a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FILOZÓFIAI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

GARAI LÁSZLÓ
Személyiségdinamika és társadalmi lét

BENCE GYÖRGY
Moses Hess a filozófiatörténetben

A. AYER
Metafizika és józan ész

AZARI POLIKAROV
A fizikai kauzalitástörvényhez

NICOLAI HARTMANN
A természet filozófiája

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
1. SZÁM
1967

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN,
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő
SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő
TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Garai László, *Személyiségdinamika és társadalmi lét* 1
Bence György, *Moses Hess a filozófiatörténetben. I.* 35
A. Ayer, *Metafizika és józan ész* 87
Azari Polikarov, *A fizikai kauzalitástörvényhez* 104

TERMÉSZETTUDOMÁNYOK ÉS FILOZÓFIA

Nicolai Hartmann, *A természet filozófiája* (Szemelvények, Redl Károly bevezetőjével) 137

VITA

Szabó András György: *Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus-koncepciót?* 163

FIGYELŐ

Licskó György, *A marxi munkafelfogás „A német ideológiában"* 176
L. N. Sztolovics, *A szépség mint érték és a szépség értéke* 184

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Huszár Tibor, *Erkölcs és társadalom* (Péteri Viktória) 193
Hagyomány és újítás. Tanulmányok a XX. századi világirodalom történetéből (Gondos Ernő) 195
Engels Frigyes *Válogatott katonai írásai* (Lissauer Zoltán) 197
James G. Frazer, *Az aranyág* (Voigt Vilmos) 198
Új kísérlet a pszichoanalízis reformjára (Erőss László) 201
A megértés filozófiája (Erdélyi Ágnes) 204
Az élet lényegéről (Mészáros Béla) 206
G. A. Kuzminov: *Az érzéki és a logikai a mikrovilág megismerésében* (Müller Antal) 209
Folyóirat ismertetések 212

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

TANULMÁNYOK

Személyiségdinamika és társadalmi lét

GARAI LÁSZLÓ

A személyiség problémája három lépcsőben nyerte el polgárjogait a tudományos pszichológiában.

Az első lépcsőn pusztán *egyedi* zavaró tényező, kiszámíthatatlan módon kuszálja össze a pszichológia általános törvényeinek rendezett vonalait. A születő kísérleti tudomány ez ellen úgy védekezik, hogy törvényeit vagy olyan elvont általánossággal fogalmazza, hogy érvényességüket semmilyen egyéni eltérés ne veszélyeztesse, vagy pedig eleve pusztán statisztikai érvényességgel számol, amely mellett közömbös, hogy konkrétan milyen belső személyiségi feltételek kedvezőek és melyek kedvezőtlenek a törvényszerű összefüggések fennállása szempontjából.

A kísérleti pszichológia első korszakában az új szaktudománnyal szemben az irracionalista filozófia képviselte a személyiséget. F. Brentano, H. Bergson, továbbá W. Dilthey és az életfilozófia más képviselői az objektív eseményre vonatkoztatott *ismerettel* szemben a pszichikus esemény szubjektív *élmény*-jellegét hangsúlyozták, a *tudattartalmakkal* operáló pszichológiával a *pszichikus aktusokat* megragadó lélektan követelményét állították szembe, az *általános összefüggések diszkurzív megismerése* helyett a megismételhetetlenül *egyedinek az intuitív megragadását* kérték számon a pszichológián.

A második lépcsőn azután kompromisszum születik. Bár a személyiség bekerül az új tudományba, de még csak az előszobájában foglalhat helyet; az „értelem—érzelem—akarat" skolasztikus hármassága szerint egymástól elszigetelt funkciókat vizsgáló elmélet még nem vesz róla tudomást — a viharos tempójú fejlődésnek induló alkalmazott pszichológia azonban kénytelen számolni vele.

Ehhez viszont a személyiségnek „kezelhetővé" kellett válnia, amiért a korabeli tudományban éppen azon meghatározottságaival fizetett, amelyeket az életfilozófia hangsúlyozott. Az irracionalista filozófiával olyan szaktudomány állott szemben, amely nemcsak analitikus vizsgálódásaiban volt metafizikus jellegű, hanem akkor is, amikor szintézisre vállalkozott (vagy kényszerült). Igazi szintézis helyett tulajdonképpen maximális absztrakció történt mind a külvilágra vonatkoztatott ismeretjellegtől, mind az énre vonatkoztatott élményjellegtől: a személyiséget redukálták egy vagy néhány olyan tulajdonságra, amelyeket tisztán belsőnek, a szubjektum számára azonban mégis átélhetetlennek tételeztek. A személyiség egyéb meghatározottságait és megnyilvánulásait viszont vagy mint lényegteleneket ignorálták, vagy pedig merev egyértelműséggel hozták őket összefüggésbe a kiemelt tulajdonsággal. Így a

[1] A hasonló című kandidátusi értekezés bevezetése.

személyiség a tudomány fejlődésének ezen a fokán a *típus* statikus képleteként jelentkezik.

A személyiség-tipológiák statikus jellegűek: a már kialakult személyiséget próbálják valamilyen típusba besorolni, nem vizsgálva hogyan, milyen erők hatására alakult ki a regisztrált személyiségkép. A genezis kérdését a leggyakrabban nem csupán zárójelbe teszik, hanem — biológiailag örökölt determinánsokkal (testalkattal, temperamentummal stb.) hozva egyértelmű, genetikai összefüggésbe — kifejezetten tételezik is a személyiség változatlanságát. Az egyes tipológiák lemondanak arról, hogy az osztályozás kritériumává tett tulajdonságnak a személyiség egészét meghatározó jellegét elméletileg igazolják — a kritérium ötletszerűségének gyanúja tehát óhatatlanul felvetődik. A választott kritérium súlyát azzal bizonygatják, hogy minél több egyéb személyiségjeggyel való korrelációját igyekeznek kimutatni — az ötletszerűség azonban így is fennmarad, mivel a különböző személyiségvonások csak puszta egymásmellettiségükben sorakoznak fel, de a környezeti befolyást közvetítő és végső soron a személyiség további fejlődését eredményező belső összefüggéseik a tipológus figyelmén kívül maradnak. Reális időbeli átmeneteinek elhanyagolásáért az eleven személyiség úgy áll bosszút a tipológián, hogy az időtlennek tételezett típusok között mutat „átmeneteket".

A statikus tipológiában előbb-utóbb fel kell ismerni a következő „határozatlansági relációt": minél több tulajdonság együttesének írják le a típusokat, annál kevesebb olyan egyén lesz, akit egyértelműen lehetne valamelyikbe besorolni — az egyértelműbb besorolás lehetőségéért viszont a kritériumok körének szűkülésével, mind semmitmondóbbá szegényedésével kell fizetni. Ez az ellentmondás a statikus tipológia felbomlásához vezet.

A tipológia helyét egyfelől a faktor-analízis foglalja el, amely azt vizsgálja, hogy az egyes tulajdonságok milyen fokban vannak meg a személyiségben — éppoly statikusan, az egyes faktorok közötti kölcsönhatást éppúgy figyelmen kívül hagyva, mint a korábbi eljárás. Itt teljesen nyilvánvalóvá válik az ötletszerűség, amelyet a tipológiáknál bizonyos formállogikai viszonyok — sokszor erőltetett — felmutatása többé-kevésbé elfedett. Cattell pl. a következő módszerrel jut azokhoz az alapvonásokhoz, amelyekkel egy-egy személyiség képét meg akarja rajzolni. Kiindul abból a 4505 szóból, amely Allport és Odbert megítélése szerint az angol nyelvben személyiség-tulajdonságokat jelöl. Ezekből — a szinonímákat kiszűrve — kiválaszt 160-at, hozzájuk ad további 11 terminus technicust a pszichológia tudományos szótárából. Az így nyert 171 tulajdonság-jelzőt azután a közöttük fennálló korrelációk szerint 42 „kötegbe" (cluster) csoportosítja. Eysenck, Guilford és más szerzők más és más módon állítják össze a faktorlistájukat. Jellemző tény azonban, hogy 1953-ban egy kéziratos angol dolgozat 109, a témakörbe vágó munkában csaknem 400 különböző kiemelt személyiségfaktort számlált össze, de köztük csak 48 olyant, amelyet legalább két különböző szerző említ (idézi Fraisse-Piaget, Traité de la psychologie experimentale. V. köt. 1963. 185. o.). Ezen belül Eysenck 2, Guilford — a képességek faktorait nem számítva — 55, Cattell pedig 100 alapfaktorral dolgozik.

A statikus tipológia helyére másfelől a dinamikus személyiség-elmélet lép. Ez már nem azt kutatja elsősorban, milyen különbségek diagnosztizálhatók az egyes személyiségek között, hanem azt, hogy milyen közös, általános összefüggések alapján vázolható fel a személyiség fejlődésének prognózisa. A személyiség ezen a harmadik lépcsőn az *általános* pszichológia tárgyává válik.

A személyiség dinamikus elméletei

A dinamikus személyiségelméleteknek tulajdonképpen a *szubjektum és objektum kölcsönviszonyának problémáját kell az átfogó megoldás igényével pszichológiailag megközelíteniök.*

A tudattartalmak metafizikus vizsgálatára korlátozódó pszichológia a személyiség problematikájának fentemlített ignorálásával úgy csukta zárójel közé a szubjektum—objektum-viszonyt, hogy a tudattartalmat vagy objektív determináns passzívan elszenvedett hatására vezette vissza (asszociáció-tan), vagy — lényegét tekintve — szubjektív rendező elvekből származtatta, amelyek mint passzív anyagot kezelik az objektumot (würzburgi iskola), vagy annak — pusztán negatív — kimutatására szorítkozott, hogy az objektum önmagában nem határozza meg a pszichikum aktuális tartalmait, de ezek a szubjektum önmagában vett immanens tendenciáiból sem vezethetők le (Gestalt-pszichológia).[2] A statikus tipológiák és a faktoranalizis esetében a szubjektum és objektum kölcsönviszonyának kérdését az tette kikapcsolhatóvá, hogy a személyiséget *konstans* belső feltételnek tekintették, amely minden külső ok hatását módosítja ugyan, de ugyanazon egyénnél mindig lényegileg azonos módon, úgy hogy a személyiség prizmáján megtört tények közötti viszonyok végül is hasonlóak lesznek azokhoz, amelyek a magukban vett objektív tények között fennállnak.

A dinamikus személyiségelméletek ezzel szemben, függetlenül gyakran ellentétes konkrét megoldásaiktól, olyan viszonyt fedeznek fel a személyiség és környezete között, amelynek lényegéhez tartozik a személyiségnek a környezet hatására vagy belső erőiből bekövetkező változása. A változásról felismerik, hogy olyan maradandó eredménnyel jár, amely lényegbevágóan módosítja a személyiségnek mind a belső dinamikáját, mind a környezet további hatásai iránti fogékonyságát, ehhez ráadásként egyre több elméleti felismerés számol azokkal a változásokkal, amelyeket a változó személyiség okoz környezetében, és amely maradandó eredmények azután lényegesen változott módon hatnak vissza a személyiségre.

Az a felismerés, hogy a személyiség és környezete viszonylag önálló hatótényezőkként lépnek kölcsönhatásba egymással, állította középpontba a szubjektum és objektum kölcsönviszonyának problémáját.

Szubjektum és objektum viszonyán belül voltaképpen valamennyi pszichológiai megközelítésben három különböző viszony keveredett egymással:

1. *Belsőnek és külsőnek* az a viszonya, amely az emberi személyiségen kívül az állati szervezetnek, valamint általában minden olyan rendszernek és környezetének relációjában is megnyilvánul, amelynek mozgását valamilyen belső program vezérli. A kérdés ebben a vonatkozásban az, hogy a külső hatás hogyan épül be a belső programba, és hogyan válik ezen keresztül maga is a rendszer mozgásának determinánsává.

2. *Eszmeinek és anyaginak* az emberi személyiség, illetve az állati szervezet és környezet kapcsolatát közösen jellemző viszonya. Eszmei a belső minden olyan mozzanata, amely valamilyen külső tárgy vagy jelenség képmásaként funkcionál. Hasonlóképpen eszmeinek fogunk tekinteni az adott

[2] Jellemző tény, hogy amint a Gestalt-pszichológia tovább akart haladni ettől a pusztán negatív felismeréstől, azonnal szembetalálta magát a személyiség-dinamika teljes problémakörével, amelynek részösszefüggéseit azután Lewin kezdte kísérleti módszerrel és igényes elméleti megközelítéssel kutatni.

viszonyon belül minden olyan külső tárgyat vagy jelenséget, amelynek anyagi valósága csak jelként szolgál valamely belső összefüggésnek megfelelő jelentéstartalom hordozására (ilyen értelemben mondunk pl. eszmeinek egy könyvet vagy egy megszólaló zeneművet, nyomdai jeleinek, ill. hanghullámainak anyagi valósága mellett).

3. *Szubjektívnak és objektívnak* tulajdonképpen csak az emberi személyiségnél jelentkező viszonya. A személyiség szubjektivitásának alapja a *teleológikus tárgyi tevékenysége*, amelynek célja belsőleg motivált, eszmei természetű, de amely célt különböző motoros szervek kooperációja és az általuk működtetett szerszámok anyagilag hatékony módon valósítanak meg valamely külső tárgyon. Az objektív ezzel ellentétben anyagi szükségszerűséggel determináltként határozható meg, akár a külső környezetben, akár a szervezet belsejében található az anyagi determináns, továbbá akár kauzális egyértelműséget, akár sztochasztikus jelleget mutat.

Az elmondottakból következően szubjektív és objektív viszonyának, következésképpen pedig általában a dinamikus személyiség-elméleteknek kulcskérdése így fogalmazható meg: *hogyan alakulnak át a környezeti vagy a szervezetben működő determinánsok motívumokká?* Minthogy pedig hasonló átalakulást állati egyed ontogenezisében is megfigyeltek, a szubjektív—objektív-viszonynak a másik két említett viszonytól való elkülönítése megköveteli az *emberi motiváció specifikumának* vizsgálatát.

Naturalista személyiségelméletek

Jóllehet a motiváció a legsajátosabban személyiségdinamikai jellegű probléma, valamilyen vizsgálata jóval megelőzte a dinamikus személyiségelméletek kialakulását. A motivumokat akarati funkcióknak írták le, minden összefüggést nélkülöző egymásmellettiségükben sorolva fel őket, akárcsak a többi pszichikus funkciót.

Hegel „pszichológiai"-nak nevezi Kant módszerét, amellyel az elméleti tudat fő módjait „felsorolja. . . , felveszi egészen empirikusan, anélkül, hogy a fogalomból fejlesztené". *(Előadások a filozófia történetéről.* Akadémiai Kiadó III. köt. 398. o.) Bírálja Kantot, amiért „az értelemtől . . . pszichológiailag halad az észhez; erre is ráakad éppen. Keresgél a lelki zsákban, miféle képességek vannak benne; véletlenül ott van még az ész — éppolyan jó volna, ha nem volna . . . , közömbös, hogy van-e vagy nincs." (I.m. 406. o.)

A motívumokat mint akarati funkciókat leíró tudomány az empirikus eljárás ugyanilyen ötletszerűségével vonta elő a „lelki zsákból" az egyes ösztönző tényezőket — ki tovább folytatva, ki hamarább megunva a felsorolást. A különböző listákon viszonylagos egyöntetűséggel szerepeltek a létfenntartás naturális szükségletei — különbség csupán az ön-, ill. a fajfenntartás körébe tartozó szükségletek további tagolásának részletességében mutatkozott: egyesek csak éhséget és szexualitást különböztettek meg, mások kiegészítették a listát védekezési és utódápolási ösztönnel, agresszív tendenciákkal és nyájösztönnel, sőt voltak akik külön vették számba a légzés szükségletét, valamint a defekálás és urinálás szükségletét. Egyesek a kaoszt valamiféle osztályozással próbálták leplezni — mások a felsorolás végére még odaírták: stb., stb.

Az ötletszerűség igazi tobzódása azonban a sajátosan emberi motívumok körül bontakozott ki. Voltak, akik a teljesség igényével közöltek véget nem érő listát az ember gazdasági, közéleti és kulturális tevékenységét mozgató

motívumokról (pl. E. L. Thorndike), mások csak példákat említettek, jelezve, hogy a sor tetszés szerint folytatható. Itt is történtek osztályozási kísérletek (pl. McDougallnál; jellemző, hogy a 14 alapösztönt tartalmazó listát később további négy „alapösztönnel" bővítette).

Az emberi motiváció problémájának megoldási kísérletei közül kettőről kiemelten kell szólni, mert bennük a dinamikus személyiség-elméletek két alaptípusának csíráját fedezhetjük fel:

1. Az emberi motivumokat az állatéval analóg, öröklöttnek vett szükségletekre vezették vissza, majd kísérletileg vizsgálták, hogy az így felvett kevés számú — lehetőleg egyetlen vagy két, egymással ellentétes — ösztönből hogyan alakulnak ki az ontogenezisben az állat, ill. az ember konkrét szükségletei, valamint azok a viselkedések, amelyek belülről nem motiváltak, de a külső környezethez célszerű alkalmazkodást biztosítanak.

2. Az emberi motívumokat olyan feltételezett alapszükségletekre vezették vissza, amelyek sajátosan emberiek voltak, szembeötlő módon különböztek az állati szükségletektől — de valamely felszínesen hasonló állati ösztön (pl. a szexuális ösztön) analógiájára értelmezték, ahelyett, hogy az antropogenezis kontextusában vizsgálták volna őket. A feltételezett alapösztönből származtatták azután az ontogenezis folyamán kialakuló konkrét emberi motívumokat, valamint egy alkalmazkodásra lényegénél fogva többé vagy kevésbé képtelen élettevékenység egyéb determinánsait.

E kísérletek a biologizmus, a *naturalizmus* kísérletei a motiváció értelmezésére. Az előbbi legkövetkezetesebben a *behaviorizmusban* bontakozott ki, az utóbbi pedig a *freudizmusban.*

A behaviorizmus, ill. a freudizmus a logikai kibontakozásukban — amelylyel kialakulásuk konkrét történeti menete jelentős részben megegyezett — tökéletes, bár ellentett irányú párhuzamot mutatnak.

A behaviorizmus első logikai lépcsőjén olyan magyarázó elvet találunk, amely egyedül a — külső — ingerrel operál, mellőzve mindenféle motivációt (Watson), a freudizmus megfelelő magyarázó elve — a libido — belső tényező. Míg ott tulajdonképpeni motívumról még nincs szó, itt csakis ezzel van dolgunk.

A továbbiakban a behaviorizmus belső, a freudizmus külső közvetítő tényezőket kapcsol be magyarázó elveinek körébe. Amaz belső motívumul felveszi a táplálkozási ösztönt, emez — mint a libido külső tárgyválasztását — az Ödipusz-komplexust. A külső inger által kiváltott és a táplálkozási motívum által ösztönzött viselkedés konkrét irányát a korábban elsajátított belső készségek szabják meg — a libido által ösztönzött és az Ödipusz-komplexusnak megfelelő tárgyat választó viselkedést külső, később interorizálandó tilalmak fojtják el. A megszokott kapcsolatok nemcsak készségként rögződnek, hanem az eredeti ösztönbe beépülő szokásként is, amely az eredeti mellett új szükségleteket teremt az egyed számára — az elfojtás olyan tárgyakra irányítja az ösztönt, amelyek az eredeti, tiltott tárgyat szimbolizálják az egyed számára, akinek így az eredeti helyett új szükségletei támadnak.

A következő logikai lépcsőn a behaviorizmus olyan motívumot fedez fel, amely a külső ingerrel együtt kívülről adott: a fájdalomingert. Freud viszont azt véli felismerni, hogy a veleszületett ösztönnel együtt belülről adva van bizonyos tilalmi rendszer is, amelyet az egyénnek nem kell külső tilalmakból interiorizálnia: a felettes-én. A felettes-énhez a rendszernek szüksége van a libidóval azonos természetű, de ellenkező előjelű ösztönre — ez a halálösztön,

amely a szexuális ösztönnel konfliktusba kerülhet, ennél fogva energiát szolgáltathat a felettes-én számára a libidó elfojtásához. Ezzel párhuzamosan a másik rendszer is kiegészül egy, az ingerléssel azonos természetű, de ellenkező előjelű folyamattal: a gátlással, amely éppúgy konfliktusba keveredhet ellentétpárjával, ahogyan a halálösztön a magáéval. A konfliktusok megoldásukra ösztönöznek — és ezzel újabb konfliktusokat készítenek elő. Az ellentétes tényezők felvétele tette tehát alkalmassá a két rendszert arra, hogy *dinamikus* személyiségelméletté fejlődjenek. A freudizmuson belül maga Freud tette meg ezt a lépést a *Jenseits des Lustprinzips*-szel kezdődő második alkotói korszakában. A behaviorizmus megfelelő gazdagítása I. P. Pavlov kutatásainak érdeme.[3] A freudizmuson belül az így felvázolt dinamika *személyiségi* aspektusát az biztosítja, hogy az objektív természetű ösztönöknek és felettes-énnek a konfliktusa az én eszmei természetű szubjektivitására reflektálódik. Ugyanígy reflektálódik Pavlovnál a külső serkentés és gátlás közötti konfliktus az agy belső anyagi természetű működésére.

Az így kialakult elméletek azonban lényegüket tekintve naturalisták voltak: a személyiség helyett tulajdonképpen az egyedet vizsgálták — a behaviorizmus a külső természethez való alkalmazkodásában, a freudizmus veleszületett ösztöneinek kiélésében. Metodológiailag az egyik számára az állat, a másik számára a neurotikus szerepelt modellként. Ezen a modellen próbálták azután a normális személyiséget a maga emberi specifikumában megmagyarázni.

A személyiség társadalmiságának naturalista és spiritualista értelmezése

Amikor az elmélet a normális emberi személyiséggel kezd foglalkozni, egyre inkább fel kell ismernie, hogy a természet vonatkoztatási rendszere egymagában elégtelen: *az egyént a társadalom relációjában is vizsgálni kell.* Sőt mindinkább kitűnik, hogy külső és belső, anyagi és eszmei, kiváltképpen pedig objektív és szubjektív dialektikus viszonya, vagyis kölcsönhatásuk és egymásba való kölcsönös átmenetük a legkoncentráltabban egyén és társadalom relációjában jelentkezik problémaként.

A felismerés a behaviorizmusban, ill. a freudizmusban különböző időpontokban érett meg; a két gondolatrendszer többször is átfogalmazta a maga válaszait. E válaszokból azonban ennek ellenére mégis kimutathatók olyan közös jellegzetességek, amelyek a két rendszernek, mégpedig kialakulásuk mindegyik logikai lépcsőjén, egyaránt sajátjai voltak abból fakadóan, hogy *mindkettő a maga naturalizmusát alkalmazta egyén és társadalom viszonyának értelmezésére.* Ilyen közös jellegzetességek a következők.

a) A társadalom külső erőként áll szemben az egyénnel. A személyiségnek ugyanúgy kell alkalmazkodnia társadalmi környezetéhez, ahogyan az

[3] Maga a magasabbrendű idegműködés pavlovi *fiziológiai* elmélete természetesen nem azonosítható a behaviorizmussal, amely *pszichológiai* elmélet. Sőt ez utóbbitól lényeges módon éppen az különbözteti meg előnyösen, hogy a kísérleti állatok viselkedésének adataiból levonja azokat az agyműködésre vonatkozó következtetéseket, amelyek kérdését a klasszikus behaviorizmus zárójelbe tette, „black box"-nak tekintve a külső ingerre külső viselkedéssel válaszoló egész állati szervezetet. A pszichikumra vonatkoztatható következtetések tekintetében azonban a két gondolatrendszer között semmilyen lényeges különbség nincs — ilyen értelemben idézzük a pavlovizmus bizonyos elméleti eredményeit végig a behaviorizmussal kapcsolatban.

állati egyed alkalmazkodik a természeti közeghez: a környezeti ingerekre adekvát módon reagálva. A behaviorizmus szerint az egyetlen lényeges különbség itt a nyelvi ingerek és nyelvi válaszok bekapcsolódása. Az alkalmazkodás az egyén belső tendenciáinak legátlásával, elfojtásával jár. A freudizmus éppen a civilizáció előtti ösztönök elfojtásában véli felfedezni a civilizált ember specifikumát.

b) Amennyiben a társadalom magában a személyiségben mélyen rögződő belső képviselettel bír, úgy ez nem dinamikus mozgósító erő, hanem valamilyen statikus barrier vagy statikusan rögzített mozgássor. Ilyen társadalmi képviselet a személyiségben a freudizmus „felettes-én"-je, ill. a behaviorizmus szerzett készségei és szokásai. Az ilyen személyiségelmélet azután hallgatólagos előfeltevésként statikus társadalommodellt implikál. A behaviorizmus esetében ez az implikáció viszonylag könnyen tetten érhető: a személyiségben mélyen rögződő szokások csak akkor alakulhatnak ki, ha a környezeti feltételek (adott esetben a társadalmiak) igen nagy fokú állandóságot mutatnak. A freudizmust illető összefüggések bonyolultabbak: a felettes-én a történelem előtti múlt terméke, minthogy pedig valamennyi egyénben ez képviseli a társadalmiságot, ennek történelmi korszakoktól függetlenül ugyanazon társadalmi képletben kellene manifesztálódnia.

c) A társadalmi változások, valamint személyiségpszichológiai konzekvenciáik egy teljes következetességgel végiggondolt behaviorizmus, ill. freudizmus álláspontjáról merőben véletlenszerű események, amelyek egymásutánjában sem a társadalom, sem a személyiség szintjén nem fedezhető fel semmilyen egységes tendencia. A következetes behaviorista ugyanis csak a „trial and error" („próba-szerencse") modelljével tudna magyarázni minden olyan tevékenységet, amelyet sem a közvetlenül jelenlevő, alkalmazkodást követelő társadalmi környezet nem vezérel aktuális ingerekkel, sem pedig a már rögződött dinamikus sztereotipek nem szabályoznak. Az ilyen véletlenszerű próbálkozásra pedig akkor kerül sor, amikor a társadalmi környezetben valamilyen váratlan, előreláthatatlan változás következik be, amelyhez az egyén még nem tanult meg alkalmazkodni. A végiggondolt freudizmusban a véletlenszerű, tendencia nélkül bekövetkező társadalmi állapotváltozás nem oka, hanem következménye a személyiség hasonlóan véletlenszerű, tendencia nélküli megnyilvánulásának. Ebben vagy az elfojtott ösztönenergia jelenik meg, a „cenzura" számára rejtjelezett módon, vagy maga az elfojtás terjed ki önmagában véve ártatlan tudattartalmakra (vö. Freud, *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Bp. 1958.) — társadalmilag csak az determinált, hogy minek kell feltétlenül elfojtódnia, de hogy e folyamatot milyen járulékos elfelejtések kísérik, ill. hogy az elfojtott energia milyen formában „szublimálódhat", ez tisztán véletlenszerű asszociációkon múlik. Az egyén asszociációi nemcsak a társadalomra vonatkoztatva véletlenszerűek, hanem a személyiség nézőpontjából tekintve is, minthogy kialakításukban részt vesz valamennyi, az individuum életútja során a környezetében lejátszódott esemény.

d) Végül is mind a behaviorizmus, mind a freudizmus rákényszerül, hogy egyén és társadalom viszonyára alkalmazott naturalista alapelvét kiegészítse az eszmei kommunikáció spiritualista elvével. Eközben a behaviorizmus úgy tesz, mintha csupán a reakciót kiváltó ingerek egy sajátos fajtájáról, ill. sajátos reakciótípusról volna szó: előbbi esetben a viselkedést nem a környezet tárgyairól érkező primer ingerek, hanem ezeket képviselve helyettesítő másodlagos jelzések váltják ki, utóbbi esetben pedig az ingerek nem szomatikus

reakciót idéznek elő, hanem nekik valamilyen módon megfelelő szavak kimondását vagy belső beszédben történő megjelenítését. A freudizmus ugyanakkor úgy kezeli a jelenséget, mintha a verbális közlés, lényegét tekintve, az ösztönreakciót elfojtó atyai fenyegetés megfogalmazása, ill. az elfojtott ösztön kielégítésének közvetítője lenne. Az előbbi vonatkozásban a tényleges atyai büntetést vagy a szóbelileg megfogalmazott tabuk rendszere helyettesíti (Freud, *Totem és tabu* Bp. 1918.), vagy a múltbeli bűnért való lelkiismeretfurdalás ideológikus tételezése (*Mózes és az egyistenhit.* Bp. 1946), az utóbbi vonatkozásban a közlés vagy az elfojtott ösztöntendenciák közvetlen kielégítését szolgáló fantáziaműködést fogalmazza meg, vagy a tiltott ösztöntárgy helyettesítéséhez szolgáltat asszociációs átmeneteket (S. Freud *Összegyűjtött művei.* 1. köt. *Bevezetés a pszichoanalízisbe.* 3. köt. *Álomfejtés.* Bp. Somló kiad. é.n.).

Valójában azonban a szó elsősorban eszmei jelentéstartalma révén tölti be akár csak a fentemlített funkciókat is a kommunikációban. Ez két kérdést vet fel: 1. honnan ered a szavak által közölt eszme? 2. honnan ered az eszme anyagi hatékonysága, amely különféle cselekvések kiváltásában, ill. elfojtásában nyilvánul meg?

Ha a behaviorizmus vagy a freudizmus e két kérdést saját elméleti alapjain tudná megválaszolni, úgy rendszere immanens logikáján belül megdönthetetlen elmélettel rendelkeznék a társadalmilag determinált dinamikus személyiségről. A már kialakult és már hatékonnyá vált eszme ugyanis a behaviorizmus, ill. a freudizmus társadalominterpretációjának mindhárom már említett korlátját segíthetne meghaladni, mivel *a)* nem külső erőként, hanem belülről vezérli a személyiséget, úgy hogy ez, miközben társadalmi kötelességet teljesít, méltán érezheti úgy, hogy legegyénibb szenvedélyét követi (vö. Rubinstein: Два модхола к проблеле сознанйя. 1959.), *b)* nem statikus képződményként létezik, hanem valamilyen társadalmi célnak a személyiséget mozgósító eszméjeként, *c)* az eszmék váltakozása nem véletlenszerű, hanem történelmi egymásutániságukban egységes tendencia fedezhető fel (vö. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről.* I. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. A filozófiatörténet fogalma c. fejezet).

De sem a behaviourizmus, sem a freudizmus nem mutat fel saját rendszerén belül támadhatatlan választ a fenti kérdésekre. A behaviorizmus az első korszakában úgy kerülte meg a két kérdést, hogy a szóingert a többi fizikai ingerrel teljesen analóg módon fogta fel, hatásának feltételét pedig ennek megfelelően a kondicionálásban jelölte meg. Megmagyarázatlan maradt azonban a sohasem kondicionált szavak hatóképességének oka, valamint a kondicionált szavak hatásának számos esetben való elmaradása. A freudizmus a beszéd, valamint az elfojtott pszichikus tartalmakat önkéntelenül kifejező egyéb megnyilvánulások között tételezett analógiát (nem teoretikusan, de a pszichoanalízis mindennapi gyakorlatában). A szavak itt csak „hátsó" értelmükkel jöttek számításba, manifeszt, szótári jelentéstartalmuk különösebb figyelmet nem keltett.

Pavlov „második jelzőrendszer"-elmélete egy gondolatrendszeren belül következetes megoldást látszott kínálni. Eszerint a szó jelentéstartalmát a benne általánosított „első jelzőrendszer"-beli ingerek alkotnák, hatékonyságának forrása pedig ezen ingerek eredeti reflexkiváltó hatásának helyettesítése a szó által (az elmélet legrészletesebb összefoglaló kifejtését l. K. I. Platonov, *A szó mint fiziológiai és gyógyító tényező).* A behatóbb analízis azonban itt is válasz nélkül maradó kérdőjeleket tár fel. Teljesen érthetetlen marad pl.

a tulajdonképpeni fogalomalkotás pszichológiai folyamata, méghozzá nem csupán az elvont fogalmak esetében. Milyen „első jelzőrendszer"-beli bázisa van pl. akár az olyan egyszerű, korán elsajátított fogalomnak, mint amelyet a „játéktárgy" („játék") szó jelöl? Hiszen játék a fekete, szögletes, kemény, fémes szagú, meghatározott hangot kibocsátó játékvonat is, meg a piros, kerek, rugalmas, gumiszagú, másféle hangot adó labda is — mi közös lehet az általuk nyújtott ingerekben, amelynek képviseletét a szó mint a „jelzés jelzése" átvehetné? De továbbá: ha fel is mutatható a közös érzéki jegyek egy csoportja az azonos fogalomhoz tartozó különböző tárgyak mindegyikén, ilyenkor sem merítik ki ezek az érzéki jegyek a megfelelő szó jelentését (már a régi görögök bírálták pl. az ember „kétlábú tollatlan állat"-ként való meghatározását). A pszichológiának a maga speciális eszközeivel az egyén vonatkozásában újra kell megoldania a filozófiatörténet többévezredes problémáját: hogyan sajátítja el és hogyan használja az egyén a szó jelentéstartalmát, amely eszmei, noha a szó által megjelölt tárgyakban létezik, e tárgyakból kerül a személyiség ismeretkészletébe, jóllehet a tárgy észleleti képében nincs, vagy csak esetleges módon van adva.[4]

És itt még csak a szó által közölhető legegyszerűbb eszmei jelentéstartalomnál vagyunk. Tovább bonyolódnak az összefüggések, ha az informatív jelentéstartalomtól a normatív eszme problémájához haladunk. Ismeretes, hogy Freud, munkásságának második korszakában a „felettes-én" fogalmának bevezetésével a normatív eszmének és anyagi hatékonyságának forrását próbálta felkutatni. Az az inkább implicit előfeltevésként meglevő, mintsem kifejezésre juttatott felismerése, hogy a normatív eszme nem fogható fel a környező valóság tárgyainak visszatükrözéséül,[5] és hatóereje, amellyel rákényszeríti érvényességét az ember élettevékenységére, sokkal intenzívebb, mint a társadalmi környezettől kívülről kapott alkalmi vagy akár megszokottá vált parancsoké és tilalmaké, ahhoz a téves következtetéshez vezeti, hogy a normatív eszmét az egyén az ösztönökkel analóg módon örökli. Ha az „én" erkölcsi tapasztalatai, úgymond, „gyakran és elég erősen nemzedékről nemzedékre következő számos egyénnél ismétlődnek, úgyszólván az ősvalami élményeivé tevődnek át, amelyeknek benyomásai az öröklés útján megmaradnak". A gondolatot később az erkölcs normatív eszméjéről kiterjeszti a vallásos ideológia informatív jelentéstartalmaira: „... az ember archaikus öröksége nemcsak diszpozíciókat, hanem tartalmakat is magában foglal, emléknyomokat korábbi

[4] „Az asszociációs pszichológia hívei úgy gondolták" — írja Rubinstein —, „hogy a szavak jelentésének megértése az asszociációs kapcsolatokon alapszik, a reflexológusok pedig azt állítják, hogy ez a kapcsolat feltételes reflex jelleggel rendelkezik. El kell ismerni, hogy igazuk van: a szó elsődleges kapcsolatának a szituációival, amelyhez az tartozik, a reakcióval, amelyet létrehoz, asszociációs vagy feltételes reflex jellege van. Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy amíg ez a kapcsolat asszociációs vagy feltételes reflex jellegű, ez még nem beszéd a szó igazi értelmében. A beszéd akkor jön létre, amikor a szó és a jelentés közötti kapcsolat már nem csak feltételes-reflex vagy asszociációs jellegű, hanem értelmi, szignifikatív jellegű lesz." (*Az általános pszichológia alapjai.* II. köt. Akadémiai Kiadó, 1964. 661. o.)

[5] Ténylegesen nincs a környező valóságban olyan *tárgy* — sem természetes, sem mesterséges —, amelynek akár érzéki felszínét, akár lényegi magvát akár adekvát módon, akár torzítva visszatükrözné pl. a „Ne ölj!" norma, szemben olyan megfogalmazásokkal, mint pl. „az ember nem öl", vagy „az emberek *N* ismertetőjegy szerint kiválasztott csoportja nem öl", vagy az olyanokkal, amelyek az ölés implikációit („ha valaki öl, akkor ...") vagy erkölcsi értékelését fejezik ki. Az ezzel kapcsolatos ismeretelméleti problémáknak itt csupán jelzésére vállalkozhatunk.

nemzedékek élményeiről. . . Amikor egy nép körében fennálló régi hagyományról vagy a népi karakter kialakításáról beszélünk, többnyire erre az átöröklött hagyományra gondolunk és nem arra, amely közlés útján maradt fenn. . ." (Mózes és az egyistenhit. 139. o.) A gondolat igen figyelemre méltó premisszája: „Egy olyan hagyomány, amely csak közlésen alapulna, nem léphetne fel olyan kényszer jelleggel, mint a vallásos jelenségek. Az emberek meghallgatnák, véleményt mondanának róla, esetleg elutasítanák, mint minden más kívülről jövő hírt, de sohasem szabadíthatná ki magát a logikus gondolkodás kényszere alól." (I.m. 141—142. o.) Az öröklésre vonatkozó következtetését illetően azonban Freud maga is megjegyzi: „Helyzetünket mindenesetre megnehezíti az élettani tudomány mai állásfoglalása, amely a szerzett tulajdonságok átörökléséről mit sem akar tudni." (I.m. 139. o.) Az igazi nehézséget azonban, amelyre Freud nem figyelt fel, a történettudománynak az a jól ismert ténye jelenti, amely szerint ugyanazon nép körében, tehát azonos történelmi hagyomány mellett különböző vallásos vagy vallástalan ideológiákat találunk, méghozzá nem csupán különböző korszakokban, hanem egyidejűleg, egymás mellett létezve és egymással hadakozva. Eközben mindegyik ideológia ugyanolyan kényszerjelleggel lép fel saját hívei körében, mint amilyent idézett könyvében Freud az egyiptomi Mózes által hirdetett egyistenhitnek tulajdonít.

Az ellentétes ideológiáknak ezzel a harcával és az új értékeket tételező ideológiának ebből való megszületésével a „felettes-én" freudi koncepciójával operáló elmélet éppúgy nem tud pszichológiailag mit kezdeni, ahogyan a „második jelzőrendszer" koncepciója alapján sem lehet az új dolgokat megtervező alkotó gondolkodásnak magyarázatát adni. Az egyéneket a társadalomhoz kapcsoló eszme az egyik elmélet szerint csak olyan tényezőket tartalmazhat, amelyek a nép archaikus emlékezetében, a másik szerint pedig csak olyanokat, amelyek a környezet tárgyaiban már adva vannak. De, továbbá, ami ezt az új elemekkel nem gazdagodó eszmét illeti, erről is kitűnik a fenti vázlatos elemzésből, hogy csupán látszólag vezethető le a behaviorizmus, ill. a freudizmus naturalista alapjaiból: a különböző „első jelzések" éppúgy nem jelenthetik a hozzájuk rendelt „második jelzés" azonos lényeget kifejező jelentéstartalmát, ahogyan az ember feltételezett egységes „archaikus öröksége" nem alapozhatja meg az egymás mellett létező ellentétes ideológiákat.

A személyiség társadalmiságának naturalista elve mellett ily módon fellép egy belőle ténylegesen le nem vezethető spiritualista elv. Spiritualistának itt az olyan személyiségpszichológiai felfogást nevezzük, amely a személyiség társadalmisága forrásának az egyén és a társadalom, a személyiség és a másik személy közötti szellemi kommunikációt tünteti fel.

A spiritualista pszichológián belül a fent vázolt dualista változatok mellett (amelyeknek ti. a spiritualista elv — mintegy önmaguk számára is észrevétlenül — naturalista alapelvük kiegészítő mozzanata) elkülöníthetők „steril" változatok is. Ezeknek lényege, hogy az embert csupán annyiban tekintik társadalmi lénynek, amennyiben életvitelét a szellemi kommunikáció határozza meg, leküzdve naturális, tehát társadalomellenes ösztöneit és reflexeit.

A spiritualista személyiségfelfogáson belül két egymással ellentétes irányzat különíthető el: az intellektualizmusé és az antiintellektualizmusé.

Az intellektualista személyiséginterpretáció modellje a következő:

Az egyén veleszületett adottságainál fogva hajlamos arra, hogy a környezet hatásait felfogja és rájuk értelmes reakciókkal válaszoljon. A tanulás és nevelődés folyamatában megismeri a környezetét és önmagát, továbbá

felnőtt személyek közvetítésével hozzájut a tudomány által felhalmozott ismeretekhez; ugyancsak felnőtt nevelői révén ismeri meg kötelességeit is, amelyek közül az állandóbbak teljesítését meg is szokja; hasonló módon közlik vele a társadalma (osztálya, rétege) által elfogadott ideológia tantételeit is; a művészet alkotásaiból megismeri más korok és tájak embereinek, valamint jobban megismeri saját kor- és honfitársainak életét és érzelmeit; végül rutint szerez a mindennapi környezetében előforduló, a kényelmét elősegítő vagy a munkájához szükséges technikai berendezések kezelésében. Ekkorra az egyén kialakult felnőtt személyiséggé vált, aki most már saját tudatában hordozza mindazon társadalmi tartalmakat, amelyeket tanulása és neveltetése idején még a felnőttekkel való eleven kommunikációban kapott.

A kialakult szocializálódott személyiség potenciái tekintetében azután már megoszlanak a felfogások. A racionalista erénytanok szerint az így kialakult személyiség képes mindenkori szenvedélyeit a megtanult kötelességeknek alárendelni, életvitelét a megismert ideológiai elveknek megfelelően megszervezni. Az értelmes önzés elve szerint a felnőtté vált személyiség képes ismereteit okos kompromisszumokra, létfenntartásának érdekeit jól szolgáló kerülőutak kiválasztására felhasználni, beleértve a társadalmi szerveződés kerülőútjait is. A történeti megközelítések a szocializálódott személyiség gondolkodását képessé nyilvánítják arra, hogy a tudományokat új, a valóságot mélyebben tükröző fogalmakkal, a technikát új, nagyobb hatásfokú találmányokkal gazdagítsa, továbbá a társadalmi berendezkedés alapjaként tételezett eszmerendszert időről-időre kritikusan felülvizsgálja és az éppen korszerű követelményeknek megfelelően felújítsa. A potenciák mindegyik megközelítése megegyezik atekintetben, hogy a már felnőtt személyiség társadalmiságának realizálásáhoznem tartja szükségesnek az eleven kommunikációt más személyekkel. A társadalmi megnyilvánuláshoz a személyiségnek a társadalommal mint totalitással kell kommunikálódnia, nevezetesen a társadalmi egésznek valamilyen eszmei objektivációjával.

Ezzel ellentétes modellt nyújt az antiintellektualista személyiséginterpretáció:

Eszerint az egyén függetlenül attól, hogy neveltetése során milyen szociális hatások érték, önmagában véve mindenféle társadalmi tartalomtól steril individuum. Racionális vagy irracionális volta tekintetében megoszlanak a felfogások. A racionalista tudatpszichológiák az önmagában vett steril individuumot az analitikus érzékelés vagy a strukturális észlelés képességével, továbbá az érzéki adatok asszociációs vagy a priori kategóriák szerint történő feldolgozásának képességével ruházzák fel; az így felfogott steril individuumban a társadalmiságot a benne „néma nem"-ként jelenlevő emberi természet vagy az a priori adott kategorikus imperativusz helyettesíti, amely szerint az ember minden szándékával az embert mint olyant kell, hogy tételezze; a másik személlyel való eleven kommunikáció helyébe a másik embernek emberként való kontemplálása (a Platón *Lakomá*jában kibontakozó vagy Feurbach *A kereszténység lényege* c. munkájában kifejtett modell szerint) vagy pedig különösségének az ítélőerő által általános kategóriák alá történő besorolása lép. (Kant) Az irracionalista pszichológiai irányzatok a szociális meghatározottságtól mentesnek felfogott steril individuumnak az egyedi objektumok sajátos belső tartalmát meglátó intuíciót (Bergson), ill. megismételhetetlenül egyedi műalkotásban objektiválódó alkotó ihletet (Dilthey) tulajdonítottak; a társadalmiságot itt az „essence" nélkül, pusztán „existence"-szal született indivi-

duum megismétlődő választása, „invention de l'homme"-ja,[6] vagy a „saját halál" tragikus gesztusával történő értéktételezés helyettesíti, a másik személlyel való eleven kommunikációt pedig a „regard", az „autrui"-nak irracionális aktusként felfogott erkölcsi megítélése, ill. az erkölcsi büntetés tragikus gesztusa.

Ami már most a személyiség társadalmi determinációját illeti, ez az antiintellektualista modell szerint olyankor valósul meg, amikor a — akár racionális, akár irracionális lényként felfogott — steril individuum kommunikációba kerül más individuumokkal: eggyel az interperszonális érintkezésben, néhánnyal, akiket „face to face" ismer a csoportban, vagy a tömeg számtalan sok jelenlevő egyedével. E kommunikációnak az egyedet dezintellektualizáló hatást tulajdonítanak, függetlenül attól, hogy a kommunikáción kívül racionális vagy irracionális lénynek fogták-e fel az individuumot. A kommunikáció hatásának ilyen megítélése azzal kapcsolatos, hogy benne nem a közlés objektív jelentéstartalma kap hangsúlyt, hanem a szubjektivitás kifejeződése: a tárgy lényegét tükröző fogalom helyett a felszíne által keltett benyomás, norma helyett parancsban kifejeződő önkény, a valóság célszerű megváltoztatására irányuló terv helyett a tényeket képzeletben megmásító fantazma, értékeket tükröző ideológia helyett az értékelő vonzódás vagy averzió érzelme. Ezért aztán a kommunikáció nemcsak azon — elsősorban verbális — jelek révén bonyolódik, amelyek meghatározott jelentéstartalommal a kulturális fejlődés világtörténelmi folyamatában csiszolódtak ki a közlés eszközeivé, hanem minden olyan aktus révén, amelyet az egyik individuum a másik számára felfogható módon szándékosan vagy önkéntelenül végez. Ugyanakkor ezek az aktusok nem mint tárgyi eredményre irányuló cselekvések kerülnek számításba, hanem mint a szubjektív tartalmakat kifejezésre juttató gesztusok, mint interakció, amelynek során az egyes individuumok aktusai kölcsönösen gerjesztik egymást és a szubjektivitás síkján nekik megfelelő érzelmi kísérőjelenségeket (G. H. Mead, R. F. Bales).

A kommunikációban dezintellektualizált individuumnak azután különböző irracionális funkciókat tulajdonítanak: a közvetlenül adott környezet torzított percepcióját kölcsönösen szuggerált fantazmák hatására (az ismert jelenség első kísérletes vizsgálata M. Sherif érdeme); emócionális fertőzéssel kölcsönösen indukált tömegcselekvést (erre a tömeg vonatkozásában elsőnek G. Le Bon hívta fel a figyelmet — azóta csoportpszichológiai és interperszonális megnyilvánulásait is számos kísérlet kutatta); újabban kialakul az a felismerés, hogy az eleven kommunikáció az alkotó aktivitást is elősegítheti (A. P. Osborn).

A spiritualista személyiségpszichológiák eleinte csak a társadalmi meghatározottságtól mentesnek felfogott steril individuumot tekintették személyiségnek. Később, amikor felismerték olyan társadalmi képleteknek a hatékonyságát az egyénre, mint az ideológia vagy a norma, a tömeg vagy az interperszonális kapcsolat stb., a felismerést realizáló spiritualista elméletek ugyanazokat a közös jellegzetességeket mutatták, amelyeket a naturalista személyiség elméletek esetében sorra vettünk:

a) A társadalom itt is külső erőként áll szemben az egyénnel. Az antiintellektualizmus esetében a kommunikációs közegnek tulajdonítanak deperszonalizáló hatást: az egyén emócionális fertőzés, szuggesztív befolyásoltság

[6] „. . . l'homme sans aucun appui et sans aucun secours est condamné a inventer l'homme." (J. P. Sartre) *L'existentialisme est-il un humanisme?*

stb. hatására más megnyilvánulásokat mutat, mint egyéniségéből következnék. Az intellektualizmuson belül ugyanez az ellentét jelentkezik legalitás és moralitás szembeállításában, vagy a nevelődés során kapott ideológia és a veleszületettként felfogott belső természet összeütközésében.

b) A spiritualista személyiségelméletek is csak abban az esetben képesek a személyiségben mélyen gyökeredző társadalmi reprezentációt magyarázni, ha ezt statikus képződménynek fogják fel, implikálva egyszersmind a társadalom egészének statikus jellegét is. Az intellektualizmus felfogásában e mélyen rögződő képletek csak abban különbözhetnek egyéb individuális tudattartalmaktól, hogy forrásuk nem az alkalmi jellegű egyéni tapasztalat, hanem az oktatás és a nevelés, amikor is az individuum úgy sajátítja el őket, mint a társadalmi tudat már kiérlelt evidenciáit (ilyen evidenciák gyanánt jut hozzá az egyén a tudománynak nemcsak olyan operációs formáihoz, mint amilyeneket a matematikai diszciplínák összegeznek, hanem a természettudományok bizonyos tárgyi tartalmaihoz is, továbbá nemcsak tudományos fogalmakhoz, hanem az ideológia meghatározott formális-normatív és tartalmi-értéktételező komponenseihez is). Ehhez azonban a társadalmi tudatban már egzisztálnia kell mindannak, ami később az egyes individuumok tudatában részleteiben meg fog jelenni — utóbbi nem tartalmazhat semmi olyan lényegeset, amit ne a társadalmi tudatból merített volna. Ilymódon a társadalmi tudat vagy stagnálásra van ítélve, vagy pedig olyan fejlődésre kényszerül, amelyben minden új tartalmát önmagából fejleszti, anélkül, hogy a konkrét egyének konkrét tudata bármilyen tudományosan értelmezhető módon aktívan bekapcsolódhatnék e folyamatba. Az antiintellektualizmus kétféle módon értelmezheti a személyiségnek az individuálison túlmutató mélyen rögződött képleteit: 1. mint a kommunikációtól függetlenül létező, eleve adott, a társadalmiságot tulajdonképpen helyettesítő általánosságot (emberi természet vagy kategorikus imperativusz); 2. mint olyan kommunikáció termékét, amelynek stabil közege biztosítja a személyiségben való mély megrögződést. Az értelmezés mindkét esete csak statikus képződményekre vonatkozhat.

c) A naturalista személyiségpszichológiákhoz hasonlóan a spiritualista megközelítések is teljességgel esetlegesként, bármiféle egységes tendenciát nélkülözőként kénytelenek bemutatni a felnőtt személyiség lényeges változásait és az okként vagy következményként bemutatott társadalmi változásokat is. Az antiintellektualizmus számára véletlenként kell léteznie minden kommunikációs kapcsolatnak, amelybe a személyiség belekerül: interperszonális kapcsolat esetén véletlenszerűen térhet el egymástól a partnerek jelleme vagy egzisztencialista értelemben felfogott „választása”[7], tömegkommunikáció esetén véletlen tényezőként jelentkezhet a tömeg nagysága, összeverődésének oka, a személyiség aktuális állapota a tömegbe való belekeveredéskor, az esetleges „vezérek” személyisége stb. A kiemelkedő személyiség váratlan felbukkanásával operálhat az intellektualista kísérlet is az individuum vagy a kollektívum tudatában bekövetkező változás magyarázata céljából: eszerint a társadalom „felvilágosítója”, „nevelője” véletlen egyéni kvalitásai vagy a körülmények szerencsés összejátszása folytán olyan felismeréshez jut, amelyet a szóban forgó társadalmi képlet eleddig nélkülözött, ezután viszont, birtokába jutva az új eszmének, ezt fogadja el érvényesnek, és a továbbiakban ezt örö-

[7] Az egzisztencialista módon véletlen „vonzások és választások” kommunikációs tragikomikumát pompás pszichológiai érzékkel ábrázolja F. Truffaut *'Jules és Jim'* c. filmje.

kíti át nemzedékről nemzedékre. A másik séma, amellyel az intellektualizmus értelmezni tudja új eszmék keletkezését: különböző, már létező eszmerendszerek harca, amely az egyes eszmék híveinek kataklizmaszerű összecsapásában kulminál, és többnyire az egyik eszme győzelmével végződik, de a győztes eszme magába olvasztja a harcban elbukott nép, osztály, réteg eszmerendszerének bizonyos elemeit, úgy hogy velük együtt lényegében új rendszert alkot. Ez utóbbi ismét csak teljesen véletlenszerű képződményként áll elő, hiszen az intellektualizmus szerint már az összecsapó eredeti eszmék sem lehetnek szükségszerűek, mivel eredetüket csak analóg módon lehet magyarázni az eredetkutatást ad infinitum folytatva visszafelé, vagy pedig ennek elkerülésére, az eredeti eszméket további magyarázat nélkül, adottnak kell elfogadni;[8] motiválatlan továbbá a különböző eszmék összeütközésbe kerülése egymással; végül azt, hogy az összecsapásból melyik eszme kerül ki győztesen, olyan véletlen körülmények döntik el, mint az egymással harcban álló társadalmi erők nagysága és fanatizáltsága az eszméik által, miközben végképpen a véletlenen múlik, hogy a legyőzött eszmerendszerből milyen elemek kerülnek át a diadalmaskodóba.[9]

d) Ahogyan a személyiségdinamika társadalmiságának naturalista elméletei kénytelenek saját premisszáikat dualista módon „kiegészíteni" azokból le nem vezethető spiritualista premisszákkal, ugyanígy kényszerülnek a

[8] Az itt vázolt irányzattípusoknak tulajdonképpen egyáltalán nem feladatuk, hogy a társadalmi eszmék keletkezésének bármilyen magyarázatát adják, minthogy ez nem pszichológiai, hanem társadalomtudományi és filozófiai kérdés. Jelen vázlat csupán a személyiség társadalmiságára vonatkozó különböző interpretációkat kívánja bemutatni az egyes típusokra jellemző logikai összefüggéseikben, tekintet nélkül itt még arra, hogy a konkrét történelmi megjelenés (pl. Durkheim intellektualizmusa vagy Le Bon eklektikus antiintellektualizmusa esetében) miben gazdagítja vagy torzítja a különböző értelmezési modelleket. Ezért nem érintjük itt azt a filozófiai vonatkozásban alapvető kérdést, vajon a szóban forgó modellek materialista vagy idealista jellegűek-e. Az elvonatkoztatást e tekintetben két tény teszi jogosulttá: *a)* a személyiségpszichológiai konzekvenciái lényegileg azonosak lehetnek pl. egy aufklärista, ill. egy protestáns típusú intellektualizmusnak (az individuumot mindkettő szerint az örök — természeti, ill. isteni — törvényeknek megfelelő, garantáltan értelmes életvitelre teszi képessé, ha a „nevelő" megismerteti vele a megfelelő eszmét, továbbá, ha a születéssel adott normális természeti alapokra szoktatással megfelelő emberi természetet épít ki), függetlenül ontológiai előfeltevésüktől; *b)* ismeretes, hogy a Marx előtti materialista természetfilozófiák materialista igényük ellenére is idealista társadalomfilozófiával egészülnek ki (vö. Marx és Engels Feuerbach-kritikájával: „Ahol Feuerbach materialista, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig a történelmet tekintetbe veszi, ott nem materialista." — MEM 3. köt. Bp. 1960. 28. o.) Jelen tanulmány éppen azt (és csakis azt) kívánja bemutatni, hogy *a személyiségdinamika társadalmiságának naturalista és spiritualista interpretációs modelljei egyaránt, amennyiben egyáltalán materialista igénnyel lépnek fel, a Marx előtti materializmus eszmei örökösei, ennélfogva olyan társadalommodellt implikálnak — kifejtve, mint Freud egyes munkáiban, vagy hallgatólagosan, mint pl. Piaget-nál —, amely a történelmi materializmus társadalomfelfogásával összeegyeztethetetlen.*

[9] A hegeli filozófiához kapcsolódó intellektualizmus látszólag kiküszöböli az új eszmék keletkezésének és uralkodóvá válásának magyarázatából az esetlegességet: az új eszme itt nem véletlen ötletként bukkan fel valakinek a fejében, hanem a világtörténelmi szükségszerűség felismeréseként, és nem a mögötte felsorakozó erők véletlen aránya juttatja diadalra, hanem saját történelmi-logikai ereje. Mindez azonban csak a társadalom szintjén érvényes. Az individuumnak az egész történelmi folyamat a feje felett megy végbe az „ész cselvetése" gyanánt, miközben az esetlegesség fennmarad a személyiség szintjén: teljesen véletlen, hogy adott individuum az új vagy a régi eszme hívei közé áll-e, ill., hogy igyekszik-e távoltartani magát a világtörténelem országútjától a létfenntartás biztosításának szűk körében mozogva vagy irónikusan „felülemelkedve" a harcban álló eszmék mindegyikén.

spiritualista személyiségelméletek naturalista princípiumokkal bővülni. A naturalista teóriák tárgyalásánál ezzel kapcsolatosan két kérdést exponáltunk: 1. az eszmék eredetének és 2. az eszmék hatékonyságának kérdését. A naturalizmus főképp az előbbi kérdésben kényszerül spiritualista pótmegoldások eklektikus beépítésére — a spiritualizmust az utóbbi probléma kényszeríti hasonló eljárásra. Hogyan válik a társadalom *külső eszmei* hatása *anyagilag* is hatékony *belső* motivummá? — így fogalmazódik a személyiségdinamika alapkérdése a spiritualizmuson belül. A kérdés tiszta intellektualista megoldásának kísérlete közismert tapasztalati tények zátonyán szenvedett hajótörést. E megoldási kísérlet szerint valamely tétel igazságának vagy valamely követelés jogosságának értelmes belátása automatikusan kell hogy mozgósítsa az individuum akaratát a tételnek vagy a követelésnek megfelelő cselekvésre. Ilyen interpretáció kénytelen az anomáliák körébe utalni minden olyan jelenséget, amelynek lényege, hogy valaki *saját értelmes belátásával szemben cselekszik, sőt cselekvése esetleg megakadályozza, hogy értelmes belátásra jusson.* Hasonlóképpen nem tud mit kezdeni a tények bizonyos csoportjával az antiintellektualista személyiségértelmezési modell. Eszerint az eleven kommunikáció során közölt eszme akkor válik hatékonnyá, ha az általa kifejezett érzelem emócionális rezonanciát kelt, vagy a kommunikációs partner irányában támad szimpátia, általában ha valamilyen vágyjellegű belső hajtóerő motiválja a megfelelő cselekvést. Itt olyan jelenségek maradnak a normális értelmezhetőség körén kívül, amelyek lényege, hogy az individuumon belül fellépő *gátlások megakadályozzák, hogy a kommunikáció során indukált motivumok realizálódjanak, sőt esetleg maguknak e motivumoknak a kibontakozását is.*

A jelenségeknek ez a két köre kényszerítette rá az intellektualizmust, ill. az antiintellektualizmust, hogy a naturalista modellekből kölcsönözzön kiegészítő magyarázó elveket. Az intellektualizmus számára a pótmegoldás magyarázhatóvá tette a korábbi „kivételt": az igaz tételek vagy jogos követelések eszmei hatóerejét eszerint különféle — behaviorista vagy freudista módon interpretált — biológiai drive-ok anyagi hatóereje ellensúlyozhatja. Ezen belül magyarázhatóvá lesz az a különös eset is, amikor az egyébként normális szellemi képességekkel bíró individuumban bizonyos összefüggésre vonatkozóan maga az értelmes belátás sem alakulhat ki: a pangó ingerületi gócra vonatkozó pavlovi elmélet pszichológiai interpretálása vagy az elfojtás freudi elmélete egyaránt lehetőséget nyújt a magyarázatra. Mindez azonban felvetheti az intellektualizmus számára a kérdést: olyankor, amikor az értelmes belátás ilyen erős biológiai tényezők ellenében is érvényre jut, honnan meríti az energiát a vele szemben ható tendenciák leküzdéséhez? A materialista igénnyel fellépő pszichológiának mindenképpen szembe kell néznie ezzel a kérdéssel, és ilyenkor ismét a naturalista pótmegoldásokhoz folyamodik: a behaviorizmus számára az értelmes cselekvés egyfajta, az emberre specifikus kerülőút, amelynek végén az individuum meghatározott biológiai előnyhöz jut, ill. meghatározott károsodást elkerül; a freudizmus értelmezése szerint ilyenkor a realitáselv láncszeme iktatódik az örömelv érvényesülésének láncolatába. Hasonlóképpen hivatkozhat az antiintellektualizmus is mind a számára szabályszerű, mind a számára kivételes jelenségek kiegészítő magyarázata céljából akár a feltételes serkentő és gátló ingerek reflexláncának „rövidre záródására" a szuggesztióban (vö. Platonov: im.; Garai, *La Hipnosis y la Sugestión.* Medicina, Mexico 1961), akár az anyához és az apához fűződő kisgyermekkori viszony látszólag elfelejtett, de tudat alatt ténylegesen megőrzött maradványaira (Freud).

Itt a kör bezárul. A naturalizmus (és ezen belül egyfelől a behaviorizmus, másfelől a freudizmus), valamint a spiritualizmus (és ezen belül egyfelől az intellektualizmus, másfelől az antiintellektualizmus) egymással kölcsönösen összeegyeztethetetlen premisszák alapján próbálták felépíteni a személyiségdinamika társadalmiságának modelljét. A behaviorizmus premisszája szerint az individuum *alkalmazkodik* társadalmi környezetéhez és ezáltal *ösztönkielégüléshez* jut. A freudizmus modelljében a társadalom az individuumnak *elfojtja ösztöneit*, aminek következtében ez többé vagy kevésbé *alkalmazkodásképtelenné* válik. Az intellektualista módon interpretált személyiség *elsajátítja* az emberiség múltja során felhalmozott szellemi javakat, s így képessé válik aktuális társadalmi környezethez való *alkalmazkodásra* (asszimiláció és akkomodáció). Végül az antiintellektualizmus képlete: az egyént a vele eleven kommunikációt folytató személyek (csoport, tömeg) más társadalmi közegek vonatkozásában *alkalmazkodásképtelenné* teszik, aminek következtében új eszmék *alkotására* (mítoszteremtés, előítéletek képzése) kerül sor valamely más társadalmi csoporthoz való viszonyt érintő tartalommal. Az egymással összeegyeztethetetlen premisszák gondolati kifejtésének során azután kölcsönösen kitűnik, hogy az egyes modellek egy bizonyos ponton túl már csak az ellentétes modell kategóriáiban tudnak tovább gondolkodni, ha nem akarják az emberi lét tényeinek nagy részét figyelmükön kívül rekeszteni vagy rendszerük korlátain belül vulgárisan értelmezni; a naturalista premisszák spiritualista konkluziókra vezetnek és viszont.

Az így kialakuló elméleti képződményekből nem alakul ki dialektikus szintézis az ellentétes modellek között, mint ezt marxizáló szerzők időnként állítják, hiszen az egymással összeegyeztethetetlent próbálják összeegyeztetni, aminek az eredménye csak eklektikus egyveleg lehet. Valóban, ha akár behaviorizmus, akár az intellektualizmus alkalmazkodási premisszáját úgy akarjuk szintézisre hozni a freudizmus vagy az antiintellektualizmus alkalmazkodásképtelenségre vonatkozó alaptételével, hogy az ellentmondó tézisek mindegyikét pozitív módon fenntartjuk, akkor semmi más eredményre nem juthatunk, mint egy olyan személyiség képletéhez, aki *egyfelől* alkalmazkodik, *másfelől* képtelen az alkalmazkodásra, anélkül, hogy e két meghatározottságát dinamikus, tehát valóban dialektikus vonatkozásba hozhatnánk egymással. Ugyanígy a naturalista és a spiritualista modell összekapcsolásából sem származhat más, mint olyan elmélet, amely a személyiséget *egyfelől* anyagi, *másfelől* eszmei tényezők által meghatározottként mutatja be, ismét dinamikus vonatkozás nélkül, a két oldal pusztán ellentétes egymásmellettiségében.

A személyiség társadalmi determinációjának dialektikus modellje csak az egymással összeegyeztethetetlen naturalista és intellektualista modellek *negatív* szintéziseként alakítható ki.

Történelmi materializmus és pszichológia

J.-P. Sartre *A módszer kérdésé*-ben (*Critique de la raison dialectique*. Gallimard, 1960.) szóváteszi, hogy a marxizmus az osztályok mozgását, harcát, felemelkedését és bukását bemutatva a történelemben, nem dolgozza ki azoknak a személyiség- és szociálpszichológiai közvetítéseknek az elméletét (és az éppen vizsgált problémára történő alkalmazását), amelyek az osztálymeghatározottságot konkrét módon közvetítik az egyes individuumokhoz (interper-

szonális kapcsolatok a családban, a csoport, a történeti-kulturális tradició, a humanizált tárgyi környezet stb.).

Ezzel kapcsolatban két kérdés vetődik fel: 1. kompetenciájába tartozik-e egyáltalán a marxizmusnak, hogy személyiség- és szociálpszichológiai problémákat oldjon meg? 2. szüksége van-e a történelmi materializmus társadalomelméletének ilyen közvetítések figyelembevételére?

A marxista társadalomfilozófusok is, a pszichológusok is gyakran adnak negatív válaszokat e kérdésekre a sajtóban is, de főképp szóbeli viták során. Az első kérdéssel kapcsolatban a tipikus érvelés azt hangoztatja, hogy amióta az egyes szaktudományok leváltak a filozófiáról, azóta nem várható el tőle — de nem is engedhető meg neki —, hogy spekulatív módszerével olyan problémák megoldását keresse, amelyek kutatására szakosított kísérleti eljárások csiszolódtak ki a tudományok története során: amiképp tehát a marxizmusnak nincs kőzettana és trigonometriája, hasonlóképpen nem illetékes a pszichológia tekintetében sem. A másik kérdés tagadó megválaszolásakor abból indulnak ki, hogy a társadalmi törvények, amelyekkel a történelmi materializmus foglalkozik, statisztikai jellegűek, az egyes individuumokra vonatkozó érvényességük vagy nem érvényességük teljesen esetleges, de a különböző irányú esetlegességek a totalitás színtjén kölcsönösen kiküszöbölik egymást; következésképpen semmilyen pszichológiai tudás nem gazdagítaná a marxi társadalomtudományt, amely efelől az esetlegesség felől nyújtana közelebbi felvilágosítást, minthogy éppen olyasmire vonatkoznék, amitől e tudomány szükségképpen — és nem egyes művelőinek szeszélyéből vagy hibájából — absztrahál.

Ezt az álláspontot képviseli pl. Molnár Erik: „Azt a tételt, hogy az emberek akaratát, céljait, cselekedeteit a társadalom törvényszerű struktúrája határozza meg, korlátozni kell. Ez a tétel nem az egyes egyénekre, hanem csak a tömegekre vonatkozik. Az *egyének* akaratát és cselekedeteit meghatározó indítóokok mindig véletlenek, *sohasem* következnek szükségszerűen a társadalom törvényszerű struktúrájából, abban az értelemben, hogy az éppen szemügyre vett egyén magatartását tisztára véletlen indítóokok határozzák meg . . . Tekintsük azonban az egyének magatartását *tömegméretben* . . . Ekkor összeolvad azoknak az eseteknek a száma, amelyekben az egyének magatartását a véletlen határozza meg. S a nagy többség esetében kibontakozik a társadalom törvényszerű struktúrájának, a gazdasági viszonyoknak, az osztályhelyzetnek, az osztályérdeknek meghatározó ereje. (Ez a cselekvő egyénekben igen gyakran nem válik tudatossá, hanem ideális motívumok, mint például a vallási vagy nemzeti eszme álruhájába burkolózik.) Ennek következtében megvalósul — és csak mint *tömegjelenség* valósul meg — az osztályhelyzet törvénye, amelynek értelmében az emberek gazdasági, politikai és ideológiai magatartását a társadalom törvényszerű struktúrájában elfoglalt osztályhelyzetük határozza meg." *(A dialektikus materializmus és a történettudomány.* Kossuth, 1962. 174—175. o.)

Mindebből Molnár Erik nem vonja le direkt módon a következtetést arra vonatkozóan, hogy a pszichológia a marxista társadalomtudomány számára felesleges volna. Sőt, könyvébe beiktat egy külön fejezetet A marxista pszichológia alapjai címmel. „A marxizmus megállapítja, hogy milyen konkrét, törvényszerű összefüggések állanak fenn meghatározott történeti-társadalmi viszonyok (az embereknek ezekben adott egymáshoz való viszonyai) és az egyéneknek (az egyének tömegeinek) pszichológiája és viselkedése között" — írja a fejezet bevezetéseképpen, majd rögtön hozzáteszi: „Az egyének magatar-

tása azonban nemcsak a társadalmi viszonyoktól függ, hanem biopszichikai szervezetüktől is."(I. m. 191. o.) Ez utóbbi toldalék azután mindjárt lehetetlenné teszi, hogy ténylegesen megállapíthassunk bármilyen *törvényszerű* összefüggést a történeti társadalmi viszonyok és az egyének pszichológiája között: ha ugyanis az egyének pszichológiája tényleg csak *egyfelől* függ e történeti-társadalmi viszonyoktól, míg *másfelől* biopszichikai tényezők határozzák meg (vö. a naturalista és a spiritualista személyiségmodellek közös konklúziójával), akkor az összefüggések szintén csak statisztikai jellegűek lehetnének, azaz csak olyan mértékben lehetnének érvényesek, amilyen mértékben a tőlük teljesen függetlenül ható biopszichikai faktor esetleges módon megengedi. Az individuum pszichológiájának szintjén azonban a statisztikai jellegű törvény lényegileg semmitmondóvá válik, amennyiben csak olyasféle megállapításokban revelálódhat, melyek szerint x társadalmi determináns y hatáshoz vezet — vagy az éppen vizsgált individuumnál, vagy másvalakinél (itt most nem térhetünk ki arra, hogy más összefüggésben a statisztikai jellegű törvény értelmet nyerhet az individuum szintjén is, pl. idegfiziológiai vonatkozásban, ahol az idegsejtek nagy száma kölcsönöz neki értelmet).

Egy olyan pszichológia mármost, amely éppen a társadalmi determinánsok érvényesülését az individuum vonatkozásában ennyire esetlegesnek mutatja be, alig valamivel járulhat hozzá a társadalomtudományhoz, amely e determinánsok érvényesülésének éppen a törvényszerűségeivel foglalkozik.

Végül is Molnár Erik szerint a marxizmus „az egyén-lélektani tényeket úgy fogja fel, hogy azok a társadalmi törvényszerűségek működésének állandóan előfeltételei". (I. m. 192. o.) Vagyis nem közvetítő mechanizmusoknak értelmezi őket, amelyek *beiktatódnak a gazdasági alap szükségszerű mozgása és a politikai-ideológiai felépítmény látszólagos véletlenei közé.* Ha ti. közvetítéseknek fogná fel őket, akkor az „egyén-lélektani tények" tudományos feldolgozása lényeges része volna magának a történelmi materialista társadalomtudománynak. A pszichikus jelenségek mindössze olyan „állandóan ható előfeltételek" a számára, amelyeket *mellesleg* éppúgy hasznos figyelembe venni, mint pl. a földrajzi környezet által képviselt előfeltételeket.

A társadalmi különösség és a személyiségpszichológiai közvetítő mechanizmusok

Néhány évvel ezelőtt a modern cinizmus jelenségeinek vizsgálatával foglalkoztunk. Olyan erkölcsi jelenségkörnek a társadalmi okait kellett felderíteni, amelynek lényege *emberi értékek tudatosan partikuláris érdektől motivált vagy motiválatlannak tudott tagadása és rombolása.* Az ezzel kapcsolatos vizsgálódások során kitűnt, hogy a személyiségpszichológiai összefüggések elméleti megközelítésének előbb vázolt módja a marxizmuson belül nem tartható fenn.

Az értéktagadás és az értékrombolás önmagában szemlélve nem modern jelenség sem olyan értelemben, hogy korábbi történelmi korokban ne fordult volna elő, sem pedig abban az értelemben, hogy premarxista társadalomfilozófiák ne ismerték volna és ne kísérelték volna meg a magyarázatát: minden új eszme egyben új értékek tételezését, ezzel együtt pedig a régi értékek tagadását is jelentette, a különböző eszmék híveinek összecsapásakor pedig sor került egymás értékeinek kölcsönös rombolására is — minden olyan társadalomfilozófiai gondolat tehát, amely társadalmi eszmék keletkezésének és harcának problémájára vonatkozott, egyben az értéktagadás és az értékrombolás jelenségkörére is egyfajta magyarázatot kínált.

„Előfeltevésmentes" megközelítéssel is világos volt, hogy e premarxista magyarázó elvek egyike sem alkalmazható a modern cinizmus jelenségeire: nem operálhatunk új eszmei motívumokkal ott, ahol a jelenségkör modern lényege éppen abban áll, hogy az értéktagadást, ill. értékrombolást maguk a cselekvő alanyok tudatosan nem eszmei indítékokkal motiválják, hanem vagy valamilyen partikuláris érdekkel, vagy *a* semmivel („action gratuite").

Pl. az atyai tekintély elleni lázadás értéktagadás. Ha az „egyéniség szabadságának" nevében történik, akkor értelmezéséhez elégségesnek tűnhet az eszmei tényezők erővonalainak vizsgálata. Azzal a viszonylag jogosult illúzióval, hogy e jelenség lényegéből valamit megragadunk, pl. a következő kérdések vethetők fel: Hogyan vezet az abszolút eszme dialektikus önfejlődése a patriarchális tekintélyelvtől az egyéniség szabadságának elvéhez? Vagy: hogyan csap össze két csoport, nemzet, kultúrkör stb., amelyek egyikének az atyai tekintély, míg a másiknak véletlenül az egyéni szabadság eszméje a kohéziós elve? Vagy: hogyan lép fel a megismételhetetlenül egyedi jellem, hogy az egyéniségének egyedül megfelelő eszmét szenvedélyesen, élete árán is tételezze, a vele szemben álló értékrendet megtagadva? Hogyan ismeri fel és hogyan teszi általánossá a felismerést a „felvilágosító", hogy az emberi természethez egyedül az egyéniség szabadsága a méltó, a patriarchális tekintélyen nyugvó társadalmi berendezkedés pedig csak tévedésnek vagy tudatos megtévesztésnek köszönheti évezredes létét? Ilyen és ehhez hasonló kérdések vethetők fel. Ám az ilyen megközelítések terméketlensége azonnal kitűnnék, mihelyt olyan lázadásra akarnák alkalmazni, amelynek egyetlen, tudatosan beismert, legfeljebb képmutató módon kifelé leplezett célja az apa által megszerzett vagyon vagy hatalom kisajátítása. Ugyanígy: a gyilkosság végzetes értékrombolás. Ha valamely erkölcsi bűn megtorlásaképp vagy valamilyen politikai tett megakadályozása gyanánt történik, akkor felvethetők vele kapcsolatban az előbbi kérdések. Mindezek értelmüket vesztik akkor, ha a gyilkos a tettét „tettvágyból, fényűzésből, játékból" követi el (A. Gide *A vatikán titka* c. regényének hőse, Lafcadio vall így saját tetteinek motívumai felől önmagának), ha az értékrombolás sem egyéni, sem társadalmi, sem anyagi, sem erkölcsi érdeket nem szolgál.

A cinikus értéktagadás és értékrombolás egész jelenségköre extremitásánál fogva pszichiátriai megközelítésre csábítana. Egy ilyen megközelítés abból indulna ki, hogy olyan egyedi anomáliákkal állunk szemben, amelyeket nem az egyénre *egyfelől* ható társadalmi determinánsok, hanem a *másfelől* érvényesülő biológiai tendenciák idéznek elő: bizonyos ösztönök veleszületett vagy betegségben szerzett kóros hipertrófiája, ill. a gátlás-mechanizmusok veleszületett vagy betegségből eredő kóros funkcióelégtelensége. Ebben az esetben a jelenségkört olyan társadalmilag esetleges képletként lehetne kezelni, amelyet az értékek konformista vagy fanatikus túlértékelésének ellentétes előjelű képletei tömegméretekben, statisztikailag kiegyenlítenek, úgy hogy a haladás világtörténelmi folyamatának törvényei e kilengések ellenére is érvényesülnek, utóbbiak tudományát tehát az említett jelenségkörök ismerete semmivel sem gazdagítaná.

Ilyen megközelítést azonban a tényeknek legalább két csoportja megkérdőjelez:

1. A cinikus értéktagadás és értékrombolás jelenségeinek előfordulása össztársadalmilag és világtörténetileg szemlélve tényleg véletlen ugyan, de e véletlenben magában is megnyilvánul egyfajta *konkrét* társadalmi-történeti

szükségszerűség: szükségszerű korreláció a véletlen előfordulás gyakorisága és a konkrét társadalom életében bekövetkező konkrét történelmi fejlemények között, továbbá az előfordulás gyakorisága és a társadalom konkrét rétegzettsége között. Hogy csak a legszembetűnőbb tényekre utaljunk: a kapitalizmus egész klasszikus korszakára, az eredeti akkumuláció idejétől a 48-as forradalmakig jellemző egyfajta cinikus gátlástalanság, főképp a gazdasági célok útjában álló, vagy e célok eszközeként felhasználható emberek irányában. E „véletlen" cinizmus, amelyre Marx Ricardóval kapcsolatban hívta fel a figyelmet, legnagyobb gyakorisággal a korabeli nagyburzsoáziánál jelentkezett, valamint a társadalom pauperizálódott perifériáján (az előbbitől lényegesen eltérően, a puszta létfenntartás szolgálatában), miközben a kispolgárság, a parasztság, az értelmiség, valamint az önálló osztálytudatát még el nem nyert proletariátus a tradicionális értékek iránti konformista vagy fanatikus ragaszkodását szegezte ideologikusan szembe a kapitalizmus ezen „rossz oldalaival". A 48-as forradalmak bukása után a megszilárdult polgári társadalmi rend apológiáját képviselő eszmék térhódítása visszaszorította a cinizmust, amely a párizsi kommün sikertelen kísérletét követő évtizedekben, majd különösen az első világháború, a győztes orosz forradalom, valamint az európai forradalmi fellendülés elfojtása után ismét viharos gyorsasággal elburjánzó tünetekkel jelentkezett — ezúttal tipikusan a járadékot élvező parazita rétegeknél, valamint a szabadfoglalkozású, félparazita humánértelmiségnél az öncélú értéktagadás és értékrombolás jelenségcsoportjával, továbbá a korábbi értékigenlő oppozíciójának feladására kényszerült kispolgárságnál egyfajta félcinikus-félkonformista attitüddel.[10]

2. Jóllehet a cinikus értéktagadás és értékrombolás indítékai nem eszmei természetűek, a cinikus életvitelt tulajdonképpen mégis egyfajta cinikus életszemlélet teszi cinikussá: az indítékok olyan másodlagos ideológiai megmunkálása, amely által ezek negativitása nem csupán kendőzetlenül feltárul, hanem kihívó hangsúlyt kap. Ha valaki egyéni hatalmának növelése érdekében gátlástalanul meggyilkolja azt, aki útjában áll, még nem feltétlenül cinikus. Tetteit igazolhatja önmaga előtt azzal a mély meggyőződésévé vált és esetleg mások által is elfogadott ideológiával, hogy ezek a haza, az emberiség, az isteni igazság stb. ügyét szolgálják.[11] Ha ez az ideologikus önigazolás elmarad — pl. amikor Macbeth tisztán átlátja gyilkosságsorozatának igazi célját —, ez még mindig nem minősíti cinikussá az életvitelt (függetlenül attól, hogy kifelé is elismerik-e vagy képmutató módon leplezik az igazi partikuláris célokat; függetlenül továbbá attól, hogy az értékromboló eszköznek a cél érdekében történő alkalmazását lelkiismeretfurdalás vagy közömbösség kíséri-e). Egy tett akkor válik cinikussá, ha olyan új ideológia kíséri, amely az önigazolást annak kihívó hangsúlyozásával éri el, hogy a partikuláris cél

[10] Az itt vázolt összefüggések részletesebb vizsgálatára a *Modern szerelem vagy cinizmus? (Magyar Filozófiai Szemle.* 1963/4. sz.), *A modern cinizmus gazdasági alapjairól* (uo. 1963/6. sz.) és a *Kaasaegne künism* (Looming, Tallin 1965/1. sz.) c. tanulmányokban, valamint a II. Országos Etikai Konferencia (Szeged 1965. szeptember 18—21) számára készített tézisekben (MM Tájékoztató 1966/1. sz.) tettem kísérletet.

[11] Megjegyzendő, hogy maguknak a tetteknek erkölcsi megítélésén mindez csak annyira enyhíthet, amennyire a szándék beszámítható az ítéletbe (ennek mértékére vonatkozóan l. Heller Ágnes, *Bevezetés az általános etikába.* Jegyzetellátó Váll. 1957. *Szándék és következmény* c. fejezet). Itt mindössze arról van szó, hogy ilyenkor a legsúlyosabb elítélés sem történhet cinizmus címén.

(példánkban az egyéni hatalom növelése) értékromboló eszközzel (példánkban gyilkosság által) valósult meg. Az önigazolás ilyenkor nem a partikuláris cél általánosként való feltüntetésével történik, hanem az értékromboló eszköz igazolásával azáltal, hogy a lerombolt érték értékességét ideológikusan tagadják. Még feltűnőbb ez a visszájáról történő önigazolás az öncélú értéktagadás és értékrombolás esetében. Mindennek paradox eredménye pedig az, hogy a cinizmus, amely minden eszme öncélú vagy partikulárisanyagi érdektől motivált tagadásaként indul, azonnal eljut saját — visszájára fordított, negatív, értéktagadó — eszmerendszerének kialakításához. A cinikus ideológia az embert ragadozó állatnak tünteti fel, aki életre-halálra szóló kíméletlen harcot folytat társai ellen a fennmaradásért vagy (és) a hatalomért, harcot, amely hol nyílt és leplezetlen, hol különböző eszmékkel leplezik, a kultúrfejlődés által kicsiszolt ravasz burkokba csomagolják, megtévesztő szerződések korlátai közé szorítják — a kultúra és a civilizáció mindezen vívmányának egyetlen rendeltetése azonban az, hogy az erősebb egyedek kezében még hatásosabb fegyverül szolgáljanak a harc megvívásában, miközben makroszkópikus méretekben szemlélve az egésznek semmi értelme nincs stb. Ezek az eszmék azután önálló tényezőkké válhatnak, bekerülnek a kor különféle filozófiai rendszereibe, műalkotások eszmeiségeként sugároznak, majd a sajtóban és a tömegkommunikációs eszközök műsoraiban találkozunk velük. Ez pedig már lehetetlenné teszi, hogy a jelenségkört patológikus esetlegességnek tekintsük, amely tömegméretekben kiegyenlítődik és világtörténelmileg nem befolyásolja a társadalmi törvényszerűségek érvényesülését.

A tények első csoportja azt a követelményt sugallta, hogy a cinizmus jelenségeinek társadalmi determinánsait kutassuk: olyan determinánsokat, amelyek minden statisztikai esetlegesség ellenére magyarázhatóvá teszik az esetlegességen keresztül megnyilvánuló — tehát az egyéni pszichikum, a személyiség szintjén érvényesülő — korrelációs szükségszerűséget. További követelményként adódott, hogy e determinánsokat ne a társadalmi tudatban keressük, amelynek képződményei csak az egyén tudatán keresztül realizálódhatnak a személyiség tetteivé,[12] hiszen a cinizmusra éppen azt találtuk jellemzőnek, hogy az értéktagadást és az értékrombolást nem valamely más értékrendszert tételező eszme motiválja a személyiség számára, hanem saját partikuláris érdeke vagy az a tudata, hogy teljesen motiválatlanul, öncélúan lép fel. A feladat tehát az volt, hogy ennek *az egyén életvitelét meghatározó partikuláris érdeknek, valamint a motiválatlan öncélúságként tudatosuló tényezőnek találjuk meg társadalmi determinánsát a társadalmi tudattól függetlenül létező faktorban.*

A követelmények ilyen megfogalmazása arra a képletre koncentrálja a cinizmus okait kutató érdeklődést, amelyet a történelmi materializmus mint

[12] Idézett művében Molnár Erik azon véleménynek ad hangot, hogy „a szociális tényezőknek a lelki tartalmakat meghatározó befolyása a tudaton át érvényesül", ha tehát valaki „elhanyagolja a tudatos elemet az ösztönös javára, a szociális elemet is lebecsüli a biopszichikaival szemben". (198. o.) Ennek azután ellentmond az a korábban már idézett helye, ahol leszögezi: „. . . . a nagy többség esetében kibontakozik a társadalom törvényszerű struktúrájának, a gazdasági viszonyoknak, az osztályhelyzetnek, az osztályérdeknek meghatározó ereje. *(Ez a cselekvő egyénekben igen gyakran nem válik tudatossá,* hanem ideális motívumok, mint például a vallási vagy nemzeti eszme álruhájába burkolózik.)" (195. o. — Kiem. — G. L.) Az ellentmondást végül is nem oldja fel. Pedig a marxista személyiség-pszichológia kulcskérdése éppen ez: *hogyan determinálja a személyiséget az osztályérdek, anélkül hogy tudatosulna, és hogyan foglalja el a tudatban a reális motívum helyét az ideális, amely a partikuláris érdeket általánossá tételezi?*

társadalmi létet jelöl meg. Ismeretes, hogy e fogalom tartalmát a társadalom *termelőerői* és *termelési viszonyai* alkotják. Minthogy a termelőerők egy adott történelmi korszakban egy adott társadalom számára a termelési viszonyoktól absztrahálva egyetemesen adottak, a vázolt követelmények pedig partikuláris determinánsok felmutatását kívánták, azok nyomozó kutatás a termelési viszonyok felé fordult: a cinizmus alapvető társadalmi determinánsait a munkamegosztásnak, az árutermelésnek és a kizsákmányolásnak a modern társadalomra jellemző viszonyrendszerében, ill. abban a partikuláris helyben — meghatározóan az osztályhelyzetben — találtuk meg, amelyet az egyén a termelési viszonyok e rendszerében elfoglal (részletesebben lásd *A modern cinizmus gazdasági alapjairól* c. tanulmányban).

Ezután jelentkezett a tulajdonképpeni pszichológiai probléma: *hogyan válnak a termelési viszonyok rendszeréből és a benne elfoglalt partikuláris helyzetből fakadó alapvető társadalmi determinánsok a személyiség belső motívumaivá?*

A vizsgálódások e pontján kiderült, hogy a cinizmus okait nemcsak a társadalom szintjén, hanem *a személyiség szintjén is a tudattól független tényezőben kell keresni.* Ahogy ugyanis igaz az, hogy a cinikus individuum nem motiválja saját értékromboló életvitelét eszmei indítékokkal, hasonlóan igaz az is, hogy mi sem áll *tudatától* távolabb, mint hogy a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt partikuláris helyzetéből vonjon le következtetéseket saját életvitelének irányára vonatkozóan. A cinikus tudat fenomenológikus vizsgálatának ebből az adatából kétféle konklúziót lehet levonni: vagy azt, hogy a cinizmusnak éppúgy nincs semmi köze a társadalmi léthez, ahogy a társadalmi tudathoz sincs; vagy pedig azt, hogy a társadalmi létből eredő determinánsokat nem az egyén tudata, hanem ettől független személyiségpszichológiai tényező közvetíti. Minthogy az előbbi következtetést korábban már kizártuk, amennyiben ez egyértelmű volna annak tételezésével, hogy a cinizmus össztársadalmi viszonylatban esetleges jelenség, ezért a további gondolatmenetnek a második következtetésből kellett kiindulni.

Itt azután kitűnt, hogy a cinizmusénál sokkal átfogóbb problémáról van szó. Kitűnt, hogy voltaképpen ugyanezek a kérdések vetődnek fel valamennyi erkölcsi jelenséggel kapcsolatban.

Heller Ágnes definíciója szerint: „Az erkölcs nem egyszerűen kialakult magatartási szabályok összessége. Az erkölcs *viszony*, méghozzá az egyes ember gyakorlati viszonya *a)* osztálya, *b)* társadalma, *c)* az emberiség fejlődési perspektívájának érdekeihez és ezen érdekek teremtette szokások és követelmények összességéhez." (I. m. 53. o.) E viszony általános, objektív oldala — maga az osztálynak, a társadalomnak, ill. az emberiség fejlődési perspektívájának érdekei által kialakított követelmények, magatartási szabályok összessége — per definitionem társadalmilag determinált. Elmondható-e ugyanez a viszony individuális, szubjektív oldaláról is? Azaz: állítható-e a viszony egészéről, vagyis a tulajdonképpeni erkölcsről, hogy társadalmilag determinált?

Ismeretes, hogy a marxizmus egyértelműen igenlő választ kínál az utóbbi kérdésre. A válasz bizonyítása azonban a cinizmussal kapcsolatban exponált problémát veti fel általánosított formában: *hogyan történik az egyén és társadalom viszonyaként definiált erkölcs individuális oldalának társadalmi determinációja?*

Az erkölcsi jelenségek három típusára kézenfekvő megoldás-sztereotipjei léteznek a problémának:

a) Az erkölcsi normának megfelelő tettek (ill. a tiltott tettről való lemondások) esetében feltételezhető, hogy maga a norma a társadalmi determináns: a társadalmi tudatban kialakult normatív eszme a nevelés során bekerül az egyén tudatába, és e tudati kommunikáción keresztül határozza meg az individuum életvitelét.

b) Abban az esetben, ha az erkölcsi normának nem megfelelő tett jól kimutatható módon valamilyen partikuláris — gazdasági vagy politikai — érdeket szolgál, kétféle sztereotip feltételezés is létezik. Megoldható a probléma úgy, hogy a társadalmi determinánst ezúttal a társadalmi lét szférájában — a termelési viszonyok rendszerében lényegileg azonos helyet elfoglaló individuumok objektíve azonos érdekében — jelölik meg, de a személyiség szintjén pszichikus közvetítőnek a tudatot mutatják be, amely felismeri az érdekazonosságot és csak ezáltal teszi a szóban forgó tettek motívumává; vagy úgy, hogy az érdeknek megfelelő és ezért többször ismétlődő tettek megszokásával motiválnak, amikor is az érdekazonosság tudatosítása aktuálisan már nem feltétlenül iktatódik be közvetítőként a determinációs láncolatba.

c) Ha az erkölcsi normát indulatból vagy szenvedélytől hajtva szegik meg, akkor a sztereotip megoldás esetlegesnek tekinti a személyiség megnyilvánulását, és vizsgálatát a társadalomtudomány *helyett* a pszichológia kompetenciájába utalja.

Ha az erkölcsi szféra gazdagságát ez a három típus kimerítené, következetes marxista etikai rendszert lehetne kiépíteni személyiségpszichológiai problémák új megoldása nélkül: ahol valamilyen társadalmi determináció érvényesül *(a* és *b)*, ott sztereotip módon értelmezhető; ahol viszont a sztereotip megközelítés nem tár fel érvényre jutó társadalmi determinánst *(c)*, ott ki lehet mutatni, hogy a *másfelől* meghatározó, esetleges „biopszichikai" faktorral állunk szemben.

Csakhogy az erkölcs világában ismerünk olyan jelenségeket, amelyek nagy erőfeszítéssel sem sorolhatók be a három típus egyikébe sem. Méghozzá nem olyan jelenségekről van szó, amelyeket kuriozitásként lehetne a tudományos értelmezés körén kívül hagyni.

A tragikus konfliktusban például két olyan erkölcsi norma, mely adott individuum számára, sőt esetleg ugyanazon ideológiai rendszer alapján egyaránt érvényes, a konkrét szituációban egymást kölcsönösen kizáró követelményeket támaszt — a morális döntés ezúttal semmiképpen sem származtatható a társadalmi (erkölcsi) tudat és az egyéni tudat közti kommunikációból, tehát vagy társadalmilag indeterminálatnak kell tekinteni, vagy pedig fel kell kutatni a moralitásnak a társadalmi (de legalábbis az erkölcsi) tudaton kívül létező társadalmi determinánsait, valamint azokat a személyiségpszichológiai közvetítéseket, amelyeken keresztül e meghatározók éppen moralitásként interiorizálódnak a személyiségben.

Továbbá: a partikuláris — gazdasági vagy politikai — érdek meghatározhatja a termelési viszonyok rendszerében azonos helyzetet elfoglalók életvitelét nem csupán anélkül, hogy tudatosulna, hanem úgy is, hogy hamisan, pl. erkölcsi motívumként tudatosul — a társadalmi lét szférájában felfedezett determinánst ezúttal nyilvánvalóan nem a személyiség tudata közvetíti, hanem olyan személyiségpszichológiai tényező, amely a hamis tudati tükrözés *ellenére* is biztosítja a társadalmi determináns érvényesülését, sőt amely egyszersmind magát a hamis tudat képződését is meghatározza.

Végül az indulat vagy a szenvedély szintén közvetíthet társadalmi determinánst,[13] mégha közben erkölcsi norma megszegésére ragadja is az individuumot.

Mindezek a tények együttesen azt a meggyőződést sugallták, hogy *a marxista etika nem nélkülözhet egyfajta személyiségpszichológiát; méghozzá olyan pszichológiai elméletre van szüksége, amely a társadalmi tudat és a személyiség tudata közötti kommunikáción kívül azt a kapcsolatot is értelmezi, mely a társadalmi létből eredő determinánsok és a személyiség belső, tudatától függetlenül létező dinamikája között létesül.*

A továbbiakban e felismerést ki kellett terjeszteni a marxista esztétikára: ennek kutatási tartománya is a különösség, mindkettő az egyénin keresztül megjelenő társadalmival foglalkozik — egyik sem lehet meg tehát a személyiségpszichológiai közvetítések elmélete nélkül. Ezt bizonyítja többi között az a tény is, hogy ilyen elmélet híján a marxista esztéták és etikusok arra kényszerülnek, hogy többé vagy kevésbé szisztematikusan kidolgozzák saját pszichológiai előfeltevéseiket.[14]

A személyiségpszichológiai előfeltevések szükségessége szempontjából nincs lényegesebb különbség a marxista és a nem marxista etika-esztétika között: nem véletlen, hogy a pszichológia előtörténete a filozófián belül leginkább e két diszciplina kapcsán bontakozott ki. Az alapvető eltérés e tekintetben azon összefüggés felfedezésével körvonalazódott, amelyet korábban már jeleztünk: *a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt partikuláris helyzet társadalmilag determinál egyfajta jellegzetes életvitelt, egyszersmind meghatároz egyfajta életszemléletet, amely a partikuláris — lényegileg osztályjellegű — mozgatóerőket általános emberivé ideologizálva, hamisan tudatosítja.*

Általános társadalomelmélet és személyiségpszichológia

Itt az összefüggés további általánosítására van szükség. A gazdasági vagy politikai érdek erkölcsi motívumként való bemutatása nyilvánvalóan csak egyik lehetséges módja az általános emberivé ideologizálásnak. Az ideológiatörténet tarka arzenálját vonultatja fel egyéb megoldásoknak: az osztály politikai érdekét be lehet mutatni a *nemzet* politikai érdeke gyanánt, mint *közös* önvédelmi kényszerűségét és jogát; a gazdasági érdek ugyanígy jelent-

[13] Zseniálisan mutatja meg ezt Thomas Mann a *Varázshegy*ben: Hans Castorp szenvedélyes szerelme az „ázsiaian" irracionális Clawdia Chauchat iránt —, amely szenvedélyről nem véletlenül igyekszik kétségbeesetten „lebeszélni" őt a racionalista-humanista Settembrini éppúgy társadalmilag meghatározott, ahogyan az az indulat, amely a regény végén a szanatórium betegeinek tömegverekedésében, valamint Settembrini és Naphta párbajában robban ki, azonos tőről fakad azokkal az indulatokkal, amelyek az ugyanekkor meginduló világháborúban mutatkoztak meg.

[14] L. ilyen összefüggésben pl, Lukács *Az esztétikum sajátossága* (Akadémiai Kiadó, 1965) számos pszichológiai vonatkozású fejezetét; József Attila kisérleteit — pl. az *Egyéniség és valóság* c. tanulmányban, *Az ifjuság nemi problémái* c. kritikában, az *Esztétikai töredékek*ben, a *Hegel—Marx—Freud* c. töredékekben — a freudizmus felhasználására marxista személyiségpszichológiai kidolgozásához (József Attila *Művei* III. Akadémiai Kiadó, 1958); Heller idézett egyetemi etikai jegyzetének az erkölcs természeti feltételeiről szóló fejezetét, valamint az érdekkel, a beszéddel, a szokással és a megszokással, a moralitással és az öntudattal, az ösztönösséggel és a tudatossággal, a boldogsággal, a lelkiismerettel, a munkával, a konfliktussal és a katarzissal stb. kapcsolatos fejtegetéseit, valaint Hermann István egészében pszichológiai vonatkozású monográfiáját (*Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja.* Gondolat, 1964.) stb.

kezhet a hamis tudatban a tulajdonos és az alkalmazott együttműködését kívánó *közös vállalati* érdekként, a létért való küzdelem *minden* emberre (és állatra) közös kényszereként, a *haza* gazdasági felvirágoztatására irányuló közös érdek gyanánt stb. Ami mindezen ideológiák közös vonása, az az, hogy az osztályokat mozgató erők partikularitását egyaránt ködbe vonják. Paradox módon kimutatható ez az összefüggés a harcos ideológiáknál is, amelyek pedig éppen hangsúlyozzák bizonyos csoport vagy réteg elkülönülését azzal a céllal, hogy tagjait egy másik csoport vagy réteg elleni harcra mozgósítsák. Ilyenkor a partikularitás visszájára fordított módon tűnik el az ideológiát befogadók szeme elől: az ellenséget mozgató, szintén partikuláris, de törvényszerű társadalmi-történeti tendenciát is hordozó determinánsok jogosultságának, megalapozottságának teljes tagadásával (amelynek módozatai ismét tarka palettán foglalnak helyet a faji alacsonyabbrendűség tételezésétől állítólagos vagy tényleges történelmi bűnök bosszúért kiáltó felemlegetéséig; ide tartozhatnak többek között a cinizmus korábban jellemzett ideologizáló fogásai).

Ismeretes, hogy az ideológiáknak ez a partikularitást eltüntető lényege megtévesztette a Marx előtti történetfilozófusokat, akik az egymásnak ellentmondó látszatok egyikénél vagy másikánál ragadtak meg: vagy annál a látszatnál, amely szerint az ideológia tartalma általános-emberi, amellyel szemben a partikuláris gazdasági és politikai érdekek pusztán egyedinek mutatkoznak; vagy pedig az ellenkezőnél, amely szerint az ideológiák karneváli forgataga csak különféle személyek pusztán individuális vélekedéseit nyújtja, melyekkel jóhiszeműen vagy egoista szándékkal ideig-óráig kisebb nagyobb tömegeket megtévesztettek, ezzel szemben az igazán általános emberi a természetes szükségletekből eredő gazdasági érdekekben, ill. a jogok és kötelességek szintén természettől adott összességében lelhető fel.

Marx társadalomfilozófiájának érdeme, hogy felfedezte a társadalmi létet és a belőle törvényszerű tendenciaként eredő érdekek *partikuláris* jellegét. Lehetővé vált a korábban elfogadott látszatok tudományos felfejtése.

Kitűnt, hogy az individuumot mozgató érdekek sem nem pusztán egyediek, amelyeknek el kell némulniok az általános-emberi eszme előtt, sem nem általánosak abban az értelemben, hogy minden egyes ember azonos természetes szükségleteiből erednének és objektív lehetőséget hordoznának magukban, hogy kielégítésüknek értelmes korlátokat szabó szerződés által közérdekké váljanak. Az individuális érdeket eredendően mint partikuláris érdek további partikularizációjának eredményét mutatta be a marxizmus: az érdekek csomópontja az osztályérdek, de ez különböző osztályon belüli rétegek és csoportok szűkebb érdekkomplexumainak prizmáján megtörve, valamint osztályközi struktúrákból eredő determinánsokat is közvetítve válik az egyén mozgatójává. Hasonlóképpen kitűnt, hogy az ideológiák ezt a partikuláris érdeket fejezik ki, *a társadalmi tudatot a társadalmi lét határozza meg.*

A marxista történelemfilozófia alaptétele ez — egész társadalomelméletünk és társadalmi gyakorlatunk függ attól, hogyan értelmezzük.

A közkeletű felfogás a visszatükrözés fogalmával operál: a társadalmi tudat tükrözi a társadalmi létet, egyebek közt a társadalom osztályszerkezetét a belőle eredő partikuláris osztályérdekekkel. A séma további folytatása szerint azután a tudatosan felismert osztályérdek határozza meg az osztály tevékeny viszonyát a társadalmi viszonyok egész szerkezetéhez, beleértve az intézményesített viszonyokat is, mindenekelőtt az állami intézményeket: forradalmi módon lép-e fel ezek ellen az osztály, erőszakosan konzerválja-e a fennálló viszo-

nyokat vagy megdöntött intézmények restaurálásán fáradozik — mindezt az osztály ideológiája által tükrözött osztályérdek határozza meg.

Csakhogy eközben szembe kell nézni azzal a ténnyel, hogy a visszatükrözés ugyancsak közkeletű felfogása a tükörkép és a tükrözött objektum közötti adekvátság képzetével terhes, márpedig ilyen interpretációval a fenti tételek nyilvánvalóan tévesek. Hiszen az ideológiákra épp azt találtuk jellemzőnek, hogy társadalmi közegüknek partikuláris érdekét általános-emberiként mutatják be. Marx és Engels A szent család-ban és A német ideológiá-ban kimutatták, hogy az ideológia az osztály *hamis* tudata, és a fogalmat később is ilyen értelmezéssel használták. Az ideológia torzító optikájának lényege éppen az osztályérdeknek általános-emberivé misztifikálása. Az osztály történelmi fellépésének irányát tehát éppen egy olyan gondolatrendszer határozza meg, amely éppen a partikuláris természetű mozgatóerőket tükrözi a legkevésbé adekvát módon. Az osztály tagjainak mindennapi életvitelét ugyanakkor egyéni érdekek határozzák meg. Az egyik póluson tiszta általánosság, a másikon tiszta egyediség — ezt a felszínt mutatja a társadalom mindig a megfigyelőnek. Bármiféle partikularitás itt csak származékosan konstituálódhat: vagy az egyedi érdekből úgy, hogy emberek tetszőleges csoportja tudatosan felismeri, ami kinek-kinek az érdekében közös, vagy az általános-emberi ideológiából úgy, hogy az ideológia szuverén letéteményeseként elismert testület vagy személy — pl. az állam vagy az államfő — tudatosan elosztja az eszme által megszabott kötelességeket.

A Marx előtti társadalomfilozófiák meg is ragadtak e felszíni összefüggések pólusainak egyikénél vagy másikánál. A legkövetkezetesebben Hegelnél, ill. a felvilágosodás gondolkodóinál találjuk meg a két koncepciót. Hamis tudatról mindkét gondolatrendszerben csak mint tévedésről lehet szó. A tévedés lehetőségét a felvilágosodás elsősorban olyan szubjektív tényezőkben kereste, mint a tévelygő személyek műveletlensége vagy mások által való becsapatása; Hegel felfedezte az objektív tényezőket a megismerés objektumának bonyolultságában,[1] amelynek következménye, hogy a szubsztancia ellentétes meghatározottságai csak lépésről-lépésre tárulhatnak fel a szellem fejlődéstörténete során, úgy hogy az utókor retrospektíve szükségképpen fedezi fel az elődök abszolutizált igazságában a tévedés relatív mozzanatát. Nem ismeretlen a két gondolatrendszerben az érdek szerepe sem a tévedésben: az elsődlegesen egyéniként értelmezett érdek arra ösztönözhet bizonyos személyeket, hogy tudatosan kihasználják mások tévedésének lehetőségét a közös érdekek körének hamis kijelölésére, ill. az ideológia által tételezett kötelességek igazságtalan elosztására.

Ami mindebből számunkra itt figyelemreméltó, az a felvilágosodás, ill. Hegel gondolatrendszerében implicite tételezett személyiségpszichológia (függetlenül attól, hogy egyes megállapításai mennyire jutnak tényleges kifejtésre). E pszichológia szerint az érdek annyiban mozgósítja a személyiséget, amennyiben a tudat adekvát módon tükrözi és szándékká érni engedi. Ha bármilyen eredetű tévedés torzítja a felismerést, akkor az életvitel maga is az érdeknek meg nem felelővé torzul. Ugyanilyen torzulást eredményez az életvitelben, ha a tudat az objektumát tükrözi inadekvát (Hegelnél a kor ideológiájának nem megfelelő) módon. De a tudatban helyesen tükröződő érdek és az ideológiából levonható kötelességek konfliktusa is vezethet torz életvitelhez: ha akár hamis ideológia, akár igazságtalanul kiosztott kötelességeknek nyomatékot adó erőszak megakadályozza, hogy a már felismert érdek szándékká érlelődjék,

ill. ha az individuum enged a tudatosított érdek csábításának és megszegi kötelességét, ill. másokkal szemben (ha teheti) erőszakkal vagy megtévesztéssel igazságtalan kötelességeket támaszt. Hangsúlyozni kell, hogy mindkét gondolatrendszer pszichológiai előfeltevései szerint az előbbi esetben mindig az érdekről való *tudatos* lemondásról, az utóbbi esetben pedig *szándékos* kötelességszegésről, megtévesztésről, ill. kényszerítésről van szó. Hangsúlyozandó továbbá, hogy esetleges tévedésről és a tényleges igazságról bárki *felvilágosítható* (a felvilágosodás szerint ennek csak a tévelygő személy esetleges kóros elmeműködése, Hegel szerint ezen kívül a korszellem végessége szab korlátokat), szándékait tekintve pedig *nevelhető*.

Ez az implikált személyiségmodell megegyezik az intellektualizmuséval. Átvétele a marxista társadalomelméletet a következő alternatíva elé állítaná:

Vagy kezelje az ideológia általános-emberi jellegét úgy, mint a kizsákmányoló osztály szándékos megtévesztő manőverének gyümölcsét, amellyel tudatosan leplezi partikuláris érdekeit, az individuális érdekeknél megrekedő tudatosságot pedig annak jeléül, hogy a megtévesztett elnyomottak még nem ismerték fel, hogy atomizált egyediségüket osztállyá kell egyesíteni; vagy ismerje el, hogy a társadalmi lét csupán egyike a történelem determinánsainak, amely meghatározó szerepében osztozik olyan tényezőkkel, amelyek társadalmiak ugyan, de nem a lét szférájába tartoznak (autonóm fejlődési pályát befutó eszmék, nemzeti karakter stb.), illetve amelyek a lét szférájába tartoznak ugyan, de nem társadalmiak (biológiailag adott emberi természet, nemi és utódgondozási kapcsolatok stb.).

Az első esetben a marxista társadalomelmélet sok mindent megragadhat egy történelmi korszak utolsó periódusának bizonyos rétegeinél megfigyelhető pszichológiai jelenségektől. Nevezetesen az uralkodó osztály legfelső és az elnyomott osztály legalsó rétegeinél figyelhető meg a forradalmi helyzet beálltát megelőző időszakban viszonylag tisztán a fenti képlet: az egyik *már* nem hisz saját osztályideológiájában, de az osztály érdekkomplexumánál is szűkebben partikuláris érdekei arra késztetik, hogy szándékosan tévesszen meg vele másokat; a másikat reménytelen helyzete *még* akadályozza, hogy az osztály tágabb partikularitásának perspektíváit kifejező ideológiára felfigyeljen. Látszólag azonos jelenségek figyelhetők meg ilyen periódusok középrétegeinél: egyéni számításaikat még megtalálják a fennálló rendszer keretein belül, ezért új eszmék iránt nem fogékonyak, de a fennállót szentesítő hivatalos ideológiában már nem hisznek. Itt azonban az azonosság csak látszólagos: a középrétegeknél azonnal fellép az ideológiai horror vacui, amely az ideológiátlanság megideológizálására ösztönöz (vö. a cinizmus paradox ideológiájáról mondottakkal). Ilyen időszakok többnyire nem tartanak sokáig: vagy forradalmi helyzetbe mennek át, vagy olyan harcosan reakciós ideológia gyors térhódításához készítik elő a talajt, amely egyszerre alkalmas arra, hogy a legfelső réteg szándékos megtévesztő manipulációinak eszközéül szolgáljon, a legalsó rétegeknek közvetlenül közeli perspektívát nyújtson, és a középrétegeknél betöltse az ideológiai vacuumot, anélkül, hogy ezek életmódjuk lényegesebb megváltoztatására kényszerülnének.

Az összefüggések ilyen megközelítésével azonban a marxista társadalomelmélet megfosztja magát a lehetőségtől, hogy a tipikus jelenségek lényegét tárja fel. Ti. olyan jelenségeket, hogy a kizsákmányoló osztály nagyobb része történelmének nagyobb hányadában maga is elhiszi azt az ideológiát, amellyel saját érdekében másokat megtéveszt, sőt meggyőződéséről adott esetben még

akkor sem mond le, ha ennek vállalása szembeötlő módon ellenkezik egyéni érdekeivel. Olyan jelenségekét továbbá, hogy az egyéni érdekre appelláló legmeggyőzőbb érvelés sem képes közös ideológiát, legfeljebb alkalmi jellegű közös akcióprogramot elfogadtatni, sőt az egyén, ha akár a legmegtévesztőbb ideológiát már meggyőződésévé fogadta, makacsul ellenállhat minden felvilágosító érvelésnek, amely tévedéséről tájékoztatja.

A második esetben a marxista társadalomelmélet számára további alternatíva adódik: kezelheti a társadalmi lét mellett fellépő „kodeterminánsokat" mint merőben lényegteleneket a társadalmi léttel szemben, amelyeknek világtörténelmi szerepe elhanyagolható mint véletlenszerű, statisztikailag kiegyenlítődő tényezőké; vagy kezelheti úgy, mint a társadalmi léttel azonos hatékonysági szintet képviselő tényezőket, amelyek mindegyike saját törvényei szerint működik, egymást keresztező hatásukkal azonban kölcsönösen összekuszálják egymás törvényeit, úgy hogy a végeredményben már semmi törvényszerűen megragadható nincs.

A felvilágosodásban és a Hegel filozófiai rendszerében implikált személyiségpszichológiai modell tudatos vagy ösztönös átvétele tehát olyan alternatíva elé állítja a marxista társadalomelméletet, amelyen belül nem válik lehetővé alapvető felismeréseinek következetes végiggondolása és az így nyerhető tudományos eredmények felhasználása a mai társadalmi-forradalmi praxis elméleti megalapozásához.

Az első esetben elméletileg vulgarizálják a lényeges összefüggéseket. Következetesen végiggondolva a kizsákmányoló osztály minden egyes tagját „hivatalból" aljasnak kellene tartani, minthogy szándékosan megrabol, és ráadásul be is csap önös érdekből másokat; ugyanígy kellene személy szerint a kizsákmányolt osztály minden egyes tagját erényesnek tekinteni, amennyiben ugyanis egyéni érdeküket tudatosan alávetik az osztály felismert közös érdekének. Elhanyagolható kivételt képviselne egyik póluson az ostoba kizsákmányoló, aki nem ismeri fel és ezért nem használja ki jól az osztályhelyzete által nyújtott harácsolási lehetőségeket, ill. az, akit gyávasága, a következményektől, a kizsákmányoltak bosszújától való félelem fékez e lehetőségek realizálásában — másik póluson a sötétségben tartott kizsákmányolt, akit akadályoznak igazi érdekei felismerésében, ill. a megfélemlített, akit akadályoznak a felismert osztályérdek követésében. A marxista társadalomfelfogás e karikatúrája a jól ismert elméleti impotencián kívül, a gyakorlat vonatkozásában olyan stratégiával és taktikával jár együtt, amely az egyik pólussal szemben az osztályharc minden áron való kiélezését, a kizsákmányolók (és a dolgok logikája folytán nemcsak a kizsákmányolók) megfélemlítését és megtévesztését, a másik pólus vonatkozásában pedig a neveléssel kapcsolatos, Marx által tudományosan megcáfolt aufklärista illúziók térhódítását jelenti,[15] s tehetetlennek bizonyul mind az egyéni érdeknél megrekedő életvitellel, mind pedig a fiktív általánosságot tételező életszemlélettel, hamis tudati rendszerekkel (pl. vallás, nacionalizmus) szemben.

A második esetben elméletileg igényesebb megoldáshoz jutunk, amely azonban olyan absztrakciókban mozog, ahonnan szintén nem verhető híd tudományosan megalapozott társadalmi gyakorlat felé.

Ha a társadalomnak a termelőerők és a termelési viszonyok mellett feltételezett önálló kodeterminánsait az elmélet véletlenszerű járulékos tényezők-

[15] L. ennek az aufklärista gyakorlati vonalnak legújabb markáns jelentkezését és bírálatát a szegedi II. Országos Etikai Konferencián. (I. kiad.)

nek fogja fel, akkor felvázolhatja ugyan a történelem elvont sémáját, amely szerint a különböző termelési módok egymást váltják az ősközösségi formációtól a kommunizmusig, ezt kiegészítheti az eszmék önfejlődésének hegeli vagy másféle sémájával, az emberi természet feuerbachi vagy másféle interpretációjával, de a társadalmi mozgás *konkrét* totalitásának elméleti megragadására sohasem lesz képes. Ennek megfelelően a mai társadalmi praxisnak csak stratégiáját tudja tudományosan megalapozni egy ilyen elmélet, kijelölve a termelési mód megváltoztatásának főirányát és az irány megközelítésének csomópontjait (hatalomátvétel, államosítás, szövetkezetesítés stb.). Ami azonban a társadalmi gyakorlat taktikáját illeti, sem a termelőerők tervszerű fejlesztésének, sem a termelési viszonyok időről időre szükségessé váló irányított átstruktúrálásának nem biztosít tudományos alapot a jelzett megközelítésmód: hol az derül ki, hogy olyan egyéni érdekek keresztezik az állami tervezést, amelyekkel ez nem számolt, hol a pártnak strukturális reformokra irányuló törekvése ütközik előre nem látott ideológiai ellenállásba.

Ha ellenben az önállónak tételezett kodeterminánsokat az elmélet úgy kezeli, mint amelyek a gazdasági tényezőkkel azonos hatékonysági szintet képviselnek, akkor gyakorlatilag feltérképezheti az adott társadalom szociológiai összetevőit és a közöttük feszülő erővonalakat, de képtelen lesz a társadalmat mint törvényszerű mozgást végző konkrét *totalitást* elméletileg átfogni. Ennek megfelelően a társadalmi praxisnak csak taktikájához képes tudományos megfontolásokat nyújtani, a különböző társadalmi rétegek vagy csoportok között, ill. a rétegeken vagy a csoportokon belül fennálló akut ellentétek feloldásához kínálva javaslatokat. A társadalmi gyakorlat stratégiáját illetően az ilyen elméleti koncepció szükségképpen arra orientálná az állami és a pártvezetést, hogy a feltérképezett szociológiai tényezők spontán kibontakozásától várja a társadalmi haladás irányának körvonalazódását, kizárólag regulatív szerepet gyakorolva a folyamat fölött.

Mindehhez még azt kell figyelembe venni, hogy az ún. „józan ész" személyiségfelfogása minden lényeges kérdésben megegyezik a Hegel vagy a felvilágosodás gondolatrendszerében implikált intellektualista pszichológiával. Ha tehát a marxista társadalomelmélet művelői zárójelbe teszik a személyiségre vonatkozó kérdésfelvetéseket mint illetékességi körükbe nem tartozókat, akkor spontán módon ugyanolyan pszichológiai előfeltevésekkel operálnak, mint amelyekről kitűnt, hogy a történelmi materializmus társadalomelméletét a fenti alternatíva elé állítják.

Számunkra kategórikus logikai érvénnyel adódott az egész gondolatmenet végkövetkeztetéseként: nemcsak a különösség szférájának törvényeivel foglalkozó marxista filozófiai diszciplinák (etika, esztétika) műveléséhez, hanem a *történelmi materializmus általános társadalomelméletének átfogó és következetes kidolgozásához is nélkülözhetetlen a személyiségpszichológiai közvetítések marxista elmélete.*

További kettős kérdés vetődik fel azonban a pszichológia oldaláról: 1. Lehetőséget adnak-e a pszichológia története és előtörténete során feltárt tények (kísérleti és megfigyelési eredmények) a történelmi materializmus társadalomelméletében felmerülő személyiségpszichológiai problémák megoldására? 2. Szüksége van-e a pszichológiának kísérleti és megfigyelési eredményeinek elméleti rendszerbe foglalásához a történelmi materializmus társadalomelméletére?

Hipotetikus személyiségmodell és társadalomelmélet

A korábban vázolt négy személyiségmodell egyaránt tagadó válaszokat implikál mindkét kérdésre.

Az első kérdésre a tagadó válasz a modellek azon közös axiómájából adódik, mely szerint a személyiség csak *részben* társadalmi — *más részében* természeti lény. Természeti oldala értelemszerűen nem állhat semmilyen lényeges összefüggésben a *társadalmi* léttel mint determinánssal, hiszen az egyénnel a természete vagy ösztönként veleszületik, vagy életének olyan korai szakaszában rögződik bizonyos alapszokásokban és alapkészségekben, amikor abszurditás lenne vele kapcsolatban akár csak szóba hozni is a termelőerőket vagy a termelési viszonyokat. Amikor viszont ténylegesen bekapcsolódhat a termelésbe, a személyiségnek már társadalmi oldala is kiforrott: különböző, de egyáltalán nem gazdasági jellegű interperszonális kapcsolatokban, csoportokban, szerephelyzetekben megtanulta a viselkedésnormákat, elsajátította az ideológiát, ismereteket szerzett, kialakította életcéljait — azokat a társadalmi hatásokat, amelyek egyebek között a termelés szférájából érik a felnőtt személyiséget, már ilyen értelemben tudatos és öntudatos lényként fogadja, úgy hogy végül is társadalmisága sem közvetlenül a társadalmi *léttel*, hanem a társadalmi tudattal és a legkülönfélébb, többségükben nem gazdasági viszonyokkal áll összefüggésben.

A pszichológia e tagadó válasz értelmében nem illetékes a társadalom gazdasági, politikai és ideológiai szférájában és a közöttük fennálló összefüggések kérdésében. A pszichológia illetéktelenségének hangsúlyozása legtöbbször a társadalmi problémák „elpszichologizálása" elleni tiltakozásként jelentkezik.

A második kérdésre a tagadó válasz mind a négy személyiségmodell számára abból a tényből adódik, hogy egyiknek premisszái között sem szerepel a történelmi materialista társadalomértelmezés, ám enélkül is sikerült a pszichológia kísérleti és megfigyelési eredményeire elméleti rendszert építeni.

Ami e tagadó válaszokban feltétlenül figyelmet érdemel, az az, hogy sohasem maguknak a tényeknek alapján jutnak el a megfogalmazásig, hanem mindig már e tények naturalista vagy spiritualista elméleti modell szerinti értelmezése alapján. A négy elméleti modell valójában nem egyszerűen *nélkülözi* premisszái közül a történelmi materialista társadalomértelmezést, hanem olyan közös premisszákat szerepeltet előfeltevései között, amelyek társadalomértelmezése *ellentétes* a történelmi materializmus társadalomfelfogásával.

A naturalista, ill. a spiritualista személyiségmodelleknek a korábbi elemzés során feltárt közös — többnyire csak implicite adott — szociológiai előfeltevései:

a) A társadalom éppen olyan külsődleges életfeltételként áll szemben az egyénnel, mint a természet az állati egyeddel (mindössze, Freud kifejezése szerint, a „külső külföld" mellett itt fellép a „belső külföld" jelensége is). A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalom semmi más, mint a tagjai között alakuló viszonyok összessége, az egyén pedig lényegét tekintve saját — tudatos vagy tudtán kívül létező — társadalmi viszonyainak összessége. Egyén és társadalom tehát ilyen felfogásban ugyanannak a lényegnek két különböző aspektusa, amelyek annál inkább megfelelnek egymásnak, minél szerteágazóbb érintkezési viszonyokat létesítenek és tartanak fenn egymással a társadalom tagjai. Ellentét egyén és társadalom

között annyiban konstituálódik, amennyiben közös lényegük meghasad, és az érintkezési viszonyok kiterjesztésének áthághatatlanként jelentkező korlátok állják útját.

b) A személyiséget belülről érintő, lényeges társadalmi életfeltételek konstansak. A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalom lényegéhez tartozik az állandó változás, amely jelentkezhet egy stagnáló társadalmi struktúrán belüli lappangó felhalmozódásként vagy nyíltan kirobbanó forradalomként, amely alapvetően változtatja meg az egész társadalmi szerkezetet.

c) A társadalomban bekövetkező változások lényegtelenségüknek megfelelően esetlegesek, semmilyen törvényszerű tendenciát nem mutatnak. A történelmi materializmus értelmezése szerint ezzel szemben a társadalmi változások — a lappangóak csakúgy, mint a forradalmiak — a haladás törvényszerű tendenciájának tengelyére vannak felfűzve.

d) A személyiség determinációja vagy anyagi, de nem társadalmi, vagy társadalmi, de nem anyagi jellegű. Természeti lét vagy társadalmi tudat — végül is ebben a két kategóriában gondolkoznak mind a naturalista, mind a spiritualista személyiségmodellek. A történelmi materializmus alapkategóriája ezzel szemben a társadalmi lét.

Nem a pszichológia mint olyan, hanem az ilyen premisszákra épülő pszichológia illetéktelen arra, hogy a történelmi materialista társadalomelméletbe a személyiségpszichológiai közvetítések elméleteként beépüljön. Az ilyen pszichológiai elmélet fenyeget a társadalmi összefüggések „elpszichológizálásával".

Hasonlóképpen nem a pszichológiai tények, hanem ilyen premisszák szerint történt rendezésük az, amely nem tud mit kezdeni a történelmi materializmus társadalomtörvényeivel, amely spekulatív „elszociológizálás", sőt „elökonomizálás" veszélyét sejti ezek mögött.

A társadalmi összefüggések szintjén kimutattuk, hogy a személyiségpszichológiai közvetítések elmélete nélkül a gazdasági szféra társadalomdeterminálló hatásának törvénye vagy vulgáris értelmezésbe, vagy pedig az egyéni érdekek és az általános-emberi ideológia (ill. az általános-emberi természet és az egyedi önkényes ideológiák) dualizmusába torkollik. A behaviorista, a freudista, az intellektualista, ill. az antiintellektualista személyiségdinamikai modellek esetében korábbi elemzésünk *d)* pontjaiban ugyanilyen fejleményre bukkantunk: mindegyik modell, miután a kísérleti és megfigyelési eredmények bizonyos körén belül helyesen ragadta meg a lényeges összefüggéseket, előbb-utóbb olyan tényekre bukkant, amelyek már csak vulgarizáló erőltetettséggel fértek bele az eredeti modellbe, majd a vulgarizálást elkerülendő szétfeszítették e kereteket, dualista módon a modellel összeegyeztethetetlen principium felvételére kényszerítettek.

Vulgarizáló társadalommodell és vulgarizáló személyiségmodell, dualista társadalomelmélet és dualista személyiségelmélet — meggyőződésünk szerint nem véletlen analógiákról van itt szó, hanem olyan fejleményről, amelyet *a társadalomtudomány és a pszichológia közötti hasadás szükségszerűen egyszerre eredményez mindkét póluson,* és amely *utólag indokoltnak tünteti fel és ezáltal elmélyíti a hasadást az emberrel mint társadalmi lénnyel foglalkozó tudományon belül.*

A társadalomtudomány oldaláról kiindulva már végigjártuk ezt a bűvös kört: az az előfeltevés, hogy a társadalmi törvények az egyén pszichológiájának szintjén csak statisztikailag érvényesülhetnek, a személyiségpszichológiai közve-

títések törvényszerűségeinek kérdését kikapcsolta, és ezáltal a társadalmi törvényeknek csak olyan — vulgarizált vagy dualista — megragadását tette lehetővé, amelynek torzító prizmáján keresztül nézve a törvény már tényleg csak statisztikailag érvényes. Ugyanez a bűvös kör a pszichológia oldaláról indulva is önmagába tér vissza: ha a pszichikus jelenségek csak részben társadalmilag determináltak, akkor az egyének élettevékenységének társadalmilag indeterminált mozzanatai olyan kaotikus esetlegességgel keresztezhetik egymást, hogy ami a véletlenek e kuszaságában még törvényszerűként ragadható meg, az az egyénnek már tényleg csupán bizonyos momentumait érinti.

Induljunk ki pl. a behaviorista személyiség-modellből. Az individuum eszerint egyfelől a társadalomtól kapott ingerekre reagálva alkalmazkodik a fennálló társadalmi keretekhez — ebben az alkalmazkodásban tételezték társadalmi determináltságát. Másfelől egyedileg determinálják őt különféle szükségletei, amelyek kielégítéséhez „trial and error" módszerrel keresi a legelőnyösebb utakat. Minthogy a társadalom többi tagja is így jár el, kölcsönösen át- meg áthúzzák egymás számítását. E próbálkozások időről időre olyan megoldásokhoz vezethetnek, amelyekről kitűnik, hogy több individuum számára is kölcsönösen előnyös. Ezeket azután konvenciószerűen rögzítik, mint a társadalmiságnak egy új mozzanatát, amelyhez az individuumnak csak egyféle normális viszonya lehet: az alkalmazkodás. Másfelől továbbra is maradnak még olyan egyedi szükségletek, amelyek kielégítését ez az új társadalmi intézmény nem mozdítja elő — ezek tehát újabb individuális próbálkozásokra késztetnek, és így tovább. Ha tehát olyan személyiség modelljéből indulunk ki, akinek társadalmi determináltsága társadalmi ingerekre adott alkalmazkodó reakciókban merül ki, míg másfelől az aktív egyéni kezdeményezései biológiailag determináltak, akkor innen olyan társadalommodellhez jutunk, amelyben az individuum számára tényleg nem létezhet más funkció, mint az ingerekre reagáló alkalmazkodásé.

Ezt az önmagába visszakanyarodó kört felfoghatnánk annak jeléül is, hogy a behaviorista személyiségmodellben — és (mutatis mutandis) a freudista, az intellektualista és az antiintellektualista személyiségmodellekben is — következetes logikai zártságot mutató gondolatrendszerrel állunk szemben. A tények nyomására azonban egy bizonyos ponton jelentkezik az alternatíva: vulgarizálás vagy dualista eklekticizmus. A behaviorista modell számára ez az alternatíva pl. a művészi alkotásnak vagy a forradalmár élettevékenységének értelmezésekor áll elő: ha el akarja kerülni a komikumba hajló vulgarizálást, amely szerint a forradalmár is valahogyan a fennálló társadalmi viszonyokhoz alkalmazkodik, ill. a művész „trial and error" módon keresi új szimfóniájával szükségletei kielégítésének minél előnyösebb útját (esetleg fordítva: a művész reagál új háromkötetes regény megírásával a társadalmi ingerre, és az életét feláldozó forradalmár próbálgatja a szükségletkielégítés új útjait), akkor arra kényszerül, hogy a vele logikailag összeegyeztethetetlen antiintellektualista modellből kölcsönözzön magyarázó elveket.

A bűvös kört csak a társadalomtudományból és a pszichológiából egyszerre indulva lehet megtörni: a tiszta általánosságban és tiszta egyediségben, továbbá a természeti lét és az emberi tudat polaritásaiban mozgó, ill. e pólusok között eklektikus kompromisszumokra kényszerülő két elméletet *a társadalmi lét partikularitásából kiinduló egységes embertudománnyá kell egyesíteni és azonos törvényszerű összefüggések különböző aspektusainak elméleteként kell kidolgozni.*

ДИНАМИКА ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ

Ласло Гараи

Научная психология в первый период своей истории отвлеклась от проблемы личности: взаимосвязи психических функций и психических содержаний исследовались ею с такой степенью общности, при которой индивидуальные отклонения становились несущественными. В последующий период была открыта личность, но лишь статично (типологии). Статическую неподвижность типологий попытался преодолеть факторальный анализ, умножив однако лишь количество статических параметров.

В третий период истории психологии появились динамические теории личности, исследовавшие личность в ее развитии и деятельном проявлении. Ключ таких исследований представляет проблема мотиваций. Часть исследователей анализировала мотивы с эмпирической импровизированностью и непосредственностью. Другие пытались свести все богатство человеческих мотивов к животным инстинктам, создав две модели *натуралиэтических* теорий личности: *бихевиоризм* и *фрейдизм*. Обе модели проходят многоступенное логическое развитие, в определенном пункте которого становится ясным, что личность обладает не только естественными, но и общественными отношениями. Для осмысления этого обе модели применяли каждая свой натурализм, вследствие чего общество для них а) в нешней противостоит индивиду б) поскольку оно представлено в личности и внутренне, его репрезентирует какое-нибуд статическое образование (привычки), «сверх-я» в) общественно определенные изменения личности в полной мере случайны, г) проблемы, неразрешимые на натуралистической теоретической основе, решаются, наконец, логически противоречивым с помощью спиритуалистических концептов. Между тем сложились такие модели осмысления личности, которые основывались на *спиритуалистических* премиссах: на интеллектуализме или антиинтеллектуализме. Интеллектуализм строит свое восприятие личности на представлении об идейной коммуникации между объективированными содержаниями индивидуального и общественного сознания. Антиинтеллектуализм оперирует представлением о непосредственной коммуникации индивида и другой личности, индивида и группы. Наконец, для спиритуалистических моделей отношение личности и общества также характеризует а) внешнее противостояние, б) статичность, в) случайность изменений и г) еклектическое соединение спиритуалистского и натуралистского начал.

Критики марксизма считали, что в модели общества, созданной историческим материализмом, недостает теории личностно-психологических опосредствований (Сартр). В то же время среди марксистов, занимающихся философией общества, с одной стороны, и среди психологов, занимающихся психологией личности, с другой, сложилось представление, согласно которому, теория общества изучает такие общие связи, которые действительны для личности лишь статистически, так что марксистская философия общества не имеет ни возможности, ни необходимости для того, чтобы создать концепцию о личности. В противоположность этому настоящая работа показывает, что марксистская этика и эстетика на уровне партикулярного, а марксистская философия общества на уровне всеобщего нуждается в теории личностно-психологических опосредствований, поскольку она в отличие от предшествующей философии общества, исходит не из отвлеченного индивидуальности и не из отвлеченной общественности, а на основании партикулярности (классового положения) производственных отношений строит свою модель общества. Основная проблема, подлежащая разрешению, состоит в следующем: как становится личностным мотивом партикулярный интерес, каким образом через посредство этого он появляется в качестве особенности материального интереса и общности идеологии? Без разрешения этой проблемы марксистская теория связи общественного бытия и общественного сознания получает либо вульгарное, либо дуалистическое осмысление. Ни натуралистические, ни спиритуалистические модели личности не применимы для решения этой проблемы, поскольку сами они приводят в тупик вульгаризирующих или дуалистических решений.

По мнению автора настоящей статьи, путь решения проблемы состоит в объединении науки об обществе и психологии, застревающих в крайностях чистой генеральности и чистой сингулярности, в крайностях человеческого сознания и естественного бытия, в исходящую из партикулярности общественного бытия единую науку о человеке, и разработке их как теории различных аспектов одних и тех же закономерных связей.

PERSONALITY DYNAMICS AND SOCIAL EXISTENCE

L. Garai

During the first period of its history the science of psychology abstracted from the problem of personality. It analyzed the relation between psychic function and psychic content on such a general plane where individual differences became inessential. The next phase in its history was the discovery of personality although this happened only in a static way (typologies). Factor analysis attempted to reduce the rigidity of typologies but it only increased the quantity of static parameters.

The third period of the history of psychology brought about the dynamic theories of personality, examining personality in its development as manifest in activity. These studies were based on motivation. A number of researchers studied motives on the basis of haphazard data. Others tried to trace the entirety of human motives to animal instincts, thus forming two types of naturalist theories of personality: behaviourism and Freudianism. Both theories went through several stages of development and both at a certain point discovered that personality has not only natural but social aspects. For the understanding of these both types developed their own naturalism according to which *a)* society acts as an external force against the individual, *b)* in so far as it is internally represented in the personality it is expressed by static formulae (customs, „Super Ego"), *c)* the socially determined variations of the personality are entirely accidental, *d)* logically self-contradictory spiritualist interpretations were used to attempt to solve the problems which could not be solved on the basis of naturalistic theory. In the meantime there developed an interpretation of personality based on these spiritualist premisses: intellectualism and anti-intellectualism. Intellectualism bases its concept of personality on the ideal communications between materialized contents of the individual and social consciousness. Anti-intellectualism operated with the direct communication between the individual and another person and between the individual and the group. In spiritualism the relation of personality and society is characterized by *a)* external opposition, *b)* static character, *c)* contingency of changes and *d)* the contradictory mixture of spiritualist and naturalist characteristics.

Meanwhile the critics of Marxism felt the lack of the psychology of personality in the model of society provided by historical materialism (Sartre). At the same time, on one hand the Marxian social thinkers and on the other the students of personality formulated a concept in which the social theory concerns such general interconnections which have only statistical validity for personality and thus the Marxian social philosophers have no need of or possibility for developing a psychological concept of personality. In opposition to this the study proves that expecially Marxian ethics and aesthetics and Marxian social philosophy generally require the use of the psychological theory of personality since in contrast to the earlier social philosophies it does not begin with the abstract individual and social abstractions but formulates its social model on the basis of the particularities of the relations of production (class status). The basic problem to be solved is how the particular interest changes into a motive of personality and how through this it becomes manifest in the particularity of material interest and the universality of ideology. Without solving this problem the Marxian theory of the relation between social existence and social consciousness is given either a vulgar or a dualist interpretation. Neither the naturalist nor the spiritualist models of personality are suitable for solving this problem since they end up in vulgarized or dualist solutions.

The way of solving the problem, as pointed out in this study, is that social science and psychology, which to the same extent are characterized by pure universality and pure individuality and which moreover move between the poles of human consciousness and natural existence, must be united into a uniform science of man starting its investigations with the particularities of social existence and they must be developed into a theory concerning the different aspects of the same laws.

Moses Hess a filozófiatörténetben I.

BENCE GYÖRGY

A dialektikus módszer *kiiktatása* a marxizmusból lehetetlenné teszi Marx filozófiai fejlődésének történeti feldolgozását is. Ha a marxizmust elméleti alaptételek lezárt sorozatának tekintjük, akkor a történetírónak csak az lehet a dolga, hogy megkeresse azt az időszakot, amelyben Marx mindezeket már megalkotta, és ezzel két, élesen elkülönülő fázisra vágja szét életművét. S valóban, sokszor találkozunk azzal, hogy magukat marxistáknak tekintő filozófiatörténészek szorgalmasan bizonygatják, hogy Marx 1843-as vagy 1844-es műveiben „még nincs meg" mindaz, amit ők a forgalomban levő kézikönyvből megtanultak. — De milyen *magyarázatot* adnak a Marx fejlődésében feltételezett „ugrásra"? Hogyan jött létre ez a fordulat? Miért éppen akkor — 1845-ben vagy 1847-ben — lett a „fiatal" Marxból „érett" Marx? Ezek a filozófiatörténészek a pozitivista történettudomány pszichologizáló módszereivel dolgoznak. Munkáikban a „hatás" az alapvető magyarázó fogalom: Az „ifjú" Marx szellemi „érésének" folyamatában levetkőzi a hegeli és ifjúhegeliánus hatásokat, Feuerbach rajongója lesz, az utópista szocialisták és az angol közgazdaságtan befolyása alá kerül. . .

A Marx gondolati fejlődésének szakaszai közti tartalmi különbségek reális magyarázatát csak az a filozófiatörténetírás képes kidolgozni, amelyik felismeri, hogy a marxi életmű egységét a dialektikus módszer adja meg. Mégpedig *nem* abban a formális értelemben, hogy Marx az egymás után következő fejlődési periódusaiban az eltérő tartalmak ellenére is valamilyen *közös* módszert alkalmaz, hanem abban az értelemben, hogy magukat ezeket a tartalmakat a dialektika révén fedezi fel a társadalmi valóságban és választja ki a készen talált gondolati anyagból. Marx a dialektikus módszerének segítségével gazdagítja — és egyáltalán nem véletlenszerű, esetleges külső hatásokból magyarázható sorrendben — új és új tartalmakkal elméletét. Így fejlődésének belső logikájából következik az, ami első pillantásra passzív befogadásnak, „hatásnak" látszott.

Moses Hess fejlődése 1850-ig indirekt bizonyítás a dialektikus módszernek a marxi életmű kialakulásában játszott konstitutív szerepére — e bizonyítást maga a történelem szolgáltatja. Hess érintkezésbe kerül mindazokkal a gyakorlati és elméleti tényezőkkel, amelyek közrejátszottak a marxizmus kialakulásában, de a marxi módszer híján ezekből az elemekből nem volt képes létrehozni a Marxéhoz legalább hasonló szintézist. Nem véletlen, hogy a dialektika szerepét figyelmen kívül hagyó történetírás itt is zavarba jön; Marxnál nem tudták megmagyarázni, hogy miért jött létre a szintézis, Hessnél viszont képtelenek elfogadható magyarázatot adni arra, hogy *miért nem*

jött létre. Cornu és Mönke[1] Hess rajongásra hajló alkatában, a józan elméleti munkára való képtelenségében keresi az okot. Amikor a filozófiatörténész a tehetségre, illetve a tehetségtelenségre kezd hivatkozni, akkor ezzel voltaképpen csak bejelenti, hogy munkája véget ért: nincs több mondanivalója a vizsgált gondolatrendszerek szerkezeti összefüggéseiről, belső logikájáról. A pszichologizáló pozitivizmus eleve erre az álláspontra helyezkedik, eleve lemond a szerkezeti összefüggések, a belső logika feltárásáról; az egyes gondolatokat a maguk elemzetlen összevisszaságában közvetlenül a filozófus empirikus személyiségéhez rendeli. A pszichologizáló történetírónál ezért egy filozófia negatív értékelése rendszerint a filozófus személyiségének becsmérlésével jár együtt. Ha a kritikus a filozófus *elveiben* keresi a hibát, akkor a bírálat elméleti tanulságokhoz vezet, ha a filozófus képességeiben, vagy éppen jellemében, akkor az eredmény csak inszinuáció, történelmi igazságtalanság lehet. Marxnak mindenesetre más volt a véleménye Hess képességeiről, mint Cornuéknak, hiszen — jóllehet világosan látta Hess álláspontjának korlátait — még hosszú ideig együttműködött vele, bizonyára abban a reményben, hogy *képes* lesz túllépni ezeken a korlátokon. Másrészt, akárhogy vélekedjünk is képességeiről általában, azt semmiképpen sem lehet vitatni, hogy Hessnek nagy erőssége volt az idegen eszmék feldolgozása és elsajátítása. Mivel magyarázható akkor, hogy a marxi szintézis *kész* eredményeit sem tudta magáévá tenni, noha akarta ezt, a természetére Cornu és Mönke szerint annyira jellemző rajongással?[2] Csak azzal, hogy — mint látni fogjuk — Hess nemcsak a marxizmus forrásait,

[1] M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837—1850.* Herausgegeben und eingeleitet von A. Cornu und W. Mönke. Berlin 1961. Idézetek, utalások: (HS: . . . :) A római számok Cornu és Mönke bevezetőjére utalnak.

Több más idevágó részlet (HS: IX, XXXVII, XLV) közül emelem ki az alábbit, mely további érvelésem szempontjából különösen fontos: „Hogy szándéka — kommentálják a szerzők Hessnek 1846. július 28-án Marxhoz intézett levelét — meghaladta képességeit, és nem tudta hozzásegíteni sem a történeti folyamatokkal szembeni alapvető értetlenségének, sem kibékítő magatartásának . . . meghaladásához, ennek meg kellett mutatkoznia következő írásában, amellyel hosszabb szünet után először 1847 nyarán jelentkezett" (HS: LXI).

[2] M. Hess, *Briefwechsel.* Herausgegeben von E. Silberner. 'S-Gravenhage 1959. (HB: . . .)

1841. szeptember 2-án, a Marxszal való első találkozások hatására így ír barátjának, B. Auerbachnak: „Olyan jelenség ez, hogy rendkívüli benyomást tett rám, jóllehet magam is ugyanazon a területen mozgok; röviden, felkészülhetsz arra, hogy meg fogod ismerni a legnagyobb, talán az *egyetlen* ma élő *tulajdonképpeni filozófust*, aki a közeljövőben, amikor fel fog lépni a nyilvánosság előtt . . . magára fogja vonni Németország tekintetét . . . Ha Bonnban lehetnék, amikor logikát ad elő, én lennék a legszorgalmasabb hallgatója. Egy ilyen embert kívántam mindig filozófiatanáromnak. Most érzem csak, milyen kontár is vagyok a tulajdonképpeni filozófiában. De türelem! Most fogok még valamit tanulni! — Dr. Marx, így hívják bálványomat, még egészen fiatal ember (legfeljebb 24 éves), aki a középkori vallásnak és politikának meg fogja adni a kegyelemdöfést; összekapcsolja a legmélyebb filozófiai komolyságot a legélesebb szellemességgel; képzeld el magadnak Rousseau-t, Voltaire-t, Holbachot, Lessinget, Heinét és Hegelt egy személyben egyesítve, *egyesítve*, mondom, nem összekeverve — s előtted van dr. Marx" (HB: 79—80). A „német szocializmusnak", az „igazi szocializmusnak" *A német ideológiá*ban kidolgozott és őt magát is érintő kritikájára így reagál az 1846. július 28-án Marxhoz írt levelében: „A kommunista irodalmárkodásra vonatkozó nézeteiddel, amelyeket újabban Danielsszel közöltél, tökéletesen egyetértek. Amilyen szükségszerű volt kezdetben a kommunista törekvéseknek a német ideológiához való kapcsolódása, éppolyan szükségszerű most a történelmi és ökonómiai feltételekre alapozni . . . Én máris kizárólag ökonómiai olvasmányokra vetettem magamat, s feszülten várok művedre (Marx 1846-ban tervezett munkájáról van szó: *A politika és nemzetgazdaságtan bírálata* — B. Gy.), amelyet nagyon szorgalmasan fogok tanulmányozni" (HB: 165).

hanem magát a marxi filozófiát is a dialektikával alapvetően ellentétes módszerrel dolgozta fel.

Hess ténylegesen az ellenpélda szerepét játszotta a marxi dialektika kialakulásában.[3] Nem előfutára, előkészítője Marxnak a szó *pozitív* értelmében. Inkább *negatív* előkészítésről van szó. Marx számára — elsősorban a Rheinische Zeitung időszakában — Hess politikai publicisztikája olyan hátteret alkotott, amely előtt élesen kirajzolódtak még csak kialakulóban levő dialektikus módszerének körvonalai. Ezzel nem akarom tagadni, hogy legalább egy esetben — a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* írása közben — Marx közvetlenül is felhasznált valamit Hess eredményeiből. Itt is megvan azonban a pozitív átvétel mellett a szembenállás, az ellentét hatása; de ezt már csak akkor lehet kimutatni, ha eljutunk a megfelelő munkák részletes elemzéséhez Hess életművének történeti tárgyalásában.

1.

„Az emberiség szent története. Spinoza egy tanítványától" — ezzel a fellengzős, a szerző naivitását már önmagában is sejtető címmel jelent meg 1837-ben Hess első munkája. A könyvecske magas igényei s a megvalósítás néhol már mulatságos együgyűsége közti ellentmondás könnyen arra vezethet, hogy a dolognak csak életrajzi jelentőséget tulajdonítsunk, az egész „Szent történetet" Hess ortodox zsidó neveltetésének, egyéni szellemi szabadságharcának összefüggésében tárgyaljuk. Cornu és Mönke szerint „első irodalmi tevékenységét... a közvetlen személyes szorongatottságból való szabadulás vágya határozta meg, amely apjával való konfliktusából eredt és az emberiség általános felszabadulásának kívánságává szélesedett" (HS: XIV). Ez a kézenfekvő megoldás azonban nem állja ki az alaposabb vizsgálat próbáját. Már az is ellene szól, hogy Hess világosan megmondja, művében *nem háziszerként* használja Spinoza *Etikáját*. „Az egyén belsejében, aki Isten megismerése harmadik nemének birtokában van — írja —, semmiféle *harc* vagy *boldogtalanság* nem lehet" (HS: 35), de ebben a könyvben — teszi hozzá — nem a „Mester" (Spinoza) „üdvtanáról" van szó, ennek a könyvnek „saját célja van" (HS: 36); ez a könyv nem „etika" (HS: 39), nem az „egyéni-erkölcsi", hanem a „társadalmi-emberi életvitel" (HS: 40) — az emberiség történetének — filozófiája. Spinozához talán még saját válságának megoldását keresve jutott az ifjú Hess, a spinozai gondolatnak adott *történetfilozófiai* fordulat azonban már túlmutat az egyéni életproblémákon, a klasszikus német filozófiával való *termékeny* érintkezésre vall.[4] Hess Spinoza hisztorizálásával nem

[3] G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik.* Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 12(1926): 105—155.

Lukács György munkája — filozófiai szempontból — ma is a legjelentősebb Hess-tanulmány. A jelen dolgozat a Marx—Hess-viszony jellemzésében és számos részkérdésben Lukácsot követi. Ezt azért kell így általában rögzíteni, mert Lukács filozófiájának, valamint a Marx- és Hess-filológiának 1926 óta végbement fejlődése miatt közvetlenül, úgy ahogy vannak, nem lehetett felhasználni Lukács eredeti megoldásait, így idézetekből és utalásokból nem derül ki ez az összefüggés.

[4] Hess kéziratos hagyatékából tudjuk, hogy 1835-ben tanulmányozta Fichte vallásfilozófiáját — H. Lademacher, *Die politische und soziale Theorie bei M. Hess.* Archiv für Kulturgeschichte XLII(1960): 200. Az is bizonyos, hogy *A szent történet* fogalmazása közben már nemcsak másodkézből ismerte, hanem olvasta is Hegelt — E. Silberner, *Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossenen Quellen.* International

egyszerűen Herder vagy Hegel nyomait követi, hanem a Hegel halála utáni korszak történetfilozófiájának középponti kérdésére, a „jövő filozófiájának" kérdésére, dolgoz ki egy sajátos választ. S ebben az összefüggésben már egészen más fényben jelenik meg a szándék és kivitel közti szakadás, a világmegváltó célkitűzés és a feldolgozott történelmi tartalom ösztövérsége közti aránytalanság — ezek ugyanis *általános* jellemzői a hegeli rendszer felbomlásából keletkezett történetfilozófiáknak.

Hegel dialektikája[5] megáll a jelennél — módszertani értelemben a jelennél általában, tartalmi-történelmi vonatkozásban pedig a feudális maradványokkal terhelt német jelennél. Ez a filozófiatörténet legismertebb és egyben legfélreismertebb tényei közé tartozik; makacsul tapadnak rá a súlyos elméleti következményekkel járó damis értelmezések. Az egyik ilyen: A dialektika megállása a hegeli rendszer korlátait, egyoldalúságát, és *csak* korlátait, egyoldalúságát fejezi ki. — A hegeli dialektika az elidegenedés kritikája az elidegenedés álláspontján, a hegeli dialektika kritikai eleme „nem-kritikai pozitivizmussal" párosul.[6] A „nem-kritikai pozitivizmus" közvetlenül megnyilvánul abban, hogy Hegel szerint a filozófia — módszertani értelemben — úgy viszonyul a történelem mindenkori eredményéhez, mint valami kész, megváltoztathatatlan tárgyiséghoz, s a hegeli történetfilozófiában egy korszak — befejezett tárgyiság — a történelem végeredményeként jelenik meg. Így nem kell belemennünk Marx nehéz filozófiai bírálatába „a hegeli dialektikáról általában" (GFK: 99kk), könnyen megmutathatjuk, hogy a hegeli filozófia is csak egy sajátos magyarázat segítségével ismeri el a fennálló világot, ahelyett, hogy annak megváltoztatására hívna fel.[7] Ez a népszerűsítő munkákban helyénvaló egyszerűbb megoldás azonban helytelenné válik, ha a tudományos elemzés végső igazságának akarjuk tekinteni.

A hegeli dialektika kritikátlan megállásában legalább annyi kritika van, mint amennyi kritikátlanság a történelmi folyamat látszólag tisztára kritikai ábrázolásában. Hegeltől távol áll a filozófia és gyakorlat általa fel-

---

Review of Social History III (1958): 254—55. A kiadatlan anyag közvetlen utalásain túl, magából a szövegből is következtethetünk Herder, Fichte és Hegel egyes műveinek befolyására.

Ezek az adatok önmagukban csak azt bizonyítják, hogy Hess *egyáltalán* ismerte valamennyire a klasszikus német filozófiát. Az érintkezés termékenységét azonban nem szorosságán kell mérnünk. Éppen az a meglepő, hogy Hess rendkívül hiányos műveltsége ellenére milyen biztonsággal talált bele a legfontosabb kérdésekbe. A *Szent történet* megírásakor még nem jelent meg Cieszkowski *Prolegomena a hisztoriozófiához* c. munkája. Hess első írása, minden primitívsége ellenére is, anticipálja az ifjúhegeliánus történetfilozófia legértékesebb termékének alapgondolatait. A legműveltebb ifjúhegeliánus és az autodidakta Hess azonos vonalon mozog. Vö. pl. a hessi történetfilozófia e fejezetben megkülönböztetendő *két elemét* a „világtörténelem teljes kategóriatáblája" és a „történelmi organizmus" fogalmaival Cieszkowskinál — H. Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie" bei den Junghegelianern und der Wahren Sozialisten*. Stuttgart 1963. 91., 122. o.

[5] A klasszikusok jellemzését erőteljesen tömörítenem kellett. Néhány mondattal térhettem csak ki a Kant, Fichte és Hegel egész életművén végighúzódó gondolatokra. Ezért, nem akarva a szöveget könyvészeti utalásokkal túlterhelni, eltekintettem a Kant, Fichte és Hegel filozófiájára vonatkozó megállapítások filológiai alátámasztásától. A közvetlen Hess-forrásokra (HS, HB, NQ), a Marxra, az ifjúhegeliánusokra és a témához kapcsolódó feldolgozásokra való utalásokon kívül csak a szó szerinti idézetekhez használok bibliográfiai lábjegyzeteket.

[6] K. Marx, *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, 1962. 104., 111. o. (GFK: . . .)

[7] K. Marx és F. Engels *Művei*. Kossuth 1957 kk. 3. köt. 10, 22. o. (MEM 1, 2, 3 stb....)

ismert és rögzített viszonyának eszményítése, vagy a történelem végeredményének tekintett világállapot kendőzése. A klasszikus közgazdaságtanéhoz hasonló elfogulatlansággal, egészséges nyerseséggel árulja el koncepciójának előfeltevéseit: „Amikor a filozófia a maga szürkéjét szürke alapra festi, az élet egy alakja már elöregedett, és a szürke alapra festett szürkével nem lehet megfiatalítani, hanem csak megismerni; Minerva baglya a beálló szürkületben kezdi repülését."[8] A történelem az emberi cselekedetek eredője, de az emberi cselekedetekből mindig valami más ered, mint amire a cselekvő emberek szándéka irányult. Ha a filozófia azt hiszi, hogy célt mutathat a társadalmi gyakorlatnak, maga is a történelem ravaszsága által kijátszott szubjektív szándék színvonalára süllyed vissza, *nem lehet objektív ismeret.* A filozófus csak úgy kapcsolódhat az emberi tevékenységhez, hogy az élet egy érett, lezárt alakjáról utólag kimutatja, hogy az emberek tevékenységéből jött létre, bár ők maguk nem tudtak erről, amikor létrehozták. A filozófia és gyakorlat kapcsolatának elemzése kétértelmű: Hegel rögzíti és *a* történelemmé teszi az emberiség „előtörténetét", ezen belül azonban le is leplezi ezt az előtörténetet. A dialektika megállításának másik, történelmi oldala is ilyen kettősséget mutat. A történetfilozófia a francia forradalmon áthaladva jut el Németországhoz; s hogy éppen itt köt ki, az szorosan összefügg a forradalom *ellentmondásainak* elemzésével: „... az abszolút szabadság az öntudatos szellem egy más országába megy át önmagát elpusztító valóságából, ahol ebben a nem-valóságában tűnik fel úgy, mint az igaz, aminek gondolatain felüdül a szellem, amennyiben *a szellem gondolat* és az is marad, s ezt az öntudatba bezárt létet a tökéletes és teljes lényegnek tudja."[9] A jakobinus diktatúra a forradalmi természetjog szabadság- és egyenlőségeszményét nem akarta meghagyni a *jogi* egyenlőség, a *jogi* szabadság túlvilágában, hanem a polgári társadalomban, a gazdaság, a tulajdon földi világában akarta érvényesíteni. Ez a megvalósítás azonban csak a polgári társadalom ellenére, a terror formájában mehetett végbe, s így ez a megvalósítás megszüntette önmagát: eredménye a gazdasági egyenlőtlenség, a kapitalista munkamegosztás korlátlan kibontakozása lett. Az „abszolút szabadság" és a valóság közti ellentét Németországban békül ki, ezért az „abszolút szabadság" átköltözik Németországba. A német *filozófiában*, nevezetesen Hegel filozófiájában megszületik a felismerés: Az abszolút szabadság a világtörténelmi folyamat szükségszerű végeredménye, és éppen ebben a meg nem valósultságában, tisztára gondolati létében az. A szabadság a gondolat világában van csak otthon — mondja az előbb idézett helyen a filozófus; ennek végleges felismeréséhez azonban szükség volt arra, hogy a szabadság a maga általánosságában — mint abszolút szabadság — szembelépjen a valóságos világgal; s ez történt meg a francia forradalomban, ez a francia forradalom világtörténelmi jelentősége.

Az 1830 utáni német társadalom már nem elégszik meg avval, hogy a más országokban elhalt gyakorlati harcok szellemének menedéket nyújtson. Már nem elégszik meg avval, hogy jelene a más népek *múltjának* filozófiai öntudatra emelése legyen — hogy jelene egyáltalán *múlt* legyen —, saját *jövőjének* ügyét akarja kézbe venni. Ehhez azonban le kell szállni a leghaladottabb népek történelmével egy szinten álló filozófiából Németország valóságos

[8] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Hrsg. von. J. Hoffmeister, Hamburg 1955. 17. o. Neue kritische Ausgabe Bd. XII.

[9] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952. 422. o. Neue kritische Ausgabe Bd. V.

politikai állapotához, ami a „modern népek" történetében a régmúltnak felel meg (MEM1: 381kk). *A politikai-történelmi előrelépés filozófiai hanyatlással jár.* Az ipari és kereskedelmi burzsoázia követelései a forradalom előtti színvonalon állnak. Ezért a nagyburzsoázia mit sem tud kezdeni a forradalom problémáiból *kiinduló* hegeli filozófiával, „azt hiszi, hogy (a filozófia — B. Gy.) a német gyakorlat és az annak szolgáló elméletek *alatt* áll" (MEM1: 383). A kispolgári radikális törekvések számára pedig a fennállóval szembeszegezett természetjogi követelés válik időszerűvé, amin a hegeli történetfilozófia már rég túllépett. Ráadásul ezek a törekvések erőtlenek ahhoz, hogy valóságos politikai mozgalmat hozzanak létre, megmaradnak az irodalmon és a filozófiai elméleten belül. A politikai-gyakorlati előrelépés és a filozófiai hanyatlás ellentéte náluk tehát úgy jelenik meg, hogy az egész politikai haladás nem jelent többet, mint visszalépést a kanti-fichtei „kelléshez", amelyet a modern politikai irodalommal és az utópista szocialistáktól kölcsönzött gondolatokkal frissítenek fel.

Az utóbbi irányzatban találunk helyet Hess első irodalmi próbálkozásának is. A *Szent történet* logikai kiindulópontja a „társadalom végcélja", az „egység és egyenlőség". A cél lényege az *egység*, az egyének, a népek, a különböző társadalmi csoportok harmonikus együttélése — egy vértelen utópia, amelynek részletes ismertetésébe nem érdemes belemenni (HS: 47kk, 66kk.). *Az egyenlőség* az egység megvalósításának feltétele, s az örökösödési jog megszüntetésével kellene létrehozni (HS: 51kk). Ebből a társadalmi valósággal szembeállított követelményből bontja ki Hess a „szent történetet", az irányvonalat, amely az emberiség történelmében a cél felé vezet. A „szent történet" „finom szál", amelyet a profán történész „durva keze" nem is talál meg a valóságos történelem labirintusában (HS: 43). S ami a szál finomságát — hogy ne mondjuk: vékonyságát — illeti, ebben nem fogunk csalódni.

A teleológikus konstrukció, a korszakolás fogódzója a spinozai ismeretelmélet. A felhasználás lehetősége ténylegesen adva van Spinozának az igazról és a hamisról szóló tanításában: A téves nem önálló elv az igazzal szemben, a téves csak a nem-teljes, nem-tökéletes igazság. Ugyanígy Hessnél a „szent történelem" korszakai csak tökéletlen előfokai az ideális állapotnak (HS: 16, 29, 35). Az igazságelmélet ilyen alkalmazásához a *Teológiai-politikai értekezés* bibliakritikája adta az ötletet. Az *Értekezés* a kinyilatkoztatást az „ismeret első nemével", az érzéki megismeréssel állítja párhuzamba; az érzéki megismerés eredményében nem tudjuk elkülöníteni a tárgyra vonatkozó tartalmakat szubjektív felfogóképességünk hozzáadásaitól; a kinyilatkoztatásban a tiszta etikai tartalom keveredik a bibliai kor emberének érzéki felfogásmódjával. Ennek a megismerési foknak felel meg a „szent történelem" *első* nagy szakasza is: Az emberek természetadta egységben és egyenlőségben élnek, de a konkrét társadalmi és vallási alakulatokban nem tudják megtalálni és elválasztani a lényeget — az egységet — az esetleges megjelenési formától. Ezért, amikor fokozatosan átalakul a társadalmi élet, új szükségletek keletkeznek, megszaporodik és elterjed a Földön az emberiség — elvész az egység és az egyenlőség is. A *második* szakasz az elveszett harmónia utáni vágy kora. Most már elválik egymástól a tiszta szellemi tartalom és az érzéki megjelenés, de azon az áron, hogy a valóságban az egység helyett a szétszakítottság, az ellentét uralkodik. Ebben a korszakban meglazul a kapcsolat a spinozai ismeretelmélettel, ez a második korszak alig hasonlít az „ismeret második nemére". Hess itt egy kicsit tekintettel volt a történelemre már a konstrukciós

séma *kialakításánál* is. A *harmadik* periódus viszont újra csak a „megismerés harmadik nemének" lefordítása a társadalmi ideál nyelvére: ismerd meg az egyes tárgyakat a természeti totalitás mozzanataiként — az emberek, a népek stb. legyenek egy harmonikus társadalmi egész elemei.

A korszakok sémája elkészült. A „szent történész" most *alászáll* a profán történelembe, hogy a sémákat a realitás látszatával ruházza fel, egy kis tapasztalatai anyagot öntsön beléjük, történelmi neveket kössön hozzájuk. A három kort megfelelteti három névnek: Mózes, Krisztus, Spinoza. Az első szakaszhoz illusztrációként néhány szemelvény járul az ószövetségi történelemből, a másodikhoz egy pár gimnazista-bölcsesség a kereszténységről és a feudalizmusról. A „szent történész", amikor az ideál tökéletlen előfokait mint történelmi korszakokat bocsátja ki az ideálból, nem *merül el* az empirikus történelembe, csak alkalmilag, a látszat kedvéért érintkezik vele. Ezért a megkonstruált korszakok egymásra következésének tempója teljesen idegen a történelem valóságos iramától. Rejtély, hogy az üres, csak egy-egy kategóriát *képviselő* periódusok miért tartottak addig, ameddig ténylegesen tartottak, miért nem ment tovább az emberiség már korábban egy új kategóriához. A korszakok — nincs mivel foglalkozzanak — az unalomtól űzve visszatérnek a célhoz, ahonnan eredetileg kiindultak; sietségükben egymás sarkára hágnak, felborítják a profán kronológiától rájuk kényszerített menetrendet.[10]

Még nagyobb gondot okoz a jelen besorolása a konstrukcióba. A „szent történet" Spinozáig, ha mégoly „finom szálon is", folyamatosan végighúzódik a profán történelmen. Spinozától azonban az ideál és a társadalmi valóság minden közvetítés nélkül állnak szemben, holott az egész történelmi konstrukció feladata az lett volna, hogy ezt a közvetítést létrehozza, az ideált a történelmi valóság fejlődésének eredményeként tárja elénk. Változatlanul nyitva van tehát a kérdés: Miért éppen a jelenben időszerű a „szent birodalom", az „új Jeruzsálem" megteremtése?

Hess úgy próbál túljutni ezeken a nehézségeken, hogy újabb lépést táncol vissza, a kritikai filozófiától — ahonnan az ideálból kiinduló teleológikus történelemkonstrukciót vette — a kritikátlan metafizikához és miszticizmushoz. A „Szent történet" mélyebb gondolati rétegeiben egy kifejtetlen,

[10] A hegeli rendszer felbomlásából létrejövő történetfilozófiák tartalmi szegénységének *alapvető oka módszertani* természetű — a teleológikus történelemkonstrukció *módszere* zárja ki egy tartalmas történetfilozófia létrehozásának lehetőségét. Bauer és Stirner esetében ezt maga Marx mutatta ki.

Tagadhatatlan azonban, hogy Hess esetében a tartalmi szegénység összefügg történelmi műveletlenségével is, amit bevall, sőt patetikusan hangsúlyoz: „. . . ki vagyok én, hogy a történelem szellemét akarom felfogni? Nem tud-e minden szorgalmas iskolásgyermek többet vagy legalább annyit a történelemről, mint én?" — W. Mönke, *Neue Quellen zur Hess-Forschung*. Berlin 1964. 39. o. (NQ: . . .) A módszertani tényezőn túli okok más szerzőknél is akadályozták a történelmi anyagban való elmerülést. A baloldali ifjúhegeliánusok aktivizmusának szűkek az akadémikus keretek. Közvetlen hatásra törekszenek, munkásságuk fokozatosan eltolódik a politikai-filozófiai publicisztika felé. A tudományos megalapozottság helyét azonban nem tölti be náluk a közíró „alapossága" a szoros, hatékony gyakorlati kapcsolat a valóságos politikai mozgalmakkal. Jobb tárgy híján egymáson próbálgatják oroszlánkörmeiket, elméleti győzelmeik abból állnak, hogy a hazai és főleg külföldi politikai mozgalmak irodalmi lecsapódásait mint saját eredményeiket vagy saját álláspontjuk tökéletlen megközelítését mutatják be. A marakodásnak és a minden alapot nélkülöző hetvenkedésnek ezt a komédiáját jól ismerjük *A szent családból* és *A német ideológiából*. — Az irodalmi állapotok általános jellemzését l. K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich—New York 1941. 9lkk.

csak metaforikusan megfogalmazott, de újra és újra felbukkanó *naturalista fejlődés-metafizika* húzódik meg. Egy közös fejlődési séma — „természettörvény" (HS: 17) — érvényes minden időbeli fejlődésre, a Föld fejlődésére (HS: 6, 7, 43) éppúgy, mint az emberiség vagy egy emberi egyed életútjára (HS: 16, 48 stb.). „Ami az időben születik — három perióduson keresztül fejlődik. Az elsőben csírázik, egységes és belső életet él, ez az élet *gyökere*. A másodikban kihajt, szétbomlik és külső életet él, ez az élet *koronája*. A harmadikban tenyészik, újra egyesül és érik, ez az élet *gyümölcse*" (HS: 15). A csíra-korona-gyümölcs hármasságot alkalmazza a teleológikus történelemkonstrukció egyes korszakaira, hogy valami tartást adjon nekik. Ezzel a mindenre alkalmazható hármassággal osztja őket al- és al-alkorszakokra, amelyekhez megint töltőanyagot és neveket keres a profán történelemből. A jelen, az utópia aktualitásának problémáját is ezzel oldja meg. A fejlődéssor harmadik tagjára való átmenet mindig ugrásszerű, megrázkódtatással jár; a természetben „természeti forradalom" (HS: 7), a társadalomban világválságok után jön létre a „gyümölcs". Így analógiás alapon következtethetünk (HS: 47) arra, hogy a Spinozával „csírázó" korszak mikor fogja megérlelni a maga „gyümölcsét". Az özönvízhez (!), a népvándorláshoz hasonlóan, a mi korszakunkban a pénzarisztokrácia és a szegénység összeütközéséből eredő világválság jelzi, hogy az idő megérett (HS: 60kk).

Hess bizonyossága ezen a „tudományos következtetésen" túl egy misztikus meggyőződésre is támaszkodik. A „Szent történet" írásakor prófétának,[11] az isteni kinyilatkoztatás szócsövének tekinti magát: „Minden további nélkül, nyíltan bevalljuk, hogy magunkat, amennyiben az ezeken a lapokon kifejtendő eszme nekünk megnyilatkozott és hirdetni adatott, az örök gondviselés parányi eszközének tartjuk. . . " (HS: 42).

Kant kritikai filozófiájában minden különös kognitív és erkölcsi tartalomnak meg kell jelennie a teoretikus megismerés és az erkölcsi gyakorlat szükségszerű és általános formáinak ítélőszéke előtt; igazolnia kell magát, számot kell adnia arról, hogy visszavezethető-e ezekre a formákra. — Az elméleti megismerés szükségszerű formái a mechanikai világkép kategóriái, ezért a történeti fejlődés nem lehet elméleti tudomány tárgya. Az olyasféle, analógiás alapon kialakított „természettörvények", mint Hess fejlődési hármassága, könnyűnek találtatnak a kritikai mérlegeléskor; Kant szemében a képzelőerő és nem a fogalmi gondolkodás termékei, a költészet és nem a tudomány körébe tartoznak.

Az erkölcsi-gyakorlati filozófiában már, ha sok nem is, de valamivel több helye van a történelemnek. Igaz ugyan, hogy a morál, amennyiben az emberre mint szabad és *éppen ezért* cselekedeteit feltétlen érvényű erkölcsi törvényekhez igazító lényre vonatkozik, *kizár* minden más, az erkölcsi törvényen kívül eső eszmét és mozgatórugót — a cselekedet azért morális, mert *csak* az erkölcsi törvényen alapul. Az ember számára mégsem lehet közömbös, hogy az erkölcsi akaratmeghatározás eredményes lesz-e, hogy ő maga eléri-e az erkölcsiség ideálját, s általában az emberi nem eljut-e az erkölcsi világállapotig. Ezek az

[11] Kiadatlan fiatalkori iratai alapján kimutatható, hogy Hess 1835 őszén prófétikus extázisba esett. A prófétaság azonban — jellemző módon — a „tudományosság", a „bizonyítás" igényével kapcsolódik össze nála. (Silberner, *Der junge Moses Hess* . . . 239—40. o.) A *Szent történet* egy előszó-tervezetében így ír: „. . . . világosan tudom, hogy mit teszek; azt tartom magamról — sem többet, sem kevesebbet —, hogy Isten örök kegyelme által lelkem részesült az ő lényegiségében" (NQ: 39).

ideálok — „a jó elv *megszemélyesített* eszménye" és az „erkölcsi közösség" — *nem előzik meg* a morális akaratmeghatározást, de *következnek* belőle. Ahhoz, hogy morálisan cselekedjem, nincs szükségem ezekre az eszményekre; a cselekedet értéke kizárólag azon múlik, hogy az erkölcsi törvényt tettem-e akaratmeghatározásom elvévé. De bensőmben él az erkölcsi parancs: megingathatatlanul bizonyos vagyok abban, hogy az erkölcsi parancs értelmében *k e l l* cselekednem: ezért arra következtetek, hogy az erkölcsiség *megvalósulásának is lehetségesnek kell lennie.* A következtetés — a *kell*-ből a *lehet*-re — meghaladja az elméleti értelem logikáját: sajátos, „etikoteleológiai" dedukció, ami azonban nem jelenti azt, hogy a moralitástól lelkesülő fantázia birodalmába jutottunk. Az „etikoteleológiai" következtetés, a világ erkölcsi célszerűségének levezetése szoros határok között mozog. Az eszmény megvalósulása lehetőségének nem szabad bénítólag visszahatnia az erkölcsi cselekedetre. *Mindenkinek mindig* úgy *kell* cselekednie, mintha az eszmény megvalósulása éppen rajta, éppen ezen a tettén múlnék. Ezért nincs mód arra, hogy *biztosítékot* kapjunk az eszmény felé tett előrehaladásunkról, s ezzel *megelégedve* csökkentsük törekvésünk erejét. A saját tökéletesedés bizonyosságának illúziója erkölcsileg éppoly lehetetlen és tisztátalan, mint az a képzelgés, hogy valaki fel tudja mérni az emberiség tökéletesedését, a prófétizmus, az isteni titkokba való beavatottság rögeszméje. Az „etikoteleológiai" következtetés tehát nem lehet sem az egyéni „üdvbizonyosság", sem pedig az egyetemes történelem korszakolásának alapja. A kanti történetfilozófia arra az egyszerű tételre redukálódik,[12] hogy az erkölcsi eszmény megvalósulása, az emberiség tökéletesedése *egyáltalán* lehetséges.

Fichte ebben a vonatkozásban lazít a kritikai szigoron. Az eszmény tökéletlen előfokait a teleológikus történelem-konstrukció „szabályai" szerint, történelmi korszakokként állítja elénk. A levezetés — mint minden ilyen konstrukcióban — hamis. Az ideálból megkaphatjuk ugyan tökéletlen megvalósulásaiknak fogalmát, de semmi alapunk sincs arra következtetni, hogy ezek a *logikailag* egymás után következő fokok az *időbeli* fejlődésben is egymás után következnek, márpedig enélkül nem lehetnek *történelmi* korszakok. Fichte a logikai hibát azonban jóvá teszi azzal a fogalmi tisztasággal és gondolati becsületességgel, amellyel a teleológikus történelemkonstrukció alkalmazásának *következményeit* elénk tárja. Az eszményből — valahogy — levezeti öt világkorszak fogalmát, s ezekből — továbbra is tisztára elméleti úton — megalkotja az egyes korszakok jellemző vonásait a jogi, politikai, tudományos stb. életben. De itt aztán véget ér az elmélet hatásköre. A teleológikusan konstruált történetfilozófia semmit sem mondhat és — Fichte érdeme — nem is mond semmit arról, hogy a kialakított korszaksémák a valóságos történelem melyik térben és időben határolt darabjára alkalmazhatók. A teleológikus történelemkonstrukció, ha ilyen következetesen és tisztán van kifejtve, teljesen átengedi a besorolást a gyakorlati ítélőerőnek, amelyet nem lehet érvényes

[12] Kant tulajdonképpeni történetfilozófiájának nincs helye *rendszerében.* Szoros értelemben vett történetfilozófiai munkái népszerű, nem-szisztematikus írások. Másrészt ezek a munkák, bár a szokásos periodizáció szerint már a kritikai korszakba esnek, *tematikusan* még kritika-előttiek; bár *A tiszta ész kritikája* után, de *A gyakorlati ész kritikája* előtt születtek. — A fenti ábrázolás csak azt veszi figyelembe a kanti történetfilozófiából, ami a kritikának a *tárgykörre* történt alkalmazása után *megmaradt* belőle; elsősorban *A vallás a puszta ész határain belül* című művén alapul, és bizonyos mértékben támaszkodik még *Az ítélőerő kritikájára* és *A fakultások vitájára* is.

elméleti kritériumoknak alávetni. A filozófus felvázolja a korszakok sémáit, s mindenkinek egyéni világismerete, legjobb személyes meggyőződése alapján kell megállapítania, hogy pl. ma melyik korszakban vagyunk. Maga a filozófus is kilépett az elméleti-filozófiai körből, amikor gondolatmenetében eljut ahhoz a ponthoz, ahol meg kell határoznia a jelen helyét a világkorszakok sorában. Választását nem argumentálja, mert nem lehet argumentálni. Teljesen az olvasó önkényére kell bíznia, hogy elfogadja-e döntését.

Ha Hess is ilyen világosan végiggondolta volna ezeket a következményeket, akkor talán megnyílt volna előtte az a „mellékösvény", amelyen az ideológus *visszakanyarodhat* „a történelem széles országútjára".[13] Akkor talán felismerte volna a megkonstruált korszakok és a profán történelem elvi idegenségét, talán elmerült volna a profán történelem vizsgálatába; azt keresve, hogy ez vagy az az eszme *miért* alkalmazható erre vagy arra a korra, kerülőúton eljutott volna a valóságos kiindulóponthoz, a tényleges történelmi folyamat elemzéséhez. Ezt a lehetőséget azonban eljátszotta, amikor — ahelyett hogy szembenézett volna a problémával — a naturalista fejlődési analógiák és a misztika pótszereihez nyúlt.

De nemcsak az eljátszott lehetőség szempontjából kell negatívan értékelnünk ezt a lépést. A kritikai filozófia minden korlátozottsága ellenére alapvetően már a polgári gondolat klasszikus korszakához tartozik; ahhoz a korszakhoz, amelyben a „tevékeny oldal" (MEM3: 7), a teremtő emberi praxis kerül a filozófia középpontjába. Az általános formák, amelyek előtt a különös megismerési és erkölcsi tartalmaknak igazolniuk kell magukat, a szubjektum *tevékenységének* formái. A kanti filozófiának és még inkább a fichtei továbbfejlesztésének az a célkitűzése, hogy kritikailag megsemmisítsen minden, az emberi szubjektivitástól idegen, az emberi szabadsággal szembenálló objektivitást. A célkitűzés persze nem valósulhat meg. Kant és Fichte — mint az egész klasszikus német filozófia — azonosítják az elidegenedést az eltárgyiasulással, az elidegenedést csak a tárgyiság megszüntetésének árán tudják feloldani. A szabadság a valóságos világból visszahúzódik a tiszta gondolat üres birodalmába; időtlen „eszme" lesz, amelyet a valóságos, időbeli történelem egy végtelen folyamatban megközelíthet, de soha nem érhet el. A különbség csak az, hogy Kantnál az „eszme" — minden közvetítés nélkül — az *egész* történelmi folyamattal áll szemben; míg Fichte — egy logikai következetlenség segítségével — négy világkorszakon keresztül kilép az időbe; de az ötödik korszak nála is a végtelenbe nyúlik.

Hess a filozófiát a valóságban — *itt és most* — akarja érvényesíteni (vö. HS:152). Eközben azonban ő sem különbözteti meg az elidegenedést az eltár-

[13] „Minden elvnek megvolt a maga évszázada, hogy abban manifesztálódhasson: a tekintély elvének százada például a XI. század volt, mint ahogy az individualizmus elvéé a XVIII. század. Következtetésről következtetésre haladva, ezek szerint a század tartozott az elvhez, nem pedig az elv a századhoz . . . Ha az elveknek, csakúgy mint a történelemnek a megmentése kedvéért feltesszük továbbá azt a kérdést, hogy ez vagy az az elv miért éppen a XI. vagy a XVIII. században és nem valamelyik másikban manifesztálódott, akkor kénytelenek vagyunk aprólékosan megvizsgálni, hogy milyenek voltak a XI. és milyenek a XVIII. század emberei, milyenek voltak mindenkori szükségleteik, termelőerőik, termelési módjuk, termelésüknek a nyersanyagai, végül milyenek voltak az emberek egymásközti viszonyai, amelyek mindezekből a létfeltételekből következtek. Vajon mindezeknek a kérdéseknek az elmélyült tanulmányozása nem azt jelenti-e, hogy kifürkésszük minden egyes évszázad embereinek valóságos, profán történelmét, . . . De Proudhon úr mégcsak nem is merészkedett elég messze előre ezen a mellékösvényen, melyre az ideológus rálép, hogy a történelem széles országútját elérje" (MEM4: 129).

gyiasulástól, ezért neki a tárgyiságra való átmenetért kell súlyos árat fizetnie. Csak úgy tud eljutni a tárgyisághoz, hogy elismeri az elidegenedést. Ami az előbb, módszertani szempontból a kritikai filozófia *mögé* való visszaesésnek látszott, az filozófiatörténetileg „előrelépés" a polgári filozófia klasszikus periódusából a vulgáris szakaszba. A társadalmi és természeti folyamatok azonosítása — Hess társadalmi „természettörvénye" — nem más, mint kritikátlan behódolás a tény előtt, hogy az emberiség előtörténetében az ember által létrehozott termelőerők vak természeti erőkként hatnak.

*

A *Szent történet*ben — primitív, nyers állapotban — előttünk van Hess egész életművének váza. Két főrészből áll ez a szerkezet, s a két rész kiegészíti egymást, anélkül, hogy összekapcsolódnék. Az egyik a társadalmi valósággal szembeállított ideál, amelyhez egy teleológikus történelemkonstrukció járul. A másik egy természeti-társadalmi fejlődéskép, amelyben a társadalmi részt is természeti szükségszerűség jellemzi. Amikor a teleológikus történelemkonstrukció elakad, a nyers természeti erő lendíti tovább a gondolatmenetet. Hess az egyik korlátozott koncepció hiányait a másikkal foltozza meg, de odáig nem jut el, hogy az eszmei oldalt megpróbálja az objektív társadalmi folyamatból kibontani, hogy az objektív oldalt megfossza a természeti nyerseség látszatától. — Minden anyag, amit később összeszed, *erre* a vázra rakódik rá. A szerkezet maga többé nem látszik ilyen tisztán. S munkásságának különböző szakaszaiban — később vizsgálandó okokból — váltakozva, hol az egyik, hol a másik oldal kerül előtérbe. Ezért a *Szent történet* az *egész* életmű kulcsa.

2.

1837 és 1841 között Hess nem lép újabb munkával a közönség elé. Ezek az évek a felkészülés évei. Pótolni igyekszik filozófiai és történelmi műveltségének hiányait, néhány féléven keresztül egyetemre is jár (NQ: 10, 42). 1841-ben megjelent második könyve, *Az európai triarchia* már egyáltalán nem mondható naivnak; nemcsak alapvető gondolati szerkezete, de *kidolgozása* is összemérhető az ifjúhegeliánus politikai irodalom legjobb termékeivel. A *Szent történet* után is nyugodtan ismeretlennek tekinthető szerző művét a haladó irodalom legtekintélyesebb kiadója, Otto Wigand jelenteti meg, s nem kell csalódnia számításában, mert a *Triarchia* jelentős sikert arat. Ez a fejlődés nemcsak az anyaggyűjtés eredménye, a hajdani „szent történetíró" megtanult *gazdálkodni* is az anyaggal. Az első munka idő-tengelye Ádámtól (vagy pláne a Föld történetétől) az emberi történelem végcéljáig nyúlt; most viszont csak egy rövid szakaszról van szó, ha utalások, kitekintések formájában még kísért is néha a régi, szélesebb koncepció. A *Szent történet* egyetemes történetfilozófia, a *Triarchia* aktuális politikai irat. Ez lehetővé teszi, hogy filozófusunk legalábbis *megkerülje* a teleológikus történelemkonstrukció legveszélyesebb buktatóit.

A könyv alapgondolata az, hogy a német reformáció, a nagy francia forradalom, valamint a pauperizmus és a pénzarisztokrácia összeütközéséből várható új angol forradalom *ugyanazt* az elvet valósítják meg, csak egyre következetesebben, egyre szélesebb körben. A három nemzet érdekei közösek, szövetségre kell lépniük, meg kell alakítaniuk az „európai triarchiát". A reformáció létrehozta a szellemi szabadságot, a vallást a személyes meggyőződés ügyévé tette, megszabadította az egyház tekintélyuralmától. De a reformáció

csak félmunkát végzett. Újabb *egyházak* alakultak; a protestantizmus megmaradt a világi-erkölcsi és az egyházi-vallási elv dualizmusában. A döntő fordulatot ezen a téren a francia forradalom jelentette a polgári házasság bevezetésével. Az erkölcsiség felszabadult az egyházi elnyomás alól — a francia forradalom az erkölcsiség forradalma volt. Az erkölcsiség azonban a maga területén újabb ellentétet hozott létre, a szegénység és gazdagság ellentétét, ami már csak az eljövendő angol forradalomban oldódhat fel. Ez a forradalom már nem „erkölcsi", hanem „társadalmi-politikai" forradalom lesz. A három nagy előrelépés hordozója, a három nagy európai nemzet egymásra van utalva. Egymástól kapják a feladatokat, a szabadság egyre továbbfejlesztendő fokait; s amit az egyik nemzet véres összeütközésekben vívott ki, azt a többi — így Németország is a francia forradalom eredményeit — békés úton sajátíthatja el, ha felismerik az összetartozást.

Ez az elképzelés mindhárom lényeges pontján *olyan szorosan* kötődik a német politikai élet és sajtó vitáihoz, hogy Hess nem is tudja mindenütt kidolgozni a három pont közti logikai összefüggéseket. A német reformáció és a francia forradalom, általában Németország és Franciaország viszonyának elemzése a polgári házasság kérdése körül forog. A kérdést a vegyesházasságokból származó gyermekek felekezeti hovátartozásának ügyében kirobbant konfliktusok tették időszerűvé (HS: XIX, 135 kk). A francia forradalom *ezért* jelenik meg az erkölcsiség forradalmaként. Ilymódon lehetetlenné válik a polgári-*politikai* és a kommunista-*társadalmi* forradalom különbségének fogalmi tisztázása. A polgári *házasság* problémájától nem adódik valóságos átmenet a pénzarisztokrácia és a pauperizmus ellentétéhez. Erre a témára nem a gondolati összefüggések fonalát követve tér át, hanem úgy, hogy egyszerűen belekap egy másik politikai-irodalmi vitába, a kommunizmus ellen felhozott vádak cáfolatába kezd (HS:135 kk). Végül, a hármasszövetség gondolatának is aktuális indítékai vannak. Hess a török-egyiptomi háború alkalmával kialakult szövetségi rendszert támadja, az Oroszország, Anglia, Poroszország és Ausztria *franciaellenes* koalícióját támogató reakciós közírókkal száll szembe (HS: XIX—XX, 160 kk).

A politikai-publicisztikai küzdelembe történő bekapcsolódás azt az illúziót kelti Hessben, hogy most már mindkét lábával a földön áll. Nem kell már — gondolja — nyaktörő légtornászmutatványokkal leszállnia a „szent történelemből" a profán eseményekhez, vagy a napi történésektől az analógiás következtetések létráján felmásznia valamilyen „szent történelmi" korszakhoz. Úgy érzi, hogy nincs szüksége többé a naturalista fejlődésmetafizikára; a „csíra" és társai a *Triarchiá*ban, csak elvétve bukkannak fel, mint ártatlan metaforák. Azt hiszi, hogy a terhessé, nevetségessé vált prófétaszereptől is megszabadulhat; a *Triarchia* szerint próféták voltak ugyan, de ma már nincsenek, feladatkörüket a spekulatív filozófusok töltik be (HS: 84—85).

Valójában azonban a korproblémákat korántsem a társadalmi erők tényleges összeütközéseiből vezeti le. Ehelyett hosszan elidőzik egy-egy aktuális politikai kérdés vagy publicisztikai vita elemzésénél, majd hirtelen — mintha ez nem is szorulna indoklásra — áttér a legáltalánosabb korkérdésekre, azt a látszatot keltve, hogy közvetlenül ezekről volt szó. A napi politika esetlegességei által előtérbe tolt kisebb csatározások nem úgy jelennek meg, mint a nagy korproblémák körüli harcok mozzanatai, hanem szimbolikus jelentőségűvé fújódnak fel; homályosan, kétértelműen magukkal az alapvető ellentétekkel azonosulnak. Ha a jelen világkorszak alapvonásait keressük, kicsinyes napi ügye-

ket találunk — ha a napi ügyekben akarunk tájékozódni, világtörténelmi összefüggésekbe keveredünk. Hessre éppen ellenkező hatást tesz a politikai küzdőtérre való kilépés, mint amit az ember elvárna. Nem merül el a valóságos társadalmi összefüggések elemzésébe, hanem megrészegül az életszagtól, és minden további nélkül deklarálni meri, amit korábban még kínos igyekezettel próbált bizonyítani. A *Triarchiá*ban nincs kétség afelől, hogy hol állunk jelenleg a világkorszakok sorában, de annál kétesebb a miért. 1841-ben már nem teszi nevetségessé magát azzal, hogy dilettáns módjára megkísérli egy marokba fogni az egész világtörténelmet és még a Föld történetét is ráadásul. Néhány alkalmi politikai csetepaté ürügyén teljesen üresen tálalja a teleológikus történelemkonstrukció korszaksémáit, amelyeket korábban, ha mégoly ügyetlenül is, megpróbált tartalommal kitölteni.

A *Triarchia* — a *Szent történet*hez hasonlóan — a *kellés*ből, a társadalmi valósággal szembeállított követelményből indul ki. Hess itt is igyekszik bekapcsolódni a ténylegesen folyó vitákba. Már nem próbálja sajátkezűleg felvázolni az emberiség történetének végcélját. Az ifjúhegeliánusokhoz[14] csatlakozik.

[14] A terminológiai zűrzavar miatt nem árt leszögezni, hogy *ifjúhegeliánusoknak* nevezem *mindazokat* a gondolkodókat, akik a vallási és politikai eszméket, vagy a társadalmi viszonyokat a *hegeli filozófia valamilyen értelmezése alapján akarták megváltoztatni.* Az ifjúhegeliánus-óhegeliánus megkülönböztetésben *nem* veszek figyelembe generációs különbségeket, *nem* indulok ki abból, hogy a kérdéses filozófus közvetlen tanítványa volt-e Hegelnek, beletartozott-e az általa alapított iskolába vagy sem. A szoros értelemben vett életkori megkülönböztetés elvetése nem szorul magyarázatra. De a tanítványi viszony alapján tett osztályozás sem felel meg semmiféle számbajöhető *tartalmi* felosztásnak. Bruno Bauer az első periódusában minden szokásos tartalmi felosztás szerint óhegeliánus, jóllehet generációs szempontból feltétlenül ifjúhegeliánusnak kellene tekinteni. A generációs szempontból óhegeliánus Gans viszont tartalmi vonatkozásban ifjúhegeliánus. Az „ifjú" és „öreg" *hegeli* megkülönböztetéséhez akarok visszatérni. Az egyén és a társadalom lehetséges viszonyainak típusait Hegel — metaforikusan — az életkorokhoz köti: Az ifjú kielégítetlen, feszültségben él a világgal, *át akarja alakítani* azt; a férfi elmerül a világ dolgaiban; az öreg pedig már kiemelkedik belőlük, az emlékezés, a szemlélődés viszonyában van a világgal. Az ifjúhegeliánusok és az óhegeliánusok ellentétét tehát a gyakorlat, a társadalomátalakítás szemszögéből nézem.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ifjúhegeliánusok *baloldali* hegeliánusok, az óhegeliánusok *jobboldali* hegeliánusok. Baloldali és jobboldali hegeliánusok megkülönböztetése Strausstól ered, de ő *csak* az evangéliumkritika kérdésében elfoglalt álláspontjuk szerint csoportosította így — a francia parlament analógiájára — a Hegel-követőket. Később a megkülönböztetést átfogóbb politikai értelemben használták. Szerintem a hegeli filozófiából kiinduló mozgalom kétarcúsága nem teszi lehetővé, hogy ezt a megkülönböztetést alkalmazzuk. Cieszkowski például, aki definíciója értelmében *ifjúhegeliánus*, semmiképpen sem tekinthető *baloldali* hegeliánusnak. A hegeli filozófia megvalósításának jelszaván alapuló társadalmi programja reakciós-romantikus jellegű — vö. Stuke, *Philosophie der Tat.* 85kk. Még fontosabb ellenvetés, hogy egy-egy ifjúhegeliánus koncepcióján *belül* is keverednek a haladó és reakciós — baloldali és jobboldali — tendenciák. Le kell számolni azzal az elképzeléssel, hogy az ifjúhegeliánizmus egyszerűen átmenet Hegel és Marx között. Az ifjúhegelianizmus — mint a klasszikus filozófia bomlásterméke — átmeneti helyet foglal el nemcsak a klasszikus polgári filozófia és a marxizmus, hanem a klasszikus filozófia és a vulgáris filozófia, a polgári filozófia ezután következő korszaka között is. Sőt az ifjúhegelianizmus tartalmaz bizonyos közvetítéseket a modern irracionalizmus előfutárai felé is. Gondoljunk pl. Bauer és Nietzsche viszonyára, vagy Kierkegaardra — Stuke, *Philosophie der Tat.* 127. o.; Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche.* 148kk. Löwith könyvének jelentős érdeme, hogy ezt az összefüggést elsőként állapította meg. Torzításaira itt nem térhetek ki, mert a modern irracionalizmus előfutárainak és az ifjúhegelianizmusnak a kapcsolatát nem tárgyalom.

A terminológiák kérdéséhez vö. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* 73kk., 91kk.; W. Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule.* München 1930. 431kk.; Stuke, *Philosophie der Tat.* 32—33. o.

Ez azonban nem jelent lényeges változást. A hegeli filozófia alapeszméjének az ellentétek kibékítését tartja, s ezt — filozófiatörténetileg nem teljesen alaptalanul — Spinozával, az „ismeret harmadik nemével" hozza párhuzamba (HS: 77 kk. 148—49). Igy a társadalmi követelmény a módosult filozófiatörténeti orientáció ellenére is az *egység* marad. A hegeli filozófia — Hess értelmezése szerint — a második és a harmadik világkorszak *határán* áll. A „szent történet" első, ókori szakaszában az emberek harmóniában élnek földi világukban — anélkül, hogy tudnák, mi a harmónia. A második periódusban az emberiség megszerzi a harmónia tudását, de a földi boldogság elvesztésével kell fizetnie érte. A második világkorszak a tudás harmóniájának és a földi szétesettségnek az ideje. A hegeli filozófia *a harmónia kiteljesedett tudása*, szemben a jelenko*kiteljesedett földi diszharmóniájával.* Hegel rendszere — „a tettfilozófia alapjának záróköve" (HS: 78) — tartalmilag már az új korszakba tartozik, de mert ez a tartalom Hegelnél *csak gondolati* tartalom, nem megy át a *tettbe*, a *valóságba*, mégis az előző korszakhoz kell számítanunk. „Hegel fenséges álláspontját — írja Cieszkowski nyomán — tényleg senki sem ismerheti el nálunk jobban, mert mi ezt a szellemfilozófia abszolút legmagasabb álláspontjának tartjuk. De ahogy az élet több mint a filozofálás, úgy az abszolút szellemi tett is több mint az abszolút szellemfilozófia" (HS: 79). A szellemfilozófia munkája be van fejezve, a szellemfilozófia kidolgozta az új korszak eszmei alapjait, a feladat most már az, hogy a tettek mezejére lépjünk, megvalósítsuk a szellemfilozófia eszmei tartalmait. „A német filozófia betöltötte küldetését, elvezetett minket minden igazsághoz. Most hidakat kell vernünk, amelyek az égből újra a földre vezetnek. Ami megmarad a szétszakítottságban — maga az igazság is, ha megmerevedik fenséges elkülönültségében —, hamis lesz. A valóság, amelybe nem hatol be az igazság, mind az igazság, amely nem valósul meg — egyaránt rossz" (HS: 77).

Miért éppen most esedékes ez a „hídverés"? A kérdés tulajdonképpen fel sem merül. Akkoriban divatos kifejezéssel élve azt mondhatnánk: a „korszellemben" adva van, hogy a hegeli rendszer után már nincs tovább filozófia, hogy a társadalmi szétszakítottságot a pusztán eszmei kibékítés már nem enyhítheti. A „korszellemben" adva van, azaz közhely az ifjúhegeliánus politikai-filozófiai irodalomban. S Hessnek ez elég, nem tartja szükségesnek a külön történelmi indoklást. A történelemből csak három kategória marad: az objektív szellemi tett (a tudattalan, az ókori), a szubjektív szellemi tett (a nem-cselekvő, a tiszta gondolati) s a jövő, az abszolút szellemi tett (a szubjektív szellemi tett által közvetített cselekvés.) Kategóriákról lévén szó, a harmadik kategóriára való átmenet is csak kategoriális átmenet lesz. Logikai kérdés az egész, be kell bizonyítani a második kategória korlátozottságát, ki kell mutatni, hogy a harmadik kategória meghaladja ezt a korlátozottságot. S Hess tényleg csak arra szorítkozik, hogy leleplezze a hegeli filozófia hamis önelégültségét. „A hegeli filozófiában nincs semmi más kifogásolnivaló, mint az, hogy minden alap nélkül átnyúl idegen területekre. Nem ismeri *határait*, nem tudja *feláldozni* magát. A legkonkrétabb, legvilágosabb fogalmat adja a gondolkodó szellemnek a gondolkodó szellemről, de túl sokra bátorítja fel. . ., amikor többet kíván tőle, mint hogy megértse önmagát (az abszolút szubjektumot). . . A hegelianizmus csak annyiban csinál balfogásokat, amennyiben többet akar átfogni mint fogalma. Az abszolút tett éppoly kevéssé tartozik a hegeli szellemfilozófiához, mint a közvetlenül tevékeny természet. A hegeliánusok is zavarban vannak már amiatt, hogy hová illesszék be Hegel rendszerébe a *Fenomenológiát.*

Ez a megzavarodottság annál nagyobb lesz, minél inkább felismerik a hegeli filozófia lényegét és a *Fenomenológia* nagy jelentőségét. A szellem fenomenológiája a hegeli rendszer *in nuce*. Nemcsak a *Fenomenológia* és a *Logika*, hanem az egész hegeli rendszer a szubjektummá levő szubsztancia, a szubjektív tevékeny szellem, a megértő gondolkodás filozófiájához tartozik" (HS:80).

Tagadhatatlanul megvesztegető ez a gondolatmenet. A *Fenomenológia* szisztematikai helye tényleg rejtély volt a hegeliánusok előtt.[15] Talán senki, Feuerbach és Bauer sem közelítette meg a kérdés marxi megoldását (GFK:101) ilyen erőteljesen. S mintha Marx Hegel-kritikájának legfontosabb mondanivalóját is előlegezné: Hegel filozófiájának lényege a tevékenység, a szubjektivitás, de Hegel csak az elvont, *szellemi* tevékenységet ismeri (GFK: 105; MEM3: 7). A dolog fonákja csak az, hogy Hess nem bírál, hanem parodizál. Valójában nem a hegeli szubjektivizmust, hanem annak egy erőszakosan felnagyított torzképét írja le. A *Triarchiá*ban semmi sem marad meg a hegeli „szellemi tevékenység" *tartalmából*. Hess számára Hegel a világtól elforduló kontemplációi, a keresztény aszkézis filozófusa (HS:81—82); az önmagával foglalkozó tudás itt köldöknézést látszik jelenteni.[16] Holott a hegeli „szellemi tevékenység" semmi másra nem irányul, mint a *történelmi valóságra*. A hegeli filozófia szubjektuma annyiban foglalkozik önmagával, amennyiben az előző nemzedékek által létrehozott s vele tárgyi adottságként szembenálló társadalmi valóság, a társadalmi szubsztancia mögött felismeri az emberi szubjektivitást; felismeri, hogy a vele szembenálló világ az emberi tevékenység eredménye. Az „önmagával" foglalkozó szubjektum *társadalmi tárgyával* együtt megsemmisül az „abszolut tudás" *történelmi helyének* hegeli elemzése is. A filozófia megtorpanása a gyakorlat előtt sajnálatos tévedéssé, a gyakorlatra való átmenet a „tévedés" egyszerű felismerésévé lesz Hessnél.

A ifjúhegeliánusok értelmezéseiben a hegeli filozófia általában eltolódik az üres szubjektivitás felé, de ennek a szubjektivista interpretációnak különböző fokai vannak. Bruno Bauer nemcsak a történelmi tartalmat, hanem az alapvető ismeretelméleti kérdést illetően is szubjektív idealistává teszi Hegelt. A hegeli abszolút tudás nála azt jelenti, hogy az öntudat, vagyis az *egyéni* emberi tudat *látszólagosnak* nyilvánít minden objektivitást. Az öntudat rájön

[15] O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Studien I(1961): 257kk.

[16] A félreértelmezés brutalitását jól mutatja, hogy Hegel a *Fenomenológia* bevezetőjében — amelyre Hess éppen ezeken az oldalakon (HS: 77kk) többször is utal — világosan elhatárolja magát az üres szubjektivitástól. Hegel Hessnél éppen annak az ellentétnek az *egyik oldalára* kerül, amelynek a *Fenomenológia* a polgári filozófia kereitei közt lehetséges maximális meghaladása. A „szellemtelen" objektivitás (pl. a természetflozófia, a természetkultusz) és az üres szubjektivitás (pl. a világtól elforduló vallásosság) ellentétére gondolok, amelyek — Hegel szerint — kiegészítik egymást a *társadalmi valóságról való lemondásban*. Hess mégis úgy állítja be Hegelt, mint Schelling ellen-párját, a tiszta szellemfilozófust, szemben a tiszta természetfilozófussal (HS: 78). A már a *Szent történet*ben (HS: 38) is előbukkant szembeállítást eredetileg Heine nyomán alakíthatta ki — H. Heines *gesammelte Werke*. Hrsg. von G. Karpeles. Berlin 1887kk. III. köt. 434kk.

Hasonlóan értelmezte Hegelt az ifjú Feuerbach és Cieszkowski—Stuke, *Philosophie der Tat*. 53, 117. kk. Bruno Bauer pedig a hegeli vallásfilozófiát egyenesen a schleiermacheri érzelemteológia következetes végigvitelének tekinti: Szerinte Hegel csak azért bírálja Schleiermachert, mert képmutatóan úgy tesz, mintha ő el tudna jutni az érzelmi vallásosságtól, a partikularitástól Isten objektivitásához, az általánossághoz; ahelyett, hogy nyiltan kimondaná, az egyénből nem lehet megkonstruálni az isteni eszme objektivitását. — Bruno Bauer (névtelenül), *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Ein Ultimatum. Leipzig 1841. 50kk.

arra, hogy amit magától független objektivitásnak tartott, az valójában saját képzeteinek kivetítése, csak saját képzelődése. Ezt az értelmezést a legvilágosabban a hegeli *vallásfilozófiával* kapcsolatban dolgozta ki: „(Hegel felfogása szerint) a vallási viszony semmi más, mint az *öntudat* önmagához való belső viszonya, és mindazok a hatalmak, amelyek szubsztanciaként vagy abszolút eszmeként még különbözni látszanak az öntudattól, valójában az öntudat saját — a vallási képzeletben objektivált — mozzanatai. Ez a rendszer tulajdonképpeni. . . magja. Aki ezt a magot elfogyasztja, az Isten számára halott, mert halottnak tartja Istent. . . Ádám még olyan akart lenni, mint Isten, e rendszer híveiből már ez a bűnös elbizakodottság is hiányzik, egyáltalán nem akarnak már olyanok lenni, mint Isten, csak Én = Én akarnak lenni, és az öntudat blaszfémikus végtelenségét, szabadságát, önelégültségét akarják elnyerni és élvezni. Ez a filozófia nem akar semmilyen Istent. . .; csak embereket, csak öntudatot akar és neki minden csak merő öntudat."[17] — és ez nem véletlen. Ha ugyanis a *vallás* társadalmi alapjaitól, intézményszerű megjelenésétől és a vallásos magatartás gyakorlati megnyilvánulásaitól elvonatkoztatunk, akkor a kultusz tulajdonképpeni tárgyait — pl. az istenséget — valóban tekinthetjük az öntudat kivetített képzeteinek. A *gazdasági* és a *politikai* elidegenedés területén azonban ez a — már a vallásra vonatkozóan is jogosulatlan — absztrakció egyszerűen lehetetlenné válik. Itt olyan kézzelfogható, gyakorlati hatalmakról van szó, amelyeket nem lehet kísérteteknek nyilvánítani. Ebből ered az ifjúhegelianizmus szélsőségesen szubjektivista szárnyának az a törekvése, hogy minden kritikát vallászkritikává változtasson.[18]

Az öntudatfilozófia szemszögéből *értelmetlenné* válik az a bírálat, hogy Hegel megmaradt a tiszta gondolaton belül, nem ment tovább a tetthez — az öntudatfilozófia szerint *minden* a gondolaton belül van. Az öntudatfilozófia nem lehet tettfilozófia, az öntudatfilozófiában *gondolat és tett azonosak* (MEM2: 192). A vallásból nem marad más, csak a vallási képzelgések kísértetvilága, s ennek megszüntetéséhez csak ki kell verni a *fejünkből* ezeket a képzelődéseket, fel kell ismerni, hogy nem többek képzelődésnél.[19] „A fiatalabb hegeliánusok bandája — írja Bauer a *Posaune*ban — azt szeretné nekünk bebeszélni, hogy Hegel csak az elmélet szemlélődésébe merült el, és nem gondolt arra, hogy továbbvezesse az *elméletet a gyakorlathoz*. Mintha Hegel nem támadta volna meg pokoli dühvel a vallást, mintha nem a fennálló világállapotot akarta volna szétrombolni. Az ő elmélete önmagában (gyakorlat) és ezért a legfélelmetesebb, legrombolóbb gyakorlat."[20] Nem elvi oka van, hogy e borzasztóan félelmetes gyakorlat eredményei nem látszanak. Csak azért van így, mert Hegel nem merte világosan kimondani gondolatait, s azok a tömeg szellemi restsége miatt nem terjedtek el.

[17] Bauer, *Die Posaune* . . . 48—49. o. A szemelvény megértéséhez tudni kell, hogy a *Posaunet* Bauer szatírikus formában, az antihegeliánus vallási ortodoxia hangját utánozva írta meg. Saját Hegel-interpretációját úgy adja elő, mint egy ortodox szerző *leleplezéseit* az ateista és Antikrisztus Hegelről.

[18] Vö. MEM2: 52—53, 81, 139; MEM3: 21, 219, 267—68, 285. o. stb.

[19] Kétségtelen tény, hogy Bauernél felmerül az a kérdés is, hogy *miért* veszik az emberek a fejükbe a vallási téveszméket, s a politikai elidegenedés vonatkozásában nem egyszer utal arra, hogy a tudat megváltoztatása *csak szükséges* előfeltétele a viszonyok gyakorlati megváltoztatásának — Stuke, *Philosophie der Tat*. 153 kk. De ezek a gondolatok epizodikusak maradnak munkásságában, nem tudja — és nem is lehet — összeegyeztetni őket az öntudatfilozófiával.

[20] Bauer, *Die Posaune* . . . 81. o.

Hessnek ez egyszer javára válik, hogy a szubjektivista vulgarizációt — ahogy már a *Szent történet*ben is láttuk — objektivista vulgarizációval szokta kiegészíteni. Pozíciója világosan elhatárolódik az öntudatfilozófia szubjektív idealizmusától. „Hegel a természetet — írja — mint az 'önmagától elidegenedett' isteni eszmét határozza meg. Ez a meghatározás hamis. Mert először is itt (a természetben) az élet teljesen azonos a közvetlen tettel, itt még nincs semmiféle — sem absztrakt, sem konkrét — eszme mint feltétel, és már csak ezért sem tudott önmagától elidegenedni. És azután itt, a lét bűntelenségében, szó sem lehet lealacsonyodásról, elválasztottságról vagy széthullottságról. A természet a maga totalitásában éppoly isteni, mint a szellem a maga totalitásában. A természet Isten közvetlen élete. A lealacsonyodás csak a tudat által jön létre" (HS: 80—81). Hess itt — ha eltekintünk a „Spinoza tanítványához" méltó szóvirágoktól — az objektív természeti valóság prioritása mellett foglal állást minden idealizmussal szemben, így Hegel idealizmusával szemben is. De a kritika megint vulgarizációval fonódik össze. A természet (a közvetlenség) Hessnél a társadalmi (a tudatos, a közvetített) kizáró ellentéte. Semmit sem lát a természet valóságos — nemcsak tudati — társadalmi közvetítésének, a munkának a problémájából. Ez a korlátozott materializmus mégis elég ahhoz, hogy megóvja őt az ifjúhegeliánus Hegel-értelmezések legsúlyosabb tévkövetkeztetésétől.

Az öntudatfilozófia, az elmélet és gyakorlat *azonosításából* következően, nem adhat *elméleti* magyarázatot az elmélet és gyakorlat *divergenciáira*. A magyarázat áttolódik morális térre, az öntudatfilozófiának bűnbakot kell keresnie. Ha Hegel az öntudatfilozófia álláspontján állt és mégsem vonta le ebből az ateista és forradalmi következtetéseket, akkor ez azt jelenti, hogy nem *merte* levonni ezeket: *alkalmazkodott* a korviszonyokhoz, gondolatait a megtévesztő kifejtés „kétszeres burkolatába" takarta. Ugyanígy a „tömeg" morális alacsonyabbrendűsége tehet róla, ha az öntudatfilozófia kritikai hadjáratai nem vezettek még a fennálló világ összeomlásához (MEM2: 82—83). Hess ezzel szemben világosan látja a tudat megváltozásának és a valóság megváltoztatásának legalább a különbségét. Ezért nem esik bele a gondolat és tett azonosságát hirdető ifjúhegeliánusok méltatlan vádaskodásába,[21] akik saját elméleti kor-

[21] Az ifjúhegeliánusok morális vádjait nem szabad összetéveszteni az antihegeliánus liberalizmus rágalmaival. Az ifjúhegeliánusok azt vetik mesterük szemére, hogy *megalkuvó* volt, *elhallgatta* filozófiájának forradalmi következtetéseit. Az antihegeliánus liberalizmus vádjai (Hegel filozófiai diktatúrát vezetett be, istenítette a porosz rendőrállamot stb.) a hegeli filozófia *egészének* megbélyegzését, reakcióssá nyilvánítását szolgálják — l. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*. Köln—Opladen 1957. 9 okk. 49 okk.

Az ifjúhegeliánusok közül azok élnek az alkalmazkodás vádjával, akik az öntudatfilozófia hívei, vagy legalábbis az elmélet és gyakorlat azonosítását szorgalmazzák, ha ennek filozófiai alapjához — az öntudatfilozófiához — nem jutnak is el. Heine különbségtétele Hegel ezoterikus és exoterikus tanítása között szorosan összefügg avval a nézetével, hogy „. . . az embernek, akár a bibliai Istennek, csak ki kell mondania a gondolatát, máris alakot kap a világ . . . A világ a szó szignatúrája." *Ezért fél Hegel kimondani a szót:* „. . . a Maestro mögött álltam, amikor komponált, persze nagyon homályos és cikornyás jelekkel, hogy ne fejtse meg mindenki — sokszor láttam, hogy aggódva körülnézett, attól félve, hogy megértik. Nagyon szeretett engem, mert biztos volt benne, hogy nem árulom el; akkoriban szervilisnek tartottam őt. Amikor egyszer rosszkedvű voltam a szó miatt, 'Minden, ami van, ésszerű', furcsán elmosolyodott, és megjegyezte: 'Úgy is lehetne mondani, hogy mindennek lennie kell, ami ésszerű'. Gyanakodva körülnézett, de azután megnyugodott, mert csak Heinrich Beer hallotta . . ." A történelmi igazság kedvéért meg kell állapítanunk, hogy Heine a fenti „titkot" csak 1844-ben „fecsegte ki", amikor már aligha számított titoknak. *A vallás és filozófia történetéhez* (1835) c. művének Hegel-

látaikat mesterük vagy ellenfeleik morális korlátainak igyekeztek feltüntetni. Noha nem jut el az elmélet és gyakorlat pozitív viszonyának, a gyakorlat elsődlegességének felismeréséhez, s a tudat átalakításának kulcsát keresve maga is ingadozik a morálprédikáció és a „tömeg" megvetése (HS: 154) között, a „szent család" felsülését el tudja kerülni. Nem hiszi azt, hogy puszta gondolataival hegyeket mozgathat, vagy ha mégsem, akkor ez csak az ellenséges rosszindulat eredménye. Jól mutatja ezt egy — a *Triarchia* után keletkezett — kisebb cikke, amelyben határozottan állást foglal Hegel mellett az alkalmazkodás vádjával szemben: „Nem úgy van-e, hogy vagy az ítélendő el, hogy Hegel nem meri bolygatni a fennállót, vagy az iskola mai kiméletlensége? — Ennek a divergenciának — amelynek jelentősége nem magában a filozófiában, hanem annak az életre történő alkalmazásában nyilvánul meg — az alapja éppen a filozófia megváltozott viszonya az élethez. Hegelnek csak a filozófiával mint olyannal kellett foglalkoznia. Mint filozófusnak el kellett kerülnie minden összeütközést az élettel, amely hivatásának betöltésében, a filozófia befejezésében, csak zavarta volna. De nem kell feltételeznünk, hogy Hegel a kolliziót *szándékosan* kerülte el, jóllehet még akkor sem tehetnénk neki szemrehányást ezért, ha helyzetének éppoly világosan tudatában lett volna, mint mi, akik az ő vállán állunk. Hegelnek eleget kellett küzdenie és harcolnia, hogy a szellemet önmagával adekváttá tegye; a további feladatot, az életet tenni adekváttá a szellemmel, másoknak kellett meghagynia; erre nem volt ideje és elhivatottsága, s talán éppen azért félt a fennállótól — amit jogosulatlanul vetünk a szemére —, mert hiányzott belőle a pozitív teremtőerő, hogy a tömeget megtermékenyítse eszméivel és az életet a modern szellemből kiindulva újjáalakítsa" (HS: 170).

Jogosan ítéljük vulgarizációnak az ifjúhegeliánusoknak azt az eljárását, hogy mesterük rendszerének egy-egy kiszakított darabját követelményként, célkitűzésként fordítják a társadalmi valóság ellen, anélkül hogy e darabok eredeti összefüggéséről, a társadalmi célkitűzés problémájának hegeli tárgyalásáról többet tudnának mondani néhány odavetett közhelynél — pl. „az élet több mint a filozofálás" — vagy moralizáló szemrehányásnál. Vulgarizáció ez de nemcsak abban a viszonylagos értelemben, hogy a tanítványok ellaposítják Hegel filozófiáját: *Az ifjúhegeliánusok fél lábbal már a polgári filozófia vulgáris*

---

ről szóló befejező része sohasem jelent meg. A könyv alapvető érdemén — Heine volt az első, aki egyértelműen és a nagy nyilvánosság előtt rámutatott a klasszikus filozófia és a haladó politikai mozgalmak összefüggésére — ez semmit sem változtat; nem akarom kétségbe vonni azt sem, hogy a hegeli alkalmazkodás filozófiatörténeti legendáját Heine írta meg a legszebben. Csak azt kell tisztázni, hogy speciálisan a *hegeli* filozófia és a haladó mozgalom kapcsolatának feltárásában nem Heine volt az első, ez „a titok" 1844-ben, amikor a *Levelek Németországról* c. töredékét írta, már közhely volt. — Heines *Gesammelte Werke*. V. köt. 96. o.; III. köt. 388. o.; VIII. köt. 243—244. o.; VII. köt. 465. okk.

Ruge, aki különben jól tudta, milyen nagy különbség van egy gondolat kimondása, elterjedése és anyagi erővé válása között, éppen 1840—41-ben foglalkozik a hegeli alkalmazkodás kérdésével, amikor átmenetileg az öntudatfilozófia hatása alá kerül. „... az öntudat — írja egy 1841-es cikkében —, amely elnyert tartalmára reflektál és ahhoz tér vissza, egyszóval a filozófiai kritika csinálja a világtörténelem mozgását is. Az idő szövőszékénél a filozófus ül ..." Az ugyanebben az évben megjelent, *A filozófia, politika és vallás viszonyáról (Kant és Hegel alkalmazkodása)* c. tanulmányában pedig ezt olvashatjuk: „Tehát Hegel is diplomata! ... de még Kant, ez az *anima candida* is diplomata! Egyikük sem *akot* ellenzéket, megelégszenek avval, hogy ellenzékben *vannak*. Rendszereik az ész és szabadság rendszerei az esztelenség és rabság közepette; de ezt a viszonyt elfedik." — A. Ruge, *Gesammelte Schriften*. Mannheim 1846 okk. 3. köt. 49, 266—67. o.

korszakában állnak. A *klasszikus* polgári filozófia az emberi praxis, a szubjektivitás, a szabadság helyét keresi a társadalmi valóságban, s elfogulattanul ki meri mondani, hogy *abban* a társadalombàn, amely számára *a* társadalmat jelenti, bár az emberi teremtőerő minden képződmény gyökere, az emberek mégsem szabadok saját teremtményeikkel szemben, alá vannak vetve nekik. Igaz, a klasszikus filozófia sem teszi *kérdésessé*, hanem általában a társadalmiság *alaptényének* tekinti az elidegenedést. A *vulgárfilozófia* azonban már nem is mer szembenézni ezzel a ténnyel, már ezt az apologetikus szókimondást sem tűri. Ahelyett hogy elfogulatlan nyerseséggel megmondaná: az ellentmondás, az elidegenedés megszüntethetetlen a polgári társadalmon belül; az ellentmondást „fogyatékosságnak", „rossz oldalnak" tekinti, s felállítja a „fogyatékosságok", „rossz oldalak" kiküszöbölésének morális követelményét.[22] Az ifjúhegeliánus filozófia kétarcúsága abból adódik, hogy a *módszertanilag* a vulgárfilozófia szintjén felállított követelmények *tartalma* itt a klasszikus filozófiából ered. A követelmények tartalma meghaladja a „maradványok" és a „fogyatékosságok" kiküszöbölésének igényét, a polgári reformok és a polgári filantrópia kereteit. Az ifjúhegeliánusok a hegeli elidegenedéselméletből kiindulva vetik fel az emberi szubjektivítás, az emberi szabadság kérdéseit. Az ifjúhegeliánusok a *hegeli* filozófiát akarják megvalósítani: „Ha egyrészt meg kell állapítani — írja Hess —, hogy az úgynevezett 'ifjúhegeliánus iskola' túllépi a hegeli filozófia határait, amennyiben nem áll meg az idealizmusban vagy a tulajdonképpeni filozófiánál. . ., akkor másrészt nem szabad elfelejteni, hogy az újabb irányzatnak semmiféle más alapja nincs, mint a hegeli filozófia idealitása" (HS: 169). Ez a „határátlépés" azonban vulgarizálássá válik, ha nem jár együtt a hegeli filozófia történelmi látókörének meghaladásával is. Az elidegenedés megszüntetésének tényleges, nem a végtelen ködébe vesző lehetőségét feltételezni anélkül, hogy megtalálnák azt a reális társadalmi erőt, amely gyakorlatilag is, valóságos cselekvésében is úrrá tud lenni a társadalmi szubsztancián — ez a hegeli filozófia vulgarizálása, az ifjúhegeliánizmus alapvető következetlensége. Az elidegenedést akarják megszüntetni, a hegeli filozófiát akarják megvalósítani, de nem vetnek komolyan számot a megvalósítás feltételeivel az elidegenedés társadalmában; egyszerűen posztulálják ezt a megvalósítást, a megvalósítás lehetőségét tekintve éppúgy elvonatkoztatnak az elidegenedéstől, mint a vulgárfilozófusok.

Ez az ellentmondás feloldást követel. Az ifjúhegeliánusok azonban nem képesek feloldani. Vagy elmenekülnek előle, mint például Ruge, aki végül a követelmény tartalmát is a vulgárfilozófiához szabja. Vagy megmaradnak benne, s a módszertani probléma megoldása nélkül, új színekkel gazdagítják az eredetileg „hegeli" követelményt. Az utóbbi Hess útja, s a későbbi anarchista Bakunyiné, a reakciós-romantikus irányban továbbhaladó Cieszkovszkié is. A módszer oldalán a megoldást a maga erejéből *csak* Marx tudta megtalálni. Igazságtalanság volna azonban, ha az ifjúhegelianizmus kétértelmű vulgarizációit egyedül a marxi megoldással hasonlítanánk össze. A helyes arányokat akkor kapjuk meg, ha futólag szemügyre vesszük a korszak egyértelmű politikai vulgárfilozófiáját, a *liberális antihegelianizmust* is.

[22] Ez a követelmény nem azonos a kanti—fichtei *kellés*sel. Kant és Fichte is a *klasszikus* filozófiához tartoznak. A vulgárfilozófia nemcsak Hegel, de Kant és Fichte színvonalát sem éri el. Kant és Fichte éppen azért helyezik *végtelen messzire* a kellés és valóság egybeesését, mert filozófiájuk magva az elidegenedés feloldhatatlansága, a polgári társadalom alapvető ellentmondása.

Ez az irányzat is szembefordul a hegeli kontemplációval, a gyakorlatot, a politikai tettet követeli. Hegel szerint — írja a Rotteck-féle *Staatslexikon* Hegel-cikke, az irányzat legjellegzetesebb elméleti megnyilvánulása — „*nincs egyáltalán semmiféle gyakorlati filozófia*, semmiféle etika, politika, természetjog e szó szokásos értelmében." Az antihegeliánus liberálisok „a hegeli filozófia gyakorlati impotenciájáról" beszélnek, „politikai kvietizmust" vetnek Hegel szemére. A lényeges különbség nem a politikai aktivizmusban mint olyanban, hanem a politikai aktivizmus *tartalmában* van az ifjúhegeliánusok és az antihegeliánus liberálisok közt. A hegeli *iskola* — írja a cikk — arra törekszik, hogy „jobban alámerüljön az élet *konkrét* szférájába", hogy „az (abszolút) *eszmét gyakorlati* hatalommá emelje". Ez azonban hiú törekvés, a hegeli abszolút eszme tartalma „embertelen", „teljesen vigasztalan az emberek legfontosabb dolgait illetően". „ Így abban a gondolatban, hogy minden végesben ellentmondás van, amin az tönkremegy, (Hegel) *minden* világi lényre kiterjeszti, amit különben csak a teljesen *rossz*, az Istentől elfordult teremtmény jellemzőjének tekinthetnénk; s ez valójában azt jelenti, hogy a kárhozat szavát mondja ki az egész teremtésre ! Minden teremtmény csak így vagy úgy megnyilvánuló ellentmondás: minden teremtmény saját belsejének tantaluszi kínjában emészti fel önmagát; nem azért, mert lázadásával, az eredeti isteni egységből való kilépésével megsértette Istent; hanem éppen ebben (az ellentmondásosságában) van *egységben* Istennel; éppen annak hozzá nem mértsége, aránytalansága, hogy a végtelennek a végesben kell kifejeződnie, tehát *maga Isten* a teremtő aktusban — az ellentmondás alapja. . ."[23] — A vulgárfilozófiának már vigaszra van szüksége, nem tudja elviselni az „embertelen" és „vigasztalan" igazságot, hogy ebben a társadalomban a szabadság csak a gondolatban van otthon, minden alászállása a valóságba, minden megvalósulása az ellenkezőjére fordul, „ellentmondáshoz" vezet. Az ifjúhegeliánusok viszont tartalmilag éppen ebből az ellentmondásból indulnak ki. Erre az ellentmondásra vezetik vissza a modern társadalmi és vallási élet sajátosságait, s az így létrejött bírálat — bármennyire a levegőben lóg is módszertanilag — olyan értékes eredményeket tudott létrehozni, amelyek közül némelyik pozitív szerepet kapott a marxizmus kialakulásában.

3.

A *Triarchiá*ban — ahogy az előző fejezetben láttuk — az aktuális politikai kérdések tárgyalása s az ezek ürügyén felállított társadalomfilozófiai követelmény játssza a főszerepet, az emberiség szent és profán történelme háttérbe szorul. Mégis érdemes foglalkozni a *Triarchia általános történetfilozófiai* megállapításaival is, mert ezek éppen futólagosságuk, dokumentálatlanságuk miatt, néhol még a *Szent történet*nél is többet árulnak el Hess módszertani titkaiból. Ezekből a megjegyzésekből láthatjuk a legvilágosabban a hessi

[23] K. H. Scheidler *Hegelsche Philosophie und Schule.* Staatslexikon oder Enzyklopaedia der Staatswissenschaften. Herausgegeben von C. von Rotteck und C. Welcker. 17. köt. Altona 1839. 632, 638, 610, 612, és 626. o. — A Rotteck-féle *Staatslexikon*ról lásd М. Лифшиц, Вопросы искусства и философии.' Moszkva 1935. 84. o. — Az antihegeliánus liberalizmus álláspontját képviselte lehiggadtabb, akadémikusabb formában Haym is. Lásd Ritter, *Hegel und die französische Revolution.* 9 kk., 47 kk. — Vö. L. von Stein Hegelkritikájával. Lásd Stuke, *Philosophie der Tat.* 38. o. — Vö. E. Zeller *Az elmélet és a gyakorlat* c. tanulmányával. Lásd Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule.* 450 kk.

filozófia két eleme, a társadalmi valóság sajátos leírása — a naturalista fejlődésmetafizika alapján interpretált történelem vagy a szimbolikus jelentőségűvé felnövesztett politikai aktualitás — és a filozófiai követelmény közti kapcsolatot, helyesebben kapcsolatnélküliséget. „A középkor volt a modern hőskor. Belőle fejlődtek ki a végén, ahogy a régi hőskor végén is, az államok, erkölcsök, törvények, intézmények. Eddig minden a *természeti* folyamat útján ment végbe. De most szembetűnik a modern civilizáció jellemzője. A mi hőskorunkból származó hagyományok sem akarnak konszolidálódni, mint az ókorban. A modern emberiség nem nyugszik meg, nem elégszik meg a természeti fejlődéssel. Egyszer már végigcsinálta és el kellett hagynia a természeti-szükségszerű történelemfolyamatot. Még idejében visszaemlékezett ezekre az élményekre, amikor éppen meg akartak ismétlődni. — Ezért visszahőkölt, gyanakvó lett — és a modern civilizáció azzal kezdődött, amivel az ókori befejeződött, a *kritikával*, amely az ókorban csak későn, túl későn jött létre. . . — A modern világ azóta halálos aggodalomban van; elvesztett minden támpontot, elvesztette a talajt, amelyből kisarjadt. De ez a halálos aggodalom egy új teremtés szülési fájdalma. — A tradíció hídja már szét van rombolva, az összefüggés a múlttal már el van vágva, és a modern világ ott áll elhagyatva, magára utalva. *Természeti* forrásai kiapadtak; csak a szellemére alapíthatja létezését!" (HS: 121)

A természeti szükségszerűséggel lefolyt történelem és a szabadság filozófiai követelése, a szükségszerűség és a szabadság birodalma közt *el van vágva* a kapcsolat. A tisztára természeti szükségszerűségként jellemzett folyamat *maga nem hoz létre semmit* a követelt átalakulásból, *csak tárgya* az átalakító tevékenységnek. Hessnél szó sincs arról, hogy a történelem létrehozza azt a társadalmi csoportot, amely természeti szükségszerűséggel — mert számára ez életszükséglet, természeti szükségletei kielégítésének egyetlen lehetséges módja — megalkotja az új társadalmat. A pénzarisztokrácia és a pauperizmus ellentétéből létrejövő forradalom, a sajátosan angol forradalom elemzésében[24] nem az a fontos, hogy Hess elkerülhetőnek vagy elkerülhetetlennek tartja-e a forradalmat. Hanem az, hogy a forradalom — akár elkerülhető, akár elkerülhetetlen — nem játszik pozitív, alkotó szerepet a jövő kialakításában. A forradalom csak a természeti-szükségszerű folyamat vége, *de nem* az emberi szabadság kezdete is egyben. Ha elkerülhető, akkor ez azt jelenti, hogy az összeütközés elméleti előrelátása is rávezeti *az embereket* — nem a paupereket vagy a proletárokat — a követelmény megvalósítására. S ha létrejön a katasztrófa, akkor is csak az a funkciója, hogy felébressze az emberek lelkiismeretét, belátassa velük: véget kell vetni a történelem természetadta jellegének, mert az ilyen rút dolgokhoz vezet.

A múlt és a jövő közti összefüggés elszakításából egyenesen következik az alábbi tétel, amely akár Hess jelmondata is lehetne: „*A fennálló mindig arról panaszkodik, hogy nem hagynak neki időt az eszméhez való közeledésre; de valójában a fennálló sohasem közeledik az eszméhez, hanem az eszme a fennállóhoz*" (HS: 155). Nincsenek fokozatok, nincsenek viszonylagos előrelépések. A napi politika tényezői vagy mindenestől a múlthoz vagy mindenestől a jövőhöz tartoznak, ennek megfelelően közvetlenül azonosulniuk kell *a múlt*tal vagy *a jövő*vel, *a múlt* és *a jövő* szimbólumaivá nőnek fel. Hess semmisnek tekint valóságos és viszonylag előremutató mozgalmakat a még csak virtuális jövő alapján, s indokolatlan reményeket fűz kisebb, alkalmi előrelépésekhez.

*

[24] Vö. Stuke, *Philosophie der Tat*. 216 kk.

1841-ben Kölnben tartózkodik és tevékenyen részt vesz a *Rheinische Zeitung* alapítási előkészületeiben.[25] A *Triarchiá*val jó nevet szerzett magának az ifjúhegeliánus körökben, még az a gondolat is felmerült, hogy a lap szerkesztőjévé tegyék. Erre azonban nem került sor, Hessnek különböző másodrangú megbizatásokkal kellett megelégednie. A lap alapítóinak és a lapot szellemileg irányító ifjúhegeliánusoknak a fennmaradt levelezéséből kiderül, hogy mellőzésében jelentős szerepe volt a szerkesztői munkában való járatlanságának. Hatottak azonban más okok is. Hess elvi ellentétben állt mind a lapot kezdetben vezető, csak gazdasági célkitűzésekkel rendelkező burzsoá szárnnyal, mind a később uralkodó politikai-radikális ifjúhegeliánusokkal.

Ezek az ellentétek Hess egyre határozottabbá váló kommunizmusából eredtek. Kommunista programját képtelen volt összeegyeztetni a német *status quó*hoz képest haladó polgári irányzatokkal való taktikus együttműködéssel. Az 1841. december 13-án Auerbachhoz írott leveléből világos képet kapunk beállítottságáról: „. . . nem tudok a pénzarisztokratákkal és követőikkel harmonizálni, aligha lesz lehetséges szerkesztői állást vállalnom uralmuk alatt. . . Mindet fel kell kötni, csak pénzük és önhittségük van. Hiúságból lettek filozófusok is, de ezek a filozófusok nem lennének képesek áldozatot hozni a közjóért. Attól félek, hogy te is egy kicsit a pénzarisztokraták követője vagy, mert túlságosan szereted az élvezetet. Az embernek először a *gazdagságot* kell megvetnie, hogy meg tudja vetni a *gazdagokat* is. . . . azt hiszem, az urak még meg fogják tudni, hogy kivel van dolguk; már sok keserű pirulát kellett miattam lenyelniük. . . Most a *legjobb* pénzarisztokratákkal érintkeztem; ezek az *utolsók*, akikkel baráti kapcsolatot tartok fenn. Háború köztem és köztük" (HB: 84—85).

A személyes megnyilatkozásoknál sokkal fontosabb a lapban megjelent cikkeinek irányzata. *A centralizáció kérdése Németországban és Franciaországban* (1842. május) c. írása óvatlanul elárulja, hogy mennyire nincs összhangban az időszerű politikai kérdésekkel Hess programja: „Hogy az államhatalom egy pontból induljon-e ki, vagy minden tartomány, minden község önmagát kormányozza. . . — e kérdésről még nagyon megoszlanak a vélemények. Ez a kérdés egybeesik egy másikkal: fel kell-e áldozni az egyéni szabadságot az általánosnak, azaz a törvénynek, vagy a törvényt kell-e az egyéni szabadságnak? — Nagyon jól tudjuk, hogy ez a kérdés magasabb szempontból tekintve semmissé válik. Ha tudniillik az egyén megfelel fogalmának, más szavakkal, ha az ember valóságosan az, aminek fogalma szerint lennie kell, akkor az egyéni szabadság egyáltalán nem különbözik az általánostól; mert az igazi ember csak a nem életét éli, egyéni, különös létét nem választja el az általánostól; szabadsága nem kerülhet kollízióba a törvénnyel, mert a törvény nem valami külsőleges hozzá képest, hanem a saját akarata. Ha tehát az ember az igazak népének feltételezéséből indul ki, akkor a szóban forgó kérdést fel sem lehet vetni" (HS: 176). A valóságban a kérdés egyáltalán nem semmis. A széttagoltság megszüntetésének, az egységes belső piac megteremtésének kérdését nemlétezőnek tekinteni — ez önmagában is reakciós állásfoglalás. De Hess nem áll meg itt.

[25] K. Marx, F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von D. Rjazanov. 1927kk. I. rész, 1. köt. 2. félköt. 262. o. (MEGA: I, III: 1, 2, . . . : 1, 2) – HS: XXVIkk. — HB: 75kk. — A. Cornu, *K. Marx und F. Engels. Leben und Werk*. I. köt. Berlin 1954. 262kk.

„Az igazak népe" — az „emberiség ideálja". Ezen a fokon már megszűnik az állam: „Egy ilyen egészséges tagokból álló társadalom már egyáltalán nem volna az, amit államnak nevezünk" (uo). Az emberiség ideálját azonban még nem értük el. A kérdés kérdés marad: itt és most, a jelenlegi állapotok között szükség van-e a centralizációra vagy sem? „Az ember csodálatosan könnyűvé teheti magának a legnehezebb államproblémák megoldását is, ha magas, filozófiai álláspontról néz le társadalmi életünkre. Elméletileg egészen helyes is a problémák ilyen megoldása, sőt az egyedüli helyes megoldás. De itt a centralizáció-kérdésnek nem elméleti, filozófiai, abszolút, hanem gyakorlati, mindenképpen csak empirikus és viszonylagos megválaszolásáról van szó; tudniillik az a kérdés, hogy mit részesítsünk előnyben a *jelenlegi körülmények* között, amelyek még nem nélkülözhetik a pozitív törvényeket és intézményeket. . ." (uo.) Könnyen azt hihetnénk, hogy a fenti sorok az „elméleti, filozófiai, abszolút" álláspont írónikus kritikáját tartalmazzák. Hessnek azonban ez eszébe sem jut. A problémák „csodálatosan könnyű" abszolút megoldása semmit sem mond a tényleges kérdésről. Ennek felismerése csak arra vezeti filozófusunkat, hogy *az abszolút álláspontot közelítse* a valósághoz, de semmiképpen sem arra, hogy magában a valóságban, a kérdés körüli reális harcokban vizsgálja meg, milyen erők állnak a centralizáció és a föderalizmus pártjai mögött, milyen eredményre vezetne az egyik vagy a másik párt győzelme. A közelítés módja az, hogy az államot — nem tudni miért — az ideál megvalósítása eszközének tekinti. Az államnak *kell* a népet az ideális, az államnélküli állapotra kiképeznie. „Az államnak, ha népnevelési intézménynek fogjuk fel, két feladata van, egyrészt a fejlődést, a humánus képzést pozitíve előmozdítani, másrészt eltávolítani minden akadályt, amely útjába van ennek a fejlődésnek" (u.o.).

A pozitív oldalnak felel meg a decentralizáció elve, s ez a sajátosan német elv; a centralizáció a negatív feladathoz kell, s ez a sajátosan francia elv. Mindebből azután az a „gyakorlati" következtetés adódik, hogy sem az egyik, sem a másik oldalt nem szabad túlzásba vinni. A német és a francia fejlődés azonos mértékben, de különböző irányban egyoldalú. Az eredetitől — az „igazak népétől" — csak egy újabb követelményhez — az államhoz mint „népnevelési intézményhez" — jutottunk. Ráadásul, a „közelítés" eredményeként kapott s politikai jelszóként funkcionáló követelmény tartalmában kifejezetten reakciós. Az ideálból kiinduló méricskélésnek az lett az eredménye, hogy a német állapotok egyenrangúnak látszanak a minden tekintetben haladottabb francia viszonyokkal. Hess azt hiszi, hogy az álló, az ideálhoz nem közeledő valóságból mindenütt nyugodtan kicsipegetheti a mazsolát; hogy az „igazak népének" fantazmagóriáját mintaként alkalmazva kiválaszthatja a francia fejlődésből is, a németből is a „jó oldalt", ami megfelelni látszik a mintának. Sőt, ha végiggondolná az elképzelést, amelyből kiindult, azt a következtetést kellene levonnia, hogy Németországnak egyáltalán nem kell a polgári fejlődés útjára lépnie, nem kell felszámolnia a nemzetet darabokra szakító önkormányzati egységeket, mert ezek a feudális önkormányzati szervek közelebb állnak az „igazak népének" kommunista szervezetéhez, mint a fejlett, centralizált francia állam.

A magas filozófiai álláspont csodálatos *könnyelműsége* tovább fokozódik *A napisajtó Németországban és Franciaországban* (1842 június) c. cikkében. Hess premisszája Németország — Heinétől Marxig — legjobb politikai gondolkodóiéval közös: „. . . Németországban az igazság mindmáig csak az el-

méletben, a szellemben van jelen. Csak a valóságosan kifejlődött eszme, nem a megvalósult tett felel meg itt a szellem által elismert igazságnak. Senki sem fogja vitatni, aki ismeri a német viszonyokat, hogy a németek az elméletben következetesek, igazak és világosak, következetesebbek mint bármely más nemzet, ezzel szemben a gyakorlatban következetlenek és zavarosak. Németországban ezért a gyakorlatból, amely a legnagyobb mértékben következetlen, nem lehet következetes képet kapni a társadalmi viszonyokról" (HS: 181). Hess azonban ebből — szemben Marxszal — nem arra következtet, hogy meg kell keresni a lappangó társadalmi erőt, amely képes a filozófia következetességére a gyakorlati harcban (MEM1: 390—91). Még Heine egyszerűbb „megoldásához" sem jut el, még csak nem is posztulálja a filozófiai magaslaton álló praxist. Számára magától értetődik, hogy Németországban az egyedüli lehetséges a *német* gyakorlat: A filozófia csak akkor őrizheti meg következetességét, ha *megmarad* filozófiának. „Egy ilyen országban, ahol a gyakorlati haladás minden történelmi és népszerű alapot nélkülöz", a gyakorlatiasságnak, a hasznosságnak csak egyetlen formája lehetséges: „előmozdítani a szellemi műveltséget, és így egyengetni az utat a majdani igazi gyakorlat előtt" (uo). Az előbb még oly fennhéjázó „magas filozófiai" szemlélet most egyszerre behódol a német valóság előtt, s egyenesen henceg ártalmatlanságával. Hess azon az alapon követel nagyobb sajtószabadságot, hogy a német sajtó úgyis csak a tiszta gondolat körében mozog, márpedig a jognak, a törvénynek csak a tett lehet tárgya (HS: 182—83).

Azt jelentené ez, hogy Hess nézeteinek állandó radikalizálódása éppen a *Rheinische Zeitung*-beli működése idején szakadt meg? Nem, ellenkezőleg, ez a radikalizálódás 1841—42-ben jelentős mértékben felgyorsul. Inkább arról van szó, hogy az egyre radikálisabb tartalmak érintetlenül hagyják a hessi filozófia már 1836-ban kialakult módszertani kereteit, az új radikális gondolatoknak e keretekbe kell beilleszkedniük. A valósággal mereven szembeállított követelmény alapján annál kevésbé képes tájékozódni az elmaradott német politikai élet zavaros viszonyai között, minél haladottabbak a követelmény tartalmai. Ő azonban mit sem vesz észre ebből az ellentmondásból, minden kétség nélkül megy előre a maga gondolati útján.

Feuerbach, Bauer és Marx segítségével 1841—42-ben ateistává válik.[26] Az ateizmus nem szükségképpeni eredménye fejlődésének; mégsem csak külső hatás következménye ez a fordulat, elő volt készítve eddigi munkáiban. A *Szent történet*-ben még kitüntetett helye, a *történelmi* fejlődésben játszott szerepén túlmenő jelentősége volt a vallásnak: A „harmadik világkorszakot" nem egyszer a krisztusi szeretet megvalósulásának nevezte, és nem volt világosan tisztázva az sem, hogy van-e lényeges filozófiai különbség Krisztus és Spinoza tanítása között (HS: 36). A *Triarchiá*ban viszont a kereszténység már csak egy — a végcélnál egyértelműen alacsonyabb — lépcsőfok. Csak annyiban „szent", amennyiben a célhoz vezető egész út „szent" a történelemben. S mivel a történelem ebben a munkában háttérbe szorul, a „szentség" kezd magára a célkitűzésre korlátozódni, bár van még néhány más menedéke is a vallásos maradványoknak. Az ideális államban szükség van egy külön egyházat nem alkotó államvallásra, amely „a szellemek egyesülését" hivatott előmozdítani (HS:127 kk). Vallási mozzanatok vannak a természetfilozófiai kitérésekben is, valamiféle

[26] Marx és Feuerbach hatásáról lásd a bevezetőben idézett levelet Auerbachnak 1841. szeptember 2-áról. Bauer hatásáról lásd MEGA: I:1:2:262.

— igaz, már szinte teljesen *verbális* — panteizmus (a természet Istennel közvetlenül azonos létezés). A Bauer és Feuerbach filozófiájával való megismerkedés után ezek a még mindig kissé naiv megnyilvánulások szintén kimaradnak írásaiból.

A napi politikai küzdelmekbe való bekapcsolódás úgyis a *kellés* „szent történelmi" toldalékának elhanyagolására késztette Hesst. Ehhez járul most a szélsőségesen történelmietlen feuerbachi vallásfilozófia hatása, s az eredmény az, hogy Hess szemében a vallás már nem is történelmileg elkerülhetetlen átmeneti fok. Már nincs szó a természeti állapot közvetlenségének megtöréséről, ami a *Triarchiá*ban még *feltétele* volt az utolsó világkorszak eljövetelének. Az 1842-es elemzésekben a vallás egyértelműen az emberiség végcélja ellen hat. A vallás csak megadásra késztet a földi nyomorúsággal szemben: a vallásban a földi nyomorúságnak *örök* funkciója van, kontrasztot alkot a túlvilági boldogsághoz (HS: 184).[27]

De ez az ateizmus érintetlenül hagyja Hess filozófiájának vallásos magját. E megállapításommal nem akarok csatlakozni ahhoz a majd minden tanulmányban fellelhető tételhez, hogy Hess lelkében a vallásos nevelés kitörölhetetlen nyomot hagyott. Erre nincs semmiféle bizonyíték. A vallási alapok folyamatosságán nem is azt értem, hogy ateista korszakában továbbéltek műveiben bizonyos (zsidó vagy keresztény) vallási *motívumok*. Ilyesminek nyomát sem találjuk. De ennek nincs jelentősége ahhoz képest, hogy a *kellés*ből kiinduló filozófia maga vallásos jellegű. Szükségképpen felmerül a kérdés: miért *érvényes* a *kellés?* A dolog természetéből következik, hogy a társadalmi *valóság* nem lehet az érvényesség alapja. A *kellés* éppen azért *kellés*, mert szemben áll a valósággal — nem létezik, kell lennie. Ezért, ha nem akarunk megelégedni egy *pusztán szubjektív* érvényességgel, ha nem akarunk megelégedni avval, hogy csak az egyén *döntésétől* függjön, érvényesnek *tekinti-e* magára nézve a követelményt, a megalapozáshoz valamilyen *transzcendens objektivitás* feltételezésére kényszerülünk. Minden objektív érvényességre törekvő kellésfilozófia a vallásban *gyökerezik*, még az olyan kellés-filozófiák is, amelyek kritikai élükkel a pozitív vallások ellen fordulnak. [28] Az elméleti elemzés logikailag szükségszerű lépései azonban nem jelentenek feltétlenül pszichológiai szükségszerűséget is. Hess filozófiája kellés-filozófia lehetett anélkül, hogy feltette volna magának az érvényességre vonatkozó kérdést. 1856-ban úgy emlékszik vissza erre az időszakra, hogy szellemi állapotát a *fanatizmus* jellemezte (HB:

[27] „Ahol a cselekvés, a tett, ahol a *végrehajtás* a fontos, tehát az államban, a politikában, a nyilvános életben, semmi sem lenne helytelenebb, mint a vallás mértékét alkalmazni . . . A vallás, amelynek az igaz, a jó, az isteni *túlvilági* — a vallás, amely az ember gyengeségéből, bűnösségéből indul ki, és a tökéletest mint . . . e világon elérhetetlen eszményt állítja az ember elé, amelyhez csak a *jövőben* juthat el a vallás által — . . . *a vallás* . . . nem lehet a *törvény* alapja . . . , amelynek éppen az a hivatása, hogy az eszményt . . . itt megvalósítsa." Idézi I. Goitein, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei M. Hess.* Ein Beitrag zu dem Thema Hess und Marx, mit bisher unveröffentlichten Quellen-Material. Leipzig 1931. 53. o. Goitein helyesen állapítja meg, hogy Hess csak a cenzúra miatt nem támadja a vallást, a *magánélet* vonatkozásában is. Alátámasztja megállapítását Cornu, aki elmondja, hogy a kormányzat eredetileg éppen azt várta a *Rheinische Zeitung*tól, hogy egyházellenes harcában támogassa őt; ezért ebben, de *csak ebben* a vonatkozásban feltehetőleg a cenzornak sem volt ellenére a valláskritika — Cornu, *K. Marx und F. Engels.* I. köt. 264. o.

[28] Vö. H. Noack, *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants.* Bevezetés Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Wernunft* c. művéhez. Hamburg 1956. LXVII kk, LXXVIII kk.

308). A fanatizmus nem engedi, hogy feltegye a kritikus kérdéseket. Az 1848—49-es forradalmak kudarca töri majd meg ezt a fanatizmust, ez a csalódás hívja majd elő a kellés-filozófia lappangó vallási tartalmait. Ekkor válnak újra *kérdésessé* Hess számára a követelés alapjai.

Nézetei radikalizálódásának másik fő területe a szocializmus. A legfontosabb fejlődés ezen a téren a francia forradalom osztálytartalmának elemzése. Már nem elégszik meg azzal, hogy a múlt forradalmait mint *csak politikai* forradalmakat szembeállítsa a jövő *szociális* forradalmával. A politikai forradalmak szociális tartalma is érdekli: „Nem a konvent terrorizmusa és a császárság, hanem az alkotmányozók és a júliusi forradalom józansága, nem Robespierre és Napóleon, hanem Mirabeau és Lafayette, nem a sans-culotte-ok (proletárok), hanem a Tiers-Etat *(juste-milieu)* a francia forradalom reprezentánsai. . ." (HS: 191). A helyes felismerés azonban nem segíti hozzá a német politikai harcok jobb megértéséhez. A kellés-filozófia — láttuk már — azt hiszi, hogy kedvére *válogathat* a történelemből. Ezért a polgári forradalom követelései azonnal elvesztik számára minden vonzerejüket, amint megért valamit a kommunista forradalom ellentétes osztálytartalmából. Hess szinte örvendezni látszik a német kapitalizmus elmaradottságán. Abban reménykedik, hogy a németek — hála istennek, *van idejük* meggondolni a dolgot — az angolok kárán olyan *tapasztalatokat* szereznek, amelyek képessé teszik őket arra, hogy mindjárt az angol szociális forradalom kész eredményeit sajátítsák el. A kapitalista ipari fejlődésben csak az elnyomorodás, az angol forradalom — a „katasztrófa" — okát látja, s nem a forradalom utáni új társadalom alapját is. „Az ipar, amely a nép kezéből a kapitalisták gépeibe ment át; a kereskedelem. . .; az örökösödési törvények által összetartott és néhány arisztokrata kezében kamatozó földtulajdon éppúgy, mint az egyes családok kezében megmaradó és kamatozó nagy tőkék: mindezek a viszonyok, amelyek. . . főleg Angliában állnak fenn, s az előttünk álló katasztrófa. . . okát képezik, nem politikai, hanem *szociális* állapotok — és mialatt mi németek mindezt nyugodtan átgondoljuk, és mialatt nekünk még szerencsére időnk is van a zavartalan gondolkodásra. . ., ezalatt Angliában a *történelem* . . . hatalmába keríti a századok e még megoldatlan rejtélyét" (HS: 185).

A kommunisztikus színezetű kellés-filozófia publicisztikai megnyilvánulásai akarva-akaratlanul a kapitalizmus szörnyűségeivel fenyegetődző feudális-romantikus párt kezére játszanak, és ürügyet szolgáltatnak a reakciós lapoknak, hogy denunciálják a cenzúra előtt a *Rheinische Zeitung*ot. Marx 1859-es visszaemlékezése — többek között — Hessre vonatkozik: „. . . ebben az időben (1842—43), amikor is a 'továbbmenés' jószándéka sokszorosan meghaladta a tárgyi ismeretet, a francia szocializmus és kommunizmus enyhén filozófiailag színezett visszhangja szólalt meg a *Rheinische Zeitung*-ban. Ezzel a kontárkodással szembeszálltam. . ." (MEM13:5)[29]

[29] 1845-ben Hess így ír erről: „A radikális szocializmus első nyomát Németországban a *Rheinische Zeitung*ban fedezzük fel, tehát a filozófiai haladáspárt egyik lapjában . . . — Felmerül a kérdés: hogyan jött be a kommunizmus hirtelen az ifjúhegeliánus haladáspártba? Milyen összefüggésben van vele? — Nagyon laza összefüggésben. — Itt kell kiemelni azt a körülményt, hogy a filozófiai haladáspárt a nevezett újság fennállásának egész ideje alatt még *ellenségesen* viszonyult a radikális szocializmushoz . . . " (HS: 296).

4.

Doktori disszertációjának ránkmaradt főszövegét olvasva könnyen arra a megállapításra juthatunk, hogy Marx az értekezés írásakor az öntudatfilozófiával, az ifjúhegelianizmus szélsőségesen szubjektivista szárnyával tartott. Az előszóban egyértelműen kimondja: a filozófia „legfelsőbb istensége" az öntudat (MEGA I: 1:1: 10). S a téma, a démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbségének kidolgozásából is az öntudatfilozófiára következtethetünk.

A filozófiai reflexió formája a filozófus öntudata és a világ közti viszonyt fejezi ki (MEGA I:1:1: 21). Démokritosznál a *szükségszerűség*, Epikurosznál a *véletlen* kategóriája határozza meg a reflexió formáját. Az előbbi filozófiájának egész pátosza a természeti jelenségek determinisztikus levezetésére irányul. A jelenségeket az őket körülvevő feltételekből, okokból, alapokból adódó *reális lehetőséggel* magyarázza meg. Az utóbbi ellenben „határtalan nemtörődömséggel" jár el a fizikai jelenségek magyarázatában. A megmagyarázandó jelenségek létrejöttének lehetőségét nem a *valóságos feltételek* elemzésével mutatja ki, Epikurosznak elég az is, hogy a jelenség *absztrakte lehetséges*, azaz egyáltalán elgondolható (MEGA I:1:1: 22—23). Azt hihetnénk, hogy — az összehasonlítás eredményeként — Démokritosz oldalára fog billenni az értékelés mérlege. Marx valóban nem huny szemet Epikurosz filozófiájának *üres negativitása* fölött, ettől azonban nem szabad megtévesztetni magunkat. A filozófiai reflexió formája az öntudat és a világ viszonyát ábrázolja, még akkor is, ha tárgyszerűen csak a természetről van szó; a filozófia akkor is az öntudatról mond valamit, amikor a természetről beszél. Ezért feltétlenül azt a természetfilozófiát kell előnyben részesítenie, amelyben ez az elv *tudatossá* válik, amely *tudja*, hogy tárgya végső soron az öntudat. Ezen nem változtat az sem, ha az illető filozófia csak úgy képes megvalósítani ezt a felismerést, hogy közben lemond bizonyos korábbi, szűk értelemben vett *természet*filozófiai, fizikai eredményekről. Epikurosznál — írja Marx — nem a természet megismeréséről, hanem a szubjektum megnyugtatásáról van szó (MEGA I:1:1: 24). Ha a *véletlen* uralkodik benne, akkor a természet *közömbössé* válik a szubjektum számára. Értelmetlenné válik a bajok elkerülésére, a sors előrelátására irányuló *aggodalmas igyekezet*, mert sorsunkat úgysem láthatjuk előre: Így is lehet, meg úgy is lehet; minden, ami csak elgondolható, egyformán lehetséges. Tagadnunk kell tehát a természeti szükségszerűséget, hogy boldogok lehessünk, hogy megszabaduljunk az *aggodalomtól* (MEGA I:1:1: 47—48).

A két természetfilozófia *alapelvének* összevetése is erre az eredményre vezet. Démokritosznál az *atomra* vonatkozó feltevések *csak* arra szolgálnak, hogy segítségükkel megmagyarázza a felszíni tapasztalat jelenségeit (MEGA I:1:1: 33, 34). A démokritoszi természetfilozófiának ezért — Marx szerint — *nincs is filozófiai jelentősége* (MEGA I:1:1: 44). Epikurosznál viszont „az atom semmi más, mint az absztrakt öntudat természeti formája" (MEGA I:1:1: 44), vagyis az absztrakt öntudat kivetítése a természetbe. Ebből lehet megérteni az atomok elhajlását az egyenesvonalú mozgástól, ami annyi fejtörést okozott azoknak, akik egyszerűen *természet*filozófiának, fizikának fogták fel Epikurosz atomelméletét. Az elhajlás feltételezése nem önkényes ötlet, hanem Epikurosz filozófiájának alapgondolatából következik. Az absztrakt öntudat nem tudja magáévá tenni, elsajátítani az általánost. Ha érintkezik vele, nem tudja megtartani az önállóságát, feloldódik benne (ahogy a *pont*szerű atom az *egyenes*

pályában). Ezért csak úgy lehet önálló, ha visszahúzódik önmagába, elhajlik, kitér a valóság elől (MEGA I:1:1: 25kk).

A főszövegben, az öntudatfilozófia üres negativitására vonatkozó kritikai megjegyzések ellenére is, egyértelműen az öntudatfilozófia pártján áll, Démokritoszt szinte nem is tekinti filozófusnak. De a függelékek és a jegyzetek fennmaradt kézirataiból és előmunkálataiból mintha az öntudatfilozófiával szöges ellentétben álló koncepció bontakoznék ki. Marx elhatárolja magát a „pszichológiai aprólékoskodástól és okoskodástól". A filozófiatörténetírás nem a filozófus empirikus személyiségével, nem „a szubjektum fenomenológikus tudatával foglalkozik". A filozófiatörténet tárgya a vizsgált rendszer „elve", amely nem oldódik fel a rendszer kifejtőinek tudatában, amelyet a filozófus „fenomenologikus" tudata csak megközelíthet, amely tehát *objektív*[30] vele szemben (MEGA I:1:1: 143). E módszertani elvből azután minden tétovázás nélkül levonja a következtetést — a vele akkor szoros baráti kapcsolatban álló — Bruno Bauer filozófiájára nézve is. A kritikus vitapont — ahogy már Hess esetében láttuk — az „alkalmazkodás" kérdése. Bauer, alapgondolatához következetesen ragaszkodva, csak pszichológiai, Hegel empirikus személyiségéből kiinduló magyarázatot adhat a hegeli dialektika megtorpanására a gyakorlat előtt. Marx viszont a rendszer *elvében* keresi az okot. A hegeli filozófiában, a Hegel gondolataiban csak *megnyilvánuló* „lényegi tudatot" akarja kritikailag meghaladni. „Elképzelhető, hogy egy filozófus ezt vagy azt a látszólagos következetlenséget ilyen vagy olyan alkalmazkodásból követi el; ő maga tudatában lehet ennek. Csak annak nincs tudatában, hogy e látszólagos alkalmazkodás lehetőségének legmélyebb gyökere elvének elégtelenségében vagy elégtelen felfogásában van. Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott volna, akkor tanítványainak az ő *belső, lényeges tuda-*

[30] Az öntudatfilozófiát Marx a filozófiatörténetírás módszereivel kapcsolatos fejtegetésekben vetette el a leghatározottabban. De ha e módszertani fejtegetések távlatából nézzük a dolgot, a látszólag az öntudatfilozófia körén belül maradó valláskritikai szövegrészekben is felfedezhetünk olyan mozzanatokat, amelyek túlmutatnak az öntudatfilozófián. Az ontológiai isten-érv — Marx szerint — *vagy* üres tautológia, *vagy* az ellenkezőjére fordítható, voltaképpen isten nemlétezését állítja. „Isten létének bizonyításai vagy csak *üres tautológiák* — pl. az ontológiai bizonyítás nem jelent mást, mint hogy 'amit valóban (realiter) elképzelek, az számomra valóságos képzet', az hat rám, és ebben az értelemben *minden isten*, a pogány éppúgy, mint a keresztény, valóságos egzisztenciával bír. Nem uralkodott-e a régi Moloch, akinek emberáldozatot hoztak? Nem volt-e valóságos hatalom a görögök életében a delphoii Apollón?" (MEGA I:1:1:80) Nem akarom azt állítani, hogy Marx itt valami olyan objektivitást tulajdonít a vallási jelenségeknek, ami nem redukálható az egyének vallási tudatára, hiszen világosan megmondja, „az emberek általános vagy inkább közös elképzeléséről" van szó. A *nyomaték* mégis másutt van, mint a tiszta öntudatfilozófiában. Az isten képzet, de ebből Marx nem megy át közvetlenül az isten semmisségére (az isten üres képzelődés), hanem a „közös képzetek" *valóságos hatalmát* hangsúlyozza.

A vagy-vagy másik oldalán pedig még egy lépéssel tovább megy. A vallás társai dalmi objektivitása csillan meg, amikor az ésszerűtlen világra hivatkozik; a „lényegemberi öntudat" kifejezés pedig talán kapcsolatba hozható a filozófiatörténeti fejtegetések „lényegi tudat" fogalmával, amely ott valamiféle társadalmilag *objektív* szellemet, a pszichológiai tudatra nem redukálható szellemet jelent. „Vagy isten létének bizonyításai nem mások, mint *a lényegi emberi öntudat létének bizonyításai* . . . Például az ontológiai. Melyik lét (Sein) közvetlen, mennyiben gondoljuk? Az öntudat (Selbstbewusst*sein*). — Ebben az értelemben isten létének minden bizonyítása *nemlétének* bizonyítása, cáfolata minden elképzelésnek istenről. A valóságos bizonyításoknak fordítva kellene hangzaniok: 'Isten van, mert a természet rosszul van berendezve.' 'Isten van, mert van az ésszerűtlen világ.'" (MEGA I:1:1:81)

tából kellene megmagyarázniok azt, ami *neki magának exoterikus tudat formájában* jelent meg. Ily módon az ismeret haladásává lesz, ami a lelkiismeret haladásának látszik. Nem a filozófus partikuláris lelkiismeretét gyanúsítják, hanem megkonstruálják lényegi tudatformáját, meghatározott alakot és jelentőséget adnak neki, és ezzel egyben túl is lépnek rajta." (MEGA I:1:1: 64).

Hogyan oldható fel a főszöveg és a kiegészítések (függelékek, jegyzetek) közti ellentmondás. A *mi kérdésünkre*, arra a kérdésre, hogy Marx tényleg magáénak vallotta-e az öntudatfilozófiát 1839—40-ben, csak akkor válaszolhatunk, ha sikerül rekonstruálnunk az *ő kérdését:* Miért írta disszertációját a „démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbségéről"? Mi vezette ehhez a témához?

Megállapítható, hogy nem a szűk értelemben vett *történelmi* érdeklődés. A *jelen* filozófiai helyzetben, a hegeli rendszer felbomlásával kialakult filozófiai állapotok között akart tájékozódni. Ezért nyúlt vissza az *ókori* klasszikus filozófia felbomlásának korához. „Ahogy vannak a filozófiában csomópontok, amelyeken a filozófia önmagán belül a konkretizálódáshoz emelkedik . . ., éppúgy vannak olyan pillanatok is, amelyekben a filozófia a külvilág felé fordítja szemét, már nemcsak fogalmilag, hanem gyakorlati személyként is intrikákat sző a világgal és a világi szirének keblére veti magát. Ez a filozófia farsang-éjszakája; kutyabőrbe öltözik, mint a cinikus, papi köntösbe, mint az alexandrinus, vagy illatos tavaszi ruhába, mint az epikureus." S egy még az előbbinél is bonyolultabb hasonlatszövevény után ez következik: „. . . . ahogy Prométheusz, aki ellopta az égből a tüzet, nekifogott házakat építeni és letelepedni a földön, úgy fordul a filozófia, amely világgá fejlesztette magát, a jelenség-világ ellen. Így most a hegeli" (MEGA I : 1 : 1 : 131). Az arisztotelészi és a hegeli „világfilozófia" felbomlása közös „törvény" szerint megy végbe (MEGA I : 1 : 1 : 64). S Marx e törvényt akarta feltárni a két párhuzamos korszak összehasonlításával.

De a prométheuszi fordulatot végrehajtó antik filozófia nemcsak annyiban érdekli, amenyiben azonos a kortársi mozgalmakkal. Talán még fontosabb, amiben az epikureizmus eltér a Hegel utáni filozófia megfelelő irányzataitól. Marx szerint Epikurosz következetesebben hajtotta végre a ráháruló filozófiatörténeti feladatot, mint a modernek. Időszerű *példaképnek* tekinti, noha tudja, a modern filozófia kifelé fordulása a fejlődés jóval magasabb szintjén játszódik le. Némely hegeliánus — bizonyára az óhegeliánusokra céloz — úgy fogja fel a nagy filozófia megszűnését, hogy most a középszerűség korszaka jött el; palástolni igyekszik az önálló világgá kibontakozott filozófia és a valóságos világ közti ellentétet. E középszerűséggel és óvatoskodással szemben az ókori világfilozófia „katasztrófáját" „titáni harcok" követték (MEGA I : 1 : 1 : 132—33). De az ifjúhegeliánusoknak is van mit tanulniuk az epikureusoktól. Ezek világosan ki merték mondani, hogy szemben állnak a totális filozófiával: nem akarták magukat a totális filozófia rejtett konzekvenciájának feltüntetni. „Ha az objektív nyereséget alkalmazzuk a megítélés mércéjeként, akkor az epikuroszi természetfilozófiában . . . semmi sincs, amit nagyon lehetne dicsérni: másfelől viszont a történelmi jelenségeknek semmiféle ilyen dicséretre nincs szükségük, sőt csodálnunk kell a nyílt, valódi filozófiai következetességet, amellyel az epikuroszi természetfilozófia elvének következetlenségei teljes szélességükben . . . ki vannak fejtve. A görögök örökké tanítóink maradnak e nagyszerű objektív naivitás miatt, amely minden dolgot meztelenül, természetének tiszta fényében . . . ragyogtat. A

mi korunk, mindenekelőtt magában a filozófiában, bűnös jelenségeket hozott létre, . . . amennyiben rejtett szándék bújik meg a belátás mögött és rejtett belátás a dolog mögött" (MEGA I : 1 : 1; 140). Ebből a megjegyzésből kiviláglik, hogy Marx *nem* azért részesíti előnyben Epikuroszt, mert filozófiája közel áll az övéhez. Marx Epikurosz *ókori* öntudatfilozófiáját a történelmi fejlődés szükségszerű állomásának tekinti, amelyen a világfilozófia bomlásának keresztül kell mennie, s amely e fejlődésben túl van Démokritosz álláspontján. Marx az öntudatfilozófia elvét — ahogy a hegeli filozófiával kapcsolatban felállított módszertani maxima követeli — „határozott alakra" hozza, megállapítja „jelentőségét" és ezzel tovább is lép fölötte.

„A görög élet és a görög szellem lelke a szubsztancia . . ."[31] A szubsztancia az objektív, az adott — egyfelől a természet, másfelől a társadalmi-erkölcsi tradíció — kezdetben teljesen egybeesik a szubjektivítással (az idealitással, ahogy itt nevezi Marx). Vagyis az egyén még teljesen azonos az őt körülvevő valósággal, amelybe beleszületett. A filozófia megjelenése e szubsztanciális élet szétszakadásával, továbbfejlődése a szétszakítottság elmélyülésével függ össze. A filozófia a hét bölccsel kezdődik. A szubjektivitás a bölcsek személyében kiemelkedik a szubsztanciális életből, elkülönül tőle. Ez azonban nem jelenti azt, hogy el is hagyja a szubsztancialitást. Az idealitás azonosul néhány empirikus személyiséggel, s e személyek tanításaiból még a szubsztancia hangja szól. A bölcsek egyszerű, a nép számára érthető erkölcsi parancsokat állítanak fel, törvényeket hoznak. Thalész pedig néhány természeti jelenségre — az elemekre — vezet vissza mindent. Az eleaiak már szembefordulnak a nép egyszerű vallási-erkölcsi elképzeléseivel, s a szubsztancia formáját már mint igazi idealitást értik meg, nem empirikus elemeket tesznek ilyen idealitássá. De ez a forma, ez az idealitás náluk is szubsztanciálissá, objektívvé válik, „hatalommá, amely átnyúlik felettük, s amelyet félig misztikus, félig poétikus lelkesedéssel nyilatkoztatnak ki".

Az igazi fordulat a szofistákkal és elsősorban Szókratésszel következik be, akit Marx a görög filozófia középpontjának tekint. Szókratész személyében az idealitás átmegy a *szubjektív szellembe* — a daimonion nem a fejünk felett, hanem bennünk van. A szókratészi szubjektív szellem számára a szubsztancia idegen, esetleges, szellemnélküli létezés, amelyet *át kell szellemíteni.* A szubjektív szellem viszonya az adott létezőhöz a *kellés,* a *törekvés.* Az idealitás a fejlődésnek ezen a fokán sokkal jobban elszakad a szubsztancialitástól, mint eddig bármikor, de másfelől nézve sokkal inkább egyesül is vele mint korábban. Az eleaiaktól képviselt szellem még nagyon szubsztanciális a kifejlett szubjektív szellemhez képest, de éppen ezért az eleaiak *kiemelkednek* az eredeti társadalmi szubsztancialitásból, s a *fejük felett lebegő* szellem felé fordulnak. Az eleaiak *népszerűtlenek,* a szofisták és Szókratész populárisak. A *bennük* megnyilatkozó szubjektív szellem már nem fordulhat el a népélet szubsztancialitásától, nincs hová fordulnia ezen kívül. Számukra nincs más, csak saját szubjektív törekvésük, szemben a népélet adottságaival. Nem az emberek feje felett lebegő objektív idealitás misztériumát nyilatkoztatják ki, hanem a nép nevelői lesznek, az elkülönült kontemplációból leszállnak a piaci vitákhoz. Ezzel azonban meg is van pecsételve sorsuk. Törekvésük szem-

[31] Marx nézeteit a görög filozófia történetének általános menetéről és a modern filozófiai fejlődéstől való eltéréséről két hosszabb összefüggő töredék alapján próbálom rekonstruálni: MEGA I:1:1: 100kk, 131kk. Ezenkívül felhasználom még az alábbi helyeket: MEGA I: 1:1:51, 93, 99, 124, 138.

ben áll a népélet szubsztancialitásával, de csak a népélet szubsztancialitásában van értelme. Szemben állnak a fennálló intézményekkel, de el kell fogadniuk őket, mert tevékenységük mozgástere a fennálló. Ez az ellentmondás fejeződik ki Szókratész elítéltetésében és abban, hogy aláveti magát az ítéletnek.

Platón filozófiája a szókratészi tragédia tanulságain alapul. A szókratészi merőben szubjektív szellemnek, Szókratész nevelői munkájának nincs semmiféle sajátos pozitív tartalma. Ő nem valami meghatározott tartalmat akar elsajátíttatni tanítványaival, csupán szubjektumokká, szabad egyéniségekké akarja őket tenni. Platón ezt a pusztán formai idealitást tartalmilag tagolt, széles *ideavilággá* teszi, Platónnál létrejön a „*világ*filozófia". S nem elégszik meg a szókratészi idealitás kielégületlenségével, egyoldalú *kellés*-jellegével sem, igyekszik pozitíve összekapcsolni az ideák világát a realitással. A pozitív kapcsolatot azonban nem sikerül kialakítania, az *ideák világa* csak látszólag hatja át a *valóságos világot.*

Arisztotelész a *két világ* feltételezésében rejlő ellentmondásból indul ki. A szöveg töredékessége miatt nehéz megállapítani, mi volt Marx közelebbi véleménye az ellentmondás arisztotelészi feloldásáról. Annyi azonban bizonyos, hogy nem tarthatta *valóságos* feloldásnak, hanem csak az ellentmondás megismétlésének egy magasabb szinten. Arisztotelészt tartotta az ókori világfilozófia csúcsának, de kétségtelen, hogy már Platónt is a világfilozófiához számította. S még a fejlődés magasabb fokán létrejövő modern világfilozófiára is jellemző, hogy csak látszatra egyesíti a filozófia világát a való világgal. A világfilozófia a szubsztanciális világgal párhuzamos tagoltságú konkrét totalitássá terjeszkedik ki, de össze kell omlania, mert kiderül, hogy minden szélessége ellenére sem tudja befogadni magába a realitást. „Ahol az abszolút az egyik oldalon — írja Platónról, s az utolsó mondatban Hegelre célozva —, a körülhatárolt pozitív valóság a másik oldalon áll, és a pozitívot mégis meg kell tartani, ott a pozitív közeggé lesz, amelyen az abszolút fény áttündököl, ott az abszolút fény meseszerű színjátékká bomlik szét, és a véges, a pozitív valami mást jelent mint önmagát . . .; az egész világ a mitoszok világává lesz. Minden alak rejtvény. A legújabb időben is visszatért ez, és hasonló törvény határozza meg."

A világ*filozófiai* misztifikáció felbomlása, az egyesítési kísérlet meghiúsulása mögött a *világi* bomlás továbbterjedése van: a görög politikai élet szubsztancialitásának végleges széthullása, a római jog magánszemélyének létrejötte. A világfilozófia utáni korszak a *filozófiai hanyatlás* kora. *Történelmi* szempontból azonban nincs jelentősége az ilyen értékítéleteknek. A világfilozófia után létrejövő filozófiák szükségszerű történelmi feladatot hajtanak végre, éppen üresség ük, negativitásuk révén. Olyan átmeneti kor ez, amelyben „a régi istenek már meghaltak és az új istennő még csak a sors sötét alakjában jelenik meg; vagy tiszta fény, vagy tiszta sötétség. A nappal színei még hiányoznak róla." A régi istenek már, az új istenek még nem laknak a földön. Ekkor a filozófia újra *a bölcs* alakjában valósul meg, ahogy az antik filozófia ciklusának elején és közepén. Az epikureus bölcs azonban nem vergődik már a szókratészi szubjektív szellem ellentmondásában. Már nem akarja átnevelni a szubsztanciális világot. Megelégszik az egyoldalúan, ellenmondásmentesen negatív viszonnyal. Tevékenységének lényege a kritika: *nem ismer el semmilyen valóságot*, amely tőle független létezéssel bír. Történelmi feladata a régi istenek tetemének eltakarítása. Marx Epikuroszt a legnagyobb ókori *felvilágosítónak* tartotta.

A modern világfilozófia felbomlásának sajátosságairól keveset tudunk meg a szövegekből. A modern filozófia kiindulópontja, a széthulló modern szubsztancialitás maga is *szellemi* a görög népélet *természetadta* szubsztancialitásával szemben. Ez a szubsztancialitás az emberek problémátlan azonosulása a keresztény vallással, amelyet Marx a „szabad szellemi tett" vallásának tart. A modern világfilozófia a *vallás* világát akarja belefogni a totálissá vált filozófiába, s amikor ez nem sikerül, felbomlásában is a *vallás* ellen fordul. Ez a kritika már nem az absztrakt öntudat szembefordulása a tőle független létezéssel; itt már azokat a formákat akarják széttörni, amelyek az *általánost* nem engedik kibontakozni. — Röviden összefoglalva, ez áll a modern filozófia ciklusának sajátosságára vonatkozó két fennmaradt helyen (MEGA I : 1 : 1 : 93, 99).

Egy másik fejtegetésből (MEGA: I : 1 : 1 : 63kk) azonban kiderül, hogy Marx nem szűkítette le a *vallási* kérdésre a modern világfilozófia felbomlásának elemzését. Itt, ahol *általában* beszél „az elméleti szellem gyakorlati energiává válásáról", bár a megfogalmazások elsősorban az újabb fejlődésre utalnak, szó sincs a vallásról. Az egész gondolatmenet *politikai* körben mozog: „Amennyiben a filozófia mint akarat a megjelenő világ ellen fordul, a rendszer absztrakt totalitássá fokozódik le, azaz a világ egyik oldalává válik, amellyel szemben áll egy másik... Megtörik a belső kielégültség és lekerekítettség. Ami belső fény volt, pusztító láng lesz, amely kifelé fordul. Így az a következmény jön létre, hogy a világ filozófiaivá válása egyben a filozófia világivá válása is lesz, hogy megvalósulása egyben önelvesztésévé válik, hogy amit kint támad, az saját belső hiányossága, hogy beleesik — éppen a harcban — azokba a hibákba, amelyeket a másik oldalon mint hibákat támad, hogy csak annyiban szünteti meg ezeket a hibákat, amennyiben maga is elköveti őket. Ami szemben áll vele, ami ellen harcol, az ugyanaz mint ő maga, csak fordított előjellel." A filozófia a szétszakított világ terméke, amelyben az emberi szubjektivitás nem tud azonosulni, nem esik egybe a szubsztanciával. Amikor a filozófia a világ ellen fordul, akkor nem *alakítja át* a világot, nem teszi szubjektívvé a szubsztanciát, hanem csak *bevallja*, hogy az ő szubjektivitása nem szubsztanciális; csak kritizálja a szubsztancialitást, mert nem szubjektív. A filozófia, ahogy az antik fejlődés ábrázolásánál láttuk, éppen akkor lép fel a világ ellen, amikor már végképp lehetetlen a szubsztanciát a szubjektivitás megvalósulásának tekinteni, amikor már lehetetlenné válik a világfilozófia. A filozófia önkritikája — a szubsztancialitás ügyében — és a valóság filozófiai kritikája — a szubjektivitás ügyében — ugyanannak a folyamatnak a két oldala. Történeti megvalósulásában ez a két oldal két önálló és egymással szembenálló filozófiai irányzatot hoz létre. Az egyik, a *„liberális párt"* a filozófiátlan valóság, a másik, a *„pozitív filozófia"* a valóságnélküli filozófia kritikáját képviseli. Az egyik a felvilágosító feladatot tölti be, profanizálja a szubjektivitástól elhagyott szubsztancialitást. A másik leleplezi a filozófia üres negativitását, megmutatja, hogy a bíráló filozófia maga is a bírált világ része, maga is belül van a szétszakítottságon. A *pozitív filozófia* a fennálló, a valóság jogait hangsúlyozza a *kritikai filozófia* üres követelményével szemben.

A két párt összecsapása — mint láttuk — azt a korszakot jellemzi, amelyben a népélet régi szubsztancialitása már teljesen felbomlott, az új pedig még nem alakult ki. Ez a történelmi helymeghatározás csak az új egység nézőpontjából végezhető el. Marx elméleti álláspontja — a szubsztancialitás és a

filozófiatörténet ciklusaiban kifejlődött szubjektivitás egysége — túl van a világfilozófia utáni diadokhosz-harcokon, bár mint előkészítő mozzanatot, tartalmazza azokat is. A szubsztancia és a szubjektivitás egységének elvét már 1837-ben kialakította, és a disszertációban már többé-kevésbé kialakult elképzelést próbált elhelyezni a filozófia történetében. Különösen fontossá vált számunkra a pozitív koncepció időbeli elsőbbsége azáltal, hogy a későbbi kifejtéseket tartalmazó kéziratok és levelek[32] elkallódtak. Első filozófiáját ezért, bár a történelmi tanulmányok bizonyára nem maradtak hatás nélkül, eredeti, kifejtetlen formájában, az 1837. november 10-én, apjához írott levelében (MEGA: I : 1 : 2 : 213kk) kell tanulmányoznunk.

A terjedelmes levél berlini életének és szellemi munkájának számbavétele. Az önbírálatba átmenő önelemzés lelki állapotának válságát, lírai és jogfilozófiai munkáinak sikertelenségét egyaránt az „idealizmusra" vezeti vissza: A *kellés* és valóság ellentétének idealizmusa tette érzéketlenné az új élmények iránt, ez az ellentét okozta visszahuzódását a társaságból, ez tartja a tartalmatlan és formátlan hangulatok ürességében líráját, s emiatt mentek rossz irányba jogfilozófiai próbálkozásai is. *A jog metafizikája* c. elveszett munkájának elhibázottsága a filozófiai alapok felülvizsgálására kényszerítette. Az eredményt így foglalja össze apja számára: „Az idealizmustól .... eljutottam oda, hogy magában a valóságosban keressem az eszmét. Ha az istenek korábban a föld felett laktak, most annak középpontjává lettek."

Az „idealizmus" bírálatával egyidőben leküzdi a hegeli filozófiával szembeni ellenérzéseit is. A fennmaradt anyag hiányossága miatt szinte lehetetlen pontos képet kapni Marx ekkori Hegel-felfogásáról. Mégis megkockáztatom azt a feltevést, hogy csatlakozása a hegeli „világfilozófiához" nem jelenti annak feltétel nélküli elfogadását; a földön lakó istenek filozófiája *nem azonos* a hegeli filozófiával. Korábbi kifogásai Hegellel szemben részben Hegel kifejezésmódjára irányultak, részben politikai természetűek voltak. A hegeli filozófia homályosságára, érthetetlenségére vonatkozó megjegyzéseit (MEGA I : 1 : 2 : 41—42) nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk; Hegel alaposabb tanulmányozása után nyomtalanul visszavonta ezeket a diákosan tiszteletlen felületességeket. Más a helyzet a politikai ellenvetésekkel. A hegeli filozófia zenéjét „groteszk sziklamelódiának" nevezi. De ez a furcsa metafora nemcsak a *stílus* nyerseségére, homályosságára utal. A hegeli filozófia *tartalma* is durva. Kant és Fichte levegőben lógó, utópisztikus követeléseivel ellentétben a hegeli *Jogfilozófia* a realizmust képviseli. Ez a realizmus azonban azt jelenti, hogy Hegel a napóleoni háborúk utáni Németország állami intézményeit a maguk empirikus egzisztenciájában, szőröstül-bőröstül, a filozófiai eszme megvalósulásának fogja fel. Ekkori tanulmányai alapján arra következtethetünk, hogy a *Jogfilozófia* e sajátosságára céloz Marx Hegel-epigrammája is, amelyet 1837 elején írt:

Kant und Fichte gern zum Aether schweifen,
Suchten dort ein fernes Land,
Doch ich such' nur rüchtig zu begreifen,
Was ich — auf der Strasse fand![33]

[32] Vö. MEGA: I:1:2: XXI, 107, 234, 249, 258.
[33] MEGA I:1:2: 42.

Elképzelhető lenne ugyan, hogy Marx e korai fejlődésszakaszában — kicsiben — olyan pályát futott be, mint Hegel nagyban: A *kellés*filozófia ürességétől eljutott a realizmusig, de feladta a *kellés*filozófia politikai radikalizmusát. Ezt a megoldást mégis lehetetlenné teszi az a tény, hogy Marx nemcsak elméletben csatlakozott a hegeli rendszerhez, hanem szoros baráti kapcsolatba is lépett a hegeliánus „Doktorklub" tagjaival, akik az ifjúhegelianizmus baloldali szárnyához tartoztak. Szó sem volt tehát a politikai radikalizmus feladásáról, sőt Köppen, Bruno Bauer és Rutenberg hatása bizonyára csak következetesebbé tette nézeteit. Mindebből arra következtethetünk, hogy Marx már a kezdet kezdetén egészen sajátos pozíciót foglalt el az ifjúhegeliánusok között. Állásfoglalása a politikai és vallási kérdésekben legalább annyira túlmutat a hegeli következtetéseken, mint társaié. De, szemben a többiekkel, Hegel realizmusát nem tekinti *morális gyengeségnek*. A hegeli filozófiát nem Fichte szellemében értelmezi át, éppen ellenkezőleg, a *kanti* és *fichtei kellés*filozófia korlátainak felismerése miatt csatlakozik hozzá. Távol áll tőle a fennálló filozófiai igazolása, de éppoly távol áll tőle a valóság jogainak semmibevétele is. A legrealistább ifjúhegeliánusok is csak odáig jutottak el, hogy elismerték a valóságot mint a *kellés*ből kiinduló átalakító tevékenység *tárgyát*, reális *objektumát*. Marx viszont már a kezdet kezdetén valamilyen módon a valóságból akarja venni a politikai prakszis *indítékát* is.

Ez a realizmus vezeti, miután doktori értekezésében feltérképezte a filozófiatörténeti folyamat törvényszerű elágazásait, a gyakorlati politikai tevékenységhez. A világfilozófia felbomlása után létrejövő egyik elágazás, a „liberális párt", a „gyakorlati energiává" vált filozófiát képviseli. „Csakhogy — írja Marx — a filozófia *gyakorlata* maga is *elméleti*. A *kritika*, amely az egyedi létezést a lényegen, a különös valóságot az eszmén méri" (MEGA I : 1 : 1 : 64). A másik irányzat, a „pozitív filozófia" viszont, bár joggal veti ellenfele szemére a puszta elméleti kritika elégtelenségét, maga nem képes valóságos haladást létrehozni, megreked a fennállóban. Ha a kritika kétségbevonja az egész társadalmi valóság létjogosultságát, a pozitív filozófia azt válaszolja, hogy a fogalom önmagában semmi, az emberi lét a valósághoz kötődik. De számára a valóság egyenlő a ma ténylegesen fennállóval, azért ellenvetésével nemhogy elmélyítené a radikálisok elméletét, csak még jobban tüzeli kritikai dühüket. Marx ki akar törni ebből az útvesztőből. A filozófia gyakorlatától a tényleges gyakorlathoz akar eljutni. Ez nyilvánult meg abban a vitában, amelyet Bruno Bauerrel — a filozófiai kritika legjelentősebb képviselőjével — folytatott életterveiről, közvetlenül a disszertáció befejezése után. Sajnos a vitáról csak Bauer egy válaszleveléből tudunk: „Értelmetlenség volna, ha gyakorlati karriernek szentelnéd magad. Az elmélet most a legerősebb gyakorlat, és még egyáltalán nem látjuk előre, milyen nagy mértékben lesz gyakorlati" (MEGA I : 1 : 2 : 250).[34]

Az életének e szakaszával foglalkozó munkák megelégszenek a külső körülmények felsorolásával, amelyek meglehetős egyértelműséggel determinálták

[34] Felmerülhet az ellenvetés, hogy Marx házassági tervei érdekében akart valamilyen állást vállalni, s Bauer egyszerűen erről beszéli le, a vitának tehát nincs elvi jelentősége. De képtelenség feltételezni, hogy Bauer ilyen magántermészetű gondot ezzel az elméleti frázissal próbált volna elintézni. Különben is, nem azon vitáztak, hogy Marxnak kell-e egyáltalán valamilyen megélhetés után néznie, hanem arról, hogy az egyetemi pályát válassza-e vagy mást. Fontos tudni, hogy a fenti levél írásakor (1841. március 31.) még mindketten reális lehetőséget láttak arra, hogy Marx katedrát kapjon. Bauer helyzete csak később vált súlyossá Bonnban.

Marx útját. Kétségtelen, akármit gondolt is a professzori és a gyakorlati pálya elvi különbségéről, Bauer felfüggesztése után lehetetlen volt katedrát kapnia. S a még mindig elég általános „gyakorlati pálya" sem nyújtott sok választási lehetőséget. Nincs valóságos pártélet, a német politika egyelőre még papír-politika. Ezért Marx számára a politikai tevékenység *egyetlen* számbajöhető területe a sajtó. Valójában azonban, ugyanúgy, ahogy az akadémiai pályafutás feladásánál, gyakorlati döntése itt is az elvek magaslatán áll. Nem elégedhetünk meg a korlátozó külső körülmények elősorolásával.

Marx ekkori felfogásában a sajtó *elvileg* a rendi politika fölött áll, függetlenül a rendi gyűlések jogkörének *meglevő* korlátozottságától, területi szétaggoltságától, a küldöttek választásának érvényben levő rendszerétől. A rendiség elve a rendi különérdek, az emberi nem állati lealacsonyítása, az emberi nem fajokra osztása. A rendi politika nem képviselheti az általánost, hanem csak a különböző emberi állatfajok, a rendi különérdekek pillanatnyi erőegyensúlyának megfelelő kompromisszumot. Ezzel szemben a „sajtó világa . . . a nép általános köteléke" (MEM1 : 72). A sajtó világának totalitása — a névtelen cikkekből szellemi egésszé szerveződő lapok és a különböző újságok vitájából kialakuló egységes sajtóállásfoglalás (MEM1 : 152kk) — a „történelmi népszellem . . . . látható alakja" (MEM1 : 39). A sajtónak az egyes közírók és orgánumok harcából kialakuló dinamikája nemcsak a *rendi* különérdekeket vezeti vissza az emberi nembeliséghez, hanem a társadalmi szubsztanciával szembeforduló *filozófiai* „különérdek" egyoldalúságát is megszünteti. A filozófia csak *szembeállítja* a valósággal a maga eszményi világát, de pozitíve nem tud a valósághoz kapcsolódni, nem tudja magából a valóságból kibontani az átalakító gyakorlat indítékait. Ellentéte: „A szabad sajtó mindenoldalú, mindenütt jelenvaló, mindentudó. A szabad sajtó az az eszményi világ, amely állandóan a valóságosból buzog és — egyre gazdagabb szellemként — új életet hozva magával visszaáramlik belé" (MEM1 : 60). A szabad sajtó a valóság és az eszmény *kölcsönhatásának* közege.

Marx politikai programjának alapja a disszertáció „idealizálás"-koncepciója (MEGA I:1:1:29, 31). A szubjektivitást a modern szellem — szemben az ókorival — nem a társadalmi szubsztanciával szembeforduló egyes öntudatban, azaz nem az elszigetelt egyénben keresi. A modern szellem elve az általános, az olyan egyén, amelyik a vele szemben álló másik öntudatban önmagát ismeri fel, amelyik azonosulni tud a társadalmi szubsztanciával, jóllehet az nem teljes egészében az *ő saját* tevékenységéből alakult ki, hanem az emberiség *nembeli* tevékenységének eredménye. Ennek megvalósításához nem elég elfordulni az általánossal szemben álló létezéstől, ehhez a társadalmi lét valóságos átalakítása — „*idealizálása*" — szükséges. Olyan politikai demokráciát kell kialakítani, amelyben az állam — az általános — nem a különérdek szolgája. Amelyben a végrehajtó hatalom nem egy dinasztia és egy hivatalnoki kaszt magántulajdona, hanem nyilvános, a nép szabadon bírálja és irányítja. Amelyben a különérdekek csak akkor érvényesülhetnek, ha képesek követelésüket általános formára hozni; nem az egyének egy csoportjának — egy rendnek — akarnak *kiváltságokat* szerezni, hanem általános érvényű *törvényeket* javasolnak. A rendiségben megszűnik a törvény általánossága, a rendek a törvényeket magántulajdonként elosztják egymás között, nincsenek is törvények, csak a többi rendet kölcsönösen kizáró kiváltságok rendszere.

A politikai és jogi demokrácia azonban Marxnál nem a valóságos — s pillanatnyilag még nagyrészt a rendiség keretein belül zajló — politikai küz-

delmekkel *szembefordított kellés*. A szabad sajtó követelése túlmutat a rendi politika elvén, a demokratikus elv első megvalósulása, mert az ügyeket egy általános, kiváltságnak semmiképpen sem tekinthető képesség, az elméleti értelem fényében vizsgálja meg. De Marx támogat minden olyan haladó törekvést is, amely a fennálló rendi politika *keretein belül* lép fel. Haladónak tart minden olyan politikai célkitűzést, amely, bár nem bírálja a *kiváltságok elvét*, de rámutat *valamely kiváltság*, valamely állampolgári jog magántulajdonként való birtoklásának káros következményeire, s részt követel eddig kisemmizett csoportok számára e kiváltságokból.[35] Saját következetesebb koncepciója csak akkor valósulhat meg, ha a kiváltságok *fennálló rendszerét* szétbomlasztó politikai forrongás olyan erőssé válik, hogy a *kiváltságok elve* maga is kérdésessé lesz. Marx irányítása (amely jóval szerkesztői kinevezése előtt megkezdődött) feloldja a *Rheinische Zeitung* létét veszélyeztető ellentétet az *ipari* és *kereskedelmi* szabadság programjával fellépő liberálisok és a *politikai*-radikális ifjúhegeliánusok között. Saját koncepciója felette áll mindkét irányzat elképzeléseinek, de szükséges mozzanatként tartalmazza is őket. Együttműködése az ifjúhegeliánusokkal éppúgy taktikai jellegű, mint a liberális reformerekkel való szövetség. A valóság kíméletlen filozófiai kritikája éppúgy szükséges, de nem elégséges feltétele az átalakító prakszisnak, mint a haladásnak a valóság felől jövő, filozófiátlan követeléseit megszólaltató publicisztika. Csak taktikai meggondolásokkal magyarázható, hogy Marx a disszertáció után is együttműködik Bauerrel a *Posaune* második részének kidolgozásában, sőt maga is gondol arra, hogy a *Posaune* modorában írjon egy munkát (MEGA I:1:2: 264, 265); pedig a disszertáció a *Posaune* megsemmisítő elvi kritikáját tartalmazza, s nem hihetjük, hogy Marx „megfelejtkezett" volna erről. A

[35] A Marx végső célkitűzésére vonatkozó megállapításaim részletes dokumentálásától eltekintettem, mert csak a marxi dialektikus *módszer*, a *dialektika* előtörténetét vizsgálom. Inkább azokat a helyeket említem, ahol Marx taktikai okokból támogatja a saját programjához képest visszamaradott irányzatokat, s amelyekről a figyelmüket elsősorban a marxi program tartalmi fejlődésére összpontosító munkák el szoktak felejtkezni. 1842. augusztus 25-én így ír Dagobert Oppenheimnek Edgar Bauer „juste-milieu"-cikkével kapcsolatban: „Egy ilyen egyértelmű tüntetés a jelenlegi államállapotok alappillérei ellen ... a lap betiltását vonhatja maga után ... Mindenesetre azonban elkedvetlenítjük a szabadszellemű gyakorlati férfiak nagy, sőt legnagyobb tömegét, akik vállalták azt a fáradságos szerepet, hogy fokról-fokra, az alkotmányos korlátok között, kiharcolják a szabadságot, miatt mi az absztrakció karosszékéből bebizonyítjuk nekik ellentmondásaikat" (MEGA I:1:2: 280). A *Viták a sajtószabadságról* c. cikkének abból a részéből, ahol a sajtószabadságot az iparszabadsággal azonosító álláspontal vitatkozik, csak azokat a gondolatokat szokták idézni, amelyek a művészet, a tudomány stb. áruvá válására vonatkoznak. Holott nem volna szabad elfelejtkezni arról sem, hogy Marx elismeri az álláspont viszonylagos jogosultságát, szembeállítja realizmusát a fellengzős okoskodással, s az iparszabadságot mint a szabadság alsóbb formáját a magasabb formák szükséges feltételének tekinti. (MEM1: 67 kk.) A *Rheinische Zeitung*ba írott utolsó előtti cikkében pedig az ipar és a kereskedelem fejlesztésének ügyét képviselő Landtag-küldöttek mellett áll ki (MEGA I:1:1: 387—88). Rendkívül fontos a zsidóemancipáció kérdéséhez való viszonya is. Itt egy valóban rendkívül korlátozott követelésről van szó: nem az állam és az egyház elválasztásáról, hanem még egy egyház felvételéről a kiváltságos, államilag is elismert egyházak közé. „Éppen most volt nálam — írja Rugénak 1843. március 13-án — a helybeli izraeliták elöljárója, és fölkért arra, hogy írjak egy petíciót a zsidók érdekében a Landtaghoz, és ezt meg is fogom tenni. Amilyen ellenszenves nekem az izraelita vallás, annyira absztraktnak tartom viszont Bauer nézetét is. Annyi lukat kell szúrni a keresztény államba, amennyit lehet, és az ésszerűséget, amennyire rajtunk múlik, bele kell csempészni. Legalábbis meg kell kísérelni ezt — *és az elkeseredés* növekszik majd minden petíció után, amelyet tiltakozással elutasítottak" (MEGA I:1:2: 308).

Posaune annak az irányzatnak a jellegzetes terméke, amely nem a hegeli filozófia elvét, hanem Hegel jellemét támadja. Ennek a taktikának a folytatása a „szent családdal" és a berlini követőikkel való együttműködés, amelyet változatlanul fenntart akkor is, amikor „ezt a Posaune-stílust a hegeli kifejtésbe való terhes bezártsággal együtt" (MEGA I : 1 : 2 : 272) elveti, s amelyet csak a „szabadok" botrányos fellépése szakít meg.

Látnunk kell azonban a marxi *realizmus* korlátait is. — Ez a realizmus — dialektikus módszerének ez a kezdeti formája — vezeti a politikai sajtó gyakorlatához, ez teszi lehetővé, hogy írásaiban és szerkesztői munkájában egybe tudja fogni a korszak *minden* haladó irányzatát. A politikai sajtó egészének szabad mozgásában a „történelmi népszellem" nyilatkozik meg — s a *Reinische Zeitung* nem volt *méltatlan* Marxnak a sajtóról alkotott magas elképzeléséhez. De mi következik az *egyes* közíróra abból, ha a sajtó *egésze* a „népszellem" hangját szólaltatja meg? Lehet-e, s ha igen, hogyan lehet az egyes közíró a „népszellem" szócsöve, a valóságból kinövő, reális társadalmi célkitűzés megfogalmazója? Ezek a kérdések válasz nélkül maradnak a *Rheinische Zeitung* időszakában.

A disszertáció fejtegetései, amelyek Marx politikai munkájához a módszertani alapot adták, *nem szimmetrikusak* a „liberális pártra", ill. a „pozitív filozófiára" vonatkozóan. E pártok létjogosultsága — mint már láttuk — kölcsönösen a másik korlátozottságában van. A liberális irányzat korlátozottsága életrehívja a maga kiegészítéseként a pozitív irányzatot és viszont. De ezzel véget is ér a szimmetria. A „liberális párt" követelései — minden korlátozottságukkal együtt — a haladás ügyét szolgálják, míg a „pozitív filozófia" reakciós. „Mindkét párt éppen azt teszi, amit a másik akar tenni és amit ő nem akar. Az első (a liberális párt) azonban, belső ellentmondása mellett általában tudatában van az elvnek és céljának. A másodikban a megfordítottság, úgyszólván az őrültség mint olyan jelenik meg. Tartalmilag csak a liberális párt vezet reális előrehaladáshoz, mert ez a fogalom pártja, míg a pozitív filozófia csak olyan követeléseket tud létrehozni, amelyeknek formája ellentmond tartalmuknak" (MEGA I:1:1: 65). Első cikkei alapján úgy látszik, hogy Marx — mint író, nem mint szerkesztő — kezdetben hajlott a filozófiai kritika, a „fogalom pártjának" egyoldalú képviseletére. Ha pusztán ekkori álláspontjának szemléltetése kedvéért feltételezzük, bár erre semmi ténybeli alapunk nincs, hogy tudatosította ezeket a módszerbeli nehézségeket, akkor azt mondhatjuk, hogy így oldotta meg őket: A valóság követelése, vagyis a valóságos követelés csak *utólag*, a korlátozott álláspontok összeütközésének a sajtó összfolyamatában kialakuló végeredményéből adódik. A filozófiailag képzett politikusnak akkor is a „liberális párt" oldalán van a helye, ha ismeri e párt egyoldalúságát. Nem tarthat igényt arra, hogy a sajtó helyett *egyedül* képviselje a népszellemet. Mindenesetre a *Rheinische Zeitung*-ban megjelent első cikke a „fogalom pártjának" álláspontjáról íródott: „A belső eszme lényegének mértékét kell . . . a dolgok létezésére alkalmazni, s ne tévesszenek meg bennünket az egyoldalú és triviális tapasztalatok instanciái, annál is inkább ne, mert ennek következményeképpen oda minden tapasztalat, megszűnik minden ítélet — minden tehén fekete. — Az eszme álláspontjáról a sajtószabadságnak — ez magától értetődik — egészen más jogosultsága van, mint a cenzúrának, mivel maga a sajtószabadság az eszmének, a szabadságnak egy alakja, valami pozitív jó, míg a cenzúra a szabadságnélküliség egy alakja, a látszatra támaszkodó világnézet polémiája a lényegre tá-

maszkodó világnézet ellen, olyasmi, aminek csak negatív természete van" (MEM1: 50). S a további fejtegetésben ez az „egészen magától értetődő" valóság- és történelemfeletti gondolatmenet oda vezet, hogy a sajtószabadság „mindig létezett", vagy mint egyes emberek (pl. a cenzorok) kiváltsága, vagy mint általános jog. A sajtószabadság kérdése végül a különös és általános logikai viszonyára megy vissza, amiből persze egyáltalán nem következik, hogy miért *éppen most* aktuális az általános sajtószabadság ügye, ha a logikai viszonyok örökkévalóságban *mindig* egyformán érvényes volt. A „fogalom pártjának" jellegzetes ugrása ez a logika időtlen világából a „korszellem" konkrét időbeliségébe.

Marxnak azonban hamarosan tapasztalnia kell a „fogalom pártjának" nála kevésbé józan tagjainál, hogy nem lehet megállni az „eszme mértékénél", s az egyoldalúságok kiegészítését a másik „pártra" bízni. Látnia kell, ha megmarad az „eszme álláspontján", akkor semmi *elvi biztosíték* nincs arra, hogy egyáltalán eljut a valósághoz, amelyet „idealizálni" akar. Éppen a sajtóvitáról szóló sorozatának befejezésekor jelent meg Hess cikke a centralizáció kérdéséről. Marx vitába akart szállni Hess-szel. A vitacikk nem jelent meg, vagy el sem készült. De szerencsére Marx egyik jegyzetfüzetében fennmaradt a cikk bevezető része, amelynek módszertani fejtegetései fordulatot jelentenek a marxi dialektika előtörténetében: „Könnyen meg lehet találni minden kor varázsszavait. A korkérdések ezek, és ha a válaszokban az egyes individuumok szándéka és belátása oly nagy szerepet játszik, hogy gyakorlott szemmel lehet csak elválasztani az egyénhez tartozót attól, ami a korhoz tartozik, akkor a kérdések ezzel szemben egy kor nyílt, kíméletlen, minden egyes individualitáson túlmenő hangjai, a kor mottói, saját lelkiállapotának *leggyakorlatibb* kinyilatkoztatásai". (MEGA I:1:1: 230). A korkérdésekhez — tehát a *gyakorlati*, a történelmi *valóság által* felvetett kérdésekhez — a kritika egy egészen új fogalma kapcsolódik: „A korkérdésekben, mint minden tartalma folytán jogosult, tehát ésszerű kérdésben, nem a válasz, hanem a *kérdés* jelenti a fő nehézséget. Az igazi kritika ezért nem a válaszokat, hanem a kérdéseket elemzi. Ahogy egy algebrai egyenlet megoldása meg van adva, amint a feladatot legtisztább és legélesebb viszonyaira hozzuk, úgy minden kérdés meg van válaszolva, amint valóságos kérdéssé lett." (uo.)

Ez az „igazi kritika" — Hess példáján okulva[36] — nem valamilyen rejtélyes eredetű eszméből indul ki, hogy azután vagy a fantázia birodalmába kalandozzon el, vagy, ha szerencséje van, megtalálja az utat a valósághoz, hanem a valóságot magát veszi alapul. Nem leckét ad fel a valóságnak, hanem segít megoldani a már feladott leckét, analizálja, megtisztítja ellentmondásaiktól a ténylegesen felvetődött és elterjedt „korkérdéseket". Hasonló tanulságokkal szolgál Edgar Bauer és a Bauer-testvérek (a „szent család") berlini körének fellépése először a lap hasábjain, majd, amikor Marx ezt lehetetlenné

[36] „A cikk szerzője — írja Marx Hessről — kérdésének *önkritikájával* indít. Magasabb szempontból tekintve kérdése nem is létezik, de rögtön megtudjuk, hogy ebből a magasabb szempontból nézve minden törvény, pozitív intézmény, a központi államhatalom és végül maga az állam is eltűnik. Joggal hirdeti a szerző a 'csodálatos könnyűséget', amellyel ebből a szempontból tájékozódni tud, de nincs jogunk a problémák ilyen megoldását 'elméletileg egészen helyesnek', sőt az 'egyedül helyesnek' nevezni, jogtalanul nevezi ezt az álláspontot ‚filozófiainak'. A filozófiának komolyan tiltakoznia kell az ellen, hogy összekeverjék a képzelettel. Az ‚igazak' népének fikciója éppoly idegen a filozófiától, mint az ‚imádkozó hiénák' fikciója a természettől. A szerző az ‚absztrakcióit' helyettesíti a filozófia helyébe" (MEGA I:1:1: 231).

teszi, a lap ellen. A „szabadok" — így nevezik magukat — tartalmatlan, de világmegváltó igénnyel fellépő munkái nemcsak a cenzúrát hívják ki, hanem az elméletileg következetlen, de valóságos gyakorlati erőt jelentő szövetségeseket is elriasztják. „Az igazi elméletet — írja Marx — a konkrét állapotok között és a fennálló viszonyokra kell világossá tenni és kifejteni" (MEGA I : 1 : 2 : 280). Az újságok nem az elméleti logika következetességével vetik fel a kérdéseket. Egy kérdés nem lesz a sajtó kérdése pusztán azáltal, hogy bizonyos elméleti premisszákból, logikai szükségszerűséggel eljutunk hozzá. „Az újságok csak akkor kezdenek megfelelő területté válni az ilyen kérdések számára, ha ezek a kérdések a valóságos állam kérdései, gyakorlati kérdések lettek." (uo.)

Az „igazi elmélet" közelebbi meghatározását azonban hiába keressük a *Rheinische Zeitung*ba írott cikkekben s az ekkori levelezésben. Homályban marad, hogy mi tünteti ki a valóságos, a gyakorlati kérdéseket. Nem gondolhatjuk, hogy Marx *minden* kérdést „korkérdésnek" tekint, amely a sajtóban vagy más nem-elméleti, politikai fórumon ténylegesen felmerült. Az újság betiltása után a „közélet színpadáról" a „dolgozószobába visszavonuló" Marx első elméleti munkája sem derít fényt erre a homályos pontra, sőt még homályosabbá teszi. 1843 nyarán, a hegeli *Jogfilozófia* államjogi részéhez írott kritikai kommentárjában *merőben elméleti alapon* egy olyan társadalom berendezkedésének körvonalait vázolja fel, amely túl van a polgári demokrácia legkövetkezetesebb megvalósulásán is; anélkül azonban, hogy akár a *Jogfilozófia* kommentárjából, akár az ennek gondolatait közvetlenül folytató első Bauer-kritikákból *(A zsidókérdésről)* egy szót is megtudnánk az új társadalom megvalósulásának *gyakorlati alapjairól.*

A *Rheinische Zeitung*ba írt cikkekben[37] a politikai állam úgy jelenik meg, mint a nembeliség hordozója, szemben a különérdek korlátozottságával. A kritika tárgya nem az állam mint olyan, hanem az „állam lealacsonyodása", az az állapot, amelyben az állam a „magánérdekek eszközévé lesz". Az állam lealacsonyodása a rendi berendezkedés. A rendi berendezkedésben a nép különálló testekre esik szét, amelyek egymással csak „tranzakciós viszonyban" állnak. Az állam a rendi berendezkedésben csak e „tranzakciós viszonyok" mechanikus összegezése, illetve mint központi kormányzati hatalom maga is a rendekhez hasonló külön test, amely a többiekkel szintén „tranzakciós viszonyba" lép. A magánérdek túlsúlyából eredő ilyen elkülönülés az elidegenedés állapota: Az emberrel *idegen, másik testként* áll szemben a többi ember és az ember általánossága, maga az állam is. Az igazi állam, bár nem szünteti meg, de nem is engedi túlsúlyra jutni a privátegoizmust. Nem hagyja különálló testekben megszilárdulni a magánérdeket, hogy azután már csak mechanikusan lehessen összegezni őket, hanem „az állam egyedül a *kormányzatban* összpontosul, és a korlátozott népszellemnek csak egy szférát enged át kártalanításként, hogy levezesse különérdekeit". Az 1843-as nagy jogfilozófiai kézirat és a *Deutsch-Französische Jahrbücher*be írott Bauer-kritikák (MEM1 : 232—33, 325, 371) már a politikai állam *fogalmát*, nemcsak fogalmának meg nem felelő létezését bírálják. Az állam, fogalmának megfelelő létezésében is, az elidegenedés „igenlése". Az általánosnak azért kell a politikai berendezkedés külön világában „összpontosulnia", mert a szükségletek kielégítésének világában, a népélet különös szféráiban, a családban, a

[37] Lásd elsősorban: *Viták a falopási törvényről* — MEM1: 126.; *A rendi bizottságok Poroszországban* — MEGA I:1:1: 325, 332 kk.

munkamegosztás ágaiban stb. az általánosnak nincs valósága; s az állam, undorral bár, de átengedi ezeket a szférákat a különérdek „levezetésére"; nem akarja megszüntetni, csak szabályozza a magánérdek érvényesülését. Az általános valóságos földi uralma — politikai állambeli túlvilági létezésével szemben — csak akkor jöhet létre, ha megszűnik magánember és állampolgár szétszakítottsága, ha az ember nemcsak alkalmilag, azaz mint képviselő vagy választó foglalkozik az általánossal, hanem legmindennapibb létezésében, a szükségletek kielégítésének szférájában is az általános képviselője lesz. Tehát akkor, ha a család és a munka világában nem az *egyéni érdekek konkurrenciaharca* uralkodik, amelyet az általános ésszerűség csak keretek közé szorít, hanem a munka és az egyéni viszonyok társadalmi erőkként való *tudatos és szabad megszervezése.*

A megvalósítás *gyakorlati kérdésének* felvetése azonban nem késhet sokáig. Amint Marx ismét beavatkozik a politikai harcba, meg kell vizsgálnia, hogy milyen valóságos erőkre támaszkodhat programjának véghezvitelében. S az új politikai-irodalmi vállalkozás, a *Deutsch-Französische Jahrbücher* legfontosabb írásában, *A hegeli jogfilozófiai bírálatához* írott *Bevezetés*ben ez meg is történik.[38] A filozófiai következtetések segítségével kialakított program meg-

[38] A *Deutsch-Französische Jahrbücher*ben megjelent Marx, Ruge, Bakunyin és Feuerbach közti levélváltás Marxtól származó záródarabja és a *Bevezetés* közti elvi különbség jól mutatja, hogy a problémák rekontstruált *logikai sorrendje* valóban megfelel tényleges felmerülésük *időrendjének.* A zárólevélben (MEMI: 347—48) Marx még *párhuzamosnak* tűnteti fel a „politikai emancipációtól" az „emberi emancipációhoz" vezető *elméleti* és *gyakorlati* utat. Elméletileg úgy jutunk el a „politikai emancipációtól" az „emberi emancipációig", hogy felismerjük: az emberi történelem az ésszerűség története. Az ésszerűtlenség mindig csak az ésszerűség *formájában* van, abban ti., hogy az ésszerűség korlátozott, nem teljes megvalósulását az ésszerűség tökéletes létezésének tartják. A kritikának csak meg kell semmisítenie a korlátozott formát, s a képlet egyedüli alapjául szolgáló ésszerűség máris szélesebb körben érvényesül. — Marx a maga elméleti fejlődésében valóban ezen az úton jutott el a csak a politikai államban érvényesülő ésszerűségtől a szükségletek és a termelés világát is átható ésszerűséghez. S a zárólevélben nyilvánvalóan úgy képzeli, hogy az elméleti kritika segítségével a *politikai állam* ésszerűségének megvalósulásáért küzdő párt is végig fogja járni ezt az utat: „A kritikus tehát nemcsak hogy belebocsátkozhat, bele kell bocsátkoznia ezekbe a politikai kérdésekbe (amelyeket a nyers szocialisták méltóságukon alulinak tartanak). Azáltal, hogy kifejti a képviseleti rendszer előnyét a rendivel szemben, egy nagy párt *gyakorlati érdekeit érinti.* Azáltal, hogy a képviseleti rendszert a maga politikai formájából az általános formává emeli és érvényre juttatja az alapjául szolgáló igazi jelentését, egyszersmind kényszeríti ezt a pártot, hogy túlmenjen önmagán, hiszen győzelme egyszersmind veszte is."

A *Bevezetés*ben azonban már nem „alapjukul szolgáló igazi jelentésükben", hanem érdekeik empírikus valóságában nézi a pártokat. A jogfilozófiai kéziratban és a zárólevélben Marx magasabb tartalmi színvonalon reprodukálta az első *Rheinische Zeitung*-cikkek módszerét. Ez egy sajátos, *immanens kiindulású* teleológikus történelemkonstrukció módszere volt. Nem valamilyen célból, annak tökéletlen előfokaiból indult ki, hogy azután ezekhez szubszumpció útján empírikus jelenségeket rendeljen, hanem először leírt egy empírikus, történeti jelenséget (pl. az adott cenzúraviszonyokat), s ezt próbálta egy teleológikus sor tagjaként, tökéletlen megvalósulásként elképzelni. Ez az immanens *kiindulás* azonban nem változtat a folytatás történetietlenségén. S ezt már egyszer tapasztalnia kellett, így most már nem is állhat meg itt. A „nagy párt", amelynek a teleológikus történelemkonstrukció értelmében túl kellene lépnie önmagán, valójában — ahogy a *Bevezetés*ben már felismeri — el sem jut önmagához. A pártokat ugyanis a valóságos érdekek vezetik, nem az elméleti premisszák végiggondolásának *logikája.* A politikai emancipáció pártja csak akkor tudja végiggondolni elveit, ha ellenfele az egész társadalom szemében ellenfélnek számít. Németországban azonban erre nincs lehetőség, itt minden „osztály" „kifejleszti saját korlátját, mielőtt a vele szemben álló korlátot leküzdötte volna", „amikorra a harcot a felette álló osztállyal elkezdi, már harcba van bonyolódva az alatta állóval" (MEMI: 388—89).

valósítására egyetlen valóságos társadalmi erő képes — a proletariátus. Németország haladó pártjai még a *politikai* emancipációt sem tudják végrehajtani. A modern társadalom azonban létrehoz egy olyan osztályt, amelynek szükségletei — a modern társadalomban elfoglalt sajátos helyezete következtében — nem elégülnek ki a legkövetkezetesebb *politikai* emancipációval sem, amelynek kielégítetlensége nem *politikai*, hanem *szociális* természetű. Az elméleti úton megalkotott program, ahogy utólag, a program megvalósításának módozatait keresve felismeri, nem más, mint a proletariátus szükségleteinek tudatosítása. *Ez a felismerés azután arra kényszeríti Marxot, hogy újraértékelje a szükséglet és az elmélet fogalmát.*

A *Jogfilozófia* bírálatához írt *Bevezetés*ig a szükséglet, az érdek feloldhatatlan ellentétben van az elmélettel, az intelligenciával. A szükséglet passzív. Tárgya külső tárgy, ezért a szükséglet irányította cselekvés nem tiszta önmeghatározás, nem szabad cselekvés, hanem külső determináció elszenvedése. Az elmélet, az értelem viszont aktív. Az elmélet, az értelem csak a saját törvényeinek engedelmeskedik, előtte egyetlen külső tárgynak sincs kitüntetett szerepe, minden tárgyat egyenlő mértékkel mér. Ha az értelmet a szükséglet vezeti, az az értelem lealázása, a korláttalan korlátozása. Általános érvényű törvényeket csak az elméleti intelligencia hozhat, a szükséglet, az érdek mindig csak a maga tárgyát tartja szem előtt, olyan törvényeket akar hozni, amelyek segítségével a maga különös tárgyát az emberi nem uralkodójává teheti, amelyek segítségével arra kényszerítheti az egész társadalmat, hogy az ő tárgyát fetisként imádja.[39] S az értelem és szükséglet ellentétén az 1843-as Hegel-kritikában sem változtat. Ha Hegelnél az állam transzcendens a szükségletek — a munka, a család — világához képest, úgy Marxnál transzcendens az a bizonyos „ésszerűség", amelynek alapján át kellene alakítani a szükségletek világát. A fordulat az lesz, hogy a *Bevezetés*ben ez az ésszerű átrendezés jelenik meg úgy, mint egy társadalmi csoport érdeke, szükséglete.

De ez a fordulat elő van készítve már a korábbi munkában. S nemcsak módszertanilag, amennyiben Marx az elméletet a konkrét körülmények között akarja kifejleszteni, hanem tartalmilag is. A gyakorlati küzdelmek, a politikai

[39] „A rendi bizottságok Poroszországban": „A *hasznos* intelligencia, amely a tűzhelyért harcol, nagyon is különbözik a *szabad* intelligenciától, amelyik saját tűzhelye (érdeke) ellenére is ki tudja harcolni a helyeset. Más intelligencia az, amelyik egy meghatározott célnak, egy meghatározott anyagnak szolgál, és más az, amelyik uralkodik minden anyagon és csak önmagát szolgálja" (MEGA I:1:1: 330).

Viták a falopási törvényről: „A kegyetlenség azoknak a törvényeknek a jellegzetessége, amelyeket a gyávaság diktál . . . A magánérdek azonban mindig gyáva, mert szíve, lelke külsőleges tárgy a számára, amely bármikor kitéphető és megsérthető . . . Hogyan lenne a haszonleső törvényhozó emberséges, amikor az embertelenség, egy idegen anyagi lény, a legfelsőbb lénye" (MEM1: 122). — „A Landtag tehát *tökéletesen betöltötte rendeltetését*. Azt tette, amire *hivatva* van: egy meghatározott *különérdeket* képviselt, és azt tekintette végső céljának. Hogy közben a jogot lábbal tiporta, az *egyszerű következménye feladatának*, mert az érdek a természete szerint vak, mértéktelen, egyoldalú, egyszóval törvénynélküli természeti ösztön, és vajon tud-e valami, aminek nincs törvénye, törvényeket hozni?" (MEM1: 146) — „Ez az *elvetemült materializmus*, ez a népek és az emberiség szentlelke ellen való bűn közvetlen következménye annak a tanításnak, amelyet a *Preussische Staatszeitung* hirdet a törvényhozónak, hogy ugyanis a fatörvényben csak a fára és erdőre kell gondolni, és az egyes anyagi feladatot *nem politikailag*, azaz nem az egész államésszel és államerkölccsel való összefüggésében kell megoldani. — A *kubai vademberek* az aranyat a *spanyolok fetisének* tartották. . . . Ha a kubai vademberek résztvettek volna a rajnai országos rendek ülésén, vajon a *fát* nem tartották volna-e a *rajnavidékiek fetisének?*" (MEM1: 146—47).

viták olyan helyzetekbe sodorják, amelyekben *kénytelen* túllépni az érdek és az intelligencia merev szembeállításán, kénytelen elismerni különérdekek és intelligencia egybeesését. A falopási törvény vitájáról szóló cikkben például különbséget tesz az erdőtulajdonosok és a „szegény osztály" különérdeke között. A tulajdonos a törvényben megtalálja nemcsak jogos igényeinek kielégítését, de még jogtalan követelései kiszolgálását is, míg a „szegény osztály" érdekei egyáltalán nem fejeződnek ki benne. Ezért a „szegény osztály" törekvése különös érdekének érvényesítésére közvetlenül egybeesik az általános joggal: „ebben az osztályban — írja Marx — nemcsak törekvés van egy természeti szükséglet kielégítésére, hanem éppenannyira szükséglet van egy jogi törekvés kielégítésére" (MEMI: 119).

Rendkívül fontosak *A moselvidéki ††-tudósító igazolása* c. cikk megállapításai is. Itt különösen jól látszik, hogy a gyakorlat a szó szoros értelmében *kényszerítette* Marxot olyan következtetések levonására, amelyeket csak később tud elméletileg kiaknázni, beilleszteni gondolatai rendszeres összefüggésébe. Az eset — ahogy magából a cikkből kiolvasható — a következő volt: A lap moselvidéki tudósítója egy írásában azt állította, hogy a moselvidéki szőlőművelő „különösen szorult helyzete miatt mindenki másnál lelkesebben üdvözölte" a cenzúra enyhítését. Az újságot hivatalos helyről felelősségre vonták az állítás miatt. Azt követelték, a tudósító bizonyítsa be, hogy a moselvidéki hatóságok korábban *ténylegesen* akadályozták az állapotok szabad megvitatását, hogy a szőlőművelők *ténylegesen* segítséget láttak a sajtószabadságban. A rendkívül kényes helyzetet teremtő kihívásra a cikkíró helyett Marx válaszolt. Marx a kérdésnek elvi fordulatot ad, nem hajlandó a felszólítás meghatározta irányba elindulni. Nem akar konkrét esetek felsorolására szorítkozni. A moselvidéki szőlőművelők inségállapotának oka nem ennek vagy annak a hivatalnoknak a nemtörődömsége vagy ellenséges magatartása. Nem *személyi* kérdés ez, amelyet a személyek kicserélésével vagy jobb belátásra bírásával meg lehet oldani. Az állapotokért a közigazgatás bürokratikus *intézményei* a felelősek, s ezek az intézmények erősebbek a bennük tevékenykedő személyek akaratánál. Az intézmények olyan „lényegi viszonyokon" alapulnak, amelyeket „a legjobb akarat sem törhet át" (MEMI:187). A bürokrata „nem *szántszándékkal*, hanem *szükségszerűen* látja az állapotokat jobbaknak vagy másoknak, mint amilyenek" (MEMI: 184). A bürokrácia úgy viszonyul az igazgatás tárgyához, mint *az ő kizárólagos objektumához*, az igazgatás tárgyát *saját teremtményének* tekinti. A bürokratikus intézmények belső szerkezetét hierarchia jellemzi. A hierarchia magasabb pontjairól utasítások érkeznek a tárgy kezelésére, s a hierarchia alacsonyabb szintjein végre kell hajtani ezeket az utasításokat. Az alacsonyabb szintek hivatalnokai nem kérdőjelezhetik meg az utasításokat, a magasabb beosztásúak viszont bennük bíznak meg a végrehajtást illetően. Ezek a viszonyok *szükségszerűen* olyan irányba terelik a dolgok menetét, hogy a bürokrácia hivatalos bizonylataiban, jelentéseiben stb. az igazgatás tárgyának olyan képe jön létre, amely eltér a valóságtól — „mindenütt van a reális valóság mellett egy *bürokratikus valóság*, amely megtartja tekintélyét, bármennyire változik is az idő"(MEMI: 185). A végrehajtó hivatalnok szükségképpen azt fogja jelenteni, hogy a felsőbb intézkedések eredményesek voltak, mert ellenkező esetben a hibát önmagában, a végrehajtás módjában kellene keresnie, az utasítás helyességét ugyanis nem vonhatja kétségbe. Mind a végrehajtó hivatalnok, mind az utasítás kiadója saját személye elleni támadást lát — és a viszonyok természete szerint *kell* látnia — a hibák feltárásában. A fel-

sőbb helyek megbíznak az operatív szervekben a végrehajtás tekintetében, ezért éppúgy mint a végrehajtók, ők is elutasítják, rágalomnak minősítik az elhibázott és rosszul végrehajtott intézkedésektől sújtottak panaszait, minden erejükkel igyekeznek fenntartani a „bürokratikus valóság" tekintélyét az igazsággal szemben.

Ezekben a gondolatmenetekben Marx csak alkalmazza a módszert, amelynek előzményeit már a disszertációban fellelhetjük, s amelyet már első politikai-publicisztikai munkájában (MEM1:4, 24) kialakított: Nem a cselekvő személyek szándékait, motívumait — a disszertáció terminológiájával: — „fenomenológikus tudatát" kell alapul venni, hanem „lényegi tudatukat", azt a tudatot, amelyet a cselekvéseik mozgásterét kijelölő objektív viszonyok határoznak meg. A hivatalos kihívás *második része* azonban új feladat elé állította. Eddigi munkáiban *mindig csak a bírált*, a korlátozott álláspontoknak adott ilyen dologi jelleget, s a pozitív megoldást csupán elvi alapon állította szembe a rossz intézményekkel. Most azonban meg kell mutatnia, hogy a bürokrácia által tönkretett szőlőművelőknek éppolyan objektív szükségszerűséggel kell eljutniuk a szabad sajtó követeléséhez, amilyen szükségszerű a bürokraták részéről a nyilvános bírálat elfojtása. *A moselvidéki ††-tudósító igazolásá*ban[40] a konkrét polemikus szituáció egyenesen rávezeti Marxot arra, hogy a haladó erőkre vonatkozóan is különbséget tegyen „fenomenológikus" és „lényegi tudat" között. S ennek a különbségtételnek döntő jelentősége van a *Bevezetés*ben véglegesen kialakuló marxi módszer, a *dialektika* szempontjából.

A *Bevezetés*ben az elmélet úgy jelenik meg, mint a proletariátus szükségleteinek tudatosítása. Ez nemcsak és nem elsősorban azt jelenti, hogy az elmélet racionalizálja, elhelyezi kielégítésük objektív feltételeinek összefüggésében a proletariátus aktuálisan meglevő szükségleteit. Ez a *második*, már *tisztán elméleti* mozzanata a marxi módszernek. A marxi *dialektika* első és legfontosabb lépésében csak részben elméleti, részben gyakorlati módszer: valamiféle *szókratészi bábáskodás*. Az elmélet olyan szükségletekből indul ki, amelyek *nincsenek adva* a proletariátus „fenomenológikus tudatában". Ezeket a szükségleteket az elméletnek kell létrehoznia. De nem abban az értelemben, hogy szükségleteket *visz be* a tömegbe, szükségleteket *sugalmaz* a proletariátus-

[40] „Amikor állami állapotokat vizsgálunk, túlságosan nagy a kísértés arra, hogy a viszonyok dologi természetét figyelmen kívül hagyjuk és mindent a cselekvő személyek akaratával magyarázzunk. Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mind az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere. Ha eleve erre a dologi álláspontra helyezkedünk, akkor nem fogjuk sem az egyik, sem a másik oldalon a jó vagy a rossz akaratot mint kivételt előfeltételezni, hanem látni fogjuk, hogy viszonyok hatnak ott, ahol első pillantásra úgy tűnt, hogy csak személyek hatnak. Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóban* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá ... Véleményünk szerint tehát annak bebizonyításával, hogy a moselvidéki inségállapot *sajátosságából* következik egy szabad sajtó *szükségessége*, fejtegetésünknek olyan bázist adunk, amely fölébe emelkedik minden személyi mozzanatnak" (MEM1: 176). — „A nehézség megoldására tehát az igazgatás és az igazgatottak egyaránt egy *harmadik* elemre szorulnak, amely *politikai* elem, anélkül hogy hivatalos elem volna, tehát nem bürokratikus előfeltevésekből indul ki, amely éppúgy *polgári* elem, anélkül hogy közvetlenül bele volna bonyolódva a magánérdekekbe és szűkösségükbe. Ez az *állampolgári fejű* és *polgári szívű* kiegészítő elem a *szabad sajtó*. A sajtó területén az igazgatás és az igazgatottak egyaránt bírálhatják egymás alapelveit és követeléseit, de már nem valamely alárendeltségi viszony keretében, hanem mint *intellektuális erők* mint észokok" (MEM1: 188).

nak. Az elmélet a proletariátus *saját* szükségleteit veszi alapul, azokat a szükségleteket, amelyeket objektív társadalmi helyzetének kell benne felébreszteni. *Rávezeti a saját igazságára*, felszabadítja a benne lappangó erőt, hangot ad a benne élő, de eddig néma követelésnek. Erre mondja Marx, hogy „a gondolat villáma mélyen belecsap . . . a naív népi talajba" (MEMI: 390).

Marx tudatosította a teleológikus történelemkonstrukciók alapvető nehézségét, felismerte, hogy ezek a konstrukciók nem érnek le a valóságos társadalmi gyakorlatig. De nem volt hajlandó lemondani sem a gyakorlatról, sem az elvi álláspontról. Nem választotta sem a klasszikus filozófia passzív szemlélődését, sem a modern vulgárfilozófia lapos gyakorlatiasságát. Hess és a „szabadok" fellépésének tanulságai felerősítik az ebből eredő feszültséget, s ez a feszültség csak akkor csillapodhat, ha sikerül egy olyan valóságos társadalmi erőt találnia, amelynek iránya egybeesik az elméleti törekvéseivel. „Nem elég, ha a gondolat megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie" (MEMI: 386). A valóság törekvése a gondolatra a tömeg szükségletein alapul. „A forradalmaknak . . . szükségük van egy *passzív* elemre, *anyagi* alapra. Az elmélet egy népben mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit valósítja meg." (Uo.) S a hegeli *Jogfilozófia* bírálata során kialakított radikális elméletnek csak „radikális szükségletek" felelhetnek meg, olyan „radikális szükségletek", amelyek csak a polgári társadalomból kiszorult osztályban, a proletariátusban lelhetők fel.

A filozófiai elmélet és a proletariátus egymásratalálása nem egyszeri aktus, hanem folyamatos szövetség. Nemcsak arról van szó, hogy a kész filozófiai célkitűzés realitását egy társadalmi osztály tényleges helyzete igazolja, hanem az elmélet *tovább is fejlődik* a forradalom megtalált „anyagi alapján", „passzív elemében". Az elmélet a proletariátus gyakorlatának része, belső mozzanata lesz. A *Bevezetés* előtti írásokban a dialektika legmagasabb foka az volt, hogy az elmélet *alkalmazkodott* a haladás meglevő gyakorlati erőihez, visszafogta magát, hogy ne szakadjon el tőlük. Ezen a fokon viszont — természetesen csak az elmélet és a *proletariátus*, nem az elmélet és a többi társadalmi osztályok viszonyában — *már nincs értelme* ennek az alkalmazkodásnak, ennek a *taktikának*. Ha az elmélet a proletariátus „lényegi tudata", akkor megszűnik a végcél és a reálpolitika kettőssége; a célkitűzés nem *alkalmazkodik* a proletariátus helyzetéhez, hanem *abból nő ki*. A végcél a maga elméleti absztraktságában, feltételnélküliségében következetesebbnek látszik, mint a marxi módszerrel kialakított program, de amikor a megvalósításra kerül a sor, akkor ez a látszólagos radikalizmus a haladás erőinek alábecsülésébe megy át, mert nem a proletariátus „lényegi", hanem aktuális, „fenomenológikus" tudatához szabja a leszállított, „reálpolitikai" feladatokat.

A polgári társadalom korlátozott különérdekei felett lebegő elméleti intelligencia legsajátabb, legradikálisabb célkitűzése egybeesik egy osztály — igaz, hogy már nem a polgári társadalom osztálya (MEMI:389) — érdekeivel. A proletariátus szükségleteit alapul veheti az elmélet, anélkül, hogy korlátozná magát. A proletariátus szükségleteiből kiinduló intelligencia nem alacsonyodik „hasznos intelligenciává", amely mindent egy különös tárgyhoz mér, amely csak a maga különös tárgyát akarja érvényre juttatni. A proletariátus szükségletének, érdekének sajátosságát ugyanis nem a magántulajdon valamilyen különös fajtája határozza meg, hanem az, hogy a munkásoknak egyáltalán nincs magántulajdonuk. Az elmélet tehát, amikor a proletariátus szükségleteit követi, nem valamely különös tárgyra irányuló szükségletet követ, hanem

éppen a korlátozott szükséglet megszűnéséből indul ki, abból az osztályból, amelyben a társadalom megszüntette a magántulajdont, s amely most a társadalomban akarja megszüntetni azt.

Marx egész további elméleti és gyakorlati munkássága a *Bevezetés*ben kialakult módszeren, a *dialektikán* alapul. Az elméleti munka irányát a proletariátus szükségletei határozzák meg, az első teoretikus feladat ezért a *magántulajdon* burzsoá és proletár elméletének — a nemzetgazdaságtannak és a korabeli kommunizmusnak — a *kritikája*. A nemzetgazdaságtan és a kommunizmus határozzák meg és fejezik ki a proletariátus aktuális, „fenomenológikus" tudatát erről a léte szempontjából centrális jelentőségű társadalmi tényről. A nemzetgazdaságtan és a korabeli kommunizmus *kritikája* azt jelenti Marxnál, hogy a proletariátus „lényegi tudatát" érvényesíti a magántulajdon jelenségével szemben. Marx nem a közgazdaságtani és a kommunista irodalom tanulmányozása alapján jut el a proletár osztályálláspontjához. A sorrend fordított. A *Bevezetés*ben még nem használt fel több ökonómiai anyagot, mint amennyi már a hegeli *Jogfilozófiá*ban is benne volt, s a szocializmusra vonatkozó ismeretei sem gyarapodtak lényegesen az augsburgi *Allgemeine Zeitung*gal folytatott polémia óta.

Ugyanez a módszer vezette a munkásmozgalomba való gyakorlati bekapcsolódáshoz is. Az elméletről csak akkor igazolódhat be, hogy „igazi elmélet", ha egy politikai mozgalom elméletévé válik, amely tevékenyen megvalósítja a szókratészi elvet, képes rávezetni a proletariátust a maga „lényegi tudatára".

*

Marx az elméletet a proletariátus *szükségleteihez* kötő dialektika alapján talál szövetségesre Feuerbach filozófiájában. 1844 elejétől 1845 közepéig valóságos Feuerbach-kultusz van írásaiban. A *Bevezetés*ben kialakított módszert figyelmen kívül hagyó, lényegében pozitivista filozófiatörténetírás természetesen nem tud mit kezdeni ezzel a jelenséggel. Mindent a *hatás*sal próbálnak megmagyarázni, ezért Marx Feuerbach-kultuszát kénytelenek a valóságosnál sokkal korábbra keltezni. A politikai gazdaságtan és a kommunizmus esetében még csak megúszták valahogy a kronológiai következményeket: A *hatásnak* akkor kell bekövetkeznie, amikor a vizsgált szerző *megismerkedik* azzal a művel, szellemi irányzattal, amelyről feltételezzük, hogy *hatott* rá. Itt még hivatkozhattak arra, hogy bár a *Rheinische Zeitung*ban folytatott polémiák felhívják Marx figyelmét az ökonómiára (falopás-vita) és a kommunista tanok jelentőségére (összecsapás az augsburgi *Allgemeine Zeitung*gal), de a szerkesztői munka mellett nem volt ideje alaposabb tanulmányokat folytatni. Amikor újra teljesen az elméleti munkának szentelhette idejét, akkor is először a hegeli *Jogfilozófiá*val akart végre megbírkózni. Ezután kezdett csak bele a közgazdaságtan és a kommunizmus feldolgozásába. Ne vitassuk most a késlekedésnek ezt a nagyon is kétes magyarázatát. Elég annyi, hogy legalább az első pillantásra elfogadhatónak látszik. A Feuerbach-viszonnyal kapcsolatban viszont a legkisebb lehetőség sincs az ilyen kibúvóra. Szó sem lehet a tanulmányok elhalasztásáról. Marx Feuerbachnak a negyvenes évek elején írt műveit közvetlenül kiadásuk után megismerte. Miért késett akkor a hatás? Erre a kérdésre csak akkor lehet válaszolni, ha a dialektikát vesszük alapul a marxi elmélet kialakulásának történeti feldolgozásában. Ezért a pozitivisztikus történetírás megpróbálja úgy beállítani a dolgot, mintha Marx viszonya 1844 előtt is olyan megkülönböztetően elismerő lett volna Feuerbachhoz, mint 1844-ben.

A tények azonban ellentmondanak az ilyen értelmezési kísérleteknek. Csak észre kell venni, hogy azok a gondolatok, amelyeket Marx *1844 előtt* átvesz vallásfilozófiájából és Hegel-bírálatából, nem Feuerbach kizárólagos tulajdonai. Feuerbach szűk értelemben vett valláskritikájának alapvető szerkezete nem tér el a baueri valláskritikáétól.[41] Mindketten beérik azzal, hogy leleplezik a vallás „fordított világát", a látszólag transzcendens vallási tartalmakat *visszavezetik* a teremtő emberi szubjektivitásra. Nem mondhatjuk azt sem, hogy Marxnak különösen rokonszenves lett volna e visszavezetés sajátos feuerbachi módszere. Amíg csak mint valláskritikussal foglalkozik

[41] A kortársak szemében *A kereszténység lényege* csak az ifjúhegeliánus valláskritika *egy változatának* számított — lásd erről S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie.* Berlin 1964². 84—85, 321. o. Feuerbach külön nyilatkozatra kényszerült, mert némelyek odáig mentek el vallásfilozófiájának a Baueréval való azonosításában, hogy feltételezték a *Posaune* és a *Wesen* szerzőjének azonosságát — lásd. Feuerbachs *Sämmtliche Werke.* Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Stuttgart 1903 kk. 7. köt. 275 kk. Feuerbachnak teljesen igaza van, amikor azt mondja, hogy az ő vallásfilozófiája — szemben a *Posaune*-val — nem akarja a maga ateizmusát Hegel rejtett tendenciájaként feltűntetni, egyértelműen szakít Hegellel. Éppen ebben a cikkben *(A „Kereszténység lényegének" megítéléséhez* — 1842.) látszik azonban a legvilágosabban, hogy mégis mennyire azonos Feuerbach és Bauer valláskritikájának egyoldalú *felvilágosító* módszere. Az értelem, a tudomány, a „felvilágosodás" szabadít meg bennünket a rajtunk uralkodó idegen lénytől, a sötét vallási érzelmektől — mondja Feuerbach (267—70). A különbség legfeljebb a felvilágosító valláskritika *tárgyának* felfogásában van. Hegel és követői *intellektualizálják* a vallást, Feuerbach viszont az *egész ember* álláspontjáról akarja megérteni és bírálni; nemcsak gondolatokat, hanem érzelmeket és szenvedélyeket is lát benne; nemcsak gondolati, hanem érzelmi és szenvedélyes kritikát gyakorol (266—67, 273—74. o.). J. E. Erdmann a filozófia történetének utolsó részében, amely a Hegel halála utáni filozófiai mozgalmak máig is legjobb leírása, látja ezt a különbséget, de csak ugyanazon gondolat eltérő színezésének tekinti. Erdmann, mint a kortársak általában, Feuerbachot csak vallásfilozófusnak tartja, ezért az érzelmek és az érzékek erőteljes hangsúlyozásában nem lát mást, mint a felvilágosító kritikát kísérő epikureizmust. Bauer és Feuerbach ateizmusának eltérését a vérszegény, egyoldalúan racionalista német és a vérbő, életvidám francia felvilágosodás különbségével hozza párhuzamba, s személyes élethelyzetük eltérésére vezeti vissza — J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Berlin 1896.⁴ II. köt. 717—18. o.

Ruge természetesen nem követi el azt a baklövést a *Wesen*ről szóló tanulmányában, hogy a *Posaune* szerzőjét Feuerbachhal azonosítsa. Jól látja azt is, hogy Feuerbach valláskritikája eltér a szokásos ifjúhegeliánus valláskritikáktól, felismeri a tisztán teoretikus és az antropológiai kritika ellentétét. Ámde amikor osztályozza a közelmúlt négy, általa legfontosabbnak tartott teológiai munkáját — Vatke könyvét az emberi szabadságról, Strauss *Christliche Glaubenslehre*jét, a *Posaunet* és a *Wesent* —, Bruno Bauert egyértelműen Feuerbach mellé állítja. Vatke és Strauss egyaránt a hegeli dualizmus álláspontján áll, a valóságos emberi szabadság és a teológiai árnyékvilág ellentétéből indulnak ki; a különbség csak az, hogy egyiküknél a teológiai dogmatika, másikuknál a tudományos filozófia kerül ki győztesen ebből a harcból. Tulajdonképpen a *Posaune* sem megy túl Hegelen, még a tendenciózusan megválogatott idézetekben is megnyilvánul a hegeli dualizmus, állapítja meg Ruge. Csakhogy — teszi hozzá —, a „pozaunista" álláspontját el lehet választani a mű explicit tartalmától — a szerző irónikusan viszonyul művéhez. Ruge szerint Bauer a *Posaune*ban a nagyobb propagandisztikus hatás végett szándékosan arra korlátozza magát, hogy ne a legfejlettebb filozófiával — Feuerbachéval és a magáéval —, hanem a legelterjedtebbel és a legtekintélyesebbel állítsa szembe az ortodox teológia naív ostobaságait: „De a *Posaune*nak, amelyet egy kópé írt, kétségkívül politikai, vagy, ha jobban tetszik, etikai célja van, és ezt kellett szükségképpen elérnie. El akarta érni, hogy még a legostobább előtt is világossá váljék a filozófia, vagyis korunk és a tudomány kiáltó ellentéte a keresztény világ túlhaladott korával. A *Posaune* tulajdonképpen Feuerbach egy konzekvenciája, amely azonban, az irónia kedvéért, látszólag hátrább megy egy lépéssel." — A. Ruge, *Neue Wendung der deutschen Philosophie.* Anekdota zur neusten deutschen Philosophie und Publizistik. Hrsg. von A. Ruge. Zürich — Winterthur 1843. II. köt. 6—8. o., vö. még 16—17. és 49. o.

Feuerbachhal, inkább elutasítja, mintsem dicséri *antropologizmusát*. Kifejezetten Feuerbach-ellenes éllel állapítja meg egy 1842. március 20-án kelt levelében, hogy „az állatvallás a vallás legkövetkezetesebb létezése, és talán hamarosan szükség lesz arra, hogy vallási antropológia helyett vallási zoológiáról beszéljünk" (MEGA I : 1 : 2: 270—71; vö. MEM1: 40). Sem Bauer, sem Feuerbach nem képes arra, hogy a kritikai *visszavezetés* helyett genetikusan *kibontsa* a vallást az ember reális társadalmi életéből, feltárja a vallás földi alapjait. Márpedig Marxnak ez az igénye, nem az egyoldalúan negatív „ateizmus": „a vallás — írja egy másik levelében 1842. november 30-án — magában tartalmatlan, nem az égből, hanem a földből él, és ha megszűnik a fordított valóság, amelynek *elmélete*, magától összeomlik" (MEGA I : 1 : 2: 286). S ez nem alkalmi ötlet, a későbbi valláselméleti gondolatok korai „megsejtése", hanem Marx folyamatos alapgondolata a disszertáció óta. A filozófiai szubjektivitás megmegújuló kísérletei, hogy a szubsztancialitást a maga teremtményének fogja fel, a földről, a népélet szubsztancialitásának szétesettségéből táplálkoznak. Az ontológiai istenbizonyítékról szóló fejtegetéseiben pedig isten „létét" a *világ* ésszerűtlenségéből vezette le.

1844 előtt Feuerbach filozófiáját — éppúgy mint Bauerét — a világfilozófia felbomlásának egyoldalú, de a maga korlátozottságában szükségszerű termékének tartja. *Erre* utalnak azok a sorok is, amelyeket annyiszor idéztek már Marx állítólagos Feuerbach-rajongásának bizonyítékaként: „És nincs más utatok az *igazsághoz* és a *szabadsághoz*, mint a *tűzpatakon*(Feuer-bach) át. Feuerbach a jelenkor tisztítótüze" (MEM1: 27). Nincs szükség különösebb teológiai ismeretekre ahhoz, hogy a „purgatórium"-ban ne lássunk valamilyen végső megoldást, beteljesedettséget.

A *Jogfilozófia*-kommentárok kritikája a hegeli fogalommisztikáról kétségkívül szorosan összefügg Feuerbach Hegel-bírálatával. A hegeli államfilozófia nem megismeri, nem saját fogalmához juttatja el a valóságos politikai berendezkedést, hanem feloldja a berendezkedés konkrét formáit a legáltalánosabb logikai-metafizikai kategóriákban; úgy tesz, mintha a konkrét formák létezése csak a logikai-metafizikai kategóriák megvalósulása volna. E manipulációk eredményeként nem gyarapodnak a fennálló politikai berendezkedésre vonatkozó ismereteink, sőt a jól ismert, magától értetődő dolgokat is misztikus köd borítja el. A politikai élet sajátos formái *nem vezethetők le* a metafizikai kategóriákból, az organizmus kategóriájából nem az *állam*-organizmus *sajátossága* következik, hanem csak az, amiben az állam *azonos* minden más organizmussal. De nem is a levezetés *logikai hamisságával*, a végeredmény *empirizmusával* van a legfőbb baj. Politikai-történelmi következményei vannak, hogy Hegel a metafizikai kategóriák megvalósulásának tünteti fel a keze ügyébe kerülő empirikus formákat: Filozófiai dicsfénnyel árasztja el, örök, metafizikai meghatározottságoknak állítja be a legesetlegesebb, legmúlékonyabb történelmi egzisztenciákat. — Marxnak ez a bírálata (MEM1: 206, 211, 213, 242 stb.) valóban csak tartalmi részletességével, nagyobb politikai következetességével lépett túl a feuerbachi kritikán, módszertanilag ugyanazokat az eszközöket alkalmazta, mint Feuerbach *A hegeli filozófia bírálatához* és az *Előzetes tézisek a filozófia reformájához* c. munkáiban.[42]

Ámde nem szabad elfelejtkezni arról, hogy Feuerbach nem állt egyedül és nem is volt az első ezzel a bírálattal. Fr. J. Stahl a *Jogfilozófiájá*ban, hasonló

[42] Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 175, 229, 230. o.

meggondolások alapján, már 1830-ban levonja azt a következtetést, hogy „Hegel sohasem jutott el . . . egy valóságos világhoz".[43] A Schelling-féle „pozitív filozófiához" közel álló C. H. Weisse és I. H. Fichte szemrehányást is tesznek Feuerbachnak, hogy 1839-es Hegel-kritikájában nem hivatkozott az ő hasonló megállapításaikra.[44]. Schelling maga 1834-ben fejtette ki először azokat a gondolatokat, amelyek Feuerbachnál csak 1839-ben bukkannak fel, s amelyeket Marx felhasznált 1843-as kéziratában: A *lét* absztrakt fogalmától, általában a hegeli *Logika* kategóriáitól nem vezet út a valóságos *létező*höz. Hegel feltételezte, hogy a logikai kategóriákból ki tudja fejleszteni a konkrét valóságot, ezért, amikor a kifejtésben a döntő ponthoz, a természetbe való átmenethez ér, kénytelen a hátsó ajtón beengedni rendszerébe a nyers empíriát, amelyet a logikából kizárt. „. . . a fogalom logikai önmozgása — írja Schelling — addig . . . tart, ameddig a rendszer a pusztán logikain belül halad előre; amint azonban meg kell tennie a nehéz lépést a *valóságba*, a dialektikus mozgás fonala teljesen megszakad; egy új hipotézisre lesz szükség, ti. arra, hogy az eszmének — nem tudni miért, ha csak azért nem, hogy puszta logikai létezésének unalmát megszakítsa — eszébe jut, hogy szétbontassa magát mozzanataira, s ezáltal kellene keletkeznie a természetnek."[45]

A „pozitív filozófia általában jelentős hatást tett az ifjúhegeliánusokra".[46] Mint láttuk, Marx disszertációjának filozófiatörténeti elemzéseiben is fontos szerepet játszanak a „pozitív filozófiá"-ra utaló gondolatok. S itt nem csak a két irányzat — a „liberális párt" és a „pozitív filozófia" — harcának ábrázolására gondolok. A „világfilozófia" jellemzése maga is ugyanilyen típusú kritikát tartalmaz: A konkrét totalitássá kibontakozott eszmevilág csak *látszólag* fogja magába a valóságos világot. Tredelenburgról (aki szintén ezen a vonalon bírálta Hegelt) és Weisséről írni is akart (MEGA I : 1 : 2 : 249, 258, 281), s feltehetően ismerte a Bauerrel egy egyetemen tanító I. H. Fichte munkáit is (MEGA I : 1 : 2 : 234, 246, 263, 274). Már ezek a közvetett bizonyítékok eloszlathatnak minden kételyt, de van közvetlen bizonyíték is arra, hogy Marx ismerte a feuerbachi kritika előzményeit. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Hegel-fejezetének egyik fontos helyén Schelling előbb idézett Cousin-bevezetőjére utal az *unalom* említése: „A logikának a természetfilozófiába való ezen egész átmenete nem más, mint — az elvont gondolkodó számára oly nehezen eszközölhető és ezért általa oly kalandosan leírt — átmenet az *elvonatkoztatásból* a *szemlélésbe*. A *misztikus* érzés, amely a filozófust az elvont gondolkodásból a szemlélésbe űzi, az *unalom*, a vágy valamilyen tartalom után" (GFK: 116).

Az 1843-as kéziratokban erőteljesen jelentkezik egy másik motívum is, amelyet szintén Feuerbach sajátjának szokás tartani. „Fontos — írja Marx a *Jogfilozófia* 267. §-ához fűzött kritikai megjegyzésében —, hogy Hegel mindenütt az eszmét teszi szubjektummá és a voltaképpeni, valóságos szubjektumot . . . predikátummá" (MEM1: 209). Ez és a hasonló gondolatokat tartalmazó helyek (MEM1 : 210kk, 305 stb.) feltűnően párhuzamosak Feuerbach

[43] Idézi Rawidowicz, *Feuerbachs Philosophie*. 79. o.

[44] Rawidowicz, *Feuerbachs Philosophie*. 79 kk. — Erdmann, *Grundriss* . . . II köt. 643—44, 649. o.

[45] Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Cousin*. 1834. — F. W. Schellings *Werke*. Hrsg. von M. Schröter. München 1958—59.[2] IV. kiegészítő köt. 456—57. o.

[46] Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*. 154 kk. — Ruge, *Gesammelte Schriften*. 3. köt. 52. o.

Előzetes téziseivel: „Mindig csak a *predikátumot* kell *szubjektummá*, s így mint *szubjektumot objektummá* és *elvvé* tennünk — tehát a spekulatív filozófiát csak *meg kell fordítanunk*, s megkapjuk a leplezetlen, tiszta, csupasz igazságot".[47] A tényleges helyzet azonban az, hogy bár Marx sokszor felhasználta az *Előzetes tézisek* kifejezésmódját, fordulatait, a gondolatot nem Feuerbachtól vette. Már a disszertációban arról ír, „hogy minden filozófus a predikátumot magát tette szubjektummá" (MEGA I:1:1: 119). Egy 1843-as kivonatfüzetében pedig egy olyan megjegyzést találunk, amelyből kiderül, hogy Marx valami egészen mást értett a szubjektum-predikátum-viszony megfordításán, mint Feuerbach: „Mindenütt megfigyelhetjük, hogy a szubjektum predikátummá és a predikátum szubjektummá változása, a meghatározó és a meghatározott felcserélése mindig az elkövetkező forradalom. Nemcsak a forradalmi oldalon. A király csinálja a törvényt (régi monarchia), a törvény a királyt (új monarchia). Éppígy az alkotmánnyal. A reakciósok is. A majorátus az állam törvénye. Az állam akarja a majorátus-törvényt. Amikor Hegel ezért az állameszme mozzanatait szubjektummá és a régi államegzisztenciákat predikátummá teszi — míg a történelmi valóságban a dolog fordítva van, az állameszme mindig ezen egzisztenciák predikátuma volt —, csak a kor általános jellegét, *politikai teleológiáját* mondja ki. Ugyanúgy mint filozófiai-vallási panteizmusával. Ezáltal az esztelenség minden alakja az ész alakjává válik. De itt elvileg a vallásban az észt, az államban az állameszmét teszi meghatározóvá. Ez a metafizika a reakció metafizikai kifejezése, a régi világ mint az új világnézet igazsága" (MEGA I : 1 : 1 : LXXIV).

Marx maga is a „politikai teleológia" híve a jogfilozófiai kéziratokban, s a *Jahrbücher*ben megjelent levelezés záródarabjában. Elismeri Hegelben az „új világnézetet", csak azt kifogásolja, hogy az új világnézet igazságaként a régi világot akarta feltűntetni. S a Feuerbachtól átvett formulákat *ebben és csak ebben* a bírálatban használja fel. A hegeli *Jogfilozófiá*ban leírt állam a rendi elkülönülés állama, de az Hegelnél úgy jelenik meg, mintha az állam bontaná szét magát a különböző rendekre. Marx nem az *elvet*, hanem a *kivitelt* támadja. Maga is azt akarja, hogy a társadalom különös csoportjait, a különös társadalmi funkciókat stb. az általános határozza meg, a különösségek az általános „képviselői" legyenek, ne merevedjenek meg egymással és az állammal szemben. Hegel „reakcióssága" Marx szerint csak abban áll, hogy azt a történeti állapotot, amelyben a megmerevedett különösség határozza meg az általánost, úgy ábrázolja mint az általános szabad önmeghatározását. Feuerbach ezzel szemben az *elv idealizmusát* bírálja. Eközben azonban semmit sem vesz észre az idealizmushoz vezető *társadalmi problémából*. Neki csak az a fontos, hogy ne törjön meg az ember testiségének, földiségének materialista immanenciája, ne legyen kénytelen egy transzcendens elvet állítani szembe a társadalom empírikus valóságával. S ennek érdekében beéri a legvulgárisabb megoldással is. Nem azért tagadja az emberi egyetemesség transzcendenciáját, mert valamilyen ideális társadalmi állapotot tart szem előtt. Egyszerűen leírja a „régi világot"; önmagában, legnyersebb valójában tekinti igaznak. "Az állam — írja az *Előzetes tézisek*ben — az emberi lényeg megvalósult, kialakult, kifejlett totalitása. Az államban az ember lényeges kvalitásai vagy tevékenységei különböző rendekben valósulnak meg; de az államfő személyében újra visszavezethető az azonossághoz. Az államfőnek minden rendet képvi-

[47] Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 224. o.; vö. 238—39. o.

selnie kell, különbség nélkül; előtte mindegyik egyformán szükségszerű, egyformán jogos. Az államfő az egyetemes ember képviselője."[48] Feuerbach — az ifjúhegeliánusokhoz hasonlóan — féllábbal már a *vulgárfilozófiában* áll. Bírálata a hegeli *megoldást* tekintve jogos, de milyen pozitív megoldást adhatna ő, amikor még a *problémát* sem látja? A szubjektum és predikátum fejtetőre állított viszonyának megfordítása Feuerbachnál nem a „tiszta, meztelen igazsághoz", hanem a leplezetlen, direkt apológiához vezet.

A feuerbachi kritika megsemmisítő lehet a logikai eszme és a természet viszonyának ábrázolására, a vallás filozófiai misztifikációjára nézve, de az állam és a polgári társadalom viszonyát illetően el sem éri a hegeli gondolatokat. Pedig a társadalmi problematika Hegel igazi területe. Marx látja Feuerbach érveinek jogosultságát, de egyoldalúságát is.[49] Addig nem hajlandó leszállni a transzcendens „ésszerűség" magaslatáról, ameddig *meg nem találja* a földön az ésszerűséget megvalósító gyakorlati erőt. Ez a keresés vezeti el — mint már láttuk — a proletariátushoz. S ugyanekkor, ugyanezzel a lendülettel felfedez Feuerbachban is valamit, amit eddig nem vett észre, és aminek a kortársak — ha egyáltalán figyelemre méltatták — csak másodlagos jelentőséget tulajdonítottak.

A proletariátust „*radikális* szükségletei" teszik képessé arra, hogy *gyakorlatilag valóra váltsa* Marx filozófiai programját. De a szükségletek elve oldja meg a „filozófiai kritikából" adódott *logikai* problémát is. Marx a proletariátus „radikális *szükségletei*" alapján küszöböli ki az absztrakt, időtlen fogalom és a konkrét, történelmi realitás ellentmondását. A szükségletek álláspontja a valóságos tárgyiság álláspontja. A szükségletek valóságos, térben és időben meghatározott tárgyakra irányulnak, csak azokkal elégíthetők ki. Marx ezen a ponton észreveszi azt a gondolatot, amely valóban a feuerbachi Hegel-kritika sajátja: Feuerbach nemcsak azt mutatja ki, hogy Hegel filozófiája nem éri el a valóságot, hanem megállapítja azt is, hogy a valóságot el *kell* érnünk, mert „az érzéki, egyedi lét realitása vérünkkel megpecsételt igazság nekünk"[50] — testiségünk, vagyis az, hogy mi magunk is egyedi-konkrét tárgyak vagyunk és valóságos tárgyakra van szükségünk életünk fenntartásához, elszakíthatatlanul odaköt minket az érzéki objektumok világához. *Feuerbachra céloz* Marx, amikor azt mondja a *Bevezetés*ben, hogy „a forradalmaknak szükségük van egy *passzív* elemre, *anyagi* alapra" (MEM 1 : 386). Az *Előzetes tézisek*re: „Csak a szükséget szenvedő (nothleidende) lény szükségszerű (nothwendige) lény. A *szükségletnélküli* egzisztencia *felesleges* egzisztencia . . . Az olyan filozófiának, amelynek belsejében nincs *passzív elv*, amely az időtlen egzisztenciáról, . . . az *élettelen*, hús- és vérnélküli életről spekulál — egy ilyen filozófiának, mint az abszolút filozófiájának általában, . . . az empiria az ellentéte . . . A szemléletben a tárgy *határoz meg* engem, a gondolkodásban én *határozom meg* a tárgyat; a gondolkodásban *én* vagyok, a szemléletben *nem-én*. Csak a gondolkodás *tagadásából*, a tárgytól való *meghatározottságból*, a szenvedélyből (Passion), minden öröm és baj forrásából, jön létre az igazi, objektív gondolat, az igazi objektív filozófia."[51]

[48] Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 244. o.

[49] Marx Rugenak, 1843. március 13.: „Feuerbach aforizmái (az *Előzetes tézisek* — B. Gy.) szerintem csak azon a ponton nem helyesek, hogy túl erősen utalnak a természetre és túl kevéssé a politikára. Pedig ez az egyetlen szövetség, amely által a jelenlegi filozófia igazsággá válhat" (MEGA I:1:2: 308.).

[50] Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 185 kk.

[51] Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 234—35. o.

Marx „Feuerbach-kultusza" a *Bevezetés* után kezdődik. De a rendkívül pozitív értékelést nem teszi érthetővé az sem, hogy dialektikus módszere kialakításának döntő pillanatában segítségre talált Feuerbach szükséglet-elméletében. Marx ezt az elméletet eleve a történelem felől közelítette meg, s amint rátalált, máris túllépett rajta; a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egyik legfontosabb teljesítménye a munka és szükséglet kapcsolatának kidolgozása, egy *történelmi* szükségletfogalom kialakítása Feuerbach *naturalizmusával* szemben. Ezt az ellentétet azonban Marx vagy egyáltalán nem expliálja (GFK: 75), vagy úgy csinál, mintha csupán Feuerbach *kiegészítéséről*, helyes tételeinek mélyebb megalapozásáról volna szó (GFK: 5). A *Kéziratok* „legélesebb" Feuerbach kritikája mindössze egy „csak" (GFK: 101). Pedig milyen elvi ellentét húzódik meg a diplomatikus szócska mögött! „Csak" arról van szó, hogy Feuerbach nem vette észre, hogy Hegel dialektikája az emberiség előtörténetének spekulatív kifejezése, s nem egyszerűen a filozófia és teológia viszonyának misztifikálása. Mi az oka ennek az óvatosságnak? Miért kíméli Feuerbachot, miért nem lép fel ellene is azzal az élességgel, amelyel a „német ideológia" többi kortársi áramlatát támadta? Miért halmozza el *A szent család*ban olyan dícséretekkel, hogy a könyv újraolvasásakor[52] nevetnie kell?

A meglepő közösségvállalásnak az az oka, hogy Marx alábecsüli a nehézségeket, amelyeket le kellett küzdenie. Túl simának képzeli az utat a „régi materializmustól" a maga materialista kommunizmusáig. A *Kéziratok*ban tartalmilag megállapította ugyan új típusú materializmusának sajátos vonásait, de felfogásának *kialakulását* tekintve elhanyagolja a „szubjektív oldal", a társadalmi gyakorlat filozófiai feldolgozásának jelentőségét. Jól látszik ez *A szent család*nak a „materializmus szocialista tendenciájáról" szóló elemzéséből: „Nem kell nagy éleselméjűség ahhoz, hogy az emberek eredeti jóságáról és egyenlő intelligenciabeli adottságáról, a tapasztalat, szokás, nevelés mindenhatóságáról, a külső körülményeknek az emberre való befolyásáról, az ipar nagy jelentőségéről, az élvezet jogosultságáról stb. szóló tanításaiból meglássuk a materializmusnak a kommunizmussal és szocializmussal való szükségszerű összefüggését" (MEM1: 129).

Marx és Engels leveleiből kiderül, hogy Feuerbachban potenciális szövetségest láttak. Úgy vélték, hogy Feuerbachnak *szükségszerűen* a kommunizmus felé kell továbbfejlődnie. Marx egy 1844. augusztus 11-én Feuerbachoz írott levelében finoman céloz erre az összefüggésre,[53] próbálja rávezetni a szocializmus felé vivő gondolati útra. Utal arra, hogy az ateizmus éppen a proletariátus köreiben terjed,[54] s céloz arra is, hogy mennyire Feuerbach „tem-

[52] 1867. április 24-én írja Engelsnek *A szent család*ról: „Kellemes meglepetés ért, mert úgy találtam, hogy nem kell szégyelnünk ezt a munkát, jóllehet a Feuerbach-kultusz most nagyon humorisztikusan hat az emberre" (MEGA III:3: 383).

[53] A levelet nemrégiben publikálták. Magyarul *A béke és a szocializmus kérdései* c. folyóirat I. (1958) évfolyamának második számában jelent meg, innen idézem: „Ezekben az írásokban *(A jövő filozófiájának alapelvei, A hit lényege Luther felfogásában* — B. Gy.) — nem tudom, szándékosan-e — filozófiai alapot adott a szocializmusnak, s a kommunisták nyomban így is értelmezték ezeket a munkáit." (9. o.)

[54] „*A kereszténység lényege*" c. könyvéről két fordítás is készül . . . A mai helyzetben a franciák azonnal nekiesnek majd ennek a könyvnek, mert mindkét párt — a papok éppúgy, mint a materialisták és a voltaire-iánusok — kívülről vár segítséget. Különös jelenség, hogy a vallásosság ma, a XVIII. századdal ellentétben, a középosztály és a felső osztály körében terjedt el, míg a vallástalanság — de a magát embernek érző ember vallástalansága — a francia proletariátusba szállt le." (9. o.)

peramentum gallico-germanicum"-a valósul meg egyes szocialisták tanításaiban.[55] Engels pedig, a maga hevesebb módján — amennyire az elveszett levél tartalmára következtethetünk — egyenesen *felszólította* Feuerbachot, hogy térjen át a kommunizmusra, érvényesítse filozófiájának elvét, foglalkozzék a *valóságos* szükségletekkel.[56]

Marx és Engels a szükséglet feuerbachi elve alapján gondolták, hogy Feuerbachot sikerül megnyerni a kommunizmusnak, sikerül rávezetni arra, hogy vizsgálja meg, miért nem elégülnek ki a tömeg szükségletei a polgári társadalomban. 1845 közepétől azonban egyre inkább látniuk kell, hogy a szükséglet elve önmagában kevés, Feuerbach filózofiája materializmusa ellenére is a fennálló elismerése marad.

[55] „A francia jellem és a mi német jellemünk közötti ellentét sohasem mutatkozott meg előttem olyan éles és szembeszökő formában, mint az egyik fourier-ista írásban, amely a következő mondatokkal kezdődik: ‚Az ember teljes egészében adva van szenvedélyeiben.' ‚Találkozott-e valaha is olyan emberrel, aki a gondolkodás kedvéért gondolkodott... A természet és a társadalom fő mozgató ereje ezért a *mágikus*, a *szenvedélyes*, a *nem reflektáló vonzás* ... Hát nem úgy festenek mindezek a mondatok, mintha a francia szándékosan szembeállítaná ‚szenvedélyét' a német gondolkodás tiszta cselekvésével? Az ember nem a gondolkodás kedvéért gondolkodik stb." (9—10. o.) — Vö. *Előzetes tézisek:* „Tehát csak ott, ahol ... *a német metafizika skolasztikus flegmájával a francia szenzualizmus és materializmus antiskolasztikus, szangvinikus elve* egyesül, csak ott van *élet* és igazság ... Az igazi, az *élettel*, az *emberrel azonos* filozófusnak gallo-germán vérségűnek kell lennie ... A *szív* — a női elv, a véges iránti *érzék*, a materializmus *székhelye* — *francia szellemű;* a *fej* — a férfias elv, az idealizmus székhelye — *német*. A szív forradalmasít, a fej reformál." (Feuerbachs *Sämmtliche Werke*. 2. köt. 235—36. o.)

[56] Engels Marxnak, 1845. február 22. — március 7.: „(Kriege) sokat fog neked Feuerbachról mesélni — egy nappal azután, hogy elutazott innen, egy levelet kaptam F(euerbach)tól, írtunk ugyanis a fickónak. F(euerbach) azt mondja, hogy a vallási szart kell alaposan megsemmisítenie, mielőtt olyan mértékben foglalkozhat a kommunizmussal, hogy mint író is képviselje ... Különben kommunista, csak a kivitelezés hogyanjáról van szó nála" (MEGA III:1:1: 147). — Engels Marxnak 1846. október közepén: „Kivonatokat láttam, ahol F(euerbach) ‚a fej bajairól' és a ‚gyomor bajairól' beszél, holmi gyenge apológia, hogy miért nem törődik a valóságos érdekekkel. Éppúgy, ahogy nekem másfél évvel ezelőtt írta" (MEGA III:1: 47).

Metafizika és józan ész[1]

A. AYER

Aligha vitatható ha a látszat után ítélünk, hogy a metafizika majdnem mindig szemben áll a józan ésszel. A legkézenfekvőbb ez az olyan metafizikus esetében, aki megvallja, hogy logikai hibát, ellentmondást vagy hibás végtelen regresszust akar találni azon módozatok egyikében vagy másikában, amelyeket a világ leírására szokásosan alkalmazunk, és olyan meghökkentő konklúziókhoz jut el, mint az alábbiak: az idő és a tér nem valóságos, vagy hogy valójában semmi sem mozog, vagy hogy a világegyetemben nem végtelen sok dolog, hanem csak egyetlen egy létezik, vagy hogy érzékeink által semmiféle reálist vagy igazán reálist nem észlelünk, vagy hogy nem léteznek olyan dolgok, mint az anyag vagy a tudat. Ez azonban elmondható azokról is, akik ugyan nem állítják, hogy azok a vonások, amelyeket a józan ész a külső világnak tulajdonít, nem reálisak, hanem csak azt mondják, hogy tudatunktól függetlenek, és a tér és idő kizárólag az emberi intuíció formái, vagy pedig, hogy azok a dolgok, amelyeket fizikai tárgyaknak minősítünk, csak akkor léteznek, ha észlelik őket, vagy hogy a világ az én ideám. Sőt még a metafizikusoktól magukat elválasztani kívánó filozófusok is gyakran lépnek fel a józan észt megbotránkoztató teóriákkal mint pl., hogy nincsenek egyéni tapasztalatok, vagy hogy minden létező az érzéki adatokból van megkonstruálva, vagy hogy senki sem tesz soha semmit szabad akaratából, vagy hogy a a jövő éppúgy determinálja a múltat, mint a múlt a jövőt.

Sok modern filozófus részére az, hogy az ilyen állítások ellentétben állanak a józan ésszel, elegendő elítélésükre.

Ez újfajta kezdeményezés a filozófia történetében, ahol a józan észt nem mindig kezelték túl nagy tisztelettel. Ez főleg G. E. Moore befolyásának köszönhető, aki a *Császár ruhája* című Andersen-mese hősének gyermekes őszinteségével és vészes együgyűségével tekintett a metafizikára. Eljárása az volt, hogy szó szerinti értelemben vette a metafizikai tételeket, és megmutatta, hogy milyen rendkívüli implikációkat rejtenek magukban. Így kijelentette, hogyha az idő nem valóságos, akkor következésképpen semmi sem változik, pusztul el vagy keletkezik; az ember születése nem előzi meg a halálát, sőt hogy majdnem minden lehetséges empirikus ítélet hamis, mivel majdnem mind implikálja azt, hogy valamely esemény egy másikkal egyidejűleg, az előtt vagy az után történik. Ha az anyag nem valóságos, akkor a csillagok, a Nap és a Föld (minden rajta és benne levő dologgal — az embert is beleértve) éppen annyira mitikus, mint az egyszarvú és a Gorgók. Ebből az is következik, hogy még ha az ilyen elméletek igazak is, akkor sem képviselheti

[1] Az MTA Filozófiai Intézetében 1966. márc. 14-én elhangzott előadás.

őket senki sem, mert ha az anyag nem valóságos, akkor nincsenek metafizikusok sem, és ha az idő nem reális, akkor senki sem állíthat semmit, és nem alkothat semmiféle véleményt.

Ha pedig a világ csupán az én ideám, úgy következésképp csak születésemmel jött létre, és halálommal el fog tűnni. Ha a dolgok csakis akkor léteznek, amikor észlelik őket, akkor, hacsak nem támaszkodunk egy problematikus istenség örökös őrködésére, azt kell következtetnünk, hogy a dolgok állandóan hirtelen be- és kikapcsolódnak a létfolyamatba, ezenkívül fel kell tennünk, hogy sohasem volt és nem is lesz olyan időszak, amikor az univerzumban nem léteznek érzékelő lények; ha a tér és az idő csupán az emberi érzékelés formái, akkor az univerzum feltétlenül egyidős az emberi faj létezésével. Ezt a végkövetkeztetést nem szabad éppoly nevetségesnek tartani, mint az idő és a tér irreális voltáról alkotott nézetet. De bármely épeszű ember komolyan gondolhatja ezt?

Várható volt, hogy az efféle metafizikai álláspontok védelmezői meg fogják kísérelni a védekezést az ilyenfajta felfogással szemben. Ezt bizonyos esetekben meg is tették. A Moore által különösen hevesen támadott angol neohegeliánusok, Bradley és MacTaggart, akik az idő és a tér, valamint az anyag nem valóságos voltát állították, arra törekedtek, hogy enyhítsék az irrealitás súlyos vádját; a dolgok, amelyek végső soron nem reálisak, mint jelenségek még reálisak lehetnek. Ezen a módon kívánták megadni a józan észnek azt, ami megilleti. Jogos és lehetséges volt a valóság és az illúzió megkülönböztetése a saját szintjén, a jelenség szintjén. Ugyanez vonatkozik a tudományra is, amely valójában csak a józan ész kifinomultabb változata. A metafizikusoknak azonban mélyebbre kellett hatolniok, hogy kifürkészhessék a jelenségek mögötti igazabb realitást, ez azonban az eddigitől nagyon különböző módon tárult fel, annyira eltérően, hogy erre a jelenségek leírására eddig szolgáló legfontosabb fogalmak teljesen alkalmatlannak bizonyultak.

Ennek a védekezésnek az a baja, hogy alig több puszta ámításnál. Kezdjük azzal, hogy nem egészen világos, mit jelent, ha valamiről azt mondjuk, hogy mint jelenség reális. Ha ezt úgy értelmezzük, hogy azt jelenti, a dolog csak reálisnak látszik, akkor feltétlenül azt kell következtetnünk, hogy nem reális. Ha pedig úgy véljük, hogy valóban a dolog jelenik meg, akkor feltétlenül azt kell következtetnünk, hogy reális létező, bár megengedjük azt a lehetőséget, hogy valamilyen rejtett formában jelenik meg. Egyik esetben sem alkalmazható középutas megoldás. Ezek azonban a „mint jelenség reális" kissé különös kifejezés egyedüli természetes interpretációi, mások pedig nincsenek adva részükre.

Ezenkívül a Bradleyhez hasonló filozófusok azért is kardoskodnak amellett, hogy az anyag, az idő és a tér végső soron nem valóságosak, mert az egymással tér- és időbeli relációkban álló anyagi tárgyakról vagy dolgokról alkotott mindennapi fogalmaink önmagukban is ellentmondásosak. Ha azonban valamely fogalom önmagában ellentmondásos, akkor nehéz belátni, hogyan tűnhet úgy, hogy bármi is alája tartozik, nem is szólva arról, hogyan eshet bármi — mint jelenség — valóságosan alája. Egy ember, aki egy másiknál idősebb, fiatalabbnak látszhat, de hogyan lehet azt mondani, hogy egyidejűleg idősebbnek is, fiatalabbnak is látszik? Mit kellene ezen értenünk? Talán azt, hogy bizonyos vonatkozásban idősebbnek, más vonatkozásban pedig fiatalabbnak látszott; amennyiben így interpretáljuk a leírást, megszűnik az ellentmondásossága. Amíg a leírás ellentmondásos, szükségképpen nem

vonatkozik semmire sem, és semmi sem elégítheti ki, mégpedig azért, mert ilyen esetben nincs semmi, amit akárcsak csalóka látszat számba is vehetnénk. Ha valóban ellentmondásos lenne, ha úgy beszélünk a dolgokról, mint temporális viszonyban álló létezőkről, akkor nem lenne lehetséges a dolgok olyan állapota, amelyet ez a koncepció képvisel, ezért nem maradna más hátra, mint az, hogy temporális viszonylatokban fellépő eseményeknek hamisnak kellene lenniük. Legfeljebb azt állíthatnánk, hogy a valóságos dolgoknak bizonyos tulajdonságai vannak, és ezek arra késztetnek bennünket, hogy ellentmondásosan kategorizáljuk őket, de nagyon félrevezető lenne ezt a tételt arra az állításra változtatni, hogy nem a dolgok, hanem a jelenségeik ellentmondásosak. Mégha meg is engednénk ezt, akkor sem ahhoz a végkövetkeztetéshez jutnánk el, hogy az ilyen jelenségek a saját szintjükön reálisak, hanem inkább ahhoz, semmilyen értelemben sem reálisak.

Ez a tétel szemmel láthatóan annyira tarthatatlan, hogy szinte csábít annak a feltételezésére, hogy alkotói sajátságos értelemben használták a „reális" és az „ellentmondásos" terminusokat. A baj csak az, hogy a jelenségek világával szemben felhozott érvek logikai természetűek; arra szánták őket, hogy velük bizonyítsák, hogy azok a kategóriák, amelyek alá megpróbáljuk besorolni ezt a világot, köznapi értelemben önmagukban ellentmondásosak. Igyekeznek a „reális" terminust eléggé laza módon használni, úgy hogy néha olyankor is nem-reálisnak mondanak valamely dolgot, amikor minden jel arra mutat, hogy csupán korlátozottnak vagy viszonylagosan jelentéktelennek tartják. Ennek ellenére abból a premisszából, hogy a jelenségek végső soron nem reálisak, ahhoz a konklúzióhoz jutnak el, hogy a róluk adott leírások nem igazak vagy mindenesetre nem egészen igazak. Ez viszont arra mutat, hogy legalábbis ebben az összefüggésben, a „reális" kifejezést a köznapihoz hasonló értelemben értik. Az igazság fokozatosságának a fogalma szintén olyan kibúvó, amelyhez nem tapad evidens jelentés.

Úgy látszik tehát, hogy az ilyenfajta metafizikusoknak a mindkét világ (ti. a jelenségek és a dolgok világa) optimális felhasználására irányuló olyan törekvései, hogy amit az egyik kezükkel elvettek, azt, legalábbis részben, visszaadják a másikkal, csak bajba juttatták őket. Jobban tették volna, ha elfogadták volna azt a konklúziót, hogy nézeteik teljesen összeegyeztethetetlenek a józan ésszel, és nem folyamodtak volna kétes értékű módszerekhez azért, hogy hiábavaló kísérletet tegyenek a jelenségek megmentésére. Mindenképpen terhelné őket bizonyos kötelezettség még akkor is, ti. meg kellene magyarázniok azt, hogy miképpen tévedhetünk valamennyien ilyen súlyosan, de ha a jelenségek valóban ellentmondásosak, akkor nem is érdemes megmenteni őket.

Tételezzük fel, hogy olyan metafizikussal van dolgunk, aki határozottabb magatartást tanúsít. Állásfoglalása, amelyet legalább néhány keleti gondolkodó valóban képviselt, abban kulminál, hogy az anyag, a tér és az idő fogalmai egyáltalán semmire sem vonatkoznak. Érvelés segítségével vagy anélkül fenntartja azt a véleményét, hogy a valóság ezektől teljesen különböző fogalmak alá tartozik. Hogyan lehetne őt megcáfolni?

Ismét megtehetjük azt az ellenvetést, hogy ha vélekedése igaz, akkor tarthatatlan, mert ebben az esetben ő maga sem létezhetnék. Ez ugyan elegendő arra, hogy a metafizikust nevetséges színben tüntesse fel, de szigorúan véve nem zúzza szét az érvelését. Ugyanis valamely vélekedés logikailag igaz lehet még akkor is, ha azzal a következménnyel jár, hogy nem létezhetik senki,

aki állíthatná. Gyakorlatilag ezeknek a nézeteknek a képviselői mindig ellentmondásba kerülnek önmagukkal, amikor e véleményeket saját nézeteikként vetik fel vagy implikálják azt, hogy mások tévednek. Például a józan ész által képviselt világnézetről mint vulgáris káprázatról beszélnek, ami nem lehetséges, ha nincsenek elkápráztatható emberek. Elegendő gondossággal azonban ezek az ellentmondások elkerülhetők.

Ennél a pontnál sokan megelégednének azzal, hogy kijelentik: az ilyenfajta vélekedés nyilvánvalóan hamis. Valóban ez volt Moore álláspontja is, bár ő közvetett módon jutott el idáig. Szilárdan állította, hogy biztosan tudja, hogy az olyan ítéletek, mint pl. az, hogy van teste és ez a test gyakran érintkezésbe kerül a föld felszínével, és a föld a múltban már hosszú időn át létezett, igazak. Tekintve, hogy az összes ilyen ítéletek implikálják az anyag, a tér és az idő realitását, ebből már következik az, hogy ha ő valóban tudja azt, hogy ezek igazak, akkor az anyag, a tér és az idő realitását tagadó tételek szükségképpen hamisak. Ez az érvelés teljesen helytálló. Ha premisszái igazak, konklúziójuknak is igaznak kell lennie.

Kétségtelen, hogy a premisszák igazak. Kétségtelen, hogy Moore sok olyan típusú ítéletet ismert, amelyet előbb említettem, és nem kétséges, hogy sokan közülünk szintén sokféle hasonló ítéletet ismernek önmagukról és környezetükről. Mégis, Moore álláspontjának gyengeségét jelzi, hogy, amint saját maga is elismeri, nem magyarázza meg, hogyan ismerjük meg a dolgokat, nem bizonyítja, hogy miképpen követelhetjük meg a tudásra vonatkozó igényeinket. Erre azt lehet válaszolni, hogy sok olyan ítélet van, amelyekről ésszerűen nem állíthatjuk, hogy ismerjük őket, ha csak nem ismerünk őket alátámasztó más ítéleteket, de kell lenni olyanoknak is, amelyekről közvetlen tudásunk van, ha nem akarunk a végtelen regresszus szövevényébe bonyolódni. Kiválaszthatunk azonban olyan esetet, amelyről azt mondhatjuk, hogy Moore példái ehhez az elsődleges osztályhoz tartoznak. Így épp a metafizikus, aki ellen az argumentáció irányul, nem találhatja nehéznek a válaszadást. Arra, ami teljesen dogmatikus ellenvetésnek tűnik részére, hasonlóan dogmatikus választ adhat. Azt mondhatja, hogy mivel teóriája igaz, a józan észnek ezek az ítéletei hamisak, és „a fortiori" állíthatja azt, hogy senki sem ismeri őket.

Van azonban egy további érv is, amelyre, úgy látszik Moore hallgatólagosan támaszkodik, ámbár nem tudom, vajon valaha is kifejtette-e explicite.

Az egymással tér-idő viszonylatokban álló fizikai tárgyak létezéséről azáltal szerzünk bizonyságot, hogy érzékeljük azt, ami előttünk megjelenik. Érzéki tapasztalataink vannak, ezeket használjuk fel az olyan ítéletek igazságának a megállapítására mint pl., hogy itt van egy szék, ott van egy könyvszekrény, és az asztal a kettő között van, vagy pl., hogy a Nap éppen rögtön azután sütött ki, amint az eső elállt. A probléma abban áll, hogy vajon tapasztalataink lehetővé teszik-e az ilyenfajta ítéletek megállapítását. De, folytatódik tovább az érvelés, ezek az ítéletek olyan természetűek és a kifejezésüket lehetővé tevő kijelentések is olyan jellegűek, hogy éppen efféle tapasztalatokon alapulnak. Az ilyen típusú kijelentések használatát előíró szabályok már eleve korrelációban állnak a dolgok észlelhető állapotaival; a kijelentéseket akkor értjük meg, ha tudjuk, hogy az észlelések verifikálják, illetőleg falszifikálják azokat az ítéleteket, amelyeket kifejeznek. Bizonyos esetekben mégis alapos okunk van a bizalmatlanságra az ilyen észlelésekkel szemben, okkal gondolhatjuk, hogy a jelenségek valamilyen módon férevezetőek. De mivel a bizalmatlanságra különös okunk nincs, nem kételkedhetünk abban, hogy a jelensé-

gek adekvát tapasztalatokat szolgáltatnak. Ha ugyanis visszautasítjuk valamily ítélet elfogadását, amelyet az ítélettel hagyományosan korrelációban álló kijelentés fejez ki, akkor ez egyszerűen a nyelvhasználat szabályainak a megsértését jelenti. Röviden, partikuláris esetekben vannak bizonyos elfogadott kritériumok annak eldöntésére, hogy a józan ész ítéletei igazak-e vagy hamisak. Csupán az kérdéses, hogy adott konkrét esetben ezeknek a kritériumoknak a kielégítése megtörténik-e? Ez azonban nem a filozófiai argumentáció, hanem egyszerűen az empirikus észlelés problémája.

Könnyű belátni, hogy ez az érvelés általánosítható. Az általánosítás pedig természetszerűleg ahhoz a konklúzióhoz vezet, hogy a filozófia kizárólag az analízis területén járulhat hozzá a megismeréshez. Ezt az álláspontot formálisan ugyan maga Moore nem képviselte, gyakorlatában azonban implicite benne van. Követői pedig explicite is elfogadták. Ugyanis nemcsak a józan ész ítéleteiről igaz az, hogy vannak általánosan elfogadott kritériumok, amelyek alapján eldönthető az igazság vagy hamisság problémája. Ez egyaránt vonatkozik a tudományos hipotézisekre és technikai elméletekre is, ámbár ebben az esetben a kritériumok nem empirikusak, hanem a tiszta matematika és logika a *priori* ítéleteire vonatkoznak. Ezeken a területeken szintén vannak általánosan elfogadott bizonyítási normák és elfogadott eljárások annak meghatározására, hogy ezeknek a kívánalmaknak eleget tettek-e. Ha valaki nem hajlandó egy kedvező kísérletet valamely tudományos elmélet megerősítésének tekinteni, akkor, hacsak nincs különleges oka a kísérlettel szembeni bizalmatlanságra vagy gyanakvásra a megfigyelés során elkövetett tévedés miatt, avagy nem áll fenn valamilyen speciális indok, amiért a szóban forgó kísérlet látszólagos eredménye nem fogadható el teljes értékűnek, egyszerűen arról van szó, hogy az illető nem értette meg azt, hogy az elmélet micsoda. Ha valaki a logikai vagy a matematikai bizonyítás eredményét nem hajlandó elfogadni, anélkül hogy valamilyen speciális ok miatt úgy vélné, hogy a szóban forgó esetben alkalmazott bizonyítási eljárás hibás vagy helytelenül lefolytatott volt, akkor egyszerűen nem érti meg, hogyan funkcionál a logika vagy a matematika.

Ennek az a következménye, hogy ezeknek az ítéleteknek az igaz vagy hamis volta éppen nem filozófiai kifejtés tárgya. Csupán attól függ a dolog, hogy kielégítik-e a megfelelő kritériumokat. Azt, hogy vajon a kritériumok ki vannak-e elégítve, az empirikus vagy formális tények döntik el. A filozófia intervenciója számára itt nincs hely. De akkor mi marad meg a filozófia számára? A hivatalos válasz — mint már említettem — az, hogy bár a filozófia nem tudja ezeknek az ítéleteknek az igazságát vagy a hamisságát értékelni, mégis megkísérelheti értelmüket feltárni, tehát kizárólag az analízis feladatának kell magát szentelnie. Pontosabban megfogalmazva: azt kell tisztáznia, hogy mi az, ami analizálandó, vajon a szavak vagy fogalmak, kijelentések vagy ítéletek vagy tények; hogyan kell az analízist lefolytatni milyen célokat szolgáljon az elemzés és hogy kell értékelni az eredményeit. Mindezek olyan vitás kérdések, amelyekben mindeddig nem jött létre teljes egyetértés. Éppen ezért van az az érzésünk, hogy a filozófia végső soron még sem egészen haszontalan, és hogy az analízis útja, bármilyen legyen is az, szolgáltatja a filozófia részére az egyetlen fennmaradó lehetőséget.

Nézzük meg azonban most kissé közelebbről az idáig vezető érvelést. Ez az első látásra nagyon meggyőző. Hogyan tudná valaki filozófiai kifejtés útján bizonyítani azt, hogy e tökéletesen normális körülmények között téve-

dek, amikor hiszek a körülöttem látható fizikai tárgyaknak a létezésében. Persze lehet, hogy nem sikerül valamennyit korrekt módon azonosítanom, sőt az is feltehető, hogy komoly érzéki csalódás áldozata vagyok. Ám van mód kideríteni, hogy ez fennáll-e; ha ezáltal bebizonyosodik, hogy semmiféle tévedés nincs, a probléma el van döntve. Csupán neurotikus jelenség lenne, ha további kísérletek végtelen sorát kezdenénk el, amikor egyáltalán semmi okunk sincs arra, hogy elvárjuk azt, hogy eltérő eredményt fognak hozni. Elméletileg lehet, hogy el kell ismernünk annak lehetőségét, hogy adott esetben érzékeink megcsalnak bennünket, de azt feltételezni, hogy állandóan félrevezetnek bennünket, nem lenne értelmes dolog. Csak azért tulajdoníthatunk értelmet azon állításnak, hogy érzeteink néha csalékonyak, mert ezzel szembeszegezhetjük a normális esetet, amikor megfelelnek a valóságnak.

Eddig rendben van, de most tegyük fel, hogy valakit meggyőztek Berkeley érvei arról, hogy amiket érzékel, azok nem az anyagi tárgyak (úgy, ahogy mi értjük e terminust), hanem csak a saját tudatában levő ideák csoportjai. Hogyan szolgálhatná a fenti érvelés az ő kijózanítását? A válasz az, hogy egyáltalán nem szolgálhatja. Sohasem lesz arra alkalom, hogy bebizonyíthassuk azt, hogy a Berkeley iránt tanúsított ragaszkodása folytán az érzéklésről alkotott ítéletei az evidenciával ellentétesek. Megfelelő körülmények között éppoly készségesen fogja elismerni az — ez egy papírdarab, vagy az óra éppen négyet ütött — efféle állítások igaz voltát, mint ahogy mi tesszük ezt. Persze eltérően interpretálja majd ezeket. Nem hiszi, hogy rábírhatnák őt arra, hogy ezeket a tárgyakat akkor is létezőknek tartsa, amikor nem észleli őket, hacsak nem permanens érzékelési lehetőségként vagy egy másik személy, avagy isten tudatában létező ideaként, de ez nem jelenti azt, hogy bármely konkrét szituációban számíthatunk arra, hogy ítélete el fog térni a miénktől. Azt mondhatjuk, hogy félreérti ezeket az ítéleteket, de még ha téved is, még ez sem jár semmiféle gyakorlati következményekkel.

De vajon nyilvánvaló-e az, hogy félreérti ezeket? Valóban úgy is lehet érvelni, hogy a fenti példában Moore álláspontjának nem a gyengesége, hanem az erőssége tárul fel, ti. azon az alapon, hogy köztünk és Berkeley követői között nem a józan ész ítéleteinek az igazságáról, hanem csupán analízisükről folyik a vita. Állítása szerint, amit én valóban gondolok, amikor azt mondom, hogy ez egy papírdarab, az annyit jelent, hogy van egy ideám, azaz egy bizonyos fajta érzéki benyomásom, amely meghatározott módon összefügg más ideákkal; e nézet megcáfolásának módja pedig annak a bebizonyítása útján történnék, hogy amikor valaki ilyesmit állít, akkor rendszerint nem ezt gondolja. Félreérti ezeket az ítéleteket, de nem abban az értelemben, hogy nem tudja, mikor kell elfogadni vagy elvetni őket, hanem inkább úgy, hogy hamis jelentést tulajdonít nekik.

Berkeley írásaiban egy csomó támpont kínálkozik az efféle interpetációra, de bizonyára igazságtalan lenne ezt alkalmazni vele szemben. Mert ha valóban azt állítaná, hogy amit szokásosan fizikai tárgynak tartanak, az nem egyéb ideák kollekciójánál, akkor nyilvánvaló lenne, hogy nincs igaza. Amikor ugyanis a köznapi ember székről, óráról vagy papírdarabról beszél, egyszerűen azzal az implikációval teszi ezt, hogy ezek a dolgok nem érzékelve is léteznek. Talán nem így kellene tennie, de ez már más probléma. Kétségtelen azonban, hogy így cselekszik. Ez a józan ész álláspontja. Berkeley nem analizálja, hanem támadja ezt. Nem magyarázza meg, hogy miképpen rendezzük tapasztalatainkat, hanem egy rivális rendszert alkot meg.

De hogyan lehetséges ez? Hogyan szolgáltathat a józan ész világszemlélete támadási felületet? Ha megpróbálunk válaszolni erre a kérdésre, rendkívül hasznos lesz, ha megkülönböztetjük[2] a külső és a belső kérdéseket úgy, amint ezt Carnap is tette. Belső kérdésről akkor beszélünk, ha a probléma valamely meghatározott fogalmi struktúrán belül merül fel, külső kérdésről pedig akkor van szó, ha a problémát magának a struktúrának a státusa jelenti, vagy az, hogy elfogadhatjuk-e a struktúra érvényességét. Tegyük fel például, hogy valaki felveti azt a problémát, hogy léteznek-e negatív tények? Ha ezt belső kérdésnek fogjuk fel olyan struktúra keretein belül, amely lehetővé teszi a különféle típusú igaz állítások egybevetését a különböző típusú tényekkel, akkor a válasz az, hogy léteznek negatív tények. Negatív tény például az, hogy nem Descartes írta meg *A tiszta ész kritikáját*, és hogy New-York nem az Egyesült Államok fővárosa. De a problémát externálisan is felvethetjük, úgyhogy kétségbe vonjuk a negatív tény fogalmának a hasznos vagy megfelelő voltát és így annak a fogalomrendszernek az adekvátságát, amelyben tételezése megengedhető, ebben az esetben a kérdést már nem válaszolhatjuk meg olyan könnyen. Annak a dolognak létezése, amelyre a felvetett kérdés vonatkozik, nem állapítható meg egyszerűen úgy, hogy példát közlünk, mert éppen annak az érvényessége a kérdéses, amit feltételeztünk, mikor bármit pozitív példa számba vettünk.

Ugyanígy, ha azt a kérdést — „vajon ez a papírdarab továbbra is létezik-e, akkor is, ha senki sem észleli" — belső kérdésként kezeljük; ebben az esetben, tekintettel standard fogalomrendszerünkre, a válasz kétségtelenül igenlő. Ugyanis ezen a rendszeren belül az effajta kérdések eldöntésére elfogadott kritériumok állnak rendelkezésre, és a jelen esetben könnyen bebizonyítható az, hogy ezek kielégítése megtörtént. Ha azonban a kérdést externálisan vetjük fel, kétségbe vonva a szóban forgó kritériumok értékét és egyúttal annak a rendszernek az értékét, amelyben helyet foglalnak, akkor a válasz már egyáltalán nem olyan világosan egyértelmű.

Moore analízistechnikájának feltűnő vonása az, hogy ezeket a kérdéseket belső problémaként kezeli; úgy, mintha ezek csak a józan ész problémáján belül merülnének fel. A metafizikust, aki azt a túlzó követelményt támasztja, hogy az idő nem reális, az időben lefolyó események kifogástalan példáival operálva szintén így cáfolja. Ugyanilyen módon a külső tárgyak létezését egyszerűen két karjának felemelésével bizonyítja.[3] Ilyen feltételek között győzelme tökéletes, erről többet nem is kell beszélni. A metafizikus azonban úgy érzi, hogy álláspontját egyáltalán nem cáfolták meg, sőt még csak kellő figyelmet sem fordítottak rá, alapjában véve neki van igaza; a győzelem tehát teljesen ingatag alapokon nyugszik. Ha ezt mondjuk, nem csökkentjük Moore teljesítményének az értékét. Többet tett, mint bárki más annak a szövevénynek a szétoszlatására, amely valamennyiünket, nem utolsó sorban magukat a metafizikusokat is meggátolta abban, hogy világosan lássuk, miről is van szó. Még akkor is így van ez, ha téves interpretációkat adott, mert most már teljesen világos, hogy a metafizikai kérdések külső kérdések.

De ez csak kevéssé mozdítja elő problémánk megoldását. Kissé precízebben meg kell magyaráznunk azt, hogy mit értünk külső kérdéseken, és hogy

[2] *Empirizmus, szemantika és ontológia.* Revue Internationale de Philosophie, 1950.

[3] *A külvilág bizonysága.* A Brit Akadémia kiadása, 1939. Újra megjelent G. E. Moore *Filozófiai írásai*ban.

miért kell valakinek felvetnie őket. Miért volt például Berkeley elégedetlen a fizikai világ fogalmával, amely — akár elfogadta ezt, akár nem — ténylegesen a józan ész szemléletmódja. Miért vetette el azokat a kritériumokat, amelyek alapján igazunk tudatában bizakodással kijelenthetjük, hogy a dolgok nem érzékelve is léteznek? Ez egyszerűen Berkeley szeszélye volt? Pszichológiai szükséglet volt, hogy eltérő módon szemlélje a világot vagy másképpen beszéljen róla? Megkísérelte-e vajon olyan fogalomrendszer kidolgozását, amely a józan ész rendszerénél hasznosabbnak bizonyulna számunkra?

E feltevések közül egyik sem ad teljesen korrekt választ a problémára. Nem tagadom, hogy a filozófusnak valószínűleg megvannak a saját maga előtt is ismeretlen pszichológiai indítékai. Ezek motiválják bizonyos koncepciók elleni támadását. Azt sem vitatom, hogy érdekes lenne feltárni, hogy mifélék ezek az indítékok. De ez még mindig nem szolgáltatna részünkre magyarázatot arra, amit a filozófus cselekszik. Ezért szükséges megvizsgálnunk gondolkodásának tényleges menetét, ha tanulmányozni akarjuk azt, hogy miképpen jut el konklúzióihoz. A kulcsot ehhez a problémához az adja, hogy érveléssel jut el hozzájuk. A tipikus metafizikus nem egyszerűen azt mondja, hogy „Nem szeretem az anyag, vagy a mozgás, vagy az idő, vagy a számok, vagy az individuumok, vagy az univerzáliák, vagy az ítéletek, vagy a negatív tények, avagy bármi más szóban forgó dolog ideáját, lássuk tehát, hogyan tudunk meglenni nélkülük." Érveket szolgáltat, hogy fenntarthassa azt az állítását, hogy ezek a dolgok nem léteznek.

Ezek az érvek főleg két formában merülnek fel. Az egyik szerint a szóban forgó kategória nem tekinthető végsőnek, az ehhez a kategóriához tartozó dolgokat tévesen hiposztazálták, ami valóban létezik, az valami egészen más. Ez az érvelés olyan állításokhoz vezet, mint pl. hogy nincsenek anyagi dolgok, csak érzéki adatok, nincsenek számok, csak számjelek, nincsenek univerzáliák, csupán hasonló partikuláriák csoportjai, vagy pedig nincsenek partikuláriák, csupán az univerzáliák egyidejű összességei, nincsenek ítéletek, hanem csak kijelentések, nincsenek mentális események, hanem csak bizonyos fajta viselkedést kiváltó diszpozíciók és így tovább. Ha a filozófus, aki ezt az állásfoglalást választotta, inkább analitikus mint metafizikus beállítottságú, valószínűleg inkább azt fogja mondani, hogy pl. az anyagi dolgok az érzéki adatokból eredő logikai konstrukciók, vagy hogy a számok a számjelekre vezethetők vissza, minthogy azt állítsa, hogy az anyagi dolgok vagy a számok nem léteznek. Ez azonban csupán különböző fogalmazás kérdése. Az indítóok, amely miatt megpróbálnak megszabadulni ezektől az entitás-komplexumoktól, bizonyára az, hogy nincsenek összhangban a világ kvidditásáról eleve megkonstruált ideákkal. Különösen az analitikus filozófusok körében jelentkezik az absztraktnak a konkrét javára történő kiküszöbölésére irányuló törekvés, természetesen a fordított eset is megtörténhet. Vagy talán éppen bizonyos entitás-típusok, mint pl. a számok vagy univerzáliák titokzatosaknak tűnnek, ezért másféle entitások kevésbé problematikusnak tartott terminusai által kívánják megmagyarázni őket.

Episztemológiai megfontolások is szerepet játszanak. Ha úgy vélik, hogy egy bizonyos típusú entitás csupán valamely más entitáson keresztül közelíthető meg, mint pl. ha azt tartják, hogy az anyagi dolgok csak az érzéki adatok megragadása útján ismerhetők meg, vagy hogy az ítéleteket csak a kijelentések megértése útján ismerhetjük meg, akkor hajlandóságunk támadhat arra, hogy

megkíséreljük a távolabbi (elvontabb) entitások visszavezetését azokra, amelyek révén számunkra hozzáférhetőkké válnak. Ezeknek a követelményeknek az érvényesítése abban áll, hogy azokat az entitásokat, amelyeknek a kiküszöbölése kívánatos, sikeresen kellene magyaráznunk. A baj azonban itt az, nincsenek mindig eléggé világosan megadott kritériumok annak eldöntésére, hogy vajon az ilyenfajta sikeres értelmezés ténylegesen megtörtént-e?

Az érvelés második változata azt állítja, hogy a szóban forgó kategória vagy fogalom valahogyan hiányos. Ez az érthetőség követelményét veti fel, amikor vitatja, hogy ez valóban kielégült-e? Ez a legfontosabb része mind Parmenidész pluralitás-koncepció elleni támadásának, mind a neohegeliánusok részéről a tér és idő kategóriája elleni rohamoknak, sőt Ryle a tudat fogalmával szembeni ellenvetéseinek is. Az argumentációnak ez a vonala nagyon gyakran keveredik a másikkal. Így az anyag létezésének tagadását Berkeley főleg azzal indokolja, hogy ez a létezés nem verifikálható. Átveszi a Locke által felállított követelményt, amely szerint ahhoz, hogy valami érthető legyen, olyasmire kell vonatkoznia, amit tapasztalhattunk. Érvelése szerint a természettudósok anyagfogalma nem elégíti ki ezt a követelményt. Úgy véli, hogy csak azt tapasztaljuk, amit érzékelhető ideának nevez. Ez elég szorosan megfelel annak, amit a jelenlegi filozófusok érzéki adatoknak hívnak; Berkeley azt gondolja, hogy ellentmondásos azt mondani róluk, hogy akkor is léteznek, amikor senki sem érzékeli őket. Egyidejűleg fenntartja azt az állítását, hogy mindazokat a legintim célokat, amelyek szolgálatára az anyag fogalmát szánták, adekvát módon elérhetjük akkor is, ha csak immateriális észlelő szubjektumokról és ideákról beszélünk. Tehát az alábbi két álláspontot kombinálja: *a)* az anyag fogalma radikálisan hiányos, *b)* különböző, ezektől a hiányosságoktól mentes fogalmi konstrukciókkal helyettesíthető. Ez eléggé megzavarja interpretálóit, mert kétségben hagyja őket affelől, vajon elvetette-e az anyag fogalmát, vagy annak csak analízisét ajánlotta-e. Amint nemsokára látni fogjuk, ez a megkülönböztetés némileg önkényes, de a döntő pontjai rendkívül fontosak.

Mindenesetre bármit is mondjon valaki Berkeley-ről; argumentációja második vonalának az a célja, hogy diszkvalifikálja azokat a fogalmakat, amelyek ellen riányul. Ez azonban visszavezet bennünket a kiinduló kérdéshez. Hogyan lehet bármiféle reményünk arra, hogy diszkvalifikálhatunk egy olyan fogalmat, amelyről nyilvánvaló, hogy sikeresen használjuk fel? Ha egyszerűen faktuális tény az, hogy valamely fogalomnak megvan az empirikus alkalmazása, akkor hogyan gondolhatja valaki azt, hogy ez a fogalom radikálisan hiányos, azaz értelmetlen vagy ellentmondásos? A metafizikus biztosan csak úgy járhat el, hogy becsukja szemét mindazzal szemben, amiről tudja hogy igaz.

Ez ismét Moore érvelése, és ha a metafizikusok kérdései a carnap-i értelemben véve belsők volnának, akkor döntő lenne. Mivel azonban, amint már láttuk, ezek külső kérdések, Moore érvelése nagyon sokat veszít erejéből, mert itt már meg kell különböztetnünk a fogalom gyakorlati funkcionálását és az ezzel együtt járó teóriát. Ez a megkülönböztetés egyáltalán nem éles, ugyanis az az érvelés merülhet fel, hogy valamely jelenség leírása már magában foglal bizonyos teoretikus elemeket, de jelenlegi céljainkra az érvelést eléggé élessé tehetjük. Így pl. bizonyos értelemben a gonosz szellemek által való megszállottság fogalmának volt empirikus alkalmazása. Voltak kritériumok annak eldöntésére, mikor van valaki ilyen megszállott állapotban, a betegségnek

voltak minden mástól megkülönböztethető jellegzetes tünetei, és nem kétséges, hogy ezek a tünetek előfordultak. Abban a korban, amikor a jó és a gonosz szellemekben való hit a népi kultúra integráns részét alkotta, a démoni megszállottság lehetőségének a tagadása a józan ésszel való szembeszegülésnek tűnhetett.

Mégis nagyon nagyon könnyen módot találhatunk arra, hogy leválasszuk ezt a fogalmat azoktól a jelenségektől, amelyekre elkalmazták. Elvethetjük a gonosz szellemek fogalmát mint értelmetlent, de mégis igazságot szolgáltathatunk azoknak a tényeknek, amelyek ezt a hiedelmet fenntartották. Egyszerűen más módon értelmezzük ezeket a dolgokat.

Bizonyos azonban, hogy az anyagfogalom nincs azonos szinten a gonosz szellemek fogalmával. Valóban jelentős különbség van, amely abban áll, hogy ez esetben rendkívül nehéz különbséget tenni tény és teória között. Egyáltalán nem világos, hogy adekvát leírást adhatunk-e a tényekről anélkül, hogy az anyagfogalomhoz folyamodnánk. A Berkeley által elsődlegesnek vett érzékelhető idea fogalma már önmagában is problematikus; az anyagtalan szubjektumok fogalma, amelyekben ezek az ideák felmerülnek, bizonyára ellentmondásos. Ennek ellenére még senki sem bizonyította be, hogy ne lehetne olyan „jelenség-nyelvet" konstruálni, amelyben az empirikus adatokat olyan módon írnák le, hogy ne tételeznék fel előre sem a tudat, sem az anyag létezését vagy nem-létezését. Valóban ez volt William James és utána Bertrand Russell célja a neutrális monizmus elméletének a kidolgozásával, ámbár egyiküknek sem sikerült célját tökéletesen megvalósítania, elvileg mégsem látok okot arra, hogy ezt megvalósíthatatlannak nyilvánítsam. Ez esetben a perszisztens fizikai tárgyak (amelyek létezése független attól, hogy érzékelik-e őket vagy sem) fogalmának a bevezetése a tapasztalataink rendszerezésére szolgáló eszközök egyikét képviselheti. Ha azonban, Berkeley engedelmével, még mindig ez látszik számunkra az egyetlen igazi lehetőségnek, ez azért van, mert mindeddig nem tudtunk kieszelni egyetlen olyan máik eljárást sem, amely hathatósságban ezzel versenyezhetne.

Mindennek ellenére emlékeztetnünk kell arra, hogy a fizikai tárgy fogalma különféle formákat ölthet. Jelenleg konfliktus van a józan ész fizikai tárgy koncepciója (amely szerint a tárgy olyan, amilyennek részünkre nagyon sokszor megjelenik, legalábbis amikor a legkedvezőbb körülmények között észleljük) és a tudományos anyagfogalom között. Ez utóbbi erősen különbözik attól, amit szokásosan érzékelünk. Ha a ténykérdést döntőnek tekintjük, ez a konfliktus megoldhatatlan, ugyanis az a kérdés, hogy a dolgok valójában hogyan léteznek, csak valamely elfogadott valóságkritérium alapján dönthető el, itt pedig éppen a valóságkritérium a vita tárgya. Úgy gondolom, a probléma inkább két rivalizáló felfogás közötti összecsapásként tekinthető át. A dolgokat megszokott, álcázott köntösükben megmaradó létezőkként írhatjuk le; körülbelül ugyanazok maradnak, akár észlelik őket, akár nem, vagy pedig olyan elemi részecskék elrendezéseként, amely az érzékelés aktuális folyamatának eredményeképp csak álruhában jelenik meg nekünk. Nem bocsátkozom azoknak a motívumoknak vagy érveknek az elemzésébe, amelyek valakit arra indíthatnak, hogy akár az egyik, akár a másik leírást részesítse előnybe. Csak azt kell megjegyeznem, hogy ez a megint csak alátámasztja azt a felfogást, hogy meg kell különböztetnünk egymástól azokat a megfigyelhető tényeket, amelyeken a józan ész világszemlélete alapul, valamint az erre felépülő sokkal problematikusabb interpretációt.

Ha valakinek operacionális elmélete van a fogalmak jelentéséről, akkor nem fog jelentőséget tulajdonítani a riválisfogalmi rendszerek közti különbségnek mindaddig, amíg e rendszerek egyenlő mértékben egyeztethetők össze a tényekkel. Az ember hajlamossá válik azt állítani, hogy a valóságban nincs különbség közöttük. Ebből a szempontból még olyan fogalmat, mint a gonosz szellemektől való megszállottság fogalmát sem szabad jogosulatlannak tekintenünk, ha léteznek olyan eredeti jelenségek, amelyekre ezt alkalmazni szokták: azoknak, akik ezt tényleg alkalmazták csupán egyetlen tévedést vethetünk szemükre, mégpedig annak a feltevésnek a tévességét, amely szerint nem csupán a jelenségeket írták le, hanem ennél többet végeztek el. Nem jöttek rá arra, hogy amikor a gonosz szellemektől megszállt emberekről beszélnek, ez éppen azt jelenti, hogy ezeken az embereken bizonyos tünetek mutatkoztak. Ebből a szempontból Berkeley ugyanígy tévedett, amikor céfolta az anyag létezésének a szószólóit. Mivel ők elismerték azt, hogy a fizikai tárgyakra vonatkozó állításaik csak a dolgok észlelhető állapotának létezése utján verifikálhatóak — ez az állapot Berkeley részére az érzékelhető ideák percepcióját jelentette —, ezért valóban csakis erre hivatkozhattak. Ha a vitában Berkeleynek igaza lenne, akkor is csak egyetlen tévedést róhatna fel ellenfeleinek, ti. azt, hogy nem értették meg, hogy amikor az anyagról beszélnek, valójában az érzékelhető ideákról beszélnek.

Vitatható azonban az, hogy egyenlővé kell-e tennük ilyen egészen közvetlen módon a fogalmak jelentését a dolgok azon állapotával, amelyre értelemszerűen vonatkoznak. Talán nem is nagyon fontos, hogy döntésünk alapján milyen értelmet tulajdonítunk az eléggé bizonytalan „jelentés" szónak, mégis nagy balfogás volna, ha makacsul arra törekednénk, hogy a fogalmakat teljesen elválasszuk elméleti hátterüktől. Itt dilemmában vagyunk, mert el akarjuk vetni azt a világszemléleti módot, amely abszurdnak, sőt megérthetetlennek tűnik, de ugyanakkor nem akarjuk azt mondani, hogy mindaz hamis, amit ennek a szemléletmódnak a hívei állítanak. Ezért ha egy primitív törzs tagjai minden természeti eseményt Mumbo Jumbo kénye kedvének tulajdonítanak, nincs kétségünk, hogy tökéletesen becsapták őket. Ennek ellenére sem kívánjuk tagadni az eső felismerését lehetővé tevő képességeiket, bár ők az esőt úgy fogják fel, mint Mumbo Jumbo bánatának a kifejeződését. Eszerint meg kell különböztetnünk a tényt, amelyet éppúgy felfognak, mint mi, a róla adott nevetséges magyarázattól. Ha nagyon makacsok vagyunk, még hozzátehetjük azt, hogy valójában mindaz, amit Mumbo Jumbo bánatáról szólva gondolnak, bár természetesen ők nem tudják ezt, csak annyi, hogy esik az eső. Ezt azonban bármelyik antropológus jogosan súlyos ferdítésnek fogja tekinteni. Ugyanis ebben az esetben olyan megkülönböztetést tulajdonítunk nekik, amelyet sohasem jutna eszükbe megtenni.

Amint már Berkeley esetében láttuk, az a mód, ahogyan erre a dilemmára reagálunk, erőteljesen meg fogja határozni a filozófiai analízisről vallott nézeteinket. Erre nagyon világos példát szolgáltat a hume-i kauzalitás-elmélet. De ha ezt legalább lényeges vonsaiban elfogadjuk, azt állítjuk, hogy Hume bebizonyította nekünk, hogy mit értünk valójában a kauzalitáson, vagy azt mondjuk: demonstrálta, hogy kauzalitás-fogalmunk hiányos, és utat mutatott nekünk, hogy valami jobbal pótolhassuk. Az indok, ami miatt nem mondhatjuk azt, hogy Hume kiindulási koncepciója hibásnak bizonyult, abban áll, hogy nem akarjuk implikálni azt, hogy nem alkalmazták; bizonyára nem óhajtjuk azt mondani, hogy a világnak a Hume-teória létrejöttéig kellett várnia, hogy vala-

ki igazi kauzális állítást mondhasson ki. Ha gondolkodásunk ezen a vonalon halad tovább, hajlamosak leszünk azt mondani, hogy valamennyien valóban mindig úgy értettük a kauzális viszonyt, ahogy azt Hume világosan kifejtette részünkre; teljesítményét a filozófiai analízis sikeres példájának fogjuk tekinteni. Másrészt a hume-i analízis alapján kialakuló koncepció éppenséggel nem azonos az általa vizsgált mépies felfogással. Ugyanazt a funkciót teljesítheti, de más elméleti szférához tartozik. A vulgáris felfogást megfertőzte az erő és a tevékenység inkoherens fogalma, ha pedig a fertőtlenítés után csak csekély vagy éppen semmiféle gyakorlati különbség sem marad fenn, úgy vélem, hogy még ez sem jogosít fel bennünket arra a kijelentésre, hogy ez a különbség egyáltalán nem létezik. Ugyanígy feltételezem annak az állításnak a tarthatóságát, hogy a relativitáselméletben az egyidejűség Einstein által adott interpretációja csak olyan dolgot tárt fel részünkre, amelyet e terminuson valójában mindig értettünk, de ez esetben sokkal precízebb lenne azt mondani, hogy Einstein a hiányos koncepciót jobb koncepcióval helyettesítette. Ennek ellenére sem akarjuk azt állítani, hogy mindaddig, amíg Einstein az elméletét meg nem alkotta, senki sem értette meg helyesen azt, hogy egy esemény egyidejű volt egy másikkal.

E példák alapján úgy látszik, hogy eléggé önkényes kérdés az, vajon a filozófiai analízisek eredményeit a fogalmak jelentése körüli félreértések korrekciójának kell-e tekintenünk, amely fogalmakat rendben levőknek tartunk, mert sikeresen alkalmazzuk őket, vagy pedig magukban a fogalmakban rejlő hiányosságok kimutatásának, ami által arra késztetnek bennünket, hogy módosítsuk őket. A döntő tényező az, hogy bebizonyították-e annak a lehetőségét, hogy valamely fogalom akkor is sikeresen alkalmazható, ha a kritikai vizsgálatot ki nem állóelméletbe van beépítve. Ebből következik, hogy nem feltétlenül képtelenség a metafizikus részére valamely általánosan használt fogalom kárhoztatása. A metafizikus zavarba jöhet, mondhat nyilvánvaló képtelenségeket, de gondolkodása elméleti hátterének az érvényes kritikáját is elvégezheti.

A metafizikusok afféle apológiája azonban vonatkozhat olyan filozófusokra, mint Berkeley és Hume, akikről elmondhatjuk, hogy a tények ábrázolásának alternatív módját kínálják nekünk, amiről Berkeley és Hume — akár helyesen, akár tévesen úgy — vélekednek, hogy ez az eljárás felülmúlja a józan ész fogalmi mechanizmusát. Nehezebb azonban belátni azt, hogy miképpen vonatkozik ez az alaposabb metafizikusokra, akik ellentmondásosságuk miatt egyszerűen lemondanak a tér, az idő, a mozgás vagy az anyag fogalmáról, és nyíltan a nonszensz felé törnek. Ebben az esetben az a benyomásunk, hogy nem a tények ábrázolásának alternatív módját kínálják, hanem inkább teljesen jelentéktelennek tüntetik fel a tényeket.

Itt ismét hasznos lesz számunkra az, hogy eltekintünk e metafizikusok különös konklúzióitól, ehelyett inkább azokra az érvekre összpontosítjuk figyelmünket, amelyek segítségével konklúzióikat elérték. Hogyan bizonyítja pl. Zénón azt, hogy Akhilleusz sohasem képes utolérni a teknősbékát? Úgy, hogy kijelenteni azt, hogy amikor Akhilleusz eléri azt a pontot, ahonnan a teknősbéka elindult, az állat már bizonyos, bár kis távolságra előrehaladt, és amikorra Akhilleusz megtette ezt a távolságot is, a teknősbéka már ismét tovább haladt, és így tovább *ad infinitum*. Hogyan bizonyítja MacTaggart azt, hogy az idő nem reális? Úgy, hogy kijelenti: a múlt, jelen és jövő azon karakterisztikumai, amelyekkel feltevés szerint minden eseménynek rendelkeznie kell, következésképpen összeférhetetlenek, ezért ha el akarjuk kerülni az ellent-

mondást, azt kell feltennünk, hogy az események különböző időpontokban birtokolják őket. Ezért mondjuk, hogy minden esemény múlt egy jelen vagy jövőbeli időpontban, jelen egy mostani időpontban és jövő egy jelenlegi vagy elmúlt időpontban. De ugyanez a nehézség merül fel az időponttal kapcsolatban. Így tehát vagy ellentmondásba kerülünk, vagy végtelen regresszusban bonyolódunk.

Az adott premisszák mellett mindkét érvelés tökéletesen helyes. Ha adott távolság megtételéhez valakinek mindig el kellene foglalni a részek végtelen sorozatában a váltakozó helyet, akkor Akhilleusz valóban sohasem tudná utolérni a teknősbékát, sőt egyáltalán nem tudna mozogni, mert sohasem tudna elindulni. Ha a jelen, múlt és jövő az események vagy időpontok nem-relációs karakterisztikumaihoz tartoznának, bármihez történő viszonyításuk logikailag hibás lenne. Éppen ezért hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy mindezek a tér-, idő- és mozgáskoncepciók tévesek, és nem pedig azt, hogy az idő és a mozgás nem reálisak. A problémát e metafizikusok számára az okozta, hogy nem látták, miképpen lehetne ezeket a következményeket elkerülni, nem látták azt, hogy milyen más idő- vagy mozgásinterpretáció lehetséges. Ezért nem lehet őket túlságosan hibáztatni. Csak a XIX. században alakítottak ki a metafizikusok adekvát kontinuitás-elméletet, de még a mai napig sincs egyetértés arra vonatkozólag, hogy milyen módon lehet a leghatásosabban választ adni a zénóni érvelésre. Még csak megközelítőleg sincs egység a filozófusok között az időfolyamat helyes analízisének a területén. Nézetem szerint az időbeli prioritás relációját alapvetőnek kell tekinteni, és ha a múltat, jelent és jövőt a beszélő temporális pozíciójához történő viszonyítás útján a prioritás-reláció terminusai alapján definiáljuk, akkor magát ezt a pozíciót bármely más tetszés szerint megválasztott eseményekhez való időviszonya már kielégítően jellemzi. De ez bizonyos mértékben MacTaggartot igazolja, mert az univerzumnak mint négy dimenziós kontinuumnak „statikus" térbeli ábrázolásához vezet.

Ha tovább folytatjuk ezt a gondolatmenetet, úgy vélem, híven fogjuk érzékeltetni azt a metafizikai doktrinát, amely azt tanítja, hogy bár a dolgok végső soron nem reálisak, mint jelenségek azonban mégis reálisak. De amikor ezt valaki szó szerinti értelemben veszi, könnyen nevetséges színben tűnhet fel. A metafizikust lehetetlen helyzetbe juttatja, hogy fenntartja mind azt, hogy bizonyos fogalmak ellentmondásosak, mind pedig azt, hogy megvan az alkalmazási szférájuk. Azt hiszem, hogy a magyarázat az, hogy a metafizikus ugyanúgy reagál szokásos hiedelmeink rendszerére, mint ahogy feltételezett példázatomban az antropológus reagálna a Mumbo Jumboban hívők fecsegésére. Mumbo Jumbo bánatának ideáját értelmetlennek találná, de felismerné, hogy rendszerükben Mumbo Jumbo egy ténynek felel meg, nevezetesen azon ténynek, amelyet metafizikusunk úgy írna le, hogy azt mondaná: esik az eső. Hasonlóképpen egy Bradley-szerű metafizikus, aki fenn kívánja tartani azt az állítását, hogy a térről, az időről és az anyagról kialakított vélekedésünk annyira zavaros, hogy szinte implicite ellentmondásos, és hogy ez mégis kísérlet arra, hogy valódi jelenségekkel foglalkozzunk. Természetesen következetesen nem ismerheti el azt, hogy a jelenségek éppen mint jelenségek tér- és időbelileg rendeződnek el; éppen úgy, amint az antropológus sem ismerheti el következetesen, hogy a látszat szerint Mumbo Jumbo sírt, mindketten mondhatják azonban azt, hogy csupán a valóságos tények leírására szolgáló álcázott kísérletekről van szó. De a párhuzam itt véget ér, a metafizikus nagy hátrányára. Mert amíg az antropológusnak olyan alternatív módja van a tények leírására, amely

nincs kitéve ugyanazoknak az ellenvetéseknek, mint a metafizikus, a Bradleyhez hasonló metafizikus ezzel nem rendelkezik. A metafizikus csupán azt feltételezheti, hogy ha *per impossibile* az abszolútum helyzetébe kerülne, akkor teljesen világos képhez jutna mindenről, ami létezik, de mivel saját bizonysága szerint nincs és soha nem is kerülhet ebbe a helyzetbe, sohasem kaphat világos képet, mi sem lehetünk erre képesek. Ezért, mivel saját megnyugatására alá-aknázta szokásos világszemléleti módunkat, nemcsak minket hagy szilárd támpont nélkül úgy, hogy semmit sem ad e szemléletmód helyébe, hanem saját magát is támadás megindítására alkalmas, szilárd támpont nélkül hagyja. Ha tehát világunk összeomlik, vele együtt a metafizikusnak is ez a sorsa.

Bradley személyében szélsőséges esetet választottam. Vannak azonban Leibnizhez hasonló metafizikusok, akik alternatív fogalom-rendszereket ajánlanak nekünk. A nehézség itt is abban áll, hogy nem mindig világos az, hogyan illeszthetők be észleléseink ezek keretei közé. Lehet, hogy Leibniz célja alapvetőleg nem nagyon különbözik Berkeley céljától, eltérő szemléletük dacára sem, de amíg úgy gondolom, elég jól értem, hogy Berkeley hogyan akarta, hogy mi a világot felfogjuk, és hogy miért hitte azt, hogy rendszere jobban igazságot szolgáltat a jelenségeknek; addig nem tudom elképzelni, hogy miképpen foghatnám fel a körülöttem levő dolgokat mint monádok csoportjait. Talán analógiáról van szó — amelyet bizonyára maga Leibniz is előnyben részesített volna — az elemi részecskék tudományos elméletével. De ha az analógia több, mint felszínes hasonlat, még akkor is be kell bizonyítani, hogy a dolgok ilyen módon történő felfogása tudományos szempontból hasznos. Úgy gondolom, ezt a követelményt rendkívül nehéz kielégíteni, de nem akarom azt mondani, hogy ez *a priori* lehetetlen.

Az utóbbi időben divattá vált a metafizika védelmében azzal a tétellel fellépni, hogy bár a metafizika nem ad nekünk semmiféle ismeretet (ti. abban az értelemben, hogy igaz ítéletek megalapozására nem alkalmas), ezzel szemben értékes belátásokat kínál számunkra. Nem könnyű azonban belátni azt, hogy vajon miféle belátások lehetnek ezek és miért értékesek, ha igazságokként nem fejezhetők ki. Talán úgy vélik, hogy megvilágosodást idéz elő, ha a megszokottól radikálisan különböző módon nézzük a világot, ezzel egyetértek; feltéve, hogy ez az alternatív világszemléleti mód járható útnak bizonyul. Ez nagyon súlyos kikötés, egyetlen metafizkai rendszert sem ismerek, amely ezt maradéktalanul kielégítené. Még ha így is áll a dolog, akkor sem következik ebből az, hogy az efféle rendszerek megalkotóinak a fáradozásai teljesen kárba vesztek. Úgy látom, hogy a legnagyobb szolgálatot azzal tették, hogy a tudomány és a józan ész működése elméleti hátterének kritikus módon történő szemléletére indítanak bennünket. A szubjektum és a prédikátum viszonya, az általános terminusok funkcionálása, vagy az absztrakt entitások helyzete, vagy a szükségszerűség jelentése, vagy a térbeli és időbeli kiterjedés végtelen oszthatósága, vagy az anyag és a tudat dualizmusa, vagy a más személyeknek tulajdonított tapasztalatok, vagy a külső tárgyak létezésében való hit részünkről történő igazolása sok talányt nyújt. Eltekintve attól a ritka esettől, amikor a problémának van természettudományos vonatkozása is, e talányok megoldása nem fogja növelni a környező világ feletti hatalmunkat, nem is teszi lehetővé az események lefolyásának a megjósolását, bizonyos értelemben azonban hozzájárul ahhoz, hogy jobban megértsük a világot; azáltal, hogy felhívja a figyelmünket a világ leírásában alkalmazott módszerek elméleti implikációira. Nincs csodás receptem a talányos filozófiai problémák megoldására vagy kiküszöbölésére, de

legalább bizonyos esetekben úgy vélem, hogy a megoldást „metafizikai" formában annak a bizonyítása jelentheti, hogy az entitások bizonyos osztálya kiküszöbölhető, vagy az, hogy bizonyos fogalomnak vagy fogalomcsoportnak a jellegét helytelenül értelmezték, vagy hogy bizonyos fogalmaknál előnyös lenne a szűkebb terjedelmű vagy módosított definiálás.

Az a tény, hogy külső kérdések is felvethetők, megengedi nekünk, hogy türelemmel elviseljünk olyan metafizikai állításokat is, mint pl. azt, hogy a világba mi visszük bele az időt. Itt az implikáció abban áll, hogy leírási módszerünk meghatározza a valóságot, és csak rajtunk múlik annak eldöntése, hogy melyik módszert alkalmazzuk, ezért bizonyos értelemben nemcsak feltárjuk, hanem el is döntjük azt, hogy a világ milyen. De itt is, amikor a leírás alternatív módszereiről beszélünk, biztosítanunk kell azt, hogy ezek járható utak legyenek; rendkívül nehéz belátni, hogy miképpen lehetséges a világot értelmesen leírni az idő kategóriájának az alkalmazása nélkül. Nem szabad ezen kívül elfeledkeznünk arról sem, hogy amikor saját magunkról állítjuk, hogy ezt vagy azt csináljuk, mindig valamilyen fogalomrendszer keretei között maradunk gondolkodásunk folyamán. Mert mi egyebek vagyunk *mi*, ha nem tér- és időbeli pozícióval rendelkező fizikai testek? Amíg azonban valamely fogalomrendszeren belül operálunk, addig ezen rendszer valóságkritériumainak vagyunk alávetve; amikor tehát azt mondjuk, hogy az időt mi visszük bele a világba, akkor azt állítjuk, hogy az emberi lényeknek a földön való megjelenése előtt semmi sem történt, ez pedig egyszerűen hamis, éppen így hamis az is, ha valaki egy fizikai tárgyakat szolgáltató rendszer keretein belül operálva azt állítja: a tárgyak nem léteznek, amikor nem érzékelik őket.

A metafizikus azt szeretné, hogy álláspontja kívül essék bármely konceptuális rendszeren, de ez lehetetlen. A legtöbb, amit remélhet, az uralkodó légkör valamiféle módosítását jelenti, tehát azt, hogy módot talál pl. arra, hogy kiküszöböljön bizonyos szinguláris terminusokat, vagy talán éppen azt, hogy sikerül neki önmagát és a körülötte levő dolgokat a jelenségeket meghaladó logikai konstrukciók formájában ábrázolni. De még akkor is, ennek a vállalkozásnak értelmesnek kell lennie, eltekintve bármiféle elméleti érdektől, legalábbis nagy vonásokban meg kell felelnie a dolgok szokásos felfogási módjának. Ha a filozófusnak sikerül elérnie azt, hogy nemcsak bevon bennünket logikai vagy szemantikai vagy episztemológiai talányaiba, hanem a világról alkotott elképzelésünket élesebben körvonalazza vagy megváltoztatja, a józan észt még akkor sem hagyhatja túl messze maga mögött.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy túlzottan mereven kell ahhoz ragaszkodnia. Annak a kihangsúlyozása, hogy a köznapi nyelv tökéletesen rendben van, nagyon hasznos csillapító eszközként hatott a metafizikai spekuláció féktelen csapongására, de ha túlságosan szó szerint vesszük, ez oda vezethet, hogy a dolgokat hagyjuk menni a maguk útján, mellőzve a hasznot hozó kérdések felvetését, és hogy olyan dolog védelmére mozgósítjuk erőinket, amelyet nem szükséges megvédeni. Valóban jobb lajstromozni a mindennapi fogalmak használata országútjának a mérföldköveit, mint a Semmiről vagy az Ember Lényegéről zengedezni; de nagy hiba lenne, ha csupán a nagyobb tévedési kockázat miatt eleve lemondanánk a fogalmi vizsgálódás gondolatébresztőbb imaginatívabb fajtáiról. A filozófiában semmi se legyen teljesen szent és sérthetetlen, még a józan ész sem.

МЕТАФИЗИКА И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ

А. Айер

Метафизики и даже философы, стремящиеся отграничить себя от метафизики, в своих теориях часто противостоят здравому смыслу. В наши дни, главным образом, под влиянием Мура много философов осуждают метафизику именно поэтому. В защиту своей позиции метафизики провели различие между миром действительности и миром явлений. В области последнего не действительное по своей сущности (например, материя, пространство и время) может быть действительным в качестве явления. По мысли метафизика, понятия материи, пространства и времени противоречивы, и потому не могут быть согласованы со здравым смыслом. Мур говорил относительно этого, что есть положения, которые мы узнаем путем эвиденции, и все наши суждения зависят от них. Существуют, таким образом, критерии, на основании которых можно решить, истинны или нет суждения здравого смысла. Однако, эта проблема встает не в плоскости философской аргументации, а в плоскости эмпирического наблюдения. В связи с этим действительной задачей философии становится анализ. Истинность или ложность суждений не представляет более предмета философского обсуждения. Единственный возможный путь философии — анализ значений слов, суждений и т. д.

Необходимо однако различать внешние и внутренние вопросы. Внутренние вопросы встают внутри рамок определенной понятийной системы, внешние вопросы ставят под сомнение возможность самой понятийной системы. Мур считает внутренними свои метафизические вопросы. Ясно, однако, что это внешние вопросы. Типичный метафизик говорит, что материя, движение и т. д. — это не конечные категории, что существующее в действительности — нечто совсем иное, а следовательно нет материальных вещей, есть только чувственные данные. Другая аргументация метафизика: эти категории не удовлетворяют критериям понятности. Очевидно, что здесь идет речь о дисквалификации определенных понятий (например, материя, пространство и т. д.). Однако, возможно ли это, если употребление данных понятий оказывается полезным? Не совсем ясно, возможно ли адекватное описание фактов без употребления понятия материи. До сего времени однако никто не сумел доказать, что невозможно создание такого языка явлений, в котором эмпирические данные описывались бы без использования гипотезы материи. В настоящее время сложился конфликт между научным понятием физического объекта и понятием о нем, созданным здравым смыслом. Тот, кто признает верным операционалистское осмысление понятий, не страшится противоположности соперничающих понятийных систем до тех пор, пока они согласуются с фактами, ибо какое-либо понятие может быть с успехом использовано и тогда, когда оно связано с теорией, не могущей устоять перед критикой. Поэтому не представляет абсурда осуждение метафизиком какого-либо общеупотребляемого понятия, как это делают, например, Беркли или Юм. Труд метафизиков не напрасен потому, что он побуждает к критическому поведению в целях выяснения теоретических основ здравого смысла и наук. Однако, необходимо опасаться преувеличений метафизиков, которые желают невозможного — помещения своей позиции вне рамок какой бы то ни было концептуальной системы. Если философ желает изменить или, по крайней мере, уточнить нашу картину мира, он ни в коем случае не должен отрываться от картины мира, сформированной здравым смыслом, который однако, вовсе не является святым и неуязвимым.

METAPHYSICS AND COMMON SENSE

A. Ayer

The theories of metaphysicians and even philosophers who wish to dissociate themselves from metaphysics frequently conflict with common sense. Precisely for this reason many contemporary philosophers condemn metaphysics — mainly those under the influence of Moore. In trying to defend their stand the metaphysicians distinguish between the world of reality and the world of phenomena. At the level of the latter things which are unreal in regard to their essence (e. g., matter, time and space) may be real as phenomena. According to the metaphysicians the concepts of space, time and matter are contradictory and are therefore incompatible with common sense. Moore's reply to this way that there are propositions, the knowledge of which is evidenced, and

all judgments are dependent on them. Thus there are such criteria by which we can decide whether judgments of common sense are true or not. But these problems do not occur in philosophical argumentation but at the level of empirical observation. The true task of philosophy thus becomes analysis, the truth or falseness of judgments is not any more the matter of philosophical debate. The analysis of judgments, words, etc. is the only possible course of philosophy.

We must distinguish between external and internal questions. The latter occur within a determinate conceptual system while external questions raise doubts about the possibility of the conceptual system itself. Moore treats the metaphysical questions as internal. It is clear that these are external questions. The typical metaphysician states that matter, motion, etc. are not final categories: the thing existing in reality is something basically different. Thus there are no material objects, but only sense data. The other argument of the metaphysician is that these categories do not satisfy the criterium of understandability. It is clear that here the issue is the disqualification of certain concepts, e. g., matter, space and so forth. Does the use of these concepts prove useful? It is not quite clear whether the facts can be adequately described without employing the concept of matter. Up to now no one has yet proven that it is impossible to construct a language for the phenomena in which the empirical data are described without the hypothesis of matter. At present there is a conflict between the commonsense and scientific concepts of a physical object. Whosoever adheres to the operational interpretation of concepts does not have any trouble with the contradiction of the rivalling conceptual systems as long as these are compatible with the facts. Namely a concept may be successfully employed even if it is embedded in theories which are not beyond criticism. For this reason it is not an absurdity if metaphysicians condemn such commonly used concepts as do Berkeley and Hume, for instance. The work of metaphysicians is not futile because they inspire one to take a critical attitude in order to clarify the theoretical bases of sciences and common sense. Nevertheless we must treat with reservations the exaggerations of the metaphysicians who attempt the impossible by trying to establish their views apart from any conceptual systems. If the philosopher wants to either change or to refine their idea of the world he cannot at all dissociate himself from the common sense conception of the world which is however neither sacred nor untouchable.

A fizikai kauzalitástörvényhez

AZARI POLIKAROV

A kauzalitáselvet általános alakban úgy fogalmazhatnánk meg, hogy „minden változásnak oka van", ez azonban a maga konkrét tartalmában és praktikus jelentőségét tekintve túlságosan elmosódott a fizika számára. A tudományos tapasztalat arra tanított bennünket, hogy nem minden, közönséges értelemben vett változás változás tudományos értelemben is. A primer, állandó, stacionárius változásokat ki kell zárnunk (emellett különbséget tehetünk a stacionáriusság különböző fokozatai között).

Ezért a klasszikus fizikában kísérletek történtek a kauzalitástörvény konkrétabb megfogalmazására. A kérdés az, hogy melyik a legcélszerűbb ezek közül a megfogalmazások közül, és vajon alkalmazhatóak-e ezek más területeken (a modern fizika területein) is, ill. hogyan kell ezeket általánosítanunk vagy pontosabbá tennünk.

1. A kauzalitás Newton mechanikájában

Newton mechanikája, mint ismeretes, a következő három tételen (axiómán) nyugszik:

1. a tehetetlenség törvényén,
2. az impulzus törvényen, mely szerint a gyorsulás arányos az alkalmazott erővel, és iránya az erő irányával megegyezik,
3. a hatás és az ellenhatás erőinek az egyenlőségén.

Míg Arisztotelész elképzelése szerint „minden mozgót szükségszerűen valaminek mozgatnia kell, mert nem birtokolhatja önmagában a mozgás kezdetét"[1], addig a tehetetlenségi törvény szerint a mozgás örök; az erők csak a mozgás sebességének a változását (a gyorsulást) idézik elő.[2]

Ez egy igen figyelemre méltó kérdésfeltevés, nevezetesen, hogy *az összes kauzálisan meghatározott változások, hogy úgy mondjuk, egy örök, kauzalitás nélküli mozgás hátterén valósulnak meg.*[3]

Éppen ezért az akauzalitás nem jelent feltétlenül és mindig indeterminizmust, ha egyes idealisták spekulatív céljaik érdekében azonosítják is őket

[1] Aristoteles, *Physik.* VII, 1.

[2] Ezért alapvetően hamis, amikor egyes skolasztikusok az erőt közvetlen mozgatóoknak, azaz a helyváltoztatás okának tekintik (l.: J. Seiler, *Philosophie der unbelebten Natur.* Olten 1948. 129. l.). Ez csak arról tanúskodik, hogy erőfogalmuknak a tudományos (mechanikai) fogalomhoz semmi köze nincsen.

[3] Egy más összefüggésben Born találóan jegyezi meg: „Hogy milyen ‚változásokat' tekint a fizika okozatoknak, amelyekhez okokat kell keresni, az a priori egyáltalában nem világos, hanem csak maga az empirikus kutatás határozza meg." (M. Born, *Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen.* Berlin 1921. 188—189. o.)

egymással. Mi ezzel szemben megkülönböztetjük egyrészről az akauzalitást mint kauzális kapcsolatok fenn-nem-állásának megállapítását, másrészről az akauzalitást mint általános filozófiai beállítottságot (= indeterminizmust, antikauzalitást).

Az erők ilyen felfogása azt feltételezi, hogy valamennyi ok a mozgás sebességváltozásának oka (mely okok a mozgó testen kívül helyezkednek el). Ez a kijelentés, azzal a feltevéssel együtt, hogy minden erő központi erő, és hogy minden hatóerő megfelel egy vele azonos ellenhatóerőnek, jelenti a newtoni mechanika kauzalitásfelfogását.[4]

Principia mathematica philosophia naturalis-ában (1687) ezzel kapcsolatosan Newton a következőket írta:

Azok az *okok*, melyeknek alapján az igazi és a relatív mozgások egymástól különböznek, azok az erők, amelyek a mozgás létrehozásánál a testekre hatottak. Valamely igazi mozgást csak olyan erők hozhatnak létre, ill. változtathatnak meg, amelyek magára a testre hatnak, ezzel szemben relatív mozgások létrehozhatók, ill. megváltoztathatók anélkül, hogy az erők erre a testre hatnának. Már az is elegendő, hogy olyan más testekre hassanak amelyekre az ember ezt a testet vonatkoztatja. . ."[5]

A mechanikus programot a leghatározottabban Helmholtz fejezte ki, aki a fizikai tudomány feladatát végső soron abban látja, hogy minden természeti hatást vonzó- és taszítóerőkre vezessen vissza, melyeknek intenzitása csak az egymásra ható pontok távolságától függ. *A természettudomány céljai és eredményei* c. tanulmányában (1871) a következőket írta:

„Ha azonban a mozgás az az ősváltozás, amely a világban végbemenő minden más változás alapja, akkor valamennyi elemi erő mozgatóerő, és a természettudományok végcélja az, hogy a minden más változás alapját képező mozgásokat és hajtóerőiket feltárja, azaz, hogy önmagát feloldja a mechanikában."[6]

A legsúlyosabb probléma itt az erők problémája. Az a felfogás, hogy az erő a mozgás megváltozásának (gyorsulásának) az oka, feltételezi az erő önálló objektív realitását. Ez a newtoniánusoknak, részben magának Newtonnak is a felfogása. Newton ezt pl. a következőképpen világítja meg:

Ha valamilyen erő egy bizonyos mozgást hoz létre, akkor a kétszer olyan nagy erő, kétszer akkorát. . . okoz, hassanak bár ezek az erők egyszerre és hirtelen, vagy fokozatosan és egymás után.[7]

Mint látjuk, itt Newton az erők hatásáról, meghatározott mozgások okozásáról beszél. Még világosabban mutatkozik ez meg egy Bentley-hez írott levelében (1693), melyben Newton a gravitációs erőket az isteni kézzel hasonlítja össze, abban az értelemben, hogy az előbbiek a bolygóknak a Nap irányába tartó eső-mozgását eredményezhetik, míg a transzverzális mozgásokhoz isten beavatkozására volna szükség.[8] Ettől a felfogástól az erők „actio in distance"-jának a feltételezése sem volt idegen.

[4] L.: Wundt, W., *Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre.* Stuttgart 1910. II.
[5] Newton, I., *Mathematische Prinzipien der Naturlehre.* Berlin 1872. 28—29. o.
[6] Helmholtz, H., *Populäre wissenschaftliche Vorträge.* 2. füzet. Braunschweig 1871. 193. o.
[7] Newton, I. I. m. 32. o.
[8] Newton, I.; *Brief an dr. Bentley* (1693). Idézi E. Hunger, *Von Demokrit bis Heisenberg.* Braunschweig 1958. II. rész. 54. o.

Ugyanakkor azonban magánál Newtonnál találunk olyan megnyilatkozást is, amely szerint az erő matematikai karakterisztikum, amelynek segítségével a testek (gyorsuló) mozgása leírható.[9]

Tulajdonképpen a testek kölcsönhatásával, a mozgás átvitelével (kicserélődésével) van dolgunk. Ez kvantitatíve az impulzussal, ill. az impulzus átvitelének intenzitásával, azaz az impulzus időbeni változásával jellemezhető. Ezt jelöljük ugyanis az erőfogalommal. Ebben az értelemben az erő „nem oka, hanem csak mértéke a mozgásnak" (E. du Bois-Reymond).

Amikor Engels hiányosságnak tekinti, hogy az erőt általában önálló létezőnek tekintik, a különböző mozgásfajták egymásba való átalakulási képességéből indul ki, és az erőt úgy határozza meg, mint a mozgás átvitelét, azaz mint energiaátvitelt.[10]

Később radikális kísérletekkel találkozunk, melyek arra irányulnak, hogy az erő fogalmát általában kiküszöböljék. Ilyen felfogást képvisel Clifford. A következőket írja:

„Mindaz, amit az erő és a mozgás vonatkozásában tudunk, abban áll, hogy a környező testek egy bizonyos csoportosulása meghatározott változást idéz elő egy test mozgásában. Rendesen azt mondják, hogy a környező testeknek ez a csoportosulása egy bizonyos erőt hoz létre, és ez az erő az, ami a mozgásváltozást előidézi. Mire való azonban egyáltalában ez a közbenső tag? *Miért nem megyünk át közvetlenül a környezeti körülményekről a belőlük következő mozgásváltozásokhoz? Ha megszokjuk, hogy az egyikről közvetlenül áttérjünk a másikra, a közéjük ékelt erőfogalom közvetítése nélkül, akkor az utóbbi szükségessége megszűnik, és a többi haszontalan fogalomhoz hasonlóan fokozatosan feledésbe merül, ezzel pedig eltűnik az a tendencia is, hogy ennek a fantomnak olyan reális és anyagi tulajdonságokat tulajdonítunk, mint amilyen az elpusztíthatatlanság.*"[11]

Ezt az irányzatot testesíti meg Hertz ismert kísérlete is egy olyan mechanika felépítésére, amelyből az erő fogalma ki van kapcsolva.[12]

Ebben az értelemben az erő nem oka a gyorsulásnak, hanem a testek diszpozíciója az egyik pillanatban oka a következő pillanatbeli diszpozíciójuknak. Más szóval: miután a hatás életbe lépett, a továbbiakban meghatározott úton és módon megy végbe. A newtoni mechanika lehetőséget ad arra, hogy az ilyen problémákat uraljuk.

Mint fizikai elmélet Newton mechanikája determinisztikus rendszer, amelyben a testek mozgásmódját az erők határozzák meg. És megfordítva is: egy ismert mozgásból kiindulva következtethetünk a hatóerőre. Tipikus példa ebben a vonatkozásban az átmenet a bolygómozgás kinematikai törvényeiről a gravitációs törvényre és levezetésük a gravitációs törvényből; ez a newtoni mechanika egyik legnagyobb diadala.

Ebben az értelemben állítja Einstein, hogy Newton előtt szinte semmi olyan valóságos eredmény nem volt, amelyre egy hézagtalan fizikai kauzalitás

[9] Newton, I., *Mathematische Prinzipien* ... 8. magyarázat. 24. o. l.: P. G. Tait, *A fizikai ismeretek legújabb sikereiről*. Petersburg 1877. 15. o., 323. o. (oroszul).

[10] Engels, Fr., *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. Kossuth Könyvkiadó, 1963. 545—546. o.

[11] Clifford, W. C., *Nature* XXII, 122 (1873). Idézi: F. Rosenberger, *Geschichte der Physik*. II. rész. Braunschweig 1890. 576. o.

[12] Hertz, H., *Die Prinzipien der Mechanik* ... Leipzig 1894.

létezésébe vetett bizalom alapozható lett volna.[13] Born véleménye szerint a bolygómozgások Newton előtti elmélete kitűnő példa egy matematikai és determinisztikus, de nem kauzális leírásra.[14] Itt kauzális leíráson olyan leírást ért, amely megfelel a „miért" kérdésére, míg a determinisztikus leírás csak a külső összefüggés (mint pl. a nappal és az éjszaka egymásra következése) megállapítását feltételezi.

Newton maga a jelenségek kauzális magyarázatához tartja magát. A *Principia* harmadik könyvében a természetkutatás következő szabályát fogalmazta meg:

„A természeti dolgok magyarázatának csak olyan okait tűrhetjük meg, amelyek igazak, és elegendők a jelenségek magyarázatához."

A második szabály a következőképpen hangzik:

„Ezért ugyanahhoz a természeti hatáshoz, amennyire lehetséges, ugyanazokat az okokat kell hozzárendelnünk. Így az ember és az állat lélegzéséhez; a kövek eséséhez Európában és Amerikában; konyhatüzünk és a Nap fényéhez; a fényvisszaverődéshez a földön és a bolygókon."[15]

A kauzalitásprobléma kérdésfeltevése a klasszikus mechanikában nézetünk szerint tartalmazza a fizikai kauzalitásfelfogás alapvonásait. Ide tartoznak a mozgás átvitele és törvényszerű lefolyása, amelyek a probléma további felgöngyölítésének alapirányait alkotják. Az első irányzat az energia-tan fejlődésével függ össze, míg a másodikat az analitikus mechanika képviseli.

Meg kell jegyeznünk, hogy az erőfogalom már Newtonnál a munka, pontosabban a teljesítmény értelmével is bír.[16] Egyes szerzők szerint Newtonnak az a tétele, amely szerint a külső ágens hatását erejének és sebességének szorzatával kell mérnünk, implicite magában foglalja majdnem az egész energia-tant.[17] Mégis az erőfogalom differenciálódása és az energiafogalom kialakítása hosszas fejlődés terméke.[18]

Másrészről a mechanika variációselvei a newtoni törvények megfelelő általánosítását alkotják, sőt némely szerző véleménye szerint alapjában véve azonosak a newtoni törvényekkel.[19]

Még egy megjegyzés: minthogy a gyorsulás mindig az erővel egyidejűen lép fel, a newtoni mechanikában az ok és az okozat egyidejűek.[20] Ezzel szemben a dinamikus rendszerek állapotainak sorrendje szukcesszív.

Ezt a problémakört a következő pontokban közelebbről megvilágítjuk.

[13] Einstein, A., *Newtons Mechanik und ihr Einfluss auf die Gestaltung der theoretischen Physik.* (Mein Weltbild. Amsterdam 1934. 195. o.)

[14] Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance.* Oxford 1949. 10. o.

[15] Newton, I., Mathematische Prinzipien . . . 380. o.

[16] Értelmét tekintve ezt a fogalmat már Galileinél megtaláljuk (impeto). Newton megengedi a mozgás eltűnésének lehetőségét a disszipatív erők hatására, amint isten általi teremtését is (l.: *Optik.* Leipzig 1898. 31. töredék).

[17] Maxwell, J. C., *Substanz und Bewegung.* Braunschweig 1879. 86. o.

[18] Scsedrovickij, J. P., *A fogalmak fejlődésének egyes momentumairól.* Voproszi Filoszofii, 1956. 6. sz.

[19] L.: pl. E. Mach., Mechanik. Leipzig 1908. pl. 428. o.

[20] Weizel, W., *Das Problem der Kausalität in der Physik.* Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln—Opladen 1955. 43. füzet, 37. o.

2. A kauzalitástörvény mint megmaradási törvény

Fő művében, *A filozófia elvei*ben (1644) Descartes megfogalmazza a tehetetlenségi törvényt és a mozgásmennyiség megmaradásának törvényét, amelyek nézete szerint elegendőek ahhoz, hogy valamennyi természeti jelenséget megmagyarázzunk.[21]

Descartes programja materialista program minden jelenségnek az okok és a belső mechanizmus alapján történő magyarázatára. Korlátozva van azonban azáltal, hogy a maga tiszta alakjában a természeti jelenségeknek csak mechanikus magyarázatát látja. De akkoriban ez is óriási lépést jelentett előre.

Ugyanez a nézet jellemző Huygensre, az ismert kartéziánusra is, az ugyanis, hogy az igazi filozófiában minden természeti hatás okát mechanikus alapokra vezetik vissza. Másként „teljesen le kell mondanunk arról a reményről, hogy a fizikában valaha is megértsünk valamit".[22] Ez a nézet tipikus az egész korszakra; uralkodó a fizikában körülbelül a századfordulóig.

A kauzalitás általános kérdésfeltevését speciális formái konkretizálják, amelyeket a kartéziánus fizika különösségei tükröznek vissza. Minhogy a mozgás összmennyiségét a világmindenségben konstans nagyságnak tekintik, a mozgás valamely fajtája csak egy másik rovására keletkezhet, átadás útján és a legegyszerűbb esetben két test összeütközése útján. Ez a nézet ahhoz a felfogáshoz vezeti a kartéziánusokat, hogy:

1. minden ok mozgás-ok, és
2. az okozat (az egyik test mozgása) egyidejűleg jelenik meg az ok (a másik test mozgása) felemésztésével, amely a mozgást életre hívta.[23]

Az első elv különös világossággal nyilvánult meg a gravitációnak mint mozgásfajtának a felfogásában, abban a felfogásban, amelyet Huygens buzgón védelmezett és amely a későbbiekben Lomonoszov és Lesage hipotézisében került kidolgozásra.

Egy olyan korszakban, amelyben szilárdan hitték, hogy a mechanikai mozgás a mozgás egyetlen univerzális formája, nem lehetett szó a mozgás semmiféle átalakulásáról.

Ami a második pontot illeti, figyelemre méltó d'Alembert véleménye, amely szerint a mechanikában az okok csak akkor adottak számunkra világosan, ha visszavezethetők az ütközésre, minden más esetben azonban, mint pl. a súly esetében, teljesen ismeretlenek. Ezért a mechanika csak első részében szigorú matematikai tudomány, második részében ezzel szemben csupán a tapasztalatra alapozott.[24]

Minthogy Leibniz a maga új erőfogalmából, amely a dolog lényegét tekintve energia-fogalom, indul ki, híres kauzalitás-tételét a causa aequat

[21] Descartes, R., *Die Prinzipien der Philosophie.* Hamburg 1955. III. rész, 47. és 82. o.

[22] Huygens, Ch., Abhandlungen über das Licht. Leipzig 1913. 10. o.

[23] Wundt, V.: I. m. II. 6. o.

[24] d'Alembert, *Traité de dynamique.* Párizs 1743. Élőszó X. o. Ezen az alapon veti el különben Euler az action in distance-t. A tehetetlenség elve szerint egy test a nyugalmi vagy a mozgásállapotát nem változtathatja meg, csak ha más testtel összeütközik; a távolhatással azonban felvennénk egy állapotváltozást amaz összeütközés nélkül. (Theoria motus. 51. o. Idézi: Wundt, W., I. m. 51. o.)

effectum" alakjában fogalmazza meg, mely szerint „az effektusok... mindig arányosak okaikkal, ill. a létrehozó erőkkel."[25]

Az a tétel, hogy az anyag minden lehetséges átalakulás közben megmarad, tartalmazza a kauzalitástörvény egy kvantitatív megfogalmazását, amely szerint a hatások egyenlőek okaikkal. Ezzel a felfogással számos tudósnál találkozunk, akik hívei az anyagmegmaradás eszméjének, a többi között R. Boyle-nál, J. Rey-nél, Lomonoszovnál.

„A természetben mindennek olyan a berendezése, hogy az ok növekedésével okozata is növekszik", írja Lomonoszov.[26]

Ez az elv nagy szerepet játszott, különösen az energiamegmaradás törvényének a felállításánál. A kauzális összefüggések kérdésének ilyen kvantitatív megközelítése az anyag és a mozgás megmaradási tételének figyelembe vétele mellett R. Mayert a természet összes lehetséges „erői" (állandó viszonyok közötti) kölcsönös átalakulásának új szemléletéhez vezette.

„Az erők", írta Mayer *Megjegyzések az élettelen természet erőiről* c. munkájában, „okok; tehát rájuk a *causa aequat effectum* alaptétele teljesen alkalmazható. Ha c oknak e okozata van, akkor $c = e$; ha mármost e egy másik okozatnak, f-nek az oka, akkor $e = f$, stb.: $c = e = f \ldots = c$. Az okok és okozatok láncában, amint ez egy egyenlet természetéből világos, egyetlen tag, ill. egyetlen tag része sem lehet soha nulla. Az összes okoknak ezt az első tulajdonságát nevezzük *megsemmisíthetetlenség*üknek", és tovább:

„A különböző formák felvételére való képesség az okok második lényeges tulajdonsága. A két tulajdonságot összefoglalva azt mondjuk: az okok (kvantitatíve) *megsemmisíthetetlen* és (kvalitatíve) *változó* objektumok."[27]

Figyelemre méltó, hogy ugyanezeket a nézeteket vallotta kortársa, Faraday is. *Az érintkezési erő hipotézisének valószínűtlensége* c. tanulmányában megjegyzi:

„Az érintkezési erő ellentmond a természettudomány azon nagy elvének, hogy ok és okozat egyenlőek."[28]

Helmholtz számára az ok a változás mögött változatlanul maradó, ill. tevő, azaz hatásának anyaga és törvénye, az erő.[29]

[25] Leibniz, G. W., *Hauptschriften*. Leipzig 1879. I. köt., 277. o.

L'Hospitalhoz intézett levelében ezt *Leibniz* a következőképpen magyarázza: „Látja, hogy az ok és az okozat egyenlőségének a tétele, azaz egy mechanikai perpetuum mobile kizárása, alapját képezi erőmegítélésemnek. Ez ennek megfelelően változatlan identitásában marad meg, azaz mindig megmarad az a kvantum, amely egy meghatározott hatás előidézéséhez, egy súlynak egy meghatározott magasságra való felemeléséhez, egy rugó kifeszítéséhez, egy meghatározott gyorsulás közléséhez stb. szükséges, anélkül, hogy az összhatásban a legcsekélyebb nyereség vagy veszteség bekövetkeznék, ha egy részét, melynek tekintetbe vételéről sohasem szabad megfeledkeznünk, gyakran vagy magának a testnek nem észlelhető részei vagy a test környezete abszorbeálnák."

[26] Lomonoszov, M. V., *Válogatott filozófiai művek*. Moszkva 1950. 150. o. (oroszul).

[27] Mayer, R., *Mechanik der Wärme*. Stuttgart 1893. 23—24. o. Lásd még 47., 48. és köv. o.

[28] Faraday, M., *Experimental Research* . . . , II. köt. XVII. sorozat. 24. §. X. o

[29] Idézi: R. Mayer, Kraft is alles. 1943. 52. o.

A. Riehl az okot és az okozatot a szubsztanciafogalom segítségével hozza egységbe. A két tétel kiegészül a valóságos megmaradásának elvévé mind térbeni létezését, mind pedig időbeni hatását tekintve (R. Mayer, *Kraft ist alles*. 55—56. o.). Hasonló Haeckel álláspontja is (lásd: E. Haeckel, *Die Welträtsel*. Berlin 1960. 276. o.).

Ez a felfogás különböző értelmezésekre ad lehetőséget.[30] Ez az energiamegmaradás tételének a felfogásával függ össze. Általában ezt csak kvantitatíve, kizárólag a megmaradásra vonatkozóan fogják fel. Ezzel szemben Engels a kvalitatív, az átalakulást illető oldalt hangsúlyozza. Csak erről az álláspontról foghatjuk fel a kauzalitástörvény és az energiatétel közötti valódi relációt. Amint az energiatételt, úgy a kauzalitástörvényt is kvalitatíve és kvantitatíve kell értelmezni. Ez az átalakulásra (az okozásra) vonatkozik, amelyet kvantitatív szempontból az ekvivalencia jellemez.

Míg tehát a mechanikus felfogás szerint az ok és az okozat lényegüket és nagyságukat tekintve egyenlőek, addig a dialektikus materializmus szerint csak nagyságukat tekintve egyenlőek, míg minőségi szempontból (azaz ha átalakulásról van szó) különbözőek.

Ez energiatétel alapján a kauzalitástörvény megfelelően konkretizálódik. Mind az ok, mind az okozat különböző energiaformák. Az okozat előidézését az energia átalakulásának értelmében kell felfogni. Ez esetben az ok az energia csökkenésével, az okozat ezzel szemben annak növekedésével van összekapcsolva. Kvantitatív oldalról az energiát, ill. pontosabban az energia-impulzus-vektort a kauzális hatás mértékének tekinthetjük.[31] Ebből az adódik, hogy azoknak a változásoknak, amelyeknél ez a mérték konstans marad, nincsen fizikai okuk.

Ennek megfelelően a kauzalitástörvényt a következőképpen fogalmazhatjuk: A világban jelenlevő okok és okozatok összege konstans (Fr. Zöllner).[32]

Ezt a felfogást egy sor szerző osztja, a többi között pl. W. Ostwald, A. Haas, W. Gerlach. Így Haas szerint az erő megmaradásának tételében a kauzalitáseszme a leghatározottabban és a legélesebben jut kifejezésre.[33]

„Az energiatételben", írja Gerlach, „az experimentális kutatás érintkezik a kauzalitás elvével. Experimentális szempontból a valóságban igen közeli rokonság van a kauzalitástörvény és az energiatétel között."[34]

Ebben az értelemben jellemzi Mach a perpetuum mobile lehetetlenségének tételét a kauzalitástörvény egy különös formájának.[35] Ezzel szemben A. Riehl, H. Driesch és mások a kauzalitáselvet átfogóbbnak tekintik, melyből az energiatétel levezethető.[36]

Ha az okot az anyag mozgásával összefüggésben szemléljük, akkor világos, hogy a mozgás átvitelének és átalakulásának folyamata nem történhet időbeni egymásutánban, hanem csak egyidejűen, abban az értelemben, hogy *az okozat az ok megszűnésével egyidejűleg* (függetlenül attól, hogy mennyi ideig

[30] E felfogás különböző verziói ismeretesek: *a)* egyenlő okok egyenlő hatásokat hoznak létre, *b)* az ok egyenlő okozatával, *c)* az ok átalakul az okozattá. L. ehhez St. G. Kriszov, *Kritikai megjegyzések az energia és az energia megmaradása és átalakulása törvénye egyes felfogásaira onatkozóan.* Izvesztia na Insztituta po Filozófia, II. köt. Szófia 1956. 42. o. (bolgárul).

[31] Így Driesch szerint az energia a fizika értelmében nem más, mint egy mérték; különös formában méri összegét a kauzalitáson. (H. Driesch, *Philosophie des Organischen.* Leipzig 1928. 294. o.)

[32] Mayer, R., *Kraft ist alles.* 54. o.

[33] Idézi: A. Mittasch, *J. R. Mayers Kausalbegriff.* Berlin 1940. 121. o.

[34] I. m. 124. o.

[35] Mayer, R., Kraft ist alles. 52—53. o.

[36] Más szerzők szerint *(Schopenhauer)* a kauzalitáselv alá van rendelve az energiatételnek. „Az energiafogalom nemcsak a szubsztancia problémáját fogja át, hanem még a kauzalitását is", állítja Ostwald. (*Vorlesungen über Naturphilosophie.* Leipzig 1902. 153. o.)

tart a folyamat !) *keletkezik*. Ez az energia- és az impulzuskicserélődés egyazon folyamatának két oldala; máskülönben a megmaradási tételek szenvednének csorbát. Éppen ezért a vizsgált felfogás valamennyi híve megegyezik az ok és okozata egyidejűségének kérdésében.[37]

M. Bornnak is az a véleménye, hogy a kauzalitás absztrakt, időnélküli felfogása (meaning) az alapvető.[38]

A kauzalitás ezen faja mellett, amelyet mint megmaradási kauzalitást jelölnek meg, van a kauzalitásnak egy másik faja is, nevezetesen a mozgásbahozatali kauzalitás.[39] Az utóbbi minimális energiával megy végbe. Beszélhetnénk szignál-kauzalitásról is, amely határesetben energiafelhasználás nélkül valósul meg (ebben az esetben csak egy bizonyos konfiguráció határozza meg a folyamat lezajlását). A kauzális kapcsolatnak ezen második fajánál nem-stabil állapotokkal van dolgunk.

Ami a „kis okok — nagy okozatok" tételét illeti, ez alárendelhető a megmaradási törvénynek. Erre a célra elegendő, ha az illető folyamatokat két szakaszra osztjuk. Az elsőben a kis ok egy éppoly kis okozatot hoz létre. A második szakaszban valamiféle (helyzeti) energiatartalékok lépnek be, amikor is újból egyenlőséget találunk ezen tartalékok és a kiváltott hatás között.

Ismeretes, hogy Hertz a maga mechanikájában a helyzeti energiát megkísérelte kinetikusra (rejtett tömegek) visszavezetni. Ez a kísérlet azonban nem sikerült. Egy sokkal általánosabb nézőpontról, nevezetesen arról, hogy az energia mint mozgás (kvalitatív szempontból) a dialektikus materializmus értelmében minden változást átfog, Engels szerint a helyzeti energia összefügg egy változással is,[40] mégpedig a konfiguráció változásával.

3. A kauzalitástörvény mint a stacionárius hatás elve

Newton mechanikájának fejlődésében Lagrange *Analitikus mechanikája* (1878) új szakaszt nyitott, amely az analitikus módszerek bevezetésével függ össze, és amelyet L. Euler, J. Bernoulli és d'Alembert munkái készítettek elő.

Az analitikus mechanikát a newtoni mechanikától variációs elvei különböztetik meg. Az utóbbinak megfelelően a mozgás úgy megy végbe, hogy egy őt jellemző nagyság (pl. a hatás) mindig egy szélső értéket vesz fel.

Az optikában ez az elv Fermat ideje óta ismeretes. A mechanikában eredetileg Maupertuis (1740) fogalmazta meg.[41]

[37] L.: A. v. Öttingen, *Das Kausalgesetz*. Ann. d. Naturphilosophie. VI. 459 (1907); E. Cassirer, *Zur modernen Physik*. Darmstadt 1957. 260., 386. o.; A. Mittasch, i. m. 137., 163. o.; R. v. Mises, *Über das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*. Naturwiss. 18. 888 (1930).

Ebben az esetben egy adott A jelenséget egy másik B jelenség okának tekintünk, létrehozásának, illetve keletkezésének pillanatától fogva. Gyakran azonban az ok fogalmát egy *szélesebb* értelemben használják, ahol magára az A jelenségre viszik át (már az okozás pillanatát megelőzően is), azaz mint lehetséges (potenciális) okot tekintik. Csak ebben az értelemben jogosult az ok és az okozat sorrendjéről, valamint távolabbi és közelebbi okokról beszélni.

[38] Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*. 8. o.

[39] Mittasch, A., i. m. A III és IV. o.

[40] *Engels*, i. m. 386. o.

[41] *A mechanika variációselvei*. Moszkva 1959 (oroszul); Polak, L. Sz., *A variációselvek a maguk történeti fejlődésében*. Moszkva 1960. (oroszul).

A stacionárius hatás elvéből (ill. a többi variációselvből) levezethetők a dinamika egyenletei. Amennyiben a pontok anyagi rendszerének koordináta- és impulzusértékeit egymással kapcsolatba hozzuk, ezek az egyenletek lehetővé teszik, hogy a pontok koordinátáit az idő függvényeinek fogjuk fel, azaz, hogy a mozgás összképét megállapítsuk.

A megoldás a legáltalánosabb alakban adódik — mint a kinematikailag lehetséges mozgások osztálya. A reálisan végbemenő mozgást meghatározza a (rendszer kezdőállapotát jellemző) kezdeti koordináták és kezdeti impulzusok összességének a megadása.

Ez Cauchy problémája. Az utóbbi megengedi, hogy a mozgásfüggvény és az időszerinti differenciálhányados (sebesség) egy adott értékénél egy kezdeti pillanatban valamennyi rákövetkező értéket meghatározzunk, azaz, hogy a változások egész lefolyását megjósoljuk. A változásokhoz a másodrendű lineáris parciális differenciálegyenletek a következő módon adhatók meg:[42]

Meg kell határozni az

$$F\left(x, y, z, \frac{\partial z}{\partial x}, \frac{\partial z}{\partial y}, \frac{\partial^2 z}{\partial x}, \frac{\partial^2 z}{\partial y}, \frac{\partial^2 z}{\partial x\,\partial y}\right) = 0$$

egyenlet $z(x,y)$ integrálják, amely $x = x_0$-nál a $\frac{\partial z}{\partial x}$ parciális differenciálhányadossal együtt a már megadott

$$z\Big|_{x=x_0} = (y)\,\frac{\partial z}{\partial x}\Big|_{x=x_0} = \psi(y)$$

függvényekbe megy át.

Másképpen is megoldható, vagy két különböző pillanat koordinátáinak a megadása által, vagy a kezdeti feltételek valamelyik másik kombinációja segítségével.

Ha egy rendszert magasabbrendű differenciálegyenletek összességének a segítségével jellemzünk, akkor a kezdeti feltételekbe bele kell értenünk a megfelelő számú differenciálhányadosokat. Csak ezek ismerete teszi lehetővé elvileg a probléma pontos megoldását.

Így a következő tételt fogalmazhatjuk meg:

Valamely mechanikai rendszer állapotát egy tetszés szerinti pillanatban egyértelműen meghatározza egy kezdőpillanatbeli állapota. Másszóval, *zárt rendszerben az azonos kezdeti állapotokból a rákövetkező állapotoknak mindig egy és ugyanaz a sorozata következik. Ha a kezdeti állapot ismert, akkor* — a mechanika törvényei alapján — *a rendszer egész további története meghatározható.*

Ez jelenti a kauzalitástörvény kifejezését az analitikus mechanikában.[43]

[42] Frank, Ph. és Mieses, R., von, *Die Differential- und Integralgleichungen der Mechanik und Physik.* II. köt. Braunschweig 1935. XII. fej. 4 §.

[43] Azt a nézetet, hogy a stacionárius hatás elve kauzalitástétel, megtalálhatjuk Machnál, Petzoldnál stb. is. Az újabban megjelent *A kauzalitásprobléma a modern fizikában* (Moszkva 1960. oroszul) c. gyűjteményes kötetben ezt a kérdést figyelmen kívül hagyták. Erre mutat rá különösen A. Kolman a Prágában a kauzalitás kérdéseiről tartott konferencián (1961. december).

Egy folyamat egymásra következő állapotait az irodalomban mint „kibontakozó állapotokat", „kontinuitáskapcsolatot" (V. Lenzen) stb. jelölik meg (l.: E. *Cassirer* i. m. 387., 382. o.).

Vagy más megfogalmazásban: Van egy törvény, amely lehetővé teszi minden A_0 kezdőállapothoz a rákövetkező A_1, A_2 . . . állapotok kiszámítását, ha ismerjük egy V térfogaton belül a kezdeti állapotokat és F határoló felület állapotát az egész vizsgált időszakban. A kauzalitástörvény akkor tehát azt állítja, hogy minden esetben, azaz minden F határfelületű V térfogathoz létezik egy törvény, amely lehetővé teszi, hogy az A_0 állapotból a rákövetkező A_1, A_2 . . . állapotokat kiszámítsuk.[44]

Világosan látható, hogy a klasszikus mechanikában a kauzalitásfogalmat azonosítják a dinamikus törvényszerűséggel.

Egy rendszer állapotát az összes egymástól független dinamikus változók összessége adja meg.[45]

A kauzalitástörvénynek a stacionárius hatás elveként való interpretációja csak meghatározott körülmények között lehetséges.

Matematikai szempontból a kauzalitástörvénynek a Cauchy-problémával való azonosítása csak meghatározott korlátok között lehetséges, a probléma különösen azért nem teljesen adekvát a kauzalitástétellel, mert a kauzális összefüggésbe a szélső értékfeltételeket is beleértjük.

Filozófiailag a kauzalitástörvényt mint a stacionárius hatás elvét csak teleológikus értelmezésének kizárásával foghatjuk fel.

Történetileg a stacionárius hatás elvének a felfedezése teleológiai meggondolásokkal (Maupertuis) függ össze, és a maga részéről előmozdította a teleológikus felfogást.[46] Egy radikális és egy mérsékeltebb felfogás mellett, amelyek szerint a teleológiai magyarázat a kizárólagos, ill. a domináló a kauzális fölött, még az a felfogás is kialakult, amely szerint a magyarázatnak ez a két fajtája ekvivalens. Ilyen felfogással találkozunk Eulernál. Azt írta, hogy a világmindenségben minden jelenséget éppoly sikeresen meghatározhatunk a maximumok és minimumok módszerének segítségével végokaikon keresztük, mint a hatóokok segítségével.[47]

Ide kapcsolódik H. Weyl véleménye is. Elképzelése szerint a kauzalitás és a finalitás között magából a törvényszerűségből semmiféle különbséget nem lehet létrehozni; ez nem a természettudományos megismerésre, hanem a meta-

---

Mi a „régime" szót használtuk ennek megjelölésére (l. A. Polikarov, *A kauzalitáselv a modern fizikában.* God. Szof. Univ., filoziszt. fak. 47. köt. I (1950/52). Szófia 1952. (bolgárul).

A kauzalitás mint az objektumra a külvilágból gyakorolt változások és az állapotoknak az idő folyamatában való összefüggése közötti különbségtétel G. A. *Szvecsnyikov* új írásának (*A kauzalitás kategóriája a fizikában.* Moszkva 1961. [oroszul]) is az alapját képezi.

[44] Frank, Ph., *Das Kausalgesetz und seine Grenzen.* Wien 1932. 239. o.

[45] Meg kell jegyeznünk, hogy a klasszikus mechanika még abban az esetben is feltételezi elvileg a kezdeti feltételek létezését és mérését, amikor teljes ismeretük lehetetlen.

Emellett hallgatólagosan feltételezi, hogy ezeknek a dinamikus változóknak a száma véges, sőt nem is túl nagy.

Kezdeti állapotként szerepelhet egy folyamat lefolyása egy időintervallumban, pl. a Föld mozgása a Nap körül, és akkor megkísérelhetjük e mozgás változásának a törvényszerűségeit megállapítani (l.: Ph. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen.* 146. o.). Olyan folyamatoknál, amelyeknek lefolyása a történelemtől függ, még ezt a függőséget is tekintetbe kell venni, hogy jósolhassunk. A megfelelő matematikai apparátust *Volterra* dolgozta ki.

[46] L. pl.: A. Wenzl, *Philosophie als Weg.* Leipzig 1939. 29. o.

[47] Euler, L., *Methodus inveniendi lineas curvas maxima minimivi properietate gaudentes.* 1744. 245. o.

fizikai értelmezésre vonatkozik. A finalitás teljes jogát megőrzi a kauzalitás mellett.[48]

Konkrét kísérletek is történtek arra vonatkozóan, hogy egy nem tisztán kauzálisan, hanem finálisan is strukturált fizikát is megfogalmazzanak, amelyet a múlt és a jövő határoznak meg.[49]

Minden ilyen jellegű kísérlet idealista jellegű.

A stacionárius hatás elvének teleológikus értelmezését már a klasszikus fizikában is egy sor kiváló tudós, így pl. Lagrange, Laplace, Hertz is, kétségbe vonta.[50]

A dialektikus materialista felfogás tagadja az ilyen értelmezést, mégpedig dialektikus értelemben, azaz, amennyiben megszüntetve megőrzi, ill. másszóval alárendeli a kauzalitásnak.

A célszerűségnek a kauzális magyarázatát az állatvilágban mindenekelőtt Darwinnak köszönhetjük. Igen lényeges hozzájárulást jelent e probléma elvi megvilágításához korunkban a kibernetika.

A múlt, a jelen és a jövő egyértelmű összefüggését tételező felfogást képviseli Leibniz. A változás olyan elveiről ír, melyeknek segítségével a későbbi a korábbiból feltárható.[51]

Azok a nagy sikerek, melyeket ennek a módszernek az égi mechanikában való alkalmazása — elsősorban Laplace munkáiban — elért, rendkívüli módon hozzájárultak a mechanikus törvények elkerülhetetlenségét és általános érvényűségét valló nézetek megszilárdulásához, ami olyannyira jellemző a korszakra.

Ami az okoknak a következményekből való meghatározását illeti, Laplace rámutat arra, hogy ez csak kisebb-nagyobb valószínűséggel valósítható meg. „A véletlen analízise azon ágának alaptételéül, amely az eseményektől az okokhoz való átmenettel foglalkozik" a következő elvet emeli ki:

„Minden ok, melyet a megfigyelt eseménynek tulajdonítunk, annál hitelesebb, minél valószínűbb az, hogy ezen ok jelenlétekor az esemény bekövetkezik . . ."[52]

Ennek megfelelően Reichenbach szerint a kauzalitáselv megfelelő formája a következő:

„I. Ha egy történést véges sok paraméter segítségével írunk le, akkor ezen történés jövőbeni fejlődése P valószínűséggel jósolható meg.

II. Ez a P valószínűség növekszik az egyhez, minél több paramétert veszünk tekintetbe."[53]

Ha a XVIII. századi mechanizmus értelmében feltételezzük, hogy a természet minden mozgásfajtája vagy mechanikus helyváltoztatás, vagy pedig erre visszavezethető, és hogy a dinamika differenciálegyenleteivel leírhatók,

[48] L.: H. Weyl, *Philosophie der Mathematik.* München 1928. 162. o.

[49] Küssner, H. G., *Principia physica.* Göttingen 1946.; lásd még: R. Seeliger, *Physik und Finalität.* Universitas. 1947. 7. és 8. sz.; H. Ertel, *Kausalität, Teleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie.* Berlin 1954.

[50] Lagrange, J. L., *Mechanique analytique.* Párizs 1788.; Laplace, P. S., *Exposition du système du monde.* I. könyv. XVIII. fej.; Hertz, H.: i. m. 38. o.

[51] Leibniz, G. W., *Hauptschriften,* II. köt. Leipzig 1924. 334 o., valamint 75., 558., 348. o.

[52] Laplace, P. S., *Philosophische Versuch über die Wahrscheinlichkeit.* Leipzig 1932. 1—2. o.

[53] Reichenbach, H., *Aims of Modern Philosophy of Nature.* Modern Philosophy of Science. London—New York 1959. 96. o.

akkor az egész világkép fatalisztikus jellegre tesz szert.[54] Csak el kell képzelnünk egy végtelen képességű lényt, amely abban a helyzetben van, hogy a világ valamennyi részecskéjére vonatkozó differenciálegyenletek teljes rendszerét felírja és azon erők ismeretének alapján megoldja, amelyek egy időpillanatban hatnak, akkor világos lesz, hogy ez a lény az univerzális mechanikus determinizmus álláspontja szerint abban a helyzetben lenne, hogy feltárja a jövőt és megismerje a világmindenség egész múltját.

Éppen ezt a nézetet nyilvánította ki Laplace. Abból az elvből kiindulva, hogy „minden bekövetkező jelenség a megelőzőkkel annak az elvnek alapján áll kapcsolatban, hogy egyetlen jelenség sem jöhet létre az őt létrehozó okok nélkül", Laplace *A valószínűségelmélet filozófiájának kísérlete* c. művében az ismert extrapolációhoz jut el:

„Egy olyan 'szellem', amely egy adott pillanatban mindazokat az erőket ismerné, melyek a természetet éltetik, valamint ismerné azoknak a lényeknek a kölcsönös helyzetét, melyekből a természet áll, továbbá amely eléggé átfogó képességgel rendelkeznék ahhoz, hogy elemezze ezeket az adottságokat, egy és ugyanazon formulával ki tudná fejezi mind a legnagyobb égitestek, mind pedig a legkisebb atomok mozgásait. Semmi sem lenne számára bizonytalan, a jövő és a múlt nyitva állnának szemei előtt."[55]

A pozitívisták a kauzalitást mint predeterminációt azonosítják az előremegjósolhatósággal (M. Schlik, Ph. Frank és mások).[56] A megismerhetőség oldalának ez az abszolutizálása Franknál ahhoz a nézethez vezet, hogy a kauzális felfogásnak csak akkor van értelme, ha képesek vagyunk mindent (tudni és) megjósolni. Ez arra a bizonyos laplace-i szellemre áll. Ezért Frank a kauzalitástörvény laplace-i megfogalmazását (mint egy világképlet követelményét) a kauzalitástörvény legélesebb és leghatározottabb megfogalmazásának tekinti mindazok közül, melyeket valaha is adtak neki.[57] Ez azonban a laplace-i gondolatoknak specifikus-idealista vonásokat kölcsönöz, amelyeknek az eredeti laplace-i gondolatokkal lényegében véve semmiféle közösségük nincsen. Maga Frank is megérti, hogy a mindent átfogó intelligencia bevezetése Laplace számára csak egy sajátos kifejezésmód, és hogy az ember ugyanazokat a gondolatokat ezen kisegítő feltételezés nélkül is kifejezhetné.[58]

Erről az álláspontról, szigorúan véve, az embernek mindent (minden tömegpont összes koordinátáit és impulzusát és valamennyi függvény alakját az összes tömegek számára) tudnia kellene, hogy jósolhasson, ami praktikus szempontból értelmetlenség. Praktikusan az a fontos, hogy a paraméterek egy viszonylag kis mennyisége alapján jóslatokat mondhassunk ki. Ezért a kauzalitástörvénynek a következő fogalmazását adja:

„Már az állapotnagyságok csekély, áttekinthető mennyiségének bevezetése által és ezen állapotnagyságok nem túlságosan komplikált kezdeti eloszlásának esetében feltételezhetjük, hogy ugyanazon állapotnak a visszatérése esetén az előző alkalommal rákövetkező állapotok egész sorozata is mindig visszatér."[59]

[54] Az idealista és a mechanikus fatalizmus közötti különbségre Szvecsnyikov (*idézett könyve*, 136. o.) hívja fel a figyelmet.
[55] Laplace, P. S., i. h.
[56] Frank, Ph., i. m. 23., 50. o.
[57] I. m. 31. o.
[58] I. m. 32. o.
[59] I. m. 52. o.

Ezenkívül a kauzalitástörvény megfogalmazása a világmindenség természetével (a folyamatok fajtájával) függ össze. A kauzalitástörvény, mely szerint A-ra mindig B következik, csak akkor alkalmazható, ha A gyakran ismétlődik. S ha emellett az A állapot az egész világ állapota lenne, akkor az ember a kauzalitástörvényt csak azon előfeltétel mellett alkalmazhatná egyáltalában, ha az egész világ állandóan egy körfolyamatot futna be . . .[60]

Azok a nehézségek, melyekbe Frank a kauzalitástétel megfogalmazásánál beleütközik, elsősorban pozitivista álláspontjából adódnak, amelynek megfelelően az objektív események kikerülnek látóköréből, és neki csupán „élményekkel" van dolga.[61]

A pozitivista állásponttal szemben elsősorban számos objektív idealista (H. Driesch, A. Wenzl, G. Hermann, P. van Laer stb.) hangsúlyozza, hogy a megjósolhatóság és a predeterminált ság két különböző dolog.

Míg egyes szerzők a laplace-i determinizmust abszolutizálják (gyakran azért, hogy a determinizmus hitelét lerontsák), addig gyakran ütközünk e felfogás túl radikális kritikájába is, amely, úgy hisszük, túllő a célon. A valóságban véleményünk szerint a determinista felfogás tartalma a következő két kijelentésre redukálódik:

a) Szükségszerű, egyértelmű összefüggés áll fenn a világmindenség állapotai között.

b) A világmindenség állapotát valamennyi anyagi pont koordinátáinak és impulzusainak összessége határozza meg.

Ennek a két kijelentésnek más-más a jellege, és ezért más és más a sorsuk is. Az első közülük véleményünk szerint a *determinizmus legáltalánosabb megfogalmazása*, amely a komplikáltabb törvényszerűségek esetében is megőrzi jelentőségét. Ennek tagadása a determinizmus egyenes feladását jelenti. Másképp áll a helyzet a második tézissel. Ez az első konkretizálása. Ez a konkretizálás — akkor ez nem is lehetett másként — a klasszikus mechanika alapján történt. Éppen itt rejlik a laplace-i felfogás Achillesz-sarka. Ismeretes, hogy már a termodinamika, valamint az elektrodinamika területén másként határozódik meg az állapot.

Ebből adódik, hogy hamis a laplace-i determinizmus differenciálatlan kritikája, amelynek esetében annak specifikus-mechanikus tartalmával együtt annak általános megfogalmazását is elutasítják. Ez annyit jelent, hogy a gyermeket is kiöntjük a fürdővízzel, és bizonyos körülmények között kaput nyitunk az idealista spekulációk számára.

Látjuk, hogy a kauzális összefüggés általános tétele a klasszikus mechanikában — fejlődésszakaszainak mindegyikében — konkrét formákban jelentkezett, éspedig:

1. hogy a kauzalitástörvényt azonosítani kell az energiatétellel. Ennek megfelelően mind az ok, mind az okozat energia, és következésképpen (kvantitatíve) azonos. A valamit okozás energiaátalakulást jelent, és egyidejűen megy végbe: az ok megszűnik okozatának létrehozásakor;

2. hogy a kauzalitástörvényt fedi a stacionárius hatás elve.[62] Ez esetben „ok"-nak a kezdőállapotot kell tekintenünk, míg a rákövetkező állapotok az

[60] I. m. 230. o.

[61] I. m. 240. o.

[62] Az energia- és az impulzusmegmaradási tételek mint következmények levezethetők a stacionárius hatás elvéből. (l.: H. Weyl, *Raum, Zeit, Materie*. Berlin 1923. pl. 235. o.)

„okozatai". Egy kezdeti állapotból egyértelműen következnek a rákövetkezők.

A két felfogásnak vannak közös vonásai. Mindkettő feltételezi a tér izotrópiáját, valamint a tér és az idő homogenitását.

Erre a körülményre már Maxwell rámutatott. A kauzalitáselvet, amely szerint „ugyanazok az okok mindig ugyanazokat az okozatokat hozzák létre", a következőképpen világítja meg:

„Két esemény különbsége nem függ az idők és a helyek tiszta különbségétől, melyekben az események lejátszódnak, hanem csak az illető testek lényegében, konfigurációjában, ill. mozgásában levő különbségektől. Ebből következik: Ha egy esemény egy meghatározott időben és meghatározott helyen bekövetkezett, éppen ez az esemény bekövetkezhet egy más időben és más helyen.[63]

A későbbiekben E. Noether, a kiváló matematikusnő feltárta a tér és az idő homogenitása, valamint a megmaradási tételek közötti szoros összefüggést.[64] A klasszikus mechanika variációselveiből kiindulva bebizonyította, hogy a homogenitás-sajátosságok a mozgás négy fizikai karakterisztikumával függenek össze, mégpedig az energiával, az impulzussal, a forgási impulzussal és a kezdeti súlyponttal, amelyeknek vonatkozásában érvényesek a megmaradási tételek. Ezek a fizikai mozgásformák sajátosságait fejezik ki. Korunkban megnyilvánult érvényességük a kvantummechanika, valamint a mezőelmélet területén is.

Ezenkívül az összes kauzális összefüggésekre érvényes a közelhatás elve (Descartes, Faraday stb.), azaz, hogy az ok és az okozat között direkt vagy indirekt térbeni kontaktus áll fenn. Ezt mint kontinuitást is szokták jelölni.[65]

Végezetül jegyezzük még meg, hogy azt a felfogást, amely szerint az ok megelőzi az okozatot, ill. legalábbis egyidejű vele, mint az egymásrakövetkezés (antecedence) elvét (Born) jelölik.

A két kauzalitásfelfogásnak ezek a közös vonásai egy igen fontos kérdést vetnek fel, nevezetesen, *hogy a kauzalitástétel ezen különböző felfogásai vajon különböző etapjai vagy különböző oldalai-e annak.* Hogy erre a kérdésre felelhessünk, közelebbről meg kell vizsgálnunk a kauzális összefüggést a fizika más (nem mechanikai) területein. Nézzük a helyzetet a mezőfizikában (elektrodinamikában).

4. A kauzális felfogás a mezőelméletben

Az elektromos és mágneses jelenségek vizsgálatához való átmenet túllépést jelentett a mechanika alkalmazhatóságának határain. Coulomb és Ampère törvényeinek formális hasonlósága azonban mégis oda vezetett, hogy az új jelenségeket a központi erők mechanikai programjából kiindulva a távolhatás formális sémájának alapján törekedtek értelmezni.

Az elektromosság és mágnesesség tana új irányzatának megalapítója a zseniális autodidakta és tudós, Faraday volt. Az általa felfedezett elektromágneses indukció (1831) lehetővé tette, hogy a közelhatás alapvetően új felfogása legyen megfogalmazható. Ezt logikailag lezárt formában Maxwellnél találjuk meg. A maxwelli rendszer a közelhatáselv logikailag konzekvens keresztülvitele.

[63] Maxwell, J. C., i. m. 14—15. o.

[64] Noether, E., *Invariante Variationsprobleme.* Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, Math.-phys. Klasse, Berlin 1918. 235. o.; l.: L. S. Polak: i. m. 324. és kk. o.

[65] Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance.* 8. o.

A maxwelli elmélet az elektronelmélet által fejlődött tovább, amely utóbbi az atomizmus jelentős sikereinek és az elektron felfedezésének alapján jött létre. Azt a feladatot állította maga elé, hogy egy sor jelenséget, mint pl. az elektromágneses hullámok kibocsátása, az elektromos polarizáció, a diszperzió és az abszorbció, az anyagok mágneses sajátosságai és az elektromos vezetőképesség, részleteiben, mikroszkopikusan megmagyarázzon.

Ennek példájául említhetjük az elektromágneses hullámok létrehozását. Ez esetben az elektromos mezőnek mágnesesbe és megfordítva való állandó átalakulásáról van szó. Ez az energia megmaradása mellett, valamint a közelhatás-elv (fénysebességgel) alapján következik be. Az elektromagnetizmus mezőelmélete determinisztikus elmélet. Az elektromágneses jelenségek egészen határozott formában alá vannak vetve az energiatételnek; ebből vezethetők le a Maxwell-egyenletek.[66]

Ezenkívül az elektromágneses mező valamennyi változása egy adott helyen és adott időben a szomszédos pontbeli és megelőző pillanatbeli értékektől függ. A Maxwell-egyenleteknek, ill. a belőlük levezethető, az elektromágneses hullámok tovahaladására vonatkozó hullámegyenletnek a lényeget tekintve új tartalma ellenére ezek az egyenletek egyértelműen megoldhatók a kezdeti és szélső feltételek megadása esetén.

Az elektrodinamika következő etapja a relativitáselmélettel kapcsolatos. Míg a speciális relativitáselmélet a Maxwell—Lorentz-féle elektrodinamika továbbfejlődését jelenti, addig az általános relativitáselméletnek sikerült a mezőfelfogást a gravitációra átvinnie. Ezzel a „távolhatás" tudománytalan eszméje ellen folytatott hosszas harc befejeződött.

Ebből az elméletből mindenekelőtt az következik, hogy a fénysebesség nemcsak világkonstans, hanem az anyag (Stoff) és mező egymásba való átmenetének határsebessége is, a matematikai végtelenség egy sui generis fizikai ekvivalense.

Másrészről a tér- és időbeni intervallumok megváltozása a különböző rendszerek számára, amelyek relatív mozgást végeznek, ahhoz vezethet, hogy a megfigyelt jelenségek sorrendje megváltozhat. A tetszés szerinti inerciarendszerekre vonatkozó kauzális egymásrakövetkezés invarianciájának álláspontjáról Langevin azt a következtetést vonja le, hogy az ilyen kölcsönhatások nem vihetők át olyan sebességgel, amely túllépi a vákuumbeli fénysebességet.[67]

Megjegyzésre méltó, hogy Einstein a gravitációsmező egyenleteinek általános kovariáns formáira vonatkozó első vizsgálatainál arra kényszerült, hogy a kauzalitástétel fenntartása érdekében g_{ik}-ra négy nem-invariáns egyenletet posztuláljon.[68]

Az elmélet további fejlődésekor elesett ez a követelés. Így mindenekelőtt D. Hilbert mutatta ki (1924), hogy az úgynevezett saját tér-idő koordináták alkalmazásakor[69] a kauzalitáselv mindig teljesül.

[66] Tamm, I. E., *Az elektromosságelmélet alapjai*. Moszkva—Leningrád 1946. 91. § (oroszul).

[67] Langevin, P., *Válogatott művek*. Moszkva 1949. 153. o. (oroszul).

[68] Einstein, A., *Die formalen Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie*. Sitzungsber. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss., Berlin XLI, 1030. o. (1914).

[69] *Tulajdonképpeni* tér-idő-koordinátarendszeren olyan koordinátarendszert értünk, melyre a következő egyenlőtlenségek teljesülnek:

$$g < 0 \qquad \begin{vmatrix} g_{11} & g_{12} \\ g_{21} & g_{22} \end{vmatrix} > 0 \qquad \begin{vmatrix} g_{11} & g_{12} & g_{13} \\ g_{21} & g_{22} & g_{23} \\ g_{31} & g_{32} & g_{33} \end{vmatrix} > 0$$

$$g_{11} > 0$$

$$g_{44} < 0$$

Ez a kauzalitástétel következő megfogalmazásához vezet:

„A jelenbeni fizikai állapotnagyságok ismeretéből szükségszerűen és egyértelműen következnek a rájuk vonatkozó összes kijelentések a jövőt illetően, *amennyiben fizikai értelemmel rendelkeznek.*"[70]

A bizonyítást a fizikailag értelmes (invariáns) kijelentésekre vonatkozóan Hilbert az idézett munkájában adja.

Ezen a módon a kauzalitástörvény a nalitikus megfogalmazása pontosabbá vált.

Amint látjuk, a mezőfizika területén találkozunk egyrészt az energia átalakulásával (és megmaradásával), másrészt az elektromágneses hullámok tovahaladásának meghatározott törvényszerűségével is.

Általában csak ezt a második törvényszerűséget tekintik kauzalitástételnek. Ez tipikus módon jelentkezik pl. Jordan kijelentésében:

„A kauzalitáselv (a mezőfizikában) maga nem természettörvény — a természettörvények a differenciálegyenletek, melyeknek ez a fizikai mező alá van rendelve; a kauzalitáselv matematikai következtetés a természettörvényekből, egy a természettörvényekre alkalmazott tantétel a hiperbólikus differenciálegyenletek matematikai elméletéből."[71]

Nem fogadhatunk el egy ilyen felfogást (a mechanikára vonatkozóan sem), mégpedig a következő okokból:

Mindenekelőtt ilyen körülmények között a Lagrange-féle variációs elvnek megfelelően épp ily joggal a későbbi értékeket is tekinthetnénk a korábbiak okainak, sőt, a kezdeti időpont, valamint a végidőpont helyét is tekinthetnénk egy meghatározott pálya okának.[72]

Ezenkívül nem minden folyamat felel meg a korrektség feltételeinek. Ezzel összefüggésben a kezdeti állapot kiválasztásának a kérdése nagy jelentőségre tesz szert. Stacionárius mozgásnál bármely tetszésszerinti állapotot kezdeti állapotnak tekinthetünk. A rendszer „régime"-jének a megváltozásánál azonban, ahol lehetségessé válik a stabilitás megsértése, már nem ez a helyzet.

Szeretnénk megjegyezni, hogy a kauzalitástörvénynek a (pontos) jóslás lehetőségével való összekapcsolása egy szubjektív kauzalitás-kritérium meghirdetésének veszélyéhez vezet. A kauzalitás attól *függetlenül* létezik, hogy meg tudjuk-e jósolni egy adott rendszer jövőbeni állapotát. Maga a jóslás tudásunk teljességétől függ.

Emellett *a jóslás jellege a törvények jellegével* függ össze. Minthogy a mechanika törvényeit és a többi tudásterületek törvényeit nem állíthatjuk egy fokra, világos, hogy teljesen alaptalan lenne, ha az olyan kauzális összefüggésektől kvantitatív jóslatokat követelnénk, melyek kvalitatív alakban adottak (pl. a társadalomtudományokban).[73] Ezenkívül, különösen, ha statisztikai törvényszerűségekből indulunk ki, nem vagyunk abban a helyzetben,

[70] Hilbert, D., *Die Grundlagen der Physik*, Gesammelte Abhandlungen. III. köt. Berlin 1935. 275. o.

[71] Jordan, P., *Kausalität und Statistik in der modernen Physik.* Die Naturwissenschaften. 15. 106 (1927).

[72] Ludwig, G., *Die Grundlagen der Quantenmechanik.* Berlin—Göttingen—Heidelberg 1954. 175. o.

[73] Példának rámutathatunk a kauzalitás és valószínű jóslatok kapcsolatára a történelemben (Br. Bauch, *Zum Problem der Kausalität.* Bl. f. dt. Philosophie. 9, 137 (1935/36).

hogy az egyes részecskék vagy az egyes individuumok viselkedésére vonatkozóan vonjunk le következtetéseket; ezek csak statisztikus (valószínűségi) jóslatokat engednek meg.

A kauzális összefüggések ismerete a prognózisok lehetőségéből azonban még nem következik. A dolog lényege szerint már akkor lehetséges a prognózis, ha a folyamat változásának „regime"-je (vagy másképpen: a ‚régime' által meghatározott összefüggés) meg van állapítva, teljesen függetlenül a kauzális genetikus összefüggéstől. Ide tartoznak az összes kinematikai törvényszerűségek, különösen a bolygók mozgása, az ingamozgás stb. Valóban, itt minden rákövetkező állapot kapcsolatban áll a megelőzővel, de semmiképpen sem mint ok és okozat, hanem mint a változás egy meghatározott módja, amely változásnak az oka ezen egymásrakövetkezésen kívül fekszik. Joggal mutat rá Born, hogy ebből mi jövőbeni eseményeket előreláthatunk, a „miért" kérdésnek azonban semmi értelme nincsen.[74]

Egyáltalában a jóslás tökéletlenségét a mindenkori összefüggés nem kielégítő ismeretének kell tulajdonítanunk, nem pedig a kauzalitás betöltésének általában. Itt napfényre kerül a kauzalitástétel nagy heurisztikus jelentősége.

A mechanikus determinizmus a lényegét tekintve fatalisztikus. Ez ellen jogosan tiltakozott egy sor tudós, akiknek nehezére esett beletörődni egy ilyen merev keretbe. Ebből a szempontból karakterisztikus Nerst kijelentése, hogy „a kauzalitáselv eddigi szokásos felfogása, amely szerint az egy abszolút szilárd természettörvény, spanyolcsizmaként szorította össze a szellemet, és éppen ezért kötelessége a természetkutatásnak ezeket a béklyókat olyannyira kitágítani, hogy a filozófiai gondolkodás szabad előrelépését ne akadályozzák. Kívánatos tehát, hogy a kauzalitástörvény eddig megszokott, a klasszikus fizikából származó megfogalmazását oly módon megváltoztatni, hogy az újból szigorúan érvényes legyen."[75]

5. A kauzalitástörvény általános megfogalmazása

A dialektikus materialista ismeretelmélet értelmében a kauzalitástörvényt úgy kell megfogalmazni, hogy az visszatükrözze *a valóság lényegi kauzális összefüggéseit.*[76]

Minden kauzális összefüggésnél két momentumot kell megkülönböztetni:

a) az okozat (a következmény) keletkezését,
b) a jelenség további fejlődését.

Ami a fizikai folyamatok keletkezését illeti, az nem más, mint *az energia és az impulzus átvitele és átalakulása.*

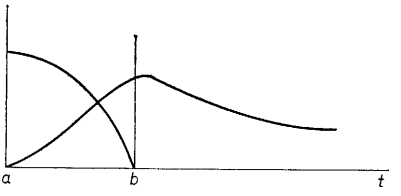
Egy jelenség a bekövetkezése után meghatározott módon zajlik le. Ezenközben egyértelmű összefüggés áll fenn a kezdeti állapot és a rákövetkező állapotok között, ami által a folyamat előrelátása lehetővé válik.

[74] Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance.* 8. o.

[75] Nernst, W., *Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze.* Die Naturwiss. 10, 494 1922).

[76] Ezt a felfogást képviseli *Über das Kausalitätsgesetz in der Physik* c. írásában a zerző. Naturwissenschaft und Philosophie c. gyűjteményes kötet, Berlin 1960. 195. o.

Ez grafikusan az alábbi sémával ábrázolható.



Ennek megfelelően két törvényszerűségünk van, mégpedig először az energia és az impulzus megmaradásának tétele, és másodszor a stacionárius hatás elve (ill. egy másik variációselv). *A kettő együtt tölti be a kauzalitástörvény funkcióját.*

Fontos kiemelni, hogy a kauzalitástörvény ilyen általánosítása kielégíti a permanenciaelv követelményeit. Itt határozottan megnyilvánul a megismerési folyamatnak az a különössége is, hogy két egymással szemben álló felfogásra bomlik, amelyek valójában nem kizárják, hanem kiegészítik egymást.

Ez az értelmezés megvilágítja, hogy miért nem említik a fizika tankönyvek a kauzalitástörvényt, mint általános szabályt:[77] mert az a két említett alaptétellel, amelyek széles alkalmazásra találnak a fizikában, be van töltve. Ebben az értelemben a kauzalitástétel azonosítása a két tétel egyikével tökéletlen, egyoldalú ismeret.

Ez világos kritériumot ad arra vonatkozóan, mely jelenségek és törvények kauzálisak.

Egyúttal azonban e két momentumnak a szembeállítását a kauzális jelenségek határozzák meg. Az energiatétel a második etapra is érvényes, amint az első szakaszon is meghatározott fajta energia- és impulzusátvitel van. Ezt mint mikrookozatiságot vizsgálhatjuk. Így pl. a hullámoknak a Huygens-elv értelmében történő terjedését felfoghatjuk úgy, mint elemi mikrohullámokból összetettet. Egyáltalában csak a folyamatok (relatív) felosztásával összefüggésben van értelme okról beszélni.[78] Az energia általános folyamában a változásnak csak egy stacionárius „régim"-je van, amely a maga részéről konkrét folyamatokból áll ezek történetével együtt, ahol is a keletkezést, a fejlődést és a megsemmisülést nyomon követhetjük. Így pl. az egyes csillagok keletkezése csak egy etap a tejút fejlődésében, a bolygók létrejötte csak egy etap a csillagrendszerek fejlődésében, és így tovább.

Egyúttal világos az is, hogy a kauzalitástörvény a fizika egyes területein *különbözőképpen konkretizálódik.*

Legutóbbi időben Terleckij azt javasolta, hogy a fizikai kauzalitástételt tekintsük a termodinamika második főtételéből eredő végkövetkeztetésnek, illetve e főtétel speciális kifejeződésének.[79] Emellett kiemeli a kauzális összefüggések egyértelműségét (illetve irreverzibilitását).

[77] Így pl. G. Ludwig teljesen helyesen jegyzi meg: Ma már a mechanikában, mint fizikában a kauzalitásfogalom praktikusan egyáltalában nem jelenik meg, úgyhogy az okra vonatkozó tulajdonképpeni filozófiai kérdés szaktudományos beszűkülés nélkül a maga teljes szélességében újra vita tárgyát képezi." (Ludwig, i. h.)

[78] Engels, i. m. 478. o.; Lenin, V. I.: *Filozófiai füzetek.* Művei 38. köt. Kossuth Könyvkiadó, 1961. 145. o.

[79] Terleckij, J. P., *A kauzalitáselv és a termodinamika második főtétele.* DAN SZSZSZR 133., 329. (1960) (oroszul).

Ebben az esetben azonban az irreverzibilitásról a szokásos értelemben van szó, nevezetesen mint az ok és az okozat egymásra következésének megfordíthatatlanságáról, amit az irreverzibilitás termodinamikai fogalmával nem azonosíthatunk minden további nélkül. Mert egy kompenzáció (ill. entrópianövekedés) által a termodinamikai folyamatok (pontosabban: állapotok) megfordíthatók.

Álláspontunk szerint a fizikai kauzalitástörvény és a termodinamika második főtétele között a szubordinációs viszony éppen fordított. Az utóbbi a kauzalitástörvénynek csak egy alkotórésze, a maga konkrét alkalmazásában a termodinamika területén.

6. Kauzalitás és statisztika

A fizika fejlődése oda vezetett, hogy a dinamikus törvények (a newtoni mechanika törvényei) mellett statisztikus alakú törvényeket is felállítottak.[80]

A dinamikus törvényeken szélesebb értelemben nemcsak a dinamika törvényeit értjük, hanem mindazokat a törvényeket, amelyek individuális objektumok viselkedésére vonatkoznak. A statisztikus törvények ezzel szemben objektumok vagy események egy összességének a viselkedésére vonatkoznak. Ez esetben a konkrét — akár mechanikai, akár elektromágneses — törvények messzemenően közömbösek; mondhatni a háttérbe húzódnak.

Bizonyos törvényeket, így pl. a diffúziósegyenletet és a hővezetési egyenletet illetően véleménykülönbség áll fenn arra vonatkozóan, vajon ezek a statisztikus vagy a dinamikus törvényekhez tartoznak-e. Az első véleményt Planck képviselte, a másodikat Szamojlovics.[81] Krajewski szerint ezek dinamikus törvények statisztikai alappal.[82] Ez tulajdonképpen kísérlet arra, hogy a dinamikus törvények terjedelmét kiszélesítsük. Célszerűbb lenne talán ebben az esetben első- és másodfajú statisztikus törvényeket megkülönböztetni.

Egy időben, alkalmanként még ma is, történtek olyan kísérletek, hogy a statisztikus törvényeket visszavezessék dinamikusakra.

Ezt a mechanikus felfogást tipikusan képviselte W. Gibbs. Szerinte a termodinamika törvényei olyan rendszerek megközelítő és valószínű viselkedését fejezik ki, amelyek nagy számú részecskéből állnak. Pontosabban szólva úgy fejezik ki e rendszerek mechanikai törvényeit, ahogyan olyan lények számára mutatkoznak meg, akik nem rendelkeznek elegendően finom észleletekkel ahhoz, hogy a nagyságrendjeiket felmérjék, amelyek az egyes részecskékre vonatkoznak, és akik kísérleteiket nem tudják olyan gyakran megismételni, hogy a legvalószínűbbön kívül bármely más eredményt megkaphassanak.[83]

Planck kifejezésre juttatja meggyőződését, hogy előnyben kell részesíteni egy szigorú kauzalitás feltételezését, egyszerűen azért, mert a dinamikus törvényszerűségek sokkal távolabbra és mélyebbre nyúlnak, mint a statisztikusak, amelyek eleve lemondanak bizonyos megismerési értékekről.[84]

[80] Különben a dinamikus és a statisztikus törvények nem merítik ki a törvények sokféleségét. Ezért ez a felosztás nem elegendő alap a természettörvények kimerítő osztályozásához, sőt a fizikai törvényekéhez sem.

[81] Szamojlovics, G. A., *Termodinamika és statisztikus fizika*. Moszkva 1953. (oroszul).

[82] Krajewski, Wl., *Mysl fylozoficzna*. 1954 3. sz.

[83] Gibbs, J. W., *Elementary Principles in Statistical Mechanics*. New York 1902.

[84] Planck, M., *Wege zu physikalischen Erkenntnis*. Leipzig 1934. 118. o.

Ez a felfogás még manapság is eléggé elterjedt (nyugati tudósok között). Így pl. Heisenberg szerint a statisztikus törvényszerűségek általában azt jelentik, hogy az illető fizikai rendszert csak tökéletlenül ismerjük.[85]

Itt különös világossággal napfényre kerül az összefüggés a mechanicizmus és a szubjektív idealizmus között. A szubjektivizmus értelmében a mechanicisták a statisztikus törvényeket nem objektív statisztikus törvényszerűségek visszatükrözésének tekintik, hanem (tökéletlen) megismerésünk egy különös formájának, illetve nem-ismeretnek.

Ezek a kísérletek sikertelenek voltak. Filozófiai szempontból mechanikusak, következésképp perspektívátlanok. Tarthatatlanságukat speciális vizsgálatok is megerősítik.

Ebben az összefüggésben fontos, hogy különbséget tegyünk a statisztika két fajtája között. Statisztikával van dolgunk pl. egy hosszúság mérésénél. Ez esetben biztosak vagyunk abban, hogy a hosszúságnak egy egészen meghatározott értéke van, és a különböző mérési eredmények mérési hibákra vezethetők vissza. Itt tehát a statisztika nemtudásunk végeredménye, azaz szubjektív jellegű. Vannak azonban olyan szituációk is, melyek esetében a statisztikának teljesen objektív jellege van. Az ilyen esetek visszavezetése az előbbiekre lényeges hibák forrása e kérdésben, amelyek végső soron egy szubjektív idealista felfogásba torkollnak.

Ezzel szemben a dialektikus materializmus értelmében a statisztikus törvényszerűségek objektívek, és az összességre mint olyanra vonatkozóan jellemzők. Nem redukálhatók dinamikus törvényszerűségekre, illetve nem vezethetőek le azokból.

Boltzmann, Szmoluhovszkij, Krilov stb. vizsgálatai megerősítik a statisztikus törvényszerűségek objektív jellegét.[86] Ha annak idején a molekuláris-kinetikus elmélet felállítása (akkoriban a hő mechanikai elméletének nevezték) a mechanikus program győzelme volt a fizikában, úgy a statisztikai fizika fejlődése hozzájárult ahhoz a belátáshoz, hogy a molekuláris (hő-) mozgás olyan törvényeknek van alárendelve, amelyek nem vezethetők vissza a mechanikára.

Ezért ahhoz a nézethez jutunk, hogy a dinamikus törvények az összefüggések egy olyan fajtájának absztrakciói, amelyek az egyes objektumokra meghatározott feltételek között jellemzőek, míg a statisztikus törvények egy összességre vonatkozó lényegi összefüggéseknek az absztrakcióit alkotják. Tehát a statisztikus törvények sem nem kevésbé objektívek, sem nem kevésbé pontosak, mint a dinamikus törvények. Ha tekintetbe vesszük az egyes és az egész dialektikus materialista tanát, amely szerint az egész nem egyszerű összege alkotórészeinek, hanem minőségi specifikummal bír, akkor nem jogosult, hogy a dinamikus törvényeket abszolutizáljuk. Sőt mi több, az összességeknek megvannak a maguk specifikus törvényei, nevezetesen a gyakoriság stabilitása, és ennek megfelelően az olyan specifikus karaktetisztikumok, mint a hőmérséklet, az entrópia és mások.

[85] Heisenberg, W., *A mai fizika világképe*. Budapest 1958. 26. o.

[86] Smoluchowski, M. v., *Wahrscheinlichkeitsgesetze. Begriff des Zufalls und Ursprung des Zufalls in der Physik*. Naturwiss. 6. 255—263 (1918); Krilov, N. Sz., *A statisztikus fizika megalapozására vonatkozó munkák*. Moszkva—Leningrád 1950. (oroszul). Ma széles körökben elterjedt az a nézet, hogy a valószínűségi kijelentéseknek teljesen objektív jelentésük van, és nem szubjektív várakozási állapotokat fejeznek ki. (M. Schlick, *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit*. Wien 1948. 101.)

Itt újból felmerül a kérdés e két fajta törvényszerűség szubordinációs viszonyait illetően, ez alkalommal azonban a dinamikus törvényszerűségeknek a statisztikusakra való visszavezetése értelmében. Ebben a vonatkozásban két nézőpontot kell megkülönböztetnünk. A mérsékelt nézőpont szerint a dinamikus törvények egyszerűen irrelevánsak a statisztikusak vonatkozásában. A radikális nézőpont szerint a dinamikus törvények nem mások, mint a statisztikusak határesetei, amennyiben elvonatkoztatunk a reális összefüggésektől.

Ezt a véleményt képviseli egy sor idealista, akik rendszerint arra hajlanak, hogy az így felfogott statisztikus törvényeket szembeállítsák a kauzalitással. A pozitivista álláspont szerint a differenciálegyenletek (a mechanika, az elektrodinamika differenciálegyenletei) alkalmazhatóságának a határai egybeesnek magának a determinizmusnak a határaival. Az a szigorú determinizmus, amelyet rendszerint a klasszikus differenciálegyenletfizikának tulajdonítanak, csak *látszólagos*.[87]

Hasonló Born felfogása is, amennyiben a kauzalitást úgy tekinti, mint egy meghatározott szituációnak egy másiktól való függőségét, s kiemeli, hogy már az egyszerű mechanikus mozgás vizsgálatánál a rendszer kezdő állapotára vonatkozó mérési hibák jelenléte egy bizonyos idő múlva olyan szituációhoz vezet, hogy teoretikusan lehetetlennek bizonyul ezen rendszer következő állapotát csak valamennyire is kielégítően meghatározni. Egyáltalában nem is létezik a mechanikus rendszerek determinisztikus viselkedése; ezért a klasszikus mechanikát egy statisztikus elmélettel kell pótolni.[88]

A statisztikus törvények primátusát mechanikus értelemben már Exner képviseli. Az a véleménye, hogy már talán az elemi folyamatok — pl. két molekula ütközése — sincsenek semmiféle kauzalitástörvénynek alávetve. Mégis középértékmegállapítással levethetők olyan törvények, amelyekben kauzális meghatározottság jut kifejezésre.[89]

A dinamikus törvények a valóság magasabb fokú absztrakcióját képviselik. Ezért egyes szerzőknek az a véleményük, hogy ezek a törvények nem paritásosan mint a törvényszerűségek különböző fajtái léteznek, hanem mint két szakasz az objektív törvények feltárásában. Ezen álláspont szerint a fizika valamennyi területén találunk átmenetet a dinamikus törvényektől a statisztikusakhoz.[90] Ez a tendencia a modern fizika, különösen a kvantummechanika fejlődésével felerősödik.

A politikai gazdaságtanban Marx tudatosan arra korlátozza a tudomány feladatát, hogy olyan *átlagos* nagyságokat vizsgáljon, mint a tőke átlagos társadalmi összetétele, és nemcsak azért, mert praktikusan lehetetlen minden egyes tőke individuális sajátosságait a különböző termelési ágakban tekintetbe venni, hanem azért is, mert ezek az individuális sajátosságok a kapitalista ökonómia általános törvényeinek a felállítása szempontjából jelentéktelenek.[91]

Ez nem zárja ki a véletlen események kauzális meghatározottságát. Ezt számos szerző hangsúlyozza. Idézünk egy ilyen jellegű megállapítást:

[87] Mises, R. v., *Über kausale und statistische Gesetzmässigkeit in der Physik.* Naturwiss. 18, 145 (1930).

[88] Born, M., *Vorhersagberkeit in der klassischen Mechanik.* Zs. f. Phys 153., 372. (1958).

[89] Exner, F., *Vorlesungen über die physikalischen Grundlagen der Naturwissenschaften.* Leipzig—Wien 1922. IV. szakasz.

[90] Vosznovszkij, Sz. V. és Kurszanov, G. A., *A dinamikus és a statisztikus törvényszerűségek összefüggéséről az atomi jelenségek területén.* Vesztnyik AN SZSZSZR, 1957, 4.

[91] Marx K., A tőke, I. köt. Kossuth Könyvkiadó 1966. III. könyv.

„*Jacob Bernoulli* főtétele, a ‚nagy számok törvénye', csak determinisztikus feltételezések alapján vezethető le ... A valószínűségszámítás tételei csak akkor érvényesek, ha a véletlenszerűségek komplikációk által *rejtett szabályszerűségek*. Csak akkor van ésszerű értelmük egy bizonyos időszakra nyert *középszámoknak*" — írja Fries.[92]

Ez az állásfoglalásuk más szerzőknek is, azaz hogy egy indeterminált bázisból *soha* nem ugorhatnak ki statisztikus gyakoriságtörvények.[93] Egy „primer" statisztikával szemben nyilatkoznak Wenzl, Kahl-Furthmann, Dessauer és más objektív idealisták.[94]

„Egy világban, amelyben a puszta véletlen uralkodik, mindenből minden lehet, és ezért statisztikus törvényszerűségek sem állhatnak fenn" — olvashatjuk B. Erdmannál.[95]

A kauzalitás mint az energia és az impulzus megmaradása érvényes a statisztikus összességekre is, sőt mi több, minden egyes objektumukra.

A kauzalitás mint az egymásra következő állapotok összefüggése nem redukálódik a dinamikus törvényekre. A statisztikus láncoknál (sztochasztikus folyamatoknál) is lehet szó kauzális összefüggésről, különösen a közvetlenül megelőző események függéséről (Markov-láncok).

A kauzálisan meghatározott és a kauzálisan össze nem kapcsolt események (ill. értékek) megkülönböztetése speciális matematikai módszerek segítségével (ritmometrikus analízis) valósítható meg.

7. A kauzalitásprobléma a kvantummechanikában

7.1 Kérdésfeltevés

A komplementaritásfelfogás követői is feltételezik a kauzalitáselv hatását minden mérésnél, a mérés lefolyása és eredménye közötti egyértelmű összefüggés értelmében. Másként semmiféle mérés nem lenne lehetséges. Heisenberg ezt a következőképpen világítja meg: Egy mérés lefolyását és eredményét nem tudjuk másképpen közölni, minthogy a hozzá szükséges eljárásokat és a mutató leolvasását mint objektív szemléletünk terében és idejében lejátszódó folyamatokat írjuk le, és nem tudnánk egy mérési eredményből a megfigyelt objektum sajátosságaira következtetni, ha a kauzalitástörvény nem garantálná az egyértelmű összefüggést a kettő között.[96]

Ez egyrészről. Másrészről a hullámfüggvény által leírt folyamatok determináltsága is általánosan elismert. Így Born kiemeli, hogy maguk a valószínűségek semmiképpen sem meghatározatlanok; sőt a kvantumelmélet formalizmusa által szigorúan determináltak.[97]

[92] Fries, J. F., *Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung.* Braunschweig 1842. Idézi: E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum.* Leipzig 1917. 283. o.

[93] L.: A. Mittasch, i. m. 164. o.; Al. Wenzl, *Kausalität oder Freiheit als Grundlage der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Physik?* Naturwiss. 28, 715 (1940).

[94] Wenzl, A., *Wissenschaft und Weltanschauung.* Leipzig 1949. 176. és k. o.; valamint G. Kahl-Furthmann, *Beiträge zum Kausalproblem.* Philos. Jb. d. Görres-Gesellschaft. 46. köt. (1933), 1—4. füzet; 47. köt. (1934), 1. füzet; F. Dessauer, *Naturwissenschaftliches Erkennen.* Frankfurt/M. 1958. 353. o.

[95] Idézi: H. Groos, *Willensfreiheit oder Schicksal?* München 1939. 176. o.

[96] Heisenberg, W., *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft.* Stuttgart 1959. 55. o.

[97] Born, M., *Quantenmechanik und Statistik.* Naturwiss. 15, 240 (1927); M. Born és P. Jordan, *Elementare Quantenmechanik.* Berlin 1930. 6. fejezet.

Egy mikrorendszer állapotának változását a Schrödinger-egyenlet adja meg. Ez az egyenlet alapvetően ugyanolyan típusú, mint a kanonikus egyenletek a klasszikus mechanikában vagy a Maxwell-egyenletek az elektrodinamikában. És valóban, ha ebből az egyenletből a hullámfüggvény adott kezdőértékei mellett ($t = 0$-nál) indulunk ki, értékét minden rákövetkező pillanatban meghatározhatjuk. Ezen a módon a mikrorendszer állapotát a kezdőállapot egyértelműen meghatározza.

„A kvantummechanika világképében a determinizmus éppoly szigorúan uralkodik, mint a klasszikus fizikában, csak az alkalmazott szimbólumok mások, és más számítási előírásokkal operálnak."[98]

A kauzalitástörvény ezen megfogalmazásának általánosságától eltekintve a valóságban a hullámfüggvény a részecskék eloszlásának csak a valószínűségét adja meg, nem pedig egyedi leírásukat. Ez azonban megfelel a kvantummechanika mint statisztikus elmélet jellegének. Teljesen megalapozatlan azt kívánni, hogy a statisztikus törvények többet(!) adjanak, mint amennyit a dolog lényege szerint tartalmaznak.

7.2. Indeterminisztikus következtetések

Minthogy az atomfizikában lehetetlen egyidejűleg megállapítani mind a koordinátákat, mind az impulzusokat, így a megjóslásuk is lehetetlen. Másszóval a koordináták és az impulzusok határozatlansága egy adott pillanatban azok jövőbeni határozatlanságához vezet. Ebből azt a következtetést vonják le, hogy a kauzális szemlélet alkalmazhatatlan, hogy a folyamatok indeterminálttan zajlanak le, hogy a mikrorészecskék „akaratszabadsággal" rendelkeznek stb., stb.

Klasszikus munkájának befejező részében, amelyben a határozatlansági relációt felállította, Heisenberg már 1927-ben ezt írta:

„A kauzalitástörvény éles megfogalmazásában: Ha pontosan ismerjük a jelent, kiszámíthatjuk a jövőt — nem az utótag, hanem az alap hamis . . . Mert minden kísérlet alá van vetve a kvantummechanika törvényeinek, s így a kvantummechanika által a kauzalitástörvény érvénytelensége határozott megállapítást nyert."[99]

Valamivel később a komplementaritásfelfogás álláspontjáról meghirdették, hogy egyrészt a folyamatok tér-időbeni leírása, másrészt a klasszikus kauzalitástörvény a fizikai történés komplementer, egymást kizáró vonásait képezik. A kvantumelméletben a kauzalitást csak matematikai sémában tarthatjuk fenn, térben és időben azonban nem.[100]

Heisenberg szerint csak akkor van értelme annak, hogy egy meghatározott okozathoz egy meghatározott okot rendeljünk hozzá, ha az okozatot és az okot megfigyelhetjük anélkül, hogy egyidejűleg zavaróan belenyúlnánk a

[98] Planck, M., *Der Kausalbegriff in der Physik.* Leipzig 1952. 13—14. o.; lásd még A. March, *Natur und Erkenntnis.* Wien 1948. 19—20. o.; O. Halpern és H. Thirring, *Über die Grundgedanken der neueren Quantentheorie.* Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften. 8, 480 (1929); E. W. Schpolskij, *Atomphysik.* I. köt., Berlin 1954. 142.§

[99] Heisenberg, W., *Über den anschaulichen Inhalt der quanten-theoretischen Kinematik und Mechanik.* Zs. f. Phys. 43, 197 (1927).

[100] Heisenberg, W., *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie.* Mannheim. 1958, 48., 49. o.

folyamatba. Az a véleménye, hogy a kvantummechanikai törvények statisztikus jellege alapvető eltávolodást jelent a determinizmustól.[101]

Dirac szintén kauzalitásfelfogásunk revíziójáról beszél.

„A kauzalitástörvényt", fejtegeti, „csak olyan rendszerre alkalmazhatjuk, amely semmiféle zavarásnak nincs kitéve . . . Minthogy a kvantummechanikában nem ez a helyzet, a kvantumelméletben az alapvető indeterminizmus érvényes."[102]

„Maga a természet az egyedi atomi folyamatokat illetően nem fektetett le előre semmit; esetről esetre előreláthatatlan döntéseket hoz, amelyek csak statisztikai átlagban mutatnak fel szabályszerűségeket" — állítja Jordan.[103]

Az ilyen kijelentések számát tetszés szerint szaporíthatjuk. A kauzalitástörvény a fizikában és a determinizmus általában is szakadatlan támadásoknak van kitéve, s meghirdetik a „determinizmus alkonyát" (Eddington).

Mindenesetre, amikor az idealisták bírálják és visszautasítják a kauzalitásfelfogást, általában a mechanikus felfogást tartják szem előtt.[104]

Megjegyzésre méltó, hogy az indeterminizmus némely ellenfele is, mint pl. de Broglie, Bohm, Vigier osztja a kvantummechanika (mai alakjában) indeterminista jellegéről vallott nézeteket. A kvantumelmélet szokásos értelmezését Bohm indeterminista mechanicizmusnak tekinti.[105]

Heisenberg új meggondolásokat vet fel a kauzalitástörvénnyel szemben. Azt írja, hogy mivel az elemi részecskék elméletében a jelenlegi szituáció ahhoz a gondolathoz vezet, hogy a részecskék kauzális összefüggéseinek korábbi típusait (igen kicsi tér- és időterületeken alkalmazva) általánosabb jellegű kölcsönhatásokkal kell pótolnunk, kell hogy „tehát a kauzalitástörvénytől való eltérésekkel olyan helyeken is számoljunk, amelyeken az eddigi kvantumelmélet még kauzálisan funkcionál".[106]

Ezt mint érvet alkalmazzák a determinizmus elképzeléseitől való egyre jelentősebb eltávoládás mellett.[107]

Minthogy a kauzalitástörvény érvényességét a valóságos külvilág létezésével összefüggésben tételezik, gyakran levonják azt a végkövetkeztetést, hogy egy ilyen világ nem létezik.[108]

Ezt a tényállást teológiai jellegű következtetésekre is felhasználják. Emlékeztetnünk kell Eddington hírhedt helyére, amely szerint a vallás csak

[101] Heisenberg, W., *A mai fizika világképe.* Bp. 1958. 28. o.

[102] Dirac, P. A. M., *The Principles of Quantum Mechanics.* Oxford 1958. 4. o.

[103] Jordan, P., *Atom und Weltall.* Braunschweig 1956. 103. o.

[104] Eddington, A. S., *Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen.* Braunschweig 1935. 68. o.

[105] Bohm, D., *Okság és véletlenség a modern fizikában.* Bp. III. fej. 9. §

Az indeterminista mechanicizmushoz tartozik Bohm szerint v. Mieses nézete (i. m. II, 14. §). Ezt a felfogást Mieses tulajdonképpen pozitivista alapon képviseli. Ha az materialista alapon nyugszik, akkor túllép a mechanicizmus határain.

[106] Heisenberg, W., *Paradoxien des Zeitbegriffs in der Theorie der Elementarteilchen.* Festschrift zur Feier des 200 jährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1951.

Különben hasonló felfogást képvisel Terleckij, amelyet a kauzalitás egy másik formájának tekint (J. P. Terleckij, *A fizika dinamikus és statisztikus törvényei.* Moszkva 1949. 93—94. o. (oroszul).

Nekünk az a véleményünk, hogy ezáltal az ok és az okozat fogalmait megfosztjuk eredeti tartalmuktól.

[107] Heisenberg, W., *A mai fizika világképe.* 34. o.

[108] Jordan, P., *Atom und Weltall.* 102—103. o.; G. Kropp, *Erkenntnistheorie.* I. köt. Berlin 1950. 84. o.

1927 óta vált lehetségessé egy értelmes tudós számára.[109] Hasonlóképpen Jordan azt állítja, hogy az atomi történések „szabad döntéseiben" mindig újból isten teremtő aktusa nyilvánul meg.[110] Itt Jeans is hallatja szavát, amennyiben kinyilvánítja:

„A világkép most kezd inkább a matematikai gondolatok nagy rendszeréhez, mint géphez hasonlítani."[111]

Vele versenyez A. Compton, aki szerint az ésszerű istenség hipotézise a világmindenség plauzibilisebb magyarázatát nyújtja, mint bármely más hipotézis.

Az akaratszabadság tanának néhány követője úgy véli, hogy az határozott alátámasztásra talál a modern atomfizika részéről.

„Ha az atom indeterminisztikus", írja Eddington, „akkor az emberi szellem bizonyára szintén az; mert semmire sem értékelhetünk egy olyan elméletet, amely szerint a szellem mechanisztikusabb lenne az atomnál".[112]

Tipikus ebben az összefüggésben Jordan kijelentése is:

„A determinizmus állítását, az ‚akaratszabadság tagadását'-t tehát ... egyrészről a fiziológia, másrészről az atomfizika tapasztalatai megcáfolják."[113]

Ezen az úton még azt is megkísérlik, hogy a csodának helyet keressenek a természetben.

7.3. Kritikai magyarázat

Amennyiben az indeterminista felfogás (többé-kevésbé következetes) szubjektív idealista alapon bontakozott ki, ez az egész irányzat a kanti és a hume-i kauzalitásfelfogás „jobboldali" kritikáját jelenti; ugyanis a kauzalitást mint a tudat tevékenységét is tagadják.

Ez a radikális tendencia ellenállásra talál nemcsak az objektív idealizmus bizonyos képviselőinek a részéről, hanem a kanti és részben a (régi) pozitivista felfogás követőinek a részéről is.

Másrészről az atomi jelenségeknek ez az indeterminista értelmezése szemben áll a mechanikus materializmussal. Egy ilyen jellegű, illetve túlnyomórészt mechanikus pozícióból is támadják ezt a felfogást egyes fizikusok.

Végezetül ezt a felfogást a dialektikus materializmus pozíciójáról is kritikának vetették alá. Itt mindenekelőtt Langevint, a kiváló francia fizikust, és néhány szovjet fizikust kell említenünk, a többi között Vavilovot, Fokot, Blohincevet. Megfigyelhető a közeledés tendenciája ehhez az állásponthoz egyes, eredetileg többé-kevésbé mechanikus beállítottságú fizikusok részéről is.

[109] Eddington, A. S., *Das Weltbild der Physik.* Braunschweig 1931. 343. o.

[110] Jordan, B., *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens.* Braunschweig 1948. 31. o.

[111] Jeans, J., *The Literary Digest, 20. Dezember 1930.* Idézi: B. Bavink, *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zur Philosophie und Religion.* Iserlohn 1947. 61. o.

[112] Eddington, A., *Math. Gaz.* 16, 66 (1932), idézi: E. Whittaker, *Der Anfang und das Ende der Welt.* Stuttgart 1955, 105. o.

[113] Jordan, P., *Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie und Psychologie.* Naturwiss. 20, 819 (1932).

Az antropológus Eickstedtnek az a véleménye, hogy a fejlődés összes lehetőségei már elvileg is az atomi történések indeterminált ságában vannak megalapozva (E. Frhr. v. Eickstedt, *Atom und Psyche.* Stuttgart 1956).

Idézzük az említett irányzatok fő képviselőinek néhány tipikus kijelentését.

Joggal jegyzi meg Schlick:

„Az az új, amivel a legújabb fizika a kauzalitáskérdéshez hozzájárult, nem abban áll, hogy a kauzalitástétel érvényessége egyáltalában vitatottá lett, nem is abban, hogy mintegy a természet mikrostruktúráját kauzális szabályszerűségek helyett statisztikaiakkal írják le, s nem is abban, hogy a természettörvények abszolút érvényességébe vetett hit helyére egy pusztán valószínűségi érvényességünknek a belátása nyomult volna.[114]

Itt Schlick nem lát bizonyítékot egy meghatározott kijelentés nem igaz voltára vonatkozóan, nem lát mást, csupán egy utalást egy szabály célszerűtlenségére. Állandóan fennmarad a remény, hogy a kauzalitáselv a megismerés további előrehaladása során győzedelmeskedhet.[115]

Míg korábban Ph. Frank számos kétséget vetett fel a kauzalitáselvvel szemben, amelyek ezt egyszerűen megkérdőjelezték, újabban már az a véleménye, hogy a jövő *determinált*, és csak az a kérdés, *hogyan*.[116]

Az indeterminizmus eklatáns ellentmondását buzgó híve, Jordan mondotta ki:

„Ha nem lenne kauzalitás a természetben, akkor egyáltalában semmiféle kutatás nem lenne lehetséges, még a kauzalitás nem létezésének a bizonyítása is lehetetlen lenne."[117]

Miközben March ezt a problémát vizsgálja, hangsúlyozza, hogy egy teljes indeterminizmus a fizika számára már az önfenntartás okán sem jöhet számításba; mert ha az lenne a vélemény, hogy a természetben tiszta anarchia uralkodik, akkor az magának a fizikának a létjogosultságát is kétségbe vonná. Az atomi terület kauzalitását statisztikus kauzalitásnak nevezi.[118]

A kanti álláspontról a kauzalitáselv revíziójának empirikus kutatáson alapuló lehetőségét egyáltalában elutasítják. Ebben az irányban tapogatóznak Bergmann meggondolásai:

„Egy ‚Ha — akkor' formájú tételt azáltal nem nyilváníthatunk érvénytelennek, hogy az előtagot realizálhatatlannak, ill., pontosabban, hamisnak nyilvánítjuk. A ha-tétel hamissága még egyáltalában nem jelenti az utótag hamisságát, nem is szólva a kondicionális kapcsolat hamisságáról, amely a kauzalitástétel egyedüli tartalma. A kauzalitástörvény érvénytelenségének határozott megállapításáról tehát nem lehet szó a kvantummechanika alapján, legfeljebb alkalmazhatatlanságáról."[119]

[114] Schlick, M., *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik. Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit.* 27. o.

[115] I. m. 37. o.

[116] Frank, Ph., *Philosophy of Science.* Enlewood Cliffs, N. J. 1958. (orosz kiadás, 1960, 397. l.)

Nem nehéz Frank a kérdést illető megváltozott beállítottságának a megállapítása. Korábban ugyanis az volt a véleménye, hogy lehetetlen eldönteni, vajon érvényes-e a kauzalitástörvény a természetben. Egyúttal azonban nem tagadta, hogy egész tudományunk, sőt egész gyakorlati életünk látszólag a kauzalitástörvény állandó alkalmazásán nyugszik (Ph. Frank, *Das Kausalgesetz* ... 248., 251. o.)

[117] Jordan, P., *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens.* 25. o.

[118] March, A., i. m. 52., 221. o.

[119] Bergmann, H., *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik.* Braunschweig 1929. 39. o.; l. még: C. F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik.* Stuttgart 1958. 76. o.

A kantiánus Hönigswaldnak az a véleménye, hogy a „bizonytalansági reláció" nem tagadja az egyértelműséget és ezzel a kauzalitást, sőt, éppen alapvetően igenli.

„Amíg a fizika", írja, „az esemény, a tény, a folyamat stb. fogalmaival operál, addig szó van az egyértelműségről is, azaz az összefüggések egy rendjéről a természetben, és ezzel a ‚kauzalitásról' is."

És a továbbiakban kifejti:

Amiképpen a bizonytalansági reláció elutasítása a legkevésbé sem ismeretelméleti követelmény, azonképpen nem fizikai követelmény a kauzalitás elutasítása."[120]

Teljes határozottsággal nyilatkozik a kauzalitás mellett Heyde is. Szerinte a kauzalitás elértéktelenedésének az az alapja, hogy bizonyos szubatomáris történések *belátható okok nélkül* lépnek fel.

„De egy *ismeret* hiánya mióta azonos egy *hiány* ismeretével . . ." kérdezi. És így felel:

„A pozitivizmus korszaka óta! (mert a pozitivista fizikusnak elegendő, ha egy történés semmiféle különös okát nem tudja feltárni, és kertelés nélkül akauzális történésről beszél)."[121]

Amikor megjegyzi, hogy a kauzalitás nem jelenti a számszerűen pontos jóslást, Br. Bauch azt állítja, hogy nem a kauzalitás, hanem a megfogalmazás válságával van dolgunk.[122] Ebben az értelemben állítják, hogy nem akauzalitásról, hanem *amechanitás*ról van szó.[123]

A filozófiának a tudománytól való függetlenségét hirdető tomista felfogás értelmében képviseli Scheen püspök, az ismert teológus, azt a nézetet, hogy a kvantummechanikában semmi sincsen, ami azt tanúsítaná, hogy egy fizikai esemény nem kauzális. Ezért tagad minden alapot a szabad akarat számára a fizikában.[124]

A mikroobjektumok szabad akaratát valló nézettel szembeszállnak az olyan szerzők, mint Schlick, Frank, J. Edwars, F. Sheen, Whittaker.

„Az erkölcsi szabadság, amely a felelősség fogalmát feltételezi, nem áll ellentétben a kauzalitással, sőt nélküle ingatag lenne", olvassuk Schlicknél.[125]

Frank fellép azzal a visszaéléssel szemben, amelyet ma gyakran űznek a kauzalitás új felfogásaival, s melynek az a célja, hogy ezeket retrográd és tudománytalan törekvések érdekében használják ki. Szerinte minden olyan kísérlet kilátástalan, hogy a kvantummechanikát az akaratszabadság céljaira

[120] Hönigswald, R., *Kausalität und Physik.* Forschungen und Fortschritte, 1933. Idézi: E. Hunger, i. m. I. 64., 65. o.; l. E.., Meyerson, *Réel et déterminisme dans la physique quantique.* Párizs 1933. Ebben az irányban haladnak *Gerlach* megfontolásai is: Az atomfizika „intereminizmusa" azonban egy tisztán fizikai elv, és nem jelent akauzalitást. A kauzalitás gondolkodásunk alapformája, és az atomisztikus valószínűséghez semmi köze nincsen. (W. Gerlach, *Die Grenzen der physikalischen Erkenntnis.* In: E. Grassi és T. v. Uexküll, *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwirtschaft.* München 1951. 50. o.)

[121] Heyde, J., *Entwertung der Kausalität?* Stuttgart 1957. 51. l. Lásd még Gr. Hermann, E. May és Th. Vogel, *Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis.* Leipzig 1937.

[122] Idézi A. Mittasch, i. m. 165. o.

[123] I. m. 164., 165. o.

[124] Fulton J. Sheen, *Philosophy of Religion.* New York 1949. 148. l.; valamint G. Kahl—Furthmann, i m. 88. o.

[125] Schlick, M., i. m. 37—38. o.

értékesítsék.[126] Hasonló felfogást képviselnek N. Hartmann, Maritain stb.[127] Ezen nézet szerint a pszichológiai kauzalitásfogalom az első és az általános.[128]

Az e kérdésről folytatott vita áttekintése után Groos a helyzetet a következőképpen foglalja össze:

„Az a szabadság, melyről esetleg szó lehet, legfeljebb az elektronokra vonatkoznék, és ezen a fokon, ha egyáltalában nem valamiféle ismeretlen tárgyiatlanságról van szó, a legjobb esetben csak véletlenről, nem pedig szabadságról beszélhetünk. Ennek a lehetetlen szabadságnak a mozgástere továbbá már maguknak az elektronoknak a szintjén is elenyészően csekély, az ember szintjén pedig praktikusan teljesen lényegtelen. És még ha a statisztikus ingadozások itt nagyobbak is lennének, akkor is öntudatlanoknak kell maradniuk. De még ha megengedjük is a tudatossá válást, ebből sohasem következnék akaratszabadság. Ennek számára az adottságok nemcsak igen csekélyek, hanem teljesen a nullával egyenlőek. Még a létezési láncolat végső egyes tagjainak a fellazítása esetén is ez még mindig eléggé erős marad, sőt teljesen eltéphetetlen."[129]

Különben hasonló véleménykülönbségek uralkodnak az akarat determináltságát valló ellentétes felfogás követői között is. Egyesek közülük (Russell) elfogadják az atomi világ meghatározatlanságát, míg mások (J. Jeans) elvetik azt.

Az indeterminizmus ellen nyilatkozik Born is. Ezt írja:

„Az az állítás, amelyet gyakran hangoztatnak, hogy a modern fizika feladta a kauzalitást, teljesen megalapozatlan. Az igaz, hogy a modern fizika feladott vagy módosított bizonyos tradicionális eszméket; de megszűnnék tudomány lenni, ha a jelenségek okainak a kutatását feladná."[130]

„A véletlenség a kvantummechanikában", jegyzi meg találóan Wiener, „nem Augustinus híveinek erkölcsi szabadsága; Tüché (azaz a véletlenség — A. P.) éppolyan könyörtelen istennő, mint az „ananké" (a szükségszerűség).[131]

Langevin határozottan védelmezi a kauzalitásfelfogást. Egészen határozottan állítja:

„Az, amit ma a determinizmus válságán értenek, az a dolog lényege szerint a mechanicizmus válsága, melyhez az új jelenségek értelmezését hozzá akarjuk illeszteni. Meggyőződünk arról, hogy azok az elképzelések és fogalmak, melyeket a makroszkópikus világban használtunk, . . . alkalmatlanoknak bizonyulnak, ha átvisszük őket a mikroszkopikus nagyságok területére."[132]

A mai indeterministák szerencsétlensége abból adódik, hogy

1. a kauzalitás idealista felfogásából indulnak ki, abból, hogy a kauzalitás tudatunk sajátos szervező tevékenysége;

2. összekeverik a kauzalitáselvet mint általános elvet a dinamikus törvényszerűségek formájában való speciális kifejeződésével, és

[126] Frank, Ph., *Das Kausalgesetz* . . . IV. 233. o.

[127] Hartmann, N. *Ethik.* Berlin—Leipzig 1930. 589. s. kk. o.; Maritain, J., *Die Stufen des Wissens* . . . Mainz. 16, 17, 17a megj., 487. s. kk. o.

[128] Whittaker, E., *Zufall, Willensfreiheit und Notwendigkeit.* In: *Der Anfang und das Ende der Welt.* 109. o.

[129] Groos, H., I. m. 184. o.

[130] Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance.* 3—4. o.

[131] Wiener, N., *Cybernetics.* Parizs—New York 1948 (orosz kiadás 1958 56. o.).

[132] Langevin, P., *Válogatott művek.* 361. o. (oroszul).

3. azonosítják a véletlenséget az akauzalitással.[133]

Ezen körülmények között számukra a kauzális összefüggések új formáinak a felfedezése nem a kauzalitás kanti apriorisztikus felfogásának a bukását, hanem magának a kauzális felfogásnak a bukását jelentik. Minthogy számos kortárs fizikus a metafizikus gondolkodásmód foglya maradt, a mechanikus fatalizmus szküllája és az indeterminizmus kharübdisze között találják magukat.

Ezért az *Empiriokriticizmus*ban adott lenini kritika nemcsak teljesen megtartotta érvényességét, hanem növekvő jelentőségre és aktualitásra tesz szert. És ma éppen úgy, mint ötven évvel ezelőtt, a dialektika nem ismerete, a relatív és az abszolút igazságról szóló dialektikus tanítás nem ismerete, a matematika fetisizálása ugyanazokhoz az értelmetlen végkövetkeztetésekhez vezet: az anyag eltűnt, a mikroobjektumok kisebb realitással bírnak, lehetetlen a természetet megismerni stb.

7.4 A probléma megoldására irányuló kísérletek

Az idevonatkozó megoldási kísérletek a következő irányokban haladnak:

a) egyesek magának a kvantummechanikának a megváltoztatását kísérlik meg;

b) azok, melyek a kauzalitástörvény megfogalmazásának megváltoztatását kísérlik meg, és mint kísérletek variánsai, amazokkal szoros kapcsolatban állnak

b) 1. azok, melyek a rendszer „állapotának" fogalmát változtatják meg.

Minthogy a kísérleteknek az első típusát már megvizsgáltuk,[134] azonnal a kísérletek második típusának a megvilágítására térünk rá.

Février szerint az indeterminista értelmezés egy alternatív lehetőség.[135]

Számos szerző, mint Bohr, Born, Reichenbach, Weizsäcker stb., megkülönbözteti a kauzalitást és a determinizmust. Idézzük Born kijelentését. A determinizmus feltételezi: A különböző időben lezajló események oly módon vannak egymással törvények által összekapcsolva, hogy az ismeretlen szituációk (a múltban, illetve a jövőben) előre megadhatók. Másrészről a kauzalitás olyan törvények létezését feltételezi, melyeknek megfelelően egy meghatározott osztály *B* lényegiségének a fellépése egy másik osztály *A* lényegiségének a fellépésétől függ, ahol is a „lényegiség" szó valamiféle fizikai objektumot, egy kapcsolatot vagy egy eseményt jelenthet.[136]

Hasonló értelemben állítja Hund, hogy a filozófusok kauzalitásfogalma nem találó, sokkal szerencsésebb a szigorú determináltság.[137]

Ezáltal természetesen számos nehézségtől megszabadulunk a kvantumterületen, de a kauzalitásfelfogás tulajdonképpeni problematikájától is.

Teljesen elfogadhatatlanok számunkra azok a determinista felfogások is, melyek idealista alapon nyugszanak. Így Jeans szerint nem létezik kauzalitás a jelenségek világában; csak a lényegiségek világában létezik. Az indeterminizmusnak nincsen helye az objektív természetben, hanem csak szubjektív termé-

[133] Kolman, A., *A kauzalitásprobléma a modern fizikában.* Pod Znamenyem Marksizma. 1934. 4. sz. 98. l.

[134] Lásd A. Polikarow, *Über die Deutung der Quantenmechanik.* Wiss. Z. Humboldt-Univ. Berlin, Math.-Mat. R., XI (1962), 1. füzet.

[135] Destouches-Février, P., *Déterminisme et indeterminisme.* Párizs 1955.

[136] Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance.* 8. o.

[137] Idézi: A. Mittasch, i. m. 165. o.

szetértelmezésünkben — olvashatjuk nála.[138] Tulajdonképpen Jeans annyiban szabadul meg az indeterminizmustól, amennyiben megszabadul az atomizmustól.[139] Egyszersmind determinizmusa nagyon is sajátszerű: megismerésünk, illetve tudatlanságunk determinizmusa. Szó szerint ezt írja:

„A hullámkép nem azt mutatja, hogy a jövő könyörtelenül következik a jelenből, hanem azt, hogy jövőbeni tudásunk tökéletlenségei könyörtelenül következnek jelenlegi tudásunk tökéletlenségeiből."[140]

Vizsgálódásainak végén Jeans síkraszáll a determinizmus új definíciójáért. Ez teljesen jogosult kérdésfeltevés, minthogy materializmuson Jeans mindenütt a mechanikus materializmust érti, és ennek megfelelően determinizmuson — egy mechanikus determinizmust.[141]

Margenau azzal alapozza meg a hullámfüggvény fizikai realitását, hogy az egy kauzalitástörvényhez illeszkedik.[142]

Egy materialista pozíció előfeltételezése mellett e kérdésben három lehetséges értelmezés adódik:

Vagy

a) valami meghatározza az individuális eltéréseket, és ennek megfelelően *a)*1. lehetséges, hogy azok tekintetbe vehetők lesznek, vagy pedig

b) ezek lényegtelenek azoknak az objektív törvényszerűségeknek a felállítása szempontjából, amelyeknek a megfelelő jelenségek alá vannak vetve.

Az első álláspontot egy Max Bornhoz intézett 1944-es levelében Einstein találóan juttatja kifejezésre:

„Te egy kockázó istenben hiszel, én pedig egy valamiképpen objektíve létező világ teljes törvényszerűségében. . . Remélem, hogy valaki majd egy sokkal realisztikusabb utat, illetve egy sokkal megfoghatóbb alapot fog találni ennek a felfogásnak a számára, mint amit a számomra adott. A kvantumelmélet nagy kezdeti sikerei sem juttatnak el engem a fundamentális kockajátékban való hithez."[143]

Ezen álláspont *a)* 1. értelmében nyilatkozik v. Laue. Azt írja:

„Szorosan kapcsolódik az anyag korpuszkuláris, illetve hullámtermészetének kérdéséhez az a kérdés, vajon a természeti folyamatok teljesen determináltak-e, vagy csak valószínűségi törvényeknek vannak alávetve. . . Az egész korábbi fizika a determináltságban való bizalmon nyugszik. Úgy hiszem, hogy az erről folyó vitát el kellene halasztani addig, míg az anyagot illető tudásunk meghaladja jelenlegi bizonytalanságát."[144]

A társadalmi jelenségek statisztikája, pl. a halálozás mögött individuális okok rejlenek. Feltehetjük, hogy ez a tényállás univerzális, hogy minden statisztika mögött szükségszerűen dinamikus jelenségek és törvényszerűségek rejlenek, vagy más szóval, hogy a dinamikus törvények primerek, a statisztikusak pedig levezetettek. De egy primer statisztika, az elemi dinamikus törvényekre vissza nem vezethető statisztika lehetősége mint másik lehetőség nem gondolható el?

[138] Jeans, J., *Physik und Philosophie.* Zürich 1951. 286. o.
[139] I. m. 244. o.
[140] I. m. 243., 266. o.
[141] I. m. 293. o.
[142] Margenau, H., *The Nature of Physical Reality.* New York 1950.
[143] Idézi: M. Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance.* 122. o.
[144] Laue, M. v., *Materiewellen und ihre Interferenzen.* Leipzig 1948. 61. o.; lásd M. v. Laue, *Über Heisenbergs Ungeneuigkeitsbeziehungen und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung.* Naturwiss. 22, 439 (1934).

Nyilvánvalóan hibás körbenforgó következtetés lenne, ha kényszeríteni hagynánk magunkat a makroszkopikus determináltságtól, és a megfigyelt *statisztikus* törvényszerűségek mögött szükségszerűséggel posztulálnánk abszolút kauzális törvényeket, állítja Schrödinger.[145]

Amikor Bavink a valószínűséget, mint „szellemi jelenséget" értelmezi, a ψ-függvény segítségével leírható mikroobjektumokat is szellemi jelenségeknek tekinti.[146] A jezsuiták között is hallhatók olyan hangok, hogy az atomfizikában meg kell elégednünk a statisztikus törvényekkel.[147]

Abból, hogy ezt az álláspontot idealisták képviselik, távolról sem következik, hogy az ne lenne materialista talajon is keresztülvihető. Még Frank is teljes joggal kineveti az idealizmus ilyen „bizonyítékát". Hangsúlyozza, hogy alapvetően semmiféle különbség nincsen a Schrödinger-féle egyenlet és a klasszikus mechanika egyenleteinek megoldása között.[148]

A klasszikus statisztikus fizikában éppúgy nem vagyunk képesek a részecskék helyzetét és impulzusát megállapítani. Ezt a képtelenséget azonban csak praktikusként kezelik. Miből adódik ez? Miért nem elvi jellegű ez? Ez a filozófiai interpretáció kérdése, nem pedig a közvetlen bizonyításé. Az a felfogás, amely ennek a karakterisztikumnak az egzisztenciáját feltételezi, mechanikus, a többiek ezzel szemben nem mechanikusak. Lehet idealista, de lehet dialektikus-materialista is, azaz itt megmutatkozik a világnézet jelentősége a kérdésfeltevést, illetve az adott tényállás értelmezését illetően.

Az ensemble-okra vonatkozó felfogás szerint a kauzális összefüggés szokásos mechanikus formája megmarad a kvantummechanikában is, csakhogy nem egy egyes mikrorendszerre vonatkozóan, hanem a kvantummechanikai statisztikus összességekre vonatkozóan.[149]

Említésre méltó Frenkel nézete, amely szerint a mező kvantumelmélete szigorúan determinisztikus. A látszólagos indeterminizmus a kvantumelméletben csak akkor és csak annyiban mutatkozik meg, amikor és amennyiben megkíséreljük összhangba hozni a jelenségek mező- és korpuszkuláris leírását.[150]

A mikroobjektumok kvantumállapotának realitását állító felfogásban (Fok) a kauzalitástörvény a potenciálisan lehetségesre vonatkozik.[151] Ami Fok nézetét illeti, amely szerint a kauzalitás egyszerűen a természettörvények létezésében áll,[152] az elfogadhatatlan, mert ezáltal megkerüljük a tulajdonképpeni problémát.

[145] Schrödinger, E., *Was ist ein Naturgesetz?* Naturwiss. 17. 1. füzet (1929).

[146] Bavink, B., *Science and God.* New York 1933., idézi: Ph. Frank, *Philosophy and Science.* 237. o.

[147] Steichen, A., *Das Geheimnis des Mikrokosmos.* Stimmen der Zeit. 120., 439 (1930/31), idézi: J. Seiler., i. m. 345. o.

[148] Frank, Ph., *Philosophy and Science.* 237., 238. o.

[149] Blochinzew, D. I., *Kritik der philosophischen Anschauungen der sog. „Kopenhagener Schule" in der Physik.* Sowjetwissenschaft, Naturwiss. Abt., 6, 561 (1953); valamint Sz. Vosznovszkij, *A kauzalitáselv a modern atomfizikában.* Lásd: *A természettudomány egyes filozófiai kérdései* c. gyűjteményes kötetben, Moszkva 1957. 164. l. (oroszul).

[150] Frenkel, J. I., *Megjegyzések az anyag kvantummezőelméletéhez.* Uszpehi Fiz. Nauk, 42, 74 (1950).

[151] Fock, W., *Über die Deutung der Quantenmechanik.* Max—Planck-Festschrift, Berlin 1958. 193. s. k. l.; lásd még R. Havemann, *Bemerkungen zur quantenmechanischen Komplementarität.* Phys. Bl., 13, 7. füzet (1957).

[152] Fok, V., *Megjegyzés Bohrnak Einsteinnel folytatott vitájáról szóló tanulmányáról.* Uszpehi Fiz. Nauk, 66, 601 (1958).

Kérdésfeltevésünk értelmében a kauzalitásprobléma az atomfizikában visszavezet az energia és az impulzus megmaradási tételének, valamint a stacionárius hatás elvének a kvantummechanikában való érvényességéhez.

Ismeretes, hogy *a kvantummechanikában mindkét tétel* (stacionárius rendszerekre) *érvényes.*[153] *Ebben az értelemben tehát éppúgy determinista mint a klaszszikus mechanika.*

Az új mechanika specifikuma abban áll, hogy *a mikrorendszerek állapotát* — eltérően a szokásos mechanikai rendszerekétől — *a hullámfüggvény jellemzi.*

Ezt a függvényt (a klasszikus mechanika paramétereivel összehasonlítva) kevés paraméter határozza meg: vagy p vagy q. Ebből adódik a kvantumobjektumok viselkedésének (regime) sajátossága.

Szeretnénk itt még egy lehetőséget vitára bocsátani, nevezetesen, hogy az ilyen fajta statisztikus folyamatok nem szubszummálhatók a „változás" kategóriája alá — éppúgy, ahogy az egyenesvonalú egyenletes mozgás nem változás a mechanika értelmében. Ennek alapját abban láthatjuk, hogy jogosulatlan lenne azokat a változásokat, amelyek az egyes részecskékre vonatkoznak, átvinni az egészre, mert ez a részecskék egy meghatározott individualitását feltételezi. Ennek következtében a változás okaira vonatkozó kérdésfeltevés maga jogosulatlan.

Az ember felfigyel a különbségre egyrészt a halálozási valószínűség — amely a különböző életkorra vonatkozóan más és más —, másrészt az atombomlás és hasonló folyamatok valószínűsége között, amely egy és ugyanaz marad minden időben. Ezt úgy értelmezik, hogy a második esetben semmiféle belső ok nincsen jelen.[154]

Ezt azonban nem szabad abban az értelemben felfogni, hogy az egyes folyamatok indeterminálták. Egy ilyen feltételezés ahhoz a következtetéshez vezet, hogy az energiatétel csak statisztikusan érvényes. Ezt a felfogást, amelyet a maga idejében Bohr, Kramers és Slater képviseltek, közvetlen kísérletekkel megcáfolták.[155]

Újabban Bohr a kvantummechanikai formalizmus statisztikus jellegét úgy tekinti, mint a klasszikus fizika determinista leírásának természetes általánosítását.[156] Különbséget tesz kauzalitás és determinizmus között, amennyiben elveti a kvantummechanikában a klasszikus determinizmust (egy abszolút determináltság laplace-i ideáljának értelmében). Bohr nem tagadja a kauzalitás létezését mint kapcsolatét ok és okozat között, sőt hangsúlyozza, hogy az a kvantummechanikában teljes érvénnyel bír.[157]

A modern fizika, amely az általános összefüggés, a szükségszerűség és a véletlen egységének momentumait közelebbről megvizsgálta, a kauzalitás-

[153] Landau, Sz. L. és Lifsic, E., *Kvantummechanika.* I. rész. Moszkva—Leningrád 1948. 18. §. (oroszul). Említést érdemel, hogy olyan leíráson, amely kielégíti a kauzalitás követelményét, N. Bohr is olyan nagyságokkal történő leírást ért, amelyek számára érvényesek a megmaradási tételek, mint az energia és az impulzus (lásd.: C. F. v. Weizsäcker., *Zum Weltbild der Physik.* 440. o.).

[154] Jordan, P., *Atom und Weltall.* 86—87. o.

[155] Compton, A. H. és Simon, A., *Measurements of Rays associated with scattered X-Rays.* Phys Rev. 25, 306 (1925); Bothe, W. és Geiger, H., *Über das Wesen des Compton-effekts.* Zs. Phys. 32, 639 (1925).

[156] Bohr, N., *Atomfizika és emberi megismerés.* Bp. 1964.

[157] Bohr, N., *La philosophie au milieu du vingtième siècle.* Firenze 1958.

lv további konkretizálásához vezetett, és ebben az értelemben a dialektikus materializmus általános tételeinek további megerősítése.

Természetesen vannak nyílt problémák, amelyekkel a további kutatásoknak kell foglalkozniuk. De éppen a kauzalitáselvvel kapcsolatos beállítottság mindig lényeges választóvonal lesz ezen vizsgálódások általános irányai között, és éppen ebben a vonatkozásban van a kauzalitáselvnek rendkívül nagy metodológiai jelentősége.

О ФИЗИЧЕСКОМ ЗАКОНЕ ПРИЧИННОСТИ

Азари Поликаров

Здесь делается попытка обосновать правомерность новой, обобщённой формулировки физического закона причинности и применить её в различных областях физики.

На основе нового принимания закона причинности (и квантовомеханического понятия о состоянии) показывается, что квантовая механика детерминистична также в своей обычной форме. Обсуждается возможность того, что статистические закономерности в микромире являются первичными.

ON THE CAUSAL LAW IN PHYSICS

by A. Polikarov

An attempt is made to prove a new general formulation of the physical law of causality and to apply it to the various branches of physics.

Based on the new conception of the causal law (and the conception of the state in the quantum mechanics) it is shown that quantum mechanics also in its usual form is deterministic. The possibility is discussed that the statistical laws in the world of micro-objects may be primary.

TERMÉSZETTUDOMÁNYOK ÉS FILOZÓFIA

Nicolai Hartmann: A természet filozófiája

Az alább következő szemelvényeket, amelyek a matematikum és realitás viszonyának kérdésével, valamint a kauzalitásnak és törvényszerűségnek a modern fizika újabb fejlődése során felmerült elvi problémáival (determinizmus—indeterminizmus, természeti törvények—statisztikus törvények) foglalkoznak, Nicolai Hartmann-nak (1882—1950), a XX. századi német filozófia kiemelkedő személyiségének *Philosophie der Natur* (= PhN; Walter de Gruyter, Berlin, 1950) című művéből válogattuk. Ez a munka Hartmann nagyarányú ontológiájának negyedik, befejező kötetét alkotja, amely az alapvetés *(Zur Grundlegung der Ontologie)*, a modalitás-elmélet *(Möglichkeit und Wirklichkeit)* és a reális világ felépítését vizsgáló általános kategóriatan *(Der Aufbau der realen Welt)* után a természeti lét speciális kategóriáinak analízisét tartalmazza.

Hogyan látja Hartmann a természetfilozófia helyzetét és miként ítéli meg lehetőségeit? Miben áll szerinte a filozófia feladata a természet vizsgálatában? Hogyan fogja fel a filozófia és a szaktudományok viszonyát? Milyen irányban keresi a megoldásokat a természettel kapcsolatban felmerülő elméleti kérdésekben?

Ezekre a kérdésekre és a Hartmann által rájuk adott válaszokra bár röviden, de ki kell térnünk, ha eleget óhajtunk tenni az ilyenféle bevezető megjegyzésekkel szemben támasztott ama jogos kívánalomnak, hogy távlati bepillantást nyissanak a legfőbb összefüggésekre és az általános orientálódást elősegítsék.

Mindenekelőtt ki kell emelnünk, hogy a *Philosophie der Natur* problematikájának gazdagságát és megtermékenyítő hatását egy olyan vizsgálódási területen, ahol a pozitivista teóriák szűkössége, valamint a spekulatív-metafizikai jellegű „megoldások" elégtelensége egyre többeket késztet új utak keresésére, azok is elismerik, akik pedig Hartmann gondolati tendenciáival, általános koncepciójával korántsem értenek mindenben egyet.

A természetfilozófia megújításának lehetősége Hartmann szerint egyrészt bizonyos történeti feltételek jelenlétén alapul, másrészt a filozófia feladatainak meghatározott felfogásából fakad.

Ami a történeti aspektust illeti, Hartmann a természetfilozófia történetének négy periódusát különbözteti meg. (Vö. PhN. *Bevezetés.* 3; 5. l.) Az első a Szókratész-előtti természet-metafizika, a második a platóni eidosz-elmélettel kezdődő arisztotelészi és skolasztikus természetteleológia hosszú korszaka, a harmadik a Galilei- és Newton-féle klasszikus fizika, az új, a teleológizmussal szakító, egzakt törvényszerűségen alapuló kozmológia periódusa, amely Kant természetfilozófiai munkáiban éri el tetőpontját, a negyedik, rövid intermezzóként, Schelling és Hegel idealista természet-metafizikája, amelyen az egzakt tudományos kutatás gyorsan túlhaladt.

A klasszikus német idealizmus bukásával egyidejűleg kezdetét veszi az autonómiájuk tudatára ébredő szaktudományok egyeduralma. A tudományok közötti munkamegosztás, a divergenciaként jelentkező specializálódás, a metodikai széttagolódás egyre fokozódik, s a filozófiai áttekintés igénye megvalósíthatatlannak látszik. Ebben a korszakban, amely filozófiailag csak a pozitivizmusig jut, s eredményeket főképpen a természettudományok metodológiája terén mutathat fel, az idealista természetspekulációra való visszahatásként a metafizikai megoldásokkal együtt a mögöttük rejlő komoly tartalmi problémákat is elvetik vagy feladják. Ezért mondja Hartmann: „Bizonyos értelemben tehát az idealisták spekulatív természetfilozófiája még majdnem kritikusabb volt, mint a hiperkritikussá vált pozitivizmus és újkantiánizmus." (PhN. *Bevezetés.* 8; 16. o.)

Az ötödik korszak még nem érkezett el, bár különböző jelek arra vallanak, hogy már a kezdetén vagyunk. A természetfilozófa számára ugyanis a csaknem száz évig tartó interregnum után éppen a szaktudományok rohamos fejlődése teremtett új helyze-

tet és lehetőségeket. A széttagolódás és szétforgácsolódás kora mögöttünk van. Az összefüggések előtérbe nyomulnak, a különböző tudományágak problémái határozott konvergenciát mutatnak, s a kozmológiai világkép egysége újra helyreállóban van. (Vö. PhN. *Bevezetés.* 10; 19—20. o.)

Pregnáns példája ennek az új helyzetnek az asztrofizika és az atomdinamika kölcsönös egymásbanyúlása, más tudományok, mint pl. a fizika és kémia, fiziológia és kolloidkémia érintkező területének kialakulása; a legnagyobb és legkisebb folyamatok világa olyan szoros egymásra való vonatkozást mutat, hogy az egyikre vonatkozó döntő fontosságú felvilágosítások a másiknál keresendők.

Az egészet szem előtt tartó filozófiai nézőpont számára tehát maguk a szaktudományok szolgáltatják a tartalmi kiindulópontokat. (PhN. *Bevezetés.* 10; 20. o.) Emellett azonban a természettudományokban észlelhető „krízis", az alapelvekben bekövetkezett nagy átalakulások és ezzel kapcsolatban a spekulatív tendenciák megerősödése a szaktudományokban, különösen az elméleti fizikában, valamint az a Hartmann által egészségtelennek tartott állapot, hogy minden szaktudomány saját filozófiát körvonalaz a maga számára — gondoljunk csak a relativitáselmélet és a kvantumfizika spekulatív konzekvenciáira —, amelyet azután nemtörődöm módon más kutatási területekre is kiterjeszt (PhN. *Előszó.* VII. o.), szintén közrehat egy olyan helyzet kialakulásában, amely a filozófiát állásfoglalásra készteti.

Hartmann szerint a filozófia természetesen nem lehet a szaktudományok bírája (PhN. *Bevezetés.* 9; 18. o.), viszonya ezekhez egészen más. Ez a pont látszik alkalmasnak arra, hogy futólag szemügyre vegyük Hartmann filozófia-koncepcióját, mert ebben a felfogásban válhattak megközelíthetőkké azok a lehetőségek, amelyeket Hartmann a természetfilozófia előtt lát, s bizonyulhatott szerencsésnek a kidolgozásukra tett kísérlet.

Hartmann életművét mint a századforduló, de különösen az I. világháború után a filozófiai életben megnyilatkozó, az ismeretelméleti-metodológiai filozofálás elégtelenségét felismerő, ontológiai problémák felé tájékozódó, igen ellentmondásos realista tendenciák, a „metafizika feltámadása"-ként (Peter Wust) üdvözölt korszak egyik legjelentősebb teljesítményét értékelhetjük. Értékét és jelentőségét csak növeli az, hogy Hartmann korántsem meradt meg az ontológia programjának deklarálásánál, hanem a filozófia csaknem valamennyi klasszikus ágát jelentős művekkel gazdagította, és egyike volt korunkban azoknak, akikben a „nagy" filozófia igénye és hagyománya, valamint a nemspekulatív-konstruktív szisztematizálás, hanem a jelenségeken orientálódó, a valóság szisztémáját a problémák fonalán rekonstruáló gondolkodás éthosza leginkább élt.[1]

[1] A „problémagondolkodás"-hoz, a hartmanni filozófia-koncepció lényeges, a filozófia kiépítését és a filozófia történetéhez való viszonyt szerves összefüggésbe hozó komponenséhez ld. az alábbi helyeket, amelyekben különösen figyelemre méltó a problémákban rejlő objektív mozzanat megragadása (a problémák természetadta jellegének kiemelése — „naturgewachsene Probleme" —; a „Problemgehalte" és „Problemstellung" megkülönböztetése). *Metaphysik der Erkenntnis* 1. fej. b; 12—15. o. Itt a 13. oldalon ez áll: „Denn die Problemstellung vollzieht erst der Mensch; in die Problemlage wächst er zwar hinein als eine überkommene, arbeitet aber gleichwohl selbst an ihrer Abwandlung. Über der Problemgehalt aber ist er in keiner Weise Herr. An Problemgehalt ist nichts, was Menschenwerk wäre. Er ist mit der Struktur der Welt überhaupt und der Stellung des Menschen in ihr schon gegeben; und ändern kann sich an ihm nur insofern etwas, als die Welt selbst und der Mensch in ihr sich in den Grundlagen ändern. Alle Geschichte der Probleme betrifft nicht die Problemgehalte, sondern nur die Verschiebung der auf sie bezogenen Problemlagen und der innerhalb dieser wiederum mannigfach variierenden Problemstellungen. Problemgehalte verharren identisch, wo diese in unabsehbarer geschichtlicher Fülle sich drängen und verdrängen." — *Systematische Selbstdarstellung. Kleinere Schriften.* Bd. I. Berlin 1955. 1—8. o. — *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte.* Bd. II. Berlin 1957. 1—48. l. Vö. Helmuth Plessner *Offene Problemgeschichte. Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk.* Hrsg. von Heinz Heimsoeth und Robert Heiss, Göttingen 1952. 97—104. o. Hartmann felfogása párhuzamba hozható Marx Kugelmannhoz írt levelének (1868. júl. 11.) egy helyével: „Igaz, hogy másrészt *az elmélet története* — mint Ön helyesen feltételezte — azt bizonyítja, hogy az értékviszony felfogása — világosabban vagy kevésbé világosan, illúziókkal felcifrázottabban vagy tudományosan pontosabban — *mindig ugyanaz* volt. Minthogy a gondolkodás folyamata maga is a viszonyokból nő ki, maga is *természeti folyamat*, a dolgokat valóban megértő gondolkodás mindig csak ugyanaz lehet, és csak fokozatilag különbözhetik a fejlődés érettségétől, tehát a gondolkodás szervének érettségétől függően is. Minden egyéb — badarság." (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 438. o.)

Filozófiai programját, melyet a gondolkodásmód ontológiai forradalmának nevez. Hartmann, mint Kant „kopernikuszi tett"-ének megfordítását hírdeti meg, s ez az ontológiai fordulat, a szubjektumcentrikus gnoszeológiai világkép felcserélése egy objektumcentrikus, a természetes beállítottságot továbbépítő ontológiai irányultsággal, amelyben, szemben az idealista állásponttal, a szubjektum és az ész mint egy nagyobb létösszefüggés mozzanatai jelennek meg, valóban több joggal hozható párhuzamba Kopernikusz tettével, s ennek igazabb analógiája, ahogy erre Hartmann méltán utal is, mint a lényegében anti-kopernikánus kanti filozófia. (Vö. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* Walter de Gruyter. Berlin, 1949. 36. fej. d; 286—287. o.)

Hartmann legfőbb törekvése ontológiája kiépítésében az, hogy a filozofálás számára szolid, a korábbi metafizikai rendszerek világnézeti-spekulatív előfeltevéseitől ment, neutrális bázist teremtsen, amely azonban elég széles ahhoz, hogy a legtágabb értelemben vett tapasztalat — s ebbe Hartmannál beletartozik nemcsak a tudomány, hanem a mindennapi élet és gyakorlat, valamint a filozófiai gondolat világa is — számára adódó jelenségek birodalmát a filozófiai megközelítés részére megnyissa. Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy Hartmann nem veti el a filozófia világnézeti és gyakorlati funkciójának gondolatát, csak ezt a filozófia eredményeinek alapjára kívánja helyezni, nem pedig megfordítva, a filozófiát általános, a polgári tudat hétköznapi arculatában meglevő világnézeti előfeltevésekre. Itt tehát a „tudományos világnézet" eszméje felé mutató tendenciával van dolgunk.[2]

Itt most nem foglalkozhatunk azzal, hogy ez a neutrális-kritikai attitüd, amely a filozófia osztályszerű előfeltételeinek tekintetében természetesen nem neutrális, milyen pozitív és negatív következményekhez vezet. Annyit azonban mindenképp megállapíthatunk, hogy a korábbi metafizikai rendszerek teleológizmusán[3] vagy spekulatív-monizmusán gyakorolt kritikája legalább olyan sok jogosult mozzanatot tartalmaz, mint amennyire kérdéses idealista elemeket tartalmazó pluralizmusa vagy túlhajtott objektivizmusa.

Számunkra ezúttal csak az a fontos, hogy ontológiája kidolgozására Hartmann olyan módszert keres és alakít ki, amely legkevésbé kényszeríti őt metafizikai-világnézeti állásfoglalásra és leginkább tárja fel számára a jelenségek világának tartalmi gazdagságát mint egy analitikus-reduktív eljárás kiindulópontját. Ez a módszer a kategória-analízis.

Mik ezek a kategóriák? Ezeken Hartmann — hogy egy rövid, de pregnáns meghatározását idézzük, mintegy az általa e kérdés körül folytatott sokoldalú vizsgálatok összegezéséül — a „reális világ strukturális alapjait" érti. (*Aufbau. Előszó.* V. o.)

A kategóriák tehát „létfundamentumok", a világ „ontikus alapjai", „konstitutív létprincipiumai" (*Aufbau.* 1. fej. a), nem pusztán értelmi fogalmak vagy kijelentések, hanem a tárgy meghatározottságai, formái vagy törvényei, a létezés megismerésünktől függetlenül fennálló sajátosságai. (*Metaphysik der Erkenntnis.* 34. fej. b; 259., 260—261. o.) Hogy hogyan jutunk el ezekhez a kategóriákhoz, vagyis hogy mi a viszony a létkategóriák és a megismerés kategóriái, azaz a jelenségek felfogásában, értelmezésében és megítélésében működő hallgatólagos előfeltevések között, melyeknél meg kell különböztetnünk egyfelől a tudomány és a fogalmi gondolkodás, másfelől a szemlélet és az élményszerű tudat kategóriáit, továbbá, hogy a megismerési és létkategóriák közötti teljes identitás vagy teljes különbözőség hamis alternatívái között hogyan kell meghúzni parciális fedési viszonyuknak a megismerés történeti haladásának folyamatában egy hipotetikus határ-

[2] Vö. „Weltanschauung etwas ist, was man nicht in die philosophische Forschung hineinträgt, sondern erst aus ihr zu gewinnen hoffen kann." *Zur Grundlegung der Ontologie.* Vorwort zur dritten Auflage. Meisenheim am Glan, 1948[3]; XIV. o.; „Die gewichtigsten Aufgaben der Philosophie, heute wie ehedem, sind gewiss nicht die theoretischen. Aber wo wir es mit diesen aufnehmen, da sind es stets zugleich die praktischen Aufgaben, die mit ins Spiel gezogen werden, und zwar die letzten und grundlegenden. Die Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Stellung in der Welt, nach der Willensfreiheit und nach dem Sinn des Lebens, sind ohne weit ausholende theoretische Vorarbeit gar nicht im Ernst angreifbar, geschweige denn lösbar. Es ist die immer wiederkehrende Erfahrung in der Geschichte menschlichen Denkens: Wo etwas in der Auffassung und Gestaltung unseres Lebens versagt hat, da liegt schon ein Fehler im Weltbilde mit zugrunde. Spätere Zeiten pflegen ihn leicht zu sehen, das eigene Sehen des Zeitgenossen ist blind dafür. Der Fehler liegt eben in seiner Sehweise selbst." *Ziele und Wege der Kategorialanalyse.* In: *Kleinere Schriften.* Bd. I. 89—90. o.

[3] A teleológia problémájának beható és részletes, részben már a korábban, főként az etikai, történetfilozófiai, természetfilozófiai munkákban kifejtetteket összegező elemzése a posztumusz *Teleologisches Denken.* Walter De Gruyter, Berlin 1951.

érték felé mozgó, növekvő közeledést mutató határait, arra csak a részletes tartalmi vizsgálódásokba bocsátkozó kategória-tan adhat választ. Ez a feladata a hartmanni „differenciális kategória-analízisnek". (Vö. *Ziele und Wege der Kategorialanalyse. Kleinere Schriften.* Bd. I. 91—99. o.)

A filozófiának Hartmann szerint — a létmódok (modalitások) vizsgálatán kívül, amelyet külön tudománnyá fejleszt — nemcsak a legáltalánosabb, valamennyi létezőre jellemző meghatározottságokkal, a fundamentális kategóriákkal kell foglalkoznia, hanem az egyes — anorganikus, organikus, lelki, szellemi — létszférák vagy létrétegek speciális kategóriáival is, mégpedig az egyes szintek kategóriáinak kölcsönös implikációjával, koherenciájával, horizontális dialektikájával éppúgy, mint az egyes létrétegek sajátos, „alulról felfelé" kiépülő vertikális determináció-dependencia viszonyainak törvényszerűségeivel („kategoriális törvények") s az egyes kategóriáknak a különböző szinteken ebből adódó változásaival, módosulásaival, fellépésével vagy eltűnésével.[4]

Ilyen speciális kategória-analízis körvonalait kívánja nyújtani a *Philosophie der Natur* a tér és idő, az anorganikus és az organikus természet filozófiai problémáira vonatkozóan. A vizsgálatok tárgyát a pozitív tudományok meg nem vitatott alapfeltevései alkotják. (PhN. *Előszó.* VII. o.)

Mivel a kategória-analízis a jelenségek analízisére van utalva, és azokat ott kell keresnie, ahol találhatók, azaz a konkrét tárgyi területeken, ezért a kategória-elemzés a mindennapi, valamint a filozófiai megismerés által szolgáltatott anyagon kívül szoros kapcsolatban áll a tudományok mindenkori állapotával is, amelyek tárgyi területére a keresett kategóriák kiterjeszkednek. (PhN. *Bevezetés.* 1; 2. o.)

A kategória-elmélet tehát — és speciális területe, a természetfilozófia, amely semmiképpen sem jelent valamiféle „második" természettudományt — nem hivatott arra, hogy a szaktudományok megoldatlan problémáit megoldja, bár tőlük függetlenül sem járhat el. Előnye, hogy, mivel a különböző létrétegekre és fundamentális kategóriákra is tekintettel van, az egyes tudományokban jelentkező kategoriális részproblémákat nagyobb distanciából ítélheti meg, mint maguk a szaktudományok. (PhN. *Előszó.* VI—VII. o.)

Hans-Joachim Höfert igen érdekes tanulmányban mutat rá arra, hogy Hartmann műve megveti a filozófia és a természettudományok újra találkozásának alapját, mivel sikerül elkerülnie mind a filozófia primátusának apriorisztikusan merev követelését, mind a „protokolltételek" megdönthetetlenségéhez való pozitivistán vak ragaszkodást, ezeket a filozófiai horizontot egyaránt beszűkítő végleteket.[5] A fizikai alapelvi kutatások olyan ontológiai problémákat involválnak, amelyek feltárására és kidolgozására Höfert véleménye szerint a hartmanni kategória-elmélet koncepciója megfelelő kereteket nyújt. Nemcsak az alkalmazás kérdése tartozik ebbe az ontológiai problémakörbe, és nemcsak a fizikai axiomatikát a matematikai axiómarendszerektől megkülönböztető az a sajátossága, hogy elkerülhetetlenül bizonyos tartalmi interpretációt igénylő elemekhez jut,

[4] Hartmannak a dialektikához való viszonyáról a magyar filozófiai irodalomban csak Lukács Györgynél olvashatunk egy futólagos megjegyzést. (*Az ész trónfosztása.* Akadémiai Kiadó, 1965. 445. o.) A kérdés behatóbb vizsgálatához — ami még nem történt meg — Hartmann Hegel-könyvén kívül ajánlatos tekintetbe venni legalábbis az *Aufbau* és a *Philosophie der Natur* metodológiai fejezeteit, továbbá a Hegel-tanulmányokat: *Aristoteles und Hegel, Hegel und das Problem der Realdialektik* a *Kleinere Schriften* II. kötetében. Különösen érdekes a Hegel halálának 100. évfordulójára írt cikk, amelyben Hartmann a marxizmust mint a hegeli örökség alkotó továbbfejlesztését értékeli: „Es gibt ein zentrales Gebiet des geschichtlichen Lebens, auf dem die Errungenschaft Hegels früh Boden gefasst hat und in jenen Jahrzehnten lebendig geblieben ist, in denen sie auf anderen Gebieten totgesagt war. Das ist das Gebiet der Wirtschaft und der sozialen Lebensform. Diese Feststellung ist unabhängig davon, wie man über Marx und den Marxismus denkt. Wichtig ist hierbei gerade dieses, dass die Fortbildung eine vollkommen freie ist und Hegel gegenüber inhaltlich neue Wege einschlug; zugleich aber auch, dass sie keineswegs der Philosophie angehört, sondern dem aktuellen geschichtlichen Leben: eine Tatsache, die nicht nur die Entwicklungsfähigkeit, sondern auch die realitäts-gestaltende Kraft derjenigen Philosophie beweisst, in der sie ihren Ausgang nahm." (*Kleinere Schriften.* Bd. III. Berlin 1958. 359. o.) A Hartmann vágta nyomon továbbhaladó érdekes kísérlet a Hartmann-tanítvány Hermann Wein könyve, melyben egy dialektikus antropológiát körvonalaz. (*Realdialektik.* R. Oldenburg, München 1957.)

[5] Hans-Joachim Höfert, *Kategorialanalyse und physikalische Grundlegenforschung, Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, hrsg. von Heinz Heimsoeth und Robert Heiss, Göttingen 1962. 186—207. o.

melyek szubsztrátum-jellegükkel a matematikai-relációnális definíciójukon túlmutatnak, hanem azon figyelemre méltó tudományelméleti jelenség is, amelyet Heisenberg vizsgált,[6] nevezetesen az ún. „lezárt elméletek" („abgeschlossene Theorien") fellépte a fizika történeti fejlődése során, azaz azon önmagukban zárt, önálló axiómarendszert kialakító egymástól elkülönülő elméletek létrejötte, amelyek egymás érvényességét nem zárják ki, legfeljebb egymás alkalmazási területét korlátozzák, mint a newtoni mechanika, a Maxwell-féle elektrodinamika (mezőelmélet), a termodinamika és a statisztikus mechanika, valamint a kvantummechanika tudományágai. Mivel az egymás kibővítésének vagy határeseténck bizonyuló különböző fizikai elméletek elhamarkodott „ontologizálásától", fogalmi rendszerüknek a magánvaló természettel történő közvetlen azonosításától óvakodnunk kell,[7] ezért a kategoriális elemeik összehasonlítása és elemzése, ontikus tartalmuk feltárása a kategória-analízis külön munkáját teszi szükségessé. Ezt végzi el Höfert a *Philosophie der Natur*ban kidolgozott és benne középponti jelentőségű természeti folyamat (Prozess) kategória Hartmann-féle elemzési eredményeinek segítségével a lezárt elméletekben foglalt folyamat-felfogás különböző típusaira vonatkozóan, tekintetbe véve természetesen a folyamat-kategóriához tartozó egyéb kategoriális mozzanatok (kauzalitás, kölcsönhatás, törvényszerűség, állapotszerűség, modalitás) ezen elméletekben megnyilvánuló különféle formáit.

Bár ezúttal semmiképpen sem lehetséges Hartmann e jelentős késői művének behatóbb méltatásába bocsátkoznunk, amely, pl. Hermann Wein szerint, figyelmet érdemlő párhuzamokat mutat A. N. Whitehead *Process and Reality*jével, s nem térhetünk ki a tér és idő, valamint az organikus szféra problémáiról szóló fejtegetéseire sem, a kozmológiai kategóriák elemzését nyújtó második rész — szemelvényeink az első kettő kivételével ebből valók — problematikájával azonban egy-két megjegyzés erejéig mégis foglalkoznunk kell. De még itt sem érinthetjük az olyan fontos eredményeket, mint a kölcsönhatás kategóriájának kiemelését, a dinamikus szerkezetek és dinamikus egyensúlyi állapotok, a különböző determinációs formák (Zentraldetermination, Ganzheitsdetermination) stb. kategoriális mozzanatainak kidolgozását, pedig ezek az eddigi természetfilozófia kategoriális állagának nagy fokú kibővítését jelentik.

Nem hagyhatjuk tehát említés nélkül a kauzalitásnak és törvényszerűségnek — amelyek világos megkülönböztetése Hartmann nagy érdeme — a kiválogatott részletekkel közvetlenül kapcsolatos problémáját. Ezzel összefüggésben ki kell emelnünk, hogy a megkülönböztetés Hartmannál — általános metodológiai elveinek megfelelően — nem torzul merev izolálássá. Nála ugyanis az egyes kategóriák — a kategória-analízisnek a logikai irányultságú metodologiákétól eltérő azon alapvető metodikai jellegzetességének megfelelően, hogy viszonymeghatározásokban („Verhältnisbestimmungen") mozog, azaz egy dolog ismert oldalaival mintegy körülszövi, körülhatárolja a benne foglalt még ismeretlen, meg nem oldott mozzanatokat, metafizikai probléma-maradványokat, és ezzel bizonyos fokig már meg is határozza őket[8] —, bár laza, de mégis szervesen összefüggő, elevenen lüktető szövedéket alkotnak. Maguk a kategóriák — amelyek gnoszeológiai érte-

[6] W. Heisenberg, *Der Begriff „abgeschlossene Theorie" in der modernen Naturwissenschaft.* Dialectica. 2 (1948), 331—336. o.

[7] Vö. E. May, *Wissenschaft als Aggregat und System.* Philosophia Naturalis. 1 (1951) 348—360. o.

[8] Vö. PhN. Einleitung. 8, 15. o.: „... man grenzt ... den unerkennbaren Rest von allen Seiten ein, gewinnt also die Verhältnisbestimmungen, die ihn mit dem Erkennbaren verbinden. Und dadurch gewinnt er, unbeschadet seiner Unerkennbarkeit, doch mittelbar auch für das Erkennen eine gewisse Bestimmtheit. Dieses Verfahren, das sich die ‚logisch' orientierte Methodologie hat entgehen lassen, ist in der Philosophie ein vielfach bewährtes. Es war von altersher überall da zuhause wo man im Ernst metaphysische Problemgehalte kritisch zu behandeln gesucht hat." Érdemes Hartmannak ezt a gondolatát összevetni azzal, amit Lukács György mond a meghatározás és meghatározatlanság dialektikájáról (*Az esztétikum sajátossága.* 1. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 666—667. o.): „Összegezésképp: mindez azt jelenti, hogy minden helyes meghatározásnak, anélkül, hogy világossága és egyértelműsége vallaná a kárát, sőt épp e veszteség ellen védelmül, a meghatározatlanság mozzanatait is tartalmaznia kell. A túlzott meghatározás nagyon könnyen válhat az elmélet és a gyakorlat akadályává, míg egy helyes meghatározatlanság a tévutakat elvágja ugyan, de ugyanezzel az aktussal egy egyébként nehezen elérhető mozgásteret teremt jövendőbeli fejlődések számára, és gátat vet annak, hogy az elmélet fetisisztikusan dogmává és előítéletté merevedjék. Lenin az *Empiriokriticizmus*ban nagyon világosan beszél a meghatározásnak erről a módjáról."

lemben vett irracionális mozzanatot is tartalmaznak — implikálják kölcsönösen egymást, s az egész szem előtt tartása ezért nélkülözhetetlen. Az egyes kategóriák izolálhatósága csak relatív. Ilyen összefüggő-elkülönülés viszonyában áll a kauzalitás a szubsztancia, a törvényszerűség és a kölcsönhatás kategóriáival, amelyek együtt a kozmológiai kategóriák — „felfelé" speciálisabb, „lefelé" általánosabb tartalmú kategóriákkal kiegészülő — központi csoportját alkotják. (PhN. 19. fej. a; 252—253. o.)

A kauzalitás problémájának hartmanni felfogásában különösen két fontos megkülönböztetésre kell felhívnunk a figyelmet. Az egyik a determináció és a kauzalitás, a másik a kauzalitás és a törvényszerűség elhatárolása. Az első különbségtevés révén Hartmannak sikerül elkerülnie azt a mechanikus szemléletre jellemző hibát, hogy egy bizonyos meghatározottsági típus sajátosságait ontikusan heterogén, sajátos meghatározottságot mutató területekre terjessze ki.

A determinációnak (meghatározását lásd *Aufbau.* 31. fej. a; 309. o.; vö. *Neue Wege der Ontologie.* VII. fej. 56. o.) különféle fajtái vannak. A reális lét determinációs típusai — Hartmann ugyanis még más determinációs típusokat is megkülönböztet (vö. *Aufbau.* 31. fej. c—d; 313—318. o.) — a reális világ ontikus rétegei szerint tagolódnak. Ide tartoznak a következő determinációs formák: kauzalitás, kölcsönhatás, organikus determináció, a pszichikus aktusok determinációja, a finális nexus, az értékdetermináció, az akarati önmeghatározás, valamint a közösségi élet és a történeti folyamat determinációs formái.

A determináció-dependencia viszonynak[9] tehát nem egyetlen formája a kauzalitás, ez a sajátságos, dinamikus jellegű, egységes irányultságú, konkrétumot konkrétummal összekötő, tovahaladó sorok formáját öltő nexus, amely megfelel a levés általános, a különböző létrétegekben azonos létformájának, amely az időbeliség e létrétegekben rejlő egységén alapul. Mellette más formák is fellépnek — a kölcsönhatás, az organizmusra jellemző egészdetermináció (Ganzheitsdetermination) és az értékek követelés jellege —, de ezek is mindenütt beleilleszkednek a levés linearitásába. Mindamellett a kauzalitás a természeti folyamat számára alapvető, és a függőség többi formái szempontjából előfeltétel. A kauzalitás lineáris determinációs forma a reálfolyamatban, amely az időbelileg későbbit a korábbi által tartalmilag meghatározza. (PhN. 26. fej. a; 319. o.)

A másik fontos, a hartmanni ontológia mélyebb rétegeiből fakadó (lásd Dasein-Sosein) különbségtevés a kauzalitás és törvényszerűség között adódik.[10] Ez, mint a közölt szemelvényekből is kitűnik majd, a fizikai indeterminizmus és a pozitivista színezetű teóriákban eluralkodó matematizáló racionalizmus bírálatában igen figyelemre méltó kritikai szempontokhoz vezet, s Hartmann számára a modern fizika fejleményei által kiváltott indeterminista hullám tetőződésének idején, még jóval Bohm és Vigier kritikai fellépése előtt (a *Philosophie der Natur* már 1943 őszén kiadásra készen állt!) lehetővé tette a fizikai indeterminizmus ellen folytatott találó polémiát, amelynek helyessége azóta lényegében csak igazolódott.[11]

A kauzalitás és a kölcsönhatás (az állapotok egyidejűségében fellépő oki viszony), valamint a törvényszerűség benső kapcsolatban álló kategóriái — amelyek alapját a természeti történésben megjelenő reálisnak az alapformája, a folyamat jelenti, mely reális egyértelmű és teljes determináltsághoz csak e három oldal együttesen ható determinációja révén jut (vö. PhN. 36. fej. e; 424—427. o.). — Hartmann ontológiai megközelítésének megfelelően objektív kategóriák. Azaz a kauzalitás nem azonos az előreláthatósággal, s a természeti törvényszerűség sem a tételek rendszerével vagy a matematikai számnyelvvel, tehát a megformulázásaival, hanem az előbbi a reális folyamatok folytonosságának és individualitásának, az állapotok sora időbeli létrehozásának tartalmi biztosítéka, míg az utóbbi a folyamatok hasonlósága, a lefolyási formák visszatérése, az összfolyamaton belül a részfolyamatok tipikája, konzisztencia formája (PhN. 32. fej. a; 382—384. o.), a reálisan általános bennük.

Modális síkon kifejezve a különbséget: a kauzalitás reálszükségszerűség (a reális szükségszerűsége a reális alapján), míg a törvényszerűség szükségszerűsége csak lényegi szükségszerűség (Wesensnotwendigkeit; azaz a reális szükségszerűsége egy általános principium alapján). (PhN. 33. fej. a; 393—394. o.)

[9] „. . . Ursache und Wirkung bilden nur eine unter vielen Formen und Determination." *Neue Wege der Ontologie.* VII. fej. 56. o.

[10] Hartmann természetesen világosan látja a kauzalitásban rejlő relacionális és törvény-mozzanatot, valamint a törvényismeret jelentőségét az okszerű viszonyok feltárásában.

[11] A kérdés körül folytatott vitához lásd *A modern természettudományok filozófiai problémái.* (Akadémiai Kiadó, 1962.) c. szovjet konferencia-anyagot.

Kauzalitás és törvényszerűség az individualitás és általánosság viszonyában állnak. A folyamat, bár benne a törvények immanensek, mégsem ezek „okozata". Hartmann szerint csak a causa transiens, mely az okozatban eltűnik, s általában csak folyamatstádium, nevezhető igazában oknak, a törvény viszont, mivel nem más, mint a folyamat formája, nem tűnik el. (PhN. 33. fej. b; 394. o.) A folyamatot semmiképpen sem lehet a törvényszerűségben feloldani, mert ezzel realitását szüntetnénk meg, s mert más kategoriális mozzanatokat is tartalmaz (vö. uo. 394. o.), amelyek nem vezethetők vissza a törvényekre.

Hartmann tehát elhárítja a természeti törvényszerűséggel kapcsolatos túlzott elképzeléseket, amelyek azt a causa immanensnek, vagy a perfectio és harmónia formáinak fogták fel. A törvények rendszere, mondja Hartmann, bár nem alkot egy magáért való transzcendens világot, de felfogható jó értelemben mint a „természet belseje", csak az a kérdés, hogy mit értünk rajta. Ha ezt a belsőt „magnak" fognánk fel, amely saját külsőjét öntevékenyen létrehozza, ez tévedés lenne. A törvények nem produktív hatalmak, nem is ideális formák, melyeket az esetek csak megközelítőleg utánozhatnak, nem ősképek, nem mozgató erők. A reálfolyamatot nem vezethetjük rájuk vissza mint valami szekularizált világértelemre, nem „vezethetjük le" a kombinációkból. (PhN. 33. fej. b; 394—395. o.) A folyamat valóságos mozgató erői a saját magától létrehozott és benne újra feloldódó okkomplexumok, a reális és múlékony részkok kollokációi. (Uo. 395. o.) A természeti törvényszerűség szerepének ez a merőben kategoriális jellegű körülhatárolása azonban semmiképpen sem jelenti Hartmannál a törvények érvényességi körének, meghatározó erejének korlátozását. A törvényszerűség, a természeti folyamatban megnyilvánuló tipikusság és általánosság nem vezethető vissza a kauzalitáselvre, hanem a természeti folyamatok különös sajátosságát alkotja, a természeti történésben megjelenő reális meghatározottságának egyik jól megkülönböztethető, de a valóságban a kauzalitással és a kölcsönhatással együtt ható oldalát jelenti.

Matematikum és realitás viszonyának a kauzalitás és törvényszerűség elemzésével kapcsolatos körülhatárolásaihoz tartozik — a folyamatszerűség és függvény szemelvényeinkben tárgyalt viszonyán kívül — a matematikum és szubsztrátum megkülönböztetése is.

A kvantitatív viszonyok mögött álló szubsztrátum-mozzanatokra — a formalizálhatóság és kvantifikálhatóság sokszor túlhajtott modern kultusza idején — Hartmann méltán hívja fel a figyelmet. A szubsztrátum-mozzanat bizonyos mérvű elhanyagolása vezet pl. Heisenbergnél a platóni éidektikus atomteóriával való szimpatizáláshoz, tehát egy olyan felfogáshoz való közeledéshez, amely szerint az anyag elemi, „atomi" struktúrái merőben matematikai-geometriai jellegűek — anyagi szubsztrátum nélkül.[12]

Egy ponton azonban Hartmann álláspontja, problémafelvetése jogosságának teljes elismerése mellett is, a szaktudományok legújabb fejlődési tendenciáit tekintetbe véve kérdésesnek minősülhet. A matematikum kategoriális helyére, érvényességi körére vonatkozó felfogására gondolunk, amelynek Hartmann többször hangot ad,[13] s melyet szemelvényünkben így fejez ki: „. . . a mérhetőség az anorganikus természeten belül áll fenn teljes érvénnyel, már az organizmus esetében igen korlátozott, a reális magasabb rétegeiben pedig egészen csődöt mond".

Ha jelenlegi ismereteinkre vonatkozó ténymegállapításnak értelmezzük ezt a gondolatot, akkor sok igazság rejlik benne. A mérhetőség és kvantifikálhatóság jelentőségének felismerése azonban — nem is szólva a rendszerszerűségnek mint egy kiváltképpen matematizálható vonatkozásnak mind erősebb előtérbe nyomulásáról — egyre jobban tért hódít azokban a tudományokban is, amelyektől korábban idegen volt (pl. biológiában, pszicho-

[12] A platóni atomelmélet kérdéséhez lásd Nicolai Hartmann: *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles, Kleinere Schriften.* Bd. II. Berlin 1957. 135—136. l. Ugyanehhez a kérdéshez, továbbá Heisenberg Platónhoz való viszonyához l. Dénes Kövendi, *Zur Problem der Platonischen Ideenlehre, Das Altertum.* Bd. 11 (1965) H. 1, 24—36. o.

[13] Diese (ti. die Kategorienlehre) umfasst die gemeinsamen Prinzipien (Fundamentalkategorien) und die speziellen der einzelnen Seinsschichten. Von den letzteren sind nicht alle auf eine Schicht beschränkt, manche dringen in die höheren Ordnungen des Seienden durch, andere brechen an den Schichtengrenzen ab. So brechen der Raum, die Substanz (einschliesslich der Materie) und die mathematische Struktur oberhalb des Organischen ab, während die Zeit, die Prozesshaftigkeit, die Kausalität u. a. weiter aufwärts ins seelische und geistige Sein hineinreichen: das Seelenleben ist unräumlich, immateriell, unmathematisch, aber zeitlich und prozesshaft, hat seine eigene Ursächlichkeit und Wechselwirkung." *Alte und neue Ontologie.* In: *Kleinere Schriften.* Bd. III. 335. l.)

lógiában, társadalomtudományokban). S e tendenciának még további terjedésére is lehetőség van, amint arra sürgető igények utalnak. Ma már úgy látszik, hogy nincs olyan tárgy, amelynek kvantitatív vonatkozásai, kvantitatív kategoriális meghatározottságai ne lennének. Nem akarjuk azt mondani, hogy a kvantitatív oldal kidolgozása valamennyi tudományban már megtörtént, vagy lehetőségeit kimerítette volna, azt sem, hogy a jelenlegi helyzetben a kvantitatív eljárások, módszerek már mindenütt valóban a vizsgált tárgyi terület lényeges mozzanatait tudták volna megragadni és kifejezni, de azt hisszük, hogy ezen a téren a feladatok és a lehetőségek is sokkal nagyobbak, mint amennyire Hartmann felfogása következtetni enged. Elgondolásának korlátja nem utolsó sorban abból következik, hogy szerinte az anyagiság és térbeliség kategóriái az organikus szint feletti rétegekben már elvesztik érvényüket, míg pl. az időbeliség és individualitás minden szintre érvényes marad, noha felfogásában a magasabb szintek (lelki, szellemi) természetesen csak mint alsóbbakon nyugvók, ezektől feltételezettek létezhetnek.

Lemondunk arról, hogy ismertető megjegyzéseinknek egy bevezetőhöz képest máris kissé hosszúra nyúlt, de a szóban forgó mű problémagazdagságához képest túlságosan is rövidre fogott sorát tovább folytassuk, mivel tudatában vagyunk annak, hogy az alább következő részletek maguk is éppen elég jelentőségteljesek ahhoz, hogy a hazai filozófiai közvélemény figyelmét felkeltsék egy nálunk viszonylag kevéssé ismert mű — és életmű — iránt, amelyből minden valódi, azaz az ontológiai perspektívát szem elől nem tévesztő problémagondolkodás bizonnyal sokat meríthet.

Redl Károly

11. A matematikum határai a nagyságok szubsztrátumaiban

... Ami az újkori természettudományt olyan naggyá tette, az kétségkívül elsősorban a maga számára kidolgozott matematikai állványzat. Felfoghatóság és kiszámíthatóság szorosan együtt járnak itt, törvényismeret és matematikai formula semmiképpen sem választhatók el egymástól. Ennek a viszonynak az alapja nem ismeretelméleti, hanem ontológiai: éppen maguk a természeti viszonyok, folyamatok és képződmények kvantitatíve elrendezettek, foglalnak magukban matematikai struktúrát és törvényszerűséget. És mivel ez az oldaluk a leginkább felfogható az emberi értelem számára, ezért itt adódik a legnagyobb esély a természeti viszonyokba történő behatolásra.

Kategoriálisan kifejezve: a természeti tárgy tartalmazta matematikai kategóriák azok, amelyeken a természettudományoknak az újkorban végbement páratlan fellendülése, valamint egzaktságuk titka alapul. De éppen ezért ezek a tudományok abba a kísértésbe esnek, hogy a megközelítésmódjukra jellemző oldalukat, amelynek nagy sikereiket köszönhetik, tárgyuk egészének tartsák, és hogy tárgyukat matematikai viszonyokba hagyják feloldódni. Ez megfelel az emberi szellem ismert tendenciájának, hogy mindent, amit újonnan felfedezett és sikerre vitt, eleinte túlfeszítsen. A matematikai gondolkodás, miután úrrá lett önmagán, kitüntetett gondolkodásformává válik. A kiszámíthatóság és a matematikai formula kergetése világnézeti magatartássá lesz.

Ezt a tendenciát a XVII. századtól kezdve követhetjük nyomon. Kantnál, aki pedig ebben a tekintetben korántsem foglalt el szélsőséges pozíciót, ahhoz a felfogáshoz vezetett, hogy megismerésünkben annyi a tudomány, amennyi a matematika benne. Napjainkban még tovább mentek: valóságos az, ami mérhető. Egy ilyen formula végzetes szűkössége már azzal is elárulja magát, hogy a mérhetőség csak az anorganikus természeten belül áll fenn teljes érvénnyel, már az organizmus esetében igen korlátozott, a reális magasabb rétegeiben pedig egészen csődöt mond. A valóságos létet azonban az utóbbiaktól sem vitathatjuk el.

Sokkal fontosabb azonban az a tény, hogy maguknak az egzakt tudományoknak a tárgya sem merül ki a matematikai struktúrában. A kvantitatív meghatározás lényegéhez tartozik, hogy „valaminek" a kvantitása. A kvantitásnak mindig kell, hogy legyen szubsztrátuma, máskülönben a semmi kvantitása, realitás nélküli tartalmatlan nagyságviszony. Maga a szubsztrátum azonban valami egészen más, közeg vagy dimenzió, amelyben a kvantitatív meghatározás mozog. A tiszta matematika számára nélkülözhető, mert nem a reálissal van dolga; a matematikai fizika azonban rá van utalva, és minden formulájában, sőt minden betűszimbólumában feltételezi. Az útszakasz, idő-

tartam, sebesség, gyorsulás nem kvantitások, hanem lehetséges kvantitások szubsztrátumai. A tiszta mechanika ezt a szimbólumok különbözőségével fejezi ki. A formula azonban csak akkor értelmes, ha az ember a szimbólumok nem-kvantitatív alapjelentéseit már ismeri és behelyettesíti. Aki ezeket a jelentéseket nem ismeri, annak számára a formula érthetetlen.

Ami érvényes a mechanikára, annak még inkább érvényesnek kell lennie a fizika többi területe számára. Nyomás, sűrűség, hőmérséklet, sugárzásintenzitás, frekvencia, hullámhosszúság, feszültség, árammennyiség, ellenállás — mind lehető nagyságmeghatározások dimenziói, ezért is van mindegyikük számára külön mértékegység — bár konvencionálisak a mérték megválasztott nagysága tekintetében, de heterogeneitásuk szempontjából megváltoztathatatlanok és sajátos mivoltukban egymásra vissza nem vezethetők. Valami nem kvantitatív szolgál alapul, és a nagyságmeghatározás csak „ehhez" tapad. A helyzeten mitsem változtat az, hogy ezeknek a szubsztrátumoknak megint általánosabb szubsztrátumok az alapjai; a tér- és idődimenziók, a tömeg, mozgás, erő, energia. Mert ezek már nyilvánvalóan kategoriális mozzanatok bélyegét viselik magukon.

Teljesen helyes, hogy ezek a mozzanatok összességükben a kvantitás tulajdonképpeni hordozói és együttesen teszik ki a „mérhetőt". Csakhogy a mérhető nem mértékmeghatározottság, hanem ennek előfeltétele. A kvantitáshordozók lényege és különbözősége, éppúgy mint egymásra való vonatkoztatottságuk, nemcsak a mérést előzi meg, hanem a reális nagyságviszonyokat általában, és valami más, mint ezek. Aminthogy minden kvantitatív különbség ellenére is azonosak maradnak.

Éppen mint olyanok állnak közömbös viszonyban a kvantitással. És ez a természeti tárgyban a matematikum határa, egyúttal tehát a tudományos meghatározás egzaktságának a határa is. Hogy mi tulajdonképpen a kiterjedés, tartam, erő vagy tömeg, azt a matematikai gondolkodás nem képes megmondani. De éppen ennél a pontnál kezdődik a kategóriaanalízis. A kvantitás hordozói vagy szubsztrátumai azok, amelyekhez a természetfilozófia metafizikai hátterének problémái kapcsolódnak. (Bev. 20—22. o.)

12. A matematikum kategoriális helye a természeti jelenségekben

A kvantitás szubsztrátumain kívül még többféle dolog is van a természetben, ami nem matematikai jellegű. Ide tartozik az általános folyamatjelleg, a szerkezet lényege és alakminőségei (nemcsak a térbeliek), továbbá a körülmények kollokációja a maga egyszeriségében (individualitás) és a függőség típusai, valamint a mögöttük álló determinációs formák. Az utóbbiak közül a kauzális nexus csupán a legismertebb. Hogy a kauzális nexus miben megy túl a törvényszerűségen általában és a matematikai törvényszerűségen különösen, azt az analízisnek még meg kell mutatnia; mert a kauzalitásfogalomba is belecsúsztak matematikai természetű előítéletek.

Különben tekintetbe veendő az is, hogy még a kvantitatívon belül is van határa a matematikumnak. Megfoghatóvá válik ez az állítás, ha meggondoljuk, hogy minden matematikai meghatározás merő viszonymeghatározás. Már minden egész szám, minden tört, minden többszörös, minden hatvány lényege szerint az egységhez való viszony. A matematikai meghatározás nem képes megadni semmiféle abszolút reálnagyságot, mindegy hogy milyen

hordozóról vagy dimenzióról van is szó. Önmagán kívül kell azt keresnie, meg kell hogy adják azt számára. Ezért empirikus természetű vagy konvencionális minden mérték az egzakt tudományban. És akárcsak egyértelműen megállapítani is ezeket a mértékeket már olyan feladat, ami matematikailag abszolút pontossággal sohasem sikerülhet.

Valami ehhez hasonló dolog ismétlődik meg az ún. természeti állandók esetében (gravitációs állandó, szoláris állandó stb.). Ezeket csak empirikusan konstatálhatjuk, még ha a konstatálás útja számítási eljárást foglal is magában. Tehát semmiképpen sem oldhatók fel matematikai meghatározássá. És végül hivatkozhatunk ezúttal magára a természeti törvényszerűségre is: bár a törvények matematikailag jól felfoghatók, de nem oldódnak fel ebben a felfogásban. Minden törvény több szubsztrátum (lehető kvantitások szubsztrátuma) egymáshoz való viszonyának formáját ölti — pl. így viszonylik a térszakasz az időhöz, a sűrűség a nyomáshoz és hőmérséklethez stb. —, és ez a vonatkozás önmagában sem nem matematikai, sem pedig általában nem kvantitatív, hanem mint kategoriális vonatkozás a nagyságviszonynak már alapjául szolgál.

... Utópikus az a már kezdettől fogva az egzakt gondolkodás előtt lebegő ideál, hogy minden fizikai reálviszony totálisan feloldható matematikai funkciókká. A reálképződmények ugyan matematikai struktúrát hordoznak magukon, és annak vezérfonalát követve mintegy „alulról" felfoghatók. De teljes ontikus tartalmuk szempontjából nem elegendő ez a megértés, mert csak a kvantitatív viszonyokat „fogja meg" rajtuk, tehát azt, ami bennük az alsóbb kategóriák determinációját jelenti. Ezért megy el az egyedi esetek individualitása mellett is, és ezért fogja fel csak az általánost. Pedig minden reálisnak van individualitása, még ott is, ahol a mi általánosságokhoz láncolt gondolkodásunk ezt nem fogja fel.

Mélyen jellemző, hogy a gondolkodás előszeretettel a legalsó kategóriákhoz tartja magát. Ezek éppen a legegyszerűbbek, és ameddig terjednek, addig lehetséges egzaktság. Azon túl csődöt mond. A matematika nem a legmagasabbrendű minden tudomány közt, ahogy gondolni szokták. Tárgya szerint a legalacsonyabb. Bizonyára a legtökéletesebb tudomány, amellyel rendelkezünk. De azért ilyen, mert a tárgyak kategoriálisan magasabb oldalait egyáltalán nem érinti. (Bev. 22—24. o.)

d) A mikromechanikai folyamatok úgynevezett „véletlenségéről"

Külön probléma továbbá a kauzalitáselvnek a legújabb fizikában végbement korlátozása. A legkisebb részfolyamatok értelmezéséről van szó, azaz nemcsak az atomoknak egy gázban való mozgásáról, hanem az elektronok és atommagok mozgásáról is, amelyek külön-külön nem ragadhatók meg, hanem csupán az általános kalkulus számára hozzáférhetők, összességükben azonban a megfigyelhető jelenségeket létrehozzák. A modern termodinamika, elektrodinamika, optika, atomdinamika és más kutatási ágak, a klasszikus fizika egész kvantummechanikai átalakítása ezen a téren a felfogás mélyreható megváltozását idézték elő, ez a változás — úgy tűnik — komolyan fenyegeti a klasszikus kauzalitásfogalmat.

Mert ez a felfogás látszólag azt jelenti, hogy a legkisebb építőelemek mikromechanikája nincs kauzálisan determinálva. Az elmélet nem vitatja azt, hogy a megfigyelhető „moláris" folyamatokra áll a kauzalitás; de igenis vitatja,

hogy az ezek alapját jelentő „atomi" folyamatok alá lennének vetve a kauzalitásnak. Ezek mindenesetre csak statisztikai megfontolások kerülő útján válnak felfoghatókká. És éppen ezek feltételezik az egyedi mozgások szabálytalanságát.

Ebben az értelemben már az atomoknak valamely egyszerű gázban való mozgásai is „szabálytalanok"; képviselve van itt mindenféle irány, sokféle sebesség, az összeütközés különféle formái és a legkülönfélébb szabad úthosszak. Éppígy áll a helyzet a szabad elektronokkal és az atompályákkal ionizált gázokban. Az egyedi mozgás megfoghatatlan marad, csak átlagban adódik megint törvényszerűség vagy pedig közelítés egy törvényszerűséghez. Minden megfontolás statisztikaivá válik, és azok a törvények, amelyekhez jutunk, maguk is „statisztikai" jellegűek. Ebből azután azt a következtetést vonták le, hogy az egyedi mozgások általában determinálatlanok, „véletlenek" vagy éppen „szabadok". A kauzalitás itt — úgy látszik — megszűnt.

Még egy lépéssel tovább megy az a megfontolás, amely szerint már maga a mérés, bizonyos feltételek által, amelyeket meg kell teremtenie, az atomi tényállást egy adott időpontban befolyásolja, pl. amikor egy elektron többé már nem korpuszkula jellegű, és nem foglal el megadható helyet. A hullámmechanika számol ezzel, de az egyértelmű determináció feladásával. Mi lép ennek a helyére? Az egyszerű periódikus anyaghullám, amely az elektron meghatározott sebességének felel meg, maga ismét csak meghatározott. És az ettől függő makrofizikai jelenségek is nagyon megfogható meghatározottsággal rendelkeznek, amely a klasszikus fizika kauzálisan megalapozott jelenségeivel nyilvánvaló közelítési viszonyban áll.

Azokat a problémákat, amelyeket ezen megfontolások magukban foglalnak, a kategória-analízis nem ignorálhatja. Éppúgy mint a hume-i probléma, ezek is a kauzalitáselv objektív érvényességére vonatkoznak, ami a mai teoretikus fizika gondolatmeneteiben erősen kifejezésre is jut. A mikromechanikai folyamatok ugyanis nyilvánvalóan a legszorosabb összefüggésben állnak a makromechanikai folyamatokkal, amelyeknek alapját képezik. A kauzalitást tehát nem lehet itt szépszerével kikapcsolni, ott azonban megtartani. Ha azok a folyamatok nem tartalmazzák a kauzalitást, ha valóban ontikus értelemben „véletlenek" (reálisan ok-nélküliek), akkor ezekben sem lehet a mérvadó determináció az okság, hanem másodlagos epifenoménné süllyed le. Akkor azonban érthetetlen marad, hogy mi módon hozhatott a kauzális összefüggés feltételezésén nyugvó klasszikus fizika a maga határai között mégis tartós eredményeket — amit az ekvivalencia-elv voltaképpen kifejezetten elismer.

Már csupán ennyi is elég lehetne az elfogulatlan ítélő számára annak belátásához, hogy bizonyára mégsem maga a kauzalitás az, ami itt kérdésessé vált. Legalábbis nem akkor, ha a kauzalitást tisztán mint olyat, mint tiszta okozást és hatást, vagy pedig mint az energia természeti folyamatokban történő továbbadásának belső moduszát fogjuk fel, tehát nem mint puszta törvényszerűséget, még kevésbé mint olyasmit, ami a klasszikus fizika különös törvényeihez kötődik. Hiszen a mikrofizikai és makrofizikai folyamatok különbsége alapjában véve csak nagyságrendi különbség; de éppen a nagyságrendeket nem lehet egymástól élesen elhatárolni. Molekuláris és moláris folyamatok elválasztó határok nélkül mennek át egymásba. Ha tehát a kauzális struktúra az összfolyamatokban megörződik, akkor miképpen vitathatjuk el azt a részfolyamatoktól?

Ami pedig a mérések határozatlansági relációját illeti, a fizikában közismert tény, hogy minden mérés zavarokat okoz. De viszont nincs-e mindig adva az eszköz arra is, hogy az elkerülhetetlen zavarokat a magunk részéről számításba vegyük, és hogy a folyamatok statisztikájával a hibák statisztikáját állítsuk szembe? És még ha az emberi eszközök durvasága következtében áthághatatlan határokra bukkanunk is, megengedhető-e, hogy ebből a mért folyamatok véletlenségének értelmében vonjuk le a következtetést?
(30. fej. 370—372. o.)

e) A tényállás kategoriális diszkussziója. A nagy számok törvénye

Mi tehát az igazságmag a mikromechanikai folyamatok feltételezett „véletlenségében"? Mindenféle kauzalitás valóságos hiányáról aligha lehet szó. Várható tehát, hogy a kauzális összefüggéseknek csak egy meghatározott különös formája marad itt el: mégpedig az, amelyet a klasszikus mechanikából megszoktunk és amelynek fogalmát önkénytelenül is ezen mechanika különös törvényeivel egynek hisszük. Akkor azonban valójában nem maga az okozatiság (Verursachen) szűnnék meg ezúttal, hanem csak e mechanika különös törvényei. Mert ezek a törvények természetesen az okozatiságon alapszanak, de ez még nem zárja ki azt, hogy az okozatiságon másként ne alapulhatna valami.

És akkor ugyanennek kellene érvényesnek lennie a klasszikus fizika többi törvényére is, amelyek voltaképpen mind a newtoni mechanika mintája szerint formáltak.

1. Annak, hogy ezek a törvények nem azonosak a kauzalitással, tulajdonképpen minden további nélkül evidensnek kellene lennie. Ez azonban mégis külön fejtegetést tesz szükségessé, amelyet a maga helyén, a természettörvény kategóriájánál fogunk elvégezni. A fizika részéről a kauzalitás és a természettörvény megkülönböztetése nem mindig történt meg a kellő élességgel. Ez az egyik oka annak, hogy miért gondolták a kauzalitást elejtendőnek ott, ahol a klasszikus fizika törvényszerűsége csődöt mondott. Ténylegesen csak egy szilárd összefüggés mutatható itt fel: a klasszikus fizika törvényei feltételezik a kauzalitást, és nélküle elvesztik a talajt a lábuk alól; de a kauzalitás a maga részéről nem tételezi fel ezeket a törvényeket, nélkülük, önmagában is fennállhat. A kauzalitáselv felfogása az előző fejtegetésekben megfelelt a természeti törvényszerűség egy meghatározott típusától való ezen függetlenségének. Akkor azonban nincs okunk arra, hogy ezt az elvet feladjuk ott, ahol a klasszikus törvények valamilyen határba ütköznek.

2. Ami az atomi folyamatok területén csődöt mond, az mindenekelőtt csak a törvények felfoghatósága. Mégpedig az egzakt, matematikai-kauzális felfoghatóság. Mi hiányzik itt a kauzális megismerés szempontjából? Azt válaszolhatjuk: a causa efficiensről való tudásunk. Ami annyit jelent, hogy a reálfaktorok kollokációi, amelyeket a részokoknak kellene képezniök, nem foghatók fel; velük együtt tehát az összokok sem. De mi következik a felfoghatatlanságból? Az bizonyára nem, hogy itt okok egyáltalán ne lennének! Annak, amit a megismerés bizonyos eszközeivel nem ragadhatunk meg, azért még nem kell a reálösszefüggésben hiányoznia. Hiszen sokféle reális dolog van, amit nem értünk meg. Ha minden olyan oknak, amelyet nem vagyunk képesek megismerni, érvényességét tagadni kívánnánk, az a geuilincx-i axiómához való visszalépés, a régi realizmusba való visszaesés volna. Már most jól ismert

tény, hogy okokat csak ott ismerünk meg, ahol 1. az adott jelenség (das Gegebene) erre vonatkozóan bizonyos támpontokat nyújt számunkra (ismerjük a kollokációkat), és 2. ismerjük a különös törvényszerűséget, amely szerint a folyamatok lefolynak. A két eset közül egyik sem illik a mikromechanikai folyamatokra. Nem csoda hát, hogy az okokat itt nem fogjuk fel. De ebből még nem következik, hogy azok nem volnának jelen, és az sem, hogy általában megismerhetetleneknek kellene lenniük. Az atomi viszonyokba való behatolás bizonyos határok között már lehetőnek bizonyult. Egy napon az analízis számára új fogódzópontnak mutatkozhatnak, és talán még új törvények is feltárhatók lesznek. És akkor okozati összefüggések is láthatóvá válhatnak.

Ami az összokok felfoghatatlanságát illeti, a tényállást ilyen módon is fontolóra vehetjük: mivel az okozat kiszámíthatósága minden komplex hatás esetében zárt rendszerek izolálhatóságától függ [vö. 28. fej. *a*)], ezért minden azon múlik, vajon ilyen rendszerek kínálkoznak-e a szemlélődés számára, vagy legalábbis bizonyos határok között kiemelhetők-e. Mivel azonban az atomi nagyságrendű fizikai objektumok nyilvánvalóan nem alkotnak már zárt rendszereket, ezért ilyen rendszerekké a megfigyelhetőség határai között a szükséges egzaktsággal nem is foghatók össze. Ennek pedig az a következménye, hogy az egyedi folyamatok összokai nem foghatók meg. Mivel azonban csak az összokoknak van efficiens jellege, éppen ezért az okozatok is kiszámíthatatlanok. De ebből nem következik az, hogy az egyedi folyamatok ne lennének „okozatok", és az sem, hogy ne léteznének összokok. Az azonban igenis következik, hogy az atomi folyamatok összefüggéseit illető minden megfontolásnak csak statisztikai jellege lehet.

3. Világos utalás olvasható ki e tényállásra vonatkozóan az úgynevezett statisztikus törvényszerűségből, amely ezen a területen felváltotta a klasszikus törvényeket. Ez a törvényszerűség távol áll attól, hogy pontatlan legyen; csupán olyan törvényszerűség ez, amelyhez bizonyos közelítési fokozatokon keresztül kerülővel kell utat vágnunk. Egyáltalán a „statisztikus" kifejezés félrevezető; ez a kifejezés a megfontolás, a számbavétel, a számítás módjára vonatkozik, nem pedig magának a törvénynek a tartalmára, amelynek felfogása felé igyekszünk. Nem a törvény statisztikus, hanem a hozzá vezető út. Persze úgy, ahogyan mi a törvényt felfogjuk, semmit nem mond ki az egyes atom vagy elektron valóságos mozgásáról, hanem csak valamit átlagban mindnyájuk mozgásáról. De a kijelentés teljesen egzakt. A nagy számok törvényének van alávetve, amely kimondja, hogy annál pontosabban fogjuk fel az átlagot, minél nagyobb azon esetek száma, amelyekből kiindulunk.

4. Mármost mit jelent ez? Fennállhat-e hát az átlagra vonatkozóan törvényszerűség, amely az esetek számának megfelelően egy meghatározott érték felé konvergál — miközben még a szórás és az átlagos hiba is kiszámítható — anélkül, hogy magukra a reálesetekre vonatkozóan ne állna fenn determináció? Hogyan foglalhat el akkor a gyakorisági maximum akárcsak egy meghatározott helyzetet is a statisztikai görbén? Hiszen anélkül, hogy valamiféle elrendezettség ne lenne a kollokációkban, ez semmiképp sem lenne lehetséges; de még ez esetben is csak akkor lehetséges, ha a kollokációk összokok. Ha az ember közelebbről szemügyre veszi, hogy a fizikus miként állítja fel egyenleteit, akkor megfontolásaiban mindig rábukkanunk a meghatározott összhelyzettel és annak változékonyságával való számvetésre. Éppen ez azonban az oki mozzanatok kollokációja. És hallgatólagosan a fizikus is annak tekinti. Amit ez a fajta megfontolás nem foglal magában, az csupán az egyedi eset.

5. A valószínűségszámítás semmiképpen sem csak a „szubjektív várakozás mértékére" vonatkozik. Sőt egyenesen a várakozás mértékének az objektívbe történő emelése, amely azt magában a reális történésben meglevő bázisra állítja. Ha ez a bázis közvetlenül megfogható volna, akkor a várakozás egzakt jóslásba menne át. Mivel ez az alap csak megközelítőleg fogható meg, a jóslás továbbra is az átlagtól függ. Ami nem változtat azon, hogy a reális determináltság valamiféle bázisának magukban a részfolyamatokban léteznie kell. Mert már az, hogy a részfolyamat legalább átlagban kiszámítható, annak kauzális és matematikai meghatározottságát bizonyítja.

6. És mit jelent tulajdonképpen az, hogy az atomi mozgások „véletlenek"? Emlékezzünk itt a szükségszerűség és véletlen korábban tárgyalt viszonyára [28. fej. *d)*]: amit mi az okokat nem ismerve „véletlennek" nevezünk, éppen az a kauzálisan szükségszerű. Véletlennek csak a mi várakozásunkhoz viszonyítva bizonyul. Igen, az, hogy valami velünk váratlanul „megesik" („zufällt"), éppen maga a contingentia, amelynek értelme abban áll, hogy „valami éppenséggel így esik meg". De hogy miért így esik meg, arra itt nem kapunk választ. És az okok ismerete nélkül erre nem is lehet válaszolni. Ebben a helyzetben vagyunk akkor is, ha atomi folyamatokkal állunk szemben: nagyon meghatározott, szigorú törvények felé konvergáló eredmények előtt állunk, amelyek okait részleteikben nem ismerjük. Ezeknek a folyamatoknak a „véletlensége" tehát nem érv kauzális meghatározottságuk ellen.

7. Ezen alapszik, hogy bizonyos jogosultsággal beszélhetünk a „véletlen törvényeiről". Ha a reálvéletlenről volna szó, azaz a valóságosan determinálatlanról, akkor a véletlen törvénye önellentmondást jelentene. Ezzel szemben, ha csak a kauzális faktorokon alapuló contigentiáról van szó, akkor nem forog fenn semmiféle ellentmondás. A folyamat mint olyan akkor nem eshet meg másként, mint ahogy ténylegesen megesik; csak lefolyása nem látható előre. A kauzalitás azonban nem jelent előreláthatóságot, ahogy mindig újra hamisan feltételezik, hanem a kollokáció általi ontikus feltételezettséget — s az már mindegy, hogy ez megfogható-e avagy sem.

8. Mivel a nagy számok törvénye szerint az átlageredmény meghatározott nagyságok felé konvergál, azért ezt lehet mondani: éppen a statisztikus törvények a bizonyítékok arra, hogy az egyedi esetek látszólag „szabálytalan" sokféleségében mégis szigorú kauzális függőség uralkodik, éspedig függetlenül megismerhetőségük fokától. Egészen azonban még az egyedi esetek sem megismerhetetlenek; máskülönben nem lehetne vitatkozni róluk. Teljesen azonban nem ismerhetők meg.

Ha ez esetben nem így állna a dolog, akkor semmi jogunk sem volna arra, hogy a magasabb fokozatokon a kauzalitást elismerjük. Mert itt mindenütt a teljes okkomplexusok ugyanazon megfoghatatlansága és a várakozások ugyanazon bizonytalansága az uralkodó. Gondoljunk az események kiszámíthatatlanságára a mindennapi életben, a folyó világtörténetben és általában az emberi előrelátásában és előremeghatározásban. A kollokációk teljes átlátásáról itt sohasem lehet szó, bizonytalan empirikus analógiákhoz tartjuk magunkat. De ez nem alap arra, hogy a kauzális determináltságot kétségbe vonjuk, hanem annál inkább arra, hogy teljes mértékben elismerjük.

(30. fej. 372—375. o.)

a) A függvény. Matematikai forma és realitás

A mondottak után nem nehéz a természettörvényekben a nem-matematikait és a matematikait egymástól elválasztani. Az előbbihez számítható a lehető nagyságmeghatározottság minden dimenziója vagy „szubsztrátuma", az elsődlegesek és redukálhatatlanok éppúgy, mint a másodlagosak, tehát a téren és időn kívül a sebesség, gyorsulás, súly, nyomás, sűrűség, hőmérséklet és így tovább a fizika valamennyi részterületén. Formálisan így is kifejezhetnénk: ide tartozik a legjava annak, amit a fizika matematikai formuláiban a betűszimbólumokkal fejezünk ki. A formulák csak akkor érthetők teljesen, ha már tudjuk, hogy ezek a szimbólumok mit jelentenek.

A matematikum lényege ezzel szemben abban a módban rejlik, ahogyan a különféle dimenzióknak ezek a nagyságai, illetve számértékei egymásra vonatkoznak. Félre ne értsük, nem az egyedi eset meghatározott nagyság- és számértékei fontosak a törvény szempontjából, mert ezek esetről-esetre változnak, hanem csupán alapvető viszonyaik egymáshoz, azaz az egyik faktor változékonyságának függése a másikétól, vagy több más faktorétól is. Mert ezek az alapvető nagyságviszonyok maguknak a nagyságoknak a változása során konstansok maradnak. A matematikai függvény dolga azután, hogy ezeket a viszonyokat találó módon fejezze ki.

A törvények matematikai formájába következésképpen beletartozik mindaz, aminek mérték és nagyság jellege van. De ezzel még nem mondtunk eleget, mert mérték és nagyság elsősorban még valami statikusat jelent, és magát a folyamatot, amelyben a nagyságok folyékonnyá válnak, ilyen primitív eszközökkel nem foghatnánk meg. Ezért volt a matematikai törvénytudomány fejlődésében lényegében arról a kérdésről szó, hogy a matematikai meghatározottság tulajdonképpen „hogyan" uralkodhat a folyamat fölött.

A matematikai meghatározottság természetesen igen sajátos módon uralja a folyamatot. És ez a mód megnehezíti azt, hogy titkának nyomára jöjjünk. A matematika tudományának ezt a meghatározottságot hűen utánozmia kell ahhoz, hogy találóan kifejezhesse. Tehát a nagyságviszonyt cseppfolyósítania kell. Ez történik meg a függvényben, úgy amint formulájának általános sémája kimondja: $y = f(x)$. Ebben a folyékony viszonyban y különböző értékeket vesz fel, éspedig szigorú függőségben azoktól az értékektől, amelyeken x áthalad. Egy ilyen fluens viszony bizonyára megfog valamit magának a folyamatnak a lényegéből, nevezetesen annak kvantitatív oldalát, éspedig annyiban amennyiben az x és y értékei közti átmenet folytonos.

Pontosabban azt mondhatnánk: a változók ilyen viszonya azért ragadja meg a folyamatot az értelemben, mert inkább már önmagában véve a reális folyamatban ennek kvantitatív törvényeként benne rejlik, benne megőrződik, és a folyamat minden stádiumában megváltozott nagyságokkal újra teljesül. Magának a folyamatnak a belső viszonya ez, „az ő" matematikai törvénye. És addig jellemző a folyamatra, ameddig az függő nagyságváltozásban áll.

A függvény nem merül ki gondolat voltában. Bizonyos, hogy a tudományra tartozik, de nemcsak arra. Ezen túlmenőleg a folyamatban megőrződő nagyságviszony matematikai létformája; és ez teljes mértékben reálviszony. Hiszen máskülönben ebben az esetben nem a természeti folyamatról lenne szó, hanem csupán a tiszta matematika tárgyáról. E reálviszony azonban olyan módon

rendelődik a felmerülő és eltűnő nagyságok fölé, hogy ezeket a törvény a folyamat minden mozzanatában meghatározza. Ezen alapul valamely lezajló folyamat adott stádiumból kiinduló előzetes kiszámításának lehetősége.

(34. fej. 401—402. o.)

b) A mozgás kontinuuma és az infinitezimális elv

Ez a viszony, amelytől pedig a legfontosabb ismereteink függnek, kezdettől fogva merő talány volt. És a talány nem csökken azáltal, hogy a matematika nagy diadalmenete során a XVII. század óta a sikeres számítási módszerek túlhaladtak fölötte. A gyakorlati szempontból döntő műveletek a tudomány pontosságot követelő igényeinek nagyon jól megfeleltek, az elméletet azonban mégsem tudták olyan könnyen kielégíteni. Már a matematika úttörői, így elsősorban Leibniz előtt világossá váltak azok a teoretikus alapkérdések, amelyekbe itt mindjárt a megfontolás küszöbén ütközik a gondolat.

Hogyan lehet tehát a mozgás egyik mozzanatából kiindulva a többi stádiumot meghatározni, amikor pedig maguk a mozzanatok elválasztó határ nélkül folynak át egymásba? És éppen ebben az átfolyásban van a folyamat lényege. Nyilvánvalóan maguknak a nagyságoknak kell folytonos folyásban lenniök — olyan módon, ahogyan egy görbe koordinátái folytonosan változnak — mialatt viszonyuk állandó. Ez azt tételezi fel, hogy a nagyságkülönbségek végtelen kicsivé zsugorodnak össze, s azután végül a tiszta kontinuumban „tünnek el". Az alapot így tehát az a feltevés jelenti, hogy maga a folyamat egy végtelenül osztható és végtelenül kicsi elemekből felépülő egész. A folyamatban minden nagyság olyan növekményekből áll elő, amelyek maguk már tulajdonképpen nem nagyságok. A meghatározott kvantum a „non quantum"-ból épül fel.

Ezzel azután már pontosan Leibniz klasszikus meghatározásainál állunk. A kalkulus a nagysággal rendelkezőt eltűnőben, a véges nagyság felől nézve, a status evanescensben fogja meg. Ez a „nézés" azonban merőben a mi sajátunk, és éppen a véges felől közelítő látás már fel nem fogható végső tagja ontikusan az eredeti, a nagysággal rendelkező valóságos eleme. Tehát azt is mondhatjuk, hogy ez a status nascensben levő nagyság.

Így pl. a sebesség növekményei az egyenletesen gyorsuló mozgásban tényleg „elenyészően" kicsinyek, minthogy a gyorsító erő folytonos, és minden legkisebb időelem alatt a sebesség egyenlő növekedését idézi elő. De éppen azért ezek valódi elemek, belőlük „épül fel" az eredményként adódó sebesség. Ez a felépülés már kauzálisan is felfogható: a növekmények itt a részokok szerepét játsszák, és mint ilyenek hatnak tovább. A mindenkori sebesség ezek integrált összokozata. A status nascensből alkotott kép tehát nagyon is betű szerint találó.

A differenciál mint építőelem ezért távolról sem a teória vagy számítás puszta fogalma. Éppen magának a folyamatnak a tulajdonképpeni reáleleme. Persze nem olyan elem, amely a folyamaton kívül szabadon önmagáért fennállna; és ennyiben megint nem is elem. Tekintettel erre a tényállásra, az „infinitezimális realitás" újkantiánus gondolatát teljesen jogosultnak tarthatjuk; csakhogy természetesen nem valamely a „gondolkodásban" levő másodlagos realitásról van szó, ahogy akkoriban vélték, hanem éppen magának a reálfolyamatnak az elsődleges realitásáról, és a gondolat az, amely, hogy ezt megközelíthesse, saját fogalmainak negációjára kényszerül. Az infinitezimális

kalkulus a fogalmi megértés közelítése a reálishoz, mivel közelítés a kontinuumhoz. Csakis ezáltal érthető meg átütő sikere az egzakt tudományban.

A tulajdonképpeni számítás nem éri el magát a reális folyamatot. Csak elvben veszi célba, de a számolás függésben marad a végestől. Véges nagyságot helyettesít be, és azt „elég kicsinek" választja meg céljai számára. A számítás a hibát is beleveszi az eredménybe, de tetszőlegesen kicsivé tudja tenni. A continuumot ő sem fogja meg pontosan, hanem csupán megközelítően. A közelítés maga azonban teljességel „reális".

Egyébként tisztában kell lenni azzal, hogy a természeti törvényszerűség realitássúlyát nem szabad a kiszámíthatóság határai szerint értékelni. Bár a számítás messzire előrehatol, de a természeti folyamatok matematikai reálstruktúrájának mélységeit nem meríti ki. Ez a struktúra ugyan a mozgás és általában a természeti folyamatok kategoriális felépítésének legracionálisabb oldala, az egzakt tudomány szerkezete ezért tapad hozzá; de önmagában véve egy bizonyos mélységtől fogva ugyancsak irracionális. Mégpedig azért, mert a tiszta matematikai elvek is foglalnak magukban irracionális magot.

(34. fej. 402—404. o.)

c) Az egyszerűsítés és a hipotetikus beütés a törvénytudományban

Minden törvény állandókat és változókat tartalmaz. Nemcsak a viszony állandó, hanem a viszony bizonyos elemei is (ami nemcsak a nagyon szembeötlő, meghatározott számértékkel rendelkező „K" faktorokra vonatkozik). Ahol az állandók egészen hiányoznak, a viszonynak nincs meghatározottsága; ahol a változók hiányoznak, ott változás és folyamat nincs. Mármost a racionalitás (a kiszámíthatóság) az állandó elemeken múlik, az irracionalitás a változókon; éspedig növekszik magának a változékonyságnak a fokozatai szerint, tehát a differenciál rendjeinek megfelelően. Az irracionalitás tehát a változók számával és függőségük komplexségével együtt növekedik.

Minél egyszerűbb az egyenlet, minél kevesebb változót tartalmaz, annál áttekinthetőbb a törvényszerűség, annál könnyebben kiszámítható a reáleset, de annál monotonabb, szegényesebb, sematikusabb is a folyamat. Azt is mondhatnánk, annál alacsonyabb fokú a törvényben megragadott sokrétűség; vagy annál absztraktabb módon ragadja meg a törvény a reális folyamatot. És megfordítva: minél komplexebb a függvény, minél sokrétűbben nyilvánulnak meg benne (sich in ihm überhöhen) a változékonyság rendjei, annál nehezebben fogható és annál kevésbé formulázható meg a törvény; viszont annál gazdagabb és differenciáltabb a folyamat, amelyet megragad, és annál konkrétabb módon fogható meg a mögötte rejlő realitás.

Minél mélyebben hatolunk be a természettörvények szövedékébe, annál inkább oldódnak meg egész problémacsoportok, de annál jobban szaporodnak az újonnan felmerülő rejtélyek is. Ami a klasszikus mechanika kezdeteinél a tudomány büszkesége volt, hogy mindent törvényekből tudott „megmagyarázni", az fokozatosan, a behatolás mélységének megfelelően felmondja a szolgálatot. Egyre inkább szükségessé válik, hogy már az egyenletek felállításánál egyszerűsítő feltevéseket tegyünk; gondoljunk pl. arra, hogyan függnek a sugárzási törvények az ún. „fekete sugárzók" feltételezésétől, pedig ez a feltételezés a világegyetemben sugárzó testek nagy tömegére aligha bizonyulhat helyesnek. Egyre jobban és jobban akadunk meg a közelítéseknél, és ennek megfelelően a hibahatárok is kevésbé szűkíthetők.

Az analízis azonban bizonytalansági tényező ellenére sem válik illuzórikussá. Sőt van okunk feltételezni, hogy minden hipotetikus beütés és bizonyos extrapolációk minden merészsége ellenére is mégis közeledünk a reálfolyamat teljes tartalmához. Ennek jelei azok a mindig újra felmerülő új jelenségtartományok, amelyek az értelmezés számára hozzáférhetőkké válnak. Úgy tűnik, minél inkább vesz fel a gondolat elvben irracionálisat, annál inkább szorítja határok közé a tárgy irracionáléját, és ez annál átláthatóbbá válik előtte elvi mozzanataiban. Ez az elkerülhetetlen spekulatív beütés értelme az elméleti fizikában.

Az ilyenfajta előrehatolás során a törvényeknek egy szerfölött bonyolult szerkezetéhez jutunk. És éppen itt, ahol a teljes megértés áthághatatlan határokba ütközik, állunk a tulajdonképpeni reális folyamatformák előtt. Az egyedi törvény ugyanis, az összefüggésekből kiragadva, csupán absztrakció. A természetben nincsenek önmagukért fennálló egyedi törvények; csak az értelem szakítja el őket egymástól módszereinek céljai érdekében. A módszerek azonban a reálfolyamatok konkrét gazdagságát elszegényítik. Hasonló itt a helyzet, mint a kauzalitásnál: ott sincsenek sem elszigetelt okok, sem elszigetelt okorok, hanem csak komplex összokok és komplex kauzális folyamat. Ugyanaz az összfolyamat képezi azonban a természettörvények szövedékének is az alapját. És ezt a szövedéket éppoly kevéssé lehet szétszakítani, mint az egységes kauzális struktúrát.

A természetben nincs félig érvényes determináció, hanem csak teljesérvényű és mindenoldalú, mégpedig mind a kauzalitás, mind a törvényszerűség szempontjából. Legalábbis semmi okunk arra, hogy bárhol hézagokat tételezzünk fel, még ott sem, ahol a magaskomplexitású képződményekben megfoghatatlanná válik. Ezzel szemben az, hogy egy bizonyos mélységtől kezdve szemléletünk számára minden áttekinthetetlen sokrétűségbe vész el, csak az irracionalitás egy meghatározott fajtáját jelenti, éspedig éppen magának a törvényszerűségnek az irracionalitását. A törvényszerűség ugyan a természeti folyamatok racionális oldala, de semmiképp sem abszolút racionalis.

Ebben az összfüggésben érdemes mégegyszer megvizsgálni azt a széles körben elterjedt felfogást, hogy a reálesetek egyáltalán nem „szigorúan" igazodnak a természettörvényekhez, hanem folyton eltéréseket mutatnak. Ebben igaz az, hogy az egyedi törvény csak egy ideális esetet fejez ki, amelyben valamennyi többi mozzanattól eltekintünk, amelyek egyébként még belejátszanak. Ez az ideális eset tényleg nem létezik a természetben. Így a kepleri ellipszistörvényt semmilyen valóságos bolygómozgás tisztán nem tárja elénk; ehhez a tömegeknek egy pontban kellene egyesülniök, és csak a Napnak és magának a bolygónak a gravitációja játszhatna szerepet — ezek olyan feltételek, amelyek sohasem teljesülnek. Így Galilei abszolút „szabadesése" sincs meg a természetben; a levegő ellenállása módosítja, és a gyorsító erő a föld középpontjától való távolság csökkenésével növekszik.

Nem teljesülnek emiatt a törvények a reálfolyamatokban? Nagyon is teljesülnek. Csakhogy a törvény nem az egyedüli determináns. Az adott reáltényezők az egyedi esetben sokkal komplikáltabbak ahhoz, semhogy egyetlen törvény felfoghassa őket; komplex szövedéket alkotnak, és az a mód, ahogyan hatást gyakorolnak, szintén szigorú törvényszerűségnek van alávetve (részben ugyanannak, részben egészen másoknak is). Ha egy kő, tekintet nélkül a levegő ellenállására, pontosan a szabadesés formulája szerint esnék, esése éppen akkor sértené meg a törvényt és az eset éppen akkor lenne megfogha-

tatlan. Ha egy bolygó a naprendszerben pontosan a kepleri ellipszisen haladna, mintha csak ez és a Nap léteznének és mindkettőjük tömege egy-egy pontban volna egyesítve, éppen akkor volnának a kepleri törvények megsértve. Mert épp ezen törvények szerint kell „zavaroknak" fellépniük.

A levonható következtetés igazán csattanós: ami úgy néz ki, mint a törvénytől való „eltérés", az, minden faktor tekintetbevétele esetén, éppen a törvény legpontosabb teljesülése. Nem méltányos egy más, állítólag még pontosabb teljesülés után keresgélni. Az egyedi természettörvény nemcsak nem lép fel izoláltan, úgyhogy mindig csak törvények koherenciájában bukkanhatunk rá; hanem általában csakis azoknak a sokrétű reálfeltételeknek teljes gazdagságában realizálódik, amelyek az egyedi esetet alkotják. Ilyen sokrétűségben azonban a megvalósulás individuális. (34. fej. 404—406. o.)

d) Statisztikus törvények és természettörvények

Idáig a természettörvényről kifejtett gondolatok megfelelnek a klasszikus fizika nézeteinek. A moláris folyamatoktól a molekuláris és az atomi folyamatokhoz való átmenettel megváltozik a kép. Már föntebb megmutatkozott, hogy ez az átmenet a folyamatoknak miért nem annyira a kauzális jellegét érinti, mint inkább a törvényszerűségüket. Mert valóban, azok a legkisebb részfolyamatok, amelyekhez az analízis előrenyomul, a klasszikus fizika törvényeinek segítségével nem foghatók meg.

Ez még nem szükségképpen jelenti azt, hogy itt semmiféle törvény nem uralkodik. És még ha azt jelentené is, akkor ezzel a mikromechanikai folyamatokban még csak a történés törvényszerűsége maradna el, tipikájuk, és vele az, amin ez alapszik, az egyforma okkomplexusok visszatérése. De akkor is fönnmaradna még a kauzális sorrend. Csakhogy olyan nagymértékben individualizálva, hogy a lefolyások már nem mutathatnának semmiféle tipikát.

Valójában azonban ennél sokkal több megmarad itt. Ha ugyanis az atomi folyamatokból megfigyelhető moláris jelenségek épülnek fel, amelyek viszont a maguk részéről szigorú törvényszerűséget mutatnak, akkor az előbbiek sem lehetnek teljesen törvények híján. És ha továbbá kiderül, hogy az ezen a módon megalapozott törvények a klasszikus fizika törvényeihez olyannyira közelednek, hogy, szélesen megvonva a határokat, még „ekvivalenciát" is feltételezhetünk ezek és amazok között, akkor világos, hogy az atomi folyamatok ismeretlen törvényeinek a klasszikus fizika törvényeivel ontikusan meghatározott viszonyban kell állniok. Hogy ez az ontikus viszony milyen mértékben fogható meg tudományosan is, az persze olyan kérdés, ami már nem egyedül a létviszonytól függ, hanem különös, csak itt fellépő megismerési feltételektől is.

Ami a kvantummechanikai meggondolásokban valóban radikálisan megváltozik, az magának a folyamatnak a felfogása. A természeti folyamat itt már nem az a folytonos átmenet, ahogyan a régebbi fizika valamennyi területén elképzelte. Kontinuitása megszűnt. A folyamat kis ugrásokban zajlik le, amelyek azonban mindenképpen véges és megadható nagyságok. Az energiaközlés nem süllyed ez utóbbiaknak mint oszthatatlan energiakvantumoknak a mértéke alá. Ezzel a függvénynek a kontinuum megragadására irányuló feladata elmarad. És helyére lép egy másik feladat: a részfolyamatok szabálytalanságából az összfolyamat egységes meghatározottságának visszanyerése.

Ezt az elmélet a valószínűségszámítás segítségével hajtja végre. A mikromechanikai folyamatok „szabálytalanságából" indul ki, de emellett felté-

telezi a lehetőségek megoszlásának egyenletességét (pl. az atommozgások irányainak és sebességeinek egyenletes megoszlását egy gázban). Ilyen feltételezések mellett végzi el az egyedi folyamatok áttekinthetetlen sokféleségére vonatkozó hozzávetőleges számítását, és jut olyan eredményekhez, amelyek „statisztikus törvények" alakját öltik.

Ezek nem a statisztika valamiféle törvényei. Tisztára matematikai természetűek, és a statisztika eljárása már feltételezi őket. Mert ennek a priori feltételei. A törvények, amelyekhez a statisztikai eljárás jut, inkább azzal az igénnyel lépnek föl, hogy a természet törvényeit jelenítsék meg, még akkor is, ha ezeket csak megközelítőleg sikerül kifejezniük. Egy valami azonban jellemző rájuk: nem a mikromechanika egyedi folyamatainak mint olyanoknak a törvényei, hanem csak az átlag törvényei. Az egyedi folyamatok nagymértékben eltérhetnek tőlük; alá vannak vetve a gyakorisági maximum körüli „szórásnak"; a szórás azonban megint csak nem önkényes, hanem a maga részéről meghatározott törvényszerűséget követ, amely egy gyakorisági görbe alakját veszi fel, és ezért megközelítőleg meghatározhato.

Az így nyert „statisztikus törvények" tehát bizonyára természeti törvényeket fejeznek ki, de maguk nem minden további nélkül a folyamatok törvényei. Amire vonatkoznak, az valami nagyon meghatározott és fontos a közvetlenül meg nem ragadható mikrofolyamatokban, de nem közvetlenül maguk ezek a folyamatok, hanem csak az átlaguk. Visszaélés lenne a szóval, ha ezeket a törvényeket közvetlenül természettörvényeknek nyilvánítanánk; mert nem a természet foglalkozik statisztikával, hanem az ember a maga számításaiban. Mégis bizonyára valamiféle szoros kapcsolatban kell állniok a valóságosan működő természettörvényekkel. Máskülönben az átlagra sem lehetnének találóak. És ha ezt sem sikerülne kifejezniük, akkor a jelenségek értelmezésében sem igazolódhatnának.

Ez az alapja annak, hogy miért lehetnek joggal érvényben mint valódi természettörvények közelítő meghatározásai. (34. fej. 406—408. o.)

e) Szabálytalanság és törvényszerűség. A konvergencia jelensége

A fontos itt természetesen az, hogy a statisztika matematikai törvényei maguk teljesen objektív törvények. A valószínűségnek ezzel a számításmóddal összakapcsolódott fogalma nem juttatja ezt megfelelően kifejezésre. A valószínűség csak az egyedi esetre vonatkozik, erre azonban a „statisztikai törvények" csupán közvetve érvényesek. Közvetlenül mindenképpen csakis az átlagra vonatkozóan vannak érvényben, és az összjelenség megítélése szempontjából éppen az átlag a fontos. Az átlagra azonban érvényes az a törvény, hogy a nagyságok szóródása az egynemű folyamatokban egy fix nagyság felé konvergál — olyan konvergencia ez, amely az esetek számának növekedésével mindinkább megfoghatóvá válik.

Ebben a konvergenciajelenségben — nevezik „a nagy szám törvényének" is — annak világos jelét pillanthatjuk meg, hogy a mikromechanikai folyamatok „szabálytalansága" vagy „véletlensége" nem jelenti minden törvényszerűség hiányát. Ahogyan a látszólagos determinálatlanság mögött egy elvileg még teljességgel felfogható, ha empirikusan nem is kimutatható kauzális viszony áll [30. fej. *d)*, *e)*], úgy a látszólagos szabálytalanság mögött is egy rejtett törvényszerűségnek kell lennie. Másként a statisztikus számítás eredményei nem mutathatnának konvergenciát meghatározott nagyságok

felé. A statisztika ugyanis még ott is, ahol „véletlen eloszlás"-ból indul ki, egész elfogulatlanul a „véletlen törvényei"-ről beszél, amelyeket éppen ennek az eloszlásnak már tartalmaznia kell. Az itt rejlő látszólagos paradoxon magától teljesen megszűnik, mihelyt megfontoljuk, hogy a „véletlen" éppen a mindenoldalúan kauzálisan determinált [28. fej. *d)*].

Ezen a módon is beigazolódik hát, hogy az ún. „statisztikus törvények", bár maguk nem azoknak a reálfolyamatoknak a törvényei, amelyekre vonatkoznak, de mégis valódi reáltörvényekre utalnak vissza. Mert még a folyamatok nagy sokaságára vonatkozó számításban sem léphetnének fel, ha maguk a folyamatok nem tartalmaznák a lefolyás meghatározott tipikáját, amelynek révén meghatározott átlag adódhat.

A statisztikus törvények tehát egyféle szurrogátumot képeznek, amelyhez a megfontolás és számítás a folyamatok valóságos törvényeinek ismerete híján tartja magát. Meghatározott nagyságok kiszámíthatósága statisztikai úton egyáltalán nem volna lehetséges, ha magukat a mikromechanikai folyamatokat a nagyságok eloszlása tekintetében nem hatná át valaminő egyformaság. A statisztikus kiszámithatóság tehát egyfajta bizonyítéknak számíthat azon vonatkozásban, hogy a természeti folyamatok mègfigyelhető nagyságrendjei mögött szigorú törvények állnak fenn. Hogy ezeknek a törvényeknek milyen természetűeknek kell lenniök, az persze ilyen megfontolások alapján nem válhat világossá.

A klasszikus törvények „statisztikus" törvényekkel történő felváltása a tulajdonképpeni természettörvényeket tehát csupán mélyebbre helyezi, úgyszólván messzebbre taszítja vissza a természet még ismeretlen „belsejébe". Ott a közvetlen tapasztalat megfigyelési és kísérleti módszerei számára többé már nem hozzáférhetők. Ezért tűnik az első pillantásra úgy, mintha a természettörvény itt megszűnnék. És tényleg egy elhamarkodott relativizmus ezt a látszatot ki is használta arra, hogy a természettörvény alapeszméjét általában megtámadja.

Ez a végkövetkeztetés józan megfontolás számára tarthatatlannak bizonyul. Valójában itt csak az történik, hogy a makrofolyamatok mikrofolyamatok áttekinthetetlen sokaságává oldódnak fel. Az elmélet ezáltal a megfigyelhető folyamatok természetes folyamati elemeiig megy vissza. Közben pedig kiderül, hogy a megfigyelhető makrofolyamatok régóta ismert és alapvetőknek tartott törvényei ezekre az elemekre nem bizonyulnak igaznak. A megfogható és mérhető összfolyamatok szabályai nem „érvényesülnek" a megfoghatatlan elemi folyamatokban. Itt csupán a természeti történés felületi törvényeinek mutatkoznak. Alaptörvényekként értelmezve őket, csak szurrogátumok, még akkor is, ha saját határaik között teljesen igaznak bizonyulnak. Ez azonban közvetlenül nem volt észrevehető; a statisztikai törvényeknek ezzel szemben megvan az az előnyük, hogy inadekvátságuk szembeötlő. Hogy azonban az elemi folyamatok szerkezetén általában törvények uralkodnak, azt a statisztikai törvények semmiképpen sem érvénytelenítik.

Innen tekintve a fordított aspektus kap erőre. A statisztikus törvények közelebb jutnak a valóságosan működő természettörvényekhez, mint a klasszikus törvények. Ebben az értelemben a statisztikai törvények a klasszikusokkal szemben egyenesen a törvényeknek egy magasabb osztályát képviselik, jóllehet az egyedi folyamatokra nem vonatkoznak. Ennek ellenére bizonyos törvényszerűségeknek magában a természeti történésben adekvátabb kifejezései. Előnyük a klasszikus törvényekkel szemben éppen abban áll, hogy

megfogalmazásukhoz és érvényességi körük megjelöléséhez nem szükséges az egyedi folyamatok individuális részmeghatározásait megadni. Ez a fölény a teoretikus fizikában eléggé érvényre jutott. És a siker számos szakterületen igazolta.

Az elmélet által itt elért határt önmagában véve kétféleképpen lehet felfogni: a megfigyelhető folyamatok mögött vagy egy törvény nélküli (ha nem is determináció nélküli) történés áll, vagypedig más, ismeretlen törvények. Az előbbi esetben a statisztika sem tárhatna fel semmilyen megközelítő egyformaságot. Az utóbbi esetben a határ csak a megismerés határa, nem pedig a természeti törvényszerűség létéé. A tudás minden területén sok ilyenféle határt ismerünk. Fellépésük sem ismeretelméletileg, sem ontológiailag nem okoz nehézséget. Elbizakodottság is lenne úgy vélekedni, hogy tekintetünk a természet egészét már átfogta volna, és hogy semmi más törvény ne lehetne a természetben, mint a számunkra konstatálhatók.

Azt a kérdést, hogy miért éppen itt adódik határ a megismerésben, a problémák mai állása szerint nem lehet egyértelműen eldönteni. Néhány okot azonban megfontolhatunk. Állhat ez az ok a megfelelő megközelítési mód hiányában, végső soron tehát a megfigyelhetőség határaiban. Állhat azonban abban az elvi egyoldalúságban is, amellyel természettudományunk a jelenségek kvantitatív, mérhető és matematikai oldalához tartja magát. Bár egyedül ez az oldal a priori hozzáférhető, és ezért a racionális oldal; de ontológiailag értelmezve a matematikum mint olyan mégis csak a természeti viszonyokba belenyúló alacsonyabbrendű törvényszerűség; és ezért a teljes természeti törvényszerűség nem merülhet ki benne [35. fej. *d)*].

Korai volna annak eldöntése, hogy itt a mai természettudomány zsákutcája pillantható-e meg, ahogy az antipozitivista táborban hajlamosak feltételezni. Az azonban elképzelhető, hogy a törvényszerűség azért mutatkozhat olyan nagyon komplikáltnak, mert a természettudományban a kizárólagosan matematikai elem mind nagyobb mértékben növekedik. Hátha a valóságosan ható törvények egyszerűbbek? Hátha titkaikhoz más kulcsra van szükség?

Persze minden okunk megvan arra, hogy óvakodjunk az elsietett negatív állásfoglalástól. De egy ilyen lehetőség mégsem utasítható el teljesen. A történelemben vannak példák hasonló tévelygésre. Ismeretes az „epiciklusok" ptolemaioszi alapon tisztán matematikailag kiépített elmélete, amely annál komplikáltabb lett, minél pontosabban igyekeztek a jelenségeket nyomon követni. A kopernikuszi fordulat meghozta az egyszerű megoldást. Ez azonban nem matematikai volt, hanem szemlélet általános orientációjának megváltozása.

Ugyanilyen joggal természetesen a fordított lehetőség is érvényre juthat. Lehetséges, hogy ezen a határterületen a matematikum teljes mértékben túlsúlyban van, és a nem-matematikai — a szubsztrátumszerű — a felismerhetetlenségig háttérben marad. A heterogén szubsztrátumok sokasága, amelylyel a megfigyelhető folyamatokban találkozunk, az atomi folyamatokhoz való átmenet során már tetemesen összezsugorodik; csak egynéhány szubsztrátum marad, és minden kvantitatív meghatározás most már ezekre vonatkozik, és úgy látszik, a határok még közöttük is illékonnyá válnak. A korpuszkula és hullám ellentéte ilyenformán az atomfizikában kérdésessé vált; ámbár azt még nem sikerült kielégítően felfogni, hogy mi az, ami mindkettő mögött áll. (34. fej. 408—411. o.)

b) Az apriorizmus határa. Az elmélet szélsőségei

...Ilyen körülmények között nincs mit csodálkozni azon, hogy a természetről alkotott nézetekben a végletek állandó váltakozását láthatjuk: a matematikai törvényszerűség túlbecsülését és alábecsülését. Az előbbivel találkozunk a pozitivizmus és az újkantiánus idealizmus bizonyos irányzataiban, részben magának az elméleti fizikának a képviselőinél is. Az utóbbi a kvantitatívnak abból a jelentéktelenné való degradálásából ismeretes, amint azt a szellemtudományi kritika képviselte, és ami a filozófia igen komoly tendenciáiban (fenomenológia és életfilozófia) is érvényre jutott. Az utóbbi változat nézőpontja szerint úgy fest a dolog, mintha az egész matematikai természettudomány, még a legsajátabb területén is, csupán egy „világszemlélet" lenne a többi között. Míg az egyik oldalon azt hiszik, hogy a matematikát minden tudomány és általában minden világértelmezés mintaképévé kell tenni, addig a másik oldalon még olyan területekre vonatkozóan is alig hagyják meg a jogosultságát, amelyekben pedig a legmerészebb várakozásokat is túlszárnyalva igazolódott.

Az ilyen végletek természetesen önmagukat szüntetik meg újból és újból. De a maguk korában és a maguk hatókörében zűrzavart keltenek.

(35. fej. 414. o.)

c) „Törvény és tény". A szférák összekeverése

...Például ilyen tételekkel találkozunk: „A törvény a természet apriorija", vagy: „A természet a priori alapja a törvény és a tény korrelációja". Hogy itt mire gondolnak, az kézenfekvő: semmi másra, mint a két ismeretinstancia, az a posteriori és a priori egymásra való belső vonatkozására. Ezzel semmi újat nem mondtak. De hamisan mondták, a formulázásokban végzetes hibák rejlenek.

Az „a priori" mindenképpen csak egy megismerési mód. Mivel a természet nem megismerés, hanem a legjobb esetben is csak tárgya a megismerésnek, ezért semmiképpen sem lehetséges sem „a természet apriorija", sem pedig a természet „a priori alapja". Mindkettő csak a természet-ismeretnek lehet sajátja. Tehát a törvényeknek sem lehet „a priori létük" — egy ilyen kijelentésnek semmi értelme sincs —, legfeljebb a priori „megismerhetők" lehetnek. Ez utóbbi áll pl. a logikai és a tiszta matematikai törvényekre. De a természettörvényekre ez sem áll. A természettörvényeket induktív úton kell kikövetkeztetni, ki kell kísérletezni, persze bizonyos a priori feltételezések mellett (és ezek között matematikai ismeretek is szerepelnek), de mégsem olyan tapasztalati anyag nélkül, amelyből kiindulunk. Mert hiszen éppen a természettörvények ismeretlenek, és csak a tudományok metodikailag kombinált eljárása képes egy részüket felfedni.

Vagy bizonyos törvénymegfogalmazások bizonytalanságára való tekintettel azt is szokták kérdezni, hogy van-e tehát „abszolút törvény". Ebben a kérdésben ugyanúgy hibák forrása rejlik. Értelmes módon legfeljebb arról lehet szó, hogy a törvény egy bizonyos fogalmazása abszolút helytálló-e a tudományban. Ez pedig valami egészen más; a mi fogalmazásaink és formulázásaink a megismerés állapotának megfelelően sokféleképpen változnak. De a tudás egy bizonyos stádiumában egy felfogás relativitásának semmi köze magának a felfogandó törvénynek az abszolút vagy relatív voltához. Ha egy időlegesen elismert formula a tudás további előrenyomulása alapján tarthatatlannak bi-

zonyul, akkor ez annak a jele, hogy a természetben valóságosan fennálló törvényt nem sikerült kifejeznie. De még a helyesbítés utáni javított formula sem maga a természettörvény. Nemcsak azért nem, mert a megismerés további előrehaladása során további korrekciókra szorul; hanem mivel mindkét „fogalmazás", a régi éppúgy, mint az új, most és a jövőben is csupán „fogalmazások", és mint ilyenek nem lehetnek azonosak magával a törvénnyel.

Ez olyan egyszerű és oly magától értetődő, hogy nem volna szabad szót vesztegetni rá. De éppen ezen a ponton a legáldatlanabb a zűrzavar az egzakt tudomány és a filozófia határán mozgó teóriákban. Állandóan „természettörvényről" beszélnek, és egyáltalán észre sem veszik, hogy a természeti folyamatokban valóságosan működő törvényre még csak nem is gondolnak, nemhogy birtokában lennének. És ha az ember szemére veti az önfejű teoretikusnak a gondolati tisztátalanságát, akkor erre tüstént a fejére olvassák: „Magáról a természetről egyáltalán semmit sem tudhatunk, csak a tudomány fogalmai, ítéletei és formulái állnak rendelkezésünkre . . ."

Ilyen módon természetesen mindent szkeptikus kétértelműségbe ránta nak bele. Ebben az esetben ugyanis a természettudomány, szigorúan véve, már egyáltalán nem magának a természetnek a tudománya, hanem csupán fogalmakkal és formulákkal való játék. Tárgyától elidegenedve jelenik meg előttünk, amelyet végül már egyáltalán nem ismer.

Félre ne értsük, a valóságosan munkálkodó tudomány természetesen semmi esetre sem tesz így. Egészséges védekezésül nem is törődik említésre méltóan a pozitivista teória (tulajdonképpen „negativista" teóriának kellene nevezni) ilyenféle kinövéseivel. Ám azért sem mozdítja meg a kisujját sem, hogy az ismeretelméleti félreértések gombolyagát kibogozza.

(35. fej. 415—416. o.)

d) A relativista szkepszis visszautasítása. Az objektív érvényesség ismertetőjelei

Ezzel szemben sürgető követelmény, hogy a tárgy és a tárgy tudatbeli képének (képzet, fogalom stb.) minden megismerés számára alapvető különbségét a természettudományban is érvényben tartsuk, azaz, hogy a természet valóságos reáltörvényeit a tudomány tételeitől és formulázásaitól szigorúan megkülönböztessük, de az is, hogy ezeket különbözőségük ellenére is következetesen és a szükséges kritikai elővigyázattal egymásra vonatkoztassuk. Az egyes fogalmazások és formulázások fölötti különös döntést a filozófus átengedheti az egzakt tudományok lassú haladásának, hiszen amúgy is ezek történeti folytonossága a legfőbb biztosíték az átmeneti egyoldalúságok legyőzésének lehetőségére.

Hogy pillanatnyilag milyen sokat vagy milyen keveset ismerünk a természet valóságos reáltörvényeiből, arra nézve nincs abszolút kritérium. Csak egy dolog bizonyos: ezek a törvények nincsenek alávetve a tudományos megfogalmazások, tételek és formulák történeti változandóságának — éppen úgy, amint a konkrét egyedi tárgyak sincsenek alávetve az általunk róluk alkotott képzetek, nézetek és fogalmak változékonyságának.

Ezen túlmenően azonban mégis azt mondhatjuk: semmi okunk a szkepszisre és a relativista lemondásra a természettudományos megismerést illetően. Éppen a tudományos fogalmak elevensége és cseppfolyós volta, ami a laikus számára könnyen a felbomlás vagy „összeomlás" tünetének látszik, a jele tulajdonképpen a valódi természettörvényekhez való határozott közeledésnek,

és a magas fokú objektív érvényesség biztosítékának tekinthető. A természet valódi reáltörvényeinek manapság kétségkívül tekintélyes részét ismerjük, mégpedig elegendő pontossággal ahhoz, hogy belőlük messzemenő gyakorlati és elméleti következtetéseket vonhassunk le. A pontosságnak ez a foka azonban egyenlő részben köszönhető a rendkívül kifinomult megfigyelési módszerek kiépítésének, valamint a megismerés matematikai apriorizmusának.

Ez ontológiailag annyit jelent, hogy az egzakt tudományok fogalmai, tételei és formulái bizonyos határok között ténylegesen találó képet adhatnak a természeti folyamatokban meglevő egyformaságról. Hogy azonban részleteiben itt miként kell meghúzni a határokat, arról csak a tudomány jövőbeni előrehaladása dönthet. Ami azt jelenti, hogy ezen a ponton az egzakt tudománnyal is úgy áll a dolog, mint a többi tudománnyal: ez sem rendelkezik abszolút kritériumokkal, hanem csak relatívekkel. És itt is, mint mindenütt, a kritériumok az a posteriori és a priori ismeretelemek fedési viszonyában rejlenek.

Ebből továbbá azt a következtetést kell levonnunk, hogy tévedés az a priori, mondjuk a matematikai belátások egy bizonyos állagát a természeti törvényszerűség tudatbeli legitim korrelátumának tekinti. Ezzel a kategoriális viszony sémáját túlságosan leegyszerűsítenénk. Tökéletesen igaz, hogy az a priori belátás az általánosnak mint olyannak a közvetlen megragadása; de azért még nem minden általános ragadható meg a priori. Az emberi tudatban nincs olyan apriorizmus, amely a természettörvényeknek közvetlenül megfelelne. Olyan bizonyára van, amely a tiszta matematikai törvényszerűségnek megfelel. Ez azonban a természeti törvényszerűségnek csak az egyik oldalát alkotja, tehát semmiképpen sincs fedésben ennek konkrét tartalmi gazdagságával. Ezért marad meg a törvénymegismerés a posteriori beütése az egész vonalon továbbra is ellensúlyként.

A természettörvények valóságos megfelelője a tudatban egy felépítése szerint szerfölött komplex termék, amely csak későn érlelődik meg, és még akkor is szüntelenül küzdenie kell a helyesbítésért, azaz a valóságos természettörvényekhez való növekvő közeledésért. Ezáltal az a priori, sajátosan a matematikum beütésének döntő jelentőségét ebben a termékben semmiképpen sem becsüljük alá. Ellenkezőleg csak határainak helyes elismerése esetén juthat ez a jelentőség teljesen érvényre. A határok pontos meghúzása azonban az ismeretelmélet feladata, amit nem lehet egycsapásra megoldani, hanem csak magának a tudománynak lassú előrehaladása során juthat közelebb egy általában vett döntéshez. Minden előzetes sommás megoldás, mindegy hogy a relativista szkepszis vagy az optimista apriorizmus irányába történjék is, semmi más mint dilettáns játék, amely el sem jut a komoly problémákig.

Ehhez járul még, hogy a valóságos a priori belátások, amelyekről itt szó van, sem hullanak az ember ölébe. Nem „velünk születtek", ahogy a régi félrevezető kifejezés mondja, hanem mint minden valódi belátást, őket is munkával kell megszereznünk.

Legalábbis így áll a dolog mindenütt, ahol nem a szemlélet, hanem a gondolkodó megértés a priori-járól van szó. Éppen ez a hátránya az ilyen tudatkategóriáknak, amelyek nem a szemlélet és az élmény kategóriái, hanem a gondolkodás kategóriái. Ha ezt világossá tesszük a magunk számára, akkor sok minden elesik az összefüggéseiből kiragadott apriorizmus terméketlen problematikájából. (35. fej. 416—418. o.)

VITA

Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus-koncepciót?

Földesi Tamás vitacikke több mint két év után reagál bírálatomra és ennek elvi alapjaira. Ilyen hosszú idő után joggal elvárhatnánk — különösen egy olyan kvalitású gondolkodótól, mint Földesi Tamás —, hogy kiérlelt érvekkel, új kutatási eredményekkel védi meg álláspontját, és megérti azt a koncepciót, amellyel vitatkozik. Írása azonban semmiben sem elégíti ki e várakozást. Hogy mégis szükségét érzem a válaszadásnak, annak az az oka, hogy cikke azoknak a tudósoknak az eljárására emlékeztet, akik szavakban elismerik isten létezését, és minden alkalommal kellő tísztelettel nyilatkoznak róla, csak éppen az általuk kutatott területen hagyják figyelmen kívül. A marxista filozófusok között is egyre nő azok száma, akik elismerik a dialektikát, csak éppen nem alkalmazzák. Ki ne ismerné el Engels álláspontját, mely szerint két filozófiai irány van „a metafizikus — rögzített kategóriákkal, a dialektikus . . . folyékonyakkal", s a feladat „annak kimutatása, hogy ezek a rögzített ellentétek, mint alap és következmény, ok és okozat, azonosság és különbség, látszat és lényeg tarthatatlanok, hogy az elemzés az egyik pólust a másikban már in nuce meglevőnek mutatja ki . . ." (II, 478. o.) (A zárójelekben levő római számok az Idézett művek jegyzékére utalnak.) Ki ne idézné a lenini aforizmát: „A fogalmak mindenoldalú, egyetemes rugalmassága, az ellentétek azonosságáig menő rugalmassága — ez a lényeg." (VIII, 93. o.) De ha valaki a fentiek szellemében azt a hallatlan következtetést próbálja levonni, hogy pl. a szükségszerű és a véletlen sem „rögzített kategóriák", hogy „az egyiket a másikban már in nuce meglevőnek" kell kimutatni, és az a lényeg, hogy feltárjuk „azonosságáig menő rugalmasságukat" — akkor ugyanezek a filozófusok a fejükhöz kapnak és nem értik; honnan veszi ez az ember ezeket az abszurd badarságokat?

Válaszomat íly módon helyreigazítással kell kezdenem. Könyvemben azt írtam, hogy Földesi Tamás úgy akarja felszámolni a közfelfogásnak a szükségszerű és véletlen viszonyával kapcsolatos következetlenségeit, hogy lényegében magát a dialektikus felfogást veti el és visszatér a mechanikus materialisták „következetességéhez". Cikke azonban meggyőzött arról, hogy tévedtem, állításom nem fedi a valóságot. Földesi Tamás ugyanis feltétlenül tiszteli a dialektikát — a fentebb jellemzett módon. Ő nem elveti, hanem csak *megtisztítja* a dialektikus determinizmus-koncepciót. A jelenségek ontikus meghatározottságát megtisztítja az egy-sokértelműségtől, az ún. absztrakt determináltságot a gyakorlati alkalmazhatóságtól, az ellentmondást az ellentmondástól, a totális vonatkozásban értelmezett szükségszerűséget a véletlentől és a véletlent a meghatározottságtól. Egyébiránt Földesi determinizmus-felfogása feltétlenül dialektikus, hiszen cikkének *címe* ezt kifejezetten leszögezi. Tekintsük hát végig tisztogató akciójának főbb állomásait.

Az egy-sokértelmű meghatározottság kiűzése a determinizmusból

A modern természettudományok számos jeles képviselőjének determinizmus elleni polémiája abból a félreértésből származik, hogy a determinizmust azonosítják a jelenségek abszolút egyértelmű meghatározottságának felfogásával. Heisenberg szerint pl. a determinizmus álláspontját az jellemzi, hogy „... léteznek szigorú természeti törvények, amelyek egy rendszer jövő állapotát jelenlegi állapotából *egyértelműen meghatározzák*". (Kiemelés — Sz. A.) Ennek alapján szögezi le azután: mivel a statisztikus törvények nem felelnek meg e követelménynek, a kvantummechanikában arra kényszerülünk, hogy „a determinizmust elvileg elvessük". (VI, 25. és 28. o.)

Földesi Tamás teljes mértékben egyetért a determinizmus Heisenberg-féle meghatározásával, sőt még a determinánsok törvényszerű vagy esetleges voltától is elvonatkoztat, hiszen szerinte nemcsak a törvények, hanem az esetleges determinánsok is abszolút „egyértelműen határozzák meg egy rendszer jövő állapotát jelenlegi állapotából". Ebből levont következtetése azonban ellentétes a Heisenbergével. Heisenberg a meghatározottságok egy-sokértelműségét — mint természettudományos tényt — elfogadja s az ennek ellentmondóan meghatározott determinizmust veti el. Heisenberg nagy természettudós, s mint ilyen ragaszkodik a tényekhez. De ugyanakkor kis filozófus, s ezért azt gondolja, hogy determinizmuson a materialista filozófusok ma is azt értik, mint Laplace idejében. Kevesen látják nála jobban a fizika, de kevesen látják nála rosszabbul a materialista filozófia Laplace óta megtett fejlődését.

S mit tesz Földesi Tamás? Elveti az egy-sokértelmű meghatározottság tudományos tényét, s a tényeknek ellentmondó koncepciót tartja meg. Ő tehát — Heisenberggel ellentétben — nem ragaszkodik a tudományos tényekhez, viszont — Heisenberggel megegyezően — ragaszkodik a determinizmust kompromittáló, elavult meghatározáshoz. Mit tehet Földesi Tamás ebben a helyzetben? Scsedrinnel szólva: „becsukja Amerikát". Miután a tények ellentmondanak koncepciójának, be kell bizonyítania, hogy ez az ellentmondás csak látszólagos, mert a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottsága csupán ismeretelméleti, de nem ontológiai vonatkozásban áll fenn, nem a jelenségek objektív meghatározottságára, hanem csak megismerésükre, leírásukra érvényes. E posztulátumra épül egész érvrendszere. Miután könyvemben bebizonyítottam, hogy teljesen jogtalanul próbálja Bohm és Vigier felfogásával alátámasztani koncepcióját, látványos fordulattal ellentámadásba megy át, és kifejti: az említett tudósok velem együtt azt a hibát követik el, hogy ignorálják a lételméleti összefüggéseket, „csak ismeretelméleti vonatkozásban" vizsgálják a problémát, majd „az így kapott eredményeket lételméletieknek minősítik s mint ilyeneket abszolutizálják". Földesi szerint tehát Bohm, Vigier és nyomukban én abból a tényből következtetünk a jelenségek *objektív* egy-sokértelműségére, hogy a meghatározottságok nem vezethetők le teljesen egyértelműen a már *felismert* oksági összefüggésekből. Ebből pedig — hangsúlyozza — jogtalan arra következtetni, hogy „a jelenségek önmagukban, 'an sich', a megismeréstől függetlenül sem teljesen determináltak". (III, 1011. o.)

Földesi Tamásnak teljesen igaza volna akkor, ha az oksági összefüggések egy-sokértelműsége csupán ismeretelméleti probléma lenne. Cikkében azonban maga is elismeri, hogy a determinánsok *objektive kimeríthetetlenek*. Ez viszont azt jelenti, hogy a megismerés folyamatának végtelensége, a jelen-

ségeket meghatározó tényezők számbavételének befejezhetetlensége magából a világ — megismerésünktől független — végtelenségéből, a jelenségek és összefüggések objektív kimeríthetetlenségéből következik. Bohm és Vigier — Földesi állításával ellentétben — éppen ontológiai aspektusból, az objektív valóság jelenségeinek és összefüggéseinek kimeríthetetlensége alapján fogalmazták meg az egy-sokértelműség formuláját. Bohm többször is hangsúlyozza: „egy oksági törvényszerűség egy-sokértelmű volta lényegét tekintve semmiképpen sem azon múlik, hogy *nem ismerjük* azokat a járulékos oksági tényezőket, amelyek a hatás pontosabb részleteit meghatározzák". (I, 30. o.) S Vigier is leszögezi, hogy egy olyan modell, mely a jelenségek abszolút egyértelmű meghatározottságán alapulna, *a dolgok kimeríthetetlenségével* állna ellentmondásban. (XII, 15—16. o.)

Ha azonban a jelenségek meghatározottságának egy-sokértelműsége a valóság jelenségeinek és összefüggéseinek objektív kimeríthetetlenségét fejez ki — hogyan korlátozhatja Földesi Tamás az egy-sokértelműség problémáját az ismeretelmélet területére? Nos, a bizonyítandó tétel felcserélésének segítségével. Elismeri, hogy a jelenségek determinisztikus *„leírása"* mindig csak megközelítő jellegű, „hiszen mindig vannak (méghozzá kimeríthetetlen mennyiségben) számba nem vett determinánsok", ez azonban — úgymond — „korántsem jelenti azt, hogy ezek objektive *ne határoznák meg a jelenségeket*". (III, 1011. o. Az én kiemelésem — Sz. A.) Vagyis annak bizonyítása helyett, hogy a figyelmen kívül hagyott tényezők hatásának beszámítása a jelenségek determináltságát ontológiailag teljessé, abszolút egyértelművé teszi, Földesi azt bizonyítja, hogy a számításon kívül hagyott determinánsok is *meghatározzák* a jelenségeket, „az adott szinten meghatározatlanként jelentkező 'terület' mögött további — később esetleg feltárható — determinánsok rejlenek". (III, 1011. o.) De ki állította az adott vitában ennek ellenkezőjét? A jelenségek egy-sokértelműségének hívei semmi esetre sem, hiszen e felfogás éppen hogy feltételezi „a számba nem vett determinánsok" meghatározó szerepét. E koncepció szerint *a meghatározottságok (Földesi inszinuációjával ellentétben) nem azért „sokértelműek", mert indeterminált összefüggéseket is feltételeznek, hanem éppen azért, mert a meghatározó tényezők objektive végtelen sorát tételezik fel.* Földesi itt ismét jogtalanul hivatkozik Bohmra, Bohm ugyanis a szubkvantummechanikai szinthez való továbbmenés szükségességét korántsem azért hangsúlyozta, mintha úgy gondolta volna, hogy e mélyebb szint abszolút egyértelmű módon határozza meg a kvantummechanikán belül meghatározhatatlan jelenségeket. Miután Bohm ezzel kapcsolatos koncepcióját mások is gyakran félremagyarázzák (l. a „Valóság" 1964. 7. sz. Kis-Tóth Sándor „Válasz a fizikusnak — válasz a filozófusnak" c. cikkének utolsó passzusát), nem felesleges magára Bohmra utalni, aki — miközben a kvantummechanikán belül meghatározhatatlan jelenségek eredetét a szubkvantummechanikai szinten keresi — hangsúlyozza: „a mechanisztikus szemlélet elkerülése végett csak az a lényeges, hogy az ingadozások egy új tartományban létező, minőségileg újfajta tényezőktől származzanak . . . ezek közt egyaránt szerepet játszanak újfajta oksági törvények és a véletlen újfajta törvényei. Mert hiszen az a feltevés, hogy az új törvények kizárólag okságiak lehetnek, a determinista mechanisztikus szemlélethez való visszatérést jelentené, míg az a párhuzamos feltevés, hogy csakis valószínűségi törvényekről lehet szó, az indeterminista mechanisztikus szemlélet álláspontjára vezetne". (I, 180. o.)

Földesi Tamás azonban a fentebb vázolt álláspontot logikátlannak minősíti. Szerinte abból a tényből, hogy a jelenségeket végtelen számú determináns határozza meg, „logikusan csak az következhet, hogy a jelenségek teljesen determináltak". A logikában járatlan olvasó azonban hiába remél felvilágosítást Földesitől, egy szóval sem árulja el, hogyan következik logikusan a determinánsok *végtelen* számából a jelenségek meghatározottságának *abszolút egyértelműsége*. Ehelyett ártatlanul megkérdezi: hogyan is vezethetne a determinánsok számának növelése „egy nem teljes meghatározottsághoz, sőt mondjuk ki nyíltan, *meghatározatlansághoz*"? (III, 1012. o.)

Az érvelésnek ez a módja végigvonul Földesi Tamás egész cikkén. Amikor védekezik, mindig a jelenségek *determináltságára* hivatkozik, az *abszolút egyértelmű* determináltság bizonyítása helyett. S amikor támad, az abszolút egyértelmű determináltság elvetését a determinizmus feladásának tünteti fel. Ezt a módszert alkalmazza az akarat meghatározottságának kérdésében is, így aztán könnyedén egy zsákba varrhat James-szel. Könyvemben pl. kimutattam, hogy Földesi koncepciója az ember történelmi szerepét illetően azonosul a fatalizmus felfogásával, hiszen a döntések abszolút egyértelmű meghatározottsága azt jelenti, hogy sohasem tehettem mást mint amit tettem. Földesi ennek az elutasítását is egyfelől úgy tünteti fel, mintha az ember történelemformáló szerepét — az idealistákhoz hasonlóan — a *determináltsággal* állítanám szembe. Másrészt arra hivatkozva utasítja vissza a fatalizmussal való nézetazonosságot, hogy ő a fatalistákkal szemben elismeri az emberek természetátalakító vagy történelemformáló tevékenységét, melynek lényegén mit sem változtat a teljes determináltság, ettől még a változás változás és az aktivitás aktivitás marad.

Ami az elsőnek említett „érvét" illeti, egy vonatkozásban már utaltam arra, hogy a meghatározottságok egy-sokértelműsége, az indeterminizmussal ellentétben, éppen a *meghatározó* tényezők objektive végtelen sorát tételezi fel. Ha tehát Földesi azt kérdezi: „Úgy gondolja talán Szabó András, hogy a mennyiség átcsap minőségbe, s a végtelen számú determinált determináns végül is egy (részben) indeterminált állapotot hoz létre?" (III, 1012. o.) — akkor azt válaszolom, hogy ezt az egy-sokértelmű determinizmus felfogás egyetlen képviselője sem gondolja. Ami engem illet én viszont ezt kérdezném meg: Úgy gondolja talán Földesi Tamás, hogy a mennyiség átcsap minőségbe, s a *végtelen* számú determináns végül is abszolút *egy*értelműen meghatározott állapotot hoz létre? S továbbmenően; azt gondolja Földesi Tamás, hogy *végtelen* számú determináns *egy és csak egy* jelenséget eredményezhet? Bármennyire is hihetetlenül hangzik ez a XX. században, Földesi valóban ezt gondolja. Szerinte, aki például azt állítja, hogy adott döntés nem volt abszolút egyértelműen determinálva, vagyis a belső és külső körülmények hatásából születhetett volna — az adottól akár egy hajszálnyira is eltérő — más döntés, az vagy indeterminista, vagy misztikus tényezőket tételez fel. Holott ez esetben sem azt állítjuk, hogy az adott döntés vagy bármely jelenség „így bekövetkezése" nem volt determinált. A meghatározottság egy-sokértelműsége ebben a vonatkozásban csak azt jelenti, hogy nem volt *abszolút egyértelműen determinált*, melyek lesznek pl. az akaratot befolyásoló számtalan (a bekövetkező döntéshez képest jórészt esetleges) tényező közül azok, melyek végső soron meghatározzák a döntést. Ugyanis mindig feltételezhető, hogy egy hirtelen fellépő esetleges hatás többé vagy kevésbé más irányt adott volna az elhatározásnak. Földesi azt bizonygatja, hogy a döntés ez esetben is *meghatározott*

lett volna, holott — *miután a jelenség adott formában való bekövetkezését abszolút egyértelműen meghatározottnak tartotta — tagadnia kellene minden olyan hatás fellépésének lehetőségét, amely más irányt szabhatott volna a döntésnek.* Az akarat *abszolút egyértelmű* meghatározottsága ugyanis —feltéve, ha suttyomban nem cserélik fel állandóan az akarat általános meghatározottságának tételével — csak azt jelentheti, hogy minden olyan esetleges hatás, mely a bekövetkezettől eltérő irányt szabhatott volna a döntésnek, *kizárt volt.*

Ha ugyanis Földesi csak annyit akar mondani, hogy az adott döntés mint okozat szükségszerűen következett a maga okaiból és feltételeiből, akkor egyetlen determinista sem fog vitatkozni vele. Ha viszont azt állítja, hogy ez az okozat az adott szituációból abszolút egyértelmű szükségszerűséggel következett be, akkor itt *még egy premissza van elrejtve, melyet Földesi elhallgat.* Az abszolút egyértelmű meghatározottság elismerésének ugyanis *csak szükséges, de nem elégséges feltétele* az adott okok és a nekik megfelelő okozat közötti szükségszerű kapcsolat elismerése. E premisszából csak akkor lehet az *abszolút egyértelmű* determináltságra következtetni, ha azt is feltételezik, hogy az adott szituációból *csak* a jelenség „így bekövetkezését" meghatározó okok és feltételek jöhettek létre, és ezekhez nem kapcsolódhatott semmiféle olyan hatás, amely a bekövetkezettől eltérő irányt szabhatott volna a folyamatnak.

Mindez világosan kiolvasható Földesinek a „Rómeo és Juliá"-ból vett példájából. A következőket állítja: „A időpontban a D időpontban létrejövő akaratelhatározás annyiban nem determinált, hogy még újabb feltételnek kell bekövetkeznie ahhoz, hogy az akaratelhatározás bekövetkezzen . . . ugyanakkor azonban Julia tudata A, B, C időpontban is determinált, és ezért *abból, hogy A és D időpont eseményei közé még újabb feltételek iktatódnak,* amelyek között nagy szerepet játszik Julia aktivitása, *nem lehet a D időpont eseményének általános másként bekövetkezhetőségét levezetni.*" (IV. 292. o. Kiemelés — Sz. A.) Földesi itt — Rubinsteinnel vitatkozva — kifejezetten leszögezi: abból a tényből, hogy A időpontban még nem volt determinálva a D időpontban bekövetkező döntés, helytelen arra következtetni, „mintha az A időponttól D időpontig lezajló folyamat (Julia kétségei, és a kétségeken való felülemelkedés) maga is meghatározatlan lett volna, és ezért Julia másként is dönthetett volna, figyelembe véve a külső objektív körülményeket és saját szubjektív tudatát". (IV, 291. o.)

Vagyis Földesi szerint az A időpontban fennálló szituációból — „figyelembe véve a külső objektív körülményeket" és Julia „szubjektív tudatát" — *csakis és kizárólag* a B-vel, majd ebből a C-vel végül a D-vel jelzett okok és feltételek jöhettek létre és ezért volt abszolút egyértelműen determinált a D időpontban bekövetkező döntés. *Földesi tehát a jelenség „így bekövetkezését" meghatározó konkrét okokat és feltételeket önkényesen azonosítja a végtelenül összetett és végtelenül sok hatásnak kitett szituációval,* és ennek alapján azt a helyes determinista tételt, hogy a jelenség „így bekövetkezése" szükségszerű következménye volt a *maga okainak és feltételeinek,* azzá a metafizikus tétellé változtatja, hogy *az adott szituációból* csakis és kizárólag a bekövetkezett jelenség jöhetett létre. (Ez az érvelési mód vonul végig cikkének III. pontján is, amikor az okokra és feltételekre utaló meghatározottságnak az abszolút egyértelmű determináltsággal való azonosságát magától értetődőnek tünteti fel, és ennek alapján konstruál koncepciómban logikai ellentmondásokat.)

Hogy a modern fizika számára ez mennyire képtelen állítás, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a kvantummechanika Bohr—Heisen-

berg-féle interpretációjának hívei a fenti állítást mindenáron ellenfeleikre szeretnék oktrojálni, tudva, hogy ezzel máris bizonyítva lenne a de Broglie körül csoportosuló irányzat értelmezésének anakronisztikus, tudománytalan jellege. A Bohmtól idézett gondolatok azonban világossá teszik, hogy az e csoporthoz tartozó fizikusok soha sem állították e nekik tulajdonított mechanikus, metafizikus nézetet, sőt ők tettek a legtöbbet felszámolásért.

Még tarthatatlanabb lenne a fenti állítás a biológia területén, a társadalomtudományokról nem is beszélve. Törő—Csaba—Ács „A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái" c. könyvükben például hangsúlyozzák: „Minden fejlődési folyamatnak oka van. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a fejlődés csak egyetlen irányban mehet végbe. Nem kerülünk ellentétbe a filozófiai determinizmussal sem, ha abból indulunk ki, hogy eleve több fejlődési irány is lehetséges, mely lehetőségek közül a biológiai determináció egymást követő folyamatai azonban csak egyet határoznak meg, ill. valósítanak meg." (XI, 71. o.)

A determinálódás *folyamata* tulajdonképpen a lehetőségek körének állandó szűkülését jelenti. Az ontogenetikus fejlődési folyamatban pl. a differenciálódás „valamilyen sejtben a potenciák, (képességek) fokozatos megfogyatkozását jelenti, legtöbbször egyidejűleg bizonyos speciális funkció, ill. forma megjelenésével". (XI, 51. o.) Minden lépés, melyet valamely folyamat egy bizonyos irányban tesz, egyidejűleg a *reálisan létező* más irányú lehetőségek fokozatos kizárását is magában foglalja. A különböző irányú reális lehetőségek fokozatos megfogyatkozása és valamilyen — minden másikat kizáró — fejlődésirány mind egyértelműbb kialakulása eredményezi azt a látszatot, mintha kezdettől fogva is csak ebbe az irányba haladhatott volna a processzus, és kizárólag az éppen kialakult jelenség jöhetett volna létre belőle. Erre utal a személyiség történelmi szerepével kapcsolatban Plehanov, amikor rámutat: azzal, hogy valamilyen társadalmi szükségletet X személyiség kielégít, elzárja az utat az összes többi számba jöhető tehetség elől, és ezért utólag úgy tűnik, mintha az adott feladatot eleve is csak ő oldhatta volna meg. Pótolhatatlan nagyságának varázsa (s ezzel együtt fellépése abszolút egyértelmű determináltságának látszata) tehát abból fakad, hogy „más, hozzá hasonló erők nem mentek át a *lehetőségből* a *valóságba*". (IX, 36. o.)

A mondottak világosan mutatják, hogy az abszolút egyértelmű meghatározottság elfogadása Földesi minden tiltakozása ellenére is predeterminizmushoz és fatalizmushoz vezet. Világos ugyanis, hogy ha x jelenség meghatározottsága abszolút egyértelmű, tehát az adott szituációból ez és csak ez a jelenség jöhetett létre, akkor ugyanez áll x *determinánsaira is* és így tovább, vagyis ebből egy olyan oksági láncolatot kapunk, mely a régmúltat és jelent abszolút egyértelmű szükségszerűséggel kapcsolja össze. Földesi valósággal tojástáncot jár a predeterminizmus körül. Koncepciójából következően kénytelen egyetérteni a predeterminizmussal annyiban, hogy önmagában nem hibás gondolat a régmúltat és jelent abszolút egyértelmű szükségszerűséggel összekötő végtelen láncolat. Ugyanakkor mégiscsak meg kell kísérelnie, hogy elhatárolja magát a predeterminizmus felfogásától, ezért azt állítja: a predeterminizmus azt is feltételezi, hogy a régmúlt közvetlenül, a közbülső láncszemek kiiktatásával, szinte „tudatosan" határozza meg a jelent. Kétségtelenül jó dolog, hogy Földesi Tamás bírálja a predeterminizmus *misztikus* formáit. E bírálat azonban nem feledtetheti el velünk, hogy ítélete nem magát a *predeterminizmust*, hanem csupán ennek misztikus *interpretációját* sújtja.

Amit ugyanis „önmagában nem hibás gondolat"-nak nevezett, az éppen maga a predeterminizmus, bár az ügyes fogalmazás ezt némileg elrejti. (III, 1015. o.) (Időben távoli események közti „determinációs" állapotok végtelen láncsoráról beszél, holott — koncepciójából következően — abszolút egyértelműen egymáshoz kapcsolt állapotok jelenhez vezető láncsoráról kellene beszélnie.)

Ha mindezt az emberi történelemre vonatkoztatjuk, akkor kész formában áll előttünk a fatalizmus koncepciója. Láttuk, hogy Földesi arra hivatkozva próbálja visszautasítani a fatalizmus vádját, hogy ő elismeri az emberi aktivitás valóságformáló szerepét. Ez azonban önmagában véve épp úgy nem zárja ki a fatalizmust, mint a misztikus transzcendencia bírálata a predeterminizmust. Mint Plehanov írja: Cromwell isten eszközének tekintette magát, és valószínűleg őszintén gondolta, hogy cselekedetei isten akaratából valók, ez azonban „nemcsak nem akadályozta meg őt abban, hogy győzelemről győzelemre törekedjék, hanem fékezhetetlen erőt adott e törekvésének". (IX, 7. o.) A fatalizmus lényege tehát nem az emberi aktivitás tagadása, hanem az emberi tevékenység végzetszerűen elkerülhetetlen, azaz abszolút egyértelmű determináltságának feltételezése. S hogy ez nem épül feltétlenül vallási alapokra, annak bizonyítására elegendő, ha az ateista és materialista Holbach fatalizmusára utalunk! (Vö. VII, XII. fej.) Földesi Tamás tehát téved, ha azt gondolja, hogy materializmusa védetté teszi koncepcióját a fatalizmussal szemben.

A kiutasított egy-sokértelmű meghatározottság azzal az elégtétellel hagyhatta el Földesi koncepcióját, hogy helyébe két kellemetlen hivatlan vendég fészkelte be magát: a predeterminizmus és a fatalizmus.

Az absztrakt determináltság sterilizálása

Könyvemben rámutattam arra, hogy a meghatározottságot abszolút egyértelmű determináltságnak értelmező felfogás a tudományos gyakorlatban bizonyíthatatlan és használhatatlan fikcióvá tenné a determinizmust, hiszen annyit Földesi is belátott, hogy a jelenségek „teljes" determináltságát feltárni elvileg és gyakorlatilag egyaránt lehetetlen. Földesi most megnyugtatja a profán tudományok művelőit: esze ágában sincs átvinni az ismeretelmélet területére a „teljes" determinizmus lételméleti koncepcióját, vagyis nem kívánja tőlük, hogy egy jelenséget csak akkor tekintsenek meghatározottnak, ha összes determinánsait feltárták. A tudományok művelői ezt nyilván nagy megkönnyebbüléssel fogadják majd. Egyrészüket azonban továbbra is nyugtalaníthatja, hogy *világnézetüket* illetően Földesi már korántsem ilyen engedékeny. Ha ugyanis nem akarnak indeterministának vagy fideistának minősülni, el kell fogadniuk az abszolút egyértelmű determináltság ontológiai elvére épülő *világnézetet*, mert egyrészt egyedül ez óvhatja meg őket attól, hogy „misztikus tényezőkkel", „csodákkal" magyarázzák a még nem ismert jelenségeket, másrészt csak ez a világnézet vértezheti fel őket azzal a szilárd meggyőződéssel, hogy „elvileg nincs olyan határ, amelynél a determinánsok kutatásában meg kellene állnunk, amelytől kezdve az indeterminált véletlen venné át az uralmat". (III, 1013. o.)

Az említett kutatók egy része minderre csak legyinteni fog, mondván, hogy ők eddig sem óhajtották csodákkal magyarázni a még nem ismert jelenségeket, és eszük ágában sincs megállni a determinánsok kutatásában, elvégre azért fizetik őket, hogy kutassák a determinánsokat. Ha Földesi ezt nem

akarja megakadályozni, akkor ők azt sem bánják, ha a végtelen számú tényező által objektive kimeríthetetlenül meghatározott jelenségeket ezentúl — világnézeti megfontolásokból — abszolút egyértelműen meghatározottaknak kell majd nevezni.

Harcosabb szellemű kollégáik azonban nem fognak ebbe belenyugodni. Makacsul arra hivatkoznak majd, hogy a marxisták eddig sohasem kívánták tőlük olyan világnézet elfogadását, mely minden lehetséges tapasztalatnak ellentmond s bizonyítása elvileg lehetetlen. Földesi azzal érvel, hogy az okság egyetemes érvényű törvényét is elfogadjuk, bár ismeretelméletileg sohasem tárhatjuk fel az okok végtelen láncsorát. „De szabad-e ebből azt az ontológiai jellegű következtetést levonni, hogy a jelenségeknek objektive sincsenek egyetemesen okaik?" — teszi fel a szónoki kérdést. (III, 1012. o.) Bizony nem szabad! — válaszolják majd a mi kutatóink, mert *ez ellentmond tudományos tapasztalatainknak*. Ugyanis minden eddigi elméleti és gyakorlati ismeretünk arra utal, hogy a jelenségeknek objektív okaik vannak, és nincs alapunk annak feltételezésére, hogy e meggyőződésünket valamely új ismeret valaha is megcáfolhatja. Földesi Tamás érvelése íly módon *önmaga ellen szól*, hiszen ugyanezen gondolatmenet alapján vetjük el az abszolút egyértelmű determináltságot! Ismereteink ugyanis kizárólag azt támaszthatják alá, hogy a jelenségek meghatározottsága *egy-sokértelmű*, és semmiféle tudományos alapunk sincs arra, hogy emögött egy abszolút egyértelmű ontológiai meghatározottságot tételezzünk fel. E feltételezés csak akkor tűnik „logikusnak", ha az egy-sokértelmű meghatározottság koncepcióját holmi fél-indeterminista álláspontnak tüntetik fel, melytől tovább kell haladni egy posztulált, de semmivel nem igazolt abszolút egyértelmű determináltság elismerése felé. Annak azonban, aki helyesen értelmezi a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottságát, semmi szüksége sincs e Földesi-féle világnézeti mankóra. Miért kellene egy *minden lehetséges tapasztalaton túli* abszolút egyértelmű determináltságban *hinnünk* ahhoz, hogy ne tételezzünk fel csodákat a jelenségek magyarázatában vagy elvi korlátokat megismerhetőségükben? Hiszen az egy-sokértelmű meghatározottság hívei *evilági tapasztalataik* alapján győződhetnek meg arról, hogy a jelenségek anyagi determinánsainak feltárása elvi korlátot nem ismerve halad állandóan előre a valóság mind egzaktabb megismerése felé! Vajon melyik világnézeti bázis szilárdítja meg jobban a determinizmust: az a világnézet, amelyik azt állítja, hogy *azért* kell elvi korlátot el nem ismerve folytatnunk a jelenségek determinánsainak feltárását, mert e determinánsok — tudományos és gyakorlati ismereteinkkel *megegyezően* — objektive is egy-sokértelműek, vagy pedig az a világnézet, amelyik szerint *azért* kell szüntelenül folytatnunk a determinánsok feltárását, mert e determinánsok — tudományos és gyakorlati ismereteinkkel *ellentétben* — objektív mivoltuk szerint abszolút egyértelműek? Nem hinnénk, hogy jó szolgálatot tesz a marxizmusnak az, aki olyan spekulatív álláspontot akar egyedül helyes világnézetnek feltüntetni, mely a tudományos praxis számára legalábbis steril, melynek a gyakorlatban mindig csak az ellenkezőjéről lehet meggyőződni.

Hiába hivatkozik íly módon Földesi arra, hogy nem veszem figyelembe: „amögött a rendkívül absztrakt és általános determinisztikus formula mögött, amely azt hirdeti, hogy a jelenségek létrejötte elkerülhetetlen, a legkülönfélébb, egymástól gyökerében eltérő társadalom- és emberfelfogások húzódhatnak meg." (III, 1018. o.) S ennek igazolására megkülönbözteti az absztrakt determináltság általa helyesnek tartott interpretációját a misztikus, vala-

mint a mechanikus materialista értelmezéstől. Bármennyire is különbözik azonban az *interpretáció*, a determináltság abszolút egyértelműségének elfogadása gyakorlatilag egyaránt használhatatlan frázissá teszi a determinizmust — mindhárom verzióban. S hogy e „mindent egybemosó" ítéletet nem én találtam ki, arra vonatkozóan legyen szabad Engelst idéznem, aki a következőképpen jellemzi az események általános „így és nem másként" bekövetkezését „megrendíthetetlen szükségszerűségnek" deklaráló felfogást: „Ezzel a fajta szükségszerűséggel szintén nem kerülünk ki a teológiai természetfelfogásból. Hogy ezt Ágostonnal és Calvinnal Isten örök végzésének vagy a törökökkel kiszmetnek vagy pedig szükségszerűségnek nevezzük-e, a tudomány szempontjából édesmindegy . . . az úgynevezett szükségszerűség üres szólam marad . . ." (II, 494. o.)

De ha Engelsnek ezt nem akarja elhinni Földesi Tamás, akkor higyje el a protestáns Theologiai Szemlének, mely 1961/7—8. számában lelkesen üdvözölte Földesi könyvét s „az alapvető és nyilvánvaló elvi különbségek fölösleges ismételgetése helyett" rámutatott, hogy a II. Helvét Hitvallásban is az akarat „teljes determináltságáról" van szó, íly módon a „teológusok számára Földesi Tamás könyve nemcsak tanulságos, de kifejezetten izgalmas olvasmány".

Vissza Holbachhoz!

Mint már utaltunk rá, Földesi nem utasítja vissza a dialektika jogos igényeit, csak bizonyos túlzásoktól akarja megtisztítani. Az eddigiekben már láttuk ennek néhány meggyőző példáját. Ennek megfelelően a metafizikus „vagy-vagy" kérdésfelvetéssel szemben kétségkívül elismeri, hogy az egyes jelenségek ellentétes oldalakat tartalmaznak, melyek kölcsönösen feltételezik egymást, hogy pl. nem lehet valamit „vagy" szükségszerűnek, „vagy" véletlennek tekinteni, mert minden jelenség „egyfelől' véletlen, „másfelől" szükségszerű, vagyis létének különböző összefüggéseiben ez is és az is. Hegel ezt a gondolkodás-módot „dialektikus vagy negatívan-ésszerű"-nek nevezi, és a szkepticizmus állásfoglalásaként jellemzi, hiszen ha csak annyit állítok a jelenségről, hogy ez is és az is, ugyanolyan joggal mondhatom, hogy sem ez, sem az. Az ezen a szinten megrekedő dialektika valóban nem egyéb „az ide-oda mozgó okoskodás szubjektív hintarendszerénél, amelyben hiányzik a tartalom . . ." (V, 136. o.) A gondolkodás itt túlmegy az elszigetelt meghatározottságokon és vonatkozásba hozza őket egymással — ennyiben tehát dialektikus. Annyiban azonban a metafizika keretein belül marad, hogy ez a vonatkozás külsődleges és formális, *nem immanens* egymásravonatkozás. A dialektika „pozitívan-ésszerű" felfogásában „a véges nemcsak kívülről szenved korlátozást, hanem saját természeténél fogva szűnik meg s önmaga által megy át ellentétébe". (Uo.) E felfogás szerint: „A lényeg különbsége tehát az *ellentétesség*, amely szerint a különbözővel nem egy *más általában*, hanem az *ő* mása áll szemben; azaz mindegyiknek saját meghatározása csak másikra való vonatkozásában van, mindegyik csak annyiban reflektált magában, hogy a másikban reflektált . . .; mindegyik így a másiknak az *ő* mása." (V, 195. o.) Ez az elvi alapja pl. annak az Engels által rendkívül nagyra értékelt hegeli gondolatnak, hogy „a véletlennek van okalapja, mert véletlen, de éppúgy nincs is okalapja, mert véletlen; hogy a véletlen szükségszerű, hogy a szükségszerűség meghatározza önmagát mint véletlenséget, és hogy másfelől ez a véletlenség éppenséggel az abszolút szükségszerűség". (II, 495. o.)

Földesi Tamás, aki az én — fentiekhez hasonló — „abszurd" megfogalmazásaimon élcelődik, éppúgy képtelen eljutni a dialektika e mélyebb szintjének megértéséhez, mint azok az Engels által emlegetett XIX. századi tudósok, akik Hegel gondolataiban „paradox játszadozásokat", „önmagának ellentmondó értelmetlenséget" láttak. Miután Földesi Tamás számára az ellentétes oldalak *immanens* egymásravonatkozásának marxista koncepciója — melyben az ellentétpár mindkét pólusának csak a *másikra* való vonatkozásában van *saját* meghatározása — terra incognita maradt, azt állítja, hogy „a determinizmus hagyományos marxista koncepciója... azt emelte ki, hogy a jelenségek szükségszerűsége és véletlenszerűsége különböző vonatkozásban jelentkezik". (III, 1019) Földesi egész koncepciója ebben kulminál, ezt készíti elő a meghatározottság egy-sokértelműségének likvidálása is. Mindez szükségszerű logikai előfeltétele egy olyan gondolatmenetnek, melynek végső mondanivalója az, hogy totális vonatkozásban nincs véletlen, csak „tiszta" szükségszerűség. Könyvemben kimutattam, hogy ez az álláspont visszatérést jelent a mechanikus determinizmushoz.

Földesi Tamás erre vonatkozó válaszát önkritikával kezdi. Könyvében ugyanis arra hivatkozva próbálta elhatárolni álláspontját a mechanikus determinizmus felfogásától, hogy a mechanikus materializmus a jelenségeket „nemcsak az okok és feltételek meghatározott csoportjával, hanem minden más jelenséggel szükségszerű összefüggésbe hozza, és ezáltal a véletlen összefüggéseket semmilyen vonatkozásban sem ismeri el". Az ő koncepciójában viszont „helye van a *relatív* véletlennek", mert szerinte a jelenségek csak „az okok és feltételek meghatározott csoportjával" vannak szükségszerű összefüggésben, míg „a jelenségek összes többi részével a jelenség véletlen összefüggésben áll, ami annyit jelent, hogy ezek fennállása esetén az adott jelenség be is következhet és el is maradhat". Persze ugyanitt hangsúlyozta, hogy „a jelenségek elkerülhetősége csak adott összefüggésben áll fenn, míg totalitásban a jelenségek elkerülhetetlenek..." (IV, 214—215. o.)

Miután bírálatom meggyőzte arról, hogy a véletlen ilyen értelmezése a determinánsok végtelen számának elfogadása esetén összeegyeztethetetlen az abszolút egyértelmű determinizmus koncepciójával (vagyis immanensen *is* helytelen), arra hivatkozik, hogy könyvében a véletlen „korántsem csak az előbb említett és valóban bírálható formájában jelenik meg, hanem más formában is..." E „más forma" lényege Földesi megfogalmazásában a következő: az absztrakt szükségszerűség „a szükségszerűségi összefüggést csak az okok és feltételek oldaláról vizsgálja. Ha azonban a bekövetkezett jelenség oldaláról vizsgáljuk a determinánsokat, akkor ki fog derülni, hogy egy részük esetleges, s ennyiben a jelenséggel való összefüggésüket a jelenség oldaláról véletlen összefüggésnek tarthatjuk, szemben azokkal az összefüggésekkel, amelyek törvényszerűen, állandó jelleggel határozzák meg a jelenségeket." S mindebből annak is ki kell derülnie: „mennyire helytelen a jelenségek egyértelmű meghatározottságát hirdető álláspontot azzal vádolni, hogy kiküszöböli a véletlent". (III, 1015. o.)

Ha rosszmájúak akarnánk lenni, azt mondhatnánk, hogy az a védekezés, mely a véletlen két különböző értelemben való használatára hivatkozik, nem valami szépen hangzik egy olyan filozófus szájából, aki vitapartnereitől szüntelenül a fogalmak egyértelmű használatát kéri számon. Kifogásunk azonban ellenkező irányú. Az adott esetben ugyanis a kétértelműség Földesi azon pozitív (bár sikertelen) törekvéséből származott, hogy elhatárolja magát a mechanikus determinizmustól. Azért korlátozta a szükségszerűségi viszonyt

a jelenségek „meghatározott csoportjára", hogy helyet hagyjon a véletlennek. Miután azonban belátta, hogy ez összeegyeztethetetlen a koncepciójával (hiszen az abszolút egyértelmű meghatározottság szerint a jelenségek végtelen számú determinánsainak mindegyike részt vesz a szükségszerűség „teljessé" tételében, s így nem marad „hely" a véletlen számára), választania kellett: vagy konzekvensen végigviszi a mechanikus determinizmushoz való visszatérést, vagy pedig az egyértelmű determináltság koncepcióját veti el, és ezesetben a véletlent nem a szükségszerűség „mellé", hanem a szükségszerűség*ben* helyezheti el.

Földesi az előbbi utat választotta. Koncepcióját nem a mechanikus determinizmustól tisztította meg, hanem attól az ezen belüli következetlenségtől, melyben marxista mivoltának a mechanikus determinizmussal szembeni ösztönös tiltakozása fejeződött ki. A „relatív véletlen" Földesi által korrigált formája ugyanis — mely szerint a jelenség abszolút egyértelmű meghatározásában részt vevő determinánsok egy része „a jelenség oldaláról" tekintve esetleges, nincs a jelenséggel állandó jellegű (törvényszerű) kapcsolatban — minden további nélkül beilleszthető a mechanikus materialisták determinizmus-felfogásába, megfelel annak, amit pl. Holbachnál a „rendellenesség" fogalma takar. Holbach is megkülönbözteti a jelenségek „tartós és pillanatnyi létezési módjának" következményeit, azaz a dolgok tartós, lényegi viszonyait kifejező „rend", valamint a jelenség „szokásos menetének megzavarását" jelentő, külső okok által előidézett „rendellenesség" fogalmát. Földesi véletlenkoncepciójával megegyezően Holbach is hangsúlyozza, hogy a fenti megkülönböztetés csak relative jogosult, rendellenességről csak *adott jelenséghez* viszonyítva beszélhetünk, mert „a nagy együtteshez viszonyítva a lények minden mozgása és minden működési módja feltétlenül beleillik a rendbe és mindig megegyezik a természettel". (VII, 47. o.) Holbach tehát azt, amit Földesi véletlennek nevez, *tartalmilag* elismerte, hiszen maga is beszél arról, hogy a jelenségeket meghatározó determinánsok egy része nincs az *adott jelenséggel* állandó jellegű kapcsolatban, nem tartozik hozzá a jelenség sajátos természetéhez, adott állapotához. A különbség közte és Földesi között csupán *terminológiai*, azt, amit Földesi véletlennek nevez, Holbach rendellenességének hívja. Földesi koncepciójára íly módon szóról szóra ráillik Engelsnek a „gondolattalan mechanikus determinizmus"-ról mondott ítélete: „szavakban a véletlent *általánosságban* tagadja, hogy a gyakorlatban minden *különös* esetben elismerje." (II, 495. o. Kiemelés — Sz. A.)

Földesi Tamás komolyan hiszi, hogy a terminológia megőrzésével a véletlent is megtartotta, sőt elhelyezte a szükségszerűségen belül. (Cikke végén majdnem hogy arra céloz, mintha tőle plagizáltam volna a szükségszerűségen belül feltárt véletlen gondolatát.) Valójában a szükségszerű és a véletlen az ő koncepciójában úgy tartozik össze mint a fény és az árnyék, ahol az utóbbinak nincs pozitív tartalma, léte csupán ellentétének *hiányát*, azaz egy *negatívumot* jelent. Földesi azt gondolja, hogy ha a véletlent *abban az összefüggésben*, amelyben *nem véletlen* — szükségszerűnek tekinti, megoldotta *a véletlen* elhelyezését a szükségszerűségen belül. A véletlen ugyanis nála annyiban szükségszerű, hogy elengedhetetlenül következett a maga okaiból, ami viszont *felfogása szerint egyértelmű azzal, hogy csak szükségszerű és nem véletlen.* Ugyanakkor abban az összefüggésben, amelyben valóban véletlent jelent (adott okozathoz viszonyított esetlegességében) *csak véletlen és nem szükségszerű.* Földesi a fogalmak „egyértelműségének" nevében szenvedélyesen tiltakozik az ellen,

hogy a szükségszerű és véletlen egységét a maga objektív dialektikájában — „az egyik pólust a másikban", „az ellentétek azonosságáig menő rugalmasságában" — tárjuk fel. Az ő általa javasolt dialektika szerényebb igényű, valóban mentes attól a „hév"-től, mely megállapítása szerint engem „elragadott". E páratlanul józan dialektika végső summája — mint láttuk — az, hogy a véletlen — szükségszerű, ha abban az összefüggésben tekintjük, amelyben nem véletlen. A szükségszerű viszont véletlen, ha abban az összefüggésben tekintjük, amelyben nem szükségszerű. A fogalmak ilyetén való gondos elkülönítése és „egyértelmű" meghatározása ellen legfeljebb a véletlen emelhet panaszt, nem tudván hová tenni a maga relative elismert jussát. Akárhogy is nézzük ugyanis Földesi koncepcióját, a véletlen — abban a relatív viszonyban, melyet Földesi kijelölt számára — *indeterminált maradt*, véletlen-mivoltában csupán annyit tudunk róla, hogy *nem szükségszerű* összefüggést fejez ki. Földesi egy helyen el is szólja magát, amikor *szemrehányást* tesz, amiért „Szabó András a véletlent nem mint indeterminálságot fogja fel, hanem más értelemben használja a kifejezést". (III, 1025. o.)

Ősrégi igazsága a dialektikának, hogy a szélsőségek találkoznak egymással. Az abszolút egyértelmű meghatározottság felfogása a maga útján haladva logikusan vezet el a véletlen indeterminálságának elfogadásához. Ha ugyanis a szükségszerű és a véletlen két különböző összefüggés kapcsolatát jelenti, akkor nemcsak a szükségszerűség lesz mentes a véletlentől, hanem a véletlen is a szükségszerűségtől. A *dialektikus ellentmondás* úgy áll bosszút elvetőin, hogy egy *logikai ellentmondás* elfogadására kényszeríti őket: az indeterminálsággal azonosított véletlent kell beilleszteniök a determinizmus rendszerébe.

Földesi tisztogató akciója tehát 100%-os eredménnyel zárult. Az általa megtiszított dialektikus determinizmus-koncepcióban — a terminológiai különbségektől eltekintve — egyetlen olyan elem sem maradt, mely e felfogást megkülönböztethetné Holbach determinizmusától.

*

Érdemi mondanivalómnak ezzel tulajdonképpen a végére is értem. Annak a bírálatnak az igazságtartalmát ugyanis, mellyel Földesi a szükségszerű és véletlen viszonyával kapcsolatos koncepciómat illeti, a könyvemet ismerő olvasó maga is meg tudja ítélni. Itt csupán néhány alapvető tény megállapítására szorítkozom.

Az „abszolút szükségszerű" és az „abszolút véletlen" könyvemben teljesen más értelemben szerepel, mint ahogy Földesi interpretálja. Gondolatmenetem a következő: a szükségszerű és véletlen viszonyát először csak a külső esetlegességek hatásától elvonatkoztatva vizsgálom. (A kockadobás példájában: az egyik oldal felülkerülését — ennek szükségszerű, illetve véletlen mivoltát — csak a feldobás hogyanjával összefüggésben elemzem, és elvonatkoztatok minden más determinánstól.) A továbbiakban a *totalitás* szempontjából vizsgálom meg ugyanezt a jelenséget, vagyis elvonatkoztatok a belső és a külső determinánsok megkülönböztetésétől, és ezzel együtt a véletlen *relatív* jellegétől is, hiszen ez éppen a belső és külső determinánsok megkülönböztetésén alapszik. A szükségszerű, illetve a véletlen abszolút jellegéről tehát csak a totalitás szintjén beszélek. Földesi szerint nem határozom meg, hogy mit értek az „abszolút" jelzőn, sőt szerinte ezt szándékosan nem teszem meg, mert ez ad lehetőséget számomra, hogy eljussak „ahhoz az extrém végeredményhez, hogy a jelenségek egyaránt abszolút szükségszerűek és abszolút véletlenek". (III,

1020. o.) Valójában nemcsak gondolatmenetemből derül ki egyértelműen az „abszolút" jelző tartalma, hanem ennek meghatározása is megtalálható könyvemben, s ráadásul Földesi idézi is! (III, 1021. o.) „Az ‚abszolút' jelző itt csak arra utal — írom —, hogy a jelenség meghatározottságát a totalitásban vizsgáljuk, vagyis elvonatkoztatunk a belső és külső, lényeges és lényegtelen determinánsok megkülönböztetésétől." (X, 100. o.) S a konkrét kifejtésben többször is megismétlem a következő szókapcsolatot: „a totalitás szintjén, vagyis abszolút értelemben . . ."

Mindez nem zavarja Földesit abban, hogy azt állítsa, hogy az abszolút fogalma nálam a „teljes és kizárólagos" értelmében szerepel és hogy ezen az alapon a logikai ellentmondások egész halmazát fedezze fel koncepciómban. Mindaz, amit az abszolút szükségszerűség általam használt fogalmának az abszolút egyértelmű determináltsággal való megegyezéséről, illetve az egy-sokértelmű meghatározottsággal való összegyeztethetetlenségéről ír, ezen a torzításon alapszik. Ugyanezen az alapon azonosítja az abszolút véletlen általam használt terminusát a „teljes és kizárólagos" esetlegességgel. Teszi ezt annak ellenére, hogy egész koncepcióm lényege éppen az, hogy a szükségszerű és a véletlen nem egymást kizáró ellentétek, az egyiket a másik nélkül nem lehet meghatározni.

Meglepő tájékozatlanságot árul el Földesi, amikor azt állítja, hogy egy abszolút jellegű kategória ellentéte nem lehet abszolút. Ennek ellenkezőjéről saját — az ellentétek egységének relatív és harcának abszolút voltára utaló — példáján keresztül is meggyőződhet. Amikor ugyanis Lenin az ellentétek egységét relatívnak nevezi, a gyengébbek kedvéért zárójelben hozzáteszi, hogy az „egység" itt az ellentétek „egybeesése, azonossága, egyenhatása" értelmében szerepel. S mindjárt utána arról beszél, hogy „*van* a relatív*ban* abszolút". (VIII, 348. o.) Az ellentétek egységének másik, alapvetőbb értelme: az ellentétek kölcsönös feltételezettsége, elválaszthatatlansága ugyanis már közvetlenül is éppúgy abszolút jellegű, mint az ellentétek harca, hiszen maga a harc tételezi fel az ellentétek elválaszthatatlanságát: az egység a harcon és a harc az egységen belül létezhet csak. Egyébiránt ez a Földesit oly mélyen megdöbbentő felfogás, melyre szerinte „nincs példa az egész marxista irodalomban" (III, 1019. o.) — az ellentétek egységének és harcának vonatkozásában már a „Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetemek" 1965—66. évi *tankönyvében* is megtalálható.

Szabó András György

IDÉZETT MŰVEK

I. *D. Bohm:* Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960.
II. *Engels:* A természet dialektikája. Marx—Engels Művei 20. köt. Bp., 1963.
III. *Földesi Tamás:* Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében. Magyar Filozófiai Szemle. 1966/6. sz.
IV. *Földesi Tamás:* Az akaratszabadság problémája. Gondolat, 1960.
V. *Hegel:* Enciklopédia I. Akadémiai Kiadó 1950.
VI. *W. Heisenberg:* A mai fizika világképe. Gondolat, 1958.
VII. *Holbach:* A természet rendszere. Akadémiai Kiadó, 1954.
VIII. *Lenin:* Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961.
IX. *G. V. Plechánov:* A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez. Szikra, 1949.
X. *Szabó András György:* A törvény és az ember. Kossuth, 1964.
XI. *Törő Imre—Csaba György—Ács Tamás:* A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1964.
XII. *J.—P. Vigier:* Az egyedi mikroobjektumok viselkedéséről szóló elmélet kérdéséhez. Filozófiai Értesítő, 1957/5. sz.

FIGYELŐ

A marxi munkafelfogás *A német ideológiában*[1]

A munkatevékenység marxi koncepciójának filozófiai megalapozását a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban találhatjuk meg. E munkában a hangsúly általában inkább a logikain van, a történetiség még háttérbe szorul. A történetiség *A német ideológiá*ban kerül majd előtérbe. Itt kerül sor az emberi történelemnek, az „ember igazi természettörténetének" alapos és reális filozófiai vizsgálatára, ami egyúttal a materialista világnézet következetes végigvitelével a történelmi materializmus megalapozása is. A következőkben azt vizsgáljuk, hogy ezen belül itt milyen új mozzanatokkal gazdagodott a marxi munkafelfogás.

A történeti szempontú vizsgálódás mindenekelőtt azt teszi lehetővé, hogy az emberi munkatevékenység sok, eddig csak általánosságban körvonalazott momentuma most már konkrétabb megfogalmazást kapjon. Az állattal szembeni meghatározottság itt már túllép azon az elvont megállapításon, hogy az ember élettevékenysége tudatos s ennek során megkülönbözteti magát ettől a tevékenységtől. Marx arra a kérdésre keres választ, hogy a történelem folyamán mi az összefüggés az emberek ezen általános „milyensége" s a különböző tevékenységi típusok között, illetve arra, hogy mi határozza meg, hogy az ember egyáltalán milyen emberként jelenik meg a történelem egy adott szakaszában. A válasz: „Ahogyan az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk. Az tehát, hogy mik, egybevág termelésükkel, mind azzal *amit* termelnek, mind pedig azzal, *ahogy* termelnek." (*A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.) Bár expressis verbis csak *A tőké*ben mondja ki, hogy a lényegesebb dolog a termelés *hogyanja*, a hangsúlyt már itt is erre helyezi: „. . . egy meghatározott termelési mód vagy ipari fejlődési fok mindig az együttműködés meghatározott módjával vagy meghatározott társadalmi fejlődési fokkal jár együtt, és az együttműködésnek ez a módja maga is ‚termelőerő'." (Uo. 30. o.)

A munkatevékenység történelmi értelmezésének megalapozása ezzel lényegében véve meg is történt: A meghatározott termelési mód foglalja magában a termelőerőket, ezek egyfelől a tárgyi világ, másfelől az egyének együttműködése, amelynek a tudatos tevékenység során szintén létre kell jönnie, hiszen egyrészt a tárgyi világ is csak ebben a kapcsolatban funkcionálhat az embernek megfelelő módon, másrészt benne nyilvánul meg a munkatevékenység szubjektív oldala. A tárgyi világ és a szubjektív oldal dialektikus kölcsönhatásának történeti vizsgálata pedig egyenesen elvezet a munkamegosztás problémájához.

A munkamegosztás problémája természetesen nem Marxnál merül fel először, és nála sem *A német ideológiá*ban. Már a klasszikus angol közgazdaságtanban is nagy szerepet játszik, és Marx is foglalkozott vele már előbb, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban, ahol főleg úgy szerepelt, mint az elidegenedéssel szorosan összekapcsolódó társadalmi állapot. Lényegének vizsgálatára azonban csak *A német ideológiá*ban kerülhetett sor, mivel valóságos okát is csak az itt előtérbe kerülő történeti elemzése deríthette fel. Ugyanis csak az emberi társadalom kezdeti szakaszából kiinduló, egyes fejlődési fokait *folyamat*nak felfogó, adott formája megszűnésének szükségességét kimutató történeti vizsgálata szabadíthatta meg attól a történelmietlenül absztrakt értelmezéstől, amelynek alapján a kifejtett formáját — mint valami örök, fatális tényt, amely más formában ugyan, de megvolt minden régebbi korszakban is — gyakran belevetítették egy korábbi történelmi korszakba.

[1] Részlet egy, a marxi munkafelfogást történetileg-szisztematikailag vizsgáló hosszabb tanulmányból; a fejezet szerkezetileg a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elemzése után következik.

Magát a tényt, hogy a munkamegosztás okára csak ily módon lehet kielégítő magyarázatot adni, már régebben észrevette Marx. Ezt a párizsi tartózkodása idejéből fennmaradt politikai-gazdaságtani feljegyzéseinek a James Mill- és a Smith-kivonatokhoz írt jegyzetei bizonyítják, előre vetítve a munkatevékenység és a munkamegosztás történeti szemléletét: „Igen szívderítő az a körforgás a bizonyításban, amelyet Smith elkövet. Hogy a munka megosztását megmagyarázza, feltételezi a cserét. Hogy azonban a csere lehetséges legyen, már feltételeznie kell a munka megosztását, az emberi tevékenység különbségét. Azzal, hogy a problémát áthelyezte az ősállapotba, még nem szabadult meg tőle." (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 128. o.) (Ismeretes, hogy Smith egyik kiindulópontja az a naív feltételezés, hogy az embernek hajlama van a cserére.)

A munkamegosztás részletes vizsgálatával *A német ideológia* első részében találkozunk. Marx a legkezdetlegesebb, az ősi állapotából kiindulva mint a történelmi fejlődés szükségszerű dialektikáját tekinti végig az ún. érintkezési forma s ezen belül a munkamegosztás változásait; így válik érthetővé a történelemben egymást követő sokféle válfaja. Az egész elemzést ugyanaz a szenvedélyesség fűti át, amellyel a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban fejti ki a munkának Hegel által meg nem látott negatív oldalát: „A nagyipar a munkás számára elviselhetetlenné tette nemcsak a tőkéshez való viszonyát, hanem magát a munkát is." (A német ideológia. Id. kiad. 59. o.) De — a kommunizmus perspektívájából — azt is meglátja, hogy a sok negatív vonás szükségképpen kísérte végig a munkatevékenység eddigi történelmét. Ilyen negatívum a munkamegosztás sok eddigi formája és egyáltalán a tevékenységnek az a módja, amely mind ez ideig fennállott.[2] Még csak annyit, hogy Marx — ugyancsak a kommunizmus perspektíváját szem előtt tartva — a tevékenység eddigi módjának megváltozását összekapcsolja a szabadság problémájával is. (Ez utóbbiról lásd J. Davidov igen figyelemreméltó elemzését: *Munka és szabadság*, Kossuth, 1965.)

A német ideológia szerint a munkamegosztás legkezdetlegesebb formája „. . . eredetileg nem volt más, mint a munkának a nemi aktusban való megosztása, majd a munkának olyan megosztása, amely természetes képesség (például testi erő), szükségletek, véletlenek stb., stb. által önmagától vagy ‚természetadta módon' jön létre". (32. o.) Ez lenne tehát a munkamegosztásnak az a kezdetleges formája, amelyet *természetadta munkamegosztásnak* nevezhetünk. (Márkus György imént jelzett tanulmánya egyik jegyzetében jogosan állapítja meg, hogy Marx egy másik értelemben is használja a természetadta munkamegosztás fogalmát; a továbbiakban megkíséreljük elhatárolni egymástól a kétféle értelmezést.) Hogy miért „természetadta" mindez, az elsősorban abból érthető, hogy Marx magát az embert és a társadalmat is a természet részének értelmezte.[3]

Láthatjuk, hogy a munkamegosztás természetadta jellege itt az egyének személyes tulajdonságaihoz kötődik, a természetadta munkamegosztás tehát ebben az értelemben a tevékenység olyan megosztását jelenti, amely az egyének *saját, szubjektív* adottságaiból, „természetéből" következik. A munkának ezt a fajta megosztását azonban Marx tulajdonképpen még nem is értelmezte valódi munkamegosztásnak: „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása", amikor „. . . adva van annak lehetősége, sőt valósága, hogy a szellemi és anyagi tevékenység — hogy az élvezet és a munka, termelés és fogyasztás más-más egyéneknek jusson . . . " (I. h.)

A munka megosztásának e két formája abban különbözik egymástól, hogy az előbbit kizárólag a belső, szubjektív tényezők, illetve a különbségeik határozzák meg, míg az utóbbit külsők: a történelmileg kialakult és megszilárdult elosztási viszonyok, beleértve „a munka elosztási viszonyait" is. Ezek az új viszonyok végső soron természetadta különbségekben gyökereznek, és csak a történelmi fejlődés során alakulnak ki és szilárdulnak meg. „A munka megosztásával, amelyben mindezek az ellentmondások adva vannak és amely a maga részéről ismét a munkának a családban való természetadta megosztásán és a társadalomnak egyes, egymással ellentett családokra való szétválásán nyugszik, egyidejűleg az *elosztás* is adva van . . ." (I. m. 33. o.) A tulajdonképpeni, a valóságos munkamegosztás tehát úgy jelenik meg Marx értelmezésében, mint a társadalmi-történelmi fejlődéssel együttjáró folyamat.

[2] A munkamegosztás marxi felfogására vonatkozóan értékes megjegyzéseket tett Márkus György (Valóság 1964/4. sz.), valamint Heller Ágnes az elidegenülésről a *Valóság* szerkesztősége által rendezett vitában *(TIT Filozófiai Közlemények.* 1965/1. sz.).

[3] Ugyanakkor persze Marx szerint az ember szembe is állítja magát a természettel, pontosabban: kialakítja az emberi természetet, amely ennek folytán a „történelemben létrejövő természet".

A következő oldalon ismét megjelenik a természetadta munkamegosztás, de már egy újabb értelemben. Hogy pontosan megérthessük, az egész bekezdést idéznünk kell: „És végül a munka megosztása mindjárt annak is első példája, hogy ameddig az emberek a természetadta társadalomban vannak, ameddig tehát létezik a hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette egy számára idegen, vele szemben álló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette. Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott, kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni; vadász, halász vagy pásztor vagy kritika kritikus, és annak kell maradnia, ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni — a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nemcsak egy kizárólagos tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadásszam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja — anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá vagy kritikussá válnék. A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben." (I. m. 34. o.)

Itt most másféle természetadta jellegről van szó. A természetadta jelleg itt a „természetadta társadalom", ahol „saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk", a fennálló társadalmi környezet, amely *mint az emberrel szembenálló természeti erő* lép fel, amely tehát jellegénél fogva természetadta, az embereknek nincs hatalmuk felette, tudomásul kell venniök mint tőlük független tényt, amelyet nem áll módjukban befolyásolni. Minden kialakult forma — állam, jog, osztályok stb. — természetadta olyan értelemben, hogy az egyén és a társadalom nem képes uralkodni rajtuk, vagyis nem képes őket az embernek megfelelő módon *elsajátítani*. Ilyen értelemben tehát az egész társadalom természetadta társadalom, mert — a természethez hasonlóan — szemben áll az emberrel, az embernek a társadalmi életben kialakult „hatalmakkal" is állandóan küzdenie kell puszta megélhetéséért. Az a helyzet áll elő, hogy a társadalmi képződmények, bár emberi tevékenység eredményei, mégis önállósulnak, és így a természetnek ahhoz a részéhez sorolódnak, amelyet az ember még nem sajátított el.

A tevékenységek természetadta megosztása — vagy másként kifejezve: a természetadta munkamegosztás — szintén másféle: itt nem az emberek szubjektív, egyéni képességeiből adódik, hanem abból, hogy az egyének beleszületnek egy tevékenységi körbe, és ez ellen (legalábbis tömeges méretekben) semmit sem tehetnek.

Míg az első esetben az egyén saját, természetadta jellege és az ebből következő munkamegosztás természetadta jellege szükségszerűen megfelelt egymásnak, s így az egyén lehetett „öntevékeny" — persze csakis az igények és szükségletek nagyon alacsony fokán (egyáltalán a történeti fejlődésnek egy nagyon kezdeti fokán) —, addig a második esetben nem lehet öntevékeny, mivel — a termelés és a szükségletek megsokszorozódása folytán — kialakultak és megrögződtek a tevékenység és az elosztás azon formái, amelyek külső hatalomként állnak fenn, és kényszert jelentenek az egyének számára. Az emberek a természetadta tevékenységi formákban, vagyis ameddig természetadta társadalomban élnek, csak olyan „emberi műveket" tudnak alkotni, amelyek nagyrészt a *phüszisz proté* jellegét viselik magukon, s így csak potenciálisan, csak lehetőségük szerint emberi művek, csak ilyen értelemben nevezhetők *phüszisz plaszomenének*[1] — és ezt a lehetőséget a kommunista társadalom adja meg. Tehát valóban az egész eddigi történelemnek egyik fő jellemvonása, hogy a természetadta jelleg uralkodik.

Az eddigiekben azt kísértük figyelemmel, hogy a munka megosztása hogyan függ össze az egész eddigi történelemben a természetadta jelleggel. Közelítsük meg most a munkamegosztás problémáját az emberek egymáshoz való viszonyának oldaláról. Marx erről a következőket mondja: „... a munka megosztásának mindenkori foka meghatározza az egyének egymáshoz való viszonyait is a munka anyagára, szerszámára és termékére vonatkozólag." (I. m. 77. o.) Mint már láttuk, az embereknek ezek a viszonyai — a különböző társulási, érintkezési formák — szintén termelőerők, amelyek a munka megoszlása következtében önállósult hatalmakká válnak. Mivel pedig az egyéneket az

[1] A görög nyelv alapján szerkesztett terminusok a kétféle természet jelölésére. Phüszisz proté: az eredeti, még át nem alakított természet; phüszisz plaszomené: az ember által a történelemben már átalakított természet.

érdekeik „osztályuk létezési feltételeiben" determinálják, osztályuknak csak mint *átlagegyének* a tagjai, így csak véletlen, esetleges lehetőségeik vannak saját egyéniségük kibontakoztatására: „Ezt a jogot, hogy bizonyos feltételeken belül zavartalanul örülhetnek a véletlenségnek, nevezték eddig személyes szabadságnak." (I. m. 66. o.) És „e különböző feltételek, amelyek először az öntevékenység feltételeiként, később annak béklyóiként jelennek meg, az egész történelmi fejlődésben érintkezési formák összefüggő sorát alkotják, amelynek összefüggése abban áll, hogy a korábbi béklyóvá vált érintkezési forma helyébe új, a fejlettebb termelőerőknek és ezzel az egyének haladott öntevékenységi módjának megfelelő érintkezési formát állítanak, amely à son tour *megint béklyóvá válik* és akkor másik lép helyébe".[5] (I. m. 67. o. Kiemelés — *L. Gy.*) És ez a fejlődés ugyancsak „természetadta módon megy végbe, azaz nincs alárendelve szabadon egyesült egyének együttes tervének . . . " (I. h.)

Most tehát az érintkezési forma általában való vizsgálatából jutottunk el ugyanahhoz a problémához, amely az előbb a munkamegosztás történeti elemzéséből következett, vagyis a *természetadta alapokhoz*, illetve a természetadta jelleghez. Az egyének szabad fejlődését, öntevékenységét gátló tényezők tehát mind a munkamegosztás, mind általában az érintkezési forma oldaláról nézve a természetadta jelleg.

A következő feladat tehát annak vizsgálata, hogy miként jön létre a természetadta jelleg megszüntetésének lehetősége. (Bár erre Marx csak a későbbi műveiben, elsősorban *A tőké*ben tér ki részletesen, de már itt, *A német ideológiá*ban is nagyon fontos idevágó gondolatokkal találkozhatunk, kiváltképp abban a részében, amelynek a kiadók *Az érintkezési forma termelése* címet adták.) Marx szerint ez két feltételhez kapcsolódik: egyrészt a nagyipar, másrészt a kommunista társadalmi viszonyok kialakulásához. Vizsgáljuk tehát először azt, hogy a nagyipar — szemben az ipar előbbi formájával, kiváltképp pedig a céhmunkával szemben — miként teremti meg ezt a lehetőséget.

Abból a különbségből indulunk ki, amelyet Marx a „természetadta és a civilizáció által megtermelt termelési szerszámok között" tesz. (I. m. 49. l.) E különbség az egyének alájuk való rendeltségét is differenciálja. A természetadta szerszámok (föld, víz stb.) esetében az egyének a természet alá vannak besorolva, a tulajdon közvetlen természetadta uralom, az egyének valamilyen kötelék által összetartoznak, a csere az emberek és a természet közötti csere, a tulajdonos uralma a nem-tulajdonos felett személyi viszonyokon nyugodhatik, a kisipar maga is be van sorolva a természetadta szerszámok alá, így a munka nincs elosztva a különböző egyének között. Ezzel szemben a civilizáció által megteremtett termelési szerszámok esetében az egyének egy munkatermék alá sorolódnak be, a tulajdon mint a munka vagy éppenséggel mint a tőke uralma jelenik meg, az egyének egymástól függetlenek, és a csere tartja össze őket, a csere túlnyomórészt emberek egymás közötti cseréje, a tulajdon nélküliek feletti tulajdonosi uralom dologi alakban, a pénz formájában jelenik meg, az ipar csak a munka megosztásának formájában és csak ezen megosztás által létezik. (Lásd i. m. 49—50. o.)

A termelési szerszámok fenti megkülönböztetése abból a szempontból igen fontos, hogy milyen hatással vannak az őket használó egyének tevékenységi formáira (tulajdonképpen az elsajátításról van szó, pontosabban arról, hogy az elsajátítás a különféle termelési szerszámok és az ezeknek megfelelő érintkezési formák esetében mennyire valóságos vagy mennyiben korlátozott). A nagyipar ebből a szempontból is minőségi változást jelent: „A nagyipar teremtette csak meg a világtörténelmet, annyiban, hogy minden civilizált nemzetet és benne minden egyént szükségleteinek kielégítésében az egész világ-

[5] Ez a megfogalmazás módot ad arra, hogy a termelőerők és termelési viszonyok dialektikája szokásos és gyakran nagyon is elmechanizált, leegyszerűsített értelmezésén túlmenő következtetésekhez jussunk. Mint láttuk, arról van szó, hogy az egymást követő érintkezési formák *az egyének haladottabb öntevékenységi módját is jelentik* — ami önmagában véve feltétlenül pozitív. Negatívum viszont, hogy ez a haladottabb öntevékenységi mód az eddig létező történelmi alakzatokban csak visszájára fordulva, ellentétes hatásában nyilvánulhatott meg. — Az a vita is jelzi a termelőerők fogalma helyes értelmezésének fontosságát, amely a közgazdászok között bontakozott ki. Értékes gondolatokat tartalmaz pl. Szilágyi László tanulmánya, amelyben megállapítja: „. . . a termelőerők kiszakíthatatlan vonatkozásául kell elismernünk az emberek közötti azon kapcsolatokat, amelyek pl. az ősközösségi társadalomban a nagy vadat közösen elejtő, tehát egyszerű kooperációban együttműködő emberek között szükségszerűen létrejöttek, éppúgy, mint egy nagyobb termelőegységen belül vagy az embercsoportok társadalmi méretű munkamegosztásában kialakuló összetettebb együttműködésének kapcsolatát." (Szilágyi László, *A tudomány termelőerővé válásának folyamata.* Magyar Filozófiai Szemle. 1965/6. sz. 1044. o)

tól függővé tett és megsemmisítette az egyes nemzetek eddigi természetadta kirekesztő-legességét. A természettudományt besorolta a tőke alá és *a munka megosztását meg fosztotta természetadta jellegének utolsó látszatától. Egyáltalában megsemmisítette a természet adta jelleget, amennyire ez a munkán belül lehetséges*, és minden természetadta viszonyt pénzviszonnyá oldott fel." (I. m. 59. o. Kiemelés — *L. Gy.*)

A nagyipar és a nagyipari városok Marx felfogásában — szemben a középkori városokkal és bennük az ipar korábbi fokaival, mint pl. a céhekkel — nem természetadta jellegűek. Mi adja pl. a céhekben folyó munkának a természetadta jelleget? Az, hogy mind végzőinek társadalmi helyzeténél fogva, mind pedig a tevékenység módját illetően csakis egy természetadta kötöttségen belül jelenhetett meg és fejlődhetett ki.

Nézzük először a céhtagok társadalmi helyzetét. A középkor rendi tagozottsága, rendi elkülönültsége természetadta jellegű. A városokba szökő és a céhek tagjaivá váló jobbágyok a rendi társadalomnak csak egyik béklyójából szöktek el, de ezzel „... nem léptek ki a rendiség keretéből, hanem új rendet alkottak és addigi munkamódjukat az új helyzetben is megtartották ..." (I. m. 64. o.) A céhek ugyanis csak oly módon létezhettek, hogy maguk is a rendiségen belül léptek fel saját maguk védelmében, a többi renddel szemben. Az egyének, akik a céhek tagjai lettek, tehát csak egy rendbe — vagyis a rendiség egy másik béklyójába — sorolták be magukat, azaz helyzetük természetadta jellege mit sem változott.

Nézzük most a céhes munkamegosztást. „A városokban" — írja Marx — „a munka megosztása az egyes céhek között még (egészen természetadta) volt és magukban a céhekben az egyes munkások között egyáltalán nem történt meg. Mindegyik munkásnak munkák egész körében kellett jártasnak lennie, mindent meg kellett tudnia csinálni, amit szerszámaival meg lehetett csinálni ... Innen ered, hogy a középkori kézművest még érdekli a maga speciális munkája és az, hogy abban ügyességre tegyen szert, és ez az érdeklődés bizonyos korlátolt művészi érzékké fokozódhatott. De ugyancsak ezért minden középkori kézműves egészen fel is oldódott a maga munkájában, meghitt szolgasági viszonyba került vele és sokkal inkább be volt alá sorolva, mint a modern munkás, akinek számára közömbös a munkája." (I. m. 52—53. o.)

Számunkra ebből a céhmunkának a rendi keretei által meghatározott jellegére vonatkozó megállapítás a fontos, mivel ez olyan dialektikus ellentmondást tár fel, amely kiindulópontja a további fejlődésnek. A céhrendszerben végzett munka — azon alapvető negatívuma mellett, hogy benne a munkás meghitt szolgasági viszonyba került a munkájával — bizonyos értelemben több pozitívumot tartalmazott az egyén és munkája közötti viszony szempontjából, mint a munka későbbi, nagyipari formája: bizonyos fokú teljesség és művészi érzék jellemezhette. De a történelmi fejlődés szempontjából Marx mégis a tőkés termelési módban kifejlődő nagyipari munkát értékelte pozitívabbnak. Mégpedig azért, mert — bár benne ugyan végsőkig fejlődik a munka megosztása az egyes munkások között, kialakítva a munkától való elidegenülés érzését — megteremti az ember számára a tevékenységi formái változtatásának és az egyén sokoldalú fejlődésének végtelen sok lehetőségét. (A lehetőségek e sokasága természetesen elvont, majd csak a megfelelő — kommunista — társadalmi viszonyok között válhat valósággá.) Bár az elidegenülés bizonyos történelmi-társadalmi viszonyok között szükségszerű állapot — de létrehozza az emberekben a saját megszüntetésének igényét is. (Itt jegyezzük meg: nagyon fontosnak tartjuk Heller Ágnesnek a már említett vitában elhangzott megjegyzését: helytelen azt gondolni, mintha az elidegenülés Marxnál valami „eredeti bűn" lenne.) Marx az elidegenülésről *A német ideológiá*ban nem ad definiciót, sőt — a már sokszor megvitatott és éppen ezért itt most nem részletezett okok miatt — magát a szót is kerüli. Láthattuk azonban, hogy egyrészt az egész művön végigvonul azoknak a társadalmi állapotoknak a kritikája, amelyekben „... saját termékünk dologi hatalmakká szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól ...", másrészt azt, hogy az ilyen társadalmi állapotot „természetadta társadalom"-nak nevezi Marx. Nyilvánvaló tehát, hogy *A német ideológiá*ban leírt társadalmi állapot — amelyben a társadalmi tevékenység eredményei dologi hatalmakká válnak, ezáltal természetadta jelleget öltenek magukra és természetadta módon uralkodnak az egyén és a társadalom felett — nem más, mint maga az elidegenülés.

A rendkívül szerteágazó problémából számunkra most csak a munkatevékenységre vonatkozó elemzés a fontos. Nézzük a céhmunka marxi jellemzését. Miért került a céhmester meghitt szolgasági viszonyba a munkájával? Azért, mert a céhekben végzett munka elhatárolta a céhmestert minden másféle tevékenységnek a puszta lehetőségétől is. A szerszámaival elvégezhető munkafolyamatokat ugyan teljes egészében „uralta", és ez egy szempontból feltétlenül pozitív a későbbi szélsőséges munkamegosztással szemben. A pozitívum azonban itt nagyon is korlátozott és ellentmondásos. A korlátozottság, bármily furcsán hangzik is, éppen abban áll, hogy teljes egészében végigvitt egyféle munka-

folyamatot — ez ugyanis a termelési eszközök és egyáltalában a termékek, szükségletek fejlődése szempontjából zsákutcába vezet. A céhmunka — főleg az egyének fejlődése szempontjából — azonban azért is zsákutca volt, mert a termelőerői nagyon lassan fejlődtek. A céhmunka csakis abban a rendi (természetadta) társadalomban lehetséges, amelyben a szükségletek hosszú időn keresztül nagyjából állandó szinten maradnak. A rendi társadalom feltételezi az elzártságot, a kereskedelem és általában az érintkezés korlátozott formáját. A történelem azt mutatja, hogy mihelyt ezek a korlátok meglazulnak vagy ledőlnek, a céhek formájában működő termelőerő életképtelennek bizonyul. A manufaktúra éppen a munkafázisok emberek közötti megosztása folytán vált új, magasabbrendű termelőerővé.

A céhmunka kettős értelemben volt zárt — és viselte magán a természetadta jelleget — a későbbi formákhoz képest. Egyrészt a rendi jellegéből eredően társadalmilag, másrészt a munkafolyamat teljessége és kizárólagossága folytán egyénileg. Hogyan lehetséges ebből a zártságból kitörni? Elméletileg kétféle kiút látszik: vagy az, hogy a szükségletek növekedésével együtt minden céhmester elsajátít szinte minden munkafolyamatot, éspedig egészében; vagy az, hogy a munkafolyamat részekre osztásával szinte végtelenné tágítják a termelés lehetőségeit. Nyilvánvaló, hogy gyakorlatilag csak az utóbbi út járható. A munkafolyamat emberek közötti megosztása egyben feltételezi az emberek közötti érintkezés megváltozását, fejlődését is. Minél részletekbe menőbb, minél aprólékosabb a munka ilyen értelemben vett megosztása, annál több embert kell bevonni egy olyan munkafolyamatba, amelyet régebben egy ember végzett el. És éppen ezen az úton szűnhet meg a munka (és az érintkezés) megosztásának természetadta jellege.

Az új termelőerőt tehát a munkafolyamat emberek közötti megosztása képviseli. Az emberi munkatevékenység történetében ez olyan előrelépés, amely nagyon ellentmondásos. Végső kifejlődésében a proletárok számára már nem is munkafolyamatként létezik, hanem mint leegyszerűsített résztevékenység, mint az életerők pusztán mechanikus kifejtése és elhasználása. Ugyanakkor magában hordja azt a lehetőséget, hogy megszüntessék a munkának ezt a formáját. Végeredményben: a céhmunka, amely a későbbi munkaformákhoz képest több szempontból is szebb és jobb volt, szükségképpen átadta helyét olyan munkaformáknak, amelyek az egyén számára több évszázadon keresztül együtt járnak a munkához való elidegenült viszonnyal. A történelmi továbbhaladás, a magasabb fokozat elérése itt is egy érzékeny veszteséggel együtt jelent meg. Az új alakzat negatívumain való túljutás a kifejlődött nagyiparban ugyanis csak potenciálisan van meg — de így megvan benne. Jeleztük már, hogy Marx nagyon fontos minőségi különbséget látott a nagyipar kifejlődésében. Fentebb már utaltunk arra a különbségre, amely a természetadta és a civilizáció által létrehozott szerszámok, valamint az emberek tevékenységére való hatásuk között van. A civilizáció által megteremtett szerszámok az emberi tevékenység formájára nézve főként abban különböznek a természetadta szerszámoktól, hogy *elsajátításuk* olyan folyamat, amely mindig újabb tényezőkkel gazdagodik. A természetadta szerszámok — éppen jellegüknél fogva — állandó, nem változó szerszámok (pl. föld, víz stb.), legalábbis a történelem folyamán az egyes generációk számára nem érzékelhető a változásuk (az emberi tevékenység okozta változásuk természetesen már igen, ez azonban ebben az összefüggésben nem fontos). Elsajátításuk ezért egyszerűbb. Az elsajátítás ugyanis Marx szerint „. . . nem egyéb, mint az anyagi termelési szerszámoknak megfelelő egyéni képességek kifejlesztése". (I. m. 72. o.) Nos, éppen ebből a szempontból, az elsajátítás oldaláról nézve tesz Marx lényeges különbséget a nagyipar által létrehozott és a korábbi termelési szerszámok között: „Minden korábbi forradalmi elsajátítás korlátolt volt; olyan egyének, akiknek öntevékenységét korlátozott termelési szerszám és korlátozott érintkezés korlátolta, ezt a korlátozott termelési szerszámot sajátították el és ezért csak újabb korlátozottsághoz jutottak el. Termelési szerszámuk tulajdonukká vált, de ők maguk a munka megosztása és saját termelési szerszámuk alá maradtak besorolva. Minden eddigi elsajátításnál egyének tömege maradt egyetlen termelési szerszám alá besorolva . . . " (I. h.)

A nagyipar kifejlődésével viszont éppen az elsajátítás e korábbi, korlátozott formáival szemben nyílik minden eddiginél nagyobb — elvont értelemben korlátlan — lehetőség az elsajátításra. Ez az új típusú elsajátítás természetesen elválaszthatatlanul összekapcsolódik a proletárforradalommal, mi azonban itt csak a munkatevékenység, illetve annak vonatkozásában tárgyaljuk a kérdést, hogy a nagyipar miként hozza létre az újféle elsajátítás lehetőségeit.

A polgári társadalmat megelőző történelmi korszakokban nincs meg a kapitalista tulajdonviszonyokra jellemző merev szétválasztás a termelőerők és az egyének között. A munkatevékenység szempontjából a tőkés termelési mód azt jelenti, hogy „. . . . az egyének, akiknek erői ezek, szétforgácsoltan és egymással ellentétben léteznek, míg másfe-

lől ezek az erők csak ezen egyének érintkezésében és összefüggésében valóságos erők" . . . „Egyetlen korábbi időszakban sem öltötték a termelőerők az egyének *mint* egyének számára ezt a közömbös alakot, mert érintkezésük maga még korlátolt volt." (I. m. 71. o.) Ahogyan az érintkezés korlátozottsága szükségképpen együtt járt a termelőerők fejletlenségével, úgy a termelőerők további fejlődése szükségszerűen szétfeszítette az érintkezés korlátait. A rendi, nemzeti elkülönültség feloldódik vagy csak jelentéktelen mértékben marad fenn a nagyipari termelés földrészeket átfogó mozgásában. Mit jelent ez a változás az egyénekre nézve? „Míg a korábbi időszakban az öntevékenységet és az anyagi élet létrehozását az választotta el egymástól, hogy mindegyik más-más személyre jutott és az anyagi élet létrehozása az egyének korlátoltsága miatt maga is csak az öntevékenység alárendelt formájának számított, most a kettő annyira különbözik, hogy az anyagi élet maga egyáltalában célként, ennek az anyagi életnek létrehozása pedig, a munka (amely az öntevékenységnek most egyedül lehetséges, de mint látjuk negatív formája), eszközként jelenik meg. (I. m. 71. l.)

Ameddig tehát az érintkezési forma valamilyen rendi alakzatra korlátozódott, addig azok az egyének, akik az anyagi élet létrehozói voltak, nem is érezték egyéniségük és öntevékenységük kifejlesztésének gátjait. Az a jobbágy például, aki egész életében nem lépte túl falujának határait, nem is tudott más tevékenységet elképzelni, mint amit saját falujában látott. (A középkori városokban ugyan el lehetett jutni a „szabad munkáig", de a céhek, fent elemzett jellegüknél fogva, szintén nem juthattak túl a saját társulásuk szabta korlátokon.) Ezért az ilyen munka valóban így öntevékenységnek tűnhetett fel, ha alárendelt formájának is. A gépi nagyipar és az ipari városok kialakulása azonban mindezt megváltoztatta. A kapitalizmus kifejlődésével az érintkezés világérintkezéssé vált. A gépi nagyipar termelőerői feltételezik a világérintkezést, mert rendi, nemzeti stb. kötöttségeken belül nem is létezhetnek. A világérintkezés viszont megköveteli a tevékenységnek valamilyen általános, mindenütt elfogadható értékelését. (Ebben a vonatkozásban nem csupán a pénzviszonyok mindent átfogó uralmáról van szó. Ez csak közvetett kifejeződése annak, hogy a tevékenység „minősége" tömeges méretekben kiegyenlítődik és elvont értékben kifejezhetővé válik.) A munkamegosztás gyors kifejlődése után ugyanis lehetetlen eltekinteni a tevékenység elvont módon való értékelésétől. Mikor az egy munkafolyamaton belüli tevékenységet felosztják az egy helyen dolgozó egyének között, akkor munkájukat csakis mint a konkrét résztevékenységtől független, átlagos értéket lehet számontartani. Ehhez járult még a gépi rendszerek bevonulása a termelésbe, amelyek segítségével végletekig lehetett vinni a mechanikusan ismétlődő résztevékenységek megosztását.

Ugyancsak a munka ilyen elvont értékelésének kifejlődését segítette elő — egy másik oldalról — az anyagi élet létrehozóinak termelőeszköz nélkülivé tétele. „A nagyiparban és a konkurrenciában az egyének összes létezési feltételei a két legegyszerűbb formába: a magántulajdonba és a munkába olvadtak össze." (I. m. 70. o.) Ennek következtében az egyének érintkezési feltételei két alapvető feltételre redukálódtak: a tőkére és a munkára. Az egyénekre nézve ez azt jelentette, hogy ugyancsak *elvont egyénekké* váltak. (A tőkés osztály tagjai is elvont egyének, csak persze egy sokkal tágabb lehetőséget biztosító tevékenységi körben, mint a munkásosztály tagjai.) A proletárok számára „. . . saját életfeltételük, a munka és vele a mai társadalom valamennyi létezési feltétele véletlen valamivé vált . . . s az egyes proletár személyisége és reá erőszakolt életfeltétele — a munka — közötti ellentmondás az ő maga számára is kiütközik . . . " (I. m. 64. o.) Hogy a munka a marxi értelemben vett véletlen valamivé váljék, az már feltételezi a munkamegosztás és a gépi nagyipar kifejlődését. Mindez együtt járt a tevékenység elvont formában történő értékelésével, amely tehát az egyénekre nézve azt jelenti, hogy *a)* a pusztán elven munkaképességükkel rendelkező emberek nem egyéniségükkel adekvát, hanem attól független, véletlen tevékenységi formára kényszerülnek, *b)* az ilyen formában való tevékenység célja életük puszta fenntartása és újratermelése. Mindez pedig abban a korszakban történik, amikor kifejlődik a világérintkezés és a társadalomban óriási gazdagság halmozódik fel.

Milyen a proletárok viszonya a felhalmozott gazdagság teremtőjéhez, a munkához? Fentiek alapján nem lehet más, mint egy kényszerű viszony. „Az egyetlen összefüggés, amelyben a termelőerőkkel és saját létezésükkel még állnak, a munka, elvesztette náluk az öntevékenység minden látszatát és csak úgy tartja fenn életüket, hogy elnyomorítja azt." (I. m. 71. o.) A munkamegosztásról szóló fejtegetéseinkben láttuk, hogy Marx ahhoz a következtetéshez jut el, amely szerint a kommunizmus a tevékenység eddigi *módja* ellen is irányul. Marx ezt a gondolatot olyan következetesen viszi végig, hogy egy első megközelítésre nagyon meglepő kijelentést tesz: „. . . a kommunista forradalom . . . a tevékenység eddigi módja ellen irányul, a *munkát* kiküszöböli és az összes osztályok uralmát maguk-

kal az osztályokkal együtt megszünteti . . ." (I. m. 39. o.) Kíséreljük meg a következőkben megvilágítani, hogy miként érti ezt Marx és hogyan jutott erre a következtetésre.

Marx többféle módon is megközelíti és fejtegeti ezt a problémát. Az előbbiekben láttuk, hogy az egyik megközelítés a tevékenység oldaláról történik. Megközelíti azonban ugyanezt egy másik oldalról, a társadalmi viszonyok oldaláról nézve is. Az osztályoknak azt a tulajdonságát vizsgálva, hogy az egyénnel szemben önállósulnak, Marx kifejti: „Ez ugyanaz a jelenség, mint az egyes egyének besorolása a munka megosztása alá, és csak a magántulajdonnak és magának a munkának felemelve-megszüntetésével küszöbölhető ki." (I. m. 62. o.) Azt a terminológiát használva tehát, amelyet *A német ideológiá*ban találunk, azt mondhatjuk: mind a termelési szerszámok, mind az érintkezési forma kifejlődése olyan fokot ért el a tőkés/termelési módban, hogy már csak úgy haladható túl, ha a tevékenység egész eddigi módját megváltoztatják. És éppen ezért van nagy jelentősége az elidegenülésnek. A munkától való elidegenülés nélkül ugyanis nem jönne létre a munka megváltoztatásának igénye. Az elidegenülést az érintkezési forma meghatározott alakja, valamint a termelési szerszámok azon módon való használata váltotta ki, amely adekvát a tőkés termelési móddal. Megszűnése ezért csak az elidegenült munkát végző elvont egyénnek egyesüléseként lehetséges. Az elidegenülés éppen azáltal fejlődött ki végletesen, hogy a „civilizáció által megtermelt termelési szerszámok" és az ezeknek megfelelő érintkezési formák az egyénektől független dologi hatalmak formájában uralkodnak a társadalom felett. Mint már rámutattunk, ez szorosan összefügg a természetadta jelleg megőrződésével, illetve a társadalmi életben való újratermelésével. Az elidegenülés azonban mint elviselhetetlenné váló érzés potenciálisan magában hordja ezen dologi hatalmak uralma megszüntetésének egyik fő feltételét, egyik fő mozgató ereje az ezeket megszüntető folyamatnak.[6]

Marx az elidegenülés megszüntetésének két gyakorlati előfeltételét jelölte meg: 1. hogy elviselhetetlenné váljék, amely ellen forradalmat csinálnak, 2. a termelőerőknek a nagyipari termelésben létrejött magas színvonalát. Itt ez utóbbival kell kissé részletesebben foglalkoznunk. A termelőerők színvonalának szükséges fokára vonatkozóan Marx megjegyzi, hogy ezzel „egyben már adva van az egyének *világtörténelmi* — és nem helyi — létezésében meglevő empirikus exisztencia". (I. m. 35. o.) Ismeretes, hogy *A német ideológiá*ban Marx a kommunizmust — keletkezését illetően — mint olyan lehetőséget értelmezte, amely az egész világon nagyjából egyszerre valósul meg. Bár a világtörténelem más perspektívát nyújtott, a szocializmus régebbi elzárkózottságából adódó káros gazdasági és politikai következmények azt mutatják, hogy e marxi tétel, ha részben más értelemben is, de nagyon fontos tényezőt emel ki. Mégpedig azt, hogy a kommunizmustól elválaszthatatlan a világérintkezés, és ez csakis olyan fejlett termelőerők mellett bontakozhat ki teljesen, amelyekkel az egyének kölcsönösen ki is tudják elégíteni a világérintkezés által keletkező szükségleteiket. Marx az ennek megfelelően fejlett termelőerőket „abszolút szükségszerű gyakorlati előfeltétel"-nek tartotta, mert hiányukban az emberek „ . . . csak a *nélkülözést* tennék általánossá tehát az *ínséggel* szükségképpen ismét kezdődnék a harc a szükségesért . . . " (I. h.)

Az elidegenülés megszűnése folyamatáról fentebb azt mondottuk, hogy lényege a minden eddigitől különböző elsajátítás. Láttuk már, hogy e régebbi elsajátítások korlátait Marx abban jelölte meg, hogy az egyének tömegét sorolták be egyetlen termelési szerszám alá. A kommunizmus esetében a helyzet gyökerében más: „ . . . amikor majd a proletárok sajátítanak el, termelési szerszámok tömegét kell mindegyik egyén alá, a tulajdont pedig valamennyiük alá besorolni." (I. h.) Az elsajátítandó tárgyi valóság legjelentősebb részét a termelési szerszámok tömege képviseli, és az elsajátítás nem más, mint az ezeknek megfelelő egyéni képességek kialakítása, kifejlesztése.

Az elsajátítás helyes értelmezésével kapcsolatban még egy dologra kell figyelmet fordítanunk. Marx az elsajátításról úgy vélekedett, hogy az csakis egyetemes egyesülés útján és csakis forradalom révén lehetséges, a forradalomban ugyanis „ . . . kifejlődik a proletariátus egyetemes jellege és az *elsajátítás keresztülviteléhez szükséges energiája*, továbbá a proletariátus levet magáról mindent, ami eddigi társadalmi helyzetéből még rajta maradt". (I. m. Kiemelés — *L. Gy.*) Marx szerint az elsajátítás nem vihető végbe rövid idő alatt, hanem egy egész történelmi időszak szükséges hozzá, már csak azért is, mert a forradalmi időszakra az elsajátításhoz szükséges energiák kifejlesztése miatt is szükség van. Továbbá: az egyénekben a termelési szerszámok tömegének megfelelő képességeket is ki kell fejleszteni, mert amíg ezek a proletariátusban nem fejlődnek ki, addig

[6] Hogy a jelenlegi kapitalizmusban ez miként módosul, arra csak a modern technikai forradalom elemzése során térhetünk ki a disszertáció második részében.

azok maguk alá besorolva tartják az egyéneket. Az egyének fölé nőtt dologi hatalmon a proletárok csak úgy lehetnek úrrá, ha társult egyénekként ellenőrzésük alá tudják vonni. Más szóval: az elidegenüléstől nem lehet mindaddig teljes egészében megszabadulni, amíg az egész modern termelési (és politikai) apparátus működtetéséhez szükséges képességek tömeges méretekben ki nem alakulnak az egyénekben — a marxi felfogásnak ez a valóságos értelme!

A forradalomra és az elsajátításra vonatkozó fent idézett sorok után Marx a következőket írja: „Csak ezen a fokon esik egybe az öntevékenység az anyagi élettel, ami megfelel az egyének teljes egyénekké való kifejlődésének és minden természetadta jelleg levetkezésének; és ekkor telel meg egymásnak *a munka átváltozása öntevékenységgé* és az eddigi feltételektől megszabott érintkezés átváltozása az egyének mint olyanok érintkezésévé." (I. h. — Kiemelés *L. Gy.)*

Eddigi fejtegetéseinkből világosan kitűnik: „a munka megszüntetése" Marxnál a tevékenység azon természetadta, korlátolt, elidegenült módjának megszüntetését jelenti, amely az öntevékenység ellentéteként fejlődött ki az eddigi történelemben. A munka átváltozása öntevékenységgé pedig nem jelent mást, mint azt, hogy a minden természetadta és osztálykorláttól megszabadult egyének a totális termelőerők elsajátításával szabadon kifejlesztik képességeiket. Mert a képességek szabad kifejlesztése a totális termelési szerszámok korában egyet jelent az öntevékenységgel.

Mint már fejtegetéseink elején jeleztük, Marx a történetiség alapján állva a kommunizmus perspektívájából szemléli az emberi tevékenységet. A munka öntevékenységgé válása *A német ideológia* egyik legszebb gondolata. És nem utópia, hanem a történelem egy adott fokán meglevő lehetőség. Ezért a kommunizmus — lényegét tekintve — nem politikai, hanem gazdasági mozgalom. Már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban is így látja a fiatal Marx. Az utópikus elképzeléseket áttekintve „*nyers* kommunizmus"-nak nevezi a kommunizmus olyan felfogását, illetve állapotát, amikor az „ . . . még politikai természetű demokratikus vagy despotikus . . . " (68. o.)

*A német ideológiá*ban már világosabban rajzolja meg a kommunizmus körvonalait, majd pedig világosan kimondja, hogy a kommunizmus „berendezése ezért lényegileg gazdasági . . . " (*A német ideológia.* Id. kiad. 66. o.) „A kommunizmus szemünkben nem *állapot*, amelyet létre kell hozni, nem *eszmény*, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a valóságos mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti." (I. m. 35. o.)

Licskó György

A szépség mint érték és a szépség értéke

Egyes filozófusok az érték kategóriáját és az értékviszonyt a következőképpen jellemzik: „Az *érték* nem más, mint a kulturális jelenségek negatív meghatározása; mindaz, ami egyezményes tabuként még megmenthető a dühöngő nihilizmustól, az utilitarizmus tobzódásától."[1] „Az érték nézőpontja ezért azé a derék antikváriusé vagy múzeumőré, aki a bukása felé haladó burzsoá társadalom elidegenedett világának zugaiban húzza meg magát."[2] Ez az éles jellemzés helytálló, ha azt a konkrét tartalmat vesszük tekintetbe, amelyet a XIX. század második felétől kezdve az ún. „értékfilozófia" vagy axiológia egyes képviselői foglaltak az „érték" fogalmába. Aligha érthetünk azonban egyet azzal, hogy az értékaspektust egyedül így értelmezhetnénk, és hogy ez az értelmezés alkotná az értékkategória és az értékviszony lényegét. Teljesen nyilvánvaló ez a megállapítás, ha olyasfajta értékeket vizsgálunk meg, mint a szépség és olyan értékaspektust, mint az embernek a valósághoz való esztétikai viszonya. Természetesen a burzsoá társadalom elidegenedett világa nem marad hatás nélkül az esztétikai viszonyra sem. De az esztétikai viszony már jóval ez előtt az elidegenedett világ előtt jött létre, és csak e világ likvidálása után nyílnak fejlődése előtt soha nem látott távlatok.

Természetesen amikor axiológiai szempontból fogunk hozzá az esztétikai viszony és e viszony legfontosabb kategóriájának, a szépnek tanulmányozásához, feltétlenül számot kell vetnünk azzal, hogy magát az „érték" fogalmát különböző módon lehet interpretálni. Az érték idealista értelmezése, mint korunk polgári esztétikája tanúsítja, a szép

[1] Г. С. Батищев: *Противоречие как категория диалектической логики.* Изд. «Высшая школа», 1963. 56. o.

[2] Uo. 56—57. o.

tárgyalásában is logikusan idealizmushoz vezet.[3] Ezért a marxista esztétikának az érték dialektikus materialista és történelmi materialista elméletéhez kell fordulnia módszertani támaszért. Nézetünk szerint helytelen az az állítás, hogy a marxizmust ki kell egészíteni értékelmélettel. Helytelen, mert a marxizmusnak nincs erre szüksége. A marxizmus megalapítóinak műveiben különböző tudományok anyagán (elsősorban a politikai gazdaságtan és részben az esztétika kapcsán) már jóval a polgári axiológia előtt világosan kirajzolódtak az értékviszony és az érték-kategória valóban tudományos kutatásának útjai.

Mit nyer az esztétika, ha tudatosítja a szép kategóriájának érték természetét? Az, hogy a szépet vonatkozásba hozzuk az értékek világával, önmagában természetesen még nem határozza meg a szép specifikumát, hiszen nem csupán esztétikai értékek léteznek, hanem erkölcsiek (jó), megismerésbeliek (igaz), gyakorlatiak (haszon), gazdaságiak (az áru értéke) stb. Ha azonban a szép specifikumát még nem is adja meg az, hogy a szépet mint értéket tárgyaljuk, ez a tárgyalásmód mindenesetre utat tör az esztétikum és a szép egész szférájának megismeréséhez. Utat tör először is azért, mert a szép tulajdonságát elhatárolja a jelenségek olyan tulajdonságaitól, amelyek nem tartoznak az értékek körébe. Másodszor pedig azért, mert lehetőséget ad arra, hogy az érték-kategória szintjén tárjuk fel az esztétikai és a nem-esztétikai értékek közötti viszonylatokat.

Mély meggyőződésünk szerint a szép objektivitásának oly élesen vitatott problémáját is csak akkor oldhatjuk meg, ha értéknek fogjuk fel a szépet. Igaz, esztétikai irodalmunkban akad olyan vélemény, hogy a szép objektivitásának tagadását jelenti, ha a szépet a társadalmi-történeti gyakorlat által feltételezett emberi értéknek tekintjük. E következtetést azonban csak akkor vonhatnánk le, ha az értéktulajdonságot eleve tisztán szubjektívnak tekintenénk, azaz ha az érték-kategória tárgyalásában akarva-akaratlanul szolidaritást vállalnánk a szubjektív idealista axiológiával.

Minden érték a gyakorlat által feltételezett, és a gyakorlat mint az érték objektív meghatározója funkcionál. Lenin a dialektikus logika egyik legfontosabb követelményére hívta fel a figyelmet, mondván, hogy „a tárgy teljes ‚meghatározásában' része kell hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismérveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van".[4] De hiszen épp az értéket jellemzi az, „amire szüksége van az embernek", és a gyakorlat mint az érték megalapozása funkcionál. Lenin, aki a *Filozófiai füzetek*ben Hegel materialista interpretációját adja, ezt írja: „A ‚jó' a ‚külsőleges valóság követelménye', vagyis ‚jón' értendő az emberi *gyakorlat* = a követelménye (1) úgyszintén a *külső* valóságnak (2)."[5]

Természetesen, ha idealista módon értelmezzük magát a gyakorlatot, akkor nem vitás, hogy ezen az alapon idealista lesz az érték tárgyalása is, tehát idealista lesz az esztétikai érték tárgyalása is. Megbizonyoscdhatunk erről a pragmatizmus esztétikájában. K. Gordon pragmatista pozíciójú *Esztétikája* például formálisan ugyan nem veti el a szép objektivitását, ám ugyanakkor a közös jelentést, „más emberek" tisztán szubjektív tapasztalatainak gyűjteményét érti az objektivitáson. És ezért „az az objektum szép, amely sok ember számára szépnek látszik".[6] Maga John Dewey, aki az esztétikai értéket a pragmatista értelemben felfogott tapasztalat minőségének tartja, a szépen a „jellegzetes emóció megjelölését" érti.[7] Ilymódon a gyakorlat szubjektivista értelmezése a szép szubjektivista értelmezéséhez vezet. De merőben helytelen lenne az a feltevés, hogy a gyakorlatot csak szubjektivista módon lehet értelmezni.

A marxista esztétika a társadalmi-történeti gyakorlat marxista értelmezéséből indul ki, és ez az értelmezés nem vezet az esztétikai érték semmiféle szubjektivizálásához. Természetesen az emberek gyakorlati tevékenysége nem képzelhető el anélkül, hogy tudatuk és akaratuk részt ne venne benne. Az ember azonban gyakorlati tevékenysége során csak akkor éri el a kívánt eredményt, ha tudatával és akaratával a természet és a társadalom *objektív* törvényszerűségeiből indul ki. Ha a tudat és az akarat nem ezekből a törvényszerűségekből indul ki, akkor a gyakorlati tevékenység eredményei spontán módon jönnek létre, ezzel bizonyítván a gyakorlat objektivitását. A gyakorlat objektív, s ez az objektivitás az objektum és a szubjektum olyan törvényszerű kölcsönviszonya,

[3] A mai külföldi esztétika axiológiai koncepcióinak kitűnő áttekintését adja Stefan Morawski *A művészi értékről* című cikkében (Kultura is Społeczerstwo. 1962 (4. sz.)

[4] Lenin, *Mégegyszer a szakszervezetekről. Művei* 32. köt. Szikra, 1953. 87. o.

[5] Lenin, *Hegel „A logika tudománya" c. művének konspektusa. Művei.* 38. köt. Bp. 1961. 198. o. *(Filozófiai füzetek).*

[6] Kate Gordon, *Esthetics.* New York 1922. 62. o.

[7] John Dewey, *Art and Experience.* New York 1934. 129. o.

amelyben az objektív elv dominál; uralkodik a tevékenység folyamatában, főként pedig a tevékenység eredményeiben. Az ember gyakorlati tevékenysége épp ebben különbözik a megismerő-elméleti tevékenységtől. Ha a társadalmi-történeti gyakorlat nem lenne objektív folyamat, nem tekinthetnénk a gyakorlatot az igazság kritériumának. Tehát az érték objektivitásának megértéséhez épp gyakorlati feltételezettsége ad kulcsot.,

A társadalmi érték objektivitását meggyőzően argumentálta Marx az áru értékének elemzésén. E kérdés vizsgálata annál is inkább érdekes a jelen cikk témája szempontjából, mivel Marx, miközben gazdasági művein dolgozott, sokat foglalkozott az esztétika problémájával: kivonatot készített F. Th. Vischer *Esztétikájából*. E kivonatokat jellemezve M. S. Lifsic, a marxi örökség egyik legkiválóbb ismerője megjegyzi, hogy a „Vischer művéből készített kivonatok jó része a dolgok fizikai természete és esztétikai jelentősége közötti kölcsönös kapcsolatok kérdésére vonatkozik".[8] Teljes mértékben érthető, hogy Marx érdeklődött e problémák iránt, hiszen sem a gazdasági, sem az esztétikai érték lényegét nem tárhatja fel, aki nem érti meg a tárgyak természeti és társadalmi tulajdonságai közötti kölcsönviszonyt. Lifsic szavaival: „Mint a bonni időkből való kivonatok, a Vischer könyvéből valók is bizonyos tendenciát mutatnak a durva naturalizmus bírálatára, amely az emberit dologinak tartja és megfordítva. Marx az esztétikai érték kérdését összekapcsolja az árufetisizmus felfedezésével, és ennek kapcsán eljut — a gazdaságtan síkján — a szubjektív és az objektív kérdésének megoldásához."[9]

Több ízben is felhívtuk már a figyelmet arra, hogy mennyire jelentősek az esztétika számára Marx gazdasági kutatásai, amelyek értelmében az áru értéke a maga objektivitását mint a dolgok „társadalmi tulajdonságait" bírja.[10] A gazdasági érték és a tárgyak esztétikai jelentősége között nem külsőleges és véletlen az analógia. Hiszen mind a kettő érték, és azok az általános törvényszerűségek, amelyek az értéket mint olyat jellemzik, szükségképpen megjelennek mind a gazdasági, mind az esztétikai értékben. Úgy gondoljuk, hogy a gazdasági érték kidolgozásának idején épp ez az összefüggés keltette fel Marx érdeklődését az esztétikai érték iránt. Ez az érdeklődés nemcsak abban nyilvánul meg, hogy tanulmányozta Vischer *Esztétikáját*, hanem abban is, hogy gazdasági művei több, közvetlenül az esztétika problémakörét érintő utalást tartalmaznak. A gazdasági érték elemzése feltárta minden érték, s így az esztétikai érték legfontosabb sajátosságát: a tárgyak és a jelenségek értéktulajdonságainak objektív jellegű társadalmi feltételezettségét.

Amikor az esztétikai és a gazdasági értéket szembesítjük, eszünkbe sem jut azt állítani, hogy azonosak lennének akár társadalmi „szubsztrátumuk", akár funkcionálásuk tartama, akár a jelenségek érzéki oldalához való viszonyuk tekintetében. Marx, amikor ez utóbbi viszonyt veszi tekintetbe, kifejezetten szembeállítja a tárgy esztétikai értékét és csereértékét: „az ásványárus csak a kereskedelmi értéket látja, de nem az ásvány szépségét és sajátságos természetét."[11] E szembeállítás azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a szépséget és általában a tárgy esztétikai jelentőségét kivonnánk az értékek szférájából. *A politikai gazdaságtan bírálatában* a gyémánt esztétikai funkcióját Marx kifejezetten a tárgy használati értékének nevezi.[12]

Az esztétikai érték mint a használati érték egy fajtája lényegbevágóan különbözik a csereértéktől. Az utóbbi teljesen közömbös a dolgok természeti oldala iránt, mivel az „értékben egyetlen atom természeti anyag sincs".[13] Ezzel szemben a használati érték az árutest tulajdonságaitól függ, „nem létezik nélküle".[14] *A gothai program kritikájában* Marx megjegyzi, hogy „a *természet* éppannyira forrása a használati értékeknek (márpedig ilyenekből áll a dologi gazdagság!), mint a munka".[15] Ám ebből nem az következik, hogy a használati érték kategóriája a dolgoknak csak a természeti tulajdonságait tükrözi. A természeti tulajdonságok a használati érték kategóriájában mindig az ember társadalmi szükségleteivel összefüggésben jönnek számításba; a dolgok természeti minőségei csak akkor és annyiban tükrőződnek a használati értékben, amennyiben viszonyba

[8] M. Lifsic, *Marx és az esztétika*. Gondolat, 1966. 146. o.
[9] I. m. 147. o.
[10] Ld. Л. Н. Столович, *Некоторые вопросы эстетической природы искусства*. Л. 1955.; Л. Н. Столович: *Эстетическое в действительности и в искусстве*. М. 1959.
[11] Marx, *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, 1962. 73. o.
[12] MEM 13. köt. Kossuth, 1965. 12. o.
[13] Marx, *A tőke*. Kossuth, 1961. 55. o.
[14] I. m. 44. o.
[15] Marx—Engels, *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 9. o.

kerülnek az ember és a társadalom hasznossági szempontjával, hiszen „valamely dolog hasznossága használati értékké teszi azt".[16] Megjegyezzük, hogy nemcsak az anyagi-utilitárius hasznosságról van szó, hanem a szellemi hasznosságról is.[17]

A használati érték, eltérően a csereértéktől, nem „fejez ki társadalmi termelési viszonyt". De „társadalmi szükségletek tárgya, s ezért társadalmi összefüggésben van".[18] A használati érték „a történelem munkája".[19] És ezek a megállapítások olyan jelenségek használati értékére is vonatkoznak, melyek hasznosságát „nem munka közvetíti. Ilyen például a levegő, a szűzföld, a természetes rétek, a vadon növő fa stb."[20]

Ilymódon az érték kategóriájának szintjén megoldódik az ember-nem-érintette természet esztétikai tulajdonságainak problémája. A természet kétségtelenül rendelkezhetik esztétikai tulajdonságokkal, de már maga az „esztétikai tulajdonság" fogalma utal arra, hogy az őt hordozó szűzföldek, természetes rétek, vadon növő fák stb. meghatározott összefüggésben állnak az emberi-társadalmi szükségletekkel. Amikor Marx az arany és az ezüst esztétikai tulajdonságairól szól, kifejezetten arról beszél, hogy az esztétikai tulajdonságokat tartalmazó arany és ezüst színbeli minőségei *megfelelnek* az emberi „színérzéknek", amely „pedig egyáltalában a szépérzék" egy formája.[21] (E ponton emlékeztetünk arra, hogy az emberi érzékek, s ezek sorában az „öt érzék" kiképeződését Marx „az egész eddigi világtörténelem munkájának" nevezte.[22] Tehát a világtörténelem gyakorlata határozza meg, miért éppen ezek a színviszonyok s nem mások jelentősek esztétikailag.) Ha az arany és az ezüst esztétikai tulajdonságai egyszerűen azonosak lennének színbeli tulajdonságaikkal, akkor egyáltalán nem lenne szükség az „esztétikai tulajdonság" terminus használatára. Az elektromágneses rezgés, amely a színérzékelés alapja, kétségkívül önmagában létezik. Az esztétikai tulajdonságokat viszont azért nevezzük esztétikaiaknak, mert az ember esztétikai szükségleteire vannak „címezve". Az esztétikai tulajdonságot a fénnyel azonosítani — ahogy ezt egyes esztétikusok megteszik — azt jelentené, hogy a közmondás visszájaként minden arany, ami fénylik.

Ha a szép objektivitását természeti tulajdonságnak fogjuk fel, ezzel ignorálnánk a szép és más esztétikai tulajdonságok értéktermészetét. Az esztétikai irodalom már nem egyszer sort kerített rá, hogy kimutassa azokat a buktatókat, amelyek szükségképpen útját állják az esztétikum ilyesfajta értelmezésének.[23] E buktatók azonban mit sem zavarják e koncepció híveit abban, hogy ezen az úton járjanak továbbra is. Am hova jutnak el rajta? Az ún. „prirodnyik"-koncepció hívei elvetik a szép emberi-társadalmi, vagyis értékbeli jelentőségét, mondván, hogy ez átkos szubjektivizmus. Ezután nem marad más hátra, mint hogy logikai kérlelhetetlenséggel megállapítsák; a szép nem hogy az emlősök, de a rovarok és a növények számára is jelentőséggel bír. Így I. Asztahov figyelmeztet arra, hogy „a virágok természeti illata, tiszta formái és színei, amelyeket mindenki szépnek tart, egyetlenegy, de egyúttal rendkívül magas „célt" szolgálnak — az élet folyamatosságát, a beporzás útján történő szaporodást".[24] A. V. Romanyenko, miközben a szépség „ember előtti és embertől független" létét bizonygatja, nagy felfedezést tett: rájött, hogy esztétikai észleléssel bírnak a — növények . . . Singh és Paniah indiai tudósok valóban érdekes kísérleteiből — ahol is a „zenével kísért" mimóza a növekedés intenzivitásában másfélszer meghaladta azt a mimózát, amelyiknek nem volt „kísérőzenéje" — Romanyenko az alábbi következtetést vonja le: „De amennyiben gyakorlatilag lehetetlen a zene akusztikai alapját jelentésétől, esztétikai síkjától elválasztani; amennyiben a növények nyilvánvalóan nem „gyanítják" e két sík létezését, s a zene rájuk önmagában hatott, úgy joggal beszélhetünk az esztétikai és az anyagi valóban bonyolult kölcsönös összefüggéséről."[25]

Amint azt a sajtó közölte, az indiai tudósok felfedezték, hogy az elodea típusú növény leveleinek protoplazmájában megegyezés jöhet létre „a növény fejlődésének élet-

[16] Marx, *A tőke*. Id. Kiad. 44. o.

[17] *A tőke* szerzője szerint a használati értékeket meghatározó szükségletek nemcsak a gyomorból fakadhatnak, hanem a képzeletből is. (I. m. 43. o.)

[18] Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatahoz*. Id. kiad.

[19] Marx, *A tőke*. Id. kiad. 43. o.

[20] I. m. 48. o.

[21] Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Id. kiad. 119. o.

[22] Marx, *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 73. o.

[23] Lásd például e koncepció négy buktatójának jellemzését Jurij Borev könyvében: *Введение в эстетику*. M. 1965. 69. o.

[24] Астахов, *Искусство и проблема прекрасного*. M. 1963. 32. o.

[25] *Эстетика и современность*. (Szerk. Asztahov.) M. 1965. 241. o.

ritmusa és a ráható zenei ritmus között".[26] Minden csodálatunk a kísérleté, de nincs okunk rá, hogy mint a növények esztétikai nevelésének igazolását könyveljük el. Nem lesz talán szentségtörés, ha feltételezzük, hogy a növényre a zene nem mint esztétikai jelenség hatott, hanem a hangrezgés ritmikusan meghatározott árama az, amely kiváltotta a megfigyelt hatást. A növekedés intenzitása pedig még az embernél sem az esztétikai hatás mutatója. És bátorkodunk abbeli kételyünket kifejezni, hogy Liszenko tanítása segítene az ember előtti természet szépségét felfedezni, ahogyan B. Cenkov bolgár esztéta feltételezi.[27]

E példák jól mutatják a szép érték-koncepciójának (tehát humanista felfogásának) alternatíváját. Ennek az alternatívának nem hogy megvan az Achilles-sarka, hanem — Tyutcsev mondását variálva — olyan Akhilleusz, akinek csak sarka van. A szép axiológiai interpretációja, ha az érték lényegét marxista módon értelmezzük, a szép objektivitását igazolja, s ezt az objektivitást nem objektív idealista szellemben fogja fel, mint objektivált tudatot, s nem is vulgármaterialista szellemben, mint örök természeti minőséget.

Akad azonban esztétikai irodalmunkban olyan nézet is, amely szerint az esztétikum — s így a szép — axiológiai megközelítése összeférhetetlen az esztétikum, a szép objektivitásának elismerésével. És valóban, úgy tűnik, joggal merül fel a kérdés: beszélhetünk-e objektív-esztétikairól és objektív szépről mint értékről, amikor az érték az objektum és a szubjektum kölcsönviszonya? M. Sz. Kagan szavai szerint „az esztétikum olyan mértékben a tárgy *tulajdonsága*, mint ahogyan egyben az ember *értékelése* is. A szépség *érték*tulajdonság, épp ezáltal különbözik lényegbevágóan az igazságtól",[28] továbbá: „A tárgy csak akkor nyeri el esztétikai értékét, amikor *szemléljük* és átéljük."[29]

Nézetünk szerint az esztétikum objektív-szubjektív koncepciójának hívei nem különböztetik meg a „szubjektum" és a „szubjektív" fogalmát, amelyek pedig korántsem azonosak. Ami a *szubjektum*ban és vonatkozásaiban van, nem mindig *szubjektív* is egyúttal. Bizonyos értelemben szubjektumnak nevezhetjük a társadalom egészét is, ám ez nyilván nem jelenti azt, hogy tisztán szubjektív jelenségnek tartjuk a társadalmat. Az emberi személyiség is szubjektum, de korántsem minden szubjektív benne, azaz a tudattól és az akarattól függő. Mind a társadalom, mind az egyes személyiség tevékenysége, jóllehet nem létezik szubjektum nélkül, objektív folyamatot alkot.

Úgy véljük, a szubjektumnak a valósághoz való viszonyán belül meg kell különböztetni az *objektív-gyakorlati* és a *szubjektív-értékelő* viszonyt, amennyiben a második az elsőt tükrözi. A tárgyat szubjektíve értékeljük, pl. melegnek vagy hidegnek tartjuk. Ebben az ítéletben a tárgy hőmérsékletének az emberi test hőmérsékletéhez való *objektív viszonyát* tükrözzük. Vagy egy másik példa: A szabadság azért *objektív érték*, mert a „szabadság" az embernek a valósághoz való gyakorlati viszonyát fejezi ki. S létezik ugyanakkor a szabadság valamilyen érzékelése, tudatosítása, értékelése, amely lehet adekvát, de az is lehet, hogy az értékelés helytelenül tükrözi a szabadságot mint objektív-gyakorlati viszonyt.[30]

Hogy az objektív és szubjektív viszonyát az embernek a valósághoz való esztétikai viszonyán belül a helyére tegyük, alapvető jelentőséggel bír az „érték" és az „értékelés" fogalmának megkülönböztetése. Az esztétikai és az axiológiai irodalomban olykor összekeveredik e két fogalom, sőt megesik, hogy az első a második függvényévé válik. Így E. Radlov közismert *Filozófiai Szótár*ában kifejezetten arról van szó, hogy az „*érték*" az értékelés eredménye."[31] J. Kon *Általános esztétikája* az értékek területével összefüggésben tárgyalja a szépet, de magát az „*értékek területét*" úgy határozza meg, hogy „a tárgyak, események, tevékenységek köre, amennyiben az általános értékelés aspektusából tekintjük őket"[32] — vagyis az értéket az értékelés eredményének tekinti. Természetesen az érték és az értékelés közötti különbségtevés módszertani szempontból nem mindig helyesen valósul meg. A különbségtevés támaszkodhat az érték objektív idealista értel-

[26] *Literaturnaja Gazeta*. 1960. ápr. 16.

[27] *Filoszofszka Müszl*. 1963/6. sz. 116. o.

[28] М. С. Каган, *Лекции по марксистско—ленинской эстетике*. I. rész 1963. 36. o.

[29] I. m. 37. o.

[30] Janagida Kendzuro japán marxista filozófus teljes joggal különbözteti meg a „szabadság tudata" és a „szabadság léte" fogalmát (*A szabadság filozófiája*. Kossuth, 1961).

[31] Э. Радлов, *Философский словарь*. Sztpétervár 1904. 265. o.

[32] И. Кон, *Общая эстетика*. 1921. 14. o.

mezésére, vagy a szubjektív idealizmus keretei között is megvalósulhat.[33] De az érték és az értékelés határainak elmosása feltétlenül az érték objektivitásának tagadásához vezet. K. Jaspers igen jól demonstrálja az ilyenfajta tagadás logikáját: „mivel az ember olyan lény, aki értékel, összehasonlít, jelentést ad, s ezáltal teremt, ezért nincsenek olyan abszolút *értékek*, amelyek a lét módjára léteznének, s melyeket csak fel kellene fedezni."[34]

Az érték és az értékelés ehhez hasonló azonosítása vagy összemosása jogosulatlan. Azon alapul, hogy összekeveri az embernek a valósághoz való gyakorlati és elméleti viszonyát, hogy nem tesz különbséget objektív és szubjektív között. Wagner *Politikai gazdaságtani tankönyvére* tett megjegyzéseiben Marx világosan megkülönbözteti az ember gyakorlati és elméleti viszonyát a valósághoz,[35] s ezzel összefüggésben élesen bírálja Wagnert, aki megpróbálja az *értéket* a *gazdasági értékelésből* levezetni.[36]

Az érték és az értékelés közötti különbség abban áll, hogy az érték *objektív*, mivel a társadalmi-történeti gyakorlat objektív folyamatában alakul ki. Az értékelés az értékhez való *szubjektív* viszony kifejezése, s ezért lehet igaz is (ha megfelel az értéknek), és hamis is (ha nem felel meg az értéknek).[37] Csak az „érték" és az „értékelés" fogalmának megkülönböztetése esetén merül fel egyáltalán a szubjektív értékelés igazságának, illetve hamisságának a problémája. Nem oszthatjuk Croce azon gondolatát, hogy az értékítélet és az érték kifejezése „egyáltalán nem alkalmas az objektum megismerésére".[38]

Nem érthetünk egyet azzal, hogy az „értékelő kifejezések" (die wertende Ausdrücke) csak találóak (treffend) vagy nem-találóak (nicht treffend) lehetnek, de nem lehetnek igazak vagy hamisak, ahogyan Rudolf Haller osztrák esztéta mondotta az V. Nemzetközi Esztétikai kongresszuson, miközben azt fejtegette, hogy csak a „leíró kifejezések" (die deskriptive Ausdrücke) lehetnek igazak vagy hamisak. S teljes mértékben szolidárisak vagyunk Stefan Morawski lengyel esztétikussal, aki megállapítja, hogy „a leírás és az érték szembeállítása alapján hamis, mert ezáltal a nem leírható értékek birodalmát feltételezzük".[39] Meggyőződésünk, hogy a jelenségek axiológiai aspektusú szemlélete nem zárja ki az ismeretelméleti aspektust. Az érték és az értékelés épp ismeretelméleti aspektusból nézve különbözik, amennyiben az érték objektív, míg az értékelés szubjektív. Nem lehet az értéket szembeállítani a tényekkel, amint azt az idealista axiológia gyakran teszi, mivel az érték sem más, mint tény, amelyet azután a tudat helyesen vagy illuzórikusan tükröz az értékítéletekben. És az értékítéletek (értékelések) attól függően igazak vagy hamisak, hogy mennyire helyesen tükröződnek bennük az érték tényei — a dolgok és az események értéktulajdonságai.

Mindaz, amit az érték és az értékelés viszonyáról fentebb elmondottunk, úgy véljük, jellemzi egyúttal a szép két aspektusát, a szép mint *objektív érték* és a *szép szubjektív értékelése* kölcsönviszonyát is, az utóbbit az esztétikai ízlés és ideál valósítja meg az esztétikai észlelés folyamatában.

Ezzel kapcsolatban szükségesnek bizonyul különbséget tenni két fogalom között, melyet a „szépség értéke" és a „szépség mint érték" kifejezés ír le. „A szépség értéke

[33] Howard Becker és Alwin Boskoff, *Современная социологическая теория в её преемственности и изменении*. M. 1961. 167. o.

[34] K. Jaspers, *Nietzsche*. Berlin 1936. 132. o. (Kiemelés tőlem — L. Sz.)

[35] Marx—Engels, Соч. т. 19. 377. o.

[36] I. h.

[37] Az érték és az értékelés különbségét nagyon jól kifejezi Shakespeare Hamletje. Rosenkrantzcal és Guildersternnel való beszélgetésében Hamlet Dániát börtönnek nevezi. Rosenkrantz nem ért egyet ezzel a meghatározással. Hamlet erre megjegyzi: „Nektek hát nem az; mert nincs a világon se jó, se rossz; gondolkodás teszi azzá. Nekem börtön." Első pillantásra úgy tűnhet, hogy Hamlet azonosítja az értéket és az értékelést s tagadja az érték objektivitását. De amikor Rosenkrantz mintegy folytatva Hamlet gondolatát kijelenti — „Úgy fenséged nagyravágyása teszi azzá; szűk a szellemének." — Hamlet iróniku san felel: „Ó, boldog Isten ! Egy csigahéjban ellaknám, s végtelen birodalom királyának vélném magamat." (II. felv. 2. szín. Arany János ford.) — Vagyis a dolgok önmagukban, az embertől való vonatkozásukon kívül se nem jók, se nem rosszak. De jóvá vagy rosszá nem annak következtében válnak, hogy az ember puszta tudatával, „nagyravágyásával", mint Rosenkrantz mondja, a minőségeket rájuk ruházza. A dolgok e minőségei a dolgoknak az emberrel való gyakorlati kölcsönviszonyától függenek. A tudat pedig az értékelésben tükrözi ezt az *objektív* kölcsönviszonyt, amely objektív értékként létezik.

[38] Б. Кроче, *О так называемых суждениях ценности*. «Лочос», Пь—М. 1920. 25. o.

[39] *Kultura i Społeczenstvo*. 1962/4. sz. 35. o.

— mondja helyesen V. P. Tugarinov professzor — mindenekelőtt az általa elért szellemi örömben van. A szépség értéke a szép **társadalmi** jelentőségében rejlik, nevezetesen az érzelmek és gondolatok nevelésében, megtisztításában és felemelésében."[40] A „szépség értéke" tehát a szép értékelésének szubjektív (egyéni és társadalmi) jelentőségét jellemzi, azt a jelentőséget, amely csak a szépség észlelésekor tárul fel. A „szépség értéke" mint a szépség esztétikai észlelésének jelentősége ezért nem létezhet az objektív és a szubjektív egysége nélkül.[41] A „szépség mint érték" az *objektív* szépet jelenti, a szépet, függetlenül attól, hogy adott pillanatban észleli-e valaki vagy sem. Pl. a Milói Vénusz, lévén művész alkotó tevékenység terméke, nyilván akkor is szép volt, amikor a földben nyugodott. Tehát a szobornak sajátja volt a *szépség, mint érték*. Ám éppennyire nyilvánvaló, hogy amikor senki sem láthatta, „szépségének értéke" a semmivel volt egyenlő. Ezért nézetünk szerint a „szépség értéke", vagyis a szép esztétikai észlelésének jelentősége nem objektív esztétikai tulajdonság, a „szépség mint érték" azonban kétségkívül az.

Az érték kategóriájának rehabilitálása, e kategória marxista pozícióból megkezdett kidolgozása igazolja az esztétikai viszony tárgyának, az esztétikai tulajdonságoknak az értéktermészetét. Noha az „esztétikai tulajdonságok" általunk vallott koncepciójában az esztétikumot mindig is értéktulajdonságnak tekintettük, terminológiailag mégis jogtalanul állítottuk szembe az „esztétikai tulajdonság" és az „érték" fogalmát, nem vezettük be a „szép mint érték" és a „szép értéke" közötti különbséget.[42] Úgy véljük, hogy az „esztétikai érték" és az „esztétikai tulajdonság" terminus egyenlő érvénnyel használható az objektív-esztétikai jellemzésére. Hiszen az esztétikai *tulajdonság* feltétlenül *értékjellegű*, a tárgy *értéke* pedig nem valami önálló lényeget képvisel, hanem a tárgy *tulajdonsága*. Lenin egy pohár végtelen számú lehető tulajdonságát, minőségét, oldalát, kölcsönviszonyát sorolva megjegyzi: „a pohár lehet értéktárgy, ha művészi csiszolású vagy rajzú."[43]

Ha valami ellene vethető, hogy az esztétikai viszonyt esztétikai értéknek kereszteljük el, az a következő: az esztétikai objektum magába foglalja a rútat, az alantasat, a komikusat is. Valahogyan után hangzik, ha ezeket az esztétikai jelenségeket „értéknek" nevezzük; ámbár némely axiológus lehetségesnek tartja a „negatív érték" fogalmának a bevezetését.[44] Ebben a tekintetben az „esztétikai tulajdonság" fogalmában nincs kivetnivaló.

Amikor az esztétikai érték és az értékelés közötti elvi különbséget kiemeltük, s ekképp a szép objektivitását tételeztük, az értékviszony általános törvényszerűségeiből indultunk ki. Akad azonban olyan vélemény, amely tagadja az esztétikai érték objektivitását, épp az érték specifikumaiból kiindulva. E vélemény szerint az esztétikai tudat objektumát azért nem lehet meghatározni mint *esztétikai objektumot*, s a szépet azért nem lehet meghatározni mint objektív értéket, mert az esztétikai érték specifikuma épp abból következik, hogy az objektív és a szubjektív, a reális és az ideális, az érték és az értékelés egysége.[45]

Véleményünk szerint az esztétikai érték specifikuma nem abban áll, hogy a szubjektív és az objektív egysége. Az emberi megismerés *bármely* formája „az objektív valóság szubjektív képe" (Lenin). E specifikumot abban sem lehet megragadni, hogy az esztétikai érték specifikumában az objektív és szubjektív egysége konkretizálódnék mint a reális és ideális egysége. Nem kétséges, hogy az embernek a valósághoz való esztétikai viszonya feltételezi azt, hogy az ember az ideál aspektusából értékelje a jelenségeket. De ha mindössze konstatáljuk a fenti tényt, anélkül hogy feltárnánk az esztétikai viszony objektumának specifikumát és az objektum által feltételezett szubjektív oldal (tehát pl. az esztétikai ideál) sajátosságát, nem leszünk képesek feltárni az esztétikum specifikumát. Hiszen minden fejlett értékviszony csak a reális jelenségeknek az ideál pozíciójából történő értékeléseként gondolható el. Közbevetőleg megjegyezve: az etikában is létezik

[40] В. П. Тугаринов, *О ценностях жизни и культуры*. Л. 1960. 40. o.

[41] Arra is felhívjuk a figyelmet, hogy a „szépség értékének" a fogalma a szépségét nemcsak az esztétikai jelentőség szempontjából minősítheti.

[42] Lásd cikkünket: *Az esztétikai viszony objektumának problémája*. Filoszofszkie Nauki, 1961/4. sz. 171. o.

[43] Lenin, *Mégegyszer a szakszervezetekről*. Id. kiad. 86. l.

[44] Василенко, *Ценность и оценка*. Киев, 1964. 6. o.

[45] I. Paszi nézete szerint (Исак Паси, *Az értékítéletek*. Filoszofszka Miszl, 1962/5. sz.) a szép területén az érték létrehozása összeolvad az értékelő mozzanattal (136. o.), és „a szépség az objektum és a szubjektum közötti sajátos viszonyt fejezi ki, mely viszony társadalmi-történeti síkon jött létre", (142. l.)

olyan koncepció, amely teljesen analóg az esztétikum szubjektív-objektív koncepciójával, amennyiben a morális minőséget „a *mi* morális értékelésünk eredményének" tartja.[46]

Miben áll tehát az esztétikai objektum specifikuma? Meggyőződésünk, hogy az objektív esztétikai érték specifikumát úgy határozhatjuk meg, hogy feltárjuk más értékekkel szembeni különbségét, és kimutatjuk azt, hogy az objektív érték miképpen determinálja a szubjektív oldal sajátosságait az ember valósághoz való esztétikai viszonyában.

Az esztétikai érték specifikumához szolgáló kulcs mindenekelőtt magában az érték tartalmában van, amely tartalom kifejezésre jut a megfelelő formában. E tartalom nem lehet a tárgyak és jelenségek természeti tartalma. Mint Ivan Vinogradov annakidején megjegyezte, „a tárgyak objektív tulajdonságaiban, összefüggéseiben, viszonyaiban a tárgy élete jelenik meg, olyan tartalom jelenik meg, amely azonos a társadalmi élet tartalmával, és ebben az aspektusban a tárgyak esztétikai értékké válnak".[47] Úgy véljük, hogy a tárgy esztétikai értékének tartalma nem más, mint a tárgy objektív viszonya a társadalmi emberhez és az emberi társadalomhoz, a szabadság fejlődéséhez, valamint az ember és a társadalom szabad fejlődéséhez. Ezt a viszonyt a társadalmi-történeti gyakorlat alakítja. Az esztétikai érték tartalmának ez az értelmezése magyarázatot ad az esztétikai érték formai sajátosságaira is. E tartalom formájaként a tárgy anyagi-dologi minőségei lépnek fel, mégpedig főként az emberi látás és hallás által befogadható minőségek, mivel az embereket társadalmi viszonyaikban valamennyi érzékszerv közül leginkább a látás és a hallás szolgálja, és épp ezek az érzékelések képesek a tárgy anyagi-dologi minőségeiben leginkább megragadni a társadalmi jelentőséget.

Az esztétikai érték ilyen tárgyalása, mintha teljes mértékben számolna az esztétikum specifikumával. Ebben az interpretációban az esztétikai érték a vallásos tudat tárgyának ellentéteként tételeződik, amely épp hogy az ember gyengeségét fejezi ki a természettel és a társadalmi törvényszerűségekkel szemben. Igaz, a szabadság a morális és a politikai tudat tárgya is lehet. Először is azonban a szabadság számára, amennyiben mint morális és politikai értéket vesszük tekintetbe, nem lényeges a tárgyi megtestesülés. Másodszor pedig ezeken a területeken csak a szabadság valamelyik aspektusa merül fel, a szabadság, ahogyan a morális vagy a politikai szférában megjelenik. Ezzel szemben az esztétikai érték tartalma a szabadságot egyetemes jelentőségében fogja át. S harmadszor: az esztétikai érték korántsem autonóm, tehát épp a politikai és morális jelenségek, ha konkrét érzéki formában jelennek meg, esztétikai szempontból is értékesek lehetnek, épp mivel e jelenségek is a szabadsággal vannak összefüggésben. Ami az esztétikai és az utilitáris értéket illeti, az előbbi ugyan nem zárja ki az utóbbit (hogy ez mennyire így van, elég ha emlékeztetünk arra, hogy történetileg az utilitáris megelőzi az esztétikumot; arra, hogy ezek az értékek harmonikus egységet alkotnak az építészetben és az iparművészetben, a „termelési esztétikában" és az ipari esztétikában), az esztétikai érték mégsem egyszerűen a dolgok szűken vett empirikus hasznosságát fejezi ki az ember számára, hanem a dolgok legszélesebb társadalmi-emberi jelentőségét. Az esztétikai értékben az utilitáris ezért csak „lefölözve" van jelen, mi több, az esztétikai érték bizonyos ellentétbe is kerül az utilitáris értékkel, ami az esztétikai észlelés és élmény érdeknélküliségében fejeződik ki.

Az így értelmezett esztétikai érték determinálja azokat az alapvető jegyeket, amelyek az esztétikai viszony szubjektív oldalát határozzák meg: az esztétikum érzékiképi és eszmei-emócionális jellegét, érdeknélküliségét, azt, hogy az esztétikum az embernek a valóságban történő szellemi megszilárdítását eredményezi, ezáltal esztétikai élvezetet nyújt. Az esztétikai viszony tárgya azért is *esztétikai* tárgy, objektív esztétikai érték, mert épp általa feltételezett az esztétikai képesség — az esztétikai ízlés és ideál — létrejötte,[48] a szépség törvényei szerinti alkotás, tehát a művészi alkotás is. Az esztétikum objektív-szubjektív koncepciójának hívei úgy vélik, hogy az esztétikai érték az objektív valóság és az ideál kölcsönhatásának az eredménye. Ám ha „feloldjuk a zárójelet" — kimutatjuk az ideál objektív megalapozottságát, akkor elkerülhetetlenül el kell ismernünk az esztétikai érték objektivitását, amely az esztétikai ideál objektív forrása, az esztétikai ideál igazságának vagy hamisságának a kritériuma.

[46] Я. Энгет, *Некоторые проблемы научной этики*. Moszkva 1960. 85. o. Közbevetőleg: I. Paszi szerint az esztétikai ítélet jellege ugyanolyan, mint az etikai értékítéletek. (Id. cikk. 136. o.)

[47] Иван Виноградов: Вопросы марксистской поэтики. Leningrád, 1936. 83. o.

[48] E kérdésről — az esztétikai ideált az esztétikai tudat objektuma határozza meg, s ez az objektum pedig „az emberi tevékenység szabadsága" — lásd: О. В. Лармин, *Эстетический идеал и современность*. Moszkva 1964,

Egy jelenséget olyan mértékben illeti meg a szépség rangja, amennyire a jelenség érzéki-konkrét egész-voltában és befejezettségében mint emberi-társadalmi érték funkcionál, amennyire a személyiség harmonikus fejlesztésére, valamennyi pozitív erő és képesség létrehozására és megjelenítésére alkalmas, amennyire az embernek a valóságban való megszilárdulásáról, a társadalmi és az emberi szabadság határainak kitágulásáról tanúskodik. Az ily módon értelmezett *szépség mint érték* meghatározza a *szépség értékét*, amely az emberekben örömöt kelt, önzetlen szeretet, a szabadság érzését ébreszti, gazdagítja és megszilárdítja a legjobb ideálokat.

L. N. Sztolovics

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Huszár Tibor: Erkölcs és társadalom[1]

Társadalmi életünkben egyre fontosabb helyet foglal el az erkölcsi problémák feltárása, megoldása. Újra és újra fellángolnak a viták a szocialista erkölcs mibenlétéről, helyéről, szerepéről. Társadalmi fejlődésünk konfliktusai erkölcsi kollíziókban tudatosulnak, éppen ezért a szocializmus kiteljesítéséért folytatott harcban fontos szerephez jut az erkölcsi kérdések tisztázása.

A marxista etika előtt még sok megoldatlan probléma áll. A szocialista erkölcs alaposabb tanulmányozása és kidolgozása érdekében fel kell tárni a gazdag marxista hagyomány elfelejtett vagy háttérbe szorított értékes gondolatait, konkretizálni kell, s árnyaltabban megrajzolni az erkölcsi fogalmakat stb. Ezekkel a problémákkal kíván foglalkozni Huszár Tibor könyve.

Voltaképpen három, egymástól jól elhatárolható tanulmányról van szó.

Az első az etikum helyét keresi a marxizmus gondolatrendszerében. Etikus vagy a-etikus tudomány-e a marxizmus — ez a kérdés gyakran kerül a viták gyújtópontjába. Huszár gondos elemzéssel, a klasszikusok munkáin való végigvezetéssel — s leszögezve, hogy a marxizmus valóban nem morálfilozófia — elhárítva azt a vádat, hogy a marxizmus elveti az etikát, bebizonyítja; a marxizmus elismeri az erkölcsi tényező fontos szerepét a társadalomban, igenis van marxista etika. Az etikai probléma már a fiatal Marx munkásságában fontos helyet foglal el; az erkölcsi felháborodás az egyik indíték, amely a proletariátus ideológusává teszi. Marx etikai nézetei a *Gazdaság-filozófiai kéziratok*ban rajzolódnak ki először világosan, de természetesen nem előzmények nélkül. Alapgondolatuk, hogy a morál maga is csak „különös módja a termelésnek és ennek általános törvénye alá esik" — a polgári közgazdászok és az „igazi" szocialisták ömlengő, cukros szeretetthirdetése végül is csak ugyanazt mondja a proletariátusnak: fogyasszon kevesebbet, szórakozzék kevesebbet, tartóztassa magát a gyermeknemzéstől, s akkor az előbbiek szerint a tőkéje — „külsővé-idegenné vált" élete — lesz nagyobb, az utóbbiak szerint pedig az emberiséget, a szeretetet szolgálja. Marx célja, hogy megmutassa: az erkölcs nem a levegőben lóg, nem lehet önkényesen kitalálni, s nem is egy isten diktálja. Az erkölcs meghatározója mindenkor az érdek; a társadalmi mozgástörvények feltárása, a konkrét történelmi alakulatok beható vizsgálata teszi lehetővé az erkölcs mibenlétének feltárását, s ad alapot az örök erkölcsi kategóriák gondolata elleni harchoz. Lenin az orosz narodnyikok képviselte moralizáló társadalomkritika sajátos válfajával kapcsolatban szintén harcot folytatott a moralizáló filozófia ellen. Ezzel összefüggésben különösen fontosak a determinizmussal kapcsolatos fejtegetései, főként a szabad akarat idealista elméletének megcáfolása szempontjából. Lenin bebizonyítja, hogy a determinizmus nem feltételezi a fatalizmust, hanem ellenkezőleg: megteremti a talajt az ésszerű cselekvéshez.

Ennek a résznek különös értéke az, hogy valóban a klasszikusok konkrét elemzésére támaszkodva vázolja fel az etikum helyét a marxizmusban. Hasonló tárgyú munkákban sajnos többnyire néhány közismert tételre hivatkoznak csak; a már unalomig ismételt néhány idézettől pedig a marxizmus nézetei nem válhatnak meggyőzővé, az ilyen fejtegetések tudományos értéke is igen csekély.

A második rész az idealista és a biologizáló materialista tendenciákkal polemizálva az erkölcs — „a termelés különös módja" — keletkezését taglalja mélyrehatóan. Az erkölcs az emberi társadalomban alakult ki. Huszár azt a — Davidov nálunk is megjelent könyvében kifejtett — helyes kiinduló pontot fogadja el, hogy az emberréválás folyamatának kutatását ott kell kezdeni, amikor az ember még nem ember. Az erkölcs alapjait pedig — a régészet és a néprajz által feltárt anyag segít-

[1] Kossuth, 1965. 308 o.

ségével — az őstársadalmak korában kell keresni. Huszár bőséges tényanyagra támaszkodva vázolja fel az erkölcs keletkezéséről szóló hipotézisét és száll vitába más marxista etikusok elképzeléseivel. Siskin, Ribakova, Zibkovec álláspontja az, hogy a munka és a szabályozott együttélés, a szabályozott együttélés és az erkölcs lényegében egymást feltételező állapotok, s hogy az erkölcsi nézetek a társadalmi tudat elsődleges formái. Vannak azonban olyan periódusok, ahol a munkaeszközkészítés és munkatevékenység első történelmi formái már kialakultak, a szabályozott együttélés első nyomait viszont csak jóval később találjuk meg. Huszár álláspontja tehát világosabban fejezi ki az emberréválás folyamat jellegét. Rámutat arra, hogy a tevékenység formái több tízezeréves fejlődés eredményeként kötődnek meg az érintkezési formákban, s hogy ezek e folyamatok eredményeként válnak maguk is szükségletté. A cselekvési készségeknek az ember agyában így kialakult többé-kevésbé általánosított módjai teszik lehetővé, hogy a horda tagjai ne csak a cselekvés tárgyával operáljanak, hanem eszmeileg általánosított modelljeikkel is. E fejtegetések során világossá válik az olvasó előtt, hogy az őstársadalmak nem alkotnak egyetlen többé-kevésbé tagolatlan egységet, hanem jól elkülöníthető, az erkölcs fejlődésében különböző szintet elért társadalmakra bomlanak. Huszár mindenütt rámutat arra, hogy a törzsek szokásait, magatartási formáit az érdek, a lét fenntartásának érdeke határozza meg, még akkor is, ha ez a későbbi misztifikálódás miatt az első pillantásra nem is látható. Különösen érdekes a vérbosszúnak, ennek a misztifikált magatartásformának az elemzése. A szerző kimutatja, hogy a vérbosszú nem a korlátlan emberölés lehetősége, sőt éppen a háború korlátozását szolgáló forma, hogy nem a sértett erkölcsi meggyőződés, hanem a fennmaradásért folytatott harc logikája követelte meg.

Igen fontos az a megállapítása, hogy a moralitás — az erkölcs szubjektív, pszichikai vetülete — ész-tudattal rendelkező személyiséget kíván meg, mivel csak ez lehet az erkölcsi önértékelés alapja. Az objektív és szubjektív világos megkülönböztetésén alapuló ész-tudata azonban még a nemzetiségi társadalom emberében sincs meg, kialakulásának nyomai csak a nemzetiségi társadalmak késői szakaszaiban lelhető fel. Az egyén öntudatosulása a közösség öneszmélésével veszi kezdetét, a közösség más közösségekhez és a természethez való viszonyának értékelésével.

Huszár hipotézise — amelynek óriási pozitívuma, hogy mint már fentebb említettük, az erkölcs keletkezését folyamatnak ábrázolja s az anyagi lét valóságos feltételeiből származtatja, magasan fölébe emeli tanulmányát Siskin *A marxista etika alapjai* című könyve hasonló tárgyú fejezetének, s az erkölcs keletkezéséről minden bizonnyal széles körű vitákat fog kiváltani.

A harmadik fejezet az erkölcs fogalmának tisztázását, elmélyítését, az erkölcs társadalmi összefüggéseinek feltárását szolgálja. Huszár néhány szavas definíció helyett kimutatja az erkölcs összetettségét, ellentmondásos voltát. Az erkölcs az ember társadalmi magatartásának egyik összetevő eleme, mozzanata, aspektusa. Nem egyszerűen szabály, vagy norma, vagy tudatforma, hanem mindezek komplex együttese. Az erkölcsi viszonyok sajátos formák, amelyekben a különböző társadalmi tevékenységek és viszonylatok tudatosulnak. Egyrészt ideális viszonyok, de éppen mert a cselekvés szabályozására irányulnak, a társadalmi gyakorlat folyamatában reális viszonyokká válnak. Mércéjük, hordozójuk valósága a cselekvés. Az erkölcsi viszony az objektív és szubjektív elemek egysége.

A szerző felvázolja az erkölcsi rendszerek struktúráját. Kifejlett formájában minden osztályerkölcs erkölcsi rendszert alkot. E rendszer magva az erkölcsi ideál, amely meghatározott társadalmi csoport erkölcsi nézeteinek általánosított tartalma. Az erkölcsi ideálokban társadalmi eszmények tükröződnek, éppen ezért a világnézet szerves részévé válnak. Az erkölcsi ideál meghatározott erkölcsi alapelvekben tükröződik. Az erkölcsi alapelvek kettős természettel rendelkeznek, egyrészről a már létező társadalmi viszonyok tükröződései, másrészt követelmények. Az erkölcsi alapelvek adják az etikai kategóriák konkrét tartalmát. Huszár kiemeli, hogy bár fennáll az erkölcsi rendszerek bizonyos elhatároltsága, az erkölcs fejlődése folyamatos. Az erkölcsi rendszerek a társadalmi változásoknak megfelelően átalakulnak, de az új rendszerek a régi erkölcs bizonyos elemeit magukba ötvözik. E folyamatosságot ismétlődő társadalmi kapcsolatok, azonos történelmi háttér, az erkölcsi tartalmakat kifejező formák „semlegessége" magyarázzák.

Huszár könyvének tulajdonképpeni érdeme a konkretizálás. Bármelyik fejezetét is nézzük, a hasonló tárgyú munkához képest Huszár fejtegetései sokkal konkrétabban támaszkodnak az etikának már eddig feltárt tényeire, illetve más szaktudományok tényanyagára. Másik igen fontos erénye az erkölcs fogalmának elmélyült kidolgozása. A fogalmak ilyen feltárása különösen fontos a marxista társada-

lomtudományokban, mivel nagyon gyakran támadnak olyan nézeteltérések, amelyek pusztán egy fogalom különböző értelmezésén alapulnak. Mindent egybevetve leszögezhetjük: Huszár munkája értékes előrelépés a marxista etika területén.

Péteri Viktória

Hagyomány és újítás. Tanulmányok a XX. századi világirodalom történetéből[1]

Megújuló irodalomtudományunk egyik markáns vonása az élénk világirodalmi érdeklődés. A kötetben megjelent bibliográfia (Bor Kálmán és Kovács József munkája) tanúsága szerint talán sohasem műveltek nálunk annyian a modern filológiát, mint manapság. A puszta számszerűségeknél azonban sokkal többet jelent a publikációk jellegének változása. Korábban szinte uralkodó műfaj volt a népszerűsítő jellegű alkalmi cikk, évfordulós megemlékezés. Később, a külföldi irodalom kiadásának fellendülésével megszaporodtak a tartalmasabb kísérő tanulmányok. Újabban, szoros összefüggésben az irodalomelméleti kutatások fellendülésével, egyre gyakoribbak a művek határain túllépő, egész korszakokat vagy irodalmi áramlatokat tárgyaló tanulmányok. Az ötvenes évek végén a szocialista irodalomtudomány körében ismét napirendre került a realizmus-modernizmus vita, amelynek fogalmi és logikai szakasza után elemi szükségként merült fel az irányzatok és iskolák sajátosságainak részletes feltárása, a folyamatok, viszonyok és hatások *tényszerű* megismerése.

Erre az igényre felelnek a kötet tanulmányai is. Bár a szaksajtóból már megismerhettük őket, kötetbe gyűjtésük mégis indokolt volt. Sajátos munkamegosztásuk így egymás mellett bontakozhat ki igazán. Tárgyköreiket tekintve elég messze esnek egymástól. A vállalt koncepción belül felvethetők bizonyos tematikus kifogások — bár irodalomtudományunk mai helyzetében az ilyen aránytalanságok szinte el sem kerülhetők —, kevesellhetjük például a romanisztikából közvetített tanulságokat, kifogásolhatjuk a líra túltengését a próza és a dráma rovására, de a tanulmányok mindegyikéről elmondható, hogy ha nem is azonos szinten, de bőséges és hasznos információt, elgondolkoztató következtetéseket ad és irodalomtudományunk legaktuálisabb kérdései körül vizsgálódik.

A kötet legalaposabban dokumentált tárgyköre a modern költészet kialakulása. A modern költészet születésének „pillanatáról" és a szimbolizmus szerepéről e genezisben legbővebb tájékoztatást Sargina Ludmilla és Rába György írásaiból nyerhetünk. De ide kapcsolódnak Miklós Pál és Sipos István tanulmányai is. Sargina felrajzolja az orosz szimbolista iskola mintegy negyedszázados történetét, a francia példákkal való ismerkedéstől az iskola szétbomlásáig. Rába Verhaerennek magyarországi fogadtatását tárgyalja. Noha más-más nemzeti irodalmakhoz közelítenek és különböző utakat választanak — következtetéseik a legfontosabb kérdésekben mégis közel esnek egymáshoz. Mindkét tanulmány bizonyítja, hogy a szimbolizmus, amely a társadalomtól való elfordulás jegyében született, képes volt értékeket adni a társadalomnak. Sőt a személyiség, az érzelmek kultusza, az „új érzékenység" művészete nemcsak az általában vett „modern" költészetnek lett egyik kiindulópontja, hanem a születő szocialista költészetre is hatott. Blok, Brjuszov, Belij 1917-ben, végleg szakítva a szimbolisták reakcióssá züllött többségével, a forradalom mellé álltak, és az iskola vívmányai mintegy „szovjet tulajdonba mennek át". „A szimbolizmus kiszélesítette az orosz költészet ritmikai kereteit, gazdagította a szókincsét és ábrázolóeszközeit — írja Sargina —, felkészítette e költészetet az elmosodó, finom féltónusokban egymásba olvadó alig megfogható érzések és érzékelések visszaadására." Az orosz szimbolisták célja volt — írja — „... új jelentést adni a szavaknak, lehetővé tenni sokféle és sokszínű értelemben való használatukat s ezzel bonyolult értelmi asszociációikat és emocionális visszhangot kelteni. Így érthető, ha a szimbolisták nyelve oly nagy hatást gyakorolt mind az orosz, mind a szovjet költészet további fejlődésére."

Rába György a magyar Verhaeren-kultusz változásait kutatva szellemesen mutatja ki, hogy miképp alakítják a magyar interpretálók saját képükre a költőt. Első magyar fordítójától, Gábor Andortól a Tanácsköztársaságig követi a magyar tolmácsolók és kommentálók munkáját. A hazai Verhaeren-kép erősen módosult az elemzett másfél évtizedben. Nemcsak azért, mert a költő is nagy utat futott be (a natu-

[1] Szerk. Vajda György Mihály. Akadémiai Kiadó, 1966. 337 o.

ralizmustól a szimbolizmuson át az expresszszív kifejezési formákig), hanem mert a befogadó közeg is változott. Különösen érdekes ezzel kapcsolatban a Kosztolányiról írt szakasz. „Kosztolányi Verhaeren-kultuszának alakulása — olvassuk itt — költői útjának miniatür képe." „Verhaeren magyarországi dicsősége a forradalom évében ért tetőpontjára" — állapítja meg Rába. Művészete „csakhamar a forradalmi esztétikai törvénytáblájává válik". Itt természetesen már nem a szimbolista költőről, hanem a szociális problémák iránt fogékony, expresszionista lázadóról van szó. De még ebben a történelmi pillanatban is megoszlik tisztelőinek hazai tábora. Mást lát benne a *Vörös Ujság* publicistája, és megint mást a *Nyugat* szerzője, Földi Mihály.

A további tanulmányokban a modern polgári irodalom és a szocialista irodalom egymás mellett élésének kérdése lép előtérbe. Szili József és Sziklay László írásai azt bizonyítják, hogy a hagyományos formákkal szembeforduló polgári művészértelmiség törekvései nemcsak a születése pillanatában, hanem később is termékenyen hatottak a szocialista irodalomra. Az eddigi tanulmányok konzekvenciáját tehát ezek az írások kiterjesztik a két világháború közötti időszakra. Szili írása a harmincas évek angol líráját vizsgálva keresi a modernizmus és a haladó társadalmi szemlélet kapcsolatait. Közelebbről az „oxfordi költők" és cambridge-i társaik működését veszi szemügyre, áttekintve a korábbi irodalmi szakasz eredményeit és a harmincas évek angol baloldali mozgalmait. Ez az irodalmi csoportosulás — amelynek tagjai közül nálunk talán Whistan Hugh Auden a legismertebb — a modernista angol lírát akarta folytatni és új eszmékkel megújítani. „Költészetünk — írja Szili — a tizes és a huszas években lezajlott angol ‚költészeti forradalom' folytatása volt, de az *imagisták* erősen *l'art pour l'art* jellegű műhelygyakorlataival, valamint Pound és Eliot egyre nyíltabban reakciós pártállású költészetével szemben Audenék a haladó társadalmi magatartás és az avantgardista törekvések egységét akarták megteremteni." A tanulmány e törekvések történetét taglalva óv e mozgalom egyoldalúan negatív minősítésétől, de megállapítja, hogy az új költői eszközöknek a szocializmus nevében történő művészi „kisajátítása" nem sikerült nekik. A tanulmány a stílusirányzatok kölcsönhatásáról, az avantgarde formák kisajátításának lehetőségéről fontos gondolatokat közöl. Egy elméleti szintézisnek ezekkel feltétlenül számolnia kell majd.

Sziklay László tanulmánya első megjelenésekor sokunkat rádöbbentett a cseh líráról való tudásunk szegényességére. Elemzésének Wolkerra és Nezválra vonatkozó szakaszai meggyőzően bizonyítják: ha Audenéknek — akik minden szimpátiájuk mellett sem voltak szocialisták — nem is sikerült a modern lírai formák egyesítése a szocialista szemlélettel — a feladat nem megoldhatatlan. E tanulmánykötet kombattáns céljainak megfelelően az összetett igazság *egyik* fontos összetevőjét hangsúlyozza: a szocialista irodalom avantgarde fogantatású áramlata, problémáival és eredményeivel a század művészetének fontos része, amely — Vajda György Mihály tartalmas Brecht-tanulmánya bizonyítja — képes visszahatni a polgári kultúrára is.

Illés László tanulmánya meggyőzően bizonyítja, hogy a szocialista szellemű avantgarde-törekvések ellen a harmincas években fellépő szűkkeblű nézetek korlátozták a szocialista irodalom fejlődését. Hasznos, hogy a magyar tudományos közvélemény tájékozódhat a korabeli viták felől. Illés tanulmánya — mivel kibontakozásuk közben mutatja a jelenségeket — fontos mozzanatokra vet fényt. De evés közben jön meg az étvágy. Többet kellene tudnunk például a „népfront-korszak" hullámveréséről. Egy ilyen tanulmányból magyarázatot kapnánk e korszak határozott realista fordulatának motívumairól. Nyilvánvaló, hogy felületesen járunk el, ha ezt egyszerűen adminisztratív nyomásra vezetjük vissza. Sziklay Nezválról írja, hogy „1938 fordulópontot jelentett" pályáján. Pedig ebben az esetben semmiféle adminisztratív nyomásról nem lehetett szó. Sőt Nezvál új, az avantgarde-tól eltávolodó hangvétele a szerző szerint *nem* „tudatos meggondolások" eredménye volt, hanem — ha jól értem szavait — a költői személyiség ösztönös reagálása a nemzeti katasztrófára. Akad még tisztázni való a korabeli realisztikus fordulat körülményein. S azt ne higgyük, hogy a „népfront-korszak" körüli társadalmi-politikai, társadalompszichológiai, és szűkebben irodalmi, művészeti tendenciák elemzése már csak történelmi tanulmány. A szocializmus humanisztikus tartalmainak mai kiteljesedése idején ösztönzéseket is nyerhetünk a népfrontkorszak irodalmi tapasztalataiból.

A szocialista szellemiségű avantgarde-hagyományt valóban becsüljük meg, de el nem feledjük, hogy ez csak *egyik* összetevője az eleven szocialista örökségnek. És a modern polgári irodalommal való közlekedés sem egyszerűen csak a polgári avantgarde-dal való találkozást jelenti. Különösen a prózában nem. Éppen Bodnár György magvas Hemingway-tanulmánya figyelmeztet újra erre. Cézannehoz hasonlítja

Hemingway-t, a polgári piktúra talán utolsó nagy összefoglalójához. Ők „a széthulló világban is a törvény, a rend tisztelői" — írja róluk. És megállapítja, hogy Hemingway „a mai, új prózaírók biztatója lehet."

Mielőtt még a méltánytalanság vádja érné a recenzort, tegyük hozzá: Illés tanulmánya nem kívánja megfosztani a mai szocialista irodalmat realista hagyományaitól. De van egy hipotézise, amely mérlegelésre ösztönöz: „A modern kifejezési formák — kizárva e körből a szélsőséges antihumanista absztrakciót — korunk általános stílusának, ízlésének fontos és lényeges elemei, amelyek — lehetséges — úgy jutnak végleges uralomra, hogy bonyolult folyamatokon át sok elemét felveszik és beolvasztják a szintén ‚teljes jogú' hagyományosabb realizmusnak." Így lesz-e vagy sem, megtudjuk, ha megérjük. Meglehet, hogy fordítva lesz, és a realisztikusabb áramlatok veszik fel és olvasztják be az avantgarde művészi rész-igazságait, és így kerekedik ki a mindnyájunk által óhajtott szintézis. A realisztikus áramlatok közös jellemzője, hogy a lét- és tudatviszonyok kölcsönös összefüggéseit kutatják. Ezért tűnnek — kertész-műszóval élve — alkalmasabb „oltóalanynak" a szocialista irodalom számára.

Gondos Ernő

Engels Frigyes válogatott katonai írásai[1]

A tudományos szocializmus két megalapítója között kialakult munkamegosztásban Engels volt az, aki a katonai kérdésekkel foglalkozott behatóan. A történelmi materializmus álláspontjáról a tárgy legkisebb részleteinek bámulatra méltó ismeretével tárgyalta a hadügy egész fejlődését, saját korának katonai problémáit, és ismerte fel a jövő tendenciáit, talán először adva meg a hadtudománynak az ember világképében azt a helyet, amely ma, a tömegpusztító fegyverek korában még inkább megilleti. A Zrínyi Kiadó két kötete erről a hazai olvasók előtt eddig nagyrészt ismeretlen munkásságáról ad átfogó képet, kiegészítve ezt a Marx tollából származó, valamint a Marxszal közösen írt ide vonatkozó cikkekkel, tanulmányokkal is.

Az erőszaknak a gazdaság és a politika kérdéseivel való összefüggését, a gazdaság elsődleges, meghatározó szerepét összefoglalóan az *Anti-Dühring Erőszak-elmélet* című része világítja meg, ezért helyes, hogy a gyűjtemény összeállítói ezt mintegy bevezetésképpen a megírásuk sorrendjében közölt egyéb munkák elé tették.

A válogatás — illetve Engels katonai kérdésekkel foglalkozó munkásságának — első nagy témaköre az 1848-as forradalmak. Engels ezekkel nemcsak azért foglalkozik sokat, később is visszatérvén rájuk, mert legjelentősebb németországi hadjáratukban, a badeni és pfalzi harcokban személyesen is részt vett, hanem mert a proletariátus fegyveres harcának olyan kérdéseit vetették fel, amelyek elméleti elemzést kívántak.

A közvetlen forradalmi helyzet elmúltával a krími háborúról, az angolok gyarmati hadjáratairól, az 1857—1859-es nagy indiai felkelésről jelennek meg Engels írásai különböző polgári lapokban, főleg a *New-York Daily Tribune*-ban. A hírközlés akkori feltételei között hetek teltek el, míg a természetesen hiányos és egyoldalú hivatalos jelentések, beszámolók a hadszíntérről eljutottak hozzá Angliába, és újabb két hét, amíg az egyes cikkek Amerikában közlésre kerülhettek. Ezek a „tudósítások" azonban mégis frissek voltak, és azok ma is, mert szerzőjük a napi hírek mögött feltárja az összefüggéseket, kimutatja a törvényszerűségeket, olyan tudással és érzékkel, hogy a névtelenül megjelent írások mögött még a szakemberek is valami magasrangú vezérkari tisztet gyanítottak (ezért is nevezték Engelst szűkebb baráti körben tréfásan „General"-nak). Figyelemreméltó, hogy ezekben milyen határozott állásfoglalás nyilvánul meg a nemzeti felszabadító mozgalmak mellett, szerzőjük meglátta bennük — még akkori, barbár és reakciós vonásokkal tarkított formájukban is — a proletár forradalom szövetségesét.

Külön fejezet Engels hadtudományi munkásságában a *New American Cyclopaediá*ban való közreműködése. Ennek az enciklopédiának a hadtörténeti cikkeit — részben Marxszal együtt — Engels készítette, s ez jó alkalom volt számára arra, hogy a taktika és a stratégia, a haditechnika fejlődését végigkísérve kimutassa a nagy minőségi ugrások, a forradalmi korszakok vívmányainak jelentőségét.

Behatóan foglalkozik Engels az 1859-es olaszországi háborúval, Garibaldi 1860-as hadjáratával és ezzel kapcsolatban rámutat arra — mint később az 1870—71-es

[1] I-II. köt. Zrínyi Katonai Kiadó, 1960 és 1966. 548+858 o.

francia—porosz háború alkalmával is —, hogy mennyire visszájukra fordíthatók az idegen területek meghódítását, támaszpontok megszerzését, illetve megtartását „védelmi" szempontokkal igazolni kívánó érvek.

Számos cikkben ír Engels a nemzet létérdekeiért folyó, igazságos népi háború kérdéseiről, kiemeli a partizán hadviselés jelentőségét, a néptömegek szerepét, egyszersmind hangsúlyozva, hogy a tartós győzelemhez a forradalmi tömegek tudatos fegyelmére, szervezett harcára van szükség, ehhez pedig elengedhetetlen reguláris hadsereg felállítása.

Részletesen elemzi Marx és Engels az amerikai polgárháború, majd a francia—porosz háború eseményeit. Rávilágítanak arra, hogy a háborúkra már hatással van a nemzetközi politika új erőtényezője, a szervezett munkásosztály is: így pl. az angol munkások ellenállása következtében nem tud beavatkozni Anglia a déliek oldalán az amerikai polgárháborúba; vagy: a Párizsi Kommünt harcában már az egész világ munkásságának szolidaritása erősíti.

A kezdődő imperializmus éveiben Engels a haditechnika és a hadiszervezet fejlődése miatt egyre növekvő költségvetésekből kiindulva lehetségesnek tartja a fokozatos leszerelést még a szocializmus győzelme előtt a szolgálati idő csökkentése, az állandó hadseregeknek miliciaként megszervezett népfelfegyverzéssel való felváltása útján. Arra az esetre, ha ezt nem sikerül kivívni, látnoki szavakkal jövendöli meg az első világháborút, annak minden következményével.

Lehetetlen csak felsorolni is mindazokat a kérdéseket, amelyeket e kétkötetes gyűjtemény érint. Engels érdeklődése és ismeretköre szinte határtalan. Éppen ezért ezek az írásai nem kizárólag katonáknak fontosak, hanem szervesen hozzátartoznak a történelmi materializmus alátámasztásához és alkalmazásához.

Lissauer Zoltán

James G. Frazer: Az aranyág[1]

Az angol vallásetnológus munkája először 1890-ben jelent meg, két kötetben. Nagy népszerűségét és írója lankadatlan szorgalmát bizonyítja, hogy ezt egyre bővülő terjedelmű — és végül 13 kötetes könyvsorozattá duzzadt — tudományos újra kiadások és egykötetes, népszerű kivonatok egyaránt követték. Frazer művét csakhamar idegen nyelvekre is lefordították. Franciául a 12 kötetes nagy változatot, oroszul, németül és olaszul pedig a népszerű kötetet olvasták nemzedékek egyformán nagy érdeklődéssel. Századunk sok történésze, filozófusa és művésze elsősorban ebből a munkából tájékozódott a természeti népek mágiáját, tabu-szokásait és totemizmusát illetően. Megkönnyítette ezt a széles körű sikert a könyv érdekes előadási módszere is: Frazer ugyanis garmadával idéz és ír le távoli szokásokat, műveltsége gazdag tárházából száz számra kerülnek elő minden egyes említett jelenséghez még további párhuzamok. Ha az etnológus és vallástörténész utód szemében Frazer munkája éppen emiatt gyakran rendszertelennek és heterogénnek is látszott, a könyvben említett fogalmakat éppen csak megismerő közönség ugyanezért becsülte nagyra Frazer kaleidoszkópszerű enciklopédizmusát.

Ez a véleménykülönbség jól megfigyelhető Frazer egész életművének a megítélésében is. Noha nagy tudományos tisztelet övezte a sokoldalú és mindvégig igen szerény Frazert, műveit szakkörökben már a két világháború között is menthetetlenül elavultnak tekintették. A terepkutatók szobatudósnak tartották Frazert, akinek fogalma sem volt az őhozzá csak többszörös közvetítésen keresztül eljutott szokások és intézmények közvetlen céljáról, valódi társadalmi funkciójáról; a céhbeli vallástörténészek pedig megmosolyogták a szó legszorosabb értelmében véve felületes analógiaáradatot, a mesterkélt és formai rendszerezéseket (például a munka elején a mágia összetevőiről írottakat), amelyek egyes, jól körülhatárolható vallástudományi problémák helyett helyet kaptak Frazer műveinek hasábjain. A marxista tudományosság is — rövid ideig tartó nagyrabecsülés után, amelynek ideje alatt Frazert antiklerikális szövetségesnek használták fel — csakhamar észrevette, hogy Frazer mint tudós legfeljebb bizonyos evolucionista koncepcióval rendelkezett, de semmiképpen sem ismerte fel az etnológiában a társadalmi-történeti szempontokat, ezen kívül olykor a kelleténél inkább vonzódott a mágia és néha az irracionalizmus jelenségeihez is. Frazer igazi híve és csodálója a művelt nagyközönség maradt, és

[1] Gondolat, 1965. 438 o.

innen kerültek ki Frazer humanizmusának dícsérői is, akik — mint például Anatole France — előszeretettel hangsúlyozták, hogy Frazer számukra egész új világot fedezett fel. Mindez sokban hasonlít Freud értékelésére, akinek totem és tabu elméletét hasonlóan csak a szakmai tűzhelyektől távolabb állók fogadták és fogadják ma is lelkesedéssel.

Mindkét vélemény indokolt. A primitív népekről, az ótestamentumi és antik szokásokról, az európai folklór árnyasabb, numinózus tájairól csakugyan Frazer adott először útleírást a közvélemény számára. Minden olvasót méltán ejtett foglyul az a felvilágosult, bölcs szemléletmód is, amelyyel Frazer nem is annyira bizonygatta az emberiség mindenütt azonos voltát, hanem ezt mintegy az egyedül lehetséges tárgyalási alapnak tekintette. Demokratizmusát eleganciával adta elő az ilyen és ehhez hasonló exkurzusokban: „A francia királyok szintén azt állították, hogy rendelkeznek az érintéses gyógyítás adományával. Szerintük ez a képességük I. Klodvigtól vagy Szent Lajostól származik, míg angol királyaink úgy vélték, hogy Hitvalló Edwardtól örökölték. A Tonga-szigetek vad főnökeiről ugyancsak azt hitték, hogy lábuk érintésével meggyógyítják a görvélykórt és a megkeményedett májat." (62. o.) Az ilyen részletek kedvelői hosszú ideig elfelejtették megkérdezni: a mágia egyetemessé tágítása helyett nem inkább a társadalmi tényezők mindig jelenlevő voltából kellene-e kiindulni az emberiség egész életútjának a megrajzolásakor?

A mostani — kései — magyar kiadásnak előnyére vált a több mint fél évszázad óta eltelt idő. A válogató, Bodrogi Tibor, messzemenően felhasználhatta a Frazer készítette kivonatokat, és arra is törekedhetett, hogy még ennél is olvasmányosabb változatot adjon. Ez sikerült is, és a magyar könyv nemcsak tartalmában, hanem arányaiban, sőt hangulatában is hű mása az eredetinek. A kötet tudományos apparátusa (bevezető, jegyzetek, rövid bibliográfia) igen hasznos, csupán azt hiányolhatjuk, hogy Bodrogi csupán Frazer életművét mutatja be, és nem tér ki arra a kérdésre, hogyan értékeli ma az etnológiai kutatás a Frazer által egykor felvetett problémákat, mi legyen a véleményünk Frazer koncepciójáról.

Koncepcióról kétféle értelemben is beszélhetünk. Konkrét témaként Frazer a Nemi-beli erdei papkirály megölésének szokásával foglalkozott. Ezzel kapcsolatban elgondolása az, hogy ez a hús-vér ember a római égisten, Jupiter megszemélyesítése, aki őrzi Jupiter képmását, a tölgyfát, és a tölgyfa (vagyis Jupiter) lelkének képzelt élősködő fagyöngyöt. Megöletésének szokása az istenkirályok időszakonkénti meggyilkolásával magyarázandó, és elválaszthatatlan olyan vegetációs rítusoktól, amelyeket máshonnan (a meghaló és feltámadó istenekről szóló mítoszokból vagy több európai agrár-rítusból) is ismerünk. E közvetlen magyarázat egyes részleteit és ezek összekapcsolásának miként jét illetően ma már csak az úttörés érdeme Frazeré. Következtetésének szinte minden egyes részletéhez újabb adatok egész sorát, kiigazításokat és új szempontokat adhatnánk hozzá. Az általa felhozott összefüggésekről is más a vélemény: az animizmus, a tabu, a totemizmus, az úgynevezett agrárrítusok kérdésköre sokat változott az utóbbi fél évszázad kutatásai nyomán. Csupán annyiban van igaza Frazer közvetlen koncepciójának, hogy megmutatta a primitív szokások etnológiai kutatásának távlatait: ahhoz, hogy valamilyen mágikusnak nevezhető gyakorlatot csakugyan megértsünk, bizony ismerni kell az Aranyágban bemutatott kérdések legtöbbjének a megoldását. E megoldások pedig elsősorban azért különböznek a Frazer javasolta eredményektől, mivel ma sokkal inkább összehasonlító · társadalomtörténeti módszerekkel dolgoznak feltárásukon a szakkutatók.

Még így sem haszontalan azonban a munka anyagközlő részének mostani magyar kiadása. Ha nem is érthetünk egyet azzal a koncepcióval, amellyel Frazer magyarázza az egyes jelenségeket, mégis rendkívül gondolatébresztő olvasmány könyve olyan témák érintésekor, amelyek jelenségeit a köztudat — olykor a magyarországi tudományos kutatás is — szinte mindmáig kuriózumnak, lokális specifikumnak tartotta. A magyar mitológiai és ritológiai kutatás olyan területei, mint a (finnugor) fakultusz, a lélek visszaidézése, a pünkösdi király, a téltemetés, a különböző ünnepi alkalmakhoz fűződő tűzrakások Frazer könyvében is szerepelnek, minden esetben gazdag nemzetközi dokumentációval, remélhetőleg végképpen meggyőzve mindenkit arról, hogy e témákat aligha lehet nemzeti vagy genetikus őstörténeti keretek közé szorítva, izolált tényekként vizsgálni.

A Frazer adta koncepció másik értelemben a bemutatott problémák egészét illeti. Frazer ugyan nem ad definíciókat az általa tárgyalt legfontosabb jelenségekről, mégsem nehéz összeállítani azt, mi is volt nézete a mi terminusunk szerinti társadalmi tudat néhány fontos összetevőjéről. A munka utolsó fejezetében Frazer külön is megkísérli, hogy a mágia, vallás és tudomány egymástól elhatárolható, mégis össze-

függő szálait kifejtse. Frazer egyenlő jelentőségűnek tartja e három jelenséget, és csupán abban látja szerepük különbségét, hogy a mágia kezdeti uralmát előbb a vallás, majd a tudomány országlása váltja fel. Frazernek igaza is van e válaszban — amint ezt Bodrogi is hangsúlyozza —, a történelem valóban mutat ilyen fejlődést. A probléma mégsem ilyen egyszerű. A szaktudományos problémafelvetés ugyanis ma így hangzik: a vallás előtti „vallásos" jelenségeket nevezhetjük-e mágiának, vagy sem?

Amint ezt ma a legtöbb vallástudományi irányzat elfogadja, vallás csupán az emberi társadalom fejlődésének bizonyos fokán jelentkezik. Még a legóvatosabb fenomenológiai szemlélet is hangsúlyozza, hogy ehhez kultuszok sokasága, kultuszok rendszere, kultuszok hierarchiája, kultikus helyek és kultusz-végreható szakemberek sokasága: egyszóval kodifikált hiedelemrendszer, templomok és papok szükségesek. Az e fokot megelőző „vallások" megnevezését, értelmezését illetően azonban korán sincsen egység a különböző ideológiai és vallástudományi iskolák között.

A keresztény apologéta valláskutatók kezdettől fogva vallásnak tartják a vallási jelenségeket, és a mágiát legfeljebb a „pogányok" üzelmeinek nevezik. Véleményük szerint az emberiség vallása kezdettől a monoteizmus volt, és ebből az „ősmonoteizmus"-ból széttöredezés útján jöttek létre a ma ismert nem-monoteista rendszerek. Ezt az Urmonotheismus—Zersplitterung elképzelést a leghatározottabban a katolikus vallástudomány bécsi irányzata képviseli, Wilhelm Schmidt, Wilhelm Koppers, Schebesta és mások munkájából kitűnően mindmáig változatlan eréllyel. (Erről legutóbb: *Ursprung der Religion.* Hrsg. von P. Schebesta.) A felfogás tarthatatlanságát nem csupán a nem teológus vallástudósok hangoztatják (köztük talán a legnagyobb eréllyel Pettazzoni, aki az egész degradációs elméletet „teológiai kitalálás"-nak nevezi a mindentudó istenről [L'onniscienza di Dio] írott művében), hanem a protestáns teológusok is. Ugyanakkor a protestáns kutatók kétségbevonják a vallás mágiából való keletkezését. Amint ezt Mowinckel fejtegeti (*Religion und Kultus* című kézikönyvében), a mágia és a vallás dimenzióban mások, a mágia legfeljebb valláspótléknak jó, de sohasem éri el a vallás érvényességének a szintjét. Más kutatók (köztük teológusok is, mint Söderblom és mások; ugyanakkor világi valláskutatók is, akik közül a legismertebb Mircea Eliade) viszont azt hangsúlyozzák, hogy a mágia fogalma önmagában is egyoldalú felfogásra vall. A vallásos jelenségek általában összetettek, bipolárisak (nincs például mágikus vagy természetfeletti önmagában, csupán a szent—profán ellentétpár létezik), és ennek megfelelően a mágia kontra vallás ellentét is csupán így érvényes, mint a religiózus világfelfogás egyik állandó megnyilvánulási formája. (Erről Friedrich Gölz *Der primitive Mensch und seine Religion* című művében ad tudománytörténetileg is jó áttekintést.)

Nem sokra becsülik a mágiát a fenomenológiai vallástudomány képviselői (van der Leeuw, Vancourt, Heiler) és egy pozitivista, komparativisztikus vallástörténet művelői (Bertholet, Glasenapp, James és mások) sem. Számukra ez a fogalom nem eléggé konkrét, szívesebben foglalkoznak vallástörténeti tényekkel vagy egyes vallásos közösségek elgondolásaival és religiózus gyakorlatával. A filozófiai vagy szociológiai igényű vallásértelmezés sem kapott Frazer mágia-elgondolásán. James a maga nevezetes munkájában, amelyet 1901—1902-ben éppen Angliában írt (The Varieties of Religious Experience) meg sem említi Frazer vagy a mágia nevét. Még rosszabbul járt Frazer Durkheimnél *(Les formes élémentaires de la vie réligieuse)*, aki már 1912-ben, Henri Huber és Marcel Mauss kutatásaira hivatkozva egyszerűen tarthatatlannak nevezi Frazer elméletét: ő szerinte nem a mágiából keletkezett a vallás, hanem éppen fordítva, a vallásból származott annak visszaélés formájú felhasználása révén a mágia. A közvetlen néprajzi-etnológiai szakkutatás sem volt kíméletesebb Frazerrel. Malinowski, aki különben tisztelte őt, külön munkában *(Magic, Science and Religion)* próbálta meg kiigazítani Frazer tévedéseit. A primitív vallásról készült két legkitűnőbb összefoglalás szerzői (Paul Radin és Robert Lowie, egyformán *Primitive Religion* című munkáikban) is támadják az angol kutatót. Különösen Lowie szava éles, aki elutasítja Frazer mágia = ál-tudomány egyenletét, vagyis éppen azt a mozzanatot, amely még épen maradt a korábbi támadások után.

A marxista igényű vallástörténet, ha időnkénti megtorpanásokkal is, de szintén sokat foglalkozott e kérdéskörrel, és éppen legutóbb figyelemre méltó előrehaladást is tett e területen. Tokarjev professzor külön tanulmányban foglalkozott a mágia eredetének kérdésével, és összefoglaló munkájában *(Rannije formü religii)* is kifejtette, hogy a mágia nem egy önálló vallástörténeti fokozat, hanem különböző korszakokra jellemző gyakorlat, amelyet ilymódon nem lehet egyértelműen vallás előtti vagy vallás alatti jelenségnek nevezni. Ez a vélemény annál inkább helyeselhető, mivel az eddigi marxista valláskutatók közül többen csu-

pán részletkérdésekkel foglalkoztak Frazer mágia-elméletével kapcsolatban, és éppen a leglényegesebb összefüggésekre nem terjedtek ki. (Hainchelin például elutasítja Frazer elgondolásának „arisztokratizmusát", ugyanakkor teljes mértékben felhasználja azt; Zübkovec [*O csernoj i beloj magii* című munkájában] pedig csak azt hangsúlyozza, hogy ami hit az egyik ember számára, ugyanaz babona a másik szemében, és ilymódon nincs lényeges különbség mágia és vallás között — ami ugyan igaz, a jelen esetben mégis inkább összezavarja, mint megvilágítja a problémát.) Az eddigi szovjet egyetemes vallástörténetek (köztük még a legjobb munkák is, mint Sternberg 1925—27-es egyetemi előadásainak vázlata a *Pervobütnaja religija* kötetben, Francev monográfiája [*U isztokov religii i szvobodomüszlija*], vagy Zübkovec éles vitát keltett műve [*Doreligioznaja epoha*] és más, praktikus jellegű összefoglalások, vagy fordítások) ugyanis általában említik, felhasználják a mágia terminust, ugyanakkor nem vizsgálják tüzetesen, és fogalmilag sem definiálják.

Mit mondhatunk e szemle után, mennyiben tarthatók ma Frazer hajdani nézetei? A válasz egyszerű: nincs egyetlen olyan eleme sem a frazeri koncepciónak, amelyet innen vagy onnan meg ne cáfoltak volna. Ha Frazer más elméleteit (például totemizmus-teóriáját) vennénk elő, ott is ugyanez lenne a végeredmény. Az is kétségtelen azonban, hogy Frazer művének jelentőségét, gondolatébresztő, kezdeményező voltát nem tagadhatjuk meg. Már az a körülmény is, hogy mindezen vitákat kiváltotta, biztosítja számára a jelentős műveknek kijáró tiszteletet.

E tisztelet valódiságát még több ok is bizonyítja. Egyrészt igaz ugyan, hogy Frazer koncepciója mára már elavult, de éppen a mágia esetében ma sem rendelkezünk egyetlen olyan felfogással sem, amelylyel maradéktalanul egyetérthetnénk. A különböző bírálók nézetei nem csupán egymással összeegyeztethetetlenek, hanem a valóság is gyakran különbözik tőlük. Éppen egy újabb szintézisre volna szükség ahhoz, hogy ez a kérdéskör is valamennyire megoldódjék. Másrészt Frazer igazán tisztában volt műve úttörő, átmeneti érvényű jellegével, és nem egyszer maga hangsúlyozza, hogy időleges eredményeknek véli következtetéseit. Egy klasszikus munka előbb-utóbb csakugyan elavul. Ez történt Frazer elődjének és mesterének, Tylornak vallástörténeti felfogásával is, akinek animizmus-elmélete ma már ugyancsak csupán tudománytörténeti jelentőségű. Tylor és Frazer munkássága között különben is szoros a kapcsolat: Frazer a Tylor által még csak megpillantott etnológia voltaképpeni megteremtésének a munkáját akarta elvégezni, szaktudománnyá formálni, a korábban még általános embertudomány jellegű néprajzi kutatást.

Éppen ebben a változtatásnak a miként-jében láthatjuk azonban Frazer legnagyobb tévedését. Tylor *Primitive Culture*-jében még az egész emberiség társadalomtörténete a téma, és ha e területen belül a voltaképpeni társadalmi problémák nem is kapják meg kellő súlyukat, mégis mindvégig jelen vannak. Tylor evolucionizmusa is következetes: az egész emberiség mindenoldalú történetét szeretné megírni. Frazer a szaktudományos hitel érdekében éppen ezt adja fel. Így lesz Tylor műve klasszikus néprajzi mű a mai olvasó számára is, Frazer könyve pedig csak egy átmeneti klasszikus a múlt századból. A benne felvetett problémákat más úton kell megoldani.

Voigt Vilmos

Új kísérlet a pszichoanalízis reformjára[1]

Wundt ötven évvel ezelőtt arról panaszkodott, hogy annyiféle pszichológia van, ahány professzora van a pszichológiának. A helyzet azóta változott: most már nemcsak a hajdani professzorok, de tanítványaik és azok tanítványai is egymásnak ellentmondó iskolák sorát építik maguk és változó eszméik köré; a rokonszakmák kutatói is mind élénkebben vesznek részt a pszichológia formálásában, filozófusok, szociológusok, fiziológusok is alakítják, bonyolítják a frontokat, és eredményesen segítik egymás elleni vitáikban a pszichológusokat. Ebben a helyzetben egy filozófusi alapképzettségű, de a lélektani irányzatok hagyományos búcsújáróhelyeit (Pl. a pszichoanalízis erős várát, a londoni Tavistock klinikát) is illendően felkereső tudós racionalista, T. R. Miles most kompromisszumot, tűzszünetet javasol a mezőnyből vitathatatlanul kiemelkedő két legerősebb ellenfél, a pszichoanalízis és a beha-

[1] T. R. Miles, *Eliminating the Unconscious*. A Behaviourist View of Psycho-analysis. Pergamon Press, London 1966. 171 o.

viorizmus között — mégpedig a saját feltételei alapján.

Miles fellépéséig látszólag áthidalhatatlan ellentét állította szembe Freud és Watson mai utódait — a számtalan módosítás ellenére is nagyjából megalkotóik vonalát követő pszichoanalitikus és behaviorista iskolákat. Hiszen Freud alapkoncepciója a pszichikus jelenségek, emberi megnyilvánulások tudattalan hátteréről beszél, s a „lélek dinamikus modelljéről"; motívumok, érzelmek, félelmek és vágyak dialektikáját tételezi fel a mindennapi cselekvések *mögött.* És emellett bátran kihívó, újszerű megvilágításban ugyan, de a hagyományos filozófusi iskolák nehézkes bölcseleti apparátusát is magába olvasztotta, a fenomenológia öntudatával lehetőleg elkerülve a laboratóriumok, a kísérletek, a természettudományos igazolások világát.

Watson pedig a behaviorizmus 1914-es „kiáltványában" elutasítja nemcsak a pszichikum freudi szimbólumrendszerét, hanem a kompromisszum minden esetleges formáját is. A hagyományos, de ekkor már elégtelennek, túlhaladottnak bizonyult „tudatlélektan" tagadása útján Freud a tudattalan pszichológiájához, Watson pedig — *éppen ellentétes úton járva* — a viselkedéstudományhoz jutott el. „A pszichológia, egy behaviorista felfogásában, a természettudomány tisztán objektív, kísérleti ága . . . Lehetségessé vált úgy meghatározni a pszichológiát, mint ‚a viselkedés tudományát', és ettől nem is kell eltérni: sohasem kell használni olyan kifejezéseket, mint tudat, lelkiállapot, értelem, akarat, képzelet és hasonlók, helyettük az inger és válasz kifejezést használjuk, és az ehhez kapcsolódókat."

Ezt a két mereven ellentétes szemléletet hangolja össze — pontosabban: igyekszik összehangolni — Miles a racionalizmus fényénél. Ajánlata röviden és előrevetve ez: a pszichoanalízis vesse el a „tudattalan" fogalmát, és adjon fel minden elméleti következtetést, ami erre a hamis fogalomra épült (valójában tehát a pszichológia egész freudi modelljét) — a behaviorizmus pedig ismerje el a pszichoanalízis pótolhatatlan terápiás értékeit a neurózisok kezelésében, a hagyományos erkölcs hazug normarendszerének leleplezésében, a pszichológia tudományának általános népszerűsítésében — és ezen az úton, ilyen értelmezésben a racionalizmus közös nevezőjére hozhatók az ellentétek.

Hogy Miles-nek ez a jámbor szándéka mennyire *kivihetetlen* — tulajdonképpen *ezt* dokumentálja a könyv.

A szerző önmagát behavioristának vallja, valójában már túl van a behaviorizmuson: a *racionalizmus* megvesztegethetetlen és magányos bajnoka. Az a fajta gondolkodó, aki, ha megoldhatatlannak látszó eszmei ellentmondások viharába kerül, nem kezdi el ijedten a Nagy Ős szövegeit mormolni, mint a freudi vagy a watsoni leszármazottak, hanem önállóan keres megoldást — nem az elkötelezettek hite, hanem a magányos racionalisták logikája vezérli. Csak a *mérhetőben,* a *bizonyíthatóban* bízik, és a tárgyilagosság erejével űzi ki hadállásaiból a filozófiai dualizmus, a test-lélekfelosztás sötét árnyait. A dualizmus bármilyen burkolt formájával szemben rokonszenves következetességgel lép fel, de gyakran ott is dualizmust kiált, ahol erről szó sincs, így például purifikátori túlzással magát a „pszichológia" kifejezést is mint dualista hátterű nyelvi terméket száműzni szeretné fogalomkészletünkből. Bizonyítási eljárása sokszor a tizennyolcadik századi naív racionalistákéra emlékeztet, akik a népszerűsített logika nyelvén szólnak a jószándékú, ám kissé nehéz felfogású olvasóhoz. (Innen származnak stílusjegyei: a sok ismétlés, lassított gondolatmenet, népszerű didaktika.)

Szigorú racionalizmusa végül a misztikum dualista kísérteteivel együtt a dialektikát is kizárja reform-pszichológiájából és, így válik szomorúan lapossá mindaz, amit meghagy a pszichoanalízisből a tisztogató eljárás után.

Miles, mielőtt ezt a könyvet megírta, egy évet töltött a pszichoanalízis eszméitől átitatott Tavistock klinikán. Ez az év megtanította arra, hogy a pszichoanalízis *egészében* nem valami misztikus babona, hanem eredményes pszichoterápia, komoly értékeket is feltáró tudomány, de kétségbeejtette őt a pszichoanalitikusok *terminológiája.* Még évek múlva is megrettenve emlékszik vissza a tudományoskodva konstruált ezoterikus nyelvezetre, és arra, hogy közben milyen vulgárisan érintkezik ez a betegekkel való érintkezésben használt meseszerűen gyermekded analitikus szókészlettel.

Mindenekelőtt a pszichoanalízis „dualizmusát" mutatja ki ebben a nyelvben, bírálja mesterséges konstrukcióit, amelyek a metafizikus filozófia ködös távlatába emelik az empíriás kezelési tapasztalatokat. Ennek a félrecsúszásnak rugója: az irracionális ragaszkodás a *tudattalan* fogalmának freudi felvetéséhez. Ezért akarja kiiktatni ezt a kifejezést, és leleplezi mindazt, ami mögötte van. A „tudattalan" fogalma köti egybe a freudi gondolatmenet hibás szakaszait, mondja, s ebből nőtt ki a freudi pszichológia általános elmélete, hogy végleges igazságokat közöljön „belső világunk" dinamizmusáról, pszichikumunk

szimbólum-rendszeréről, „az emberi lélek" felépítéséről — a gondolkodás és az anyagi valóság dualista szembeállítása jegyében.

Közben a test-lélek-dualizmust, amelyet egyébként a pszichoanalitikusok is „az embernek mint pszichoszomatikus egységnek" tanában már rég feloldottakú, és új érvekkel támadja — a sugárzó racionalizmus itt arra pazarolja erejét, hogy az ellenfél rég kiürített állásait még jobban szétverje, de semmi más eredményre nem vezet, legfeljebb fáradt jelentéstani vitába csap át. A könyv második felében a pszichoanalízis egész szókészletét lefordítja a behaviorizmus nyelvére, és örvendezve jelenti a bekezdések végén, hogy milyen eredményesen fordíthatók le az analitikus gondolatok dualista nyelvi rendszerből monistára.

Úgy véli, hogy a „pszichoanalízis" szót is meg kell változtatni: legyen például „visszaidézés", régi emlékek reaktiválása, mert hiszen ha nincs pszichikum, csak viselkedés, nem lehet *pszicho*-analízis sem — de a nyelvi formulák ésszerűsítésével, szemantikai bravúrral az analitikus kezelés verbális lényegében rejlő értékeit meg lehet menteni.

A „lélek" freudi felosztását „szférákra", s ezek kapcsolatait Miles a dramaturgia és a költészet hatáskörébe utalja, a tudományt nem keveri össze ezekkel a fogalmakkal; mint a *magatartás* jól vizsgálható elemeit veszi át a freudi (dualista) szótár alapvető szavait, a regressziót, a transzfert, a kompenzálást, és így tovább. Elismeri, hogy nem az elméleti karosszék szülöttei ezek, hanem az empírikus tapasztalaté, de értelmezésük nem tűri a metafizikát, csakis a magatartás monista elemzését. Miles egy gyakorlati példával teszi érthetővé az álláspontját: elveti azt a freudi dogmát, hogy a játékpuska az álomban, a képzeletben a fiúgyermekek számára minden esetben a penisét szimbolizálja, és úgy oldja most már behavioristához méltó módon meg a kérdést, hogy *egy* bizonyos játékpuska és a kisgyermek penise között valóban lehet *aktuálisan* jelképes kapcsolat, amit a gyerek *szavakkal* vagy *viselkedésében*, esetleg azonos ritmusú EEG-vel jelez [az érintés és a rágondolás azonosságával] — tehát nem spekulatív módon, a viselkedés *mögött* elképzelt lelki struktúrában, hanem egzakt tudományos metodikával, magában a viselkedés*ben* kell megtalálni és lemérni minden pszichológiai jelenség magyarázatát.

Következetes gondolatmenettel a pszichoterápia kifejezést is 'helyettesítené a „szavakkal való kezelés" vagy „szó-inger" kifejezéssel, csak azért, hogy a dualizmusra emlékeztető gondolatokat, csábító alkalmakat is elkerülje. A megengedhetőnek ítélt kezelésmódok egyik formája lehet tehát Miles szerint a szóingerrel dolgozó terápia, ennek egyik változata az interpretáció elvén nyugszik. Szerinte a pszichoanalízisnek éppen az a lényege, hogy szavakkal, mégpedig az analitikus és a paciens kölcsönös verbális kapcsolatával, szó-ingerekkel helyrehozza azt a károsodást, amelyet előzőleg szokatlan, neurotizáló hatású környezeti ingerek okoztak. Elismeri, hogy a látens viselkedés és a tényleges viselkedés között eltérés lehet, az előbbit szavak ködfüggönye mögül, esetleg nehéz munkával lehet csak előhívni, de az ellentét nem a „tudattalan" és a tudat között, hanem különböző magatartások, megnyilvánulások között van. Ezzel a technikával Miles kiküszöböli a tudattalan fogalmát, a pszichoanalízis elnevezését, miközben átmenti magát a kezelésmódot.

A behaviorizmus itt tehát következetes logikával bekerítette és bekebelezte a pszichoanalízist. Következésképpen valamiféle eunuch-freudizmus jött létre, amely most már nyomokban sem „dualista", viszont felismerhetetlenül lapos. A behaviorista itt szeretetével ölte meg ellenfelét. Hiszen barátságának ára nem kevesebb, mint a pszichoanalízis eszmei motorja, egyetlen nagy elméleti bázisa: a tudattalan.

Miles „békeajánlatát" a pszichoanalitikusok nem fogadhatják el, mert elvesztenék a freudizmus sajátos arculatát és mindent, amit eddig, hatvanhat éve a tudattalan fogalmára pszichológiájuk felépített; a behavioristák számára sem lehet meggyőző ez a filozófusi akrobatika, amivel a freudi fogalomkészlet nagy részét Miles át akarja menteni „új értelmezésben" a behaviorizmusba. A freudi „neurózis-modell" és a behaviorista „állati viselkedés-modell" között Miles sem tudott igazi, belső kapcsolatokat találni. Filozófusi próbálkozását így inkább az eredménytelensége tette, negatív értelemben, érdekessé.

Erőss László

A megértés filozófiája[1]

Haering írásának célja: minden megismerésnek rendszeres ismeretelméleti megalapozást adni. A megismerés három szintjét különbözteti meg: a mindennapi, a tudományos és a filozófiai megismerést, különbségüket abban látja, hogy különbözőképpen ragadják meg a valóságot. Haering tulajdonképpen csak a filozófia és a tudományok tükrözési módjának különbségét vizsgálja, a mindennapi gondolkodás ugyanis szerinte nem szorul különösebb elemzésre, mivel, mint mondja, itt közvetlen teleológia érvényesül. Azt azonban már nem veszi figyelembe, hogy a primitív, illetve a mai mindennapi gondolkodás közvetlen teleológiája nem ugyanabban az értelemben közvetlen. Az utóbbi ugyanis már egy sor tudományos ismeretet tartalmaz, és a mindennapi tevékenység ezekhez közvetlenül igazodik.

Elemzéseiben abból indul ki, hogy különbséget kell tenni „ismerés" és „megismerés" között. „Ismerés"-ről akkor beszélünk, mondja, ha a tárgyat önmagában — anélkül, hogy valamilyen összefüggésben szemlélnénk — ragadjuk meg, „megismertté" viszont akkor válik, ha, belehelyezve egy tágabb összefüggésbe, magyarázni tudjuk. Az ilyen összefüggéseket Haering „megismerési típusoknak" nevezi. Ezek: a törvényszerű (gesetzmässig), a kauzális, az egészretörő (ganzheitlich), az atomikus és a teleológikus típus. (Az egészretörő és az atomikus típusánál tárgyalja a dialektikus, illetve a matematikai típust mint aleseteket.) A megismerés folyamata szerinte a következő: először ismerünk valamit, tudjuk róla, hogy *van;* ezután belehelyezzük valamilyen összefüggésbe, ennek alapján meg tudjuk mondani, hogy *miért* van, hogy *szükségszerűen* van, egyszóval magyarázni tudjuk.

Azzal azonban, hogy a dolgokat magyarázzuk — folytatja gondolatmenetét Haering —, még nem értünk el semmit, meg is kell *érteni* őket: „. . . . a megértésről való lemondás a megismerésről általában jelent lemondást". (17. o.) A dolgokat megérteni (verstehen) pedig Haering szerint annyit jelent, mint értelmet adni (Sinn geben) nekik. Ezt viszont csak a teleológikus típus alapján tudjuk megtenni, így tehát valamennyi többi típusnak ez az alapja. Ezt, illetve az egyes típusoknak a teleológikus típussal való analógiáját úgy bizonyítja, hogy minden típust a célszerű emberi akarat kivetítéséből eredeteztet.

A megértés tehát — Haering szerint — a megismerésnek mind a három szintjén végső soron a teleológikus típuson alapul és teleológikusan történik: a mindennapi gondolkodásban közvetlenül, a filozófiában és a tudományban a megismerési típusok közvetítésével. De miért ad a filozófia és a tudomány különböző képet a valóságról, ha a megértést mindkettőben azonos jellegű és azonos megismerési típusok közvetítik? Ennek okát Haering abban látja, hogy míg a tudomány a „megismert", addig a filozófia a „megértett" valóságot írja le. (Tudomány és filozófia megkülönböztetésénél Haering mindig a Naturwissenschaft és Geisteswissenschaft megkülönböztetést veszi alapul.) Ezzel egyébként — mondja Haering — a szaktudományok le is mondanak a tulajdonképpeni megismerésről. A tudományoknak ezt a jellegét könyve második részében — ahol azzal foglalkozik, hogy rámutasson az egyes tudományok szerinte legadekvátabb megismerési típusára — kifejezetten *hibájukul* rója fel, mivel ezzel lemondanak a „tulajdonképpeni megismerésről".

A tudományok és a filozófia által a valóságról adott kép azonban, Haeringgel ellentétben, nem azért különböző, mert a valóságot különbözőképpen közelítik meg, hanem azért, mert *más-más* valóságot tükröznek: míg a tudományok tárgya — még tudományos ismereteink egészét tekintve is! — *puszta objektum*, addig a filozófiáé soha nem lehet az. (A haeringi álláspont annyira hamis, hogy olyan következtetés vonható le belőle, hogy a tudományoknak hibájuk az, hogy nem a filozófia módszereivel közelítik meg a természetet, hogy tehát nem visznek bele valami transzcendens racionalitást.)

Haeringnek az a — különben nagyon figyelemreméltó — meglátása, hogy a megértés a teleológikus-antropomorf típus alapján történik, további finomításra szorul. Egyrészt: nincs értelme, hogy a természettudományos dezantropomorfiát visszavezessük a teleológikus-antropomorf típusra, mivel a természettudományokban — a szónak nála használt értelmében — *nincs mit megérteni*. Azaz, ha például a gravitáció törvényével egy-egy jelenséget *magyarázni* tudunk, akkor meg is értettük: nincs több ismeretlen, a gravitáció törvényének az *értelmét* pedig nem keresheti jük. Másrészt: magát a teleológikus-antropomorf típust kell az emberi tevékenységben megalapozni.

Ha a különböző megismerési típusok történetét elemezzük, azt látjuk, hogy *történetileg* minden megismerésnek a teleoló-

[1] Theodor Haering, *Philosophie des Verstehens*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963. 103 o.

gikus-antropomorf típus a kiinduló pontja. Ez teljesen megfelel az emberi tevékenység szerkezetének; saját tevékenységét az ember érti, ennek analógiájára alkot képet a környező világról. Kezdetben szerzett ismereteit is közvetlenül bele tudja illeszteni ebbe az antropomorf világképbe. A probléma tulajdonképpen akkor kezdődik, amikor ebbe a világképbe már nem tudja beleilleszteni ismereteit, nem tudja ennek alapján magyarázni őket, úgy tűnik, hogy az antropomorf világkép torzítja a valóságot. Az embernek úgy tűnik, hogy a dolgok között „valójában" egy tőle független kauzális determinisztikus kapcsolat van, és ebbe az ember is beilleszthető.

Ezzel létrejött a megismerés dezantropomorfizáló típusa — dezantropomorfizálódott a megismerés tárgya: belehelyeztük egy kauzális determinisztikus rendszerbe. Dezantropomorfizálódott maga a megismerési folyamat: eszközöket iktattunk alany és tárgy közé. (Az eszközök bonyolult közvetítési rendszere magát a folyamatot dezantropomorfizálja azáltal, hogy alany és tárgy közé egy kauzális láncot iktat.) A visszatükrözés folyamatának és a visszatükrözés tárgyának dezantropomorfizálódása pedig megteremti a lehetőségét annak, hogy kialakuljon a megismerésnek az a típusa, amelynek tárgya — e folyamat eredményeként — a *puszta objektum;* vagyis megteremti a tudományos gondolkodás létrejöttének lehetőségét. Ez a dezantropomorfizációs folyamat tehát lehetővé teszi, hogy az ember a dolgokat önmagukban vizsgálja. Ebben az értelemben nem lehet dezantropomorfnak nevezni a démokritoszi-epikuroszi világképet, hiszen — bár tartalmaz dezantropomorf elemeket — nem amiatt tételezi a világot atomokból állónak, és nem amiatt tételez közöttük determinisztikus összefüggéseket, mert a természet önmagában ilyen és hogy a természetet ilyennek, önmagában, minden antropomorf torzítás nélkül írja le, hanem a társadalomról alkotott képét vetíti ki a természetbe. Ha pedig azért tekintik ezt a világképet dezantropomorfnak, mert a tudomány utólag igazolta, az anakronizmus; semmivel sem dezantropomorfabb, mint pl. az apeironelmélet.

A tudományok fejlődésével kialakult egy dezantropomorf világkép. Ez a világkép — a tudományok adott szintjén — az ismert természet egészét tükrözi, magyarázni tudja, bele tudja illeszteni a világképbe. Teljes egészében beleilleszti a világképbe az embert mint a természet részét; dezantropomorfizálja az empírikus szubjektumot: a szaktudományok tárgyává teszi. Ez a dezantropomorf világkép azonban mégsem teljes: a szubjektum csak annyiban van benne, amennyiben a *tudományok tárgya.* De a szubjektum mint a tevékenység alanya dezantropomorfizálhatatlan, sohasem tehető puszta objektummá. A tudományos világkép tehát nem ad teljes képet a valóságról, mert lehet, hogy a valóság *olyan,* amilyennek a tudományok leírják, de nem *az;* ha a valóság *egészéről* akarunk képet alkotni, akkor ebben a képben helyet kell adni a tevékeny, célkitűző szubjektumnak is. Egy olyan világképben pedig, amelynek ez a célkitűző tevékenységet végző szubjektum is része, már szerepe van a megértésnek.

Itt vissza kell térnünk Haeringnek ahhoz a gondolatához, hogy a különböző megismerési típusok a megértés *funkciója* szempontjából visszavezethetők a teleológikus antropomorf típusra. Ezt az állítást úgy lehet kellőképpen megalapozni, ha az emberi tevékenység szerkezetéből indulunk ki. Az ember ugyanis csak a megismerés dezantropomorf típusának létrejötte után képes a dolgokat önmagukban, saját tevékenységétől elvonatkoztatva vizsgálni. Ha sikerül bizonyos kauzális, determinisztikus összefüggéseket felfedeznie a dolgok között, akkor magyarázni tudja, sőt úgy érzi, érti őket. Pedig hát többet jelent-e ez annál, minthogy ezeket az összefüggéseket annyira *megszoktuk,* hogy az *evidencia* erejével hatnak, s ezért úgy érezzük, értjük is őket De a „megérteni" szó egy nagyon fontos értelmében semmi olyat nem értünk, amit az emberi tevékenységtől elvonatkoztatva vizsgálunk; a szónak egy nagyon fontos értelmében az ember *csak saját tevékenységét érti* — mégpedig abban az értelemben, hogy tudja az *értelmét.*

Ha tehát a valóság egészéről hű képet akarunk alkotni, akkor nemcsak a „miért"-ekre, hanem a „mi célból" kérdésre is választ kell adni, ezt pedig egy dezantropomorf természettudomány soha nem tudja nyújtani. Egy dezantropomorf természettudományos világkép (ha a valóság egészének tükrözésére tart igényt) ugyanúgy torzít, mint egy vallásos világkép. A valóság *egészéről* alkotott képet nem lehet sem a természettudományos, sem pedig az emberi tevékenységet tükröző filozófiai világképre redukálni. Mind a kettő a *maga valóságáról* ad adekvát képet.

Haeringnek nem sikerülhetett az a törekvése, hogy minden megismerésnek egy rendszeres ismeretelméleti megalapozást adjon, mert — bár helyesen mondja, hogy a megértés teleológikus — azt nem látja, hogy ez a teleológia az emberi tevékenységben gyökeredzik. Megértést reklamál a tudományos ismeretnél, holott maga a *tudomány* is csak a társadalmi praxisban nyeri el az értelmét. *Erdélyi Ágnes*

Az élet lényegéről[1]

A könyv a Szovjetunió Tudományos Akadémiája biológiai és filozófiai konferenciáinak vitaanyagából összeállított cikkgyűjtemény. A vita gerincét a következő kérdések képezték: Melyek az élet lényegének kritériumai? Milyen kapcsolatban van a biológiai mozgásforma a fizikai és kémiai mozgásformákkal? Milyen szerepük és jelentőségük van a fizikai és kémiai vizsgáló módszereknek az élet lényegének a feltárásában, és milyen viszonyban állnak a biológiai módszerekkel az élet lényegének a megismerésében? Milyen anyagi hordozója van az életnek, jogos-e a fehérjetesteket az élet egyedüli szubsztrátumának tekinteni? Lehetséges-e az élet nem fehérje természettel más bolygókon? Milyen szerepe van a kibernetikának az élet lényegének és a gondolkodás természetének a vizsgálatában?

Melyek az élet lényegének a kritériumai? Véleményünk szerint helyesen mutat rá M. F. Vegyenov (300—315. o.), hogy az élet lényege sokoldalú, viszonylagos és abszolút. Például, ha a szubmolekuláris színvonalon akarjuk az élet lényegét megragadni, akkor elsősorban az energia fokozatos felszabadulásának és vándorlásának a kérdése lép előtérbe a szervetlen természetre jellemzőbb „robbanásszerű" energiafelszabadulással és elmozdulással szemben. A molekuláris szinten a „kollektív" kötésviszonyoknak és a térszerkezetnek van elsődleges jelentőségük. A makromolekuláris és a szupermolekuláris szinten már a rendszer fiziko-kémiai és kolloidikai sajátosságai dominálnak, a sejtszinten pedig már ezeknek a viszonyoknak is alárendelt szerepük van. Az egyik szinten domináns, sőt bizonyos határok között abszolút jelentőségű vonatkozás a magasabb színvonalon már csak alárendelt és viszonylagos. Az életnek mindezeken a színvonalakon megvan a maga sajátossága, másszóval a lényege. Az élet lényege sohasem független anyagi hordozójától, ennek fejlettségétől és integráltságának színvonalától. Az élet lényege maga is fejlődött az élő anyaggal együtt. Más volt az élet lényege az éppen kialakult első fehérje esetében, más a szervezeti színvonalon és más az embernél. Más az élet lényege a fizikai és megint más a kémiai szempontjából. Ilyen körülmények között az élet lényegének olyan meghatározása, amely valóban a lényeget — az alacsonyabb rendű mozgási formák és a biológiai mozgásforma közötti minőségi különbséget — fogja meg, igen nehéz. Ilyen meghatározás Engelsé, amely, bár olyan korszakban született, amikor a természettudományok, különösen a kémia még közel sem volt olyan fejlett, mint napjainkban, mégis kiállta az idő és a tapasztalat próbáját, szerzője nagyszerű dialektikai érzékét bizonyítva Oparin akadémikus egyáltalán lehetetlennek tartja az élet lényegének a megfogását az anyagcserét folytató fehérje létrejöttének és fejlődésének megismerése nélkül. Szerinte a fehérje és többi biopolimérek csak az anyagcserében és kölcsönös kapcsolatukban nyernek értelmet, külön-külön rendezetlenül és összefüggéstelenül sohasem maradhattak volna fenn. Az élőben az őt alkotó szerves anyagok kapcsolata fokozatosan alakult ki, és egy-egy kapcsolat létrejötte teremtette meg a további anyagok és kapcsolatok kialakulásának az alapját. Kritizálja azt az empedoklészi nézetet, amely szerint „kifejlődtek fejek nyak nélkül, bolyongtak a csupasz kezek vállak nélkül és mozogtak a homlok nélküli szemek". (25. o.) Oparin párhuzamot von az empedoklészi naív elképzelések és a biológiában ma is divatos olyan nézetek között, amelyek szerint egyes „főmolekuláknak", pl. a nukleinsavaknak kitűntetett szerepük van az élet kialakulásában. Megállapítja, hogy a nukleinsavak fő funkciója a fehérjék szintézise.

Oparin szerint a fehérjéknek az anyagcserében való létezése — a szakadatlan megújulás szükségszerűsége — kapcsolta össze a szintézis folyamatos biztosítására alkalmas nukleinsavakat és a fehérjéket egy közös rendszerbe. Ez az összekapcsolás teremtette meg a nukleinsavak funkcióját, a fehérjeszintézist. Engelgart nem szakít az Oparin képviselte klasszikus biológiai nézőponttal. Egyetért a közismert engelsi megállapítással is, de aláhúzza azt is, hogy *az élet egyik legfőbb jellemvonása az anyagcsere specifikussága.* Míg az élettelen természet anyagcseréje az adott állapot megszüntésével jár együtt (pl. a kémiai cserebomlás), s hamar létrehozza az adott rendszerben az egyensúly állapotát, addig az élő természetben az anyagcsere az élő egységnek fennmaradását és fejlődését biztosítja, sokkal gyorsabb, és az egyed életén végighúzódó szakadatlan láncreakció folyamata. (35—47. o.)

A szerzők legnagyobb része abban is egyetért, hogy az élet szubsztrátuma és ennek anyagcseréje vizsgálata nélkül nem tárható fel az élet lényege. Többen aláhúzzák azt is, hogy a fehérjék kutatása, a fehérjék szerkezetének megismerése önmagában még nem elegendő az élet lényegének meg-

[1] О сущности жизни Отв. ред. Г. М. франк, А. М. Кузин. Uzd. „Наука" Moszkva 1964. 351 o.

ragadására. Egyetérthetünk Tumermannal, aki megállapítja, hogy „A biológiailag fontos molekulák tulajdonságainak a tanulmányozása még nem biológia, ugyanúgy mint a tégla és beton tulajdonságainak tanulmányozása még nem építészet, vagy a fémek tulajdonságainak a tanulmányozása még nem gépipar". (95. o.) Ő is és még többen mások is aláhúzzák, hogy az, *„Ami az életre jellemző, az mindig molekuláris szint felett jelentkezik"*. (Uo.)

L. A. Bljumenfeld a molekuláris biológia szemszögéből vizsgálva az élet lényegének a kérdését szintén megállapítja azt, hogy az élet specifikuma még nem következik az élet hordozójának biokémiai szerkezetéből. A biokémia még igen kevés adattal rendelkezik annak megállapítására, hogy miért éppen ilyen vagy olyan struktúrák lettek az élet hordozói. Még nincs felderítve a molekuláris biológia szintjén a szerkezet szerepe az életjelenségekben. (121—128. o.) Ezzel összefüggésben hangsúlyozza a rész és egész viszonyának, az élet megnyilvánulása különböző szintjeinek a jelentőségét az élet lényegének a tanulmányozásában. L. N. Pljuscs, aki a kibernetika és termodinamika oldaláról vizsgálja a kérdést, kijelenti, hogy *„Az élet általános-biológiai sajátossága, az élet lényege az állandó önmegújulás"*. (144. o.) A filozófus-biológus Prezent is az anyagcserét tartja az élet lényegének. (211—229. o.) A. I. Ignatov szerint az életfolyamatok közül a legfontosabb az anyagcsere, az öröklékenység az életnek csak egyik sajátossága, az anyagcserének az az oldala, amely az önfenntartás folyamatosságát, azaz a szerkezeti azonosság megőrzését biztosítja. (232. o.) V. L. Rizskov, vitatkozva a funkcionalista nézettel, szintén a fehérjetestek és az anyagcsere egységét tartja az élet lényegének. (263—264. o.) A. M. Emme alapjában elfogadja az engelsi meghatározást, de a következőképpen kívánja korszerűvé tenni: *„Az élet a protoplazmának a sajátos, szakadatlan, öntökéletesítő, ritmikus kémiai folyamata."* (286. o.) A szerző ezzel az élet lényegét kozmikus érvénnyel kívánja meghatározni; szerinte ugyanis a protoplazma kifejezés — amelyet különben Engels is használ — rugalmasabb, mint a fehérje kifejezés, amelynek a biokémia Engels utáni fejlődése konkrétabb tartalmat adott.

Jelentős helyet kaptak a kötetben az élet lényegének kibernetikai-meghatározására irányuló kísérletek, kifejezve azt is, hogy a Szovjetunióban lezárult a biológiában a személyi kultusz következtében egy időre egyeduralkodóvá vált dogmatikus irányzat, bár ez még nem jelenti azt, hogy minden biológus megértené annak a segítségnek jelentőségét, amelyet a többi természettudományok nyújthatnak a biológiának. Persze helytelen lenne olyan illúziót táplálni, hogy a kibernetika feleslegessé tenné a klasszikus biológia biológiai módszerekkel való művelését. Éppen ellenkezőleg, a matematika és a kibernetika segíthet a biológia hatalmas tényanyagának rendezésében és az új elméleteinek kidolgozásában.

Ma még nem is tudjuk felmérni, hogy mi mindent nyújthat a kibernetika a biológiának. Néhány konkrét eredményre azonban természetesen már ma is rámutathatunk. Így pl. a kibernetikai modellezés vetette fel azt a kérdést, hogy az élet lényegének a megragadásánál elegendők-e azok a kritériumok, amelyekkel a biológia dolgozik. Ha az élet nem más, mint anyagcserét folytató fehérje, akkor mi sem könnyebb, mint elkészíteni a részfolyamataira lebontott anyagcsere modelljét, és ennek segítségével előállítani mesterségesen az életet. A dolog azonban nem ilyen egyszerű. A kibernetikai irányzat képviselőinek egy része (pl. A. A. Ljapunov, I. B. Novik, L. A. Tumerlan, L. N. Pljuscs és K. Sz. Trincser) elvileg tartja lehetetlennek ezt a megoldást. Míg az életjelenségek egy része, így a táplálékfelvétel, a vérkeringés, a gázcsere, a kiválasztás, a szaporodás, a növekedés és az ingerlékenység, sőt még a feltételes reflexkapcsolatok is jól modellezhetőek, addig nem modellezhető sem az egyed-, sem a törzsfejlődés, sem az öregedés. Ezek Trincser szerint olyan minőségi csomópontok a biológiai mozgásformában, amelyek nem engedelmeskednek a termodinamika Prigogine-teorémájának. E teoréma lényege a következő: bármely működő nyilt rendszer termodinamikai ereje vagy állandó nagyságú, vagy az idő függvényében csökken. Az első esetben olyan ideális géppel van dolgunk, amely, ha felhúztuk, örökké azonos intenzitással fog működni — ilyen gép megalkotását a termodinamika törvényei kizárják. A második esetben olyan géppel állunk szemben, amelynek a munkaintenzitása és a hőtermelése csökken — az ilyen gép termodinamikai ereje a stabilis stacionárius állapot felé közeledik, s ezt elérve, a gép megszűnik működni. Trincser megállapította, hogy az egyedfejlődés során a sejtdifferenciálódás befejeztéig növekszik az azonos idő alatt az egységnyi tömegre eső hőprodukció, tehát ez a fázis nem engedelmeskedik Prigogine teorémájának. A növekedési szakaszban a hőtermelés már csökken. (158—160. o.) Az élő rendszereknek ezt a különleges termodinamikáját a specifikus tulajdonságuknak kell tekinteni. (162. o.) A szerző megállapítja, hogy *„Az élő rendszer olyan*

különleges kémiai gép, amely a saját hődestrukciója ellenében dolgozik". (Uo.) Ilyen gépet ténylegesen nem lehet modellezni. A kérdést tisztán matematikai oldalról megközelítő Kolmogorov akadémikus azt tartja, hogy elvileg nincs kizárva a teljes és tökéletes kibernetikai modell előállítása, mivel pedig a tökéletes modellt azonosnak kell tartanunk azzal, amit modellez, egy *olyan gépet, amely az élőnek tökéletesen modellje, élőlénynek, egy gondolkodó gépet pedig gondolkodó lénynek kell tartanunk, függetlenül az anyagi szubsztrátumától.* Azt azonban megállapítja, hogy jelenleg sem a kibernetika, sem a biológia fejlettsége még nem teszi lehetővé az ilyen gépek megalkotását. (52. o.)

A könyv szerzőinek nagy része vitába szállt Kolmogorov megállapításával. Elismerik, hogy az életfunkciók többsége tényleg sikeresen modellezhető, de hangsúlyozzák, hogy a funkció még nem azonos az élet lényegével, ill. általában a funkció hordozójával, hanem a jelenség lényegének csak egyik megnyilvánulása. A funkció kibernetikai modellje és a modellezett funkció között csak analógiai viszony áll fenn. (Pl. 216., 259—62. o.)

Kolmogorov funkcionális életmeghatározását a következőkben lehetne összefoglalni: *Az élet állandó változásban levő, önmagát megújító és létrehozó, ingerekre reagáló, differenciált, progresszíven fejlődő, információt felvevő, tároló és átadó különleges anyagi rendszer.*

Pljuscs szerint *az élet lényege az entrópia elleni harc.* (142—155. o.)

Ljapunov szerint *az életet termodinamikailag igen stabilis, önmegújuló, információt felhalmozó és átadó sokszintű nyilt rendszernek kell tekintenünk.* (66—80. o.)

Mint láthatjuk, az élet lényegének az ún. funkcionális meghatározása figyelmen kívül hagyja az élet anyagi hordozójának, a fehérjetesteknek a szerepét. Szükség van-e az élet földi megjelenési formáját hordozó fehérjetestekhez kötni az életet, vagy lehet-e az élet nem földi formájának más is az anyagi hordozója? Ebben a kérdésben a könyv szerzői ellentétes véleményen vannak. Oparin, Engelgardt, Kuzin, Zbarszkij, Ignatov, Rizskov, Emme, Vegyenov, Kaganova, Prezent és mások következetesen kiállnak amellett, hogy az élet egyetlen anyagi hordozója csak a fehérje lehet. Ezzel szemben Kolmogorov, Bljumenfeld, Jakusev elképzelhetőnek tartják az életet bármilyen anyagi hordozóval. A többi kibernetikus, így Ljapunov, Tumerman, Pljuscs, Trincser, nem foglalkozik az anyagi hordozó kérdésével.

Többen azt vizsgálják, hogyan értendő napjainkban az engelsi meghatározás fehérjetest fogalma? Egyes — nem szakbiológus — kutatók, főként a biokémikusok kémiailag tiszta fehérjét értenek rajta. Ezért tartják szükségesnek, hogy a fehérjék szintézisében rendkívüli nagy szerepet játszó nukleinsavakat, amelyek nélkül jelenleg a természetben nem jön létre fehérje, szintén figyelembe vegyék az élet definiálásánál. A biológus és a filozófus szerzők többsége ezt a „kiegészítést" feleslegesnek tartja, hivatkozva Engelsre, aki aláhúzta, hogy meghatározásában a fehérjetest kifejezést csak jobb híján használja, éppen ezért hol fehérjetestekről, hol protoplazmáról beszél. (279., 309., 317. o.) B. T. Malisev azt tartja, hogy Engels meghatározásában az élet lényegének kérdésében a fő hangsúly nem is a fehérjén, hanem ennek az „öntökéletesítő folyamatán" van. (321. o.) Ezzel az állásponttal nem érthetünk egyet, mivel Engels aláhúzta, hogy a fiziológia magától értetődően az *élő* test fizikája és különösen a kémiája (59. o.), s mindaz, amit életnek nevezünk csak a fehérjén mint kémiai testen, a fizikai és kémiai törvényszerűségek együttes hatásának eredményeképpen jelenik meg.

A mozgási formák kölcsönviszonyát a kérdést érintő szerzők A. A. Markov (168—169. o.) kivételével mind Engels szerint értelmezik. Markov viszont kiáll a mozgási formák egymásra való visszavezetése mellett. Kijelenti: „A tudomány lényegében egységes, és a mi bármiféle osztályozásunk a tudományt illetően csak feltételes, csak kényelmességet szolgál. A természet egységes és a tudományok lényegében szintén egészet alkotnak." (169. o.)

Talán az élet funkcionális meghatározása és a kibernetikai modellek építése problémáinak együttes jelentkezése vetette fel azt a kérdést, hogyha sikerül olyan gépet szerkeszteni, amely az élet funkcióját maradéktalanul teljesíti, nem indul-e önálló fejlődésnek? Kolmogorov elvileg lehetőnek tartja azt, hogy az élő tökéletes mását képező gép nemcsak az élet általános vonásait, hanem a magasabb rendű élőlényeket is utolérheti fejlődésében, olyannyira, hogy saját érzésvilága is lehet. (52—53. o.) Ezt a feltételezést a szerzők nagy része elutasítja. Emme szerint ez a feltételezés a funkcionális indeterminizmus talaján áll, legfőbb hibájának azt tartja, hogy nem az élet fejlődésének belső logikájából indul ki és nem veszi figyelembe az élet molekuláris alapjait. (279—280. o.) Prezent szerint egyetlen kibernetikai gép sem hozhat létre önállóan új programot, ezért mindig csak objektum marad, és sohasem érheti el a szubjektum színvonalát. (218. o.) Sztugyitszkij tagadja, hogy egy gép valaha is odáig fejlődhessék, hogy

érzésvilága és tudata legyen. (259—262. o.) Rizskov érdekes paradoxont lát abban, hogy a magasabb idegműködés egyes elemei jobban modellezhetőek, mint az élet egyes alapvető folyamatai. A „gondolkodó gépek" sokkal nagyobb funkcionális hasonlóságot mutatnak az agy magasabb rendű gondolkodó tevékenységével, mint az alacsonyabb rendű állatok kezdetleges agya, ugyanakkor biológiailag, tehát attributívszubsztracionálisan egy amőba közelebb áll az emberhez, mint a legtökéletesebb kibernetikai gép. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a kibernetikai sohasem lehet homológ azzal, amit modellez, tehát a modell fejlődése sem mehet homológ úton végbe. És egyetértünk Rizskovnak azzal a megállapításával, hogy „A kibernetikai gépeket úgy fogjuk tekinteni, mint az organizmus legfinomabb és legtökéletesebb kivetítését a külső közegbe, mint az embert körülvevő természet ember általi meghódítása fejlődésének eddig nem látott útját." (265—267. o.)

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a könyv nemcsak biológusok és filozófusok számára hasznos olvasmány, hanem arra is alkalmas, hogy szélesebb körben segítsen eligazodni ezekben a bonyolult kérdésekben. Ezért örömmel látnánk magyar kiadását is.

Mészáros Béla

G. A. Kuzminov: Az érzéki és a logikai a mikrovilág megismerésében[1]

A köny bevezetőjében a szerző az anyagi világ mennyiségi és minőségi sokféleségéről szóló dialektikus materialista tételből kiindulva — s hangsúlyozva a fizika vezető szerepét a modern tudományok között, valamint a mérőberendezések sajátos funkcióját a mikrovilág megismerésében — felvázolja a makro- és a mikrovilág között ismeretelméleti szempontból leglényegesebb különbségeket. A nagyságrendi, tehát mennyiségi különbségeken túl a mikrovilágra a következők jellemzők: *a)* a kvantáltság, *b)* a hullám-részecske dualizmus, *c)* a mikroobjektumok kölcsönös egymásba alakulási képessége, *d)* a virtuális folyamatok (kölcsönhatások, részecskék stb.). A szerző e sajátságok együttesében látja a mikrovilág *nem szemléletes* voltának alapját.

Kuzminov könyvének célja megmutatni a pozitivista álláspont elégtelenségét, illetve — a pozitivista állításokkal ellentétben — bebizonyítani a mikrovilág objektivitását. A részletes analízis előtt általános formában összefoglalja a pozitivista nézetek alapjait. Ezek fő gyökere szerinte a mikrofizikában feltárt ellentétek abszolutizálása, elsősorban a *határozatlansági relációval* és a *hullám-részecske dualizmussal* kapcsolatban.

Véleményünk szerint ez az általános áttekintés meglehetősen egysíkú, s így Kuzminov ellenvetései sem eléggé meggyőzőek. Különösen látható ez Margenau értékelésével kapcsolatban, akinek az általa idézett könyvében (Open Vistas. Philosophical perspectives of modern Science) található materialista jellegű megjegyzéseket, illetve szemléleti elemekek az idealizmus elfedésére szolgáló tudatos cselfogásnak tekinti. Az ilyen szubjektív előfeltevések semmiképpen nem járulnak hozzá valamely fizikus vagy filozófus gondolatainak reális értékeléséhez.

Miután a szerző megállapítja, hogy a mikrovilág feltárása a megismerésben is új mozzanatokat hozott, melyek az ismeretelmélet alapvető törvényeinek filozófiai átértelmezését és konkretizálását igénylik, kitűzött feladatát az érzéki és logikai megismerés viszonyának, illetve mikrofizikai szerepének analízise alapján kívánja megoldani.

A már ismertetett bevezetőn kívül a könyv két fő részre, s ezen belül öt fejezetre oszlik. Az első rész (Az érzéki és tapasztalati adatok mint a mikrovilág megismerésének kiinduló pontjai) főleg a mérőberendezések és a segítségükkel szerzett adatok ismeretelméleti elemzésével, illetve a tapsztalati adatok elsődlegességével foglalkozik. A második rész (A racionális gondolkodás növekvő szerepe a mikrofolyamatok tanulmányozásában) a tapasztalati és logikai megismerés sajátos mikrofizikai viszonyával, a logikai modellek mikrofizikai szerepével és a mikrovilágra vonatkozó logikai ítéletek igazságának kritériumával foglalkozik.

Áttérve a részletes ismertetésre, vegyük sorra az egyes fejezeteket. Az első fejezetben (A mikroobjektumok és a mérőberendezések kölcsönhatásainak sajátságai) a szerző — miután a makro- és a mikrovilág megismerése közötti döntő különbségül kiemeli a mérőberendezés lényeges befolyását a mért objektum állapotára, valamint e befolyás csökkentésének a Planck-féle hatáskvantum által kijelölt korlátját — összefoglalja a mikrofizikával kapcsolatos

[1] А. Кузминов: Гувсвенное и логическое в познании микромира. Изд. „Мыслъ", 1965. 117 o.

alapvető ismeretelméleti kérdéseket. Ezek a következők: adnak-e a mérőberendezések valamiféle ismeretet az „önmagában vett" objektumról; nem zárja-e ki a folyamat természetes menetének megzavarása a róla szóló objektív ismereteket; lehetséges-e az objektum állapotváltozása alapján következtetni előző állapotára; az objektum sajátságairól szerzett tapasztalati ismeretek magára az objektumra vonatkoznak-e; s végül: a kvantumelmélet a mikrovilág objektív leírását adja-e, léteznek-e „önmagukban" az elemi részecskék és a mezők, amelyekről a fizika beszél?

A szerző sorra veszi a méréssel kapcsolatos alapvető pozitivista érveket, s ezek elemzése alapján kívánja kialakítani a mérőberendezés mikrofizikai szerepének dialektikus materialista értelmezését. Abból a dialektikus materialista ismeretelméleti tételből kiindulva, hogy a megismerés mindig aktív, az ember termelő tevékenységével kapcsolatos, s hogy az objektív dolgokról mindig kölcsönhatásaikban, mozgásukban szerezhetünk ismereteket, a szerző arra az álláspontra jut, hogy nincs elvi különbség a mérőberendezés makrofizikai és mikrofizikai szerepe között. Határozottan elutasítja azt a felfogást, hogy a mikrovilágról szóló ismereteink nem értelmezhetők a mérőberendezéstől függetlenül, s úgy véli, hogy a mérőberendezések — mint a klasszikus, makrofizikai megismerés esetén — a mikrofizikában is csak közvetítő, nem pedig aktív, a mért állapotot döntően befolyásoló szerepet játszanak.

Úgy gondoljuk, hogy Kuzminov e kérdés megítélésénél több szempontból is tévesen jár el. „Elhiszi" a neopozitivistáknak, hogy az objektumok állapotának a mérőberendezéstől való függése valóban alapot szolgáltat a mikroobjektumok objektivitásának tagadására. Nem érti meg például Fok erre vonatkozó álláspontjának lényegét, s így azt egy kalap alá veszi a pozitivisták felfogásával. Hasonlóan nem tesz különbséget a „klasszikus" kvantumfizika és az elemi részek fizikája között. A mikroobjektumok objektív léte mellett egyebek között azzal érvel, hogy ezek a mérési kölcsönhatás során — annak ellenére, hogy sok tulajdonságuk megváltozik — lényegében megőrzik „önmaguk azonosságát", és ezt a felfogását az elemi részekre is vonatkoztatja. Márpedig közismert, hogy az elemi rész kölcsönhatások egy részénél szó sincsen „önmaguk azonosságának" megmaradásáról. Ezek alapján egészen természetes, hogy Kuzminov nem lát lényeges különbséget ismeretelméleti szempontból a mérőberendezés klasszikus és mikrofizikai szerepe között, s így számára a mikrofizikai megismerés leglényegesebb filozófiai konklúziója — nevezetesen a klasszikushoz képest minőségileg új ismeretelméleti helyzet — rejtve marad.

A második fejezetben (Az érzéki mint a logikai alapja a mikrovilág lényegének megismerésében) a szerző abból a dialektikus materialista ismeretelméleti tételből indul ki, mely a jelenség és lényeg dialektikus kapcsolata alapján határozza meg részben a tapasztalati, empirikus megismerési lépcsőfok alapvető szerepét (minden ismeretünk forrása), részben pedig a logikai megismerési szint (például az elméleti fizika) lényegre vezető jellegét. A mikrofizikai megismerés történetét áttekintve Kuzminov kimutatja, hogy a mikrofizika minden jelentősebb fogalma és elmélete a rendelkezésünkre álló kísérleti (empirikus) adatok értelmezése révén alakult ki. (Például Planck kvantumhipotézise — hőmérsékleti sugárzás; fény kvantáltsága — fényelektromos effektus; Bohr-féle atommodell — elektron felfedezése, alfa szóródás, színképvonalak; de Broglie-féle hullámmechanika — mikrorészecsék korpuszkuláris és hullámszerű viselkedése stb.) Mindezek alapján a szerző arra a következtetésre jut, hogy az empirikusan szerzett adatok megismerési szerepét illetően a mikrofizika nem különbözik a klasszikus fizikától. Ezt a felfogását a modern elemi rész fizikára is vonatkoztatja.

Bár Kuzminov meggyőzően bizonyítja az empirikus adatok alapvető szerepét a mikrofizikai megismerésben, maga is elköveti azt a hibát, amelyet a neopozitivisták szemére vet, nevezetesen, a racionális megismerést (a fizikai fogalmakat, elméleteket) ő is elszakítja az empirikus megismeréstől (a fizikai kísérletektől), s így nem látja kellő megvilágításban azt a tényt, hogy az empirikus, érzéki adatok szerzésének egyre közvetettebbé válása — amit maga is hangsúlyoz — szükségképpen maga után vonja a racionális, logikai megismerési módszerek szerepének megnövekedését. Ez pedig — ha nem is jelenti az empirikus adatok alapvető ismeretelméleti szerepének megszűnését — megítélésünk szerint lényeges módszertani — s ebből következően alapvető szemléleti — változást jelent a klasszikus fizikai megismeréshez képest. A mikrofizikai megismerés kezdeti szakaszára valóban a már meglevő tapasztalati ismeretek elméleti értelmezése volt a jellemző, az elemi rész fizikában azonban egyre inkább az elmélet jelöli ki a kísérlet útját, jósolja meg előre a még felfedezésre váró elemi részecskék várható tulajdonságait. Vagyis a meglevő kísérleti eredmények értelmezése mellett egyre nagyobb szerepet játszik az elméleti előrelátás.

Egyébként Kuzminov a problémának ezt az oldalát a harmadik fejezetben (Az érzéki megismerésről az elméletire való átmenet sajátosságai a mikrovilág kutatásában) hangsúlyozza. Itt is a mikrofizikai megismerés elemzése útján jut arra a következtetésre, hogy e területen lényegesen megnövekedett a logikai megismerési módszerek (hipotézisek, analógiák, extrapolációk) szerepe. Ennek okát a következőkben látja: az empirikus ismeretek közvetett jellege miatt jelentősen megnőtt az elméleti beavatkozás jelentősége, s ugyanez okból a tapsztalati megismerés lényegében az analízis szintjén marad, míg a szintézis teljes egészében a logikai megismerés feladata lesz.

Feltétlenül egyet kell értenünk a szerzővel abban, hogy az elmélet a tapasztalati adatok szintézise alapján alakítja ki a mikroobjektumok egészére vonatkozó elképzeléseket, tehát a megismerés kiinduló pontja itt is a tapasztalat. Csupán azt tartjuk helytelennek, hogy — a neopozitivista felfogás ellen harcolva, mely a logikát elszakítja a tapasztalattól, s az előbbit nemcsak elsődlegesnek, de a világkép (sőt a fizikai világ) demiurgoszának tekinti — a szerző nem látja meg saját argumentumainak azt a konklúzióját, hogy bár itt is a tapasztalat a megismerés forrása, de maga a megismerés folyamata elsősorban logikai. Ez még akkor is elfogadható, ha elismerjük hogy a hipotézis csakis a gyakorlati konklúziók igazolása útján válhat elméletté, tehát az igazság kritériuma — a dialektikus materializmus felfogásának megfelelően — a gyakorlat. Nagyon világosan fátszik Kuzminov könyvében a fizikai megismerés történelmi fejlődése a szemlélődéstől (ókor) a döntő részben közvetlen tapasztalaton alapuló megismerésen keresztül (klasszikus fizika) a közvetett tapasztalati adatok logikai feldolgozására épülő megismerési formáig (elemirész fizika). Véleményünk szerint egy dolog az ismereteink tapasztalati eredete — mely szükségszerűen jellemző az emberi megismerésre —, és más dolog az egyes megismerési periódusok alapvető jellege. A pozitivisták éppen abban tévednek, hogy a modern fizikai megismerés elsődlegesen elméleti jellegét azonosítják az ismeretek forrásának kérdésével.

A könyv negyedik fejezetében (Logikai modellek alkotása mint a mikrovilág törvényei megismerésének eszköze) a szerző lényegében a matematika modern fizikai-szerepével foglalkozik ismeretelméleti szempontból. Mint hangsúlyozza, a mérőberendezések általában a mikroobjektumok külső viszonyaira vonatkozó adatokat szolgáltatnak, és erre alapozva a matematika — elsősorban a matematikai modellek — segítségével következtetnek belső viszonyaikra, törvényszerűségeikre. A Schrödinger- és a Dirac-egyenlet létrejöttén mint konkrét példákon mutatja be a matematikai modell segítségével történő ismeret szerzést. A klasszikus fizikában általában alkalmazott „szemléletes" modellek és a modern fizika matematikai modelljei közötti legfőbb különbséget a szerző abban látja, hogy az utóbbiak lényegesen magasabb általánossági szinten mozognak, és saját szimbólumaik viszonyában a mikroobjektumoknak elsősorban a viszonyait tükrözik, nem pedig a sajátságait.

Megállapítható, hogy a szerző, bár maga is elismeri a matematika minőségileg új szerepét a mikrofizikában, mégsem jut el az ismeretelméletileg új helyzet felismeréséig, pedig az általa elemzett tények ehhez bőséges alapot szolgáltatnának. Teljesen figyelmen kívül hagyja például azt, hogy a Dirac-egyenlet létrejöttét a kvantummechanikai egyenletek kovariáns alakra hozása — tehát logikai meggondolás — ösztönözte, nem volt semmiféle empirikus kiinduló pontja, csak utólagos gyakorlati konklúziói. Kuzminov úgyvéli, hogy a matematika alapvető mikrofizikai szerepének elismerése egyenlő az empirikus adatok dialektikus materialista ismeretelméleti szerepének tagadásával. Valójában erről szó sincs, amint azt éppen a szerző által tárgyalt példák is mutatják.

Meggyőzően bizonyítja a szerző, hogy a matematika heurisztikus ereje részben a valósággal való szoros kapcsolatából, részben magasfokú absztraktságából ered. A matematikai úton nyert új ismeretek kapcsán tárgyalja azokat a pozitivista nézeteket, melyek a logikai megismerési formák túlértékelésén alapulnak, s arra a konklúzióra jut, hogy a mai neopozitivizmus — ha érvelései, fogalmai újak is — tartalmában azonos a „fizikai idealizmus"azon formájával, melyet Lenin bírált.

Az ötödik fejezetben (A logikai ítéletek és következtetések igazságának kritériuma) a szerző sikeresen bizonyítja, hogy — ellentétben a pozitivisták által feltételezett különféle szubjektív „kritériumokkal" (pl. gazdaságos gondolkodás, konvenció, harmónia, egyszerűség stb.) — az igazság kritériuma a mikrofizikában is a gyakorlat. A leginkább hangoztatott követelmény, a logikai ellentmondásmentesség, önmagában csak szükséges, de nem elégséges feltétel. Ahhoz például, hogy egy matematikai formában kifejezett fizikai hipotézis igaz legyen, az előfeltevések igazsága is szükséges, melyeket a gyakorlat igazol, valamint a következtetések gyakorlati alátá-

masztása is. Állításait a szerző a már említett mikrofizikai elméletek példáján igazolja.

Figyelemre méltó, ahogy Kuzminov azt a pozitivista tételt cáfolja, mely szerint az az igazabb elmélet, mely kevesebb önkényes kiinduló feltevést tartalmaz és emellett (matematikailag) egyszerűbb. A Bohr-féle atomelmélet és az atom kvantumfizikai elmélete példáján igazolja a szerző, hogy bár az utóbbi kevesebb önkényes előfeltevéssel él (például a frekvenciafeltétel itt konklúzió, nem kiindulópont), matematikailag lényegesen bonyolultabb, nem tesz tehát eleget a pozitivista igazságkritériumnak, bár kétségtelen, hogy a valóságot mégis helyesebben tükrözi. Hangsúlyozza a szerző, hogy az empirikus adatszerzés erősen közvetett jellege (mérőberendezés szerepe) és az elmélet felállításától a gyakorlati konklúziók kísérleti igazolásáig vezető hosszadalmas és bonyolult út (igen pontos és bonyolult kísérleti eszközök) éppen hogy nem csökkenti, hanem növeli a gyakorlatnak mint az igazság kritériumának a fontosságát.

Érdekes Kuzminov azon megjegyzése, hogy a pozitivistáknak az igazság kritériumával kapcsolatos álláspontja (mely elismeri a gyakorlat szerepét is, de másodlagosnak tekinti) lényegében az idealizmus és az ösztönös materializmus összeegyeztetését célozza. Ez nyilván annak elismerését jelenti, hogy az alapvető materialista szemléletmódot ma már nem lehet elvetni, mert az a modern tudományos szemlélet intern részét képezi.

Egészében véve Kuzminov könyve érdekes és aktuális kérdéseket tárgyal, s kellően számításba veszi a modern fizikai eredményeket. Fogyatékosságot inkább szemléleti-módszertani szempontból találhatunk benne, amennyiben a filozófiai tételek felől halad a konkrét fizikai problémák felé, s nem ezekből von le filozófiai konklúziókat. Elsősorban ebben látjuk annak okát, hogy bár elegendő szaktudományi alap áll rendelkezésére, nem jut el a mikrofizikai megismerésnek a klasszikus fizikaihoz képest ismeretelméletileg új jellege felismeréséhez. Ennek ellenére erőssége a könyvnek, hogy a dialektikus materialista ismeretelmélet és a valóban modern fizikai szemlélet, megismerési módszerek viszonyát elemzi, s ezzel hozzájárul ahhoz, hogy a marxista filozófia természettudományos alapjainak súlypontja a klasszikusok által vizsgált — ma már jórészt túlhaladott — szakterületekről a modern természettudományok területére kerüljön át.

Müller Antal

FOLYÓIRAT-ISMERTETÉS

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE · PSYCHOLOGIE · PÄDAGOGIK
1965. 2. SZÁM

Peter Heintel: A „transzcendentális esztétika" álláspontja „A tiszta ész kritikájá"-ban

A bécsi filozófiai intézet fiatal asszisztensének egész számot betöltő színvonalas tanulmánya fokozottan érdekes számunkra, mert bepillantást enged nemcsak a szerző, hanem az osztrák filozófiai élet központi műhelyének munkájába is. Az a Kant-kép ugyanis, amely a tanulmány alapjául szolgál, valamint a Kant kritikai vizsgálatához kapcsolódó s a tanulmányt lezáró filozófiai program, az intézet egész munkaközösségének felfogását tükrözi.

A tanulmány legnagyobbrészt az immanens kritika módszerét alkalmazza, már a bevezetőben leszögezi azonban, hogy Kantnak nem sikerült az empirizmus és racionalizmus szintézisét megvalósítania. *A tiszta ész kritikájára* egészében jellemző, hogy a tapasztalatot és az értelmet, illetve az észt, a receptivitást, és a spontaneitást, a világot és az én-t közvetítés nélkül állítja egymással szembe, úgy hogy az ellentétek egymásnak külsőlegesek maradnak. Peter Heintel azonban mindenekelőtt az előrelépést követi nyomon *A tiszta ész kritikájának* a transzcendentális esztétikát tárgyaló fejezetében, azokat a kísérleteket, amelyeket Kant az *érzékiség közvetett megragadására, valamint spontán, illetve aktív jellegének kimutatására* tett.

Peter Heintel nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy Kant elveti az empirizmus egyoldalú tapasztalat-fogalmát és felteszi, hogy a tapasztalati megismerésnek is van a puszta reciptivitáson túlmenő oldala. Rámutat arra, hogy Kant ebben az értelemben lát hozzá a tapasztalat „a priori" elemeinek kidolgozásához. Ezzel kapcsolatban fellép a tárgy és ismeret megegyezésének problémája, amelynek megoldására Kant csak úgy lát lehetőséget, ha nem a fogalmak igazodnak a tárgyakhoz, hanem megfordítva. „A fogalmak nem lehetnek úgy a prioriak, hogy *alkossák* a tárgyakat, ezért a tapasztalatilag adottra vonatkoznak, de maga a tapasztalat nem igazodhat pusztán receptív módon a tárgyakhoz, mert különben semmit sem tudhatnánk róla mint a mi tapasztalatunkról" — foglalja össze Peter Heintel az ismeretek és a tárgy viszonyára vonatkozó kanti problematikát, némileg megszelídítve Kant szubjektivizmusát, amelyet később sem hangsúlyoz kellőképpen, mivel figyelmét a kanti ismeretelmélet pozitív mozzanataira összpontosítja.

Mindenesetre: a dolgok Kant szerint csak mint *jelenségek* igazodnak képzetalkotásunk és megismerésünk módjához. Ezzel létrejön „a dolgok érzékileg közvetített világa, számunkra-való-létük", míg magánvagy magáért-való létüket, bár ez feltétele a jelenségeknek, nem szükséges a teoretikus ismeretforrások között keresnünk, sokkal inkább a praktikus területen. Mindezt Kant (a második kiadáshoz írott) előszavának vizsgálata kapcsán állapítja meg Peter Heintel.

Ezután rátér „az elméleti filozófia" tárgyalására, mindenekelőtt a kanti a priori és a posteriori ismeretek problematikáját elemzi. Legfőbb megállapítása, hogy a priori és a posteriori nem jelentenek Kantnál időbeli egymásutánt. Ez már benne foglaltatik Kantnak abban a tételében, hogy a tapasztalatot időben semmilyen ismeret nem előzheti meg. Ha azután Kant azt mondja: mégsem származik minden ismeret a tapasztalatból, ez csak azt jelentheti, hogy a Ding an sich és a tapasztalás más feltételei nem időben „előrerendelt" jellegűek. Így, bár maga a tapasztalás az idő- (és a tér-) sémában történik, elemei — az érzéki „alapanyag" (Grundstoff) és az a priori járulék (Zusatz) — nem időbelileg viszonyulnak egymáshoz. Az a priori ismeretek körében Kant megkülönböztet még tiszta (a tapasztalattól teljesen független), valamint empíriától áthatott ismereteket. Szükségszerűség és igazi általánosság csak az előbbieknek lehet sajátja. P. Heintel hangsúlyozza, hogy Kant vizsgálódásainak homlokterében nem az ilyen ismeretek állnak, filozófiájának központi kérdése

így hangzik: Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek, azaz tapasztalatból és általánosan szükségszerű elemből összetett ismeretek? A tanulmány szerzője kimutatja, hogy amint az ilyen ismeretek elemeinek időbeli viszonyát firtatjuk, különös kettős viszony adódik az a priori és a posteriori elemek között. Az a priori egyfelől, mint szükségszerűen általános, időben a tapasztalat elé volna rendelve, de az empirizmus értelmében, mint járulék, éppen csak a tapasztalat után következhetnék. Ugyanígy az a posteriori egyfelől eredménye volna a tapasztalati megismerésnek, s így időben későbbi, másfelől mint érzéki tapasztalatnak meg kellene előznie az értelem a priori elemeit. Ez a kettős viszony csak akkor jöhet létre, ha ismereteinket az érzéki alapanyag és az (ebben az esetben) kideríthetetlen eredetű járulék merev ellentéteiből összetetteknek fogjuk fel, ez azonban egészen Kant intenciója ellen volna.

Itt voltaképpen az érzékiségnek, amelynek közvetítésével a tárgyak számunkra *adottak*, a priori feltételeiről van szó. Ezek a feltételek mindig csak az érzékiséggel együtt valóságosak, ezért vizsgálatuk módszere *transzcendentális*, azaz sem nem empirikus, sem nem formális, hanem a tapasztalat (Heintel itt sajnálatos módon nem számol a tapasztalat kanti többértelműségével) és az ember saját tevékenysége közti viszonyra irányul. Mivel a transzcendentális módszer fogalma központi jelentőségű a kanti filozófia megértése szempontjából, Peter Heintel külön „kitérőt" szentel közelebbi megvilágításának. Ez a kitérő a transzcendentális logikáról, mint látni fogjuk, külön nyereség azoknak, akiket a dialektikus logika tárgyával kapcsolatos problémák érdekelnek.

Peter Heintel mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy a „transzcendentális" szó mindig szintézist implikál Kantnál, még abban az esetben is, „amikor csak negatív marad, és elvész az analízis bozótjában". Különösen jó példa erre Kant transzcendentális logikája. Ez a logika különbözik mind a formális (tiszta), mind az alkalmazott logikától. A szükségszerű közvetítést mutatja be ismereteink formális és tartalmi elemei között, így maga nem vonatkoztat el minden tartalomtól, ellenkezőleg, tartalmi logika. A transzcendentális logika, ellentétben a formális logikával, filozófiai tudomány. Heintel rámutat arra, hogy Kant itt elsősorban Hegel útját készítette elő azzal, hogy már ő sem érte be az absztrakt általános és az igazság pusztán formális kritériumainak logikájával, hanem a transzcendentális szintézissel a konkrét általános filozófiai megközelítésére törekedett, ezért volt szüksége a transzcendentális logikára.

Peter Heintel — következetesen végiggondolva az immanens kritikát — Kant jelentős nehézségeire mutat rá a transzcendentális szintézis következetes érvényesítése tekintetében. Kant ugyanis a transzcendentális esztétikában egyfelől izolálni akarja az érzékiséget az értelemtől, valamint az érzékiség elveit magától az érzékeléstől, másfelől azonban azt állítja, hogy mindez csak együtt valóságos. Világos, hogy amennyiben a transzcendentális szintézist komolyan vesszük, nem fogadhatjuk el az érzékelés izolálását. Peter Heintel szerint Kant nehézsége főképpen abból származott, hogy a transzcendentális módszer maga nem vált számára tematikussá: így csak követelmény maradt, hogy ne magyarázzunk mindent empirikusan s hogy a nem-empirikust ne csupán formálisan értsük.

A tanulmány szerzője rámutat arra, hogy az érzékiség elvei, a tér és idő Kant számára nem önálló, magukban fennálló valóságok, (jóllehet nem mentesek a pozitivitás látszatától), hanem a szintézis lehetőségeinek (az általánosságnak és a szükségszerűségnek, tehát az aprioritásnak) a megteremtésére szolgálnak. Voltaképpen analitikus produktumok, amelyeknek az a legfőbb jelentésük, hogy az ember érzékiségét nem lehet egyszerűen az érzékelés receptivitásával azonosítani. Ekkor ugyanis, mint Kant megjegyzi, a tárgyak nem volnának „számunkra valók", és azt sem lehetne tudni, hogy hogyan jut az érzékelés végül az értelemhez és a fogalomhoz. Ami azonban Kant alternatíváját illeti, hogy vajon tér és idő csak a dolgok szemléletéhez vagy magukhoz a dolgokhoz (magánvalóságuk szerint) tartozik-e ezt Peter Heintel egyértelműen hibásnak tartja, és leszögezi, hogy amennyiben tér és idő csak a szubjektív tudat formái volnának, úgy a természettudomány nem volna lehetséges. A szerzőt azonban a továbbiakban is mindenekelőtt a kanti szintézis problémája foglalkoztatja (elsősorban az érzékiség spontaneitásának szemszögéből). Ennek egyik fontos eszköze a képzelőerő.

A kanti képzelőerő egyfelől közvetlen szintézist jelent. Helyzete azonban felemás, mert Kant a közvetettség és a spontaneitás értelmét is adja neki: eszerint az értelem hatását jelenti az érzékiségre. A transzcendentális sematizmus, amely a kategóriáknak a szemléletbe való visszavezetésére hivatott, a képzelőerő produktuma. Ebben a vonatkozásban különösen az idő-sémának van jelentősége, amely mint az érzékiség általános elve hasonló

az értelemhez, tehát az érzékiség önmagában bír egy „spontán" elvet, amely a kategóriáknak egységfunkciót kölcsönöz. A kategóriák magukban formális-diszkurzívak, de az idővel való kapcsolatukban visszatalálnak a szemléletbeli szintetikus valóságukba. A kategória ezzel érzékivé válik, és nem vonatkozhat többé a magánvaló dologra. A kategóriák objektív általánosa nem a Ding an Sich objektív meghatározottsága.

A tér és idő transzcendentális idealitásának és realitásának problémájával kapcsolatban Peter Heintel megállapítja, hogy a szemléleti formák idealitása az esztétikában csak negatív fogalom. Pozitív értelme annyi, hogy tér- és időszemléletünket nem vihetjük át lineárisan a magánvaló dologra, mert az mindig feltételezi a tárgy és a személyes én közti kapcsolatot. A probléma megoldására az ész volna hivatva, de ez Kantnál csak a gyakorlati filozófiában talál pozitív kifejtésre.

Az időnek mint „belső érzék"-nek hangsúlyozottan az a feladata, hogy a véges érzékiség képzetei és a személyes én közti egységet közvetítse — szükséges egymásutániságban. Ezzel a szemlélet ismét öntevékenynek mutatkozik. Másrészt itt újból világossá válik, hogy a kanti aprioritás értelme csak a szintézis által adott, amely az aposterioritást nem magán kívül bírja. Továbbá nem lehet az apriorit mint örökkévalót, minden időmeghatározottságtól függetlennek felfogni.

Amint a szerző helyesen rámutat, Kantnak végül is nem sikerült megteremtenie az empírikus és transzcendentális szubjektum közötti egységet. Empirikus és szubjektív nála végső soron egybeesik. Hogy a személyes én mi a maga mivoltában, arra Kantnál sem az érzékiség, sem az értelem nem adhat választ, itt is a gyakorlati észé az utolsó szó.

A transzcendentális esztétikában annyi állapítható meg, hogy az érzékiség a személyes énnek nem maga alkotta tárgyához való viszonyát jelenti. Érzékiségünk véges, nem produktív. Szemléletünk nem alkotja tárgyait, de öntevékenyen jelenségekké dolgozza fel őket. Egyben, mivel tételezi a képzetet a személyes én számára, lehetővé teszi az átmenetet a spontán gondolkodáshoz.

Peter Heintel azzal fejezi be tanulmányát, hogy megjelöli azokat a feladatokat, amelyek véleménye szerint a kanti filozófia kritikai vizsgálata nyomán adódnak a mai filozófiai munka számára. Ezek a következők:

Olyan természetfilozófiára van szükség, amely nem áll meg a magánvaló dolog és jelenség tisztán negatív szembeállításánál. Ebből adódhat ugyanis a hiposztazált érzékiség hibája, amely oda vezethet, hogy a modern természettudományok módszertani absztrakcióját teszik meg a tulajdonképpeni létezőnek.

Másodszor: a szerző fontosnak tartja, hogy a filozófia magát a transzcendentális módszert is reflexió tárgyává tegye, éspedig másképp mint Hegel, aki fogalmában a szemlélet és a kategória közti különbséget megszüntette.

Harmadszor: szükségesnek látszik a transzcendentális filozófia keretében a nyelv dedukciója.

Végül úgy véli, hogy a transzcendentális filozófia problematikájával szorosan összefügg az elmélet és a gyakorlat közvetítésének kérdése.

(k. i.)

E szám szerzői

Garai László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bence György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
A. Ayer egyetemi tanár (Oxford),
Azari Polikarov a Bolgár Tudományos Akadémia tudományos munkatársa,
Redl Károly, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Licskó György aspiráns,
L. N. Sztolovics egyetemi docens (Tartu),
Péteri Viktória egyetemi hallgató,
Gondos Ernő, a Szépirodalmi Könyvkiadó szerkesztője,
Lissauer Zoltán fordító,
Voigt Vilmos, az ELTE Folklore tanszékének tanársegéde,
Erőss László, az MTA Valláskritikai kutató csoportjának tudományos munkatársa,
Erdélyi Ágnes egyetemi hallgató,
Mészáros Béla, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Állattani Intézetének adjunktusa.
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1966. XI. 22. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 18,9 (A/5) ív

67.63139 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Ласло Гараи, *Динамика личности и общественное бытие* 1
Дьёрдь Бенце, *Мозес Гесс в истории философии.* I. 35
А. Айер, *Метафизика и здравый смысл* 37
Азари Поликаров, *О физическом законе причинности* 104

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Николаи Гартманн, *Философия натуры* (С введением Каройа Редла) 137

ДИСКУССИЯ

Андращ Дёрдь Сабо: *Как очищает Тамаш Фёлдеши Диалектикеского Концепцию Детерминизма* 163

ОБОЗРЕНИЕ

Дьёрдь Личко, *Марксовское понимание труда в «Немецкой идеологии»* 176
Л. Н. Столович, *Красота как ценность и ценность красоты* 184

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Тибор Хусар, *Мораль и общество* (Виктория Петери) 193
Традиция и реформа. Очерки из истории мировой литературы XX-ого века (Ернё Гондош) 195
Ф. Энгельс, *Выбранные военные письма* (Золтан Лиссауер) 197
Дж. Фрезер: Золотая Ветвь (Вилмош Воигт) 198
Новая попытка реформы психоанализа (Ласло Эрёшш) 201
Философия понимания (Агнеш Эрдейи) 204
О сущности жизни (Бела Месарош) 206
Г. А. Кузминов, *Мувстьенное и логическое в познании микромира* (Антал Мюллер) 209
Рецензии журналов 212

CONTENTS

ESSAYS

László Garai, *Dynamics of personality and social being* 1
György Bence, *Moses Hess in the history of philosophy.* I. 35
A. Ayer, *Metaphysics and common sense* 87
Asari Polikarov, *Contribution to the physical law of causality* 104

SCIENCE AND PHILOSOPHY

Nicolai Hartmann, *Philosophy of the Nature* (selected passages with introduction of Károly Redl) 137

DISCUSSION

György András Szabó, *How purifies Tamás Földesi the conception of dialectical materialism?* 163

OBSERVER

György Licskó, *The Marxian conception of labour in the "German Ideology"* 176
L. N. Sztolovics, *Beauty as a value a value and the value of the beauty* 184

REVIEW AND CRITICISM

Tibor Huszár, *Morals and society* (Viktória Péteri) 193
Tradition and innovation. Essay on the history of world literature in the XXth century (Ernő Gondos) 195
Selected military writings of Frederic Engels (Zoltán Lissauer) 197
James G. Frazer, *The Golden Bough* (Vilmos Voigt) 198
A new attempt to reform the psychoanalysis (László Erőss) 201
The philosophy of the understanding (Agnes Erdélyi) 204
On the essence of the life (Béla Mészáros) 206
G. A. Kuzminov, *The sensory and logical in the coguition of the microworld* (Antal Müller) 209
Periodical Reviews 212

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

László Garai, *Dynamique de la personnalité et être social* 1
György Bence, *La place de Moses Hess dans l'histoire de la philosophie.* I. 35
A. Ayer, *Métaphisique et sens commun* 87
Azari Polikarov, *De la loi causale en physique* 104

SCIENCES DE LA NATURE ET PHILOSOPHIE

Nicolai Hartmann, *La philosophie de la Nature* (avec une introduction de Károly Redl) 137

DISCUSSION

A. Gy. Szabó: *Comment T. Földesi vide-t-il de son sens la conception dialectique du déterminisme?* 163

LA VIE SCIENTIFIQUE

György Licskó, *La conception marxienne du travail dans «L'idéologie allemande»* 176
L. N. Stolovitch, *La beauté comme valent et la valent de la beauté* 184

REVUE ET CRITIQUE

Tibor Huszár, *Morale et société* (Viktória Péteri) 193
Tradition et innovation. Études sur l'histoire de la littérature du 20e siécle (Ernő Gondos) 195
Les écrits militaires choisis de Fr. Engels (Zoltán Lissauer) 197
James G. Frazer, *Le rameau d'or* (Vilmos Voigt) 198
T. R. Miles, *Eliminating the Unconscions.* A Behaviourist View of Psycho-analysis. Pergamon Press, London 1966. 171. o. (Erőss László) 201
Theodor Haering *Philosophie des Verstehens.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963. (Ágnes Erdélyi) 204
De l'essence de la vie (sous la rédaction de G. M. Frank etc.) Moscou 1964. (Béla Mészáros) 206
G. A. Kouzminov, *La rôle du sensible et du logique dans la connaisance du microcosme* (A. Müller) 209
Revue des revues 212

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és *bármely postahivatalban.* Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185—612

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

ÁGH ATTILA
Marx doktori disszertációjának történetfilozófiai koncepciója

BENCE GYÖRGY
Moses Hess a filozófiatörténetben. II.

L. S. ROGOWSKI
A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme

A. ESKENAZI
A „heterodox logikai rendszerek" és az irracionalizmus

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL
MOSES HESS KÉT FILOZÓFIAI ÍRÁSA

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1967

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Ágh Attila: Marx doktori disszertációjának történetfilozófiai koncepciója 217
Bence György: Moses Hess a filozófiatörténetben. II. 247
L. S. Rogowski: A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme 274
A. Eskenazi: A „heterodox logikai rendszerek" és az irracionalizmus 308

VITA

Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis 317

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Moses Hess két filozófiai írása
I. A pénz lényegéről 326
II. Az utolsó filozófusok 345

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Sikerek és megpróbáltatások *(Tolnai Gyula)* 358
Van-e szociálpszichológia? *(Helmich Dezső)* 360
Einstein gravitációs elméletének és a relativisztikus kozmológiának a filozófiai problémái *(Müller Antal)* 362

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

TANULMÁNYOK

Marx doktori disszertációjának történetfilozófiai koncepciója

ÁGH ATTILA

Marx pályakezdését vizsgálva azt tapasztaljuk, hogy a fennálló társadalom meghaladásának lehetősége már kora ifjúságától szenvedélyesen foglalkoztatja. Mivel pedig a jelen társadalmának a jövő társadalmára való következtetés, egy magasabb fejlettségi fok előkészítése és létrejöttének elősegítése céljából történő elemzése bizonyos értelemben a történetfilozófia alapproblémájának is nevezhető, a történetfilozófiát a marxi filozófia kezdettől való domináns mozzanatának tekinthetjük. Ebben a vonatkozásban Marx filozófiai fejlődése egységes és töretlen: Hipotézisünk szerint a történetfilozófia Marxnál — a *Német ideológia* néhány közismert passzusa ellenére — mindvégig a marxi filozófia integráns részét alkotja, mivel — éppen e passzusoknak megfelelően — nem a történelemmel szembeállított spekulatív sémákkal, hanem magából a reális történelemből elvonatkoztatott összefüggésekkel operál.

Marx a fennállás és kellés absztrakt ellentétének kanti-fichtei koncepciójából kiindulva az átmenet keresése és a konkretizálás kísérlete során jutott el a hegeli filozófiához. Doktori disszertációjában is — noha címe a démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia elemzését igéri — egy magasabb társadalmi fokra való átmenet lehetőségét s ebben a tudatos tényező szerepét vizsgálja, s ehhez elvégzi kora társadalmi-politikai elemzését. Lifsic szerint például „Marx... az általa választott disszertáció-témát — azt a filozófiatörténeti kérdést, hogy mi a különbség Démokritosz és Epikurosz természetfilozófiája között — felhasználta arra, hogy (az egész kasszikus német filozófia szellemében) allegorikusan megvilágítsa korának társadalompolitikai alapkérdéseit."[1]

Mit jelentett egyáltalán Démokritosz és Epikurosz összehasonlításának felvetése? Az ifjúhegeliánus filozófia, Bauerék, az antikvitás felbomlásának filozófiai elméleteiben, az Arisztotelész utáni rendszerekben saját szellemi elődeiket, az öntudat filozófiája történelmi előzményeit látták, antik felvilágosodást, amely az antivítás feloldásához, magasabb történelmi állapot kialakulásához vezetett. Különösen részletesen tárgyalták az antik felvilágosodásnak a kereszténységhez való viszonyát, s a kereszténységet is ebből a szempontból ítélték meg. Marx témaválasztása tehát már eleve az ifjúhegeliánusok melletti állásfoglalás volt, bár az ifjúhegeliánus nézeteket — mint erre majd később visszatérünk — nem fogadta el teljesen. A disszertáció alapvető mondanivalójává az antikvitás felbomlása és a saját társadalma közötti hasonlóság válik. Marx az antikvitás felbomlását vizsgálva aktuális politikai-társadalmi problémákat világít meg. Az atomizmus ugyanis, társadalmi elméletnek értelmezve,

[1] M. Lifsic, *Marx és az esztétika*. Gondolat, 1966. 53. o.

alkalmat adott kora társadalmi struktúrájának vizsgálatára, másfelől Démokritosz és Epikurosz összehasonlítása a természet- és társadalomtudományok, ill. a természet és társadalom viszonyának meghatározására. A filozófiatörténeti anyag itt is csak eszközül szolgál aktuális társadalmi vizsgálataihoz. Emellett azonban Démokritosz és Epikurosz filozófiatörténeti feldolgozása kétségtelenül önmagában is megállja a helyét, ekkori megállapításait Marx később is mérvadóknak tartotta.

Az epikureus filozófia általános értékelése a disszertációban

Ez az értékelés vitathatatlanul Hegel filozófiatörténetéből, illetve ennek ifjúhegeliánus értelmezéséből indul ki. Hegel osztotta a kereszténységnek a materialista Epikurosz és iskolája iránti előítéleteit, filozófiája tele van kimondott vagy rejtett ellenszenvvel az epikureus és a démokritoszi filozófia iránt, tárgyilagos elemzés helyett egyenesen szidalmazza Epikuroszt. Tételeit „a legtökéletesebb önkény kitalálásá"-nak nevezi, gondolatai „szánalmasak és teljesen közömbösek", „üres fecsegéssel tölti meg a fület" stb. Így zárja Epikurosz fizikájának tárgyalását: „Az ilyen üres szavakkal és sivár felfogásokkal azonban nem akarunk tovább foglalkozni; Epikurosz filozófiai gondolatai iránt nem lehetünk tisztelettel, vagy helyesebben ezek nem is gondolatok."[2]

Hegel az epikureizmust és a sztoicizmust lebecsülte, alárendelt filozófiai iskoláknak tekintette, amelyek szerinte a hellenisztikus és római filozófia fejlődésében a szkepticizmusban jutottak szintézishez. Epikuroszban ő sem látott többet, mint Démokritosz epigonját, aki ráadásul el is rontotta Démokritosz atomelméletét, gondolva itt az epikuroszi atomisztika fizikai tartalmának ellentmondásaira. A hegeli felfogás korrekcióját már az ifjúhegeliánusok végrehajtották: központi szerepet tulajdonítottak Epikurosznak és kortársainak. Marx kiindulópontja a hegeli filozófiatörténetnek ez az ifjúhegeliánus negatív értékelése: Epikurosz-elemzése — mindvégig polemizálva Hegellel — az ifjúhegeliánusoknak az antikvitás felbomlása filozófiai rendszerei központi jelentőségéről szóló tételeit igazolja és konkretizálja. Marx azonban az ifjúhegeliánusok álláspontját nem tette mindenben magáévá. Ennek szembeszökő példája, hogy míg Bauer és társai, noha fellelték Epikuroszban az öntudat filozófiájának történeti előzményeit, megőrizték mesterük ellenszenvét a materializmus iránt, addig Marxból az ifjúhegeliánusoknak ez az általános elfogultsága hiányzik — az atomelmélet ugyanis — amelyet elsősorban felhasznál — szorosan kötődik a materializmushoz (ezért nem is találjuk meg pozitív értelmezését rajta kívül egyetlen ifjúhegeliánusnál sem).

Marx az ifjúhegeliánusokkal egyetértésben kiindulásul leszögezi, hogy az antikvitás felbomlása filozófiai rendszerei „jelentik a kulcsot a görög filozófia igazi történetéhez"[3], mivel — idézi helyeslően Köppen monográfiájának (F. K. Köppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher.* Leipzig 1840.) a filozófia és a görög élet összefüggéséről szóló részét — bennük az antik felvilágosodás, a személyiség szabad öntudatának kialakulása jelenik meg. Ezu-

[2] Hegel, *Előadások a filozófia történetéről.* II. köt. Akadémiai Kiadó, 1959. 325. o.
[3] *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie.* MEGA I. köt. 1. félköt. 9. o.

tán maga is részletesen elemzi a görög filozófia fejlődését és a görög társadalom életével való összefüggését. A görög filozófia, mondja Marx — szubsztancián itt hegeli értelemben a görög ember szabadságának alapjául szolgáló társadalmi közösséget, egységet értve — tartalma szerint a szubsztancia filozófiája. Ez a szubsztancia — amelyben az jelenik meg, hogy a görög ember, mivel a magántulajdona harmonikus viszonyban volt a köztudajdonnal, egységet vállalt közösségével, ezt közvetlenül magáénak ismerte el — a görög filozófia társadalmi előfeltétele. Az egységes társadalmi szubsztancia ugyanakkor a természettel való egységet is magában foglalja, ami szintén visszatükröződött a görög filozófiában. Marx — figyelembevéve magának e szubsztanciának a változását is — kimutatja, hogy a szubsztanciának a görög filozófiában történő idealizálásában, szubjektivizálásában az embernek a tásadalmi szubsztanciához való viszonya változása tükröződik. A transzcendens szubsztanciával már az eleaiak szembefordulnak, erre mutat Xenophanész fellépése az istenek ellen. Szókratésznál megjelenik a szubjektív szellem, az egyéni öntudat, amely szemben áll a szubsztanciával, de hogy megváltoztassa, belevegyül, s így a kellésként, erkölcsi parancsként a szubjektumba helyeződő szubsztancia hordozójává válik. A fejlődésnek ez az állomása mutatkozik meg Platónnál a világ kettőssége formájában. Arisztotelésznél végül a folyamat betetőződik: filozófiája világfilozófiájává válik; nála ugyanis, lévén a gondolati valóság már épp oly gazdag, mint az eredetije, létrejön e két totalitás, a tényleges világ s szubjektív tükörképe egysége.

Bár Marx elemzése itt, Arisztotelésznél megszakad, a görög filozófia fejlődéséről alkotott véleménye világosan előttünk áll, hiszen a disszertáció a továbbiakban éppen a felbomlás korszakának elemzésével foglalkozik. A világfilozófia harmóniáját a totalitás felbomlása, az elméleti jelleg megszűnése, a gyakorlatra való átmenet követi. Ez a szubsztancia felbomlásának kora, a társadalmi atomizációé — a szubsztanciával szemben az egyéni öntudat, az egyéni szubjektivítás önálló alapelvként lép fel, s központi problémává az egyéni boldogság válik. Az antikvitás felbomlásának az emberi szabadság megalapozására törekvő filozófiai rendszerei ennek az egyéni öntudatnak az elvét fejezi ki. Az epikureizmusban az absztrakt egyéni öntudat, a sztoicizmusban pedig az általános öntudat jelentkezik alapelvként.

Ebbe a folyamatba ágyazza bele Marx az epikuroszi és a démokritoszi filozófiát. Vitatkozik azzal az állásponttal, hogy a görög filozófia története véget ér Arisztotelésznél, s a többi iskola csak felesleges ráadás. Mindjárt munkája bevezetőjében le akar számolni a már az ókori Démokritosz- és Epikurosz-értékelésekben előforduló előítéletekkel. Az epikureizmust általában úgy értelmezték, mint a démokritoszi fizika és a küreneikai etika, a sztoicizmust mint a hérakleitoszi természetfilozófia és a kinikus etika egyszerű összegezését, a szkepticizmust pedig mint a dogmatikus tagadásukkal járó szükséges rosszat. Holott ezek a rendszerek az új történelmi kor, a római szellem forrásai voltak, s ez eléggé utal történelmi jelentőségükre. Míg az Arisztotelész előtti rendszerek tartalmilag — a szubsztanciára való vonatkozásukban — voltak jelentősek, addig az Arisztotelész utániak a filozófiai rendszerek szellemi hordozója, a szubjektív forma szerint. Marx tehát ezekből a rendszerekből mindenekelőtt a szubjektivítás, az aktívitás mozzanatát emeli ki — — éppen ez a filozófia fejlettebb formájának, az újkori filozófiának jellegzetessége, amely ott kezdi, ahol az ókor abbahagyta. A középkor ugyanis egy szellemi hiátus, a benne uralkodó kereszténység az absztrakt empirikus egyéni

öntudatot emelte alapelvvé, ezzel fordult szembe az újkori filozófia általános szkepticizmus (Descartes) és természetfilozófia (Bacon) formájában. Az újkori filozófia fő vonala tehát a vallás elleni harc. Éppen ezért a szubjektivítás filozófiáját a szabadság, az öntudat — adekvátan ugyan csak az újkori filozófiai rendszerekben megvalósuló, de már az antikvitás felbomlásánál megjelenő — filozófiájának tekinti, s ennek kapcsán megállapítja, hogy a három filozófiai rendszer — az epikureizmus, a sztoicizmus és a szkepticizmus — együttesen adja az öntudat zárt struktúráját.

Ezért bírálja Marx élesen azt az előítéletet, amely azonosítja Démokritosz és Epikurosz filozófiáját. Ezek a gondolkodók lényegesen különböztek egymástól — írja —, az egyik szkeptikus, a másik dogmatikus, az egyik az érzéki világot látszatnak tartja, s az empirikus tudományokkal foglalkozik, lázasan gyűjtve a tapasztalati anyagot, a másik a jelenségek világát objektív világnak tartja, megveti a tapasztalatot, és az ismereteket belülről meríti. A szkeptikus és empirikus mindenütt szükségszerűséggel érvel, a filozófus és a dogmatikus mindenütt véletlent lát. Ebből a különbségből fejleszti ki Marx a természet- és a társadalomtudományok — helyesebben: a filozófia — viszonyára való elgondolásait, amelyeket mint ismeretelméleti problémákat csak érinteni fogunk.

Az epikuroszi atomizmus társadalmi vonatkozásai

Marxot az atomelmélet mint fizikai hipotézis igen kevéssé érdekelte. Kezdettől fogva átlátta Epikurosz atomelméletének természettudományos ellentmondásosságát, de ez, Hegellel ellentétben, nem befolyásolta az epikuroszi filozófia értékelésében. Epikuroszt egyfelől azért becsülte, mert az atomok elhajlásában, a szükségszerűség és a véletlen kifejezésében, a démokritoszi mechanikus szükségszerűség feloldásában a dialektika hagyományait kereshette és találhatta meg nála. Másfelől — és főként — pedig azért, mert atomisztikájában egy társadalmi állapot visszatükrözését látta meg, azt, hogy Epikurosznál az atomok fizikai minőségei végső soron társadalmi minőségek, s hogy így a fizikai elmélet ellentmondásai mögött tulajdonképpen egy tartalmas társadalomfilozófia rejtőzik.

Az epikuroszi atomisztika társadalmi alapjaira már utaltunk. Az antikvitás felbomlásával a görög közélet is felbomlott, az egyének egyre jobban elszigetelődtek a közösségektől, magánszemélyekké váltak, azaz a társadalom atomizálódott. Ezt a társadalmi állapotot, ill. folyamatot fejezik ki Marx szerint a kor filozófiai rendszerei, mindenekelőtt az epikureizmus. A természeti világ Epikurosznál is végtelen sok testre hull szét, ezek saját önállóságukat védelmezik, ahogy ez a társadalomban valóságosan lejátszódik. Ezért használhatja fel a démokritoszi atomelméletet társadalomfilozófiájának felépítésére.

A fenti folyamatot már Hegel is elemzi *A szellem fenomenológiájá*ban. Az antikvitás felbomlásának okát ő is a politikában, a gazdasági életben, az egész társadalomban hatalomra jutott egoista szemléletben, a magánérdekek előtérbe kerülésében és összeütközésében látja, s ugyancsak atomizmusnak jellemzi ezt: „... az egyének most egyedi magáért-való létük szerint önálló lények és szubsztanciák számba mennek... az általános atomokra, az abszolút sok egyénre forgácsolódott..." A felbomlás a görög élet egységének, az erkölcsi

szubsztanciának megszünésével járt, a személyiség, az egyéni tudat önállóvá vált: „A személyiség tehát kilépett itt az erkölcsi szubsztancia életéből; az a tudatnak *valóban érvényes* önállósága." Ez az öntudat azonban az absztrakt egyedi öntudat: „Mert amit az abszolút lényegnek tartanak, az az öntudat mint a személy tiszta *üres eggye*."[4] A társadalmi atomizálódással, az absztrakt egyéni öntudattal helyezkedett azután szembe a belső szabadság, az eszmei élet követése a sztoicizmusban és a kereszténységben, amely Hegel szerint kivezet az antikvitás felbomlásával járó válságból. Marx Epikurosz-értékelése erre a hegeli koncepcióra is reflektál.

Epikurosz atomja a tiszta egyediség, a közvetlen lét szférája. Marx interpretációjából világos, hogy Epikurosz ezzel korának magánemberét ragadta meg, az atom elhajlása pedig nem egyéb, mint az atom elvonatkoztatása meghatározottságtól, azaz az egyén *valamitől* való szabadságának kifejezése. Ezt fogalmazza meg az ataraxia, a jótól és a rossztól való elfordulás elve. Az ataraxia legjellemzőbb megtestesítői Epikurosz istenei, akik az intermundiumokban élnek, elzárkózva a világ dolgaitól. Ők a kor embereszményei — a szabadság és a harmónia megőrzése csak a társadalmi ügyektől való elzárkózás, belső szabadság és harmónia elérése révén lehetséges.

Az absztrakt egyén, az absztrakt egyéni öntudat, amelyet Epikurosz atomja megtestesit, ugyanakkor vonatkozik másokra, s ez a vonatkozása a repulzió. A repulzió az öntudat első formája — írja Marx — annak az öntudatnak felel meg, amely magát mint közvetlen létezőt, mint absztrakt egyedit érzékeli. A repulzió fizikai fogalmát Epikurosz — egész atomelmélete szellemében — társadalmi értelmezésben használja: az öntudat mozgása konkrét formájában megmutatkozik a politikában mint egyezmény, a társadalmi életben mint barátság, amely utóbbit Epikurosz a legfőbb jónak tartja. A konkrét meghatározottság révén azonban — mutat rá Marx — az atom elveszti meghatározatlanságát, és minőséget nyer. Ez az ellentmondás jelenti Epikurosznál a lét és lényeg ellentmondását — ezzel válik Marx szerint az atomisztika valóban tudománnyá.

Milyen ellentmondásról van tehát itt szó? Epikurosz ugy definiálta az atomot, mint abszolút izoláltat és önállót,amely azonban, amint kapcsolatba kerül a többivel, elveszti meghatározatlanságát, tulajdonságokhoz jut, s ezek révén vonatkozik másokra. Az atom közvetlen léte és lényege — vagy ahogy Marx arisztotelészi fogalmakkal kifejezi, anyaga és formája — így ellentmondásba kerül egymással. Epikurosz a lét és a lényeg ellentmondásának megfelelően kettős értelemben fogja fel az atomot, egyrészt mint elemet, amely közvetlen létező és a jelenségek alapja, másrészt alapelv, azaz forma minőségében, ahogy az űrben létezik. A filozófiai különbség Démokritosz és Epikurosz között Marx szerint az, hogy az előbbi az ellentétnek csak az egyik oldalát fogja fel, az anyagi oldalt, az atomot mint elemet, az utóbbi viszont objektiválja az ellentmondást a maga mélységében és szélsőséges kiélezettségében. Epikurosznál, Marx megjegyzése szerint, a dialektika elemei az elhajlás tétele mellett még abban jelentkeznek, hogy a jelenségek világának keletkezését úgy fogja fel, mint az aktív formának — az időnek — a passzívval — a térrel — való szembeállítódását.

Mit jelent az atom léte és lényege közötti ellentmondás társadalmilag? A burzsoá és a citoyen, azaz a magánember és az állampolgár ellentmondását,

[4] Hegel, *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, 1961. 246—247. o.

ill. létezési szférájuk — a polgári társadalom — és a politikai állam ellentétét. Erre az ellentétre — a magánember izolációjára és a közösségi ügyektől való elszakadására, fiktív társadalmiságának kialakulására —, amely kifejlett formájában a kapitalizmus genezisének alapvető jelensége volt, s mint ilyen végigkíséri a kapitalizmus történetét, már a felvilágosítók felfigyeltek, tőlük vette át Hegel és iskolája a problémát, amint ezt pl. a hegeli jogfilozófia mutatja. Marx Epikurosznál ennek az ellentmondásnak korai felismerését s ezzel a felvilágosodás társadalomelméletének előlegezését látja.

Marx azonban — ismét csak Hegellel ellentétben — nem az egoizmusban, az absztrakt egyéni öntudat jelentkezésében látja a társadalmi szubsztancia felbomlásának okát, hanem megfordítva. A társadalmi szubsztancia válságából indul ki, s az atomizálódást, valamint az absztrakt egyéni öntudat felléptét és ennek elméletét tartja a válság termékének. Épp így a társadalom felbomlása termékének értelmezi a Bauer-féle öntudat fiozófiáját is. Marx a társadalmi szubsztancia felbomlásának, az atomizálódásnak leírására megfelelőnek tekinti a létnek és lényegnek az atom fogalmába foglalt epikuroszi ellentmondását. Az atomizáció valóságos problematikája Marx szerint abban rejlik, hogy az izolált magánember, a termelő egyén másokra való vonatkoztatottságában, a többi társadalmi atomhoz való viszonyában, amikor elveszti izoláltságát, nem valóságos, csupán fiktív általánosságát nyeri meg. Az atomelméletben — ahogy már utaltunk rá — a valamitől való szabadság elve jelentkezik, ezt pedig Marx nem tekinti valóságos szabaságnak. Ezen keresztül felgöngyölíti a társadalmilag értelmezett atomelmélet alapvető tévedését: rámutat arra, hogy a polgári társadalom emberei közvetlen létünkben sem izolált atomok (ennek a tételnek a klasszikus megfogalmazását később adja meg a *Szent család*ban). Márpedig ez az alapelv az — mondja Marx —, amelyet a francia forradalom, az absztrakt egyéni szabadság és egyenlőség elve ünnepélyesen kihírdetett. Az epikureizmusból s minden, a polgári társadalom és a politikai állam ellentmondását visszatükröző elméletből két tendencia adódik: egyfelől a magánéletbe való süllyedés, az elzárkózás tendenciája — amelyet Marx, mint a valamitől való szabadság elvét, élesen bírál —, másfelől az atomok közötti összhang megteremtésének, az emberek egymás közötti megegyezésének tendenciája. Epikurosz tehát — mint felvilágosító — egyben a polgári társadalmi szerződés elméletek előfutára is.[5]

A disszertáció történetfelfogása

Marx történetfilozófiai koncepciójának rendszeres kifejtésével először doktori disszertációjában találkozunk. Az előzmény természetesen a hegeli; a disszertáció a hegeli történetfilozófia alapos ismeretéről tanuskodik, nyilvánvaló ez pl. az antikvitás vonatkozásában. Marx tehát nyilván olvasta a hegeli történetfilozófia első, E. Gans-féle 1837-es kiadását, s talán még a Karl Hegel-féle 1840-es kiadást is. A disszertáció egész koncepciója a hegelivel való birkózás nyomait viseli magán. Marx kezdettől fogva szembenállt a hegeli filozófia spekulatív elemeivel, s ez vezette most, első nagyobb filozófiai munkájában is: a disszertáció a hegeli transzcendens történetfelfogás helyett

[5] Lifsic, Id. mü. 60. o.

az immanens történetfelfogás alapjára helyezkedve próbált egy történetfilozófiai rendszert felépíteni. E túllépésben kétségtelenül szerepet játszott az ifjúhegeliánus hatás is, mindenekelőtt Baueré. Az öntudat filozófiájáról adott marxi értékelés azonban már sejteti, hogy Marx nem helyezkedett a Bauer-féle történeti szubjektivítás, a történelmileg fejlődő öntudat álláspontjára, sőt azt sajátos válságterméknek fogta fel.

Marx a történelmet, Hegelhez hasonlóan, a társadalmi szubsztancia objektív folyamatosságának fogta fel. Az egész történelem előrehaladó mozgás, amely konkrét cél, a szabadság teljes megvalósulása irányában, „az ész országa" felé tart, fejlődése tehát az ésszerűség és szabadság fokozatos érvényesülése. Marx átveszi a szellem és anyag egységére és az ellentmondásra mint a fejlődés hajtóerejére vonatkozó hegeli tételeket is. Ebben a vonatkozásban feltétlenül közelebb áll Hegelhez mint Bauerhez, hiszen az objektív társadalmi realításból indul ki, ennek a szellemi reflexiójával való viszonyát vizsgálja, s a kettőt szoros egységben szemléli. Nem tesz tehát engedményt az öntudatot alapelvnek és kiindulópontnak tekintő baueri szubjektivizmusnak. A történelem előrehaladó mozgását éppen a két oldal kölcsönhatásában látja — ebben viszont már megmutatkozik Hegel meghaladása is. Ebben a vonatkozásban éleződik ki legjobban az ellentét a hegeli felfogással: Hegelnél ugyanis a fejlődés kívülről helyeződik bele a történelembe, míg Marxnál a valóság belső dialektikája nem a világszellem megtestesülése, hanem immanens, öntörvényű fejlődés. Ezzel a transzcendens történetfelfogás alapjait támadja meg, a történelem saját mozgásából létrejött törvényszerűségek kivetítését, külsővé változtatását, s külsőleges, fonák, visszájára fordult formájában való átvitelét a történelemre, amiből adódóan a valóság dialektikája csak valami levezetett. Marxnál tehát a transzcendens történelmi törvényszerűségek foglalata, a világszellem mint egy átfogó ontológiai rendszer bilincse a történelmen, teljesen eltűnik.

Marx már most jól látja, hogy a világszellem a törvényszerűségek utólagos hiposztazálásából, kivetítéséből keletkezik, azaz felfedi a transzcendencia keletkezésének mechanizmusát. Egész munkája szakadatlan polémia a transzcendencia különböző formái, mindenekelőtt a vallás, de az ennek megfelelő filozófiai álláspont ellen is. Azt akarja megragadni, hogyan születik a történelmi törvényszerűség, formálódik a valóság belső dialektikája. Márcsak a Hegelből való kiindulás alapján is nyilvánvaló, hogy Marx az emberi tevékenységet alapvetően szellemi tevékenységnek, az emberi lét ontológiai szféráját, a társadalmi közeget az emberi tevékenység eredményének, az emberi ész objektivációjának fogta fel. Bár Marx erre a kérdésre még nem fordított nagyobb figyelmet, ez magából a disszertáció szövegéből is kimutatható, pl. ott, ahol a görög társadalom polgárainak az intézményeikhez való viszonyáról ír. Ugyanakkor viszont kimutatható az is, hogy a reális, a meglevő társadalmi szubsztanciát elsődlegesnek tartja a tevékenységgel szemben, s ezzel mintegy tudatossan elutasítja Bauer szubjektivizmusát — az elsődlegesnek és alapvetőnek tekintett társadalmi szubsztancia nem engedhet az öntudat önkényének. Mivel azonban mozgásának forrása nem rajta kívül, hanem saját belső dialektikájában van, Marx történetfelfogása sokkal aktívabb mint Hegelé — s ebben már megmutatkozik az öntudat filozófiájának hatása. Marx az absztrakt öntudat elvét egyedi és általános formájában egyaránt elutasítja, álláspontja a konkrét általános öntudat, amelynek a társadalmi szubsztanciával való megszakítatlan kölcsönhatása a történelem hajtóereje.

Ez a konkrét általános öntudat a *filozófia*. Ezért Marx számára a kérdés úgy vetődik fel, mint a filozófia és a világ kölcsönhatásának kérdése.

A filozófia a társadalmi valóságból, az emberi világból nő ki, annak reflexiója: „A filozófiai rendszer viszonya a világhoz reflexiós viszony."[6] Epikurosz filozófiáját így vezeti be: „Tekintsük végül a *reflexiós formát*, amely a *gondolat vonatkozását a létre, s ezeknek a viszonyát ábrázolja*." A filozófia tehát a gondolat vonatkozása a létre, s ez a viszony ugyanakkor maga a tárgya is, az egyes filozófus esetében azonban saját egyedi tudata az, amely a létet sajátosan visszatükrözi, filozófiai rendszerré objektiválja, amelyben megmutatkozik speciális viszonya a valósághoz: „Abban az általános viszonyban, amelyben a filozófus a gondolatot és a világot egymással szembeállítja, csak objektiválja magának azt, ahogyan az ő különös tudata viszonylik a reális világhoz."[7] A filozófia tehát — lévén reflexió — másodlagos a világgal szemben, sőt ezt nem is csupán közvetlenül tükrözi, hanem közvetve: az adott filozófus sajátos helyzetétől függően.

Marx általában vett filozófiai álláspontjának jellemzésére nem akarunk valamilyen hagyományosan rendszerező kategorizálást alkalmazni, egészen világos, hogy itt az objektív idealizmus felbomlása folyamatának egy állomásáról van szó; mint Lukács György írja: „... világnézete ebben az időben radikalizált, ateista panteizmus, kikerülhetetlenül objektív idealista vonásokkal".[8] Az objektív idealizmus rendszerének felbontását a történetfelfogás irányában kezdi el, s bár a természetet önmagában is ésszerűnek tartja — ennyiben panteista —, a tudatos szellem egyetlen szférájának az emberi társadalmat látja — ennyiben viszont ateista és egy immanens történetfelfogás talaján áll. Az immanens történetfelfogás kezdetlegességéből adódóan azonban még jelentkeznek transzcendens mozzanatok, innen az objektív idealista vonások.

Az egyetlen tudatos szellem az emberi szellem, a filozófia, amely „a konkrét általános, az egész emberiség történelmileg alakuló és fejlődő öntudata".[9] Említi ugyan az emberi szellem más fajtáit is, nevezetesen a természettudományokat és a vallást, de, mint majd bemutatjuk, ezeket, éppen transzcendens vonásaik miatt, a filozófiával szemben nem tekinti az emberi szellem, az emberi öntudat adekvát megjelenésének. „A valóság helyes megismerésének egyedüli orgánuma szerinte a filozófia, mint az ‚igazi tudás', amely ebben a minőségében szemben áll nemcsak az érzékiséggel, a köznapi tudattal, amelyeknek csak ‚teljes tagadása' révén jöhet létre, hanem az empirikus, kísérleti természettudományokkal is. Ez utóbbiak... mindig feltételeznek valami transzcendenset az emberi tudat viszonyá-ban... Ezzel szemben a filozófia — minden transzcendentitás tagadása" — írja Márkus.[10]

A filozófia funkciója a társadalmi szubsztancia tudatosítása, s ennek révén a szabadság megalapozása. A köznapi gondolkodás a világot változatlannak, öröknek, az emberi tevékenységtől függetlennek tükrözi, ezért az embert bezárja a saját világába, s nem lehet alapja szabadságának. A filozófia feladata éppen az, hogy a szubsztanciát szubjektivizálja, aktivizálja, az emberi

[6] MEGA uo. 64. o.

[7] Uo. 21. o.

[8] Lukács György, *Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez*. Magyar Filozófiai Szemle. 1957/1. sz. 40. o.

[9] Márkus György, *Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteiről*. Magyar Filozófiai Szemle. 1960/3. sz. 419. o.

[10] Uo. 418. o.

tevékenység eredményének mutassa be — a társadalmi szubsztancia megváltoztatásának ez a feltétele. Ezt ítéleteiben úgy valósítja meg, hogy a predikátumokból csinál szubjektumokat: „A mindennapi gondolkodásban mindig kész predikátumokat találunk, amelyeket (ti. a mindennapi gondolkodás — Á. A.) elválaszt a szubjektumtól. Valamennyi filozófus a predikátumokból magukból csinált szubjektumot."[11] A predikátum és a szubjektum megfordítása tehát alapvető ismertetőjegye a filozófiának mint igazi tudásnak, ezzel teljesíti tulajdonképpen reflexiós funkcióját. E megfordítás konkrét esetét Hegelnél már bírálta a harmincas évek végén Feuerbach, bár kritikáját még nem mélyítette az idealizmus általában vett bírálatává. Ha Marx olvasta is Feuerbach említett munkáját, ami bizonyosra vehető, teljesen valószínűtlen, hogy a fenti megállapítása Feuerbachhal szembeni polémia lenne, ilyen polémiára ugyanis egyrészt sehol sem találunk utalást a disszertációban, másrészt e megfordítás Marxnál szervesen következik a filozófia funkciójából, a szubsztancia szubjektivizálásából. A továbbiakban — Feuerbach nyomán — maga Marx is eljut a hegeli filozófia e sajátosságának, illetve saját korábbi álláspontjának bírálatához — e megfordításban felleli az idealizmus alapvető jegyét —, de ez együttjár nála a filozófia aktív szerepének megőrzésével.

Miben mutatkozik meg Marxnál a filozófia aktív szerepe? A hegeli történetfilozófiában az emberek általános, történelmileg konkrét öntudata, a népszellem a történelmi szituációnak — s ezen keresztül a világszellem adott fejlettségi fokának — inkább kísérőjelensége és megtestesítője, mintsem aktív tényezője. Bár a hegeli rendszerben a szellem végül a filozófiában ébred öntudatára, a filozófia mégsem formálója a világtörténelemnek, csak passzív betetőzője és utólagos tudatosítása, mint a Minerva baglya hasonlattal Hegel klasszikusan kifejezte. Ennek az általános koncepciónak Hegelnél az egyes konkrét történelmi szituációk elemzése ellentmond: ezekben az öntudat, a népszellem konstruktív tényezővé válhat, aktivitását azonban Hegelnél mindig korlátozzák a transzcendencia külső keretei. Marx feloldja a kettősséget. Szerinte a történelemben nem eleve elrendelt törvényszerűségek bontakoznak ki, valósulnak meg, hanem ezeket maga a társadalmi szubsztancia mozgása hozza létre. Ezért igen nagy szerepe van a kollektív emberi aktivitásnak, a filozófiában kifejeződő kollektív emberi öntudatnak. Az emberi valóság a lényege szerint ésszerű, de a történelmi mozgás folyamán önmagával ellentmondásba kerül, ésszerűtlen formákat vesz fel. Ezzel oldja fel Marx azt a dilemmát, hogy hogyan lehet a társadalmi valóság egyszerre ésszerű meg ésszerűtlen is. Klasszikusan megfogalmazza ezt egyik későbbi — a probléma a fiatal Marx egész munkásságát végig kíséri —, a *Deutsch—Französische Jahrbücher*ben publikált levelében: „Az ész mindig létezett, csak nem mindig az ésszerű formában." Az emberi történelem mozgása folyamán tehát feltárul a társadalmi valóság ésszerű lényegének, tartalmának és ésszerűtlen formáinak ellentmondása. Kezdetben az ésszerű lényeg ésszerű formában valósul meg, majd a valóság fejlődésével a forma viszonylagosan ésszerűtlenné válik. Ez a társadalmi elidegenedés egyik korai megfogalmazása a fiatal Marxnál. Itt kezdődik a filozófia aktív szerepe — a filozófia mint konkrét általános öntudat, mint reflexió a társadalmi tartalom és forma fejlődésének ezeket a fokozatait végigköveti, tükrözi a valóság ésszerűségét, az ésszerűtlen formák megjelenésével azonban — mint az ésszerűség kifejezője — egyre jobban

[11] MEGA uo. 119. o.

ellentmondásba kerül a valósággal. Ezzel a világgal szemben maga is a világ egyik oldalává válik, s megkezdődik aktív visszahatása a világra, azaz a filozófia megvalósulása, amelynek során számonkéri a világtól és beleviszi a világba a saját ésszerűségét.

A fenti koncepció szerint a társadalmi szubsztancia fejlődésének s a filozófiához való viszonyának három korszaka vehető ki a fiatal Marxnál. Az első a társadalmi szubsztancia egy adott, történelmileg konkrét szintje kibontakozásának szakasza, ebben a filozófia mint korszellem igyekszik minél sokoldalúbban és gazdagabban visszatükrözni, megragadni a kibontakozó társadalmi totalitást. A filozófus ebben a periódusban passzív, tükröző szerepre korlátozódik, a társadalom most alakítja az ésszerű tartalmának megfelelő formákat. A második a társadalmi szubsztancia kiteljesedésének periódusa: a formák, azaz a társadalmi intézmények ésszerűek, teljesen megfelelnek a társadalmi szubsztancia lényegének. Ebben a periódusban bontakozik ki a filozófia is mint gondolati totalitás, mint a világ egésze megragadásának egységes rendszere, azaz mint a világgal teljes egységben levő világfilozófia. Szerepe ugyan még ebben a periódusban is passzív, de rendszerének absztrakt teljességével, zárt ésszerűségével már előkészíti a világra való visszahatás alapjait. A harmadik fázis — az antikvitás vonatkozásában Epikurosz kapcsán már érintettük — a társadalmi szubsztancia felbomlásának kora: az ésszerűtlen formák ellentmondanak a társadalmi szubsztancia ésszerűségének, a régi összhang felbomlik, s egy magasabb szinten kell helyreállítani. Ennek eszköze a filozófia, amely ebben a periódusban már szemben áll az önmagában meghasonlott világgal, s megkezdi aktív tevékenységét, visszahatását. A filozófia megvalósulása a világ ésszerűségének visszavitele a világba, egy magasabb világállapot, új összhang létrehozása a társadalmi formák és a lényeg között.

Mint látjuk, Marx szerint a történelmi fejlődés szakaszos, etapjaiban ismétlődő, egészében azonban előrehaladó mozgás, benne döntő szerepe van az emberi tevékenységnek, amely nemcsak kialakítja a társadalmi formákat, intézményeket, hanem válságperiódusaikból egy magasabb történelmi fokra is átvezet. Nem akarjuk a disszertáció Marxát túlinterpretálni, de az immanens történetfelfogásban — amely szükségszerűen a történelem aktívabb felfogásával jár — már felsejlik az embernek mint a történelem szereplőjének és egyszersmind szerzőjének elmélete, a történelmi determináció és önmeghatározás dialektikus együttese. Marx a további munkáiban is elsősorban azért bírálja a hegeli történetfelfogást, mert ez a történelem menetét elválasztja maguktól az emberektől, s egy fiktív szubjektum, a világszellem tevékenységének tekinti. Döntően ilyen aktív történetfelfogás irányába befolyásolta őt politikai állásfoglalása is: a társadalom átalakítására törekedett, ennek konkrét módjait akarta kidolgozni. Bár nem jutott el addig a szélsőségig, hogy a történelem menete *pusztán* az emberi akarattól és tudattól függ — magán az objektív meghatározottságon keresztül kereste a szabadság és történelemformálás lehetőségét —, ez a történelemalkotó tevékenység azonban nála is lényegileg szellemi tevékenység maradt, az emberiség konkrét általános öntudata: a filozófia az, amely átvezet egyik társadalmi állapotból a másikba.

A történelemnek mint immanens totalitásnak a felfogása mellett a fenti történelmi periodizálásban is közvetlenül felfedhetjük a társadalmi formációk marxi elméletének egészen távoli előzményeit. Nem abban, hogy Marx korokat különböztet meg, hiszen az ókor—középkor—újkor felosztás az ő korában

már triviális volt, s a történelem másféle szakaszolásaival is találkozhatunk a korabeli történetfilozófiai koncepciókban. A lényeges itt egyrészt az, hogy meglátja az egyes történelmi periódusok belső egységét, másrészt pedig hogy ezt s váltakozásuk okát miben látja. A hegel előtti történetfilozófiák az egyes korok belső egységét nem tudták feltárni, hanem alapvetően az időbeliség s felszínes ismertetőjegyek alapján különítették el őket. Hegel már megtette a döntő lépést a történelmi lépcsőfokok zárt, önálló totalitásnak való felfogásához, az egyes társadalmi formációk elméletének kialakulását azonban lehetetlenné tette nála, hogy transzcendens megközelítése következtében az egyes lépcsőfokoknak eleve elrendelt fejlődést kellett reprezentálniuk. Ezért nem bonthatta ki belőlük sajátos lényegüket közvetlenül, hanem csak külsőlegesen interpretálva, eltorzítva. Így lesz nála a rabszolgatartó társadalom három fejlődési foka — az ókori keleti, a görög és a római — három önálló, az egész további fejlődés pedig egyetlen világtörténeti periódus. Részletes elemzés nélkül is nyilvánvaló, hogy Hegelnek ezzel nem sikerült adekvátan megragadnia a világtörténelem fő etapjait. Marx azonban, bár a hegeli séma még sokáig hatást gyakorol rá, az egyes lépcsőfokokat önálló totalitássá szerveződésük folyamatában vizsgálva és lényegüket közvetlenül a történelmi mozgásból bontva ki már közeljut a társadalmi formációk elméletéhez. S az egyes formáknak ezt az átértelmezését — mint ez a két vizsgált esetben, a görög antikvitás és az újkor (Marx későbbi megfogalmazásában a modern világ, a civilizáció) példáján nyilvánvaló — már a disszertációban megkezdi.

Mindezek után joggal vetődik fel az a kérdés, hogy Hegel és Bauer egyidejű lekűzdésével s már első munkájában egy önálló filozófiai álláspont kidolgozásával sikerült-e Marxnak a disszertációban zárt és következetes immanens történetfilozófiát kialakítania, vagy fennmaradtak-e még a történeti transzcendencia mozzanatai, s ha igen, melyek ezek? A következetes immanens történetfelfogás rendszerének — az érett marxizmusnak — kialakulása Marxnál nem hirtelen fordulat, nem egyszeri aktus, hanem viszonylag hosszabb folyamat eredménye. Marx a doktori disszertációban csak az első, a döntő lépést teszi meg: a történelmen kívülivé és felettivé hiposztazált történelmi szükségszerűséget — a világszellemet — szünteti meg. Mivel azonban a történelmi fejlődés immanens dialektikáját még nem tudja teljesen kibontani, ennek az alapvetően immanens történetfelfogásnak a talaján még jelen vannak történelemfeletti, transzcendens elemek. Ilyen mindenekelőtt az emberi lényeg fogalma. Marx ugyan nem említi ezt a kategóriát, de egész történetfilozófiai konstrukciója erre épül. Marx a történelmi konstrukcióban az emberi lényeggel mint szellemiséggel, erkölcsi-politikai létezéssel operál, végső soron ebből adódik a történelem előrehaladása a fokozódó ésszerűség, a szabadság stb. irányában. Az emberi lényeg Marxnál számos vonásában még hegeli örökség, a történelem invariáns konstitutív mozzanata, bár a történelemből való levezetésének lehetősége is adott már. *Az emberi lényeg marxi fogalma az emberi közösség demokratikusan felfogott szellemi, erkölcsi-politikai egysége* — ez jelenik meg később a népszellem marxi fogalmában.

Gyakorta találkozunk azzal a leegyszerűsítéssel, hogy Marxnál az emberi lényeg problémája, a vele való operálás, fogalmi mérceként való felhasználása mint absztrakt humanizmus Feuerbachtól ered. Marxnál azonban már jóval Feuerbach hatása előtt jelentkezik az emberi lényeg problémája, még hegeli kérdésfeltevésben. Feuerbachot ebben a tekintetben is, mint általában, Marx elsősorban Hegel *kritikájában* használja fel, nem pedig pozitív

értelemben. Az emberi lényeget később materializálta, de teljes egészében sohasem naturalizálta, azaz nem változtatta pusztán természeti egységgé, kapcsolattá, bár emberfelfogásában, Feuerbach hatására, még 1844—45-ben is jelentkeztek bizonyos naturalista vonások.

Az emberi lényegből adódó transzcendens mozzanatok mellett — és belőlük következően — az emberi tevékenység és a társadalmi szubsztancia közötti dialektikus átmenet tisztázatlan mozzanata is felidézi a történelmi transzcendencia elemeit. A szellemi lényegűnek felfogott tevékenység — amely maga is ideológikus előfeltevés — és a társadalmi szubsztancia kölcsönhatásában megoldatlan marad a tevékenység viszonyának problémája a tárgyi objektivitáshoz, az anyagi-tárgyi világhoz. A tárgyiság és a termelés az egész koncepcióból kiszorulónak, vele ellentétesnek mutatkozik.

Ezért nem tárhatja fel Marx az immanens történelmi fejlődés, belső dialektika forrását, hajtóerejét. A társadalmi szubsztancia általában vett mozgása nem magyarázza, hogy miért jönnek létre az ésszerűtlen formák, miben lelik alapjukat, hogyan oldódnak fel, egyszóval miben áll a társadalmi szubsztancia tartalmi és formai oldalának ellentmondása. Marx is csak annyit mond, hogy a társadalmi szubsztancia idővel ellentmondásba kerül önmagával, ennek okát és jellegét egyelőre homályban hagyja. Nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy tulajdonképpen mi a görög társadalom felbomlásának és társadalmi atomizációnak az oka, ezeket a folyamatokat csupán eleve adottaknak, ténynek tételezi.

Amíg a fenti problémák nem tisztázódtak, nem tárható fel a történelmi fejlődés menete, sémája, iránya sem. Ezzel is adós marad a disszertáció, ill. az ezzel kapcsolatos kategóriák elvont formájukban maguk is egy transzcendens konstrukcióból adódnak — a történelem célját pl. Marx az „ész országának" elérésében adja meg, bár az alapvetően immanens történetfelfogás bázisán jogunk van feltételezni, hogy ezt nem a történelem végének, lezárulásának fogja fel, hanem olyan jellegű megoldódásnak, amely után a történelem új keretek között mozog tovább. Az egyes történelmi szakaszok konkrét fordulópontjain túl tehát feltételez egy alapvető fordulatot is, amelyet elsősorban az emberi lényeg adekvát megvalósulása oldaláról jellemez, de nem köti társadalmi formákhoz, végleges rendhez, ami önmagában véve is a hegeli történelmi vég koncepciójának bírálata.

Ezt az alapvetően immanens, de fogyatékosságaiból adódóan számos vonatkozásban még transzcendens történetfelfogást alkalmazza korának elemzésére Marx a filozófia megvalósulásának elmélete kapcsán.

A hegeli filozófia felbomlása és a filozófia megvalósulása a disszertációban

Láttuk, hogy interpretációját Marx már az epikuroszi atomisztika kapcsán is közvetlenül az aktuális történelmi szituáció elemzésére terjeszti ki. Ez a törekvése még élesebben és egyértelműbben mutatkozik meg, amikor a filozófia megvalósulását s egyáltalán a világtörténelem periodizációját a hegeli iskola felbomlására és az akkori társadalmi állapotokra konkretizálja. Mivel ezek a fejtegetések a disszertáció leglényegesebb részei, igyekszünk közvetlenül Marxot megszólaltatni.

Marx abból indul ki, hogy a filozófia fejlődésében fordulópontok vannak, a világfilozófiákat a felbomlás állapotának filozófiai rendszerei követik:

„Ahogy a filozófiában csomópontok vannak, amelyek magukat a konkrétságig felemelik, az absztrakt alapelveket totalitásukban ragadják meg, s az egyenes vonalú fejlődést megtörik, úgy adódnak olyan mozzanatok is, amikor a filozófia a tekintetét a külvilágra irányítja, már nem felfogása érdekében, hanem egyúttal mint cselekvő személy megkezdi intrikáit a világgal, kilép Amenthész átlátszó árnyékbirodalmából és a világi szirén ölelésébe veti magát. Ez a filozófia karneválja..." Egyértelműen megfogalmazza tehát, hogy a filozófia szerepe a világfilozófia korában is passzív volt, a viágra csak ennek a felfogása okából irányult, „cselekvő személlyé" csak a felbomlás korszakában válik, megkezdve aktív visszahatását a világra: „Lélektani törvény, hogy az önmagában szabaddá vált teoretikus szellem gyakorlati energiává változik, s *akaratként* kilépve Amenthész árnyékbirodalmából, szembefordul a nélküle létező világi valósággal." Ennek a visszahatásnak az alapja, a mércéje azonban a világfilozófia marad, azaz az egész emberi valóság absztrakt, gondolati totalitása, s ez adja a megvalósuló filozófia tartalmát is: „... a filozófia, amely eldöntötte, hogy egy világot alkot... hátrafelé irányítja a tekintetét, ... úgy fordul... megragadva az egész világot a jelenségek világa ellen." S ezt az általános fejtegetést azzal a konkrét utalással zárja: „Ilyen most a hegeli filozófia."[12] Mihelyt tehát a világi valóságon belüli összhang felbomlik, a filozófia mint ezen összhang képviselője szembefordul az immár nélküle létező világgal. Ebben a szembenállásban mutatkozik meg a filozófia, azaz az adott világfilozófia igazi jellege: „Filozófiai szempontból fontos azonban jobban bemutatni ezeknek az oldalaknak a specifikus vonásait, mivel az átcsapásnak meghatározott módjából vissza lehet következtetni egy filozófia immanens meghatározottságára és világtörténeti jellegére. Mintegy curriculum vitaejét találjuk itt összesűrítve, szubjektív kiélezettségében."[13] Vagyis a világfilozófia megvalósulásának formája az absztrakt totalitásától függ: „Miközben a filozófia bezárkózott egy tökéletes, teljes világba, ennek a teljességnek a meghatározottsága függ fejlődésétől általában, ahogy ettől a fejlődéstől függ az a forma is, amelyben lezajlik a filozófia átalakulása a valósághoz való gyakorlati viszonya."[14]

A filozófia átcsapása a gyakorlatba a gyakorlati filozófiák megjelenését jelenti, ezek ésszerű lényegüknél fogva fel akarják és fel is tudják oldani a valóság ésszerűtlen formáit. De ez az aktus is — a fennálló kritika formájában — az elmélet területén játszódik le: „A filozófia gyakorlata azonban maga is *elméleti*. A *kritika* az, amely az egyedi létezést a lényegéhez, a különös valóságot az eszméhez méri." Ez a kritikai alapelv lesz az, amely a következő, a Rheinische Zeitung-periódusában Marx módszertani kiindulópontja, s Hegelhez hasonló felfogásban a valóságon az eszményt kéri számon, mindent aszerint ítélve meg, hogy mennyiben valósította meg a saját elvont fogalmát. A kritikai alapelv önmagában még nem idealista, csak annyiban, amennyiben az eszmények, amelyekhez a valóságot mérjük, transzcendensek, a történelembe kívülről belevittek. Marx, mint már említettük az eszményeket magából a történeti valóságból igyekszik kibontani, de még fellelhetők nála a hegeli történeti transzcendencia maradványai. A kritikai alapelv a társa-

[12] Uo. 131. o.
[13] Uo. 64. o.
[14] Uo. 132. o.

dalmi funkcióját tekintve azonban kifejezetten radikális társadalomkritika eszközéül is szolgálhat — s ezt a funkcióját Marxnál jól be is tölti.

Marxnál a filozófia megvalósulása az elméleti jelleg ellenére sem valami steril, ellentmondásmentes folyamat, az ész ragyogó diadalútja, hanem magán viseli a vajudó társadalmi valóság minden ellentmondását: „A filozófia ezen *közvetlen megvalósulása* azonban a lényege szerint ellentmondásos, s ez a lényege formálódik meg a jelenségben, rányomva erre bélyegét." A filozófia megvalósulásának első mozzanata, belső zártságából kifelé irányulása, szembehelyezkedés a világgal: „Miközben a filozófia akaratként lép fel a jelenségek világával szemben, a rendszer lealacsonyodik az absztrakt totalitásig, azaz a világ egyik oldalává válik, amely a másikkal szemben áll. A filozófiai rendszer viszonya a világhoz reflexiós viszony. Önmaga megvalósításának törekvésétől fellelkesítve feszültséget hoz létre mással. Belső önelégültsége és lezártsága felbomlik. Ami belső fény volt, pusztító lánggá változik, amely kifelé fordul." A második mozzanat a szembenállás feloldásának közvetlen folyamata. Ennek két oldala van: egyfelől a világ hatása a filozófiára, aminek következtében ez elveszíti zárt rendszer jellegét, teljességét, s maga is felveszi a társadalom ellentmondásait, másfelől a filozófia hatása a világra, melynek során ezt saját lényegének megfelelően átalakítja, belehatol, s mivel ettől a világ újra ésszerű lesz, nem lesz rajta kívül, vele szemben filozófia — s így a filozófia megvalósulása egyben megszűnése is: „Ilymódon olyan mértékben, ahogy a világ filozófiaivá, a filozófia világivá változik, megvalósulása egyben megszűnése, ami ellen kifelé harcol, saját belső fogyatékossága, éppen ebben a harcban esik bele maga is mindazokba a hibákba, amelyek ellen harcot indított, és ezeket a hibákat csak úgy szüntetheti meg, ha maga is elköveti őket. Ami fellép vele szemben, és ami ellen harcol, mindig ugyanaz, ami ő, csak ellenkező előjellel."[15] A filozófia és a világ ellentéte a szembenállás időszakában végsőkig kiéleződik, egyik oldalon a végletes valóságos ésszerűtlenség, a másik oldalon az absztrakt elméleti ésszerűség: „... így a világ totalitása általában meghasonlik önmagával, s ez a szakítás a végletekig kiéleződik, mivel a szellemi egzisztencia szabaddá vált és az általánosságig emelkedik... Tehát a világ, amely szembenáll az önmagában teljes filozófiával, meghasonlott világ. Ezen filozófia tevékenységének jelentkezése szintén meghasonlott és ellentmondásos, objektív általánossága az egyedi öntudatok szubjektív formáivá alakul át, életét ezeken keresztül nyilvánítja."[16]

A filozófia ellentmondásossága tehát kettős értelemben értendő, egyrészt felveszi a valóság ellentmondásait, amelyek ellen harcol, másrészt mint rendszer lesz ellentmondásos, mivel a konkrét valóságba belevive szétesik mozzanataira, s ezeket az egyedi szubjektív öntudatok szembeállítják egymással. A nagy világfilozófiát a továbbiakban csak egyes követői képviselik, egészét azonban a világgal folytatott harcukban nem tudják megőrizni, hanem csak részeit szegezik szembe a teljesség igényével: „Ez az egyik oldal, ha a dolgot *tisztán objektíve* mint a filozófia közvetlen megvalósulását tekintjük. Van azonban *szubjektív* oldala is, ami csak egy másik formája. Ez a megvalósuló *filozófiai rendszer viszonya* saját szellemi hordozóihoz, az egyes öntudatokhoz, amelyekben előrehaladása jelentkezik. Ebből a viszonyból adódik, hogy megvalósulásában a filozófia szembenáll a világgal, hogy ezeknek az egyes öntuda-

[15] Uo. 64—65. o.
[16] Uo. 132. o.

toknak mindig *kettős követelésük* van, egyesek a világ, mások maga a filozófia ellen fordulnak." A filozófia megvalósulása tehát úgy is a filozófia megszűnését jelenti, hogy megvalósítói szembefordulnak a világfilozófiával, amelynek teljességét a világgal való közvetlen harcban csak tehernek érzik, „mivel az, ami önmagában visszájára fordított viszony a dologhoz, ezekben az öntudatokban mint kettős, önmagának ellentmondó követelés és cselekvés jelenik meg. Megszabadítják a világot a nem-filozófiától, ami egyúttal saját megszabadulásukat jelenti a filozófiától, amely meghatározott rendszer formájában bilincsbe verte őket. Mivel maguk csak a folyamatban, a fejlődés közvetlen energiájában felfogottak, tehát elméleti szempontból még nem léptek ki a rendszer keretei közül, a rendszer plasztikus egyenlőségével való ellentmondást tapasztalják csak, s nem tudják, hogy miközben ellene fordulnak, csupán egyes mozzanatait valósítják meg." A filozófia ellentmondásossága, meghasonlottsága végül az egységes filozófia két ellenséges irányzattá válásában jelenik meg: „Ami tehát először a filozófiának a világhoz való fordított viszonyaként és ellenséges elszakadásaként jelentkezik, s másodszor az egyedi filozófiai öntudatnak önmagában való meghasonlásává válik, az végül úgy adódik, mint a filozófia külső szakadása és megkettőződése, mint két ellenséges filozófiai irányzat."[17]

A marxi elemzés tehát kiindul a filozófia és a világ viszonyának vizsgálatából, majd végig követi a filozófia saját mozgását a társadalmi szubsztancia felbomlásának és átalakulásának korában. Most nézzük meg, hogyan ábrázolja Marx magát a kort, amely ezzel az átalakulással vajúdik: „Közönséges hárfák bármilyen kéztől megcsendülnek, Aeol hárfája csak akkor szólal meg, ha belecsap a vihar. De nem szabad, hogy megtévesszen bennünket az a vihar, amely egy nagy, egy világfilozófiára következik... Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a kor, amely az ilyen katasztrófákat követi, vaskor, boldog, ha titáni harcok teszik jellegzetessé... De titániak ezek a korok, amelyek egy önmagában teljes filozófiát és szubjektív megjelenési formáit követik, mivel óriási a szakadás, amely egységük. Így következett Róma a sztoikus, szkeptikus és epikureus filozófiára. Szerencsétlenek ezek, és vaskorszakok, mivel isteneik meghaltak és az új istennőik közvetlenül még a sors, a tiszta fény vagy a tiszta árnyék sötét alakjában vannak."[18]

Marx titáni harcokat várt korától, olyanokat, amelyek kiformálják az új társadalmat, meglátta azonban azt az ellentmondást is, amely az új társadalmi formát kialakulásában jellemzi: az új társadalmi szubsztancia ugyanis kezdetben még kiegyensúlyozatlan, még nem szerveződik harmonikussá, még nem jelentkeznek „istennői". Marxnak ezek a megfogalmazásai egyben szubjektív vallomások is, a harcokra hivatott és a harcokat vállaló ember proféciái.

A filozófia megvalósulásának fenti koncepciója nem spekulatív konstrukció, hanem egészen közvetlenül tükrözi a görög társadalom — és még inkább Marx korának — felbomlási folyamatát, s benne a filozófia mozgását. A filozófia fejlődésének leírásában közvetlenül ráismerhetünk a hegeli iskola felbomlására — azt Marx jelzi is, mondván, hogy ilyen a hegeli filozófia jelene. Vegyük tehát most közelebbről szemügyre az ifjúhegeliánus mozgalom marxi értékelését, ami egyben politikai álláspontját is mutatja. Az ifjúhegeliánusok Hegelt a liberális mozgalom érdekeinek megfelelően dolgozták

[17] Uo. 65—66. o.
[18] Uo. 132—33. o.

át, s ezért az, amivel leginkább szembekerültek Hegel filozófiájában, az alkotmányos monarchia idealizálása és a történelem végének tételezése. Mivel az ifjúhegeliánusok általában nem léptek túl a rendszer keretein — ezt maga Marx is említi —, ezért nem is látták e tételnek az egész hegeli rendszerrel, transzcendes lényegével való összefüggését, s így a rendszertől idegen, róla egyszerűen leválasztható elemek tartották. Éppen ezért a fennállóval, az alkotmányos monarchiával való kibékülést Hegel alkalmazkodásával, politikai kompromisszumával magyarázták, szerintük ez még nem következnék a rendszeréből. Marx és az ifjúhegeliánusok útja itt elválik, mivel Marx a hegeli rendszer egészét bírálja. Így — a problémát mintegy kívülről vizsgálva — messzemenően elutasítja ezt a megoldást, s megállapítja, hogy az ifjúhegeliánusok Hegel-kritikája önkritikájukba fordul át: „Hegelt illetően is a legnagyobb tudatlanság a tanitványai részéről, amikor rendszerének ezt vagy azt a megállapítását alkalmazkodással vagy hasonlókkal, egyszóval *morálisan* magyarázzák. Megfeledkeznek arról, hogy még nem is olyan régen lelkesedéssel ismételgették ezeket az egyoldalúságokat, ahogy ezt nyilvánvalóan ki lehet mutatni munkáik alapján. Ha ők valóban ennyire le voltak sújtva a kész formában kapott tudománytól, amelyet naív, kritikálatlan bizalommal fogadtak: annál lekiismeretlenebb dolog rejtett szándékért szemrehányást tenni a mesternek, akinek a tudomány még nem volt kész állapotban levő, csak levésben lévő, hogy a legtávolabbi perifériáig lüktetett szívének szellemi vére. Ellenkezőleg, ezzel sajátmagukat gyanusítják, mivel korábban nem viszonyultak komolyan a dologhoz, s most ezen korábbi álláspontjuk ellen harcolnak olyan formában, amelyet Hegelnek tulajdonítanak, s emellett megfeledkeznek arról, hogy Hegel közvetlen, szubsztanciális viszonyban állt rendszerével, ők pedig reflektált viszonyban."

Marx az ifjúhegeliánusokkal polemizálva rámutat arra, hogy az alkalmazkodás nem véletlen, és nem is morális gyökerű jelenség, hanem a rendszer alapelveinek következetlenségéből, ellentmondásosságából adódik. Ezzel — az alkotmányos monarchia idealizálásának tényéből a hegeli rendszer egészére vonatkozólag vonva le következtetéseket — Marx megteremtette a hegeli rendszer gyökeres kritikájának alapjait. Az elemzésnek ez a vonala is a hegeli történetfelfogás transzcendens mozzanatainak bírálatához, a disszertáció egyik legfőbb mondanivalójához vezetett. Marx tehát, mint látjuk, már első nagyobb filozófiai munkájában alapvetően szembefordul Hegellel, a hegeli rendszer alapjait teszi bírálat tárgyává: „Teljesen érthető, hogy egy filozófus elköveti ezt vagy azt a látszólagos következetlenséget ilyen vagy olyan alkalmazkodásból kifolyólag, sőt ezt tudatosíthatja is. Csak azt nem tudatosíthatja, hogy a látszólagos alkalmazkodás legbensőbb gyökere saját alapelvének elégtelenségében vagy ki nem elégítő megfogalmazásában van. Ha tehát egy filozófus tényleg alkalmazkodott volna, akkor tanitványainak az *ő belső lényeges tudatából* kell magyarázniok azt, ami *önmaga számára ezoterikus* tudat *formáját* öltötte. Ilymódon ami itt a lelkiismeret előrehaladásaként jelentkezik, egyben a tudás előrehaladása is. A filozófus személyes lelkiismerete nem gyanusítható, hanem létrejön tudatának lényegi formája, meghatározott alakra és jelentőségre emelkedik, s egyúttal túlmegy ezeken." Marx azonban nem elégszik meg azzal, hogy az ifjúhegeliánusok Hegel-kritikáját alapjában elutasítja, hanem magát a bírálatot is az általa vizsgált történelmi mozgás szükségszerű mozzanatának fogja fel, azaz történelmileg megindokolja ezt a formát, amely a filozófia megvalósulásának szükségszerű velejárója: „Egyébként

a hegeli iskola nagyrészének ezt a nem-filozófiai fordulatát olyan jelenségnek tekintem, amely mindig kísérni fogja az átmenetet a fegyelemből a szabadságba."[19]

Az ifjúhegeliánus iskola történelmi fellépése a fentebb ismertetett Hegel-kritikával kezdődött. E fellépés következménye volt a rendszer felbomlása és egyes elemeinek egymás ellen fordítása, amit konkréten Strauss és Bauer esetében figyelhetünk meg. De a filozófiai álláspontok még tarkább összeviszszaságával találkozunk, ha a hegelianizmus felbomlásának egész folyamatát vesszük szemügyre, az óhegeliánusokat is beleértve. Ezt nevezte Marx az előbbiekben a filozófia karneváljának. A rendszer egésze az egyes szubjektív öntudatok, az egyes filozófusok önkényének, szubjektív interpretációinak áldozata lesz, ezek az értelmezések azonban egészükben a filozófia megvalósulásának eszméjét hordozzák. Ez az a mozzanat Marx szerint, amikor a filozófia beleesik mindazokba a hibákba, amelyeket fel akar számolni. Ennek kiemelésével Marx a kor filozófiai irányzatainak sommás, de lényegi megítélését adja. Mindezek ellenére a filozófia megvalósulása titáni korának emberei nem a világfilozófia óriásai, csak ezek mögé rejtőznek, de sok esetben — ahogy Marx mondja — kilátszik az oroszlánjelmez mögül a szamárbőr. Az újabb filozófusok a világfilozófia totalitását a világi középszerűség aprópénzére váltják fel: „Aki a történelmi szükségszerűséget nem látja be, annak következésképpen tagadnia kell, hogy egy totális világfilozófia után egyáltalán még emberek élhetnek, vagy pedig a mérték dialektikáját mint olyant az önmagáról tudó szellem legmagasabb kategóriájának kell tartania, s a néhány, Hegelt rosszul értő hegeliánusunkkal megállapítania, hogy a *középszerűség* az abszolút szellem normális megjelenési formája: de az olyan középszer, amely az abszolútum szabályszerű megjelenésének adja ki magát, maga is mértéktelenségbe esett, nevezetesen mértéktelen igénybe. E szükségszerűség nélkül nem érthető, hogyan léphetett napvilágra Arisztotelész után egy Zénón, egy Epikurosz, sőt egy Sextus Empiricus, Hegel után pedig az újabb filozófusok, többnyire talajtalanul szánalmas kísérleteikkel."[20]

Ugyanakkor Marx a szubjektív öntudatoknak e tarkaságában határozott tendenciát lát kibontakozni: a filozófia és a világ külső ellentéte a filozófia megvalósulásának periódusában a filozófia belső ellentéteként jelentkezik, azaz a különböző koncepciók két nagy csoportba rendeződnek, két ellenséges filozófiai irányzat alakul ki: „Végül az öntudatnak ez a kettőssége mint kettős, végletekig szembenálló irányzat lép fel, az egyik, a *liberális* párt, ahogy általánosságban megjelölhetjük, a filozófia fogalmához és alapelvéhez, a másik pedig *ellentétes fogalmához*, a realitás mozzanatához mint alapvető meghatározottsághoz tartja magát. Ez a másik irányzat a *pozitív filozófia*. Az első irányzat tevékenysége a kritika, azaz a filozófia magát-kivülre-fordítása, a másodiké a filozófálás kísérlete, azaz a filozófia magábazárkózása, miközben a hiányosságot filozófiailag immanensnek ismeri el, míg az első irányzat a világ hiányosságának fogja fel, amely világot filozófiaivá kell tenni. Mindegyik párt azt teszi, amit a másik akar tenni, s amit maga nem akar. De az első alapelvének és céljának belső ellentmondásában, általánosságban tudatos. A másodikban megjelenik a visszájára fordítottság, úgymond az értelmetlenség mint olyan. Tartalom szerint mint a fogalom pártja csak a liberális párt hozhat

[19] Uo. 63—64. o.
[20] Uo. 133. o.

reális haladást, míg a pozitív filozófia csak olyan követelésekhez és tendenciákhoz vezethet, amelyek formája ellentmond jelentésüknek."[21] Németországban akkoriban nem voltak politikai tömegpártok, a párt kifejezést tehát semmiképp sem érthetjük közvetlenül. Vajon társadalmi mozgalmakat vagy filozófiai irányzatokat jelölt itt Marx a „párt" terminussal? Az interpretációk itt is összecsapnak, egyaránt hibájuk azonban, hogy kívülről közelítik meg a marxi felfogást, nem pedig Marx koncepciójából kiindulva. Marx filozófián ekkor általában azt az aktív principiumot értette, amelyen keresztül megvalósul az emberi alkotó tevékenység, amely világot formáló erő, s mivel a valóság szellemi lényegű, ezért létrehozásának és átalakításának aktusa is szellemi aktus, mégpedig, mint láttuk, kritikai tevékenység. Így a filozófiai párt Marxnál jóval több mint pusztán elméleti állásfoglalás, filozófiai irányzat: ha nem is konkrét politikai párt, de az emberi szellemnek, az emberi öntudatnak a konkrét világ átalakulására irányuló társadalmi gyakorlata, mozgalma. Azaz párton Marx nem politikai, hanem filozófiai szervezettséget ért, bizonyos szellemi alaptendenciájú, a valóság átalakítása vonatkozásában azonos álláspontot elfoglaló erők összefogását. A társadalmi gyakorlatnak ez a felfogása szervesen következik Marx disszertációbeli koncepciójából, s hatalmas utat jár be *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés* című munkájáig, ahol a társadalmi gyakorlatnak gyökeresen eltérő felfogását találjuk.

Most már érthető, hogy azt a filozófiai irányzatot, amely kifelé irányul, a világ átalakítására törekszik, liberális pártnak nevezi a kor ellenzéki mozgalmáról, tehát politikai fogalmat alkalmaz a megjelölésére, az önmagába zárkózó, a filozófia önmozgásába bonyolódó irányzatra pedig filozófiai fogalmat. A két párt funkciójának szembeállítása teljesen világos, az egyik ésszerűtlenségének kimutatásával támadja, és meg akarja változtatni a világot — ez viszi tovább a filozófia megvalósulásának feladatát. A másik pedig, a pozitív filozófia, a realitás mozzanatának megőrzésével mintegy igazolni akarja a fennállót, ezért nem lép túl önmagán, befelé irányul, puszta filozófálgatássá, üres elméleti tevékenységgé alakul át. Ez az utóbbi irányzat az, amely a fennállót passzívan tükrözve, a felbomlás időszakában is, akkor amikor belső harmóniája már megszünt, szentesíti, s ezzel megőrzi a filozófia és a világ előző periódusbeli viszonyát, az összhangot. Így válik a meghasonlott világ és a filozófia ellentéte a meghasonlott filozófia belső ellentétévé, amelyben az egyik oldal a filozófia, a másik a világ meghatározottságát viszi tovább.

A pozitív terminus a fennállót, a meglévőt jelenti, valószinűleg az ifjú Hegel pozitívítás-kategóriája — az elidegenedetten külsővé vált, az emberi szubjektivítással idegenül szemben álló — cseng vissza benne. Itt minden bizonnyal jóval szélesebb értelemben használja, mindazon irányzatokat beleérti, amelyek a fenálló igazolására törekedtek, mindenekelőtt Schelling akkori filozófiáját s a történelmi jogi iskolát. S tekintve, hogy itt a hegeli iskola felbomlása folyamatáról van szó, amelynek eredményeként előadódik ez a két ellenséges irányzat, nyilvánvalóan az ifjúhegeliánusok és óhegeliánusok ellentétét is belefoglalja. Így már érthető, miért mondja róluk, hogy egyaránt a hegeli rendszer egy-egy oldalát ragadják ki, az egyik a rendszer *ésszerűségét*, a másik az ésszerűség *rendszerét* emelve alapelvvé, az egyik a fennálló hibáit az ésszerűségre hivatkozva megszüntetendőnek tartja, a másik a rendszer ésszerűségére, zártságára való tekintettel igazoltnak. De a liberális párt is

[21] Uo. 65. o.

belesik a fennálló igazolásának hibájába, a pozitív filozófiában pedig a fennálló ésszerűsége bizonyításának kísérlete visszájára fordulva az ésszerűtlenségét mutatja be. A liberális párt azonban következetlenségei ellenére tudatosan szemben áll a fennállóval, ezért egyedül vezethet a társadalmi haladáshoz, a társadalom ésszerű átalakításához — mondja Marx.

A fenti megállapítás egyben Marx legkonkrétabb politikai állásfoglalása a disszertációban. Jóllehet nem fogalmazza meg pontosan, hova vezet a hegeli iskola felbomlásának további útja, mi lesz a társadalmi válság megoldása, milyen lesz az új társadalmi állapot stb., állásfoglalása mégis ingen konkrét, ha arra gondolunk, hogy e mű doktori disszertációnak készült, az epikuroszi és démokritoszi természetfilozófia különbségéről íródott. A sorok közül kiérződik, hogy nem tekinti magát pártatlan szemlélőnek, kívülállónak, hanem hogy egész koncepciója tulajdonképpen harci program, az eligazodást szolgálja a kor küzdelmeiben, kijelöli a harc feltételeit és irányát. Minden ellentmondásosságuk ellenére az ifjúhegeliánusokhoz tartozónak érzi magát, mivel ők képviselik a reális haladást.

Felmerül természetesen az a kérdés is: hogyan viszonyult Marx a kora politikai áramlataihoz. E tekintetben a szakirodalomban a legszélsőségesebb felfogásokkal találkozunk. Nagyjából két álláspont körvonalai bontakoznak ki, ezeket legpregnánsabban Cornu, illetve Ojzerman képviseli, az ő vitájuk jelentette a legnagyobb összecsapást ebben a kérdésben. Cornu Marxot és Engelst az ifjúhegeliánus mozgalomban való résztvételük kezdetén lényegében liberálisnak fogja fel, utal a liberális ellenzéki mozgalom harcaiban való közvetlen részvételükre, az ifjúhegeliánizmus liberális jellegére stb. A mozgalom összetettségének, sokszínűségének jelzésére azonban a liberális demokratizmus kifejezést használja, s Marx és Engels politikai állásfoglalását a liberalizmuson belül e demokratizmushoz közelíti. Ojzerman viszont Marxot és Engelst kezdettől fogva forradalmi demokratáknak tartja, bár állítását — Cornuval ellentétben — nem tudja filozófiai anyagon, szövegek elemzésével alátámasztani, további fejlődésüket is a forradalmi demokratizmuson belüli fejlődésnek értelmezi, s ezzeli véleményünk szerint, teljesen leegyszerűsíti a marxizmus kialakulásának bonyolult folyamatát. Előtte ezt az álláspontot G. Mende képviselte, a doktori disszertációban ő is Marx forradalmi demokratizmusának tanúbizonyságát látja: „A doktori disszertáció már Marx forradalmi demokratizmusának elméleti kifejeződése."[22] Eszerint Marx és Engels politikai fejlődése — új meg új kérdések megválaszolására, elméleti téziseik átalakítására késztető filozófiai fejlődésük motorja — nem a konkrét társadalmi mozgásból eredt, hanem már eleve kialakult politikai álláspontjukhoz kerestek elméleti koncepciót. Ojzerman megkockáztatja azt az állítást is, hogy a marxizmus kialakulása Marx és Engels szakadatlan harca kezdetben a burzsoá liberális, majd a kispolgári ideológia ellen. Ez azonban semmiképp sem állja meg a helyét. Marx nem *kezdhette* filozófiai pályafutását a liberális ideológia elleni harccal, hiszen kezdetben a fő ellentétet a liberális ellenzék és a kormány között látta, s bár kezdettől fogva számos vonatkozásban elhatárolta magát tőle, mégis *a liberális mozgalom soraiban* harcolt, ettől várta a „reális haladást". Ojzerman a koncepciójának alátámasztására az egész ifjúhegeliánus mozgalmat túl sötéten ítéli meg, többnyire csak a negatív vonásait

[22] Т. Менде: Путь Карла Маркса от революционного демократа к коммунисту. Москва 1957.

látja meg, azokat, amelyek csak később, az ifjúhegeliánus mozgalom felbomlásánál kerültek előtérbe. Kénytelen elismerni, hogy Cornu helyesen mutatja be az ifjúhegeliánus mozgalom differenciáltságát, irányzatait, maga azonban változatlanul lényegében monolit áramlatnak fogja fel, s ezért nem tudja bemutatni felbomlásának valóságos képét sem, azt, hogy néhány képviselője túljutott a mozgalom ellentmondásain. Ezért nem tud válaszolni arra, hogy forradalmi demokratizmusuk ellenére hogyan csatlakozhattak Marx és Engels az ifjúhegeliánizmushoz. Figyelmen kívül hagyja ugyanis, hogy egyrészt az ifjúhegeliánusok kezdteben maguk is radikálisok voltak, másrészt hogy Marx és Engels radikalizmusa ebben az időben éppúgy elméleti jellegű volt,minti az ifjúhegeliánusoké általában — ekkor még szó sem lehetett náluk forradalmi demokratizmusról.

Marx politikai álláspontjának megvilágításához szükségesnek tűnik számunkra négy terminus futólagos meghatározása: a liberalizmusé, a demokratizmusé, a radikális demokratizmusé és a forradalmi demokratizmusé. A klasszikus történelmi fejlődésben a liberalizmus és a demokratizmus élesen elkülönül. A liberalizmus a feudalizmus felülről lebontásának ideológiája, az uralkodó osztályok a fennálló állapotok tarthatatlanságát belátó csoportjainak, a polgárosult nemességnek, a nagypolgárságnak politikai állásfoglalás,a szerepet játszik a feudalizmus felszámolásában, de nem vállal semmiféle közösséget a néptömegekkel, csupán eszköznek használja fel őket. A liberalizmujellegzetes államformája az alkotmányos monarchia. Ezzel szemben áll demokratizmus, a széles néptömegek, a feudalizmus alulról való felszámolása sának ideológiája. Ez a polgári forradalom előtt bizonyos esetekben forradalms demokratizmusként jelentkezik, mint a politikai forradalom konkrét elméletprogramja. A feudalizmus felszámolása után fellépnek a demokratizmus elveinek következetes megvalósítását követő radikális demokraták mint szélsőbaloldali kispolgári politikai mozgalom.

Azokban az országokban azonban, ahol a polgári átalakulás, a feudai lizmus felszámolása késik, a liberalizmus és a demokratizmus elkülönülése nem olyan éles, többségükben az utóbbiak is a feudalizmus felülről való lebontását várják. Itt a radikális demokratizmus már a polgári forradalom előtt megjelenik, mint a várt demokratikus átalakulás következetesebb megvalósításának programja. A demokraták közül csak kevesen jutnak el addig a felismerésig, hogy a demokratikus átalakulás csak alulról, a tömegekkel, forradalmi síkon hajtható végre.

Ezt a radikális demokratizmustól a forradalmi demokratizmusig vezető utat kellett bejárnia Marxnak is a negyvenes évek elején. Mindent elsöprő forradalmisága a disszertációban csak elméleti forradalmiság, a filozófia forradalma — ahogy az ifjúhegeliánusoknál általában —, amely elméleti jellegénél fogva közvetlenül vezet a társadalmi átalakuláshoz, nem pedig forradalmi tömegmozgalomban objektiválódva, ennek közvetítésével. A disszertációban valóban megmutatkozik Marx demokratizmusa, sőt radikális demokratizmusa, az új társadalmat a legmesszebbmenő egyenlőség elve alapján akarja felépíteni, de ezt az egyenlőséget nem a tömegek szervezett akciója, fegyveres fellépése vívja ki, hanem az elméleti kritika és a belátás. Ez — a társadalmi aktivitásnak csak szellemi tevékenység formájában való felfogása — az egész német filozófiai fejlődés súlyos öröksége Marxnál. Ennek felbomlása Marxnál hosszabb folyamat, végigvitelére éppen a társadalmi gyakorlat tényei kényszerítik. Radikális demokratizmusának közvetlen jelentkezését láthatjuk majd

a *Rheinische Zeitung*ba írott cikkekben, az majd csak a társadalmi-politikai tapasztalatai hatására kerül válságába és mélyül forradalmi demokratizmussá.

Marx politikai álláspontja tehát filozófiai munkásságának kezdetén a liberális demokrata ellenzéki mozgalomban résztvevő radikális demokrata álláspontja — saját, a forradalmi demokratizmus irányába történő fejlődése, valamint a liberális ellenzéki mozgalom 1842-től kezdődő válsága és kompromisszuma készteti szakításra a liberális ellenzékkel és az ifjúhegeliánus mozgalommal.

A disszertáció valláskritikája

Már Epikurosz filozófiatörténeti értékelésénél láttuk, hogy Marx milyen nagyra becsülte a felvilágosító tevékenységét, valláskritikáját, a hagyományos görög istenképzetekkel való szembefordulását. Marx a fő ellentétet, amelyet az elméleti kritikának le kell küzdenie, a filozófia és a vallás között látta, s ennyiben felfogása megfelel még az ifjúhegeliánizmus azon periódusának, amelyben ennek az ellentétnek kimutatása játszik központi szerepet. Az a konkrét mód azonban, ahogy a filozófia és vallás ellentétét felfogja s a vallás leküzdését végrehajtja, lényegesen különbözött az ifjúhegeliánus felfogástól. Ezt jól mutatja, hogy a disszertáció előszavát, ahol Marx a radikális vallásellenességét kifejtette, Bauer maga sem helyeselte. felelesleges vakmerősködésnek nevezte. Az ifjúhegeliánizmuson való túljutás — s így a Baueren is — a vallás kérdésében két vonatkozásban mutatkozik meg, egyrészt magának a vallásnak az értelmezésében, másrészt a vallás táradalmi vonatkozásainak feltárásában.

A vallás és a filozófia ellentétét már az előszóban igen élesen megfogalmazza: „Prométheusz hitvallása: nyiltan beszélek, minden istent gyűlölök — a saját hitvallása (ti. a filozófiáé — Á. A.) minden olyan égi és földi isten ellen, aki nem ismeri el legfőbb istenségként az emberi öntudatot. Egyetlen isten se legyen rajta kívül." Az előszót ezzel zárja: „Prométheusz a legelőkelőbb szent és mártir a filozófiai naptárban."[23] Miből adódik ez a vallásellenesség? Bár a vallás lényegét ugyan éppugy az ésszerűtlenségében látja, mint a többi ifjúhegeliánus, ezt az ésszerűtlenséget azonban — velük szemben — a vallásos tudat sajátos transzcendenciájában. Az immanens történetfelfogás alapján álló Marx azért tekintette a legnagyobb ellenfélnek a vallásos tudatot, mert éppen a transzcendenciát képviselte, méghozzá klasszikus formában. A vallási tudat mint transzcendens valami olyat kényszerít rá az emberre, ami az ember terméke ugyan, de az adott fokon már ésszerűtlen, az emberi öntudat adott történelmi formájának ellentmondó, ezért mint külső és idegen áll szemben az emberi világgal. Úgy keletkeznek az istenek, amelyek mint az emberi öntudat kivetítődései sajátos történelmi-társadalmi meghatározottsággal rendelkeznek. Az istenek tehát nem egyebek, mint az emberi öntudat olyan teremtményei, amelyek mint az emberi öntudat felett állók jelennek meg, éppen ebben van transzcendenciájuk. Transzcendens létük sajátos, a társadalomra vonatkoztatott lét — sajátosságait az alábbiakban fogjuk megvizsgálni —, s ebből kifolyólag sajátos társadalmi funkciót töltenek be, összekapcsolódnak a társadalom valóságos ésszerűtlenségével. Ebből következően a vallás kritikája Marxnál egyúttal a fennálló társadalmi helyzet

[23] MEGA uo. 10. o.

kritikájába, a vallás elleni harc a fennálló elleni harcba megy át. Az ész országában, ahol megszűnik a társadalom ésszerűtlensége, megszűnnek az istenek is. Marx tehát a doktori disszertációjában egy harcos ateizmust képvisel, s bizonyos mértékig elébemegy *A kereszténység lényege* Feuerbachjának, amennyiben az isteneket az emberi lényeg, az emberi öntudat elidegenedésének fogja fel, bizonyos értelemben azonban túl is megy rajta, mert az istenek létezését az emberi öntudatra visszavezetve és benne feloldva nem teremt újfajta vallást.

Marx a doktori disszertációjában tulajdonképpen az emberi öntudat adekvát, azaz immanens, és nem adekvát, azaz transzcendens formáit állítja szembe egymással. Az előbbi a filozófia, az igazi tudás, az utóbbiak közé tartozik, a priori kiinduló tételei miatt a természettudomány is, valamint a köznapi tudat, amely természetesnek és öröknek tekinti az őt körülvevő világot, végül a transzcendens tudat — későbbi marxi terminológiával szólva: a fonák tudat — klasszikus formája, a vallás. Meglátja azonban, hogy a transzcendencia filozófiai formában is felmerülhet, s ekkor — mint Platón esetében — igen közel kerül a valláshoz: „Ez a pozitív kifejtése az abszolútnak... a transzcendencia filozófiájának szívverése, egy transzcendenciáé, amely egyidejűleg lényegi vonatkozással bír az immanenciára, ahogy ezeket lényegileg elszakítja. Itt tehát mindenekelőtt a platóni filozófia rokonságáról van szó — ahogy minden pozitív vallással — úgy különösképpen a kereszténységgel, amely a transzcendencia befejezett filozófiája."[24] Fentiek igen tömören számos alapvető megállapítást foglalnak magukban. Marx először is megállapítja, hogy a transzdendencia lényege az immanens vonatkozásoknak alapjukról való elszakítása, vagyis a transzcendens mozzanatok a tudatban nem valami abszolút különállást tükröznek, nem evilágon kívüliek, hanem reális funkciójuktól, immanens helyüktől elszakítva jelentkeznek transzcendensként. Másodszor: minden transzcendens tudatforma, mely az emberi öntudat termékeit lényegi funkcióiktól elszakítja, fonákul adja vissza, lényegileg rokon. Harmadszor: utal a különböző vallások közös lényegére, amelyet szerinte — ahogy általában a transzcendens tudatot — a kereszténység testesít meg klasszikus formában, mintegy befejezett rendszerként. Itt ismét egy olyan mozzanattal találkozunk, amelyben Marx elébemegy Feuerbachnak, aki később megfogalmazta a vallás és az idealista filozófia rokonságát. Marx számára az idealizmus még nem kidolgozott fogalom ugyan a későbbi értelemben, de lényegét — mint pl. Platónnál — megragadja transzcendens mivoltában, s mivel ezt a mozzanatot látja a vallásban is, még e fogalmak végleges tisztázása előtt kimondhatja alapvető hasonlóságukat. Marx közvetlen célja a filozófiai transzcendencia elleni küzdelem, ezért fordul szembe Platónnal is, Hegellel is — de anélkül, hogy ez teljes egészében tudatossá válnék nála. Később a *Szent Család*ban egyértelműen megfogalmazza majd, hogy a hegeli történetfelfogás nem egyéb, mint a szellem és az anyag, az isten és a világ ellentétében mozgó keresztény-germán dogma spekulatív kifejezése. A transzcendens tudat kritikája során egyaránt beleütközik a hegeli történetfelfogásba és a vallásba, s azonos alapról bírálja őket, de ez a bírálat nem lehet következetes és teljesen végigvitt addig, amíg maga is idealista talajon állva kénytelen bizonyos vonatkozásokban újjátermelni a transzcendens felfogást.

Az elidegenedés társadalmi mozgását először ebben a transzcendens

[24] Uo. 138. o.

tudatban ragadja meg. Ennek kettős oka van. Egyrészt politikai: a fennálló társadalom, állam kritikáját csak az őt védelmező ideológia — tehát mindenekelőtt a vallás — kritikájával lehet megkezdeni. Másrészt közvetlenül a társadalmi mozgás felszínén nem a társadalmi mozgás adekvát valósága, hanem a társadalom magáról alkotott tudata jelentkezik, ezt lehet először megragadni. Marx tehát az elidegenedés kutatásában tudati-ideológiai jelenségekből indult ki, s csak azután tért rá az alapjukul szolgáló politikai mozgás feltárására. Ennek jellegezetes tanúbizonysága, hogy az elidegenedett tudat jellemzésére használt kategóriákat — mint pl. a fetisizmusét vagy a transzcendenciáét — átviszi a társadalmi-politikai mozgás elemzésére. Marx ugyanis jól látja, hogy a vállás, a vallásos tudat mint az emberi öntudat meghasonlottsága a társadalom meghasonlottságán alapul, ezért azt az államot, amelyben sajátos funkciói elidegenedettek s mint külsővé váltak és kívülről ráerőszakoltak jelentkeznek mint társadalmi állapotot transzcendens államnak nevezi. Az elidegenedés mechanizmusának feltárása innen vezet majd a gazdasági szférához, egyúttal a társadalmi gyakorlat fogalmának kialakulásához, a marxi materializmushoz, amely tehát elválaszthatatlan a marxi elidegenedéselmélettől.

Marx a vallást mint az elidegenedés egyik formáját konkrét filozófiatörténeti anyagon, nevezetesen Epikurosz filozófiáján vizsgálja. A görög istenek ehhez kapcsolódó elemzése olyan további megállapításokhoz vezetett, amelyek ugyancsak már csírájában tartalmazzák a fejlett marxizmus filozófiai álláspontját.

A társadalmi objektivítás koncepciójának megjelenése a disszertációban

A vallás lényegének és sajátos társadalmi funkciójának feltárására irányuló kísérlete az objektivitás új koncepciójának, új formájának, szintjének kidolgozására késztette Marxot. A hagyományos teista felfogás szerint az isten, illetve az istenek ontológiailag léteznek, a hagyomány ateista álláspont szerint ontológiailag kizárt a létezésük. Marx szerint isten létezését nem a természet — a világegyetem —, hanem a társadalom vonatkozásában kell vizsgálni. Ezért el is veti az ontológiai istenbizonyítéknak — a marxista filozófiatörténet szerint még ma is alapvetően helyes — Kant-féle cáfolatát. Az isteneknek, mondja Marx, nem ontológiai, természeti objektivitásuk, a természet mellett vagy felett való létük van — magától értetődő, hogy ilyen értelemben az istenek nem léteznek. Az egész alternativát a transzcendens tudat termékének, s a pozitív és a negatív választ egyaránt az elidegenedett kérdésfeltevésen belül maradandónak tartja. Az istenek csak bizonyos történelmi periódushoz kapcsolódva, sajátos társadalmi közegben léteznek, azaz csak a társadalmi mozgáshoz viszonyitva van létük. Ez a létezés, ez az objektivitás a tudat által tételezett, de nem az absztrakt egyéni öntudat által, tehát nem ennek szubjektív önkényétől függő, miként az öntudat baueri filozófiájában, hanem meghatározott társadalmi mozgás alapján funkcionáló tudatok összessége által tételezett mint magának a társadalmi mozgásnak a szükséglete. Az istenek tehát egyfelől objektíve léteznek mint a társadalmi szubsztancia mozzanatai, másfelől csak az emberi tevékenységtől és tudattól függően léteznek, azaz az objektivitás és az aktivitás sajátos szintézisre lép bennük. Itt jelentkezik a társadalmi objektivítás problémája.

Marx doktori disszertációjának középpontjában társadalmi problematika áll. S ez a társadalmi problematika egy sajátos, kimondatlan előfeltevésből indul ki, abból, hogy a társadalom a létezés különös szférája, önálló szintje, amelyhez az objektivitás sajátos formája kapcsolódik, s ezt nem lehet egy természetontológia értelmében vett objektivitással egybevetni. Ezzel jelentkezik a társadalmi ontológia mint önálló filozófiai terület Marxnál. A társadalom ontológiai különállásának és specifikumának feltárására már Hegel is tett kísérletet. Mivel azonban koncepciója valóságos tartalma szerint a társadalmat ontológiai környezet formájában a saját elidegenedett vonásainak, a saját tartalmainak ontológiaivá hiposztazált transzcendens kivetítése veszi körül, nem tudta a társadalmat ontológiailag megragadni, ontológiai státusát markánsan elhatárolni. Marxnál viszont, aki az immanens történetfelfogás talajára helyezkedve lehántja, „leoperálja" ezt a transzcendens burkot a társadalomról, a társadalmi szférának ez az ontológiai specifikuma élesen, világosan megmutatkozik.

A téma kifejtésében dominál Marx polemizáló aktualitásérzéke. A valláskritika egy Schelling elleni polémia keretei közé van beágyazva, aminek nyilván az adott aktualitást, hogy Schelling 1840-ben Berlinbe került Hegel volt tanszékére, és megkezdte a hegeliánusok elleni harcot. Marx Schelling közvetlenül bírálatát fiatalkori és öregkori munkásságának egybevetésével kezdi, s kimutatja, hogy Schelling megtagadta fiatalkori eszményeit. A Schelling elleni támadást azután Hegel kritikájával folytatja: „Hogy ebből az alkalomból egy majdnem hirhedtté vált témáról, az istenbizonyítékokról elgondolkozzunk, Hegel az összes teológiai istenbizonyítékot átalakította, azaz elvetette, hogy igazolja őket. De mi legyen a kliensekkel, akiket az ügyvéd az ítélettől nem tud másképp megmenteni, mint hogy saját maga agyonüti őket? Hegel pl. így értelmezi a világ létéről az isten létére való következtetést: 'Mivel a véletlen *nem* létezik, isten az abszolútum.' Isten a garancia a véletlen világ számára. Magától értetődik, hogy ezzel állítjuk a megfordítottját is." Itt — mint erre Platón és a kereszténység rokonságának marxi elemzésénél már utaltunk — konkrét formában bírálja a hegeli filozófia és a vallás viszonyát. Megállapítja, hogy Hegel a filozófiájában — elvetve s egyúttal magasabb szintre emelve — védelmezi a teológiát. Ez — folytatja — nyilván a közös transzcendens lényeg alapján történik; az isteneknek a konkrét vallási tudat tartalmából az absztrakt filozófiai tudat tartalmává változtatása azonban megszünteti specifikumukat, s ezzel közvetlen valóságukban oldja fel őket. Hegel tehát, filozófiai kategóriákká változtatva, meg kívánja menteni az istenek létét, de ezzel maga szünteti meg őket. A véletlenből az abszolútra való következtetés azonban logikai hibán alapul — éppúgy érvényes az ellenkezője is —; „Isten létének bizonyítékai nem egyebek, mint üres tautológiák — pl. az ontológiai istenbizonyíték nem más: 'amit én valóságosan (realiter) elképzelek, számomra reális képzet'" —, vagyis az istenbizonyíték a közvetlen formájában csak konkrét tudattartalmak meglétét bizonyítja, általános istenbizonyítékká emelése tautológikus. Amire azonban az istenbizonyíték hivatkozik, ezek a konkrét tudattartalmak, valóban léteznek társadalmilag: „ez úgy hat rám, hogy ebben az értelemben az összes istenek, mind a pogányok, mind a keresztények reális egzisztenciával bírnak. Talán nem uralkodott a régi Moloch? Vajon a delphoi Apollón nem volt reális hatalom a görögök életében?" — Marx tehát az istenek létezését abban látja, hogy meghatározott korban, meghatározott

társadalomban élő emberek tudatának reális alkotóelemeiként az adott társadalmi közegben hatottak, „reális hatalmat" gyakoroltak, e szerep, illetve ellátásának a szükségessége bizonyos funktiót töltött be, s ez hívta őket életre. Ezért az istenek társadalmi létére nem vonatkozik Kant cáfolata: „Itt Kant kritikájával semmit sem lehet kezdeni. Ha valaki elképzeli, hogy száz tallérja van, s ha ez a képzet a számára nem önkényes és szubjektív, ha hisz benne, akkor számára ez a száz elképzelt tallér ugyanolyan értékű, mint száz valóságos. Az adósságait képzete szerint fogja intézni, úgy fog *cselekedni, ahogy az egész emberiség, adósságait istenre vonatkoztatja.*" A reális képzet tehát, legyen az istené vagy a száz talléré, az ember tudatában és a tevékenységén keresztül az objektivációiban objektíve létezik élesen szembeállítja viszont Marx ezt a realitást a szubjektív, önkényes tudattal és képzetekkel. A reális képzet tehát, ha nincs is közvetlen megfelelője a társadalmi valóságban, valami valóságos mozzanatot tükröz, tényleges funkciót tölt be. Ami reálissá teszi, az éppen a funkció betöltése, az ember meghatározott szükségletének kielégítése. Ezt a szükségletet jelzi Marx szimbolikus formában az istenek esetében mint adósságot, mintegy kifejezve azt, hogy az emberiség az istenek reális képzetével valamilyen megfosztottságát pótolja. Az istenbizonyíték kanti cáfolata viszont ezen a ponton átcsap az ontológiai istenbizonyíték igazolásába. Az istenek a társadalomban nem csupán a vélt tallérok módján léteznek, hanem a társadalmi mechanizmus többi tényezőjéhez hasonlóan társadalmi objektivitásként — de csakis így. Ontológiai realitásuk elismerése tehát, Kant szándékával ellenkezően, igazolná az istenek létezését: „Ellenkezőleg. Kant példája igazolhatná az ontológiai istenbizonyítékot. Valóságos talléroknak ugyanolyan egzisztenciájuk van, mint elképzelt isteneknek. Vajon egy valóságos tallérnak van-e másutt egzisztenciája, mint a képzetben, még ha az ember általános, vagy inkább közösségi képzetében is?" A marxi fejtegetés most ugratja ki, hogy a képzet attól reális, ha valamennyi ember képzete, azaz általános, közösségi képzet, amely nyilvánvalóan valami általános társadalmi szükségletet elégít ki funkciót tölt be. A társadalmi objektívitás fogalmát tehát az emberek társadalmi tudatán és társadalmi praxisán keresztül való létezéssel határozza meg Marx.

És itt döntő lépéshez érkeztünk el. Marx elkezdi általánosítani a társadalmi objektívitásnak először csak az istenek létezésére kidolgozott koncepcióját. A további példák azt mutatják, hogy ez a kategória Marx szerint alkalmas a társadalom egész ontológiai szférájának megragadására, jellemzésére, vagyis az emberi társadalom objektumai valamennyien társadalmi objektívitással rendelkeznek. Az emberi érintkezés teremt társadalmi tárgyat a tallérból, vagy a gazdasági érintkezés más, nyilván fejlettebb fokán, fejlettebb társadalmi tárgyból, pl. a papírpénzből: „Vigyél papírpénzt olyan országba, ahol a papírnak ezt a használatát nem ismerik, s mindenki nevetni fog szubjektív képzeteden. Menj el isteneiddel olyan országba, ahol más istenek uralkodnak, és be fogják neked bizonyítani, hogy képzelgések és absztrakció áldozata vagy. Joggal. Ha egy vend istent a régi Görögországba bevinnél, megtalálnád ezen isten létezésének cáfolatát. Ugyanis a görögök számára nem létezett." Isten létét tehát egy társadalmi állapot igazolja vagy cáfolja — ebben mutatkozik meg teljes éleséggel a társadalmi objektívitás társadalmi-történelmi feltételezettsége, az egész társadalom tevékenységétől való függése.

Marx szerint így „az istenbizonyítékok nem egyebek, mint az *ember lényegi öntudata létezésének bizonyítékai, logikai* megvilágításai. Pl. az ontológiai

bizonyíték. Melyik lét közvetlen, amikor gondolkozunk? Az öntudat." Az istenbizonyítékok tehát isten helyett az emberi öntudat létezését bizonyítják, isten létét pedig cáfolják. Isten léte — fogalmazza meg most már pozitíven is Marx — a világ ésszerűtlenségének következménye, ez tükröződik az emberek általános-közösségi tudatában: „Ilyen értelemben az összes istenbizonyítékok nem-létének bizonyítékai, az összes istenről alkotott képzetek cáfolatai. A valóságos bizonyítéknak fordítva kellene hangzania: 'Mivel a világ ésszerűtlen, van isten.' De mi egyebet jelent ez, mint azt, hogy *akinek a világ ésszerűtlen, aki tehát maga ésszerűtlen, annak van isten? Avagy az ésszerűtlenség isten létezése.*"[25] A fiatal Marx terminológioját figyelembe véve ésszerűtlenségen nyilván a világ meghasonlottságát, ellentmondásosságát kell érteni. A fenti megállapítások azonban tartalmaznak egy ezen túlmenő mozzanatot is. Mikor a világ ésszerű vagy éppen ésszerűvé tehető, akkor az ember már felismerheti isten létezésének világi alapját, s csak annak létezik továbbra is isten, aki maga is ésszerűtlen marad. Ezzel Marx mintegy jelzi az istenek megszűnésének útját.

S itt találjuk az egyetlen helyet, ahol Marx a disszertációban a jövő társadalmára utal. Az istenek, mondja, ugyan konkrét társadalmi állapotokból adódó konkrét funkciójukból eredően léteznek, mindegyikük mögött azonban ott rejtőzik az általános funkció: azaz az istenek létezésének általában — az egész emberiséget tekintve — közös alapja van, ez pedig egy nagy történelmi fordulattal felszámolódik. Mivel a jövőnek ezt a társadalmát, ahol az istenek létezése megszűnik, az ész országának nevezi, az említett közös alap nyilván a valóság ésszerűtlensége, illetve a tudat ebből adódó transzcendenciája: „*Ami egy bizonyos ország bizonyos, idegenből való isteneknek, az az ész országa az istenek számára általában, olyan hely, ahol létezésük megszűnik.*"

Marx tehát, mint látjuk, a társadalmi objektívitás koncepcióját már doktori disszertációjában markánsan megfogalmazza. A társadalom mint a létezés sajátos szférája ontológiai különállását már ebben az első feldolgozásban is nyilvánvalóvá tette és bizonyította, specifikumát azonban még nem tudja teljesen megragadni: az objektívációk és a társadalmi gyakorlat közötti dialektikus átmenet még kidolgozatlan.

A társadalmiságról kialakított koncepciójának megfelelően az embert is társadalmi objektívitásnak fogja fel, amely mintegy felülemelkedik természeti meghatározottságán: „Az ember akkor szűnik meg természeti termék lenni, amikor a más, amelyre magát vonatkoztatja, nem tőle különböző egzisztencia, hanem maga is egyes ember, mégha nem is szellem... A visszaverődés (repulzió) az öntudat első formája..."[26] Az emberek társadalmi objektívitásának lényegét kapcsolatukban, érintkezésükben, mégpedig öntudatuk egymásra vonatkoztatottságában, kölcsönösségében, társadalmiságában látja. Az érintkezés mozzanatának előtérbe állítása, a társadalmiság aktív tevékenység formájába való elsajátítása a fiatal Marx filozófiájának egyik nagy felismerése. Ebből fogja az emberi lényeg sajátosan marxi fogalmát kiépíteni. Alapvető mozzanatát már most megragadta: az emberi lényeg nem valami az egyes emberekben külön-külön létező általános, hanem éppen érintkezésük, kölcsönös feltételezettségük, ez pedig nem eleve adott, hanem aktívan kell elsajátitani. A marxi antropológia tehát már kezdeteiben határozottan

[25] Uo. 80—81. o.
[26] Uo. 31. o.

szemben áll az emberi lényeg Feuerbach-féle meghatározásával, mivel ezzel ellentétben az emberi lényeget mint társadalmi lényeget határozza meg. Az idealista megközelítés nyomai azonban itt is határozottan megmutatkoznak: a társadalmiságot mint az öntudat tevékenységének eredményét fogja fel, mivel ezt tartja alapvető tevékenységnek. Megfigyelhető még a fenti tézisnek egy sajátos vonása: az egyesből való kiindulás alapelve. Ennek közvetlen oka itt kétségtelenül az, hogy Epikurosz atomelméletének interpretációjáról van szó, amelyben az egyes atom a kiindulópont.

A természeti lét társadalmi létté átfordításának az epikuroszi atomelméletben van egy sajátos mozzanata, amelynek marxi értelmezése a marxi filozófia egésze szempontjából igen lényeges. Ez a lét és lényeg ellentmondása, amely Marxnál a jelenségnek mint a lényegnek az elidegenedéseként, mintegy ontológiai problémaként jelentkezik. Az elidegenedés kategóriája a közvetlen használatban Marxnál — akárcsak Hegelnél — valóban úgy mutatkozik, mintha ontológiai konstrukciók mint végletes ellentétek egymás közti átmenetét fejezné ki. Pl. az absztrakt lényeg mint atom, mint elem, amikor megjeleníti magát az anyagi világban, jelenséggé alakul, akkor elidegenedik önmagától — mondja Marx. A hegeli indíttatásra nem nehéz itt rámutatni, a hasonlóság azonban mégiscsak formális, ahogy formális az elidegenedés ontológiai értelmezése is a fenti esetekben. Mivel Marx az atomokat Epikurosz nyomán társadalmi létezőknek, egyéneknek tételezi, az elidegenedés egész fenti mechanizmusa is konkrét társadalmi értelmet nyer nála. Fentebb láttuk, hogy Marx itt a lét és lényeg ellentmondásában a burzsoá és a citoyen ellentmondását fogalmazza, ragadja meg, mégpedig nem állapotában, hanem dinamikájában, az elidegenedés mozgásában, mint a polgári társadalom elszigetelt atomjainak egyesülését politikai állammá, amely egyesülés egyben valóságos elidegenedésük, fiktív, absztrakt állampolgárrá válásuk is. Az elidegenedésnek ez az értelmezése ugyanakkor már azt is megmutatja, hogy Marx elvont megközelítésben az emberek közötti kapcsolatok elidegenedésének kérdését is felvetette, bár vizsgálatának középpontjában kétségtelenül a tudat elidegenedésének elemzése áll.

A természet és társadalom viszonya a disszertációban

A társadalom ontológiai státusának tisztázása után szükségszerűen felmerül Marxnál a természet és társadalom viszonyának kérdése. Panteisztikus felfogásának említése kapcsán már utaltunk a természeti létezés specifikumáról való nézeteire, vizsgáljuk meg most ezt a kérdést kissé részletesebben. Előzetesen összefoglalva azt mondhatnánk, hogy a disszertációban a természetontológia szintjét elkülöníti ugyan a társadalmi ontológiától, de elemzésébe nem megy bele ugyanolyan részletességgel.

A természeti és a társadalmi objektívitás alapvető különbségét abban látja, hogy az előbbi független az emberi tevékenységtől, öntudattól, azaz önmagában ésszerű. Az utóbbi viszont bár — mint az emberi öntudat objektivációja — ezáltal tételezett, ennek közvetítésével ésszerű, mégis elsődleges az emberi öntudattal szemben. A természet megismerése ontológiai alapelve tehát az embertől való függetlenségének elismerése: „Csak akkor, amikor elismerjük, hogy a természet teljesen független a tudatos észtől, amikor őt önmagában észként tekintjük, csak akkor válik az ész teljes birtokává."

A természethez való viszony ugyanakkor az aktív elsajátítás viszonya, de nem tárgyi-praktikus, hanem szellemi-teoretikus értelemben. Az ember tehát megismeri, s ezzel humanizálja a természetet, de legfeljebb szellemi testévé teszi, a megismert törvények formájában, nem pedig tárgyi testévé. A természetet anyagi-tárgyi létformának, a társadalmat viszont, mint az öntudat által tételezettet, szelleminek fogja fel, ezért a természet szellemi elsajátítása egyben abszolút ellentétévé változása, elidegenedése: „Minden hozzá való viszony mint olyan egyben az elidegenedésének is bizonyul." Itt jelentkezik legélesebben az elidegenedés hegeli koncepciója, ami az objektivációk marxi elméletének már említett hiányosságaiból fakad. Annyit azonban megállapíthatunk, hogy a természetontológia objektivitásának elismerésétől Marxnak nem kell már sokat fejlődnie a materializmusig, nem kell a természetontológiát önálló kutatás tárgyává tennie, a transzcendens történetfelfogás következetes bírálata és az objektivációk materialista elmélete közvetlenül elvezet a materialista természetfelfogásig. Az aktív elsajátítási folyamatnak az eredménye Marx szerint az ember szabadsága a természettel szemben, amivel közvetve már utal a humanizáció előrehaladó történelmi mozgására, a természeti korlátok leküzdésére is: „Amikor elismerjük a természet ésszerűségét, tőle való függésünk megszűnik..."[27]

A Marx-feldolgozások általában nem követik nyomon a társadalmi objektívitás problémájának megjelenését és fejlődését Marxnál, nem fedik fel a már a disszertációban jelentkező differenciálást a természeti és a társadalmi objektivitás között. Jellegzetes példája ennek Ojzerman írása, ő teljesen egybemossa a kétféle ontológia problematikáját: „Marx, Hegellel ellentétben, azt állítja, hogy a valóság önmagában véve nem ésszerű, csak az ember, az emberi ész, az öntudat változtatja át a létezőt az emberi szükségleteknek megfelelően valami ésszerűvé. Következésképpen a filozófia nem értheti be azzal, hogy megragadta a valóságot, mert azt ésszerűen át is kell alakítani. Ez a felfogás Marx egész disszertációjának vezérmotívuma."[28] Nos, ha a valóságon természeti objektivitást értünk, nyilvánvalóan nincs igaza Ojzermannak — fentebb idéztük Marx megállapítását, hogy a természet önmagában is ésszerű. Márpedig hogy Ojzerman gondolatmenete ezen a vonalon mozog, arról egy másik megállapítása tanuskodik, azt állítja ugyanis hogy „Marx naturalisztikusan próbálja értelmezni Hegel abszolút idealizmusát",[29] ami teljesen téves, mert Marx immanens társadalmi értelmezést akart adni a hegeli filozófiának, és, mint ezt az egész disszertáció mutatja, gyökeresen szembefordult mindenféle naturalizmussal. Amennyiben viszont Ojzerman a társadalmi valóságról beszélne — ez azonban valószínűtlen, hiszen erre mint a létezés önálló szintjére egyetlen utalás sem történik könyvében, pedig ez a marxi fejlődés centrális problémája —, úgy teljesen leegyszerűsítve a marxi gondolatokat a következőket tulajdonítja Marxnak: a valóság önmagában nem ésszerű, az öntudat tevékenysége teszi azzá — ezt valószínűleg az „ami ésszerű, valóságos" hegeli tétele elleni marxi polémiának szánja. Holott Marx a társadalmi valóság és az öntudat, a filozófia közötti viszonyt nem ilyen egyoldalúan fogja fel, hanem kölcsönhatásnak, nem statikusnak, mint Ojzerman, hanem történeti dialektikájában. A társadalmi valóság a lényege szerint maga is ésszerű, ez adja bizonyos történelmi periódusokban — akkor, amikor ésszerűt-

[27] Uo. 144. o.
[28] T. I. Ojzermann, *A marxista filozófia kialakulása*. Kussuth, 1964. 62. o.
[29] Uo. 74. o.

len formákat ölt — az öntudat lehetőségét a visszahatásra. Látható tehát, hogy Ojzerman valóságon sem a társadalmi, sem a természeti létezést nem értheti, hanem a kettőt egybemossa: a társadalmi valóság átalakításának bizonyos marxi mozzanatait áttranszponálja a természetre. Ojzerman tehát már a doktori disszertáció elemzésekor megkezdi Marx fejlődésének leegyszerűsítését, a természetontológia és a társadalmi ontológia egybemosását, ami azután a fiatal Marx filozófiai fejlődése központi problémájának eltüné-séhez vezet. Ezért nem meglepő, ha Ojzerman a marxi dialektikát is kevésbé értékeli, mint ahogy az tényleges súlyánál fogva megérdemelné. A disszertációban Marx mint tudatos dialektikus lép fel, a dialektika nála az immanens történetfelfogás belső alapja, az oldja fel az egyes történelmi korszakok transzcendens befejezettségét. A marxi dialektikának ezért már a disszertációban sincs „negatív" oldala, csak egységes, forradalmi arculata van: „a dialektika egyben az a zúduló áradat, amely széttöri a sokakat és azok határait, amely felforgatja az önálló alakzatokat, s mindent elmerít az örökké-valóság tengerében".[30]

*

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Marx már első jelentős filozófiai művében, doktori disszertációjában lényegében új filozófiai álláspontot alakít ki, egyaránt bírálva Hegelt és az ifjúhegeliánusokat, felülemelkedik a felfogásukon. Cornu helyesen állapítja meg, hogy Marx doktori disszertációban „egyidejűleg ellentmond a hegeli és az ifjúhegeliánus filozófiának".[31] A doktori disszertációval Marxnak — a doktoráláson túl — kettős célja volt, egyfelől az ifjúhegeliánusok politikai tevékenységébe bekapcsolódni, másfelől saját önálló filozófiai rendszerét kidolgozni, saját gondolatait tisztázni. Világosan kitűnik a Hegelből való kiindulás, ugyanakkor bizonyos lényegi vonatkozásokban a leküzdése, hasonlóképpen jellegzetes, hogy Marx igen élesen elhatárolja magát Bauertől, aki az adott időszakban a legközvetlenebb munkatársa és barátja volt, s a leginkább hatott rá az ifjúhegeliánusok közül.

A doktori disszertáció időszakában Marx radikális demokrata, aki részt-vesz a liberális ellenzéki mozgalom harcaiban. A filozófiai források közül elsődlegesen a franciák hatnak rá a felvilágosodás, majd a németek Kant és Fichte idealizmusának formájában, ezeket leküzdve — ifjúhegeliánus értelmezésben — jut el Hegelhez, álláspontja azonban kezdettől fogva sajátosan marxi. Disszertációjának legnagyobb vívmánya az immanens történetfelfogásra való áttérés s a társadalmi objektivitás koncepciójának ennek nyomán történő felvetése.

Ahogy Marx a hegeli filozófia felbomlását és az egész ifjúhegeliánus mozgalmat úgy értékeli, mint a filozófia megvalósulásának mozgását, úgy saját fejlődésében is a filozófia megvalósulásának, kifelé fordulásának és a világra való aktív ráhatásának korszaka következik, beleveti magát a politikai harcokba, megpróbálja a disszertációban kifejtett elméletét a valóságra alkalmazni. A *Rheinische Zeitung*-periódusnak ez a tartalma. Elméletének a társadalmi valósággal való egybevetése, egyfelől, válságba sodorva radikális demokratizmusát és kikezdve kritikai módszerét, elindítja a forradalmi demokratizmus irányában, másfelől, megmutatva történetfelfogásának még meglevő transzcendens elemeit, még következetesebb immanens történetfelfogás kimunkálására készteti. Ez azonban már önálló vizsgálatot kíván.

[30] MEGA uo. 138. o.
[31] К. Маркс—Ф. Энгельс: Жизнь и деятельность. 1. köt. Москва 1959.

КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В ДОКТОРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ МАРКСА

Аттила Аг

Название докторской диссертации Маркса заставляет предполагать, что речь в ней идет о проблемах философии природы или истории философии. В действительности же Маркс занимается в ней в первую очередь вопросами философии истории. Анализируя эпикурейскую философию, Маркс воспринимает атомизм, с одной стороны, как общественную теорию, отражающую распад греческой общественной жизни, с другой стороны, — делая обобщение — приходит к противоположности буржуа и гражданина, гражданского общества и политического государства.

Докторскую диссертацию делает значительным в развитии Маркса прежде всего то, что в противовес гегелевскому трансцендентному пониманию истории в ней начинается разработка имманентного воззрения на историю. Первый шаг на этом пути состоит в том, что гегелевское миросозерцание сменяется человеческой сущностью (понимаемой пока трансцендентно).

В работе делается попытка показать первую фазу формирования марксовской концепции общественной объективности. В связи с этим в работе подробно излагается позиция Маркса относительно общественного существования богов, а также марксовская критика кантовского опровержения онтологического доказательства бытия бога. В работе дается, далее, анализ марксовских периодов развития общественной субстанции, причем особое внимание уделяется периоду распада, который Маркс конкретизирует на примере распада гегелевской школы, своего собственного времени. В заключение автор касается некоторых важнейших вопросов относительно позиции Маркса в критике религии.

THE CONCEPTION OF PHILOSOPHY OF HISTORY IN MARX' DOCTORAL DISSERTATION

by Attila Ágh

The title of Marx' doctoral dissertation suggests a theme in natural philosophy or history of philosophy — but actually it deals with questions in the philosophy of history. Analyzing the Epicurean philosophy, Marx concludes, that atomism is a social theory, reflecting the disintegration of Greek public life. Besides ha reveals also — trough a generalization — the difference between bourgeois and citoyen, the bourgeois society and the political state.

The significance of the doctoral dissertation in Marx' development is above all the fact, that here he begins to work out an immanent conception of history, in opposition to the Hegelian transcendent conception. The first step is to replace the Hegelian universal spirit by the human essence (altough this latter still in a transcendens sense).

The paper tries to show the first phase of the development of Marx' conception of social objectivity. In this connection Marx, views concerning the social existence of gods, and his criticism of the Kantion refutation of the ontological argument, are discussed in detail in addition the Marxian periods of development of the social substance are analyzed, in particular the period of disintegration, which is concretized in respect to the dissolutation of the Hegelian school, in Marx' time. Finally, the paper raises the most important questions of Marx' position in the cirticism of religion.

Moses Hess a filozófiatörténetben. II.

BENCE GYÖRGY

5.

A *Rheinische Zeitung*-nál végzett munka csak megerősítette azt a meggyőződést Hessben, hogy a filozófián alapuló társadalmi program és a valóság közt nem lehet közvetítést találni. „... hosszú ideig azt gondoltuk — írja 1843 májusában —, hogy a valóságos szabadság új állapotát könnyebben életre tudjuk hívni, ha a valóságos szolgaság múlt állapotaihoz kapcsolódunk. De... gondoskodtak róla, hogy ne vigyük túlzásba ezt a jóhiszeműséget" (HS: 234). A polgári liberalizmus és a hatalom ellentéte csak félreértésen alapul. A kormányzat téved, amikor azt hiszi, hogy a burzsoázia az ő ellensége; a polgárság és az államhatalom *politikai* ellentétei elsimulnak a kommunistákkal szemben, akik nem politikai, hanem *társadalmi* követelésekkel lépnek fel. De a „valóságos szabadság" pártja nem azonosulhat a nyers, a nyomortól hevített proletárszocializmussal sem. A proletárszocializmus még mindig a „szolgaság múlt állapotához" kapcsolódik; nem a munka és az élvezet ellentétét akarja megszüntetni, csupán a munkások számára is részt követel a termelt javak élvezetéből. El kell rugaszkodni tehát a tényleges népmozgalmak talajától — „minden új teremtés ugrás; a semmiből, a régi állapotok tagadásából jön létre" (HS: 235). A kommunizmus a szűk osztályérdekek felett lebegő elmélet eredményein alapul. Ideálja mindaddig szemben áll a kormozgalmak törekvéseivel, amíg „a tulajdonnélküli nép és a burzsoázia vak szenvedélyei" (uo.) be nem törnek az ésszerűség igájába.

Ez a „taktikai" elképzelés a *Rheinische Zeitung* idején szörnyű melléfogásokra vezette. Most ellenben, amikor egy ideig megint csak elméleti munkát végez, gyengül a zavaró hatás. Ekkori írásainak gyakorlatilag még használ is, hogy nem próbálja meg a lehetetlent, nem akarja *besorolni* a történelmi valóságot a teleologikus konstrukció sémái alá — egyszerűen magától értetődőnek tekinti a sémák alkalmazhatóságát. Filozófiai kritikájáról 1843—44-re *teljesen* lekopik az áltörténelmi függelék, amely a *Szent történet*ben még elfoglalta a kifejtés legnagyobb részét.

Ez az időszak Hess munkásságának tetőpontja. A klasszikus német filozófia — a „világfilozófia" — felbomlása és átalakulása filozófiai kritikává kettős természetű folyamat: vulgarizációval párosult előrehaladás. *Hess ekkori dolgaiban azonban egy pillanatra mégis a haladás került túlsúlyba, ami elsősorban annak köszönhető, hogy a nagy filozófia alapgondolatát új tárgyra, a kommunizmusra alkalmazta.* A baloldali ifjúhegeliánusok derékhada — bár később némelyek kacérkodtak a kommunizmussal, mások az anarchizmus felé mentek — megmaradt a polgári demokrácia álláspontján, az állam és a polgári társadalom szétválasztásánál. Hess volt az első, aki a hegeli filozófia elvét az állam ellen fordította, s a „világfilozófia" tevékenységelvének magasla-

táról bírálta a kapitalista árugazdaságot. Marx megbecsülte és maga is felhasználta ennek elméleti eredményeit, amelyeket Hess először az *Einundzwanzig Bogen*ben kiadott három dolgozatában[57] fogalmazott meg. Ezekből a munkákból éppúgy hiányzik a történelmi realizmus, mint korábbi írásaiból. Értékük a klasszikus filozófia, a francia kommunizmus és a modern közgazdaságtan összekapcsolásának eredetiségében van. A kifejtés most ezekre a kapcsolatokra összpontosul. A koncepció történelmi talajtalansága csak később mutatkozik meg igazán, amikor Hess visszatér a politikához, amikor megint kénytelen lesz érintkezést keresni a „valóságos szabadság" célkitűzése és a „szolgaság múlt állapotai" közt kibontakozó mozgalmak között.

Az *Einundzwanzig Bogen*ben közölt cikkeiben mindenekelőtt „tudományos" alapra akarja helyezni a kommunizmust. Nem elégszik meg a kommunista követelések közvetlen, az érzelmekhez szóló kifejezésével, hanem „a dialektika és a spekuláció eszközeivel át is akarja szellemíteni" ezeket a követeléseket. A „tudományos kommunizmus" előfeltételei Németországban Hegel filozófiája, Franciaországban Fourier kommunista rendszere (HS: 200). Ezek a feltételek azonban külön-külön nem elégségesek. A németek létrehozták a „tudományos kommunizmus" filozófiai alapjait, de elmaradottak a politika terén.[58] A franciák a politikában eljutottak a kommunizmushoz, de a vallás filozófiai kritikájában jóval következetlenebbek a németeknél, nem ateisták (HS: 213). A francia kommunizmust ezért vissza kell vezetni a német filozófiára, egy új kommunista rendszert kell teremteni a német filozófia alapján: „A szabad szellemi tett az a középpont, amelyből az újkor minden törekvése kiindult és amelyre ezek a törekvések irányulnak... de a német filozófia... nem tudott kijutni az idealizmusból. Hogy eljusson a *szocializmushoz*, Németországnak szüksége lett volna egy Kantra a *társadalom* régi *szervezetéhez* is, ahogy volt egy Kantja a gondolkodás számára" (HS: 221).

Hess ezt a szerepet vállalja, „a társadalom régi szervezetének Kantja" akar lenni. *A tett filozófiája* c. művében felvázolja a társadalmi lét *normálformáját*. Ez lesz a kritika alapja, ez előtt kell igazolniuk magukat a társadalmi létezőknek. *Az emberi „élet" lényege a tevékenység* (vö. HS: 228). A *tevékenység* közvetít az „élet" két pólusa, a *szubjektum* és az *objektum* között. Ha megszünik ez a közvetítés, ha az *én* vagy a *tárgy* kiemelkedik belőle, akkor „megszakad az élet fonala", megbénul a mozgás (HS: 210—11). Csak ez a tevékeny közvetítés hozhat létre *élő individuumokat*, valóságos személyiségeket. A meghatározatlan, absztrakt egyén úgy lesz személyiséggé, hogy létrehozza, kidolgozza a maga tárgyát. Alakítja, sajátos vonásokkal ruházza fel, de eközben nemcsak a tárgy alakul, hanem a szubjektum is; elvont egyénből meghatározott tevékenységet folytató személyiséggé lesz; megkülönbözteti magát a többi egyéntől, kiválaszt egyet a lehetséges tevékenységek sokféleségéből. Az ember nembelisége, az ember lényege nem az egyének valamilyen elvont

[57] *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Hrsg. von G. Herwegh. 1. Theil. Zürich und Winterhtur 1843. — A húsz ívnél nagyobb terjedelmű könyvek nem estek előzetes cenzúra alá Poroszországban. A Herwegh által szerkesztett kötet — ahogy a cím is utal rá — olyan tanulmányokat tartalmaz, amelyek csak e lehetőséget kihasználva láthattak napvilágot. Hesstől három mű jelent meg itt: *Szocializmus és kommunizmus, A tett filozófiája* és *Az egy és egész szabadság!*

[58] „Akármilyen paradoxul hangzik is, az ifjúhegeliánusok még a teológiai tudaton belül vannak; mert, bár feladták a hegeli 'abszolút szellemet', a keresztény isten képmását és a hegeli restaurációs és juste-milieu-politikát is, bár végül tagadják a vallási dualizmust, még mindig szembeállítják az individuummal az általánost mint 'államot' . . ." (HS: 219).

minősége — közös tulajdonsága —, hanem *azonos magukkal az individuumokkal*, az individuális tevékenységek végtelen sorában valósul meg: „Az individuum az eszme egyetlen valósága; csak az individuumban juthat el az élet az öntudathoz, mert... semmiféle én nem gondolható a tettől elválasztva... Az általános azért nem-valóságos, csak annak az individuumnak az absztrakciója, amelyik felfogja ugyan az eszmét, amelyhez tartozik, de önmagát az eszmével szembenállónak, nem az eszme valóságának tekinti. Az életeszme általában, az örök törvény, az 'abszolút szellem', a 'világszellem', az 'isten' — vagy akárhogy is nevezzük... az általánost és örököt — csak változás, csak mássálevés, csak a különbségben, az individuumban, vagyis helyesebben az individuumok végtelen sorában, a végtelen mássálevésben és önteremtésben valóságos" (HS. 212).[59]

De a tárgy az individualizáció eszközéből a személyiség szabad kibontakozásának korlátjává válhat, ha megmerevedik a tevékenységgel szemben. Az egyén nem választhatja meg tevékenységének körét, a tárgyi világ ellenséges erői *jelölik ki* számára azt. Az alany, tárgy, tevékenység korábbi dinamikus egységéből ilyenkor azután az alany is elkülönül a másik oldalon. A szétszakítás előtt az *én* éppen abban találta meg a maga individualitását, hogy *elmerült* tárgya különösségében. Most viszont, amikor a tárgy elidegenedett tőle, azzal áltatja magát, hogy ő valami más, mint a tárgyak, amelyekkel foglalkozni kényszerül, hogy a különböző tárgyakkal szemben megmarad benne egy érintetlen, azonos mag. Tárgyát elveszítvén a szubjektum újra meghatározatlan ponttá zsugorodik össze, s mint ilyen örök életet követel magának. A tárgyi világban mindig a tárgyakon kívül kellett *keresnie* önmagát, hol *találná* hát meg, ha nem a tárgynélküli túlvilágban: „... minden lény megkettőzi önmagát,... addig teremt, addig él, addig tevékeny, ameddig ki nem meríti önmagát. Akkor vége van, lejárt az ideje ennek a meghatározott énnek. — 'Nem', mondja a reflexió, 'akkor kezd csak élni!' — Az a szellem, amelyik sehol sem találja helyét az életben, amelyik, amikor meglátta képét az élettükörben, gyermeki módon a tükör mögé dugta a fejét, hogy megnézze mi van ott, és természetesen mindig csak üres, fekete semmit talált; az a szellem, amelyik mindenütt korlátot, tagadást, semmisséget látott, még utoljára is az élettükör mögé dugja a fejét, hogy ott keresse, amit magában kellett volna

[59] A lényege szerint pozitivista történetírás Marx fejlődésének ábrázolásában eltorzította és felnagyította Feuerbach jelentőségét. A korszak középponti alakja Marx, ezért a vele kapcsolatban létrejött Feuerbach-mítosz zavarólag hat ki a kevésbé jelentékeny gondolkodók megértésére is. Így pl. Cornu és Mönke azt bizonygatják, hogy Hess a maga „tudományos (filozófiai) kommunizmusát" Feuerbach filozófiájára alapozta (HS: XXIV), hogy legjobb korszakában fokozott mértékben került Feuerbach hatása alá (HS: XL), hogy *A pénz lényegéről* c. tanulmányában — tehát munkásságának csúcsán — filozófiai orientációja már szinte teljesen eltolódott Fichtétől Feuerbach felé (HS: XLV—XLVI). Ez a beállítás teljesen hamis. Hogyan egyeztethető össze a feuerbachianizmussal Hessnek az a felfogása, hogy az emberi lényeg — *tevékenység* (vö. MEM3: 7). Feuerbach követője lenne az a filozófus, aki az emberi lényeget *nem* „az egyes egyénben benne lakozó elvontságban" (MEM3: 9), hanem az individuális tevékenységek társadalmi-történeti összefüggésében keresi? Amilyen lehetetlen megtalálni ezeket a gondolatokat Feuerbachnál, éppolyan könnyen megtalálhatjuk őket Fichténél. A tárgyi tevékenység és az individualizáció összekapcsolása Fichte alapeszméje, az individuumok történeti láncolata jellegzetes fichtei gondolat — vö. H. Heimsoeth, *Fichte*. München 1923. 104kk, 142kk. Hess egyébként egyik levelében (HB: 73) világosan utal arra, hogy „tettfilozófiája" Fichtén és Hegelen alapul. S ki fogom mutatni, hogy e tekintetben *A tett filozófiája* és *A pénz lényegéről* között sincs lényeges eltérés.

keresnie és megtalálnia... Miután tevékenységét szellemietlenítette, testté, holttestté változtatta, meg akarja örökíteni ezt a testet. Az örökkévalóságot mint egy megváltozhatatlan test időbeli fennmaradását képzeli el" (HS: 212).

Az „élet"-nek és eltorzulásának ezt az elméletét először az állam intézményére alkalmazza Hess. Az állam nem vezethető vissza az "élet" alapformájára, az állam a szabad öntevékenység korlátozása. E konklúzió mögött azonban csak ritkán találjuk meg a politikai elidegenedés finomabb elemzését. Hess szándéka csak annyi, hogy a modern államformákon demonstrálja a közhelyszerű igazságot: Minden államiság hatalmi viszonyokon alapul, tehát a szabadság korlátozásával jár (HS: 198—99, 207—8). Ezek a fejtegetések mégis fordulatot jelentenek államfelfogásának fejlődésében. Már a *Szent történet* idején észrevette a politikai szféra határait; látta, hogy a modern társadalom problémájára nem lehet *politikai* megoldást találni (HS: 64). De egészen mostanáig az államot az elidegenedés kiegészítő jelenségének, nem az elidegenedés egyik formájának tekintette. Az állam a nagy rendőr, vagy, jobbik esetben, a nagy iskolamester: „szükségintézmény" vagy „nevelési intézmény" — kordában tartja vagy megpróbálja az „egységre" nevelni az önző egyéneket. Most válik először a filozófiai kritika közvetlen tárgyává, s ez néhány esetben óhatatlanul túllendíti Hesst eredeti célján.

„A szellemi és a szociális szolgaság, a vallási és a politikai kormányzási művészet különbsége — írja — csak formális. Az túlvilági-földi, ez földi-túlvilági hatalomnak akarja az embereket alávetni" (HS: 228). Mindkettő idegen hatalom az embereken, és pozitív analógia van a vallási és a politikai hatalom *tartalma* között is. Ez a hasonlóság vezeti rá Hesst arra az útra, amelyet Marx is végigjár az 1843-as jogfilozófiai kéziratokban és az első Bauer-kritikákban. „A vallás és a politika lényege az,... hogy a valóságos életet, a valóságos individuumok életét elnyeletik egy absztraktummal, az 'általánossal', amely pedig sehol sem lehet valóságos magukon az individuumokon kívül" (HS: 215). De az általános csak azért ilyen valóságnélküli — túlvilági — „absztraktum", mert természetes helyén, a földi individuumok életében nincs valósága. Az egyének életét nem az általános ésszerűség irányítja, hanem a származás, a tulajdon és a vallás szerinti elkülönülés, ami nincs alávetve az emberi tudatosságnak, hanem vak természeti erőként hat. „...vannak valóságos államaink, amelyek... mint államok legyűrték a természeti meghatározottságokat; vannak valóságos államaink, amelyek kizárólag a jogi szférán belül mozognak, és mindent, ami kivülesik ezen, így pl. a vallást, a származást, a személyes tulajdont, azaz a magánjogot, ha nem is legyűrték, de... *kiküszöbölték*, azaz mint nem területéhez tartozót elválasztották az államjogtól" (HS: 209). Az általános visszahúzódik az államjog területére, de a magánjogban megmaradnak a „természeti meghatározottságok". Az állam előtt az individuum nem katolikus vagy protestáns, nem nemes vagy nemtelen származású, nem szegény vagy gazdag, hanem egyszerűen csak polgár. Absztrakt állampolgári minősége független ezektől a valóságos életét meghatározó különbségektől; ebben az absztrakcióban „feloldódnak" ezek a különbségek.

Hess a vallási elidegenedés leírását Feuerbachtól kölcsönözte, s a vallási elidegenedés analógiája segítségével jutott el a politikai elidegenedés közelebbi jellemzéséhez. Ez azonban mégsem a feuerbachi valláskritika egyszerű „alkalmazása" a politika kritikájára, mint ahogy Marxnál sem erről van szó 1843-ban. Feuerbach filozófiájában a politika *nem üres hely* a vallás mellett. Van politikai filozófiája, s ez olyan szorosan összefonódik ateizmusával, hogy

a valláskritika beépítése egy új politikai filozófiába szükségszerűen maga után vonja annak átértelmezését is. Hess Feuerbach nyomán halad, amikor a vallásban az emberi lényegnek az individuumoktól elvonatkoztatott alakját ismeri fel, amikor az általánost vissza akarja vezetni az egyeshez. Ámde nem hanyagolható el az a különbség, hogy Feuerbach a polgári társadalom eltorzult individuumát tünteti fel az emberi lényeg igazi hordozójának, Hess pedig éppen a polgári társadalom megszüntetését, egy új társadalom létrehozását követeli. Feuerbachnál a polgári társadalom apológiája a vallási elidegenedés kritikájának alapja, nála pedig a polgári társadalomra jellemző politikai és ökonómiai elidegenedés megszüntetésének célkitűzése.[60] A gyakorlati forradalmasításnak ez a tendenciája fejeződik ki abban is, hogy — Hess „a régi társadalmi szervezet" Kantja! — az állam után a magántulajdon, majd a pénz, a polgári társadalom földi istenségei kerülnek a kritikai bonckés alá.

A magántulajdon is akadálya a szabad öntevékenység kibontakozásának. „Semmiféle birtok, amely nem általános emberi, nem *általános* vagyon, nem fejlesztheti személyes szabadságomat — igen, csak az lehet igazán az én saját, megsérthetetlen tulajdonom, ami egyúttal általános vagyon is" (HS: 202). A közösségként megszervezett társadalomban — az „általános tulajdon" viszonyai között — a közösség lehetővé teszi, hogy olyan munkát végezzek, amely megfelel adottságaimnak és hajlamaimnak. Az egyénnek lehető-

[60] Hess egy 1844-ben írt, de csak 1845-ben megjelent tanulmányában teljes mértékben tudatosítja ezt az ellentétet. Feuerbach az istenben az ember transzcendenssé tett, önmagától elidegenített lényegét látja. A vallás lényegének ez a meghatározása alkalmazható a „kifejlett politikára" (a „jogállamra") és a pénzre is. Feuerbach mégsem jutott el a teológia kritikájától a politika és az ökonómia kritikájához. Miért? Azért, mert — *az ifjúhegeliánusokhoz hasonlóan* — nem érti meg a valóságos, társadalomátalakító gyakorlatot. Az ember „nembeli *tevékenységét*", éppúgy mint az ifjúhegeliánusok, kizárólag a *gondolkodásban* találja meg. (Hess feltehetően arra céloz, hogy *A kereszténység lényege* koncepciója szerint az *egyéni* korlátozottságoknak és különbségeknek *a nem* korláttalanságának és egységének *szemléletében*, tehát *szellemi tevékenységben* kell kiegyenlítődniük.) Amikor a gondolkodáson kívül az emberi élet más megnyilvánulásait is az ember „nembeli *lényegéhez*" akarja számítani, ezeket a megnyilvánulásokat empirikus adottságukban kell vennie, úgy ahogy vannak, nem pedig úgy, ahogy a forradalmi gyakorlatnak át kell alakítania őket. Feuerbach legfeljebb a vulgárfilozófia gyakorlatiasságáig juthat el, azaz a filozófia megszüntetéséhez, de nem a filozófia megvalósításához: „ha nem is kizárólag, de lényegében a *gondolkodásban* találja meg az emberi 'nembeli aktust'. Már nem mondja ugyan az idealista ifjúhegeliánusokkal, hogy az 'öntudat' az egyetlen dolog, ami az embert emberré teszi — hozzáteszi, hogy ... az összes forma, amelyben *emberi* élet manifesztálódik, *szintén* emberi; ... — de nem látjuk be, hogy miért teszi ezt hozzá, hiszen sehol sem jut el más *filozófiai* következtetésekhez, mint azokhoz, amelyek a *gondolati aktus* helyes felfogásából folynak. — Az a *szintén* — az összes többi emberi élettevékenység igazolására gondolunk, a gondolat operációja mellett — *engedmény* és *nem filozófiai igazság* Feuerbachnál ... Ahol a német filozófia *gyakorlativá* kezd válni, megszűnik *filozófiai* lenni. De ez a beismerés (Eingeständniss) és az az engedmény (Zugeständniss) semmit sem javít a dolgon. Ami nem folyik szükségszerűen az egyetlen igazságforrásból, az egyetlen, örök életelvből — az empíria. Az empíria semmivel sem jobb, mint a régi, spiritualista vallás. *Az empíria materialista vallás, a szellemtelen tények kultusza, és ezért reakciós a szabadság tudományával szemben. A tények kultusza* képtelenné tesz a szabad cselekvésre ...." (HS: 294) (Vö. HS: 384; MEGA III: 1: 7.)

A bírálat jogosultságát csak az csökkenti, hogy Hess Feuerbach „empirizmusában" nem veszi észre a szükségletek elvét. Nem is *veheti* észre. Hessnél a valóság — az „empiria" — *csak tárgya*, nem forrása is az átalakító cselekvésnek. A „régi társadalmi szervezetben" működő szükségletek szerinte *mind* eltorzult szükségletek, semmi közük sincs a kommunizmushoz.

sége van, hogy tartalmas személyiséggé fejlődjék, tevékenységének tárgyában megtalálja önmagát (HS: 206—7). A magántulajdon viszonyait ellenben az jellemzi, hogy a tárgy elszabadul a tevékenységtől. A „különös, individuális birtoktól szükségképpen újra meg fognak fosztani, mert csak azáltal lehetett sajátosan az enyém, hogy a többi embert megfosztottam tőle" (HS: 202). Nem merülhetek el tevékenységembe, mert tárgyát bármikor elragadhatják. Ha egyáltalán biztosítani akarom fennmaradásomat, minden erőmet arra kell összpontosítani, hogy minél több tárgyat vegyek birtokomba, s így csökkentsem az esetleges veszteségből eredő veszélyt.

A közösségi társadalomban maga a munka az élvezet; az egyén otthon van munkájában. A magántulajdon társadalmában a munka csak *eszköz* arra, hogy megteremtsem szükségleteim kielégítésének feltételeit, s hozzájussak — ha sikerül — bizonyos élvezetekhez is (HS: 206—7, 229). Ezek rendszerint passzívak, csak véletlenül eshetnek egybe sajátos élettevékenységemmel, mert tevékenységem tárgyát nem választhatom hajlamaim szerint. Választási lehetőségeimet eleve korlátozza a születés véletlenétől meghatározott társadalmi helyzetem, s e korlátok között is ott kell keresnem a munkát, ahol a legelőnyösebb helyzetbe kerülök a kölcsönös kifosztásra irányuló harcban. Szabad öntevékenységének tárgyában és termékében az ember kibontakoztathatja minden képességét, kielégítheti minden érzékét. A képességek és az érzékek elsorvadnak a létfenntartás *eszközévé* lett tevékenység tárgyában és termékében: A tárgy, a termék csak egyetlen vonatkozásban tartozik az egyénhez, *a tulajdon teljesen egyoldalú, teljesen absztrakt vonatkozásában*, amennyiben az *ő* tulajdona, az *ő* kizárólagos birtoka.

A vagyoni képesség és a bírvágy egyoldalúsága lesz a valóságos individualitásból, a képességek és a vágyak konkrét sokféleségéből. A tárgy kiszakad a tevékenység vonzásából, ezért az alany megint kiterjedés nélküli ponttá húzódik össze, s ebben az elvontságában akarja megörökíteni magát: „*Az anyagi tulajdon a szellem rögeszmévé vált magáértvalósága.* A szellem nem érti meg szellemileg a munkát, önmaga kidolgozását..., mint szabad tettét, saját életét, hanem mint anyagi másikat fogja fel, ezért szilárdan fenn is kell tartania azt a maga számára, nehogy elveszítse magát a végtelenségbe, és hogy eljusson magáértvalóságához. De a tulajdon nem lesz az,... aminek lennie kell, nem lesz a szellem magáértvalósága, ha a teremtésben nem a tettet, hanem az eredményt... fogják fel a szellem magáértvalóságának és abba kapaszkodnak két kézzel. Éppen a *lét vágya* (Seinsucht), az a vágy ti., hogy fennmaradjunk mint meghatározott egyediség, korlátozott én, véges lény — az vezet a *birtoklás vágyához* (Habsucht). Újra az összes meghatározottságok tagadása, az absztrakt én vezet a *léthez* (Sein) és a *birtokláshoz* (Haben.) Így lesznek a *segédigékből főnevek*. Így lesz minden igéből főnév, így lesz abból, ami a változó perifériához tartozik, maradandó középpont..." (HS: 225).

A pénz lényegéről c. írásában Hess folytatja[61] az *Einundzwanzig Bogen-*

[61] *A pénz lényegéről* 1845-ben jelent meg. Keletkezésének időpontja és tartalma miatt azonban egy csoportba kell sorolnunk az *Einundzwanzig Bogen* (1843), a *Kölnische Zeitung* (1843) és a *Deutsche-Französische Jahrbücher* (1844 elején) Hess-anyagával. Eredetileg a *Deutsche-Französische Jahrbücher* második számában kellett volna megjelennie, erre azonban a folyóirat megszűnése miatt nem kerülhetett sor. Biztosra vehetjük, hogy szövegének legnagyobb része már 1844 tavaszáig elkészült (HS: XLIII, 405, 471; NQ: 19). Feltételezhetjük, hogy Marx dicsérő megjegyzése a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban (GFK: 4) nemcsak az *Einundzwanzig Bogen*-beli dolgozatokra vonatkozik, hanem

ben megjelent tanulmányok gondolatmenetét. A pénzben hatványozottan jelentkezik a magántulajdon absztrakciója, a valóságos individualitást megszüntető hatása. Az egyszerű magántulajdon — a kizárólagos birtoklás — viszonyában még nem fejeződött be a konkrétum meggyilkolása. Az egyszerű magántulajdon még „élő tulajdon". Az egyén egy individuális tárgyat birtokol, noha viszonyát a tárgyhoz már nem ennek sajátos természete határozza meg, hanem a puszta birtoklási vágy. A pénz, az általános értékmérő megjelenésével azután megszünik az individualitásnak ez az utolsó maradványa is. A pénzben kifejezett értékben eltűnnek a tárgy sajátos minőségei, minden különbség egyszerű mennyiségi különbségre redukálódik: „...a pénz ...nem szerves, eleven test. Igen, a szociális testet, a nem organikus életét, a társadalmi érintkezést *kellene* reprezentálnia; de nem *teheti*, mert természeténél fogva anorganikus, tagolás nélküli, belső különbség nélküli, semmi egyéb, mint *halott massza*, egy *összeg*, illetve *szám*. Hogyan volna *összegekben, számokban* kifejezhető egy *eleven* lénynek, az embernek s az ő magasrendű életének és tevékenységének értéke..." (HS: 343; MFSz: 340).

De a „Geldwesen" nemcsak folytatja az *Einundzwanzig Bogen*-ben megkezdett gondolatmenetet. Hess nemcsak új tárgyra — a pénz lényegére — alkalmazza a régi „tettfilozófiát", hanem új kritikai alapokat is teremt. A Fichte és Hegel nyomán kialakított „tettfilozófia" 1843-as változatában Fichte, az 1844-esben Hegel hatása dominál. Fichte a „szubjektív szellemtől" halad az „objektív szellem" felé, Hegel az „objektív szellemtől" a szubjektív felé. Fichte az elvont emberi szubjektivitásból indul ki, majd előveszi a társadalmi szubsztanciát — az emberiség által teremtett objektív, tárgyi világot —, mert csak ebben válhat tartalmassá az üres, absztrakt *én*. Hegel viszont mindjárt a társadalmi szubsztanciát veszi alapul. Ami Fichténél végeredmény — az üres, szétfolyó szubjektivitásnak csak a szubsztancia adhat *egyáltalán* meghatározottságot —, az nála kiindulópont: Ő azt kérdezi, *milyen* meghatározottságot ad a társadalmi szubsztancia a szubjektumoknak, *hogyan* határozza meg a tevékenység eredményeként kialakult objektív világ a tevékenység továbbmunkálását. Hegel magát a társadalmi szubsztanciát teszi a történelem szubjektumává. Hessnél 1843-ban a fichtei gondolatmenettel párhuzamos a magántulajdon kritikája: Az elvont énnek abban a sajátos tárgyi tevékenységben kellene konkretizálódnia, amelyet a társadalom juttatott

---

A pénz lényegére is, csak a még meg nem jelent írásra nem akart hivatkozni. Tartalmi érv hipotézisem mellett, hogy *A pénz lényegében* sokkal bővebben van megfogalmazva az a gondolat, amelyet Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban felhasznált (GFK: 72), mint *A tett filozófiája* általam is idézett, meglehetősen homályos helyén. Hess egy 1846-ból származó kéziratában említi, hogy „egészen más kaliberű írók, mint Graziano (Ruge gúnyneve — B. Gy.), pl. Karl Marx, már régen elismerték a gondolatot, amelyen a pénz lényegéről szóló dolgozatunk alapult . . . , hogy ti. a pénz a gyakorlati világban ugyanaz, mint az elméletiben az isten . . ." Idézi Goitein, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei M. Hess*. 61. o. Ellene szól viszont feltevésemnek, hogy *A német ideológia* megismétli az *Einundzwanzig Bogen*-beli Hess-dolgozatok dicséretét, de a *Rheinische Jahrbücher*-ben kiadott munkákat (itt jelent meg a *Geldwesen)* szembeállítja az 1843-as írásokkal (MEM3: 489). Ez azonban nem döntő, mert lehet, hogy csak arról van szó, hogy Marx 1845-ben már elavultnak tartja, amit 1844 elején még fel tudott használni. Fel kell tételeznünk továbbá, hogy a tanulmánynak tulajdonképpen két lényegesen eltérő változata volt. A megjelent változatot Hess bizonyára a későbbi propagandaírások szelleméhez alkalmazta, akkori érzelgős stílusára hangszerelte át. Az 1843-tól 1844 elejéig keletkezett írások mentesek azoktól az ízléstelenségektől, amelyek a megjelent változatban fellelhetők és általában jellemzőek az újabb periódusára.

neki; ez azonban lehetetlen, mert a munka elosztását a magántulajdon viszonyai szabályozzák. A pénz lényegéről szóló tanulmányában viszont a társadalmi szubsztancia fogalmára épül a kritika. Az „emberi lényeg" meghatározása itt nem az egyén felől történik mint a tartalmas, azaz tárgyukkal összeszövődött *individuumok végtelen sora*. Az „emberi lényeget" most a társadalmi szubsztancia felől közelíti meg: Az „emberi lényeg" maga az „emberi érintkezés", a társadalmi termelőtevékenység eredményeként kialakult tárgyaknak és emberi viszonyoknak az a közege, amelyben az „individuumok végtelen sora" mozog, megtalálja a maga munkáját. „Az élet termelő élettevékenység cseréje. A *test* egy-egy eleven lény termelő élettevékenységében a *csere közege*... Ami a kis egyediségek testére áll, az érvényes a nagyokéra is, ...a tudatos, úgynevezett társadalmi testekre... az a szféra, amelyben az emberek a maguk *társadalmi* élettevékenységét egymással kicserélik — ti. a társadalomban végbemenő érintkezés —, a nélkülözhetetlen társadalmi életelem" (HS: 330; MFSZ: 328). „Az egyéni élettevékenység kölcsönös *cseréje*, az *érintkezés*, az egyéni erők kölcsönös gerjesztése, ez az együttműködés az egyének *valóságos* lényege" (HS: 330; MFSZ: 328).

Az „emberi lényeg" új meghatározása után magasabb szinten jelenik meg a magántulajdon és a pénz kritikája is. A korábbi munkák „absztrakt én"-je, a társadalmi szubsztanciával csak pénzviszonyban álló egyén ki van szakítva társadalmi életközegéből; meg van fosztva szerves testétől, létezése „szervetlen létezés". „Egyéniségének" határa testének határfelülete. Csak azt érzi magáénak, amit be tud kebelezni, el tud fogyasztani. Állati magábazárkózottságából csak azért csap ki az érintkezés mezejére, hogy ott magához ragadjon valamit (HS: 340kk; MFSZ: 337kk).

Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* előszavában azt írja, hogy „a tartalmas és *eredeti* munkák e tudomány (a szocializmus — B. Gy.) területén — Weitling írásain kívül — *Hessnek* az 'Einundzwanzig Bogen'-ban közölt dolgozataira szorítkoznak, és *Engels* munkájára, 'A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlatára' ..." (GFK: 3—4) Megállapítható, hogy Marx elismerése a magántulajdon személyiségromboló hatásának elemzésére vonatkozik: „Az *összes* fizikai és szellemi érzékek helyébe — olvashatjuk a *Kéziratok*-ban — az *összes* ilyen érzékek egyszerű elidegenülése, a *bírás* érzéke lépett. Erre az abszolút szegénységre kellett redukálni az emberi lényeget, hogy belső gazdagságát magából kivajúdja. (A *bírás* kategóriájáról lásd *Hess*t az „Einundzwanzig Bogen"-ban.)" (GFK: 72) Feltételezhető azonban, hogy nem kerülte el Marx figyelmét a klasszikus filozófia és a politikai gazdaságtan összekapcsolásának módszertani jelentősége sem. Hess odáig megy el ebben, hogy a hegeli filozófia „objektív szellem"-ében az „érintkezés", a „produktív élettevékenység cseréjének" misztifikált alakját látja: „A gondolkodás és a cselekvés csak az érintkezésből, az egyének *együttműködéséből* jön létre — és amit misztikusan 'szellemnek' nevezünk, éppen ez az éltető levegőnk, ez a műhelyünk, ez az *együttműködés*" (HS: 331; MFSz: 329). Amikor a hegeli dialektikát az anyagi termelőtevékenységre alkalmazza — anélkül hogy megértené tettének jelentőségét —, fellebbenti a fátylat Hegel rejtett alapproblémájáról, az elidegenedett munka problémájáról. *A pénz lényegéről* elemzései előkészítették Marx 1844-es Hegel-kritikáját.

Marx ökonómiai tanulmányai nyomán arra a felismerésre jutott, hogy a hegeli dialektika „nagysága" „a munka lényegének" felfogásában van (GFK: 104): Csakhogy Hegel a „munka lényegét" az elidegenedés álláspontjáról

elemezte, a valóságos tárgyi tevékenységben az ember önteremtése helyett önelvesztését látta. Ezért a munka igazi megvalósulását csak a tiszta szellemi tevékenységben lelhette meg. A tiszta szellemi tevékenység azonban — elválasztva a valóságos anyagi tevékenységtől — nem lehet a testi ember tevékenysége. A tiszta szellemi munkához önálló alanyt is kellett keresnie. Így született meg a „szellem", amelynek metafizikai életútja — az absztrakt üresség unalmától a világ megteremtésén keresztül a konkrét tartalmasságig — az ember önlétrehozási folyamatának kivetítése a metafizika ferde képsíkjára.

Marxnak azért sikerült a metafizikai képmást — eltorzult méretei és arányai ellenére — visszavezetnie az eredetire, mert a klasszikus politikai gazdaságtan kritikája során felfedezte a kivetítés *mechanizmusát*: „Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll. A *munkát* úgy ragadja meg mint az ember *lényegét*, magát igazoló lényegét; a munkának csak pozitív oldalát látja, a negatívat nem" (GFK: 105). Hegel a magántulajdon viszonyát — s ezért a valóságos tárgyi tevékenység, a szó szoros értelmében vett munka elidegenedését — a modern nemzetgazdaságtanhoz hasonlóan kritikátlanul elfogadja, megalapozásra nem szoruló axiómának tekinti. Ahelyett, hogy a negatív oldalt — az elidegenedést — a pozitív oldal — az ember önteremtése — mulandó, történelmi kísérőjelenségnek fogná fel, kénytelen a pozitív oldalnak egy történelemfeletti, külön metafizikai világot berendezni. Hess távol állt attól, hogy megértse a hegeli dialektikának ezt a színfalak mögött elbujtatott mozgató gépezetét. Ő csak rendre feldolgozta a Fichte és Hegel nyomán kialakított „tettfilozófia" alapján a „társadalom régi szervezetének" jelenségeit, s e munka során eljutott a magántulajdonhoz és a pénzhez. Szerencsés kézzel összefogta a hegeli dialektika két végét; a társadalmi valóságtól látszólag végtelen messzire eső metafizikai formákat visszavitte azokhoz a jelenségekhez, amelyekből kinőttek.

Ha feltételezzük, hogy Marx kiaknázta és értékelte Hess magántulajdon- és pénzelméletének revelatív erejét, fel kell tételeznünk azt is, hogy látta az *Einundzwanzig Bogen*ban megjelent három írás és *A pénz lényegé*ről korlátait is.[62] Más értelemben mint Hegel, de Hess is *csak a pozitív oldalát* látja a munkának. Az „érintkezés", „a produktív élettevékenység cseréje" nála nem a társadalmi élet alaptényje, amely az emberiség egész történelmi fejlődésére jellemző. A marxi felfogásban az emberi nem előtörténetét és tulajdonképpeni történetét nem az különbözteti meg egymástól, hogy az egyikben nem valósul meg, a másikban pedig fennáll az „érintkezés"; hanem az, hogy az egyikben a társadalmi érintkezés olyan viszonyokon keresztül valósul meg, amelyek megmerevedtek a tevékenységgel szemben, a másikban pedig az érintkezés viszonyait alávetik a társadalom tudatos irányításának. Hess ezzel szemben az „érintkezés" fogalmát — néhány ingadozástól eltekintve — csak a szabad, az „ember lényegének" megfelelő érintkezésre alkalmazza.

[62] Marxnak a *Geldwesen*-hez való viszonya tekintetében feltevésekre kell szorítkoznunk. Annyi azonban bizonyos, hogy Marx az *Einundzwanzig Bogen*-beli írások elismerő értékelése után sem szüntette meg kritikai fenntartásait Hessel szemben. 1843. november 21-én így ír a *Deutsch-Französische Jahrbücher* kiadójának, Fröbelnek: „Az itteniektől (Hess, Weill etc.) eddig nekem beküldött tanulmányokat nagy Embarras des Débates-tal el kellett utasítanom." (K. Marx und F. Engels, *Werke*. Berlin 1956kk. 23. köt., 423. o.) Nem tudjuk, hogy mi lehetett az elutasított cikk. A *Jahrbücher*-ben Hesstől csak néhány — 1844. januári keltezésű — levél jelent meg. Nem valószínű tehát, hogy e levelekről lett volna szó 1843 novemberében.

A történelem az emberiség „növényi életet" élő, érintkezésen kívüli „elemeitől" a kölcsönös kifosztásban megvalósuló érintkezésen keresztül halad az emberek tudatos, harmonikus együttműködése felé (HS: 332—33; MFSz: 330—31). A történelem az „emberek elszigeteltségének állapotából" indul. Az emberek az „egyesülés híjával voltak", ezért „az egyesítőt *önmagukon kívül*, azaz egy *nem-emberi, emberfeletti* lényben kellett keresniük. — E nem-emberi érintkezési eszköz nélkül *egyáltalán* nem kerültek volna érintkezésbe. Mihelyt azonban az emberek *egyesülnek*, mihelyt létrejöhet *közvetlen* érintkezésük, szükségképpen el kell törölni az embertelen, halott, külsőleges érintkezési eszközt" (HS: 347; MFSz: 344). Az emberiség előtörténete tehát az érintkezésnek *csak a lehetőségét* teremti meg. A pénz, a külsőleges érintkezési eszköz feloldja az emberek kezdeti, „növényi" elszigeteltségét. A kizsákmányoláson alapuló nagyipar és kereskedelem összefogja az egész világot. Most már meg *lehet* és *ezért* meg is *kell* teremteni a valóságos, szerves érintkezést.

De a *lehet* és a *kell* között nagy űr tátong. Az „érintkezés" — az emberiség történetének végcélja — a történelem fölött lebeg. Ezen nem változtat az sem, hogy Hess felismeri a kapitalista világpiac kialakulásában rejlő lehetőségeket. A „pozitív oldalt", az emberek valóságos érintkezését kiszakította a történelmi folyamatból, a történelmi folyamat túlpartjára helyezte. Ezért a lehetőség felhasználására irányuló erőt sem keresheti a valóságos történelemben. A teleológikus konstrukció természetének megfelelően meg kell szakadnia a történelem immanens menetének, a jövőnek kell hatalmába kerítenie a múltat. Marx szemében az érintkezés nem a történelem *végcélja*, hanem *általános antropológiai meghatározottság*, ezért látja a munka pozitív oldalát a negatív oldal uralma alatt is. A társadalomban nincs „növényi" vagy „állati" létezés. Az ember akkor is társadalmi, az érintkezés által meghatározott lény marad, ha az elidegenedés viszonyai között az érintkezés a „természeti" szükségletek kielégítésének eszközévé válik. Marx a legnyersebb kommunizmusban is meglátja a társadalmiságot. Ami a proletariátus „fenomenológikus tudatában" úgy jelenik meg, mint törekvés a *legelemibb természeti* szükségletek kielégítésére, az *lényege szerint társadalmi* követelés. A szükségleteket kielégítésük társadalmilag meghatározott módja fosztja meg természeti nyerseségüktől. S a prolerariátus elemi szükségleteinek kielégítése nagyon is szoros társadalmi feltételekhez van kötve. A proletariátus a kapitalista társadalomban még ezeket az „embertelenné", egyoldalúan „természetivé" tett szükségleteit sem tudja kielégíteni. Legembertelenebb, legegyoldalúbb természeti szükségleteinek kielégítési kényszere, a nyomor, az éhség logikája vezeti el egy olyan társadalom megteremtéséhez, amelyben megszűnik a szükségletek elembertelenedése.[63] E logika következtetési folyamata a gyakorlati munkásmozgalomban zajlik le. A proletariátus főtömege a permanens forra-

[63] Dialektikus módszerének filozófiai antropológiai alapjait Marx az 1840-es évek proletariátusának helyzetét elemezve alakította ki. Az ipari proletariátus szükségletei ekkor ténylegesen a természeti minimumra vagy az alá voltak szorítva. Marx azonban ezekben a szükségletekben is társadalmi erőt látott. Ez a tény mutatja, hogy a proletár osztályöntudaton alapuló marxi módszer nincs végzetesen összekötve a proletariátus fizikai elnyomorodásával. A fejlett nyugati tőkésországokban a proletariátus szükségletei a fogyasztás szférájában általában magas szinten ki vannak elégítve. A fejlődésnek ezen a fokán azonban új szükségletek alakulnak ki. Ezek a szükségletek már közvetlenül az alkotó tevékenységre vonatkoznak, egyenesen a termelési folyamat tudatosan tevékeny kormányzására irányulnak. — Vö. S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière et le socialisme*. Praxis (1965): 271kk; Mallet: *Deux tactiques*. Praxis I (1965) 380kk.

dalom útján, kizárásos alapon közeledik a kommunizmus felé: sorban *csalódnia* kell a kommunizmusénál gyengébb célkitűzésekben. A már a „lényegi" osztálytudat színvonalán álló szűkebb csoport pedig a csalódásokból eredő keresést használja fel, hogy rávezesse a tömegeket törekvéseik pozitív társadalmi implikációira.

Ezt az utat Hess 1843-ban végleg elzárta maga előtt. Lorenz Stein könyvéről írott bírálatában — *Szocializmus és kommunizmus* — a kommunizmust kifejezetten szembeállítja a proletariátus szükségleteivel. A francia kommunizmusról szóló könyv legfőbb hibájának tartja, hogy Stein „az unalomig ismételgeti" a kommunizmus és a proletariátus összefüggését, de a kommunizmus és a „tudomány" kapcsolatát nem veszi észre: „a kommunizmusban csak a proletariátusnak azt a törekvését találja, hogy a tulajdonosokkal egyenlő élvezeteket teremtsen magának. A kommunizmusnak azonban éppen az az egyik fő előnye, hogy eltűnik benne a munka és az élvezet ellentéte... Stein elakad a munka és élvezet absztrakciói között, holott a kommunizmus régen túl van ezeken..., és azzá vált, amivé majd a valóságban lennie kell: *gyakorlati etikává*" (HS: 204). A korabeli politikai irodalomban elterjedt az a tévhit, hogy Németországban nincs talaja a kommunizmusnak, mert itt nincs fejlett proletariátus; a dolgozó osztályok életszínvonala nem süllyedt olyan mélyre, mint az angol munkásoké. Hess nem azzal válaszol, hogy felkutatja a német társadalomban az önálló ipari proletariátus kialakulásának kezdeteit. Ő is elfogadja a hamis feltételezést, hogy a kommunizmusnak Németországban nincs gyökere a tömegek életében. De szerinte erre nincs is szükség. A proletariátus *sehol sem lehet* a kommunizmus alapja. A kommunizmus és a proletariátus kapcsolata Angliában és Franciaországban is csak külsőleges, nem érinti a kommunista eszmék *tartalmát*, csupán *kialakulását* és *elterjedését*. A „tudományos kommunizmus" tartalma szempontjából *közömbös*, hogy a kommunista gondolat Franciaországban elsősorban a proletárok körében terjedt el.[64] *Közömbös* az is, hogy az angol proletariátus nyomora hatásos érvet adott a kommunisták kezébe. A tudományos kommunizmus tartalmilag a „fej" elméleti felismerésein és a „szív" altruisztikus érzelmein alapul. Kifejtetlenül, csírájában már Spinoza filozófiájában megvan a fejnek és a szívnek ez a kommunizmusa. A német idealizmusban és a francia kommunizmusban különkülön fejlődik tovább az elméleti és az érzelmi tartalom, hogy azután a „tudományos kommunizmusban" újra egyesüljenek. A „fej" és a „szív" dolgáról van szó, nem a „gyomoréról".[65]

[64] „.... a reakció, nevezetesen Stein által szorgosan terjesztett tévedés, hogy a szocializmus csak a proletariátusból, és a proletariátusban csak a *gyomor szükségletéből* jön létre. A franciák nem adtak semmiféle alkalmat erre a tévedésre. A francia szocializmus ugyan nem a gondolat szükségszerűségéből, a *fej szükségleteiből* jött létre, de nem is a gyomor szükségleteiből, hanem *a szív szükségletéből*, az emberiség szenvedésével való együttérzésből... Mindenesetre Franciaországban *most* csak a proletárok vesznek részt korunk mozgalmában, de nem azért, mert az *egoizmus*, hanem azért, mert az *emberiesség* náluk van túlsúlyban, szemben,... a korrumpált kalmárvilággal. Mindenesetre a gyakorlati franciák csak az emberiség *szenvedésein* keresztül jutottak el a szocialista elvig; de a francia proletariátust nem a *saját* szenvedései ... lelkesítik a szocialista elvért..., hanem testvéreinek, *embertársainak* szenvedései" (HS: 303).

[65] „... felhozták a szóbanforgó irányzat ellen, hogy Németországban a nép még nem jutott el az éhhalálig, mint Angliában. Ezen érvelés szerint nem a *fej* és a *szív*, hanem a *gyomor* határozza meg az igazságot és az igazság megjelenésének időszerűségét. Mi ellenben a magunk részéről azt hisszük, hogy egy igazság *időszerűvé* válik, amint *felismerik* — és nem akarunk várni, amíg ... az iparlovagok a népet szellemileg és testileg szolgává teszik..." (HS: 230).

Az emberek többségének gondolatait és érzelmeit az önzés tartja fogva. Szükségleteiket, nyers vágyaikat követve nem szabadulhatnak ki az egoizmus rabságából. Nevelni kell őket, képezni gondolataikat, finomítani hajlamaikat. „A lényegi átmenet tehát — írja Hess egy kéziratában, amely közvetlenül *A pénz lényegéről* után keletkezett — a szabad társadalmi élethez a szabad társadalmi életre való *nevelés*" (NQ: 53). De hogyan valósítható meg a „társadalom régi szervezetén" belül ez az új nevelés, amelyben a „néven kívül alig van valami közös a régivel"? Hogyan lehet megteremteni a tárgyi, de főleg hogyan a személyi feltételeit? Honnan vegyük a nevelőket? Ha az emberek tudatából csak egy *külső hatás*, a nevelés fejlesztheti ki az új társadalom felépítéséhez szükséges szellemi erőket, akkor ki fogja nevelni a nevelőket? A „neveléselmélet" apóriájában közvetlenül láthatóvá válik Hess történetfilozófiájának alapsajátossága: A teleológikus konstrukció megbontja a történelmi fejlődés immanenciáját, egy transzcendens hatalomnak veti alá a társadalmat. A „neveléselmélet" következetes végigvitele azt jelenti, hogy „a társadalmat el kell különíteni két részre — amelyek egyike fölötte áll" (MEM3: 8).[66]

Hess látta ezt a zsákutcát: „Ahogy az emberi nevelés feltétele a szerves társadalomnak, úgy másfelől ez is feltétele annak... Milyen gonosz szellem bűvölte az embereket az örök szolgaság e varázskörébe — és milyen jó szellem képes abból megszabadítani őket?" (NQ: 46) A megszabadító „jó szellem" már Hess újabb periódusának szelleme. A „tudományos kommunizmustól" visszatérve a gyakorlati mozgalmakhoz megint előbukkannak koncepciójának azok a gyengéi, amelyek egy időre háttérbe szorultak. Teljesen logikátlanul — a *Triarchia* és a *Rheinische Zeitung*-cikkek módján — egy mindenestől a régi társadalomon *belül* lezajló harctól, a nevelés világivá tételétől várja az új társadalom, a kommunista nevelés megszületését: „...a politikai és a vallási nevelés kibékíthetetlen harcából jön létre az emberi nem társadalmi nevelése, mint egy főnix a szolgaság hamujából" (NQ: 47).

6.

Hess 1844 elejétől „tudományos" — azaz filozófiai — kommunizmusának *terjesztésén* munkálkodik. Ekkori írásai propagandaművek. A húsz íven felüli kiadványok egész sorának ösztönzője, irányítója, munkatársa. *Gessellschaftsspiegel* címmel lapot szerkeszt. Ez volt az első kifejezetten szocialista folyóirat Németországban, cikkei nemcsak a proletariátus helyzetével foglalkoztak, hanem magukhoz a munkásokhoz is szóltak. A vállalkozás jelentőségének érzékeléséhez elég visszaemlékeznünk Lorenz Stein könyvére, amelyben még az állt, hogy Németországban nincs is proletariátus (HS: LVI—LVII). Engels, és Hess résztvesznek az 1844-es takácsfelkelés után kibontakozó agitációs hadjáratban. Elberfeldben gyűléseket rendeznek, amelyeken a kommunizmus célkitűzéseit ismertetik (HS: LIIkk).

Hess, pályájának előző szakaszán, elsősorban a kommunista célkitűzés filozófiai *megalapozásával* foglalkozott. A propagandamunka természetes szük-

[66] Marx azt írta Hessnek az 1844-es kéziratokról, hogy „még emberivé kell tenni őket" (NQ: 94). A megjegyzés sajnos csak Hess válaszlevelében maradt fenn, de Mönkével (NQ: 14, 19) feltételezhetjük, hogy a „neveléselméletre", társadalmi immanencia megtörésére vonatkozik.

ségletei viszont arra ösztönzik, hogy a cél *megvalósításának* lehetőségeit is kutassa. Majdnem minden írásában — így a végső kidolgozásával és megjelenésével már ebbe a periódusba tartozó *A pénz lényegéről* c. tanulmányban is — utal a technika és a természettudomány fejlődésére; beszél arról, hogy a társadalom jelenlegi termelőerői biztosíthatnák az általános jólétet, az embertelen munkakörülmények és munkafajták felszámolását, ha ezeket a termelőerőket tényleg társadalmi módon használnák fel (HS: 272, 311—12, 353 stb). Ezek a gondolatmenetek azonban sohasem mélyülnek el, hiába keresünk bennük tartalmas, történelmi elemzéseket; mindvégig megmaradnak a közhelyszerű általánosságnak azon a szintjén, amely már a *Triarchia* hasonló tárgyú fejtegetéseit is jellemezte (HS: 91—92).

Már sokkal érdekesebbek azok a gondolatok, amelyek a *lehetőség* és a *szükségszerűség* közti logikai hézagot akarják kipótolni. A célkitűzés a történelem felett lebeg, ezért megvalósítása nem lehet a társadalmi gyakorlat belső szükségszerűsége. Ha szükségszerű, akkor ez a szükségszerűség maga is transzcendens a társadalmi gyakorlathoz képest. *A pénz lényegéről* végleges változatában újra előbukkan a teleologikus történelemkonstrukció kiegészítése — a természeti és társadalmi fejlődés *közös* „törvénye" (HS: 331; MFSz 329). A „természettörvény" részletes kifejtését *Haladás és fejlődés* c. cikkében találjuk meg. Minden létező — az égitestek, a Föld, a rajta élő állat- és növényvilág éppúgy, mint az emberiség — a fejlődés két szakaszán megy keresztül. Az első a keletkezés szakasza, ebben alakul ki a létezők lényege. A második pedig a már kialakult lényeg működtetése, a lény tulajdonképpeni élete. Az ember kivételével a világon már minden eljutott erre a fokra; s az emberiség fejlődésének is el kell érnie a második szakaszba, éppoly szükségszerűen, ahogy a Föld, az állatfajok stb. fejlődése beteljesedett. A tudomány vissza tud következtetni ezek előtörténetére, és képes előrelátni az emberiség történetének azt a korszakát is, amelyben már megszerezte és szabadon fejti ki lényegét (HS: 281kk).

Az *Einundzwanzig Bogen*-ben megjelent munkák és *A pénz lényegéről* írásakor Hess azt gondolta, hogy — kanti kritikájában — a történelemnek azt a szakaszát méri az emberi lényeghez, amelyben ez még egyáltalán nem valósult meg. Mindamellett eljárásának tényleges eredménye *az elidegenedés kritikája* lett: A munka és az érintkezés funkciója az emberi képességek kifejlesztése; a kapitalizmusban a munka és az érintkezés fejlődése korábban meg sem közelített fokot ért el; az egyén vonatkozásában ez a fejlődés mégis a képességek és az érzékek korlátozottá, egyoldalúvá válását eredményezi. Tehát valójában *nem* azt a társadalmat ábrázolta, amelyben az emberi lényeg *egyáltalán nem valóságos*, hanem azt, amelyben az ember kibontakozott lényegi erői elszakadnak az egyénektől és szembefordulnak velük.[67] A propagandisztikus írásokban ez a kritika ellaposodik. Itt nem a tartalmas és az elvont személyiség különbségének kidolgozása érdekli Hesst, e tekintetben megelégszik a korábbi tanulmányok legáltalánosabb eredményeinek ismételgetésével. Azt vizsgálja, hogy mit kell tenni az egyéneknek, miként kell megváltozniuk, hogy magukhoz vehessék az elidegenedett emberi lényeget. Az új társadalom az emberek harmonikus együttműködésén alapul, ezért megvalósításának feltétele a *kölcsönös*

[67] Az elidegenedés fogalmáról l. Márkus György, *Marx fiatalkori művei és napjaink társadalomtudománya.* Valóság VII (1964): 4. sz., 21. o.; Márkus György, *Der Begriff des „menschlichen Wesens" in der Philosophie des jungen Marx.* Istituto Giangiacomo Feltrinelli. Annali 7(1964—65): 185kk.

szeretet. A régi társadalmat is csak ezen a szinten állítja szembe az újjal. A kommunizmus a szeretet, a régi társadalom az önzés társadalma. Az egoizmust már nem abból vezeti le, hogy a munka tárgya és terméke — általában az „érintkezés" — elszabadult az emberi tevékenységtől. A szeretetnek a lelki beállítottság teljesen önkényes, minden társadalmi motiváció nélküli megváltozásából *kellene* kialakulnia. Nem érdemes tehát elemezni az egoizmus társadalmi összefüggéseit sem, elég azt is önmagában mint lelki beállítottságot rögzíteni.

Hess Stirner-bírálatában jól látható, hogyan alakult át az elidegenedéskritika szeretetömlengéssé és az egoizmus morális elmarasztalásává. *Az utolsó filozófusok* c. brosúrájában úgy mutatja be Stirner munkáját, mintha az a polgári társadalmat akarná megszabadítani az állam által rárakott béklyóktól: Az állam és a vallás csak szankcionálják a polgári társadalomban uralkodó önzést, amikor az önfeláldozást és a szeretetet a maguk külön szféráiba emelik, elszakítva a valóságos élettől. De az önfeláldozás és a szeretet szelleme még így távolról is feszélyezi a burzsoát. Nem meri egész szívvel belevetni magát az egoisztikus küzdelembe, jó állampolgár, jó hazafi, jó keresztény is akar lenni. Stirner megszabadítja őt a lelkifurdalástól, azt mondja neki, hogy az állam és a vallás csak illúzió: ne akarj jó állampolgár, hazafi, keresztény lenni, legyél önmagad . . . Ha így volna,[68] akkor Stirner egy primitív, de valóságos álláspontot képviselne: a burzsoázia leplezetlen osztályönzésének álláspontját. S ez Németországban — tekintetbe véve a polgárság osztálytudatának elmaradottságát — új, erőteljes elvet jelentene a politikai irodalomban, amelyhez a kommunista kritika sokkal jobban kapcsolódhatnék, mint a burzsoázia többi, felemás megnyilatkozásához. Engels kezdetben, mielőtt megismerte Marxnak a kérdésre vonatkozó nézeteit, így is értelmezte Stirner könyvét; bírálta Hesst, hogy nem *értékeli* Stirner realizmusát.[69]

Valójában túlzás ilyen komolyan venni Stirnert. Dogozatának utolsó fejezetében Hess is észrevesz valamit ebből. Stirner „csak henceg — írja — . . . ő maga sem tudja, hogy mit akar . . . Minden elképzelhető hangnemben magasztalja az állatvilághoz való visszatérést, és a végén kiderül, hogy csupán — *békés vegetációra* gondol . . . A brutalitással való egész hencegés tehát végül mégiscsak a 'Magányos' *békés* ostobaságába torkollik" (HS: 392—93; MFSz: 356—57). De ez kevés. Nem arról van szó, hogy Stirner az őserdő törvényeihez való visszatéréssel henceg, ámde elvének végiggondolása elől a Bauer-féle kritika ostobaságához, a „tömeg" gyávaságát megvető „Magányos"-hoz menekül, aki csak gondolatilag van túl az államon és erkölcsön, és akinek egész tevékenysége erre a megvetésre korlátozódik. *Stirner nem egy elvvel henceg, neki a hencegés az elve*. Távol áll attól, hogy a „vadságot" hirdesse, hogy „az egoista érintkezés eredeti formáját, a legközvetlenebb rablógyilkosságot akarja vissza-

[68] Stirner azzal vádolja bírálóit, hogy nem értették meg őt, a közkeletű elképzelésekkel helyettesítették sajátos *egoizmus*-fogalmát: Hess azt hiszi, hogy a polgári társadalom az „egoizmus" valósága, holott ő éppen az „egoizmus" nevében *bírálja* a polgári társadalmat is. — Stirner *Die Recensenten Stirners*. (M. Stirners kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes *Der Einzige und sein Eigenthum*. Hrsg. von J. H. Mackay. Treptow 1914. 351, 372—73, 390—91. o.)

[69] Engels Marxnak 1844. november 19-én: „A nemes Stirner elve . . . Bentham egoizmusa . . . Ez az egoizmus csak a mostani társadalom és a mostani ember tudatossá tett lényege . . . Ezért . . . fontos a dolog, fontosabb, mint amilyennek pl. Hess fogja fel. Nem szabad félredobnunk, sőt fel kell használnunk, éppen mint a fennálló őrültség tökéletes kifejezését . . ." (MEGA III: 1: 16)

állítva látni" (HS: 392; MFSz: 356). Az egész csak a kispolgár önvigasztalása, aki maga is a polgári társadalom gépezetének kerekei közé került: akit a konkurrenciaharc kíméletlen törvényei megfosztanak tulajdonától, akinek az állam jogi kényszere lehetetlenné teszi, hogy elégtételt vegyen magának, akit magánéletében korlátoznak a polgári erkölcs képmutató szabályai. Ez a kispolgár mégis azzal áltatja magát, hogy személyiségének belső magja ellenáll a ránehezedő nyomásnak. Nem hajlandó tisztelni és imádni az őt összeroppantó külső erőket, s azt hiszi, hogy így megőrzi egyéniségének érintetlenségét. Körülbelül olyan vigasz ez, mintha azt mondaná, hogy jól pofonvertek ugyan, de *az én* arcomat ütötték, egyéniségem tehát sértetlen maradt.[70] Természetesen a jog és erkölcs megvetése mögött van némi szabadosság és brutalitás. De ez csak a gondosan titkolt kicsapongások szabadossága, az alkalomszülte bűnöző brutalitása. Stirner jelszava: Gyakorlatilag csak annyira valósítsd meg egyéniségedet, amennyire módodban áll; nem szabad kockázatot vállalni, egyéniséged a gyakorlati megvalósítás nélkül is ép marad. De ha úgy véled, mégis alkalmad van a büntetés veszélye nélkül félrelépni a polgári jog és erény ösvényéről, akkor ragadd meg az alkalmat, hiszen a jog és erény számodra semmi, nem adod meg magad nekik.[71]

Hessnek minden eszköze meglett volna rá, hogy a helyére tegye Stirner „Egyetlen"-ét. Az *Einundzwanzig Bogen*-ben már megrajzolta az „Egyetlen" típusát: az elidegenedett objektivitásból önmagába visszahúzódó szubjektum úgy akarja megszüntetni az elidegenedést, hogy elvonatkoztat minden objektivitástól. Egy keveset persze most is lát ebből. Beszél a „kritikai lelkiismeret titkosrendőri felügyeletéről", amely mindig eszébe juttatja az „egoistának", hogy „semmi iránt sem szabad annyira érdeklődnie, hogy egészen odaadja

[70] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*. Leipzig 1845. 207—208. o.: „Micsoda különbség szabadság és tulajdonosság között! Nagyon sok dologtól *megszabadulhatunk*, de mindentől nem szabadulhatunk meg; ... mint rabszolgák nem lehetünk *szabadok* az úr korbácsától, parancsoló szeszélyétől ... Ezzel szemben a tulajdonosság, ez egész lényem és létem, ez én magam vagyok. Szabad vagyok attól, amitől *megszabadultam*, tulajdonosa vagyok annak, ami *hatalmamban van* ... Én magam *saját tulajdonom* vagyok mindenkor és minden körülmények között, ha tudom magamat birtokolni és nem vetem oda magam másoknak. A szabadságot nem *akarhatom* igazán, mert nem tudom megvalósítani, megteremteni: Csak vágyhatok rá, csak — törekedhetek felé, mert eszmény, kísértet marad. A valóság kötelékei minden pillanatban belevágnak a húsomba. De a *magamé* maradok. Amikor szolgai módon engedelmeskedem egy parancsolónak, csak magamra és a magam előnyére gondolok; ütései elérnek engem: nem vagyok tőlük szabad; de csak *a magam haszna* érdekében tűröm őket, hogy a türelem látszatával megcsaljam és elhitessem vele, hogy biztonságban van ... De mert magamat és a saját hasznomat tartottam szem előtt, üstökön ragadom az első alkalmat, hogy széttapossam a rabszolgatartót ... Testem nem szabad a kínzásoktól és a korbácsütésektől egy kegyetlen parancsoló uralma alatt; de *az én* csontjaim nyöszörögnek a tortúra alatt, *az én* idegeim ránganak az ütésektől, *én* nyöszörgök. mert *az én* testem nyöszörög ... A lábam nem 'szabad' az úr verésétől, de *az én* lábam és elszakíthatatlan. Szakítsa csak el tőlem, és nézze meg, hogy az én lábamat birtokólja-e!? Semmi mást nem tart a kezében csak — a lábam holttestét, ami éppoly kevéssé az én lábam, amennyire egy döglött kutya még kutya ..."

[71] Stirner „érdeme" az, hogy utólérhetetlen őszinteséggel fejezi ki a gyáva és tehetetlen kispolgári hetvenkedést. Figyeljük meg, amikor arról álmodozik, hogy Napóleon módjára meghódítja az idegen — páncélszekrényeket: „A bankár vagyonában éppoly kevéssé látok valami idegent, mint Napóleon a királyok országaiban: Nincs bennünk semmi *félelem*, hogy eszközök után nézzünk és 'meghódítsuk'. Lerántjuk róla az *idegenség szellemét*, amelytől féltünk." — Stirner, *Der Einzige* ... 369. o. De nem rossz ez sem: „Ó Laisz, ó Ninon, milyen jól tettétek, hogy megvetettétek a sápadt erényt. Egyetlen szabad grizett ezer erényben megszürkült szűz ellenében!" Stirner, *Der Einzige* ... 82. o.

magát tárgyának" (HS: 393; MFSz: 357). De ez már csak utólagos, minősítő megjegyzés; a Stirner-könyv értékelése alapvetően a szeretet-egoizmus vonalon mozog. Stirnerben az egoistát ítéli el a szeretet nevében. Ez a túláradó szeretet ebben a korszakában szinte teljesen feloldja a korábbi tartalmas, filozófiai elemzéseket. Ekkori írásaival veszélyesen közel kerül az „ernyesztő szennyirodalom"-hoz (MEM4: 466), az „igazi szocializmus" irodalmához.

A pénz lényegéről-t végső változata ebben a vonatkozásban is középen van az életmű fejlődésének két szakasza között. Az előző periódus erényei mellett megtaláljuk benne az újabbnak legvaskosabb hibáit is. Az „érintkezés"-re vonatkozó fejtegetéseket, amelyek a Hegel és Marx közti német fejlődés legjelentősebb — nem kritikai — filozófiai gondolatait tartalmazzák, ilyen ömlengések szakítják meg: „Az ember tudatosan feláldozza egyéni életét a nem életéért, ha a kettő között összeütközés keletkezik. Még a nem gondolkodó lények, a csak érzékelő állatok is megfeledkeznek *önfenntartási ösztönükről, önfenntartási hajlamukról, ha* ez összeütközésbe kerül *önéletrehozási ösztönükkel*, nembeli lényegükkel, vagy *termelési ösztönükkel*. A tyúk a teljesen egyenlőtlen harcot is felveszi, ha csibéit kell megvédenie a támadástól. A macskák önként éheznek napokon át, hogy kielégíthessék nemi ösztönüket, vagy bánatukban is, mert kölykeiket a gonosz emberek rendszerint elrabolják tőlük" (HS: 334; MFSz: 331—32).

Biztosak lehetünk benne, hogy Marx ismerte ezeket a szörnyűségeket, *A pénz lényegéről*t nemcsak eredeti, még a *Deutsch-Französische Jahrbücher* számára készült változatában olvasta. Két cikket bírál a *Német ideológiá*ban a *Rheinische Jahrbücher*ből, abból a huszonegyívesből, amelyben végül Hess dolgozata is megjelent. Így például Matthäiét, akinek természeti analógiái még egészen üdítőek a Hesséihez képest. Matthäi csak azt tanácsolja, hogy „tekintsetek a mezők liliomaira", s nem azt, hogy „tekintsetek elcsavargott házikandúromra". Miért hagyta hát ki Marx a *Rheinische Jahrbücher* bírálatából Hesst, miért nem vele kapcsolatban állapította meg, hogy „sokkal több joggal bizonyíthatta Hobbes a természetből az ő bellum omnium contra omnes-ét és láthatta Hegel . . . a természetben a hasadást, az abszolút eszme léha periódusát, sőt mondhatta az állatot Isten konkrét félelmének" (MEM3: 470).

Marx a *Német ideológiá*ban kiemelte Hesst az „igazi szocialisták" közül. Két oka volt erre.

Bizonyára nem mentette fel az általános ítélet alól, hogy az „igazi szocialisták" a kommunista eszméket elszakítják a „meghatározott osztályok gyakorlati szükségleteitől és életviszonyaitól" és önkényes összefüggésbe hozzák a német filozófiával; hiszen ez senkinél sem nyilvánult meg határozottabban, mint Hessnél az *Einundzwanzig Bogen*ban. Valami mégis megkülönbözteti Hess *filozófiai* szocializmusát a többiekétől. Hessnél a filozófia és a szocializmus összekapcsolása nem a két elem összezagyválását, kölcsönös felhígítását eredményezte, hanem eredeti, újszerű filozófiai gondolatokat. Ezeket el kell ismerni, mégha később — és főként Hess *követőinél* — elhomályosodtak is. „Olyan dolgok — írja Marx —, amelynek már Hessnél egészen határozatlanok és misztikusak, de kezdetben — az 'Einundzwanzig Bogen'-ban — még elismerendők voltak és csak azáltal váltak unalmasakká és reakciósokká, hogy a 'Bürgerbuch'-ban, a 'Neue Anekdotá'-ban és a 'Rheinische Jahrbücher'-ben örökösen újra ránk erőszakoltak őket, amikor már elavultak — ezek a dolgok Grün úrnál végképp értelmetlenséggé lesznek" (MEM3: 489).

Nem szabad elhallgatnunk, hogy ez az értékelés ellentmond a *Kommunista Kiáltvány*nak. A *Kiáltvány* Hesst minden fenntartás nélkül az „igazi szocialis-

ták" közé sorolja: „. . . a francia fejtegetések mögé becsempészett filozófiai szólamaikat elkeresztelték 'a tett filozófiájának', 'a szocializmus német tudományának'. . ." (MEM4: 464). A célzás a „tett filozófiájára" kétségtelenül Hess, éspedig az *Einundzwanzig Bogen* legfontosabb tanulmánya ellen irányul. A *Német ideológia* — különösen az „igazi szocializmussal" foglalkozó részek — és a *Kiáltvány* filozófiai *alapjaiban* nincs lényeges eltérés, és Hess múltbeli érdemeit újabb művei nem tehették kétségessé. Az ellentmondás hátterében a filozófia *eltitkolásának* szándéka lappang. A *Kiáltvány*ban egyetlen szó sincs a német filozófia és a szocializmus *pozitív kapcsolatáról*, arról a kapcsolatról, amely fennáll *a marxi szocializmus* és a klasszikus német filozófia között is. Marx a párizsi és brüsszeli — elsősorban kézműveslegényekből álló — kommunista csoportoknál szerzett tapasztalataiból arra következtetett, hogy a proletariátus szellemi energiát nem szabad az általános filozófiai kérdések vitáiban szétforgácsolni. Különösen a *Kiáltvány* megfogalmazása előtti összecsapások — — amelyekben Hess is résztvett[72] — érlelhették meg benne azt a döntést, hogy a mozgalomnak radikálisan el kell határolnia magát azoktól, akik a célkitűzéseket általános filozófiai meggondolásokból próbálják levezetni, másként a küszöbön álló forradalomban elszakad a tömegek gyakorlati törekvéseitől. Az adott helyzetben nem gondolhatott arra, hogy politikai programja *saját filozófiai és módszertani* alapjait is érvényesítse a „filozófiai" kommunizmussal szemben. A döntő most a program elfogadtatása volt, s ezt nem akarta kétes kimenetelű elméleti vitákkal veszélyeztetni.[73]

Az *Einundzwanzig Bogen* filozófiai eredményei mellett az is megkülönbözteti Hesst az „igazi szocialistáktól", hogy még elméleti hanyatlása idején sem téveszti szem elől a forradalmi-átalakító gyakorlatot. Ez teszi érthetővé, hogy miért fogadta el Marx munkatársnak *A német ideológia* írásában[74]. A döntésnek elvi alapjai voltak, bár Hess munkája végül a viszonylag jelentéktelen Kuhlmann-rész (MEM3: 530kk) kidolgozására szorítkozott. (A Ruge-részt — Marx tanácsára (HB: 161) — visszavette, hogy az *Ideológia* kiadásának elhúzódása miatt külön brosúrában jelentesse meg, erre azonban nem került sor, és a kézirat elveszett.) Ez magyarázza meg *A német ideológia* Hessre vonatkozó megjegyzéseinek ambivalenciáját is. Hol azt találjuk, hogy Hess „félreeső ember" (MEM3: 38), „írásaiért Engels és Marx egyáltalán nem vállalnak fele-

[72] Az „Igazak Szövetsége" 1847 nyarán tartott kongresszusán átalakult a „Kommunisták Szövetségé"-vé. Az új program összeállítása előtt egy tervezetet küldtek szét a közösségekbe megvitatás és kiegészítés végett. Ebbe a munkába kapcsolódott be Hess, aki ekkor a párizsi közösségben dolgozott. Egy egészen új programot készitett, de ez nem maradt fenn. Csak annyit tudunk róla, hogy Engelsnek kellett a párizsi közösséget a Hess-féle *Hitvallás* elfogadhatatlanságáról meggyőznie (MEGA III: 1: 83).

[73] A filozófia „eltitkolása" nem ért véget a *Kiáltvány*ban. Gordoljunk csak a *Tőke* kéziratos előmunkálatainak és megjelent első kötetének eltéréseire. Ennek máig ható következményei vannak. Általában ma sem tisztázott még a *Tőke* módszertani ismeretelméleti státusa. A *Tőke* nem abban az értelemben „a politikai gazdaságtan bírálata", hogy Marx közvetlenül a polgári ökonómusok elméleteit vizsgálja benne; ezt már akkor beláthatjuk, ha felütjük a tartalomjegyzékét. De mégis több, mint Marx „gazdasági elméletének" pozitív kifejtése. A *Tőke* a kapitalista társadalom áru-, pénz- és tőkefetisizmusától áthatott mindennapi gazdasági gondolkodását — amely kezdetben a proletariátus „fenomenológikus osztálytudatát" is meghatározza — bírálja a proletariátus „léryegi tudatának" álláspontjáról. Nemcsak ökonómiai „elméletet" ad, gyakorlati munkát is végez, rávezeti a proletariátust a gazdasági jelenségeknek arra a felfogására, amely megfelel tényleges élethelyzetének.

[74] L. W. Mönke, *Über die Mitarbeit von M. Hess an der „Deutschen Ideologie" von K. Marx und F. Engels.* Wissenschaftliche Annalen 6(1957): 316—30.

lősséget" (MEM3: 100). Hol pedig azt, hogy Hess „a 'Szent család' szerzőivel" együtt „e világ dolgai között csatangol", és ezért mindannyian „a szellem országából való örökös száműzetésre ítéltetnek" Szent Bruno által (MEM3: 82). S amikor Marx arról ír, hogy a filozófiából „ki kell ugranunk" (MEM3: 220), minden lekicsinylő megjegyzés nélkül idézi Hesstől *Az utolsó filozófusok*at (HS: 384; MFSz: 349).

Az utolsó filozófusok valóban a 11. Feuerbach-tézis szellemében fogant. A filozófusok a fennállót csak másként magyarázzák, azaz más-más magyarázat segítségével ismerik el (vö. MEM3: 22). Bauer, Stirner, Feuerbach egyaránt az állam és a polgári társadalom ellentétéből indulnak ki. Bauer az ellentét egyik, Stirmer a másik oldalát teszi elvévé, Feuerbach pedig magát az ellentétet. Bauer úgy csinál, mintha az absztrakt állampolgárban valóban eltűnnének a polgári társadalom egyéneinek reális különbségei; Stirner viszont — leleplezve ezt az illúziót — az absztrakt állampolgárt akarja teljesen feloldani a polgári társadalom önző magánegyénében. Feuerbach elismeri a polgári társadalom széttagoltságát, de elismeri az államot is; szerinte az államban a különböző rendek az ember nembeli tulajdonságainak összességévé egészítik ki egymást. Az egyes ember tehát — mint állampolgár — a nembeliség hordozójának tudhatja magát, ha *felismeri* ezt a kiegészülést (HS: 384, 389, 393; MFSz: 348, 353—54, 357.).

Bauer filozófiájának jellemzése Marxot követi, a Stirneré — már láttuk — tartalmilag elhibázott. Módszertanilag azonban így is figyelemreméltóak; Hess felismeri, hogy a látszólag roppant újszerű koncepciók voltaképpen az adott társadalom legközönségesebb életényeit misztifikálják. Feuerbachról adott bírálata pedig önálló és még tartalmában is helytálló: Feuerbach „a 'valóságos' emberen egyszer a polgári társadalom szétforgácsolt emberét érti, 'valóságon' a 'rossz valóságot', a *maga* jogával, házasságával, tulajdonával — egyszer tehát behódol a bornirt individualizmusnak, a gyakorlati egoizmusnak —, másszor viszont a társadalmi embert, a 'nembeli embert', az 'ember lényegét' anticipálja, s fölteszi, hogy ez a lényeg benne rejlik az egyes emberben, ha tudniillik felismeri — ami nem egyéb, mint filozófiai csalás és modern állambölcsesség, hiszen a nembeli ember csak egy olyan társadalomban valóságos, amelyben minden ember kiművelheti, kifejtheti magát, illetve tevékenykedhet. — Ezt az ellentmondást csak a szocializmus oldja meg, amely komolyan veszi a filozófia megvalósítását és tagadását, amely a filozófiát, az állammal egyetemben, ott hagyja, ahol van — nem ír filozófiai könyveket a filozófia tagadásáról —, és nemcsak kijelenti, hogy a filozófiát mint csupasz tant tagadni kell és a társadalmi életben megvalósítani, hanem azt is megmondja, *hogyan* történjék ez" (HS: 384; MFSz: 349).

Hessnek ezeket a sorait is a Feuerbach-tézisek igazolják: „A régi materializmus álláspontja a polgári társadalom; az újnak az álláspontja az emberi társadalom vagy a társadalmi emberiség" (MEM3: 10). A lényeges különbség Marx és Hess „tettfilozófiája" között a megvalósítás Hesstől is emlegetett „hogyan"-jánál ugrik elő. Hessnél egy transzcendens eszménynek kell megvalósulnia, egy transzcendens elv irányítja a gyakorlatot.[75] Végső soron ez is csak a

[75] Az átalakító gyakorlat immenenciájának védelme nem vezethet a gyakorlat *elméleti megalapozottságának* tagadásához. A polgári tudományelmélet szerint a tudományos objektívitás feltétele az elméleti megismerés szigorú elválasztása az értékek világától. A társadalomtudomány kérdéseit mindig valamilyen társadalmi csoport értékei adják föl. A választ azonban a tudomány a saját hatáskörében dolgozza ki; az értékek csak a tudomány „előszobájába" léphetnek be. Ha a tudomány a tárgy természetének objektív

fennálló elismeréshez vezet, egy még újabb értelmezés segítségével. Megint előbukkan a valóság elérhetetlenségének problémája. A transzcendens eszmény megvalósulásának *vagy* egy transzcendens erőre kell támaszkodnia, ekkor azonban — mint a már elemzett „természettörvény" esetében — elvész a gyakorlat gyakorlat-jellege, az átalakító tevékenység szubjektuma egy külső erő eszközévé válik; *vagy* — a spekulatív filozófia régi receptje szerint — önkényesen be kell sorolni a valóság egy készentalált darabját az eszme alá, azt a látszatot keltve, mintha az eszme megvalósulása volna, ekkor azonban a gyakorlat átalakító jellege semmisül meg.

Az utóbbi, az adott esetben, behódolás a proletariátus tényleges tudatának: a munkásosztály, fejlődésének adott fokán, máris alkalmas történeti hivatásának betöltésére. A transzcendens célkitűzés vagy mereven szemben áll a társadalmi gyakorlat adottságaival, vagy közvetlenül azonos velük. Ez az elvi — s nem Hess lelkialkatában rejlő — oka annak a *szangvinizmusnak*, amelyet a politikai agitáció során tanúsított; ez vezeti 1850-ben Willich és Schapper frakciójához is, amely a forradalom fellángolására számított. Az elberfeldi agitációs gyűlésekről írta Engels Marxnak: „Hess megint rettentően szangvinikus, mert minden olyan remekül zajlott le és előrehaladásunk valóban óriási; a derék fickó mindig csak illúziókat táplál" (MEGA-III: 1: 14). 1846. szeptember 16-án pedig Hess egy levelét ismerteti Marxszal: „Miután megállapította, hogy a 'párttal' bizonyos mértékben újra kibékült . . .[76] — 'újra van kedve dolgozni' . . ., az alábbi történelmi jegyzet következik: 'Itt Kölnben néhány héttel ezelőtt *hajszál híján véres összeütközésre* került sor, már *nagyon sokan* felfegyverkeztek . . . A dolog mégsem tört ki, mert a katonák nem mutatkoztak . . .' Azután a polgárgyűlésekről, ahol 'mi', id est 'a párt' és Moses úr, qua kommunisták 'olyan fényes győzelmet arattunk, hogy . . . végülis *a gyűléseken mindent keresztülvihettünk volna*(!) . . . Elfogadtak egy programot . . .,

---

megállapításán kívül bármilyen más tényezőtől befolyásoltatja magát — nem tudomány többé. A tudomány a másik végén is mereven el van választva az értékektől. Az elméleti eredményekből *nem vezethetők le* értékek. Úgy látszik tehát — akármelyik végéről nézzük is a dolgot —, hogy az átalakító gyakorlatot vagy teljesen ösztönösnek kell tekintenünk; vagy, ha igényt tartunk az elmélet segítségére, akkor kész, adott értékekből kell kiindulnunk. Ez pedig azt jelentené, hogy a gyakorlatot — az elmélet közvetítésével — egy transzcendens, megváltoztathatatlan alapként elfogadott elvhez szabjuk.

E körből nem lehet kitörni, és csak a marxi módszer segítségével kerülhetjük el, hogy egyáltalán belemenjünk. A dialektika nem kész értékekből — a proletariátus „fenomenológikus" osztálytudatából — indul ki. Feladata éppen azoknak az értékattitüdöknek a létrehozása, amelyek megfelelnek az osztály valóságos helyzetének. De ez nem azt jelenti, hogy az értékeket *le kell vezetni* az osztály helyzetének tudományos megismeréséből. Ez lehetetlen volna. Nem *levezetésről*, hanem *rávezetésről* van szó. A proletariátus a gyakorlati munkásmozgalomban a „fenomenológikus" tudatának állandó elméleti kritikáján és az elméleti úton megkonstruált „lényegi" tudat — azaz a vezető csoport — állandó önkritikáján keresztül közelíti meg igazi osztálytudatát. A kész értékekből kiinduló tiszta elmélcti kutatás csak ez után következik, s ezeknek az értékeknek már a „lényegi" tudathoz kell tartozniuk.

[76] Hess 1846. május 29-én kelt levelében — a Weitling körüli viták miatt — megszakítja a „hivatalos" kapcsolatot Marx „pártjával": „Veled személyesen — írja Marxnak — még nagyon sokat szeretnék érintkezni; de a pártoddal nem akarom, hogy több dolgom legyen" (HB: 157). 1846-ban Marxnak tulajdonképpen nem volt „pártja", még csak a „Kommunista Levelező Bizottság"-ot irányította. Hess 1847-ben, amikor Párizsba, majd Brüsszelbe költözik, újra bekapcsolódik a mozgalomba. Dolgozik Marx ekkor már valóban létrejött pártjában, a „Kommunisták Szövetségében" és a brüsszeli „Német Munkásegylet"-ben, amely szintén Marx befolyása alatt állt.

amelyet (halljátok ! halljátok !) a francia és az angol kommunisták sem fogalmaztak volna meg radikálisabban' " (MEGA III: 1: 36—37).

Hess 1846 nyarán — Daniels közvetítésével — megismerkedik *A német ideológia* második részével, az „igazi szocializmus" megsemmisítő bírálatával, s igyekszik levonni belőle a tanulságokat. Történelmi és főleg gazdasági tanulmányokba kezd; ez megint kijózanítja egy kicsit. Tanulmányainak első eredménye egy töredékes Proudhon-kritika.[77] Eltérően a propagandisztikus írásokban alkalmazott eljárástól, itt már nem elégszik meg azzal, hogy Proudhon reformjavaslataira ráüsse az előre elkészített kritikai bélyegeket — „az egoizmuson belül marad", „nem haladja meg a munka és élvezet szétválását" stb. —, hanem a javasolt árpolitikai intézkedések gazdasági következményeit vizsgálja (HS: 397, 400).

Másik 1847-es írásában pedig olyan közel kerül *A filozófia nyomorúságá*ban kifejtett marxi elmélethez, hogy a különbségeket alig lehet észrevenni. *A proletariátus forradalmának következményei* címmel a *Deutsche Brüsseler Zeitung*-ban — Marxék akkori szócsövében — megjelent tanulmány a kapitalista társadalom gazdasági szerkezetének elemzésén alapul. A szabad verseny következtében az árak a „természetes ár", vagyis a termelési költségek körül ingadoznak. Ezt a törvényszerűséget kell alkalmazni a munkabérre is. A munkás árát, éppúgy mint bármely más áruét, „előállítási költségei" határozzák meg; tehát a szabadversenyes kapitalizmusban a munkabér a munkás létminimumára csökken. Az ismeretlen piacra dolgozó magántermelés időről-időre válságokhoz vezet, ilyenkor a munkások a létminimumot sem tudják biztosítani maguknak. A kapitalista termelés ipari-nagyüzemi termelés. A nagyipar nemcsak a termelési eszközöket, de a proletariátus erőit is összpontosítja és felhalmozza. Az ipari proletariátus fokozatosan felismeri, hogy az eszközök, amelyekkel sorsán változtathat, a keze ügyében vannak, és ereje is van, hogy megragadja őket (HS: 427—28, 430—33 stb.).

A proletárforradalomhoz vezető folyamatnak ez a leírása nem több, mint a Marxnál talált eredmények népszerűsítése. De úgy látszik, hogy Hess nemcsak Marx kifejtett következtetéseit, hanem módszerét is magáévá teszi. Mintha a teleológikus történelemkonstrukciók módszertani gyökerét is kitépné, amikor félretolja az egyéni szabadság „elvét" és megállapítja, hogy a védővámok és a szabadverseny ellentéte csak a különböző fejlettségű országok *burzsoáziájának érdekellentétét* fejezi ki: „Ebben a megfogalmazásban, . . . egy munkásgyűlésen felvetve, ennek a kérdésnek egészen más jelentése van, mintha valami tudós vagy tudatlan rendszercsináló vetné fel, tekintet nélkül a létező társadalmi állapotokra és harcokra, nem az elnyomott munkásosztály, hanem valamiféle 'elv' megvalósítása érdekében. — Nem elvekről, hanem érdekekről van szó, méghozzá olyan érdekekről, amelyek eddig nem érvényesültek, a tulajdonnélküli munkások érdekeiről, az ő létükről !" (HS: 429). A dologban csak az a gyanús, hogy a tanulmány egy másik fő témájának tárgyalásakor az „elvek" megint előkerülnek. „A radikálisok táborán belüli hasadás" kérdésében az a nézete, hogy a polgári demokraták és a kommunisták közötti ellentét „tiszta elvi vitán" alapul: A polgári demokratáknak be kell látniuk, hogy az ő „elveiket" is csak az a forradalom „valósíthatja meg", amelyik már nem elve-

[77] A Proudhon-kritika és *A proletariátus forradalmának következményei* c. cikk értékelésében támaszkodom Goitein elemzéseire — Goitein, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei M. Hess.* 85kk.

ket, hanem érdekeket akar érvényesíteni. (HS: 430, 432, 438). — Nincs-e hát mégis baj a marxi módszer recepciójával, ha a polgári demokratikus pártnál az elvek újra agyonnyomják az érdekeket? S voltaképpen hol jönnek létre a forradalmi munkásmozgalom gazdasági alapjai, ha a polgári demokrácia „elvei" csak a proletárforradalom *után* „valósulhatnak meg"?

Gyanunkat Hess 1850-es írásai és politikai szereplése igazolják. Az 1850-es év két legfontosabb elméleti munkája, a *Levelek Iscanderhez*[78] és az *Utolsó ítélet a régi társadalmi világ fölött*,[79] változatlanul Marx erőteljes elméleti hatását tükrözi. Mindkettőben hemzsegnek a *Misère*-re és a *Kiáltvány*ra utaló részletek. Az 1847-es és az 1850-es munkák nem a proletárforradalom ökonómiai alapjainak leírásában különböznek. Az eltérés az, hogy az ökonómiai elemzés most *egy szélesebb összefüggésbe* illeszkedik be. Ezt az összefüggést kell megvizsgálnunk, hogy megértsük, milyen helyet foglaltak el Hess gondolatvilágában Marx közgazdaságtani eredményei.

„A társadalmi ökonómia törvényei — írja az *Utolsó ítélet*-ben — megerősítik azt, amit a természet törvényei mutatnak. A természet olyan tényekkel tanít minket, amelyek megfelelnek valóságos társadalmi életünknek; a politikai és társadalmi ökonómia megalapozza ezeket a tényeket ... A természet megismerteti velünk korunk forradalmi kérdésének egész horderejét, az ökonómiai tudomány megadja a kérdés megoldását."[80] A „politikai és társadalmi ökonómia" a természet és társadalom *közös fejlődéstörvényének* társadalmi oldalát tárja fel. A természeti létezők és a társadalom — ahogy az 1845-ös tanulmányból már megismertük a gondolatot — két fejlődési szakaszon mennek keresztül. Az első szakaszt, amelyben a természeti létezők, illetve a társadalom még nem jutottak el lényegükhöz, antagonizmusok jellemzik, míg egy végső összeütközés után a fejlődés átmegy az új, harmonikus szakaszba.[81] Az asztronómia, a geológia, a biológia a természetben, az ökonómia a társadalomban térképezi fel ezeket a folyamatokat. — A közgazdaságtan, éppúgy mint az előbbiek, tiszta, elméleti tudomány. Az okonómus a tudós pártatlan tárgyilagosságával nézi a fejlődés első szakaszában összecsapó erőket, és megállapítja, hogy az eredmény *vagy* egy harmonikusan működő organizmus, *vagy* egy „fejlődésében meggátolt", torz szervezet lesz (HB: 236).

A gyakorlati mozgalmaknak azonban nem pártatlan tudósokra, hanem pártos igehirdetőkre van szükségük. Apostolokra, akikben a forradalom győzelme rajongás tárgya — vallás. Az elméleti megismerés a meglevő valóság fensőbbséges szemlélete, az apostol ellenben szenvedéllyel veti magát a valóságba. Lényegi képessége nem a szemlélődés, hanem az akarat. „Az apostolban az akarat, a múltból — amelyben élete gyökerezik — a gyümölcshozó jövő felé való fájdalmas törekvés és küzdelem, ez az igazi történelemvallás, hatalmasabb mint a filozófia, mint a már létrejött, a kész, az absztrakt jelen megismerése. — Össze van nőve a vérző szívű antagonisztikus társadalommal; vérzik az ő szíve is, megveti a felemelkedést az isteni szemlélődéshez, mert ez csak az

[78] Hess ezzel a címmel akarta kiadni A. Hercenhez írott leveleit. A kiadásra nem került sor. A leveleket I. Goitein fedezte fel és jelentette meg. Én Hess levelezésének Silberner-féle kiadásából (HB) idézem.

[79] Az 1851-ben megjelent francia nyelvű brosurát — *Jugement dernier du vieux monde social* — E. Bernstein fedezte fel és adta ki újra német fordításban — *Dokumente des Socialismus* I(1901): 533—52.

[80] *Dokumente des Socialismus.* I(1901): 546.

[81] *Dokumente des Socialismus* I(1901): 542kk; HB: 240.

embertársai sorsában való meleg részvétel rovására történhetnék" (HB: 236—37).

A proletariátus mai apostolai világosabban látnak, mint a régiek (HS: 235). A modern apostol tudja, hogy a társadalmi élet centruma az anyagi termelés, és ezt a tudását Marxnak köszönheti (vö. HB: 252, 256, 260 stb.). De Marx maga megmaradt „ökonómusnak", hiányzik belőle az apostoli szikra — veti szemére Hess.[82] — „Minden élet középpontja a maga saját ökonómiája, sajátos élettermelése. A társadalmi élet megítélésére ezért nem tudok más kritériumot, mint a társadalmi ökonómiát. A társadalomban, mint mindenütt, a termelési mód az a középpont, amely körül az egész életmód, a tudatos lények történelmi életében tehát az egész szemléletmód is forog. Aki ebben a középpontban áll, mint a dolgozó nép, vagy szellemileg elmélyül benne, mint a dolgozó nép apostola, az nemcsak filozófiailag ragadja meg korát, azt el is ragadja a kor élete. Vallás ez, ha úgy tetszik; mindegy, mindenképpen ez az életteljesség, és . . . az életnek igaza van" (HB: 239).

Hess nem veszi észre Marx politikai gazdaságtanának kritikai élét, amely a proletariátus „fenomenológiai" osztálytudata felé vág. A tárgy, amelyben az „ökonómus" nem hajlandó elmerülni, a proletariátus tudati fejlettségének adott szintje és az osztály életkörülményei. De ez a distancia nem azt jelenti, hogy Marx a tudós érdek nélküli, emelkedett viszonyában van tárgyával. Az osztály tényleges tudatának és valóságos életfeltételeinek szembesítése egyben gyakorlati *tett* is, a „lényegi" osztálytudat felébresztésének első lépése. Apostolunk Marx politikai gazdaságtanát belekényszerítette teleologikus történelemkonstrukciójának egyik elágazásába, a társadalmi gyakorlat felett elsikló „természettörvénybe". Az érintkezés Marx elméleti eredményeivel tehát semmit sem változtatott a konstrukció régi nehézségén, a transzcendens célkitűzést most is külön össze kell kötni az osztály tevékenységével. Itt azután újra szabadon bontakozik ki Hess „szangvinizmusa".

Az 1848—49-es forradalom bukása után a „Kommunisták Szövetségé"-nek Willich és Schapper vezette frakciójához csatlakozik.[93] Marx szerint a munkásosztály csak sok évtizedes „polgárháborúban" tudja annyira megváltoztatni viszonyait *és önmagát*, hogy uralomra jutva képes legyen saját, „lényegi" feladatait teljesíteni.[84] Willich, Schapper és Hess viszont az azonnali hata-

[82] *Dokumente des Socialismus* I(1901): 540.

[83] Willich volt az „apostoli" magatartás modellje: „Társadalmunk halálának csak azok mennek örömmel elébe — írja az Iscander-*levelek*ben —, akik oly mélyen merülnek a társadalmi élet középpontjába, akiket a történelmi mozgalom annyira elragadott, hogy teljesen feloldódnak benne. Ez nem a filozófusok lelkiállapota, hanem korunk apostolaié . . . , pl. egy Williché . . ." (HB: 242) — Engels 1885-ös visszaemlékezésében így jellemzi Willichet (kiemelések — B. Gy.): „Willich a Németország nyugati részén oly gyakori érzelmi kommunisták közül való volt, tehát már csak ezért is *ösztönös*, titkos ellenzéke a mi *kritikai irányunknak*. De több volt ennél, *valóságos próféta*, meg volt győződve a maga személyes küldetéséről, arról, hogy ő a német proletariátusnak a sorstól kijelölt felszabadítója . . . A Weitling által korábban hirdetett őskeresztény kommunizmus mellé ezzel egyfajta kommunista iszlám lépett" (MEM8: 572—73).

[84] A nézeteltérés lényegét jól megvilágítja a „Központi Vezetőség" 1850. szeptember 15-i ülésének jegyzőkönyve (kiemelések — B. Gy.):

Marx: „. . . . a K. V. kisebbségének tagjai . . . a 'Kiáltvány' materialista szemlélete helyett az idealista szemléletet domborították ki. A valóságos viszonyok helyett az *akaratot* domborították ki mint fődolgot a forradalomban. Amíg mi azt mondjuk a munkásoknak: 15, 20, 50 évi polgárháborút kell végigharcolnotok, hogy a viszonyokat megváltoztassátok, hogy *önmagatokat az uralomra alkalmassá tegyétek*, ehelyett ezt mondják:

lomátvétel hívei voltak. Az irányzat programját Hess *Vörös katekizmusa*, a *Kiáltvány* „e szerencsétlen paródiája" (MEM8: 445) fogalmazta meg. „Tudsz válaszolni — kérdezi a munkás az ő apostolát — minden kérdésemre a társadalmi forradalomról? — Természetesen — válaszol hetykén az apostol —, ez a fő feladatom; a társadalmi forradalom a vallásom" (HS: 448). S miután „vallása" szerint felelt a kérdésekre, meg akarván bizonyosodni az eredményről, ő kérdez: „Akarunk a továbbiakban is forradalmat csinálni a burzsoá urakkal?" „*Velük* — miért ne? *Értük* azonban soha többé! — vágja rá a már kellőképpen megtérített munkás. — Remélhetőleg már a legközelebbi forradalomban meg fogjuk dönteni nemcsak az arisztokratikus társadalom *politikai hatalmát*, hanem magát az *arisztokratikus társadalmat* is, az utolsó pénzarisztokratákig, akik a népet szipolyozzák és akiket, ha kell, magunk fogunk lemészárolni!" (HS: 448, 450).

*

Hess 1850 utáni műveivel már csak annyiban kell foglalkoznunk, amennyiben adalékokkal szolgálnak a korábbiak megértéséhez. Marx dialektikus módszere véglegesen kialakult. Hess filozófiai kommunizmusa már nem tölti be a figyelemfelkeltő szembeállítás szerepét elméleti munkájában, s az összehasonlítás történelmi távlatból, a *mi* nézőpontunkból sem hozhat több tanulságot. Az elmélet kritikai élének kicsorbítása és a tett szembeállítása az ílymódon gyakorlati erejét vesztett elmélettel, ez az egymást kiegészítő két rossz lehetőség a mai napig megvan a marxista gondolat fejlődésében. De a múlt század második felében már a munkásmozgalom más vezető egyéniségeinek elméleti és gyakorlati tevékenységében jut el *történelmileg jelentős* megvalósulásához.

Egyetlen dolgot érintünk még befejezésül. A *Szent történet* megírásától az 1843—44 teléig tartó időszakban — az e tanulmányban részletesen elemzett okok hatására — a teleológikus történelemkonstrukcióról elmaradt az a két kiegészítés, amely a *Szent történet* tartalmát meghatározta. Ámde a propagandisztikus írásokban és az 1850-es dolgokban újra felbukkan mind a naturalista fejlődésmetafizika — a történelmi fejlődésnek a társadalmi gyakorlattól elszakított természettörvénye —, mind a társadalmi gyakorlat irracionalisztikus-prófétikus irányításának igénye. Hess az 1850-től haláláig, 1875-ig tartó utolsó korszakában a tárgyi ismeretek jóval magasabb fokán teljesen visszakanya-

---

azonnal uralomra kell jutnunk, vagy lefekhetünk aludni. Ahogyan a demokraták a 'nép' szót, most ők a 'proletariátus' szót puszta fráziskent használják. Hogy ezt a *frázist megvalósítsák*, valamennyi kispolgárt proletárnak kellene nyilvánítani, tehát de facto a kispolgárokat és nem a proletárokat kellene képviselni. A valóságos forradalmi fejlődést a forradalom frázisával kellene helyettesíteni" (MEM7: 514).

Schapper: „Az itt megtámadott nézetet ezért felejtettem ki, mert egyáltalán ebben az ügyben én *rajongó* vagyok. Arról van szó, hogy kezdetben *mi nyakazzunk-e*, vagy bennünket nyakazzanak . . . Ha rajtunk a sor, olyan rendszabályokhoz nyúlhatunk, amelyek a proletariátusnak biztosítják az uralmat. Én *fanatikusan* e mellett a nézet mellett vagyok." (MEM7:515).

Marx: „Én mindig *dacoltam* a proletariátus *pillanatnyi véleményével*. Olyan pártnak szenteljük magunkat, amely szerencséjére még nem juthat mindjárt uralomra. A proletariátus, ha uralomra jutna, nem közvetlenül proletár, hanem kispolgári rendszabályokhoz nyúlna. Pártunk csak akkor juthat kormányra, ha a körülmények megengedik, hogy *a saját* nézetét valósítsa meg" (MEM7: 515—16).

rodik a *Szent történet* koncepciójához, tudatosan feleleveníti ifjúkori művének alapgondolatait.[95]

A fordulat lényegét nem foglalhatjuk össze tömörebben, mint ahogy maga tette 1852. december 18-án Moleschotthoz írott levelében: „Amióta a reakció minket, egykori szocialista írókat nyugállományba helyezett, vagy nyugalomhoz juttatott, újra a természettudományok tanulmányozásának szenteltem magamat, ez már korábban is nagyon vonzott, és most még egy sajátos cél érdekében is szorgalmasan csinálom. Az a szándékom ugyanis, hogy a már korábban kimondott, de még kellőképpen ki nem dolgozott nézeteimet az emberiség történetéről természettudományosan is megalapozzam, amennyiben arra törekszem, hogy kimutassam az általános és azonos, vagyis *egységes* törvényt, amelyik minden élet fejlődéstörténetében működik, a szervetlenben éppúgy, mint a szervesben és a 'szellemiben' " (HB: 290).[96]

A kényszernyugalomban vonult „apostolnak" magát az apostoli tartást is elméleti elvvé kellett tennie, hiszen már nem lehetett tényleges lelkiállapot és működés, mint a forradalom fanatikus utóvédharcai idején. Az elv alapja szükségképpen *vallási*. „Egy gondolat áll újra elevenen előttem — írja a *Rom und Jerusalem*ben —, amelyről azt hittem, hogy örökre elfojtottam keblemben: Nemzetiségem gondolata, elszakíthatatlanul atyáim örökrészétől, a szent földtől és az örök várostól, az élet isteni egységében és a minden ember jövőbeli testvériesülésében való hit szülőhelyétől. Már évek óta zörgetett ez az élve eltemetett, az elzárt kebelben és kiutat követelt. De hiányzott belőlem a lendület az átmenethez a zsidóságtól látszólag olyan messze fekvő pályáról, mint az enyém volt, ahhoz az újhoz, amely általános körvonalaiban lebegett előtte."[97] A zsidó vallás *történelemvallás:* lényege — szemben a görög természetvallással és az egyéni halhatatlanság keresztény tanával — a *földi Messiásbirodalom* történelmi eljövetelében való hit. Az emberiség végcéljának gondolatát a zsidó prófétáknak kel hirdetniük.[98]

> Schadet ein Irrtum wohl? Nicht immer! aber das Irren
> Immer schadet's. Wie sehr, sieht man am Ende des Wegs.
>
> (Goethe)

[85] Cornu és Mönke tanulmánya szerint Hess egyik legfontosabb kései írásában, a *Rom und Jerusalem*-ben gyermekkorának és ifjúkorának képzeletvilágába tér vissza. Korábban már utaltam arra, hogy Cornu és Mönke úgy tekinti a *Szent történet*-et, mint Hess zsenge kora és ortodox zsidó neveltetése miatt megbocsájtható szamárságot. A fenti megállapításuk is ebben a szellemben fogant; arra céloznak vele, hogy az ötvenes évek végén Hess újra foglalkozni kezd a zsidóság problémáival, s a cionista mozgalom előharcosa lesz. De *érthetetlen módon* nem veszik észre, hogy Hess természettudományi tanulmányai is a *Szent történet* vonalát követik. A naturalista fejlődésmetafizikát *egyenesen dícsérik;* szerintük Hess szándéka ezen a téren elismerendő; a feladatot a természettudomány fejlődése tette időszerűvé; csak a kivitelezéssel van baj; Hess nem volt elég képzett és nem ismerte eléggé a hegeli dialektikát (l. HS: LXVII).

[86] Az „egységes fejlődéstörvény" néhány — hazai könyvtárakban is megtalálható — kifejtése: Hess, *Die genetische Weltanschauung als Resultat der Philosophie und der Erfahrungswissenschaften.* Der Gedanke II(1862): 103—112; III(1863): 85—90. — Mönke is közöl a „genetikus világnézetre" vonatkozó kéziratokat (NQ: 56kk). Az alapgondolatok kifejtése megtalálható a *Rom und Jerusalem*-ben. A könyv 1862-ben jelent meg. Az erdeti kiadáshoz nem tudtam hozzáférni, ezért egy Prágában, évszám nélkül, a *Jüdische Universalbibliothek* 98—99. számaként megjelent kötetre utalok: 191kk, 239kk.

[87] Hess, *Rom und Jerusalem.* 10. o.

[88] Hess, *Rom und Jerusalem.* 13kk, 52., 100kk.

МОИСЕЙ ГЕСС В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Дьердь Бенце

Отказ от диалектического метода в марксизме делает невозможным и историческую разработку философского развития Маркса. Если рассматривать марксизм закрытым рядом теоретических основоположений, то историографу не останется ничего другого, как найти тот период, в который Маркс создал эти принципы, разделив тем самым его творчество на две резко отделенные одна от другой фазы. И действительно, мы часто встречаемся с такими называющими себя марксистами историками философии, которые усердно доказывают, что в произведениях Маркса, написанных в 1843 или 1844 гг. «еще нет» всего того, что было ими выучено из находящихся в употреблении учебников. Какое же *объяснение* дается ими предполагаемому в развитии Маркса «скачку»? Как возник этот переворот? И почему именно тогда — в 1845 или 1847 гг. — из «молодого» Маркс стал «зрелым»? Упомянутые историки философии работают с помощью психологизирующих методов позитивистской истории. В их работах основным объясняющим понятием является понятие «воздействия»: «молодой» Маркс в процессе своего духовного «созревания» освобождается от влияния Гегеля и младогегельянцев, становится восторженным сторонником Фейербаха, попадает под влияние социалистов-утопистов и английской политической экономии...

Реальное объяснение содержательных различий между периодами в духовном развитии Маркса может быть разработано только такой историей философией, которая поймет, что единство марксовского творчества придается ему диалектическим методом, и при этом *не* в том формальном смысле, что Маркс в различные периоды своего развития — несмотря на отклонение в содержании — использует некий *общий* метод, а в том смысле, что сами содержательные моменты были открыты им в общественной действительности и выбраны из готового мыслительного материала с помощью диалектики. С помощью диалектического метода обогащает Маркс — и вовсе не в объясняемом случайными внешними воздействиями порядке — все новыми и новыми содержательными моментами свою теорию. Так из внутренней логики его развития вытекает то, что на первый взгляд казалось пассивным восприятием, «влиянием».

Развитие Моисея Гесса до 1850 года представляет собой индиректное доказательство конститутивной роли диалектического метода в формировании идей Маркса — и это доказательство дается самой историей. Гесс соприкасается со всеми теми практическими и теоретическими факторами, которые имели значение в формировании марксизма, но — не обладая марксовским методом — он не сумел создать из этих элементов хотя бы подобного марксовскому синтеза. Неслучайно, что не принимающая во внимание роли диалектики история философии и здесь приходит в замещательство; в случае Маркса она не смогла объяснить, почему был создан синтез, в случае же Гесса оказалась неспособной дать приемлемое объяснение того, *почему не* был создан синтез. Корню и Менке причину в склонном к восторженности характере Гесса, в его неспособности к трезвому теоретическому труду. Когда историк философии начинает ссылаться на талантливость или неталантливость, он собственно говоря лишь заявляет, что его работа пришла к концу, и ему нечего больше сказать относительно структурных связей, внутренней логики исследуемых мыслительных систем. Психологизирующий позитивизм заранее становится на эту позицию, заранее отказывается от вскрытия структурных связей, внутренней логики; отдельные мысли в во всей их непроанализированной неразберихе подчиняются непосредственно эмпирической личности философа. Поэтому у психологизирующего историка негативная оценка определенной философии совпадает обычно с негативной оценкой личности философа. Если критик ищет ошибку в *принципах* философа, то критика приводит к теоретическим выводам, если же он ищет ее в способностях или характере философа, то результатом может быть только инсинуация, историческая несправедливость. Маркс во всяком случае имел другое мнение о способностях Гесса, чем Корню и его сторонники, ибо он — ясно видя ограниченности позиции Гесса — в течение долгого времени сотрудничал с ним, по всей вероятности, в надежде на то, что он *сможет* преодолеть свою ограниченность. С другой стороны, как бы мы ни расценивали способности Гесса вообще, бесспорно то, что одной из сильных сторон его было усвоение и разработка чужих идей. Чем же объяснить тогда, что он не смог принять *готовых* результатов марксовского синтеза, хотя с присущей его характеру — по мнению Корню и Менке — восторженностью желал этого? Факт этот может быть объяснен только тем, что Гесс не только источники марксизма, но и саму философию марксизма разработывал методом, в основном противоположным диалектике.

Тесс фактически сыграл роль контрпримера в формировании марксовской диалектики. Он не был предвестником Маркса в *положительном* смысле этого слова. Речь здесь идет скорее о *негативной* подготовке. Для Маркса — в первую очередь в период «Rheinische Zeitung» — политическая публицистика Гесса создавала такой фон, на котором резко вырисовывались черты складывавшегося тогда диалектического метода. Говоря это, я не хочу отрицать, что хотя бы в одном случае — при написании «Экономико-философских рукописей» — Маркс непосредственно использовал что-либо изрезультатов Гесса. Однако и здесь наряду с позитивным принятием имеется и влияние противоположности, отмежевания.

MOSES HESS IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

by G. Bence

To *eliminate* the dialectical method from Marxism means making impossible the historical treatment of the philosophical development of Marx. If we consider Marxism as a closed set of theoretical principles, then the historian cannot have another task, than to fix the period in wich Marx already has established all these, thus cutting his life-work in two distinctly separated phases. And in fact we often meet historians of philosophy, who consider themselves marxists, and work hard to prove that in the works of Marx written during 1843 or 1844 certain ideas — known to them from the current handbooks — are „still missing". But how can they *explain* this supposed „jump" in the development of Marx? How did this change occur? Why was it just then — in 1845 or 1847 — that the „young" Marx became the „mature" Marx? These historians of philosophy use the psythologizing methods of the positivist science of history. In their works the „influence" is the basical explanatory concept. The „young" Marx, in a process of mental „maturation" strips off the Hegelian and young-Hegelian influences, becomes a dedicated follower of Feuerbach, comes under the influence of the utopian socialists and the English political economy . . .

The actual explanation of the differences in content between the phases of the conceptional development of Marx can be worked out by such a historiography of phylosophy only, which recognises that the unity of Marx' life-work is given by the dialectical method. And this *not* in that formal sense that Marx in these altering periods of his development used a *common* method even different contents; but in such a sense that he discovers in the social reality and selects from the already existing ideas these very contents through the dialectics. Marx enriches his theory with new and new contents by his dialectical method, and in an order, which can by no means be explained by accidental, external influences. So it follows from the inner logic of his development, what seemed a passiv acceptance, an „influence" at first glance.

Moses Hess' development till 1850 is an indirect proof for the constitutive role of the dialectical method in the forming of the life-work of Marx — this proof is supplied by history itself. Hess comes into touch with all those practical and theoretical factors wich played a role in the forming of Marxism, but lacking Marx' method, he could not create a synthesis of these elements at least similar to Marx. It is not by chance that the historiography, neglecting the role of dialectics, gets into trouble here too; they could not explain why that synthesis came into being with Marx, whilst with Hess they cannot give an acceptable explanation for *not* having made this synthesis. Cornu and Mönke see the reason in Hess' temperament inclined to enthusiasm, and his inability for sober theoretical work. When a historian of philosophy begins to refer to talent or its absence, then he actually declares, that his work came to an end: he has nothing more to say about the structural coherences, inner logic of the systems of thoughts examined. The psychologizing positivism takes this standpoint from the very beginning, renouncing in advance to reveal the structural coherences, and the inner logic; it connects each separate thought in its unanalized confusion directly with the empirical personality of the philosopher. The negative valuation of a philosophy with a psychologizing historian therefore involves the depreciation of the philosopher's personality. If the critic looks for the faults in the *principles* of the philosopher, then the criticism leads to theoretical results. But if he seeks them in the ability of the philosopher, or even in his character, then the result can be but insinuation, historical injustice. In any case, Marx had another opinion of Hess'

capabilities than Cornu, as — although he clearly saw the limits of Hess' standpoint — he still cooperated with him for a long time, certainly in the hope, that he will be able to overcome these limits. On the other hand, however we may think of his capabilities, it can by no means be disputed, that the treatment and mastering of strange ideas was Hess' great strength. How can it be explained then, that he could not even appropriate the ready results of the Marxist synthesis, although he wanted to do this with the enthusiasm so characteristic him, according to Cornu and Mönke. The only explanation is that Hess treated not only the sources of Marxism, but also the Marxist philosophy itself with a method basically contrary to dialectics.

Hess actually played the part of counter-example in the development of Marxist dialectics. He did not prepare the way for Marx, he is not a precursor of his in the positive sense of the word. We can rather speak of a negative preparation. For Marx — above all in the period of the „Rheinische Zeitung" — the political publicistic of Hess constituted such a background, in front of which the contours of his still developing dialectical method became sharply disctinct. With this I do not want to deny that at least in one case — whilst writing the *Economical-Philosophical Manuscripts* — Marx made even direct use of some of Hess' results. But here also exists — beside the positive acceptance — the effect of opposition, of difference.

A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme

LEONARD SŁAWOMIR ROGOWSKI

Lapunk hasábjain utaltunk már arra, hogy a polivalens logika alkalmas eszköz a dialektikus felfogás formalizására. Akkor nem ismertük még az alábbi messzire mutató tanulmányt L. S. Rogowski tollából[1], amely ezt a lehetőséget — ha eltekintünk a század első évtizedeiben működött orosz logikus, Vasziljev „nem-euklidészi logikájától", mivel ezt a problémát megfelelő formális apparátus nélkül s más síkon tárgyalja — először realizálja. S ez a realizálás mindenképpen *történelmi érdem*. Jelentőségét csak fokozza az a tudománytörténeti helyzet, amelyben még marxista igényű logikusok is hajlanak a kétértékű logika abszolutizálására vagy tagadják a polivalens logika jelentőségét a dialektika szempontjából. Következő cikkünk A. Eskenazi tollából ezt a felfogást is bemutatja; véleményünk szerint a benne felvetett kérdés megoldása — az irracionalizmus leküzdése — csak a materialista dialektika és ennek polivalens formalizálása útján lehetséges. Rogowski direkcionális logikája, amely tudatosan Hegelből indul ki, bizonyára egyike csak az itt lehetséges többféle megoldásnak, megítélésünk szerint az úttörés érdemével, de az úttörők gyakran meglevő hibái és egyoldalúságai nélkül. Meggyőződésünk, hogy a marxista logikusok ezen az uton továbbhaladva az emberi gondolkodás precíz és hajlékony eszközeit fejlesztik majd ki.

Sz. J.

A jelen munka[2] megkísérli a mozgás és a változás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli tételt oly módon kifejteni, hogy annak (a szó modern értelmében véve) meghatározott logikai értelme legyen, s a klasszikus dialektikus szövegekben található kommentárokkal való kiáltó diszharmónia nélkül kifejezhető legyen egy bizonyos sokértékű logikai kalkulus alapján, amely ellentmondásmentes és axiomatizálható rendszer.

A kifejezés problémája lényegileg filozófiatörténeti kérdés. Munkánk azonban nem a filozófiatörténet körébe vágó tanulmány: csaknem teljesen megkerüli a hegeli felfogás genezisének kérdését. Jóllehet feltételül szabja a filológiai hűséget, mégsem szándékszik rekonstruálni Hegel nézeteit, hanem azokat oly mértékben kívánja szabatossá tenni, hogy lehetővé váljék a modern logika eszközeinek alkalmazása a hegeli tan adott részének érdembeli megvitatására. Ez természetesen bizonyos esetekben történeti nézőpontból talán

[1] L. S. Rogowski, *A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme*. Studia Filozoficzne. 1961/6. sz. 3—41. o.

[2] A jelen munka a prof. dr. T. Czezowski professzor irányításával készült doktori disszertációm részleteinek módosított változata. Ebből az alkalomból is szívből jövő köszönetemet fejezem ki irányítómnak buzdításáért és segítségéért. Köszönetet mondok prof. S. Jaskowskinak és prof. dr. J. Slupeckinak is, akik szívesek voltak az egész munkát elolvasni, és mélyenszántó, tanulságos recenziót készíteni.

többé-kevésbé önkényes vágásokat követel meg, amelyek a rendszer egy részét viszonylag függetlenítik az egésztől, s ugyancsak megköveteli, hogy válasszunk a néha határozatlan jelentési intenciók közül. Munkánk célját tekintve ezek a vágások és választások nem lesznek önkényesek, amennyiben nem torzítják el a változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepciónak azt az aspektusát, amelynek révén az — annak következtében, hogy a marxizmus alkotó módon befogadta — élő eleme a mai filozófiai kultúrának. E helyütt azonban figyelmeztetnünk kell arra, hogy a változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó marxista koncepció külön vizsgálandó. Enélkül ugyanis nem szorítkozhatunk az analízis olyan elemi eszközeinek alkalmazására, mint a jelen munkában tesszük, még akkor sem, ha a koncepció logikai struktúráját vizsgáljuk. Ugyancsak lehetetlen megkerülni a mozgás ellentmondásosságáról szóló tétel fizikai értelmének kérdését. Nem mellőzhetők az ismeretelmélet olyan problémái, mint a gondolkodás logikai formáinak genezise és történelmi ejlődése, a tudományos eljárás formai és érdembeli direktiváinak kölcsönös viszonya stb. S végül nem kerülhetjük el, hogy ne foglaljunk állást közvetlenül azokban a vitákban, amelyek a marxizmus történetében a mozgás ellentmondásossága körül folytak. Ha e munka eredményei hozzájárulnak ahhoz, hogy bizonyos formai alapokat adjanak az efféle bonyolult problémák megvitatásához, akkor elérte célját.

A félreértések elkerülése végett hangsúlyoznunk kell, hogy az ábrázolt logikai rendszer nem tekinthető valamiféle „dialektikus formális logikának", és nem vitatható meg ebben a perspektívában. Mindamellett nem hiszem, hogy megalapozott lenne az a vélemény, amely szerint — a megfelelő modern formai eszközök (beleértve az intenzionális függvények formalizálását) használata révén — lehetetlen volna szabatosan ábrázolni azt, amit hagyományosan dialektikus logikának neveznek. Ez a vállalkozás azonban túllépi e munka kereteit.

I. A fő filozófiai összefüggések

A változás általában s különösen a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó logikai tétel elemzése szempontjából kiváltképpen alkalmasak bizonyos szövegösszefüggések, amelyekben Hegelnél ez a tétel jelentkezik. Ezek a szövegösszefüggések vitathatatlanul (a szó modern értelmében vett) logikai problémákhoz kapcsolódnak, s két csoportra oszlanak. Az első a lét és egyéb univerzális fogalmak nem-transzcendentális voltának problémáját tárgyalja. A modern logikához ez a predikátumok elméletének, illetve a függvénykalkulusnak a közvetítésével kapcsolódik. A második csoport az önmozgás problémájával foglalkozó részeket tartalmazza; ezek a részek a látszat ellenére tele vannak a tényleges változás adekvát leírásának logikai struktúráját érintő problémákkal. A harmadik csoport a lényeg és a jelenség viszonyának dualisztikus felfogását illető hegeli kritikát foglalja magában. E csoportba tartoznak az eleai Zénón apóriáinak interpretációi. Ezeknek számos logikai vonatkozásuk van; közülük a legfontosabb az, hogy Hegel az említett antinómiát tartalmazó problémákat oly módon oldja meg, hogy ez meglehetősen élesen kirajzolódó konfliktusba kerül a kétértékűség elvének következményeivel, márpedig bizonyos bírált koncepciók implicite éppen erre az elvre hivatkoztak.

1. Az univerzális fogalmak nem-transzcendentális voltának problémája

Arisztotelész filozófiájában a lét (τὸόν) fogalma úgy jelenik meg, mint minden fajtához viszonyítva univerzális és transzcendentális fogalom. Transzcendentális volta abban áll, hogy a „lét" predikátumhoz lehetetlen olyan nembeli különbséget hozzárendelni, amelynek ne lenne vele közös tulajdonsága.[3] Nem nehéz észrevenni, hogy az így felfogott transzcendentalitás egy *U* predikátumnak általában akkor és csak akkor tulajdonsága, ha minden *S*-re az *U* (determinálandó) specifikációja az *S* predikátum (determináns) révén egyenértékű ugyazon *S* predikátummal (determinánssal). *A logika tudományá*ban a lét („das Sein") fogalma mint az egész építmény kiindulópontja rendkívül fontos szerepet játszik. Ennek ellenére Hegel bevezető magyarázatait nem mindig értelmezik helyesen. Így pl. Heidegger azt állítja, hogy Hegel e ponton nem lép túl az ókori ontológián, „nur dass er das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit des Sachhaltigen Kategorien aus der Hand gibt".[4] Ellenkező előjelű hibát követ el pl. Mary Whiton Calkins, midőn ezt mondja: „The true synthesis of Being and Naught is determined Being; for since Pure Being and Pure Nothing are shown to be more fictions the reality implied by each is that of Determined Being."[5]

1. A hegeli felfogás lényegbevágó *újdonsága* az, hogy a lét fogalmát megfosztja transzcendentális voltától. A hegelianizmus talaján ugyanis a lét specifikációja a semmi („das Nichts") által nem a nemléttel egyenértékű, hanem a levéssel. Ennek bebizonyítása végett meg kell állapítani, milyen logikai tartalmat foglal magában „a lét és a semmi egysége" fogalom. Ebből a szemszögből nem mindegyik szöveg egyformán tanulságos. Hegel szívesen használt pszichológiai-leíró magyarázatokat, mint pl: „Legközelebb eső példája (ti. a lét és a semmi egységének — *L. S. R.)* a *levés*. Mindenkinek van képzete a levésről, s éppúgy mindenki el fogja ismerni, hogy *egy* képzet; továbbá azt is, hogy ha ezt a képzetet elemezzük, megtaláljuk benne a *lét* meghatározását, s éppúgy a teljességgel ellentétéét is, a *semmiét;* továbbá, hogy ez a két meghatározás elválasztatlanul van meg ebben az *egy* képzetben; úgyhogy a levés a lét és semmi egysége."[6] Ám ugyanennek az idézetnek a folytatása pl. már olyan megjegyzéseket tartalmaz, amelyek közvetlenül felhasználhatók a logikai analízisben: „Ugyancsak közeleső példa a *kezdet:* a dolog *még nincs* a kezdetében, de ez nem puszta *semmije* a dolognak, hanem ennek *léte* is benne van már a kezdetben. A kezdet maga is levés, de kifejezi már a továbbhaladásra való tekintetet."[7]

Jegyezzük meg, hogy először: a kezdet a levésnek, azaz a létnek és a semminek az egysége. Másodszor: a „kezdet", mint az ontikus folyamat különös alakja helyes értelmezésének el kell vonatkoztatnia a kezdődő dolog további fejlődésétől. Másképp szólva, azok a tételek, amelyek úgy hangzanak, hogy egy bizonyos dolog kezdődőben van, nem valaminek a (múltbeli) történetére

[3] Prof. T. Czczowski, *Logika*. Varsó 1949. 103. o.
[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Halle a. d. S. 1935. 3. o.
[5] Mary Whiton Calkins, *The Order of the Hegelian Categories in the Hegelian Argument*. Mind, 1903/47. sz. 338. o.
[6] Vö. G. W. F. Hegel, *Enciklopédia*. I. Akadémiai Kiadó, 1950. 152. o.
[7] Uo.

vonatkozó tételek, hanem az aktuális tényállás leírásai. (Abból, hogy valami kezdődik, nem következik, hogy lesz.) Harmadszor: A dolog kezdetekor a dolog létének és nemlétének (semmijének; das Nichst. — Ford.) egységét konjunkciósan kell felfogni:

(1) *valami akkor és csak akkor kezd lenni, amikor már van és még nincs.*

A logika tudománya első könyvének bevezetésében („Mivel kell kezdeni a tudományt?") további lényegbevágó magyarázatokat találunk. Hegel ott azt mondja, hogy „a kezdet nemlét, amely a létre mint valami másra vonatkozik".[8] Az I. fejezetben viszont, amikor megkülönbözteti a levés két irányát, a keletkezést és az elmúlást, ezeket azon az alapon különbözteti meg, hogy a kettő olyan egység, ahol „az egyikben a semmi közvetlen, . . . amely a létre vonatkozik, azaz átmegy a létbe, a másikban a lét közvetlen, . . . amely átmegy a semmibe . . ." A „keletkezés" jellemzője tehát alapjában véve ugyanaz, mint a „kezdeté" az ún. *Kis logikából* vett előbbi idézetben. Hegel a „keletkezés és elmúlás", valamint a „kezdet és megszűnés" fogalompárokat egymással felcserélhetően használja.[9] Az efféle tények lehetővé teszik, hogy megalkossuk a dolog „végének" az előbbivel analóg jelemzését:

(2) *valami akkor és csak akkor szűnik meg lenni, amikor még van és már nincs*

Egy másik szövegrész, amelyet a 2. és a 3. pontban tárgyalunk majd az eddigi eredményekkel együtt, lehetővé teszi annak megállapítását, hogy Hegel igen speciálisan fogta fel a konjunkciót. Annak ugyanis olyan mondatok közti kopula felelne meg, amely számára igaz, hogy:

(3) *p és q akkor és csak akkor, ha már p és még q, vagy — még p és már q.*

Az (1), (2) és (3) állításra támaszkodva könnyen kikövetkeztethetjük, hogy:

(4) *valami akkor és csak akkor van és nincs, ha kezdődik vagy megszűnik lenni.*

Ámde kezdődni vagy megszűnni lenni annyit jelent, mint levésben lenni, a levés fogalma alá esni. Ha mindamellett feltételezzük, hogy a „van" (állítmánykiegészítő nélkül) ugyanazt jelenti, mint „lét", és a „nincs" ugyanazt, mint „nemlét", akkor kevés lépéssel eljuthatunk a konklúzióhoz, hogy:

(5) *valami akkor és csak akkor lét és nemlét, ha a levés fogalma alá esik (levésben aan).*

Az egész fenti okfejtésből céltudatosan kihagytunk néhány mondattani jellegű kérdést. Egyrészről ugyanis a szövegösszefüggésre való tekintettel nyílvánvaló, hogy pl. az „és" kötőszó az állításban két ítéletargumentumra vonatkozó ítéletalkotó funktor, míg a vele azonos formájú kötőszó az (5) állításban funktorargumentumokra vonatkozó funktoralkotó funktor, s többek között megfelelő definíciót[10] kell használni, hogy az (5) állítást levezessük a (3) állításból. Másrészt az efféle különbségtétel az elemzés jelenlegi állásának szükségletén túl bonyolítaná a következtetést, egyszersmind szerfölött messze

[8] Vö. G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Akadémiai Kiadó, 1957. 49. o.
[9] Uo. 80—81. o.
[10] Ez a definíció hasonló a T. Czezowski idézett művének 98. oldalán található 412—III. definícióhoz.

vezetne bennünket az elemzett szövegektől, amelyek e problémákat a köznyelvre jellemző szabadsággal kezelik.

Hátra van néhány egyéb tisztázatlan kérdés. Az (5) feltétel nem jellemzi egyértelműen a hegeli konjunkciót. Különösen nem tudjuk mindmostanáig, vajon a hegeli konjunkció amodális-e.[11] Ez azért kinos, mert a

(6) *ha p és q, akkor p*

(7) *ha p és q, akkor q*

feltételek a predikátumok implikációja és szubszumpciója közti ismert kapcsolat következtében szükségesnek tűnnek ahhoz, hogy a predikátumok szorzatának a hegeli konjunkcióval való definícióját megfelelőnek tarthassuk azokhoz az alapvető intuiciókhoz, amelyeket rendesen a specializáció fogalmához kapcsolunk.[12]

Így hát Hegel dedukciói kétségkívül implicite a klasszikus logika hagyományaitól eltérő specializáció-fogalomra hivatkoznak. Ám mégsem annyira, hogy teljes egészükben mások lennének. Vannak olyan adatok, amelyek lehetővé teszik, hogy meghatározzuk a klasszikus és a hegeli fogalom közötti mélységes rokonságot. A hegelianizmus talaján az az állítás, hogy bármi is legyen az *S*-től a *P*-hez (pl. a léttől a nemléthez) való átmenet, ez implikálja azt a fázist, mely megszünteti („hebt auf") az „*S*-ként való lét" tulajdonságát. De egy megszüntetett („Aufgehobenes") *„magán hordja még azt a meghatározottságot, amelyből származik"*[13] „Megszüntetni" („aufheben") ugyanis egyaránt jelenti azt, hogy „megszüntetni és megtartani". Tehát bármi, ami megszűnik *S*-nek lenni, amikor *P* kezd lenni, még *S*. Abból viszont, hogy még *S*, nem következik ugyan, hogy egyszerűen *S*-nek kell lennie, de

(8) *ha valami még S, nem igaz, hogy nem S.*

Hasonlóképpen könnyű megállapítani, hogy

(9) *ha valami már S, nem igaz, hogy nem S.*

Mint tudjuk, Hegel számottevően módosítja a kettős tagadás törvényének értelmét, és a tagadás néhány fajtáját használja. A „nem igaz, hogy nem *S*" kifejezést nem fogjuk az „*S*" kifejezéssel egyenértékűnek venni. A kétértékű logikában azonban az ilyen egyenértékűség kötelező.

Ezért a modalitás fogalmának bizonyos általánosításaként foghatjuk fel a következő definíciót:

(10) *Az Fpq függvény akkor és csak akkor modális az X rendszerben, ha az alábbi állítások egyike sem tétel az X rendszerben:*

[11] Lásd H. Greniewski, *Elementi logikai formalnej*. Varsó 1955. 188. o. — Az „amodális" itt a következő értelemben szerepel. Egy logikai művelet, amely egy vagy több ítéletből egy újabb ítéletet hoz létre, amodális, ha eredményének logikai értékét (igaz vagy hamis voltát) egyértelműen meghatározza komponensének, ill. komponenseinek logikai értéke. Az ún. *modális* műveletek nem ilyenek; pl. a „lehetséges, hogy *p*" ítélet logikai értéke általában független a *p* ítélet logikai értékétől. — Két predikátum *szorzata* olyan predikátum, amely azokra és csak azokra a dolgokra igaz, amelyekre mindkét adott predikátum igaz. (Pl. a „szőke" és a „kékszemű" predikátumok szorzata a „szőke *és* kékszemű" predikátum.) (Szerk. megj.)

[12] Lásd T. Czezowski, Id. mü. 98. o. (412—V definíció) és 101. o.

[13] G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. Id. kiad. 82. o.

(a) *ha Fpq, akkor nem igaz, hogy q*
(b) *ha Fpq, akkor nem igaz, hogy nem igaz q.*

Az ilyen általánosított feltételek mellett a hegeli konjunkció immodalitását eléggé nyomatékosan alátámasztják a szövegek. Ugyanis ha valami *S* és *P* (a megadott felfogásban), akkor az már *P* vagy még *P*, tehát (a (8)-nak és a (9)-nek megfelelően) nem igaz, hogy nem *P*.

A levés iránynélküliségére való tekintettel feltételezhetjük, hogy a hegeli konjunkció szimmetrikus, tehát ha valami *S* és *P*, akkor nem igaz, hogy nem *S*. Következményképpen látjuk, hogy a hegeli konjunkció számára a következő implikációk kötelező erejűek:

(11) *ha p és q, akkor nem igaz, hogy nem p*

(12) *ha p és q, akkor nem igaz, hogy nem q.*

A (6) és a (11), illetve a (12) és a (7) ítéletek közti analógia következtében a predikátumoknak a hegeli konjunkció alapján definiált szorzata bizonyos (általánosított) értelemben szubszumálódik tényezői által. Ez kellő alapot ad ahhoz, hogy az ilyen szorzatot sui generis specializációnak tekintsük. Elegendő most már annyit megjegyezni, hogy a lét szóban forgó specializációja a nemlét által (a (7) értelmében) egyenértékű a levéssel. Ezáltal azonban nem egyenértékű a léttel (a „tiszta lét" értelmében); hiszen a levés a keletkezés és az elmúlás logikai összege, s Hegel az eleai hagyományhoz híven elfogadja, hogy „semmi sem kezdődhetik, sem amennyiben valami van, sem amennyiben nincs; mert amennyiben van, nem lehet, hogy csak kezdődik; amennyiben pedig nincs, ugyancsak nem kezdődik".[14] Leszögezi azt is, hogy „ugyanezen az alapon egy dolog meg sem szűnhetik".[15] Ha kétségbe vonjuk is, hogy az idézett kijelentéseket Hegel valóban affirmálta-e (hiszen ezek holmi „gewöhnliche Dialektik" megállapításai), az egyenlőtlenségeket semmiképpen sem tagadhatjuk, tekintettel arra a kijelentésre, hogy a levés „az az egység, amelynek mozzanatai, a lét és a semmi, elválaszthatatlanok".[16] A lét és a semmi egysége logikai fogalmának itt vázolt interpretációja, mely annyiban adekvát és pontos, amennyiben a lét fogalmának nem transzcendentális voltát bizonyítja Hegel rendszerében, egész sor problémát vet fel, amelyek megtárgyalásához a megfelelő formális eszközök előzetes kidolgozásra lenne szükség. Némelyik ilyen problémát azonban az eddigi, félig-meddig intuitív módon is meg kell és meg lehet tárgyalnunk.

Először is felmerül a kérdés, vajon a lét nem-transzcendentális fogalma az egyetemes fogalom-e vagy pedig, mint M. W. Calkins[17] véli, a levés-e a *Logika* igazi univerzális kategóriája? Ha pedig a levés fogalma az univerzális, óhatatlanul felmerül e fogalom transzcendentális voltának kérdése, és az egész probléma, változott alakban, ismét előttünk áll. A levés kategóriájának egyetemessége alighanem kétségtelen, hiszen Hegel így ír: „egyáltalán *nincs* semmi, ami ne volna *közbenső állapot a lét s semmi között*".[18] Mivel a levés és a lét nem egyenértékű, ez kizárná a lét kategóriájának egyetemességét. Ámde abból a

[14] Uo. 79. o.
[15] Uo.
[16] Uo. 69. o.
[17] M. W. Calkins, Id. mü. 337. o.
[18] G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. Id. kiad. 80. o.

tételből, hogy a levés egyetemes fogalom, következik, hogy nem igaz, hogy a lét fogalma nem egyetemes.

Az (5) és a (11) állítás alapján ugyanis kijelenthetjük, hogy

(13) *ha bármi a levés fogalma alá esik, akkor nem igaz, hogy nem lét.*

Hegel koncepciója magának az egyetemesség fogalmának módosításához vezet. A lét fogalma annyiban, amennyiben elvonatkoztat mindenfajta különbségtől aközött, ami van, és ugyanakkor mindent magába foglal („... hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach aussen"), annyiban meghatározatlan és tartalmilag üres is („die reine Unbestimmtheit und Leere"). Csak ellentétéhez — a semmihez — való meghatározott viszonyításban állapítható meg róla „igazán" bármi is. A specifikus determinációjuktól független dolgok mintegy különböző módon vannak: már vannak, már vannak és még nincsenek, már vannak és még vannak stb. Nem igaz, hogy ebben a differenciálódásban ne lenne mindegyikük lét. De a lét „nem egyenlő értékben" illeti őket.[19] Ha tehát az „*x* lét" és a „nem igaz, hogy *x* nem lét" függvényeket általában a hegeli nyelvhez tartozónak tekinthetjük, az utóbbi ebben a nyelvben minden értelmes behelyettesítésre igaz, míg az előbbi — nem. Ebben a gyengített értelemben a lét egyetemes kategória.

Kissé más a helyzet a levés transzcendentális voltának kérdésével. Az *Enciklopédiá*ban Hegel egyenesen azt mondja, hogy a levésnek két faja van: a keletkezés és az elmúlás, s a levés ezeknek neme.[20] Mivel ez a szöveg népszerűsítő szándékú, s a *Nagy logika* nem erősíti meg, ezt a megfogalmazást nem vehetjük szó szerint. A bennünket most érdeklő szempontból lényegesebb a levés viszonya a létezéshez, nem pedig általában irányaihoz.

A létezés Hegel szerint átmenetel, mégpedig a „nyugtalan egység" átmenetele „nyugodt egységbe". Ha átmenetel, akkor azt várhatnánk, hogy a létezés fogalma a levés (hegeli) specializációja révén nyer meghatározást, mégpedig olyan fajta specializáció révén, amelyet tagadás általi specializációnak nevezhetnénk (mivel a determináló tagadása a determinálandónak). Sajnos nincsenek olyan kitételek, amelyek explicite így állítanák be a kérdést.[21] Ennek ellenére fogadjunk el egy ilyen kifejtést. Ez ugyanis logikus konklúziója *A logika tudományában* — „A levés megszüntetve-megőrzése" jellegzetes alcím alatt — olvasható premisszáknak.[22] A szóban forgó cikkely úgy határozza meg a levést, mint a levés eltűnését (a lét eltűnését a semmiben és a semmi eltűnését a létben) és nyugalmas eredményét — vagyis magának az eltűnésnek eltűnését. A nyugalmas eredmény éppen a létezés. Úgy tűnik, hogy ebben az összefüggésben az eltűnés inkább iránynélkülinek értendő, és „az eltűnés eltűnése" fordulat használata „a levés levése" helyett olyan stilisztikai variáns választásának kérdése, amely jobban kidomborítja a kategória „dedukciós" sorrendjét. Lényegében éppúgy tekinthetjük a létezést a levés átmenetelének a maga tagadásába, mint megfordítva — a levés tagadásának átmenetelét a levésbe.

Ezért elfogadjuk, hogy (az „és" kötőszót hegeli konjunkciónak értelmezve):

[19] Uo. 81. o.

[20] G. W. F. Hegel, *Enciklopédia*. I. Id. kiadás 154. o.

[21] Létezik a „... das Werden ist und ist auch nicht " megfogalmazás (*Werke*. 1833. XIII. köt. 33. o.), de más összefüggésben.

[22] G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Id. kiad. 82. o.

(14) *valami akkor és csak akkor levés és nem levés, ha létezés.*

Ezzel a létezés konstrukcióját ugyanarra a logikai struktúrára redukáljuk, amelyet a levés fogalmának konstrukciójában feltártunk.

Következésképp természetesen adódik, hogy:

(15) *ha bármi létezés, akkor nem igaz, hogy nem levés.*

Az új kategória bevezetése nem sérti meg a levés (gyengített) egyetemességét.

2. Hegel a tagadás általi specializációt, valamint közvetve a maga konjunkcióját (és az egyéb közrejátszó funktorokat) érdemben kétféleképpen interpretálja. Ezek az interpretációk nincsenek mindig világosan megkülönböztetve, de valahogyan fedik egymást. Az interpretáció kettőssége leggyakrabban a determinálandó és a specializáció közötti reláció különböző jellemzéseiben vagy a tagadás általi specializációval egyenértékű fogalmak különböző használatában nyílvánul meg. Igyekszünk kibogozni az interpretációknak ezt a szövevényét, amennyire lehetséges.

Az első interpretáció lényege, hogy a levést mint a levésben lét eredményét fogja fel; a létezés a közvetlen („das Unmittelbare"), a levés a közvetítés („die Vermittlung"). Ezt a relációt olykor úgy kezeli, hogy a változás és valaminek e változás következtében elért állapota közötti, tapasztalatból ismert viszony általánosításának tekinthetjük. Ez esetben pl. a falevél megvörösödése a levés specifikus empírikus alakja („empirische Gestalt"), az pedig, hogy vörös (amikor a különbség elvesztésének folyamata valamely statikusan vörös dologhoz képest kimerül), a létezés specifikus alakja, amelyet az illető levésben lét közvetített. Ez az interpretáció kifejezetten disztributív jellegű: valami mint létezés minden egyéb létezéstől különbözik, e különbség keletkezése vagy elmúlása pedig a levés.[23]

A második interpretációt Hegel a létezés fogalmának „dedukciójával" kapcsolatban magyarázat nélkül, eleve tételezi. Valószínűleg azért is, mert az interpretáció teljes kifejtése az egész *Logika tudományán* végig vonul. Filozófiailag nagyon lényeges. Fontos vonását tárja fel a hegeli dialektikus módszernek, amelyet szerzője elsősorban tetszés szerinti tárgy (ez esetben az abszolútum) megismerő felfogásainak totalizációját szolgáló módszernek szánt. Ezt a második interpretációt Hegel akkor tételezi, amikor „a létnek és a semminek nyugalmas egyszerűséggé vált egységéről" beszél. Kiderül ugyanis, hogy „A nyugalmas egyszerűség . . . *lét*, ám éppúgy, már nem magáért-valósága szerint, hanem mint az egésznek meghatározása".[24] Mármost az egyetlen egész, amelyről itt szó lehet, az, amelyet először a levés hoz létre ellentétes irányainak kölcsönös áthatása és megbénítása révén, „az egyensúly, amelybe keletkezés és elmúlás hozzák egymást", és amely „mindenekelőtt maga a levés". Ennek alátámasztását megtaláljuk az *Enciklopédiában*, ahol a létezésről ezt olvassuk: „a levés, mozzanatai *egyikének*, a létnek *formájában* tételezve".[25] Mivel a keletkezés és elmúlás egyensúlya a levésben abból áll, hogy mindkét irány „önmagában ellentéte magának", könnyű felfedezni a levés mint *sui generis* egész koncepciójának kapcsolatát a keletkezés és pusztulás oszthatatlanságáról

[23] Uo. 90. o.
[24] Uo. 81—82. o.
[25] G. W. F. Hegel, *Enciklopédia* I. Id. kiad. 155. o.

szóló arisztotelészi tétellel (e terminusok egyik arisztotelészi jelentésében): *καὶ ἔστιν ἡ θατέρου γένεσις κεὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἄλλου φθορά καὶ ἡ ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσις* (és a létezők között az egyik keletkezése mindig a másiknak a pusztulása, és az egyik pusztulása másiknak a keletkezése).[26]

Ha az így felfogott levés „eltűnik" a létezésben, akkor nyilván nem beszélhetünk itt az időbeli egymásutánisághoz (vagy inkább: a nem-egyidejűséghez) hasonló relációról. Azt, hogy a létezés eredmény, a második interpretációban teljesen időtlenül kell érteni, éppúgy, ahogy ellenkező sorrendben a lényeg „das . . . zeitlos vergangene Sein". Szabadon kifejezve, a létezés a levés „határa", az egész felülete, amelynek „belseje" mindennek kölcsönös átalakulása mindenbe a keletkezés és pusztulás révén. A levés (mint egész) a létezésben (mint egészben) *nyilvánul meg*. „Ez . . . a megjelenő, a látszat; a jelenség szférájához tartozik . . .", mint Hegel másutt magyarázza.[27] Ebben az elég világosan kollektív jellegű második interpretációban az a kijelentés, hogy a levés, mint Hérakleitosz tüze, kialszik létezésben, azt a gondolatot mondja ki, hogy a levés empírikus alakjait a kiinduló és lezáró statikus állapotok határolják, de mivel a keletkezés elmúlása egyben az elmúlás keletkezése, a keletkezés keletkezése pedig az elmúlás elmúlása, a változások összessége feltartóztathatatlan: „A levés tartás nélküli nyugtalanság . . ."[28]

Az ellentmondásmentesség elve és a tagadás általi specializáció nem üres állítmányként való használata közötti konfliktusnak a két esetben másmás filozófiai motivációval kell bírnia. A második interpretáció szemszögéből a tagadás általi specializáció olyan viszonyban van a determinálandóval, hogy a két állítmány olyan rendszert alkot, amely a tárgy totális determinációjának szükséges minimumát adja. Logikailag éppen az a legérdekesebb, hogy a determinálandó és a specializáció determinációs rendszert alkot, nem pedig az, hogy a tagadás általi specializáció egy tézis és egy antitézis szintézise. Tudjuk egyébként, hogy a fogalmak triádos „dedukciója" Hegelnél nem egységes struktúrájú.[29] A vizsgált szférában csak a szintézisek rendszere (szintézis a levés és szintézis a létezés) meríti ki a meghatározások totalizációjának adott fokát. Mint szintézisek a rendszer mindkét fogalma antitétikus egymáshoz képest. Lényeges tény, hogy a levéshez és a létezéshez képest nincs magasabbrendű egység. Arra kell gondolnunk, hogy a levés specializációja a létezés által (vagy megfordítva) megsérti a fogalmak definiálásának hegeli szabályait, mivel transzcendentális állítmányhoz vezet.

Az első interpretáció szemszögéből a determinálandó és a tagadás általi specializáció viszonya megfelel a dolgok dinamikus és statikus állapota (vagy megfordítva, statikus és dinamikus állapota) közötti viszonynak. Két probléma vetődik itt fel: a dinamikus állapot mint egy bizonyos statikus állapotból a vele ellentétes statikus állapotba való átmenet természetének kérdése, és a statikus állapot mint egy bizonyos dinamikus állapotból a vele ellentétes dinamikus állapotba való átmenet természetének kérdése. A két átmenet meghatározásának logikai struktúrája azonos, de a determinálandó és a determinánsok különbözőek. A dinamikus állapotot a kiinduló vagy kifejező állapot

[26] Arisztotelész, *περι γενέσεως καὶ φθορᾶς* (A keletkezésről és a pusztulásról) A. 3. 319a.

[27] G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. Akadémiai Kiadó, 1958. 267. o.

[28] G W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Id. kiad, 81. o.

[29] Vö. T. Czezowski, Id. mü 225. o.

tagadása általi specializáció határozza meg. Ha pl. valami a színét változtatja, akkor és csak akkor van már és nincs még valamely színe, illetve van még és nincs már valamely színe, tehát — van is meg nincs is. A statikus állapotot szintén dinamikus „közvetítésének" tagadása általi specializáció határozza meg. Ha pl. valaminek van vagy nincs egy adott színe, akkor és csak akkor változtatja és egyben nem változtatja azt, azaz a (3) állítás értelmében vagy már változtatja és még nem, vagy még változtatja és már nem. A tagadás általi specializáció itt a dinamikus állapot statikai terminusokkal és a statikus állapot dinamikai terminusokkal való leírásának logikai struktúrájában kap szerepet, kétségkívül annak a tételnek alapján, hogy minden statikus állapot magában foglalja genezisfolyamatai maradványalakját és felbomlásfolyamatai csíraalakját; ez a tétel a mindennapi megfigyelésekben is bőséges alátámasztást nyer.[30]

A tagadás általi specializáció elméletének megfogalmazásában fontos funkciót tölt be a „még" és „már" funktor. A kettős interpretáció, amelyről beszélünk, a funktorok köznyelvi használatában is jelentkezik. Amikor pl. a kihúnyó tűzről azt mondjuk, „*még* ég", a „*még*" szó az időbeli folyamatosság mozzanatát fejezi ki, amely az első interpretációra jellemző. Amikor viszont egy vita folyamán valaki így szól: „ennek a kérdésnek *még* más aspektusai is vannak", akkor a „*még*" szó a szembeállítás és a szintézis mozzanatát — a második interpretációra jellemző mozzanatot — fejezi ki.

Ez a szemantikai kitérő megkönnyíti a „levés" terminus kettős jelentésének megértését Hegelnél. Ez a kettős jelentés nem más, mint a tagadás általi specializáció kettős interpretációjának különleges esete. Egyes szövegösszefüggésekben Hegel a „levést" fenntartás nélkül „közbenső állapotnak" („Mittelzustand") tekinti, máskor viszont azt írja, hogy az „állapot ide nem illő, barbár kifejezés", sőt: „A lét és a semmi egysége persze nem *állapot* . . . hanem ez a közép és egység, az elenyészés és éppígy a levés ellenkezőleg egyedüli *igazságuk*."[31] Ezek az ingadozások pontosan megfelelnek a levés változásként (első interpretáció) vagy immanens szintézisként (második interpretáció) való értelmezésének. Mint „Veränderung", a levés a tárgy önmegvalósítása történetének folyamán, a tárgyé, amely „ezt az ő máslétét mozgás által hozza exisztenciára".[32] Mint immanens szintézis a levés a tárgy fogalmi konkretizációja megismerésének folyamán: „A levés az első konkrét gondolat s ezzel az első fogalom, vele szemben lét és semmi üres elvonások".[33] Munkánk témájára való tekintettel a továbbiakban csak az első interpretációt tárgyaljuk.

2. Az önmozgás problémája

A dialektika a szembenálló „oldalak", „tulajdonságok", „erők", stb. ellentétének egységén kívül harcukat is hangoztatja. A dolgok és jelenségek dialektikus ellentéte fejlődésük motorja. Az ellentmondásosság az önmozgás

[30] Vö. G. W. F. Hegel, *A logika tudománya* I. Id kiad. 57. o.
[31] Uo. 80., 229. o. stb.
[32] G. W. F. Hegel, *Enciklopédia* I. Id kiad. 138. o.
[33] Uo. 153. o. Mellesleg, ennek a kettősségnek mellőzése a hegeli álláspont vulgáris eltorzításához vezet az ún. végtelen kicsiny mennyiségek kérdésében. Hegel az ilyenekről úgy beszélt, mint átmenetekről, a második, időtlen értelmezésben. Úgy tűnik, hogy ezzel a korrekcióval Hegel javaslatai nincsenek többé olyan kiáltó konfliktusban Weierstrass felfedezéseivel, mint egyesek vélik.

forrása. Ezek a nézetek különösen a materialista dialektika klasszikusaira jellemzőek,[34] bár Hegeltől sem voltak idegenek. Az ellentmondásnak mint a mozgás forrásának koncepciója gyakran kelt félreértéseket.[35] Kétségtelen, hogy Hegel egyes kitételei, amelyek közvetve vagy közvetlenül az ellentmondásra vonatkoznak, az idealista korlátok bélyegét viselik, sőt olykor misztikusok, pl. Jakob Böhme eszméihez kapcsolódnak. Egyes hegeli megállapítások azonban viszonylag igen józanul és világosan tárgyalják az önmozgás kérdését. Teljesen kifejezésre jut bennük az önmozgás koncepciójának racionális jellege, és nehezen fogadhatnánk el, hogy ez a koncepció csakis az eszme és a lét metafizikus azonosításának konzekvenciójaként érthető.

1. Hegel legfontosabb megállapítása az ellentmondásról mint az önmozgás alapjáról a bajorországi korszakból való. *A logika tudományá*nak szerzője arra a mindennapos tapasztalatra hivatkozva, hogy létezik legalábbis bizonyos számú ellentmondásos dolog, intézmény, stb., először is azt igyekszik kimutatni, hogy az ellentmondások objektív felmerülését valló nézet nem olyan paradox, mint feltételezik. Kétségbe vonhatjuk, jól választotta-e meg a példáit. Ebben az összefüggésben azonban igen lényeges észrevételeket tesz: (az ellentmondás) „nem tekinthető puszta rendellenességnek, amely csak itt-ott fordul elő, hanem a negatív a maga lényeges meghatározásában, elve minden önmozgásnak, amely nem áll másban, mint az ellentmondás bemutatásában. Maga a külső érzéki mozgás az ellentmondás közvetlen létezése. Hogy valami mozog, nem azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van s a másik pillanatban amott, hanem azt, hogy egyazon pillanatban itt van és nincs itt, hogy egyazon helyen egyszerre van és nincs... Ugyanígy a tulajdonképpeni önmozgás, a *törekvés* általában (a monász appetitusa vagy nisusa, az abszolút egyszerű lény entelecheiája) nem más, mint hogy valami *önmaga és önmagának* hiánya, *negatívuma* egy és ugyanabban a tekintetben."[36]

Az idézett részletes expressis verbis megemlíti Leibniz „nisus"-át, mint a tulajdonképpeni önmozgás példáját. Ezzel valóban azt a látszatot kelti, mintha az „önmozgás" fogalma a nem kondicionált mozgás fogalma lenne, az egymásra nem ható monászok spontán változékonyságának példájára. Ámde ez a kifejtés kiáltó ellentétben van a hegelianizmus alapvető eszméivel. Egy monista számára, amilyen Hegel volt, az önmozgás nem lehetett az egyetemes összefüggés és kölcsönhatás abszolút ellentéte.[37] Másrészről az önmozgás (igaz, hogy talán nem „tulajdonképpeni" önmozgás) példája a szóban forgó szövegben közönséges mechanikai mozgás, márpedig ebben az esetben az oksági kondicionáltság hiánya semmiképpen sem jöhet szóba. Az egyszerű helyváltoztatás példája az egész probléma bizonyos fajta *instantia crucis*a. A probléma tárgyalásának módjából arra következtethetünk, hogy önmozgás eszméje a változás hegeli elméletét nem az egyetemes kondicionáltság ugyancsak hegeli elméletével szemben jellemzi, hanem azzal az elmélettel szemben, amely szerint a változékonyság csupán látszat, akár mint a dolgok külső és viszonylagos formája, akár mint a megismerő szubjektum tulajdonságai által a dolgokra ráerőszakolt forma. Az idézett szöveg elsősorban a szubjektivista elméletekkel vitázik.

[34] Vö. V. I. Lenin, *Filozófiai füzetek*. Bp. 1961.

[35] *Teoria poznania materializmi dialektycznego*. Lublin 1947. Összeállította N. Lubnicki. 146—147. o.

[36] G .W. F. Hegel, *A logika tudománya*. II. 52. o.

[37] Vö. Leibniz kritikájával: G. W. F. Hegel, *Werke*. XV. köt. 1836. 170—172. o.

Hegel bizonyítása, hogy a külső érzéki mozgás az ellentmondás közvetlen létezése, abból a tételből indul ki, hogy — szabadon tolmácsolva — nem igaz, hogy valami akkor mozog, ha először itt, azután ott van. Ahhoz, hogy ez a negáció hamis kijelentés legyen, szükséges és elégséges, hogy a „valami mozog" fordulat ugyanannyit jelentsen, mint a „valami különböző időpontokban különböző helyeken van" fordulat. Ebből következik, hogy Hegel elveti a „mozog" állítmány ilyen értelmezését. A motiváció implicite benne foglaltatik a megfogalmazás módjában. A szerző nem mondja: „először" és „azután", hanem: ebben a pillanatban... s a másik pillanatban (ti. ebben a „mostban" és a másik „mostban", „in diesem Jetzt... und in einem andern Jetzt" — A ford.). Nyilván olyan kijelentéspárra gondol, amely két különböző időpontban tett észrevételt fejez ki; ezek az időpontok mindig az észrevevő jelenidejének felelnek meg.[38] Ha ez így van, alighanem joggal sejtjük hogy a „mozog" fordulat korrelációs értelmezésének elvetését az a meggyőződés indokolta, hogy egy test mozgását nem írja le adekvát módon a test különböző időpontokban különböző helyeken létéről szóló kijelentések konjunkciója — az ilyen leírás nem adekvát a tapasztaláshoz képest. Ennek a meggyőződésnek két esetben van bizonyos alapja. Ha az egyik és a másik „most" között bizonyos idő telt el, és mindkét konstatáció pontos, akkor az első a helyváltoztatást megelőző állapotot írja le, a második pedig a helyváltoztatást követő állapotot. Magát a mozgást észre sem vették (legalábbis a kijelentések nem szólnak róla). Az első „most"-ban előrelátható a mozgás. A másodikban utólag kitalálható, hogy végbement. Az a kijelentés, hogy valami mozog (tulajdonképpen: mozgott), *ebben az esetben* magyarázó konstrukció, amely nem a (specifikus és a kijelentésekben kifejezett) tapasztaláson alapul. Ha viszont az egyik és a másik „most" között nincs hézag, ha mindkettő egy bizonyos szakasz különválasztott és összetartozó része, akkor a mozgást nem csupán nem észlelték, de bizonyos értelemben egyáltalán nem is ment végbe. A „mozog" állítmány ebben az esetben nem határozhatja meg a megfigyelés tárgyának semmiféle specifikus állapotát, csak azt a tényt, hogy közvetlenül egymás után két különböző helyzetet figyeltek meg. Más esetek tárgyalhatók lennének a kijelentés precízirozásával, meghatározott időstruktúra (és esetleg térstruktúra) tételezésével, szemantikai megkülönböztetés tételezésével a „történeti" és a „nem történeti" állítmány között, a különböző szemantikai kategóriák elnevezése (pl. pillanatnyi testek és időben folyamatos testek elnevezése) között stb.[39] De nagyobb érdemi módosítások nélkül ki lehetne terjeszteni a hegeli kritikát a változás és a mozgás legtöbb ismert, részletesen kidolgozott elméletére — hasonló eredménnyel.[40]

Hegel más helyütt azt mondja: „...a mozgásnak érzéki bizonyossága van..."[41] Az érzéki bizonyosságot fel kell és fel lehet fogni. Ezzel a tétellel Hegel vitathatatlanul megkülönbözteti elméletét nem csupán a mozgás statikus elméleteitől, a B. Russell-típusú elméletektől[42], hanem az irracionális,

[38] Vö. A stilizáció analóg értelmét az alábbi helyen: G. W. F. Hegel, *Phänemenologie des Geistes*. Leipzig 1907. 67. o.

[39] K. Ajdukiewicz, *Változás és ellentmondás*. Mysl Wspólczesna, 1948./2. sz. 35—52.o.

[40] A tapasztalás tartalma és a váltakozásra vonatkozó kijelentések tartalma közötti különbséget domborítja ki a változáselméletekkel egyenértékű, a változó tárgyak azonosságára vonatkozó elméletekben. T. Czezowski: Odczyty filozoficzne. Torun 1958. 160—168. o.

[41] G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. Id. kiad. 229. o.

[42] Lásd B. Russel, *The Principles of Mathematics*. Cambridge 1903.

Bergson-típusú elméletektől is. A mozgás a tapasztalatban adott mint specifikus közbenső állapot, és a mozgás nem logikán túli valami. A specifikus közbenső állapotban a szélső állapotok determinációi áthatják egymást. Ezt az áthatást jól ismerjük az autopsziából, mind helyváltoztatás esetében, mind bármely más empirikus tulajdonság változása esetében. Nagyszerűen meg tudjuk különböztetni pl. az abban álló tényektől, hogy valamely dolognak (viszonylag állandóan) egy adott, fokozható tulajdonsága van, bizonyos meghatározott fokban. Így pl. rögtön megkülönböztetjük a gyengén megvilágított szobát attól a szobától, amelyben világosodik vagy sötétedik; hasonlóképpen a két mező határán lehetséges helyzetek egyikében nyugvó golyót attól a golyótól, amely éppen átgurul az egyik mezőből a másikba. Bizonyos megismerő vagy gyakorlati célok érdekében egy adott dinamikus állapotot fogalmilag ábrázolhatunk a pillanatnyi statikus állapotok rendezett összességének formájában. Az ilyen ábrázolás nem fikció, mivel az adott mozgás (vagy változás) megfelelő körülmények között bármikor átalakulhat az egyik pillanatnyi statikus állapot továbbtartását jelentő statikus állapottá. De ennek feltétele éppen a mozgás (vagy változás) megszüntetése, „eltűnése". A mozgás „an sich" statikus állapot. Éppúgy ráadhatnánk a fejünket arra is, hogy a tartós statikus állapotot egymást kiegyenlítő, kölcsönösen „megsemmisítő" pillanatnyi dinamikus állapotok rendezett összességének formájában ábrázoljuk. A nyugvás szintén „an sich" dinamikus állapot. Az elemzés mindkét útja kölcsönös összefüggésükben konkretizálja a dinamika és a statika fogalmát. Semmiféle alapot nem adnak annak feltételezésére, hogy érzékeink megcsalnak bennünket, amikor sajátszerűségről és különbségről számolnak be a mozgás és a mozdulatlanság között, a változás és a tulajdonságok megőrzése között. Arra sem adnak alapot, hogy valamilyen ontológiai vagy ismeretelméleti megkülönböztetést tegyünk a (viszonylag tartós) statikus állapot fogalma alapján konstruált pillanatnyi állapotok között, arra az elvre építve, hogy ha valami egy bizonyos időszakban ilyen meg ilyen, akkor annak az időszakasznak minden pillanatában ilyen meg ilyen. Az érzéki bizonyosságtól annak logikai fogalmáig vezető út nem ugorhatja át azt a láncszemet, amelyben saját szemünkkel meggyőződünk róla, hogy a jelenleg változó tárgy eredeti jellemzése nem hirtelen, egy csapásra válik a valósággal meg nem egyezővé, hanem inkább mintegy fokozatosan veszíti el igazságát, mielőtt végképp nem felelne meg többé a dolgok tényleges állásának. Minden gyakorlatias ember tudja pl., hogy a szép időből az esőbe való átmenet idején okosabb úgy viselkedni, mintha az „esik az eső" információ teljesen igaz volna, különösen az átmeneti időszak vége felé; ha viszont közelebb van az átmeneti időszak kezdeti szakaszához, inkább a „nem esik" információ igazítja el helyesen a valóságban. Azt is tudja, hogy minél jobb tájékoztatást ad az állítás, annál rosszabbat a tagadás, és megfordítva, ám a legokosabb mindkét információt figyelembe venni, úgy hogy az egyik mintegy korlátozza a másik értékét.

Alighanem az ilyen intuicióra hivatkozik hallgatólag Hegel kijelentése, hogy valami mindig és csakis akkor mozog, ha egyazon pillanatban itt van és nincs itt, ha egyszerre van és nincs. Ez a kifejezés nem használhatja az „és" kötőszót kétértékű értelemben. Akkor ugyanis az az állítás, hogy valami mozog, sohasem lehetne igaz. A konjunkció nyilván úgy értendő, hogy abban az esetben, ha egyik tényezője fokozatosan megszűnik híven jellemezni a végbemenő tényt, másik tényezője viszont kezdi híven jellemezni, a konjunkció

megfelel valóságnak.[43] Az interpretált szövegben alkalmazott konjunkció megfelel az előző cikkely (5) feltételének, és szabályos hegeli konjunkció. Rögtön kitűnik ez, ha a tárgyalt kijelentést összevetjük a következő észrevétellel: „Ha mozgásról általában beszélünk, azt mondjuk: A test egy helyen van s azután egy más helyre megy át. Azzal, hogy mozog, már nincs az első helyen, de még nincs a másodikon; ha a kettő egyikén van, akkor nyugszik."[44] Mint látjuk, Hegel nézete szerint a mozgásban egyik helyről a másikra átmenő test *már nincs* az első helyen és *még nincs* a másodikon. Kell azonban, hogy *még* az elsőn legyen. Ha ugyanis *már nem* volna ott és *még nem* volna ott, akkor egyáltalán az első helyen kívül volna. Ugyanezen az alapon megállapíthatjuk, hogy a testnek *már* a második helyen kell lennie. Az 1. § (5) kijelentése alapján ebből következik, hogy a két hely mindegyikére igaz, hogy a test ott van és nincs ott; éppen erről volt szó *A logika tudományá*ból vett idézetben. *A filozófia történeté*ből idézett utóbbi szövegünket pedig a következő konklúzió zárja le: „Mozogni... annyit tesz: ezen a helyen lenni, s egyúttal nem."[45]

Még ha el is vonatkoztatunk itt a tárgyalt kijelentések szabatos fizikai értelmétől és esetleges alkalmazásuktól az idő és a tér topológiai vagy metrikus tulajdonságaira, könnyen észrevehetjük, hogy a változás és a mozgás hegeli koncepciója nem statikus (a B. Russell-i értelemben). Lényege az aktuális változások és mozgási állapotok létezésének elfogadása. Míg a változás statikus elméletét (elég szabadon) úgy interpretálhatjuk, hogy a neki megfelelő világ „igazán" változatlan, és „we live in an unchanging world"[46], Hegel nem statikus elmélete a valóság aktuális, „igazi" változékonyságát hangoztatja, azt, hogy különböző időpontokban a világ nem csupán különböző, hanem különbözővé is *válik*.

Úgy tűnik, az önmozgás koncepciójának — amely szerint a mozgás az ellentmondás prezentációja, vagy méginkább: létező és észlelhető ellentmondás — ez a legalapvetőbb tartalma, legalábbis a logikai konzekvenciák szempontjából. A „létezik", „észlelhető" stb. állítmányok alkalmazása az ellentmondásra nem túl mélyrehatóan paradox. Ha az ellentmondásmentesség elvének ontológiai interpretációja[47] értelmesen mondhatja, hogy a valamely tulajdonsággal rendelkező és egyúttal nem rendelkező dolgok nem léteznek, a mozgás ellentmondásosságának tétele éppilyen értelmesen hirdetheti, hogy az, ami levésben van, rendelkezik és egyúttal nem rendelkezik valamely tulajdonsággal. Ha pedig elfogadjuk, hogy nem igaz, hogy az ilyen tény (rendelkezés és egyúttal nem rendelkezés valamely tulajdonsággal) üres lenne, lényegében immár semmi sem áll útjában annak, hogy az ilyen tényt az érzéki tapasztalás tényének ismerjük el.

2. Az önmozgás koncepciójának tartalma természetesen nem merül ki az aktuális változások és ellentmondásosságként meghatározott sajátos struktúrájuk elismerésében. Csak a kondicionáltság és okság (mint a kondicionáltság különleges esete) Hegel által elfogadott, vagy fő momentumaiban

[43] A hegeli és a klasszikus igazságelmélet közötti különbség kérdését — az utóbbit a fenti interpretációban tételezzük — az elemzés ilyen elemi szintjén mellőzhetjük, mivel Hegel a klasszikus elméletet szükségesnek, bár nem elégségesnek tartotta. Vö. G. W. F. Hegel, *Werke*. XIV. köt. 1833. 452. o.

[44] G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről* I. Id. kiad. 235. o.

[45] Uo.

[46] B. Russell, Id. mü. 347. o.

[47] Lásd J. Łukasiewicz, *Ozasadzie sprezecznosci u Arystotelesa*. Krakkó 1910. 9—10. és 133—141. o.

a hegelivel egyenértékű elméletének fényében válhat teljesen világossá, miért az ellentmondásosság az önmozgás alapja. A kondicionáltság dialektikus elméletének elemzése azonban túlmegy értekezésünk keretén, mivel egyrészről nem nélkülözhetetlen azon nyelv fő tulajdonságainak megállapításához, amelyen a változás ellentmondásosságának tétele megfogalmazható, másrészről ez az elemzés csak — többek között — azoknak az elemi megoldásoknak alapján végezhető el, amelyekről cikkünkben szó van, tehát természeténél fogva logikailag „későbbi". Most csak a legfőbb kapcsolatokra utalunk a változás ellentmondásosságának elmélete és a kondicionáltság elmélete között.

Először — Hegel rendszerében a kondicionáltság a levésre vonatkozó dialektikus átmenetel specifikus formája.[48] Kétségkívül konkrétabb, mint Hegel írja, tekintettel az átmenetel tényezőinek tartalmára és relációjuk gazdagabb voltára. De (dialektikus) ellentmondás. Ha tehát az ellentmondás az önmozgás alapja, akkor, mivel a kondicionáltság ellentmondás — a kondicionáltság az önmozgás alapja.

Miért beszélünk az esetben önmozgásról? Ez azért indokolt, mert a kondicionáltság csak annyiban ellentmondás, amennyiben a kondicionáló és a kondicionált tény elválaszthatatlan, és *sui generis* egészet alkot. A mozgás mint önmozgás, amely a kondicionáltságot mint ellentmondást prezentálja vagy nyilvánítja, éppen ennek az egésznek a mozgása. Pl. az, hogy a c test szünőben van az L helyen lenni, feltétele annak, hogy a c test L-től különböző helyen kezdjen lenni. Ebben az esetben ugyanazon test két állapota kondicionálja egymást, éspedig nem egymást követő állapotai, hanem — mint levésben levők — egyidejűek; mindkettő ugyanazt a jelen pillanatot „tölti ki" a maga (ellenkező irányú) levésben létével. Ha ez a (bizonyos értelemben) belső kondicionáltság szintén kondicionált, akkor terjedelmesebb egészet kell figyelembe venni stb. Ilymódon a viszonylag önmozgás-jellegű mozgás egyes formáit végső soron a legáltalánosabb értelemben vett mozgás, a levés megnyilvánulásainak tekinthetjük, amely a *par excellence* önmozgás, a valóság önmozgása.[49]

Másodszor — ha a hegelianizmus az okságot a kondicionáltság különleges formájának tekinti, akkor a fenti észrevételek ahhoz a következtetéshez vezetnek, hogy Hegel másképpen fogja fel a oksági összefüggést, mint az agnosztikus (Hume) vagy kritikai (Kant) hagyomány megkívánná. Elsősorban: az ok és az okozat nem egymást (állandóan) követő, különálló dolgok vagy események. Mondhatnánk fordítottan egyidejűek, mert egyidőben megy végbe az ok eltűnése az okozatban és az okozat keletkezése az okban.[50] Ennek a tételnek alapján az oksági összefüggést (egyes esetekben) érzékileg észlelhető ténynek tekinthetjük. Ha pl. két közlekedő edény rendszerében a folyadék kevésbedése az egyik edényben oka a folyadékmennyiség növekedésének a másik edényben, akkor a mozgás, melynek során egyik tény átmegy a másikba, és amely Hegel felfogása szerinti, reális oksági összefüggés, természetesen közvetlenül megfigyelhető. És valóban, Hegel *expressis verbis* „esetleges okságról" beszél („zufällige Kausalität")[51]. A szükségszerűség fogalma a hegeli okságelméletben, hogy úgy mondjuk, kétoldalúan jelentkezik. Egyrészről az az íté-

[48] Lásd G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Id. kiad. 79. o.

[49] Nyilvánvaló, hogy a levés a feltevések mellett csak akkor lehet örök és öröktől való, ha az örökkévalóság határtalanul kiterjedt jelen. Hegel így is vélekedik: „Die wahre Gegenwart ist ... die Ewigkeit." Werke. VII. köt. 1842. 1. 5. 60.

[50] Lásd G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. II. Akadémiai Kiadó, 1957. 175. o.

[51] Uo. 170. o.

let, hogy valami akkor és csakis akkor van szünőben valamilyennek lenni, amikor másmilyen kezd lenni, Hegel szemében — minden jel szerint — tautológia. Amennyiben tehát az oksági összefüggés fennállásának egyes ténye eleget tesz ennek a tautológiának, annyiban bizonyos értelemben elvontan „szükséges". Másrészről annak kimutatása, hogy eleget tett a tautológiának, megköveteli azt a bizonyítást, hogy ugyanaz, ami (okként) megszűnik lenni, (okozatként) lenni kezd, hogy az okozatban keletkező tulajdonság egyenértékű azokban elmúló tulajdonság tagadásával stb. Ilyen bizonyítás pedig csakis a kölcsönhatás egyetemes törvényével megegyező tényekre lehetséges; ez a törvény Hegelnél nem túl világos, de Engels interpretációjában megegyezik azzal az egyetemes törvénnyel, hogy minden mozgási forma átalakuhat minden más mozgási formává.[52] A valóság egyes részeire vonatkozólag ez a törvény csak megközelítőleg érvényes, és a bizonyítás itt hasonló nehézségekbe ütközik, mint annak bizonyítása, hogy egy konkrét fizikai rendszer a viselkedés bármelyik törvényének eleget tesz; a fizikai rendszerek ugyanis sohasem abszolute különállóak. Ebből a szempontból Hegelnek az a nézete, hogy az okság csak a kölcsönhatásban nyilvánítja („reális") szükségszerűségét, bizonyos értéket képviselhet. Egyúttal nyilvánvalóvá válik, hogy az abszolút önmozgás csak annyiban az oksági összefüggés prezentációja, amennyiben az oksági összefüggés reálisan szükségszerű, ami végső soron azt tanúsítja, hogy a valóság mint totalitás, mint a jelenségek egyetemes összefüggése, önmozgásos. Valószínűleg a hegeli gondolatok e fonalának tudható be, hogy Lenin elismerően nyilatkozott az önmozgás eszméjéről.[53] A természeténél fogva a tapasztaláshoz képest nem transzcendens (hiszen az aktuális változás különleges formáját jelentő) oksági összefüggés fogalma, és az első lökés nélküli, változó valóság fogalma az önmozgás teljes elméletét lényeges értékké teszi a dialektikus materializmus számára.

Figyelmet érdemel még az a kérdés is, hogyan használatos az önmozgás koncepciójának klasszikus megfogalmazásaiban a hérakleitoszi eredetű „harc" metafora (Hérakleitosznál: ἡ ἔρις καὶ ὁ πόλεμος; a viszály és a harc).

Ez a stilisztikai tény olykor azt a gyanut kelti, hogy ezek a megfogalmazások antropomorfizmust fejeznek ki a természetfelfogásban. Úgy tűnik azonban, hogy ez a metafora már régen filozófiai terminussá vált, amely egyszerűen mindenfajta változás és emberek közötti harc bizonyos közös dinamikus struktúráját jelenti.

3. *Az ellentmondásosság mint a mozgás lényeges vonása*

Vajon a mozgás leírásának (állapotának) *sui generis* ellentmondásossága szükséges formája-e ennek a leírásnak? Hegel erre a kérdésre igenlő választ ad. Úgy tűnik, a következő tétellel egyenértékű tételből indul ki: ha a mozgás ókori antinómiáinak felépítése helyes, akkor ha az ellentmondásmentesség elve tautológikusan igaz, a mozgás látszat. Ha a fenti implikáció első előtételét igaznak fogadjuk el, ez (transzpozíció révén)[54] lehetővé teszi a következtetést,

[52] Vö. Engels, *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 504. o.

[53] Lásd V. I. Lenin, *Filozófiai füzetek*. Id. kiad. 348. o.

[54] Hegel elfogadta a transzpozíció elvét, lásd pl. *A logika tudományát*. — Transzpozíciónak vagy kontrapozíciónak mondják a „ha *p*, akkor *q*" alakú ítélet átalakítását a vele egyenértékű „ha nem *q*, akkor nem *p*" alakba. (Szerk. megj.)

hogy ha a mozgás nem látszat, akkor az ellentmondásmentesség elve nem tautológikusan igaz. Ha tehát a mozgás nem látszat, léteznek olyan ellentmondó kijelentéspárok, amelyeknek konjunkciója különbözik a hamisságtól. A mozgás antinómiáinak helyességéből ezenfelül az is következik, hogy a mozgás minden konstatációja ellentmondást implikál.

A mozgás látszólagosságát, Hegel nézete szerint, két változatban fogadták el. Az elsőt az eleaiak képviselik. Ebben a verzióban az érzéki világ csupán a jelenségek világa; a jelenségek világának végtelen sokfélesége (és főként változékonysága) nem „an ihr sebst" igaz. A második, Kant képviselte verzióban, a magánvaló világ abszolute igaz, de a mi megismerő tevékenységünk, a meghatározások sokaságának rákényszerítése útján, jelenséggé teszi.[55] Hegel sokkal többre értékeli a látszat első objektív koncepcióját: Kant antinómiái nem egyebek, mint amit már Zénón felvetett.[56] Ezért csak az első verziót fogjuk tárgyalni.

A mozgás antinómiális kérdéseinek hegeli megoldása nehezen tárgyalható Hegel idő- és térkoncepciójától elszakítva. Ez a koncepció azonban a vitás értelmezési kérdések valóságos csomópontja. Először is megoldatlan kérdés, milyen mértékben különbözik Hegel idő- és térfilozófiája a korábban ismeretes régebbi és újabb nézetektől, s milyen mértékben rokon velük. Maga Hegel Arisztotelészhez tartotta magát a legközelebb állónak, alighanem joggal. Kant kétségkívül hatást gyakorolt az arisztotelészi felfogás átformálódására. De milyen mértékben? Elismeri-e Hegel az idő és a tér apriorisztikus jellegét, s csak a tézisek külső formájában tér-e el Kanttól (Noël), vagy Hegelnél csak a tér tartja-e meg *a priori* jellegét (Zawirski)? Vajon az idő és a tér viszonya Hegelnél megfordítottja-e az idő és a tér bergsoni viszonyának (Heidegger)? Vajon Hegel az einsteini fizikát anticipálja-e (Meyerson, Lalande)? Ezeket a kérdéseket és a hozzájuk hasonlókat nem áll szándékunkban itt eldönteni. A tulajdonságokat, amelyekkel Hegel az időt és a teret felruházza, csak minimális mértékben vesszük tekintetbe: annyira, amennyire valóban szükséges ahhoz, hogy megértsük az eleai Zénón apóriáinak hegeli interpretációját.

Az eleai Zénón argumentumai, úgy tűnik,[57] olyan rendszert alkotnak, amely minden lehetséges tételt kimerít az idő és a tér egy bizonyos, a mozgáselmélet szempontjából lényeges tulajdonságára vonatkozólag, ha elfogadjuk a kizárt harmadik elvét, amely szerint az idő folytonos vagy nem folytonos, éppígy a tér is folytonos vagy nem folytonos. Ha az a kijelentés, hogy mozgás megy végbe, mindkét alternatív feltevésnél ellentmondáshoz vezet, akkor, ha elfogadjuk az ellentmondásmentesség elvét, logikailag lehetetlen elismerni a mozgás létezését.

Zénón apóriáinak hegeli interpretációját vizsgálva figyelembe kell vennünk, hogy Hegel a „folytonosság" terminust a hagyományos, arisztotelészi jelentésben értelmezi.[58] Ugyanígy a „diszkréció" terminust is. Ezért az idő és a tér folytonosságának problémáját úgy tárgyalja mint az idő és a tér végtelen vagy véges oszthatóságának problémáját. Tekintettel az idő- és térstruktúra elmélete és az alapjául szolgáló matematikai ágak terén végbement

[55] Lásd G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. I.d kiad. 238. o.

[56] Uo. 238. o. Vö. még *A logika tudománya*. I. Id. kiad. 179. o.

[57] G. Noel, *Le mouvement et les arguments de Zénon d'Élée*. Revue de Métaphysique et de Morale, 1893. Idézi: Z. Zawirski *L'évolution de la notion du temps*. Krakkó 1956. 321.o.

[58] Vö. Z. Zawirski, Id. mü. 320. o.

óriási fejlődésre, a hegeli interpretáció javarészt archaikusnak tűnik. Kétségkívül nem vethető közvetlenül össze a modern elméletekkel. De Hegel tételei, viszonylag naiv és egyszerű formájukban, közvetlenebb kapcsolatban állnak az elemi logikai kérdésekkel.

1. Zénón *Dychotomiája* az aktuális mozgás lehetetlenségét igyekszik bizonyítani, tételezve, hogy a tér végtelenül osztható. Hegel revelációja a probléma egyszerűsítése: ha a tér végtelenül osztható, akkor azt az utat, amelyet az adott testnek meg kell tennie, két szakaszra oszthatjuk. És ez alapvető tény: „Megengedik mint kétségtelent, hogy előbb az út felét kell megtenni; de ezzel megengedtek mindent, — a soha-célhoz-nem-érést; egyszer mondani valamit annyi, mint számtalanszor mondani."[59]

Valóban, ha az út, amelyet bizonyos test megtesz, nem volna „felezhető", akkor egészében egyetlen helyként, oszthatatlan pontként kellene felfognunk. Ámde akkor, akár különböző időpontokban állapíthattuk meg az adott *c* test helyzetét, akár a hasonlóképpen oszthatatlan mostban, a *c* test mindig ugyanazon a helyen állna előttünk. A *c* test tehát a mozdulatlanság állapotában lenne, amely vagy sok jelen pillanaton át tart, vagy pedig (tekintettel a „most" oszthatatlanságára) pillanatnyi. Tételezzük ezzel szemben, hogy az út (szétválasztottan és összetartozóan) két szakaszra oszlik. Ilymódon a *c* test helyzetének két különböző determinációjával rendelkezünk. Az osztás összetartozóságra való tekintettel a *c* test mindig az egyik vagy a másik helyzetben van, szétválasztottságára való tekintettel pedig soha nincs mindkettőben egyszerre. Egyszerűség kedvéért az utat a mozgó *c* golyó érintőjének tekinthetjük. A megfigyelés meggyőz bennünket, hogy a *c* test áthalad az első szakaszból a másikba. Ez azonban logikailag lehetetlen, ha abból, hogy a *c* testet egy bizonyos időben adott helyzet illeti, következik, hogy nem igaz,hogy ezt a helyzetet elvesztette volna, amiből viszont következnék, hogy az adott helyzet a *c* testet nem illeti. Az út két szakaszra osztása összefoglaló és szétválasztó voltának tételezéséből (Hegelnél implicite) következik tehát, hogy a test nem hagyhatja el az első útszakaszt. Nincs olyan „most", amelyben a *c* test *elveszítené* az első szakaszon belüli helyzetét.

A tér tételezett folytonosságára való tekintettel feltehetjük, hogy a problémát az oldja meg, hogy az első és a második helyzet közötti különbség egyre kisebb és végül tetszés szerint kicsiny lesz, amint a *c* test távolodik az út kezdetétől és közeledik az út közepéhez. Ahhoz azonban, hogy konstatálhassuk az első szakaszon belüli mozgást, az első szakaszon belül megint két alszakaszt kell megkülönböztetnünk, és így tovább a végtelenségig. Ha minden újabb osztás összefoglaló és szétválasztó, az átmenetel problémája végtelen sokszor visszatér, és sohasem oldódik meg. Következésképpen kiderül, hogy a *c* test egyáltalán nem mozdulhat el a helyéről, mert nincs olyan pillanat, amikor megszűnnék valamely helyen lenni.

Kissé „preparáltuk" Hegel interpretációját, amely (talán az előadások nem elég hű feljegyzése miatt) nem egyöntetű, és összekeveri az aktuális átmenetel fent ismertetett problémáját a végtelen sok tér-pont befuthatóságának kérdésével véges időben stb. De Hegel végső javaslatai szempontjából alighanem a fenti okfejtés áll a legközelebb az *Előadások a filozófia történetéről* szerzője nézeteinek lényeges tartalmához. A javasolt megoldásban Hegel Arisztotelészhez kapcsolódik. Megkülönbözteti a tér potenciális végtelenségig oszt-

[59] G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről*. I. Id. kiad. 233. o.

hatóságát az aktuális oszthatóságtól. Tagadja, hogy a végtelenségig osztás aktuális. „Ahogy *én* nem *actu* osztom a végtelenségig a tért, éppúgy a mozgó test sem..."[60] De ez az Arisztotelészhez kapcsolódás elég laza jellegű. Hiszen Hegelnek lényegében elég a dychotomikus út — mint egy adott test számára létező határolt tér — egyszeri osztásának megvizsgálása. Hegel lényegében azt akarja kimutatni, hogy az út két „fele" a mozgó testre vonatkozólag csak kezd vagy megszűnik különböző lenni. Nem igaz, hogy nem különbözőek, hiszen ha valóban nem volnának különbözőek, akkor az út egyik feléből a másikba való átmenetel ugyanabban a differenciálhatatlan helyzetben való maradás, vagyis nyugvás lenne. Az sem igaz, hogy különbözőek. Ha ugyanis valóban különbözőek volnának, akkor a test mindig csak egyikükben lenne, ez pedig kizárja a Hegel értelmezése szerinti mozgást. Mivel itt az adott *c* testre vonatkoztatott különbözőségről van szó, a *c* test helyzetét a helyek (útszakaszok) azonosságának vagy különbözőségének egyetlen kritériumául foghatjuk fel. Különbözőek, ha a *c* test az egyikben van és a másikban nincs. Azonosak, ha a *c* test mindkettőben van. Ebben az értelemben a *c* test egyik szakaszból a másikba való átmenetelének időpontjában különbözőek és egyúttal nem különbözőek (hegeli konjunkció), vagyis azonosak és nem azonosak. Nem igaz tehát, hogy a *c* test útja összefoglaló és szétválasztó módon olyan szakaszokra osztható, hogy *c* egy adott időpontban átmegy az egyikből a másikba. Ha ez ilyen osztás létezése a tér folytonosságából következik, akkor nem igaz, hogy a tér folytonos. Ugyanakkor azonban nem igaz, hogy a tér nem folytonos. Nem igaz ugyanis hogy a *c* test útja nem osztható összefoglaló és szétválasztó módon olyan szakaszokra, hogy a *c* test egy adott pillanatban átmegy egyikből a másikba. Ha ugyanis a c test (az egyik szakaszból a másikba való átmentel idején) valóban mindkét szakaszban vagy egyikben sem tartózkodnék, akkor nem menne át egyikből a másikba. Valószínüleg ilymódon kellene bizonyítani Hegel kijelentését, hogy a tér folytonos és nem folytonos, azaz folytonossá válik, mégpedig annyiban amennyiben mozgó testek „töltik ki". Csak a tér absztrakciója, az inherensen mozgó anyagtól elszakítva elképzelt tér, az üresnek elgondolt tér tekinthető folytonosnak. A reális térnek ideális folytonossága csak maradvány- vagy csíraformában, illetve maradvány- és csíraformában van (amikor a folytonos tér levése a testek statikus rendszerében mint a mozgás eredményében „kihuny").

2. „Akhillész és teknősbéka" Zénónnál azt kívánja bizonyítani, hogy az idő folytonosságát tételezve (a végtelen oszthatóság értelmében) a mozgás lehetetlen. Ennek az apóriának Hegelnél olvasható tárgyalása és javasolt megoldása lényegében alig tér el a *Dychotomia* tárgyalásától és megoldásától. A hibákat illetőleg sem, amelyek lényege: a többféle szempont összekeverése. Itt is ki kell választanunk az egyiket, a legeredetibbet és az egyéb összefüggésekkel legjobban megegyezőt. Ha az idő folytonos, akkor a teknősbéka rajtjától Akhillész célbaéréséig terjedő időszakasz két (összetartozó és szétválasztott) alszakaszra osztható. Az elsőben Akhillész messzebb van a céltól, mint a teknősbéka, a másodikban Akhillész nincs messzebb a céltől, mint a teknősbéka. Ezt tételezve Zénón, Hegel szerint, kijelenti, hogy a mozgás lehetetlen. Ha ugyanis léteznék mozgás, lennie kellene egy helynek, ahol Akhillész *utoléri* a teknősbékát. Márpedig ilyen hely az első alszakaszban nincs: ebben az

[60] Uo. 232. o.

alszakaszban a célhoz közelebb levő teknősbéka minden egyes helyzete különbözik Akhillész minden egyes helyzetétől, mégpedig bizonyos véges távolsággal, amely lehet tetszés szerint kicsiny, de mindig megvan. A második alszakaszban szintén nincs ilyen hely. Csak olyan hely van, ahol a két versenyző együtt van, és olyan hely, ahol Akhillész a zérustól végesen különböző távolsággal közelebb van a célhoz, mint a teknősbéka. Nincs olyan hely, ahol a teknősbéka aktuálisan elveszítené előnyét Akhilléssel szemben. Hegel szerint viszont létezik ilyen hely a verseny folyamán. „Azt azonban, hogy a lassúbb elveszti előnyét, így kell mondani: elveszti időbeli előnyét — s közvetve a térbelit."[61] Ez a *Dychotomiá*ban használt módszerhez hasonló módon ahhoz a következtetéshez vezet, hogy nem igaz, hogy a verseny időtartamának említett osztása nem létezik, és nem igaz, hogy létezik. Következésképpen — az idő folytonos és nem folytonos (hegeli konjunkció). A levésben levő folytonosság az „igazi" folytonosság, a reális idő folytonossága.

Az első és a második apória a hegelianizmus szempontjából nagyobb értéket képvisel, mint a harmadik és a negyedik. Hegel éppen a *Dychotomia* és az *Akhillész* tárgyalása után teszi a már idézett kijelentést: „Mozogni... annyit tesz: ezen a helyen lenni s egyúttal nem; ez a tér és az idő folytonossága, s csak ez teszi lehetővé a mozgást."[62] A tér vagy az idő diszkréciójának tételezéséből kiinduló harmadik és negyedik apóriát Hegel inkább csak a mozgás relatívitásának bizonyítékául interpretálja. Mindamellett az *Előadások a filozófia történetéről* szövegében meg-megvillan egy mélyebb interpretáció is, amely, mint az *Előadások a természetfilozófiáról* egyes kijelentései (298. §) mutatják, a Nyilat és a Stadiont is a *Dychotomiá*hoz és az *Akhillész*hez hasonló formában tárgyalta volna.

A Zénón-féle apóriák bemutatott interpretációjának lényege abban a megállapításban foglalható össze, hogy bárminek az aktuális helyváltoztatásáról szóló kijelentés sui generis ellentmondást implikál, akármelyikből indulunk is ki az idő vagy a tér struktúrájára vonatkozó alternatív feltevések közül. Ez az ellentmondásosság azonban nem akadályozza meg egy olyan logikai rendszer létezését, amely megengedné a változások aktuális voltának elfogadását. Az eddigi elemzések folyamán kezdenek kibontakozni egy ilyen logikai rendszer körvonalai.

Számot kell vetnünk a probléma bonyolultságával. A mozgás és a változás ellentmondásosságáról szóló kijelentés három fent elemzett filozófiai összefüggés-csoportjában foglalt eszmék kifejtésének szükséges feltétele, hogy az ítélet-argumentumok bizonyos speciális ítéletalkotó funktoraival operáljunk (amilyen a hegeli konjunkció, a tagadás és az állítás különböző fajtái stb.), továbbá az ezek által definiálható egyéb szemantikai kategóriák funktoraival is. Már az ítéletelmélet nyelve, amelyet Hegel koncepciói megkövetelnek, sokkal gazdagabb mint a kétértékű logika (és minden benne foglalt rendszer) nyelve. Hát még az ítéletkalkulusra felépülő elméletek! E helyütt azonban nem lépünk túl az ítéletkalkulus keretein.

A mozgás dialektikus lényegének problémája legegyszerűbb formájában úgy jelentkezik, mint az egyszerű helyváltoztatás dialektikájának problémája. A helyváltoztatást mármost tekinthetjük a tulajdonságváltoztatás különleges esetének, nevezetesen az „ezen a helyen létel" tulajdonsága meg-

[61] Uo. 235. o.
[62] Uo.

változtatásának. Az „y — S" és „x nem S" típusú függvények igazságának kérdését az S vonást elveszítő vagy felvevő egyedekre úgy állíthatjuk fel, mint az olyan ítéletek logikai értéke kérdésének egy részét, amelyek belső struktúrájára vonatkozólag semmit sem tételezünk. Ilymódon a mozgás ellentmondásosságáról szóló elmélet helyességének vizsgálatát a Hegel jellegzetes funktorait tartalmazó ítéletkalkulus vizsgálatára korlátozhatjuk.

II. A direkcionális logika alapjai

A fő filozófiai összefüggések áttekintése, amelyekben a változás és a mozgás sajátos ellentmondásosságára vonatkozó hegeli megállapítás előfordul, a következő konklúzióhoz vezet: Hegel nyelvében egész sor olyan funktor szerepel, amilyen például a „kezd úgy lenni, hogy", „már úgy van, hogy", „még úgy van, hogy", a hegeli konjunkció és mások. Ezek a funktorok nélkülözhetetlenek Hegel változás-koncepciójának kifejezéséhez. Olyan nyelvre, amely ezeket a funktorokat nem tartalmazza, Hegel tézisei nem fordíthatók le, mert az ilyen nyelv túl szegény ehhez. Különösen nem fordíthatók le Hegel tézisei a kétértékű logika definició szerint teljes nyelvére, mert ebben a nyelvben csak négy egymással nem egyenértékű egyargumentumos funktor van, míg Hegel nyelvében legalább tizenöt.[63]

1. *Az iniciáció jelentése*

Iniciációnak fogjuk nevezni az egy ítéletargumentumos ítéletalkotó funktort, amelyet írásban a tagadás jelével és[64] felette jobbfelé mutató nyillal fejezünk ki („$\vec{N}$"); olvasása: „kezd úgy lenni, hogy..." Ez a funktor a direkcionális logika alapvető terminusa. A közbeszédben, legalábbis egyes összefüggésekben, a „kezd lenni" kifejezés ugyanabba a szemantikai kategóriába tartozik, mint a „nem..." kifejezés. Ha például a „János nem beteg" ítéletben az utóbbi kifejezést az előbbivel helyettesítjük, értelmes ítéletet kapunk: „János kezd beteg lenni". A kategória azonossága jelentésileg és etimológiailag is kiterjed a rokon kifejezésekre, mint ezek a példák mutatják: „nincs igazságosság" — „kezd igazságosság lenni", „János most nem beteg" — „János most kezd beteg lenni" stb. Analógia révén elfogadjuk, hogy a „János fiatalkorában nem volt megfontolt"; „A fiatal János nem megfontolt" típusú (1) ítéletpárnak megfelel a „János fiatal korában kezdett megfontolt lenni"; „A fiatal János kezd megfontolt lenni" típusú (2) ítéletpár, míg az „ez a rózsa nem piros"; „nincs úgy, hogy ez a rózsa piros" típusú (3) ítéletpárnak megfelel az „ez a rózsa kezd piros lenni"; „kezd úgy lenni, hogy ez a rózsa piros" típusú (4) ítéletpár. Kiterjesztve a logikusok hagyományos megegyezését, hogy az (1) pár ítéleteit hasonértelműeknek kell tekinteni, s ugyanígy a (3) pár

[63] Azt a feltevést, hogy Hegel logikája többértékű, elsőnek W. Wudel fejtette ki 1947-ben. (Powstanie wyzszej logiki. Mysl Wspólczesna, 1947. 3/10).

[64] A lengyel logikai iskola írásmódja nélunk kevéssé ismert, bár világméretekben egyre jobban terjed. Jellegzetessége a zárójelek (vagy más, a csoportosítást jelző szimbólumok) teljes kiküszöbölése. A hagyományos jelöléshez szokottak számára ez eléggé megnehezíti a formulák áttekintését. A továbbiakban — a könnyebb tájékozódás érdekében — lábjegyzetekben közöljük a tanulmányban szereplő formulák hagyományos alakját. — Egy p ítélet negációjának írása a lengyel jelölésben „Np". (Szerk. megj.)

ítéleteit is, fogadjuk el, hogy a (2) pár ítéletei is hasonértelműek, úgyszintén a (4) pár ítéletei. Mint könnyen megállapíthatjuk, tilos a „kezd úgy lenni, hogy p" fordulatot bármilyen időhatározóval kiegészíteni (pl. *most* kezd úgy lenni, hogy p") — minden időbeli jellemzésnek magában az argumentumban kell foglaltatnia. Egyáltalán: a „kezd úgy lenni, hogy..." fordulatot úgy fogjuk tekinteni, mint amely semmiféle változó részt nem tartalmaz.

A közbeszédben a „kezd úgy lenni, hogy" kifejezés még a fenti fenntartások mellett is különbözőképpen értelmezhető. Azt a jelentést, amelyre mi gondolunk, a következő feltételek szuggerálják:

1°. A „kezd úgy lenni, hogy..." kifejezés tetszőleges tartalmú ítélettel összekapcsolva értelmes egészet alkot. Az ítélet leírhat meghatározott időben végbemenő jelenséget, pl. „kezd úgy lenni, hogy most esik az eső". De az iniciáció argumentuma olyan ítélet is lehet, amely nem tartalmaz semmiféle idővonatkozást, pl. „kezd úgy lenni, hogy $1 + 1 = 2$".

2°. Az arról szóló ítéletet, hogy így meg úgy kezd lenni, olyan ítéletnek kell értelmezni, amely tartalmát illetőleg független annak a ténynek esetleges múltjától vagy jövőjétől, melyről az ítéletben szó van. Abból, hogy így meg így kezd lenni, nem következik, hogy így meg így nem volt, sem hogy így meg így lesz. Az ilyen típusú összefüggések nem az iniciáció jelentésétől függenek, hanem az iniciáció argumentumát képező ítélet tartalmától, és bizonyos, nem az ítéletkalkulushoz tartozó törvényektől.

3°. A „kezd úgy lenni, hogy p" formájú ítélet, szabadon kifejezve, olyan tényt ír le, amely a „nincs úgy, hogy p" formájú ítélet által leírt tény és az „úgy van, hogy p" formájú ítélet által leírt tény között van. Ennek a közbenső ténynek — amely sajátos (aszimmetrikus) átmenetel bizonyos tény fenn nem állásából annak fennállásába) — fázisa azonban nincs meghatározva: nem tudni, vajon annak esetleges keletkezési folyamata-e, hogy p, többé vagy kevésbé előrehaladott fázisban van. Pl. az „ez a falevél kezd sárga lenni' ítélet nem tájékoztat arról, vajon az illető falevél egy sárga falevélhez hasonlít-e jobban, vagy egy olyanhoz, amelyik nem sárga; csupán a sárga szín nyerése felé haladó aktuális átalakulás irányáról világosít fel.[65]

A 3° feltétel bizonyos módon összekapcsolja a direkcionális iniciáció intuíciós jelentését az állítás és a tagadás intuíciójával. Az ilyen típusú összefüggések nagyon lényegesek az iniciáció helyes értelmezése szempontjából. Némelyiket már az ókorban felfedezték a megfelelő funktorok ontológiai interpretációja alapján. Ebben az interpretációban pl. a „János okos" ítélet állítása úgy értelmezendő, mint annak kijelentése, hogy az okos János létezik; tagadása úgy, mint annak kijelentése, hogy az okos János nem létezik; iniciációja ugy, mint annak kijelentése, hogy az okos János keletkezik; tagadásának iniciációja úgy, mint annak kijelentése, hogy a nem-okos János keletkezik. Figyeljük meg ezzel kapcsolatban, hogy az iniciációt úgy kell értelmezni, mintha igaz volna, hogy:

4°. A „p", „nincs úgy, hogy p", „kezd úgy lenni, hogy p", „kezd úgy lenni, hogy nem-p" *függvények* egyetlen p ítéletre sem lehetnek egyszerre igazak. Egyikük igazsága kizárja az összes többi igazságát.

[65] Lehetséges egy olyan logikai kalkulus felépítése, amelyben az iniciáció „fázisosan" értelmezendő. Ezzel kapcsolatban sok érdekes kérdés merül fel, többek között az adott p ítélet iniciációja iterációjának folytonossági határára vonatkozólag, bizonyos ítélet iniciációja iterációjának folytonossága és bizonyos valóságrészlet története közötti relációra vonatkozólag stb. Ezek a kérdések külön tárgyalást kívánnak.

Azt a törvényt, hogy ugyanazon ítélet állításának igazsága kizárja iniciációjának igazságát, Xenophanész is ismerte bizonyos formában.[66] A kizárás néhány más esetéről Hegel tesz említést.[67] Fenntartásai nem ezekre a törvényekre vonatkoznak, hanem a kizárt harmadik törvényére, amely ezekkel kapcsolatban, bizonyos interpretáció esetén, azt a konklúziót teszi lehetővé, hogy semmi sem keletkezik és semmi sem múlik el.

5°. A 4°. pontban felsorolt függvények mindegyike számára létezik olyan ítélet, amely vele igaz kijelentést alkot. Létezik tehát olyan p, amelynél „kezd úgy lenni, hogy p" igaz, és olyan p, amelynél „kezd úgy lenni, hogy nem p" igaz.

Arisztotelész azon koncepcióját, amely szerint az elmúlás a nemlétezés keletkezése[68], így fejezzük ki:

6°. A „megszűnik úgy lenni, hogy p" és „kezd úgy lenni, hogy nem p" függvények nem csak egyenértékűek, hanem azonosak is. Ez egyébként teljesen megfelel a közbeszédbeli intuícióknak.

A létezés (és nemlétezés) variábilis értelmezése — amely abban is megnyilvánul, hogy Hegel, mint a fentiekben megtárgyaltuk, úgy határozza meg a létezést mint az eltűnés (iránynélküli) eltűnését —, továbbá azok az intuiciók, amelyek szerint minden létező tartalmazza pusztulásának csíráit és genezisének nyomait, bizonyos módon kifejezésre jutnak a következő tételben:

7°. A „kezd úgy lenni, hogy megszűnik úgy lenni, hogy p", „megszűnik úgy lenni, hogy kezd úgy lenni, hogy p" és „úgy van, hogy p" függvények egymással egyenértékűek.

Ennek a tételnek elismerése a direkcionális iniciáció helyes értelmezésének egyik leglényegesebb és ugyanakkor, legalábbis némelyek szemében, elég paradox feltétele. Pedig nem alaptalan meggyőződés, hogy létezni annyi, mint elmúlni kezdeni, és annyi, mint megszűnni keletkezni. Éppen ez a 7° feltétel ontológiai interpretációja.

A következő feltétel két okból is hasonlóképpen paradoxnak tűnhet.

8°. A „kezd úgy lenni, hogy kezd úgy lenni, hogy p" függvény nem csak egyenértékű, hanem azonos is a „nincs úgy, hogy p" formulával.

Itt is ahhoz a hegeli koncepcióhoz kapcsolódunk, hogy a létezés az eltűnés eltűnése.

A 8° feltétel intuitív fenntartásokat ébreszthet mindenkiben, aki hajlamos fázisszerűen értelmezni az iniciációt. Ilyen értelmezésnél ugyanis a p iniciáció iterációja a p iniciációnál kevésbé előrehaladott fázist jelent annak keletkezésében, hogy p. Ha viszont nem különböztetünk meg fázisokat, akkor az iniciációnak az ellenkező ontikus irányú tény felől az argumentumban leírt ténybe történő átmenetelt kell leírnia.[69] A keletkezés ellentéte az elmúlás. Ennek megfelelően a „kezd úgy lenni, hogy kezd úgy lenni, hogy p" ítélet iniciációja az átmenetelt írja le abból, hogy megszűnik úgy lenni, hogy p, abba, hogy kezd úgy lenni, hogy p. Nyilvánvaló, hogy ez az átmenetel azt jelenti,

[66] Erre következtethetünk Arisztotelésznek Xenophanészra vonatkozó alábbi információjából: *'Αδύνατόν φησιν εἶναι ἕί τι ἔστι γενέσθαι, . . .* (Azt állítja, hogy lehetetlen, hogy valami van, az keletkezzék . . .) Lásd H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1912. I. 45. o. 11. Xenophanes. A. 28, c. 3, (1).

[67] Lásd G. W. F. Hegel, *A logika tudománya*. I. Id. kiad. 69. o.

[68] Lásd Arisztotelész, Id. mü.

[69] Az ontikus irányok: létezés, nemlétezés, keletkezés és elmúlás. A létezés ellentéte a nemlétezés, a keletkezés ellentéte az elmúlás.

hogy nincs úgy, hogy p. Például az átmenetel abból, hogy az eső megszűnik esni, abba, hogy esni kezd, az, hogy nem esik.

A kétségek másik forrása az lehet, hogy a közbeszédben a tagadás többjelentésű. A p ítélet tagadását olykor úgy értelmezzük, mint olyan ítéletet, hogy p eltér az igazságtól. Máskor viszont úgy értjük: nincs úgy, hogy p, hanem ellenkezőleg. Az első értelmezésre érdemes fenntartani a „nem igaz, hogy p" fordulatot. Az iniciáció iterációja a második értelmezésű tagadást definiálja. A „nincs úgy, hogy p" és a „nincs úgy, hogy p, hanem ellenkezőleg" fordulatokat ugyanazon függvény stilisztikai variánsainak tekinthetjük. Bizonyos összefüggésekben célravezetőbb a hosszabbik variáns. Például ebben az ítéletben, amely a 6° és a 8° feltételből következik: „nincs úgy, hogy kezd úgy lenni, hogy p, hanem ellenkezőleg, akkor és csak akkor, ha megszűnik úgy lenni, hogy p". Tegyük még hozzá, hogy:

9°. A 8° feltételnek eleget tevő tagadás a kettős tagadás törvényének is eleget tesz.

Könnyű kimutatni, hogy az iniciáció direkcionális értelmezése egész sor fontos metalogikai megállapítás elfogadására jogosít fel.

I. Az iniciáció igazságfüggvény.

Az iniciáció direkcionális értelmezése esetén az I. megállapítás igazságának elégséges feltétele a logikai értékek direkcionális értelmezése és az a nyilvánvaló tétel, hogy az állítás és a tagadás igazságfüggvények. A logikai érték direkcionális értelmezése abban áll, hogy a valóságban azonos ontikus irányú tényeket leíró azonos logikai értékkel bírnak. Érveljünk a következőképpen. Mivel a tagadás igazságfüggvény, abból, hogy p és q értékre nézve egyenlőek, következik hogy nem-p és nem-q értékre nézve ugyancsak egyenlőek. Két átmenetel két azonos ontikus irányból két azonos irányba, ha létezik, megkülönbözhetetlen irány. Mivel a p és q ítélet egyenlő értékű, e két ítélet azonos tényekre vonatkozik. Ugyanezt mondhatjuk p és q tagadásáról is. A „kezd úgy lenni, hogy p" és „kezd úgy lenni, hogy q" ítéletek tehát azonos irányú tényekre vonatkozik, mivel mindkét tény megfelelően azonos irányok közötti átmenetel. Ezek az átmenetelek léteznek, mivel mindegyikük ellentétes irányok közötti átmenetel, márpedig az átmenetel az ellentétek bizonyos fajta egysége. Ezért a „p" és „q" ítéletek egyenlő értéke magával hozza a „kezd úgy lenni, hogy p" és „kezd úgy lenni, hogy q" ítéletek értékének egyenlőségét, ami az iniciáció igazságtermészetét bizonyítaná.

II. Az iniciáció a logikai értékek nem kevesebb, mint négy értéket tartalmazó halmazában definiálható.

A második megállapítás igazsága a 4° és 5° feltételből, valamint az I. megállapításból következik. Az I. megállapításból következik, hogy az iniciáció a direkcionálisan értelmezett értékek valamely halmazában egyáltalán definiálható. Ezek az értékek nem lehetnek négynél kevesebben. Ha kevesebben volnának, akkor a 4° feltételekben felsorolt függvények közül legalább kettő megkülönböztetett értéket (ti. igazságot) venne fel bizonyos értékeknél, illetve legalább egy közülük egyetlen értéknél sem volna igaz, ami a 4° és 5° feltétel szerint megengedhetetlen.

III. Az iniciáció definiálásához elégséges négy logikai érték halmaza.

Négy érték halmazában az $\vec{N}p$ függvény úgy definiálható, hogy az $\vec{N}p$, $\vec{N}\vec{N}p$, $\vec{N}\vec{N}\vec{N}p$ és $\vec{N}\vec{N}\vec{N}\vec{N}p$ függvények közül az argumentum minden értéke számára egy és csak egy legyen a megkülönböztetett értékkel egyenlő.

A 8° feltétel értelmében a felsorolt függvények közül a második egyenértékű p tagadásával, a harmadik pedig p tagadásának iniciációjával. A 8° és 9° feltétel szerint a negyedik függvény egyenértékű p kettős tagadásával, vagyis állításával. Ebből következik, hogy a 4° és 5° feltételnek ez az eset eleget tesz. A 6° feltétel teljesíthető, ha megfelelő definíciót fogadunk el, ez pedig a 8° feltétel értelmében implikálja a 7° feltétel teljesítését. A 3° feltételnek az érték direkcionális értelmezése és az átmenetel megfelelő definiálása révén teszünk eleget. Az 1° és 2° feltételt minden értékhalmazban teljesítettnek tekinthetjük. Négy logikai érték halmazában tehát az iniciáció direkcionális értelmezésének minden feltétele teljesíthető.

3. A direkcionális logika négy értékét így fogjuk nevezni: igaz, infraigaz, infrahamis és hamis. Közülük az igazat és csak az igazat tekintjük kitüntetett értéknek. A felsorolt érték-elnevezések jelentésében valamelyest eligazít az 1. táblázat.

1. táblázat

A valóságban	p ítélet értéke
úgy van, hogy p	igaz
kezd úgy lenni, hogy p	infraigaz
kezd úgy lenni, hogy nem p	infrahamis
nincs úgy, hogy p	hamis

A felsorolt logikai értékeket v (igaz), i (infraigaz), u (infrahamis) és f (hamis) szimbólumokkal jelölve a „kezd úgy lenni, hogy p" („$\vec{N}p$") függvény értékének a „p" argumentum értékéről való függését táblázat formájában ábrázolhatjuk:

2. táblázat

p	$\vec{N}p$
v	u
i	v
u	f
f	i

Ha a 2. táblázat intuiciós fenntartásokat ébreszt, ezek az iniciáció nem direkcionális értelmezésének maradványaiból fakadnak. Nyilvánvaló, hogy az infraigazság iniciációja igazság. Ha ugyanis p értéke infraigaz, akkor (az 1. táblázat szerint) a valóságban pontosan úgy van, ahogyan a „kezd úgy lenni, hogy p" ítélet állítja, ez tehát a klasszikus igazságelméletnek megfelelően igaz ítélet. Az, hogy az infrahamisság iniciációja hamisság, abból következik, hogy ha p infrahamis, akkor (1. táblázat) a valóságban kezd nem úgy lenni, ahogy a p ítélet mondja, másszóval (a 6° feltételnek megfelelően) megszűnik úgy lenni, hogy p. Ez pedig (lásd a 8° feltétel kommentárjainak utolsó mondatát) egyenértékű azzal, hogy nincs úgy, hogy kezd úgy lenni,

[70] A többértékű logikában „kitüntetett" értékeknek nevezik azokat az értékeket amelyek a kétértékű logika „igaz" értékének felelnek meg. Egyes többértékű logikákban több kitüntetett érték is szerepel (különböző fokozatú igazságok kifejezésére). (Szerk. megj.)

hogy p (hanem ellenkezőleg). A valóságban tehát nincs úgy, ahogy a p iniciáció ebben az esetben mondja, ami a klasszikus igazságkoncepció intuicióí szempontjából elégséges ahhoz, hogy az (infrahamis) p iniciációt hamisnak tekintsük. Az igaz ítélet iniciációja a 7° feltétel értelmében infrahamis. Ha ugyanis a p ítélet igaz, akkor a valóságban úgy van, hogy p, más szóval — a valóságban megszűnik úgy lenni, hogy kezd úgy lenni, hogy p. A valóságban megszűnik úgy lenni, ahogy a p iniciáció mondja, tehát a p iniciáció infrahamis. Hasonló módon könnyűszerrel indokoljuk — a 8° feltétel alapján — a hamisság iniciációjának infraigaz voltát.

2. *Az implikáció jelentése*

A direkcionális ítélet-elmélet második alapvető terminusának az implikációt választjuk, nem pedig, mint esetleg várható lenne, a hegeli konjunkciót. Ezt a választást egész sor szempont indokolja, köztük nem utolsósorban az, hogy a hegeli konjunkció meghatározása nem egyértelmű.

A direkcionális implikáció jele a „C" betű lesz.[71] A „Cpq" függvényt így olvassuk: „ha p, akkor q". Ez a függvény örökli a kétértékű implikáció minden (a „ha... akkor..." kopula köznyelvi értelmének szempontjából) paradox tulajdonságát. Elfogadjuk ugyanis, hogy a v és az f értékre a direkcionális implikáció értéke nem különbözik a kétértékű implikáció értékétől. Ezenkívül elfogadjuk, hogy a hamis előtagú vagy igaz utótagú implikáció mindig igaz, hogy az igaz előtagú implikáció értéke az utótag értékével egyenlő, végül, hogy a a hamis utótagú implikáció értéke az előtag tagadásának értékével egyenlő.

A direkcionális implikáció argumentumainak *többi* értékalakzatára a következő elvet fogadjuk el: abból a tételből, hogy $C\vec{N}p\vec{N}q = v$, következik, hogy $\vec{N}Cpq = v$, abból pedig, hogy $C\vec{N}p\vec{N}q = f$, következik, hogy $\vec{N}Cpq = f$. Szabadon fogalmazva, az (u, i) alakzatot az (f, v) alakzat kezdeti formájának tekintjük, az (i, u) alakzatot a (v, f) alakzat kezdeti formájának, az (u, u) alakzatot az (f, f) alakzat kezdeti formájának, végül az (i, i) alakzatot a (v, v) alakzat kezdeti formájának.

Összevetve ezeket a magyarázatokat a 2. táblázattal, a következőképpen határozhatjuk meg a „ha p, akkor q" függvény értékét a direkcionális logika értékhalmazában:

3. táblázat

Cpq	v	i	u	f
v	v	i	u	f
i	v	i	u	u
u	v	i	i	i
f	v	v	v	v

A direkcionális implikáció sajátossága, hogy egyetlen olyan kifejezés sem tautológia, amely csak ezen implikáció jeleiből és ítéletváltozókból épül föl. Azt is könnyű bebizonyítani, hogy egyetlen olyan értelmes kifejezés sem

[71] A lengyel jelölés a hagyományos „$p \rightarrow q$" helyett „Cpq"-val írja a kétértékű logika implikációját is. (Szerk. megj.)

tautológia, amely csak direkcionális implikáció jelet, a 8° feltételnek megfelelően definiált tagadást és ítéletváltozókat tartalmaz. Végeredményben tehát a kétértékű implikációs (vagy implikációs negációs) ítéletelmélet egyetlen tautológiája sem tautológia a direkcionális elméletben. Ugyanakkor azonban nem igaz, hogy a kétértékű ítéletelmélet bármely tautológiája azonosan hamis lenne a direkcionális elméletben.

3. Megjegyzések az implikációs-iniciációs nyelven definiálható funktorokról

A következőkben bemutatjuk a direkcionális logika néhány másodlagos egy- és kétargumentumos funktorát.

1. A II. fejezet 1. cikkelyében olvasható megjegyzések alapján a tagadás definíciója a következőképpen fest:

(1) „NP = „$\overrightarrow{N}\overrightarrow{N}p$"

Az „N" funktort, szükség esetén, gyenge tagadásnak fogjuk nevezni. Ennek a funktornak számára tartjuk fenn a „nincs úgy, hogy..." (röviden: „nem" és a „nincs úgy, hogy p, hanem ellenkezőleg" fordulatot.

2. Az iniciáció és a tagadás segítségével definiáljuk a „megszűnik úgy lenni, hogy..." egy ítéletargumentumos ítéletalkotó funktort (jele „$\overleftarrow{N}$"):

(2) „$\overleftarrow{N}p$" = „$\overrightarrow{N}\overrightarrow{N}p$"

Az „$\overrightarrow{N}p$" és „$\overleftarrow{N}p$" függvényeknek az a tulajdonságuk közös a tagadással, hogy az argumentum kitüntetett értékénél nem-kitüntetett értéket vesznek fel, az argumentum bizonyos nem-kitüntetett értékénél pedig kitüntetett értéket vesznek fel.

3. Az alternativa és a konjukció (közönséges, nem hegeli konjunkció). definíciója azonos a kétértékű logikában rendszerint elfogadott definícióval:[72]

(3) „Apq" = „$CNpq$"

(4) „Kpq" = „$NCpNq$"

Tekintettel a direkcionális implikációnak a II. fejezet 2. cikkelyében tárgyalt tulajdonságaira és az ott megadott definíciókra, nem tautológia egyebek közt sem a kizárt harmadik törvénye („$ApNp$"), sem az ellentmondásmentesség elve („$NKpNp$"), bár nem igaz, hogy azonosan hamisak volnának.[73]

4. Különösen fontos szerepet tölt be a direkcionális rendszerben az az egyargumentumos funktor, amelyet erős állításnak nevezünk (izoláló állításról is beszélhetnénk), és „T"-vel jelölünk. A „Tp" függvényt így olvassuk: „igaz, hogy p" vagy „valóban p". Legjobban egy kissé hosszabb stilisztikai variáns adja vissza a jelentését: „úgy van és csakis úgy van, hogy p".

[72] Az alternatívát nálunk (megengedő) *diszjunkciónak* nevezik. A (3) és a (4) definíció a hagyományos jelöléssel („$\wedge$" és a konjunkció, „$\vee$" a diszjunkció, „$\neg$" a negáció jele):

$$p \vee q = \neg p \rightarrow q,$$
$$p \wedge q = \neg(p \rightarrow \neg q)$$ Szerk. megj.

[73] A hagyományos jelölések: $p \vee \neg p$ a kizárt harmadik, $\neg(p \vee \neg p)$ az ellentmondástalanság elvének kifejezése. (Szerk. megj.)

Az erős állítás definíciója [74]

(5) „Tp" = „$KpK\overleftarrow{N}K\overrightarrow{N}pp \quad \overrightarrow{N}Kp\overleftarrow{N}p$"

— bizonyos magyarázatokat igényel. Az a kijelentés, hogy „Tp", a fenti definíció szerint három feltétel konjunkciójával azonos: 1° — p, 2° — $\overleftarrow{N}K\overrightarrow{N}pp$, 3° — $\overrightarrow{N}Kp\overleftarrow{N}p$. A második feltételt megértjük, ha figyelembe vesszük, hogy a „$K\overrightarrow{N}pp$" konjunkciót olyan tény leírásának interpretálhatjuk, amely a két tényező által leírt tények közös része. Szabadon megfogalmazva, ez a rész a második feltétel szerint elpusztul: annak létezése, hogy p, mintegy elkülönül annak keletkezésétől, hogy p. A harmadik feltétel, *mutatis mutandis*, nagyjából annyit jelent, hogy létrejön annak, hogy p, és annak, hogy $\overleftarrow{N}p$, közös része; ez a feltétel azt követeli, hogy annak létezése, hogy p, összekapcsolódjék (kezdjen összekapcsolt lenni) annak elmulásával, hogy p. Mivel bármi csakis annyiban keletkezik, amennyiben a létezéshez kapcsolódik, az „$\overleftarrow{N}K\overrightarrow{N}pp$" ítélet hamis, hiszen a valóságban úgy kezd lenni, hogy p. Mivel bármi csakis annyiban pusztul el, amennyiben mintegy elkülönül a létezéstől, az „$\overrightarrow{N}Kp\overleftarrow{N}p$" ítélet hamis — hiszen a valóságban megszűnik úgy lenni, hogy p. Mindkét feltétel teljesül viszont, ha a valóságban úgy van, hogy p. A „p" ítélet szintén igaz, ha a valóságban úgy van, hogy p; ez az ítélet viszont hamis, ha a valóságban nincs úgy, hogy p. Végeredményben tehát a „Tp" függvény az (5) definíció értelmében igaz argumentumnál igaz és minden egyéb esetben hamis.

Az „úgy van, hogy..." funktort az erős állítástól megkülönböztetve gyenge állításnak (vagy egyszerűen állításnak) fogjuk nevezni. A „p" szimbólum „igaz, hogy p" olvasása — szemben a kétértékű logikában bevett szokással — természetesen tilos.

5. Az erős állítás tagadása az erős tagadás. Az erős tagadást „$\overline{N}$" jellel jelöljük, és így olvassuk: „nem igaz, hogy..."

Definíciója:

(6) „$\overline{N}p$" = „$\overline{N}Tp$"

Az erős tagadásra érvényes a kizárt harmadik törvénye („$Ap\overline{N}p$") és az ellentmondásmentesség elve („$\overline{N}Kp\overline{N}p$"). Ezek a tautológiák azonban más értelműek, mint a kétértékű logikában. Itt ugyanis azt fejezik ki, hogy az ítéletek felosztása kitüntetett és nem kitüntetett értékűekre teljes és diszjunktív, nem pedig az ítéletek igazakra és hamisakra osztályozását fejezik ki.

6. Bizonyos összefüggésekben a „már úgy van, hogy p" és „még úgy van, hogy p" kifejezések (és a hasonértelmű rövidítések) olyan módon értődnek, amely lehetővé teszi, hogy igazságfüggvényeknek tekintsük őket. Protenciónak és retenciónak fogjuk őket nevezni. Ezekben az összefüggésekben a „már úgy van, hogy..." fordulat (ezt „$\overrightarrow{H}$"-val jelöljük) jelentése elég pontosan megfelel a következő definíciónak:

[74] Hagyományos jelrendszerrel:

$$Tp = p \wedge \overleftarrow{N}(\overrightarrow{N}p \wedge p) \wedge \overrightarrow{N}(p \wedge \overleftarrow{N}p).$$

A „T", „$\overleftarrow{N}$", „$\overrightarrow{N}$" jeleket meghagytuk, hiszen ezeknek a kértértékű logikában nincs megfelelőjük. (Szerk. megj.)

(7) „$\vec{H}p$" = „$TAp\vec{N}p$"

A „még úgy van, hogy..." funktor (jele: „$\overleftarrow{H}$") analóg definíciója:

(8) „$\overleftarrow{H}p$" = „$TAp\overleftarrow{N}p$"

E definíciók értelmében a „$\vec{H}p$" ítélet és a „$\overleftarrow{H}p$" ítélet akkor igaz, ha „p" igaz (vö. „már úgy van, hogy Napóleon nem él a XX. században" és „még úgy van, hogy Napóleon nem él a XX. században"), és mindkettő hamis, ha „p" hamis (vö. „már úgy van, hogy kétszer kettő öt" és „még úgy van, hogy kétszer kettő öt".)

A „$\vec{H}p$" ítélet ezenfelül igaz, a „$\overleftarrow{H}p$" ítélet pedig hamis, ha „p" infraigaz (vö. „már úgy van, hogy Torun 1960-ban ipari város" és „még úgy van, hogy Torun 1960-ban ipari város"). Az ellentétes „$\vec{H}p$" állítás hamis, „$\overleftarrow{H}p$" pedig igaz, ha a „p" állítás infrahamis (vö. a „már úgy van, hogy az ember a természet rabszolgája" állítás hamisságát és a „még úgy van, hogy az ember a természet rabszolgája" állítás igazságát, tételezve, hogy embernek lenni annyi, mint megszünni a természet rabszolgájának lenni.)

A (7) és (8) definíció első pillantásra meghökkentő konzekvenciája a „$\vec{H}\vec{N}p$" függvény extencionális megkülönböztethetetlensége a „$\overleftarrow{H}Np$" függvénytől, a „$\vec{H}\overleftarrow{N}p$" függvényé a „$\overleftarrow{H}p$"-től stb. Figyelmes gondolkodással azonban rájövünk, hogy a közbeszéd sem zárja ki az ilyen lehetőséget (vö. „már kezd úgy lenni, hogy Torun 1960-ban ipari város" és „még nincs úgy, hogy Torun 1960-ban ipari város", továbbá „már megszűnik úgy lenni, hogy az ember a természet rabszolgája" stb.).

7. Ha elfogadjuk, hogy ekvivalenciának nevezünk minden olyan kétargumentumos G funktort, amely implikációs-iniciációs nyelven definiálható és amelyre tautológiák a következők —

(a) Gpp
(b) $CGpq\ Gqp$
(c) $CGpq\ CGqr\ Gpr$,

— ezenkívül az adott G-hez léteznek bizonyos olyan érelmes α, β kifejezések, hogy

(d) $NG\ \alpha\ \beta$

tautológia[75], akkor a direkcionális logikában 14 ekvivalenciafunktor létezik. Ebből a halmazból kiválasztunk kettőt, tekintettel viszonylag nagy alkalmazhatóságukra. Eleget tesznek az (a), (b), (c), (d) feltételeknek. Az elsőt egyenlőenelismerhetőségnek nevezzük. Jele „U", így olvassuk: „...akkor és csak akkor, ha..." Definíciója az alábbi:

(9) „Upq" = „$KCTpTq\ CTqTp$"

Az egyenlően-elismerhetőség segítségével definiáljuk az egyirányúságot:[76]

[75] Ezek a formulák azt fejezik ki, hogy Gpq reflexív, szimmetrikus, tranzitív és nem tautológia. (Szerk. megj.)

[76] A (9) és a (10) definíció a hagyományos jelöléssel:
$Upq = (Tp \to Tq) \wedge (Tq \to Tp)$
$Qpq = (U\neg p\neg q) \wedge (U\vec{N}p\vec{N}q) \wedge (Upq) \wedge (U\overleftarrow{N}p\overleftarrow{N}q)$ (Szerk. megj.)

(10) „Qpq" = „$KUNpNqKU\overrightarrow{\text{N}}\text{p}\overrightarrow{\text{N}}qKUpqU\overleftarrow{\text{N}}p\overleftarrow{\text{N}}q$"

Az egyirányúság „Q" jelét így olvassuk: „...úgy és csak úgy, mint..."

Könnyű észrevenni, hogy p egyenlően-elismerhető q-val akkor és csak akkor, ha mindkét argumentumnak megkülönböztetett értéke van (tehát v), vagy mindkettőnek nem-megkülönböztetett értéke van (tehát i, u vagy f).

8. A hegeli konjunkciót „$\overline{\text{K}}pq$"-val jelölve, alábbi definícióját fogadhatjuk el:[77]

(11) „$\overline{K}pq$" = „$AK\overrightarrow{H}p\overleftarrow{H}qK\overleftarrow{H}p\overrightarrow{H}q$"

Az így definiált függvény eleget tesz az

$$U\overline{K}p\text{N}pA\overline{\text{K}}\overrightarrow{\text{H}}p\overleftarrow{H}Np\overline{\text{K}}\overleftarrow{\text{H}}p\overrightarrow{\text{H}}\text{N}p$$

feltételnek[78], amelyről az I. fejezet 1. cikkelyében volt szó. A hegeli konjunkció számára érdemes volna valamely speciális fordulatot fenntartani, pl. ezt: „p és egyúttal q".

Az (1)—(11) definíciók felépítése olyan, hogy mindegyikük definiense csak alapkifejezéseket vagy már definiált kifejezéseket tartalmaz. Így tehát az (1)—(11) definíciók segítségével bevezetett valamennyi funktor definiálható implikációs-iniciációs nyelven. Az előzőleg definiált kifejezések használata a definiensekben növeli a javasolt meghatározások intuitivitását.

4. *A direkcionális rendszer és tulajdonságai*[79]

A rendszer, amelyet direkcionális logikának nevezünk, úgy határozható meg, mint azoknak és csakis azoknak a 3. cikkelyben definiált iniciációk, implikációk és funktorok segítségével leírt ítéletfüggvényeknek a halmaza, melyek a v, i, u és f értékek minden behelyettesítésénél az igazsággal egyenlő (tehát v) értéket vesznek fel. A direkcionális logika minden függvényének értékét kiszámíthatjuk a 2. és 3. táblázatból és az (1)—(11) definíciós egyenletekből. Azt a függvényt, amely az argumentumok minden értékénél megkülönböztetett értéket (tehát v értéket) vesz fel, a direkcionális logika tautológiájának nevezzük.

[77] Ha „Kpq" helyett „$p \wedge q$"-t írunk, a definíció a hagyományos jelöléssel így alakul

$$p \overline{\wedge} q = (Hp \wedge \overrightarrow{H}p \vee (\overleftarrow{H}p \overline{\wedge} \overrightarrow{H}q) \text{ (Szerk. megj.)}$$

[78] Hagyományos jelöléssel, és az áttekinthetőséget segítő zárójelek alkalmazásával:

$$U[p \overline{\wedge} \neg p] \; [(\overrightarrow{H}p \overline{\wedge} \overleftarrow{H} \neg p) \text{ V } (\overleftarrow{H}p \overline{\wedge} \overrightarrow{H} \neg p)],$$

azaz a szögletes zárójelek közé írt két kifejezés „U-ekvivalenciája" tautológia. (Szerk. megj.)

[79] A direkcionális logika rendszere rokon az L^1_4 definíciószerűen teljes rendszerrel. Lásd J. Slupecki, *Dowód aksjomatyzowalnosci pelnych systemów wielowartosciowych rachunku zdan. Varsó* 1939. Sok formai tulajdonsága közös S. Jaskowski elméletével is *(Rachunek zdan dla systemów dedukcyjnych sprzecznych.* Studia Societatis Torunensis Torun 1948. Sectio. A. Vor. I. 5.)

A direkcionális logika rendszerének egyenértékű (mert ugyanahhoz a tautológiahalmazhoz vezető) meghatározását adhatjuk axiómatikus módszerrel is. Az axiómák egyszerű és áttekinthető felírása érdekében először is el kell fogadnunk az alábbi definíciókat:

I. „NP" = „$\vec{N}\vec{N}p$

II. „$\overleftarrow{N}p$" = „$\vec{N}\vec{N}\vec{N}p$"

III. „Tp" = „$\vec{N}\vec{N}Cp\overleftarrow{C}\vec{N}Cp\vec{N}\vec{N}\vec{N}p\vec{N}Cp\vec{N}p$

IV. „Hp" = „$\vec{N}\vec{N}CC\vec{N}\vec{N}p\vec{N}pC\vec{N}CC\vec{N}\vec{N}p\vec{N}p\vec{N}\vec{N}\vec{N}C\vec{N}\vec{N}p\vec{N}p\vec{N}CC\vec{N}\vec{N}p\vec{N}p$
$\vec{N}C\vec{N}\vec{N}p\vec{N}p$"

(Ezek a definíciók a 3. cikkelyben levő 1, 2, 5 és 7 definíciókkal egyenértékűek.) Segítségükkel a következőképpen írhatjuk fel a direkcionális logika axiómáit:[80]

(1) $CTCpqCTCqrCpr$
(2) $CTCpqCpTq$
(3) $CCpqCTpNTNq$
(4) $CTCCpqpp$
(5) $CTCCpqNqNq$
(6) $CTCpqCNqNp$
(7) $CTCNqNcCpq$
(8) $CC\vec{H}p\vec{H}q\vec{H}Cpq$
(9) $C\overleftarrow{H}Cpq\mathrm{C}\vec{H}p\vec{H}q$
(10) $CpCNpC\vec{N}p\mathrm{C}\overleftarrow{N}pq$

A többi funktort azoknak a definícióknak segítségével vezetjük be, amelyek a 6 és 8—11 definíciókból keletkeznek olymódon, hogy definienseikből kihagyjuk a definiált kifejezéseket.

A direkcionális logika tautológiái az axiómák és azok a kifejezések, amelyek belőlük a definíciós helyettesítés, behelyettesítés és a leválasztás direktívái szerint következnek. A két előbbihez nem kell magyarázat, ezek elvileg nem különböznek a más logikai rendszerekben elfogadott direktiváktól.

[80] Ahol lehet, hagyományos jeleket használva, az axiómák így alakulnak:

(1) $T(p \to q) \to [T(q \to r) \to (p \to r)]$
(2) $T(p \to q) \to (p \to Tq)$
(3) $(p \to q) \to (Tp \to \neg T\neg q)$
(4) $T((p \to q) \to p) \to p$
(5) $T((p \to q) \to \neg q) \to \neg q$
(6) $T(p \to q) \to (\neg q \to \neg p)$
(7) $T(\neg q \to \neg p) \to (p \to q)$
(8) $(\vec{H}p \to \vec{H}q) \to \vec{H}(p \to q)$
és (9) $\overleftarrow{H}(p \to q) \to (\vec{H}p \to \vec{H}q)$
(10) $p \to (\neg p \to (\vec{N}p \to (\overleftarrow{N}p \to q)))$ (Szerk. megj.)

A leválasztás direktivája azt követeli, hogy a $CT\ \alpha\ \beta$ formájú ítélet és az α ítélet elismerésének alapján elismerjük a β ítéletet.[81] (Ez a direktivának a III. definíció segítségével történő rövidített leírása.) A megadott axiómarendszer független, ellentmondásmentes és teljes.[82] A jelen munka célja szempontjából különösen fontos az ellentmondásmentesség. Az ítéletkalkulus axiómáira vonatkozó ellentmondásmentesség-követelményt[83] a direkcionális logikára alkalmazva különbözőképpen lehet értelmezni. Pl. így: megengedhetetlen, hogy az axiómákból két — „α" és „$\overline{N}\alpha$" vagy „α" és „Nα" formájú — ítélet (ítéletfüggvény) következzék stb.

Az ellentmondásmentesség követelményének általánosítása az a követelmény, hogy a direkcionális logika axiómarendszere egyirányú legyen. Egy axiómarendszer akkor és csak akkor egyirányú, ha tetszőleges ítéletnél a $Z_\alpha = \{\xi\ \alpha, \vec{N}\alpha, N\alpha, \overleftarrow{N}\alpha\}$ ítélethalmazból kiemelt egyetlen (nem egyforma alakú) ítéletpár sem következik a rendszerből az elfogadott dedukciós direktivák szerint. Bebizonyítható, hogy ha egy axiómarendszer egyirányú, akkor ellentmondásmentes is a fent említett két jelentésben és mindenfajta egyéb olyan jelentésben, amely a rendszer ellentmondásmentességének feltételéül azt szabja, hogy konzekvenciái között ne legyenek nem kitüntetett értékű ítéletek. A bemutatott rendszer egyirányú.

Ebben az ellentmondásmentes logikai rendszerben olyan tautológiák is vannak, amelyek a változás és a mozgás hegeli értelmű ellentmondásosságáról szóló kijelentésként interpretálhatók.

Könnyen ellenőrizhetjük (a 2. és 3. táblázat, valamint az (1)—(11) definíciók segítségével), hogy a direkcionális logika rendszeréhez tartozik többek között az alábbi tautológia:[84]

(11) $UA\vec{N}p\overleftarrow{N}p\overleftarrow{K}pNp$

Szavakkal: kezd úgy lenni, hogy p vagy megszűnik úgy lenni, hogy p akkor és csak akkor, ha p és egyúttal nem p. A (11) tautológiát köznyelven interpretálva és az alábbi definíciókat elfogadva —

D. 1. „c az L helyhez képest t időpontban mozog" annyit jelent, mint: „kezd úgy lenni, hogy c a t időpontban L helyen van, vagy megszűnik úgy lenni, hogy c a t időpontban L helyen van";

D. 2. „x az S tulajdonságra nézve változik" annyit jelent, mint: „kezd úgy lenni, hogy x — S, vagy megszűnik, úgy lenni, hogy x — S"

— az alábbi következtetéseket vonhatjuk le:

(11a) c az L helyhez képest t időpontban akkor és csakis akkor mozog, ha c a t időpontban L helyen van, és c egyúttal nincs a t időpontban L helyen.

(11b) x az S tulajdonságra nézve akkor és csakis akkor változik, ha x — S, és egyúttal x nem S.

[81] Ez tehát az alábbi következtetési séma elfogadását jelenti (hagyományos jelöléssel):

$$\frac{\alpha;\ I\alpha \to \beta}{\beta}$$ (Szerk. megj.)

[82] E tulajdonságok bizonyítását doktori disszertációm tartalmazza.

[83] Lásd T. Czezowski, Id. mü 25. o.

[84] $U(\vec{N}p \vee \overleftarrow{N}p)\ (p \overline{\wedge} \neg p)$ (Szerk. megj.)

A (11a) és (11b) megállapítások, úgy tűnik, a mozgás és a változás ellentmondásosságáról szóló hegeli kijelentések elégségesen pontos és lehetőleg hű megfogalmazásai. Az ellentmondást itt úgy értjük, mint az állításnak és (gyenge) tagadásának hegeli konjunkcióját. Van alap arra a feltevésre, hogy Hegel sajátos ellentmondásnak tekintette a $K\overrightarrow{H}p\overleftarrow{H}Np$ (már p és még nem p), $K\overrightarrow{H}Np\overleftarrow{H}$ (már nem p és még p), $K\overleftarrow{N}p\overleftarrow{N}Np$ (nem igaz, hogy p, és nem igaz, hogy nem p), $\overleftrightarrow{H}KpNp$ (még úgy van, hogy p és nem p) stb. típusú konjunkciókat is. Minden ilyen formájú ítélet igaz ítélet lehet, ha p értéke különbözik az igaztól és a hamistól, ami olyankor fordul elő, amikor, szabadon fogalmazva, a valóság abban a tekintetben, amelyben a p ítélet meghatározza, valahogyan változik. Az ilyen konjunkciók bizonyos fajta ellentmondásnak tekintését az indokolhatja, hogy az igazságra és a hamisságra korlátozott értékhalmazban közönséges és a hegeli konjunkció nem különböztethető meg a kétértékű konjunkciótól, a gyenge és az erős tagadás a kétértékű tagadástól, a protenció és a retenció a kétértékű állítástól. Így hát valamennyi felsorolt kifejezés, éppúgy, mint $\overline{K}pNp$, az állításnak és tagadásának kétértékű konjunkciójába megy át, ami kétségkívül logikai ellentmondás.

Az ellentmondásosság hegeli fogalmát tehát úgy tekinthetjük, mint a kétértékű logika logikai ellentmondásfogalmának általánosítását. Semmi esetre sem szabad összekeverni az ellentmondásosságnak, mint valamely rendszer tulajdonságának metalogikai fogalmával. A direkcionális logika mentes ettől a tulajdonságtól.

ЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРОТИВОРЕЧИВОСТИ ИЗМЕНЕНИЯ И ДВИЖЕНИЯ

Леонард Славомир Роговский

Статья является попыткой дать такое истолкование гегелевской концепции противоречивости движения и изменения, при котором эта концепция имеет определенный логический смысл в современном значении этого слова и формируется без явных расхождений с комментариями классиков диалектической мысли, на почве некоторого многозначного исчисления предложений, названного «логикой направленности».

В главе I дается анализ текстов Гегеля, посвященных провлеме единства бытия и небытия, противоречия, как принципа самодв[illegible]жения и противоречия как существенной черты движения (в связи с апориями элейцев). Проводится мысль, что Гегель пользуется некоторыми (слабо) универсальными понятиями, которые не являются трансцендентальными, а также понятием актуального изменения и состояния движения.

Глава II излагает матричным и аксиоматическим методом систему «логики направленности», основанную на двух первичных понятиях: инициации, являющейся функцией одной переменной — обозначенной символом «Np», который читается как «начинает быть так, что p» и импликации, обозначенной символом «Cpq». В этих терминах определяются все логические функции, необходимые для формулировки концепции Гегеля. «Логика направленности» является четырехзначной системой. Значениями ее являются: истина (verum), под-истина (infraverum), под-ложь (infrafalsum sive ultraverum) и ложь (falsum), истолкованные интуитивно способом, согласным с классической концепцией истины. Выделенным значением является истина. Система является непротиворечивой и полной.

«Логика направленности» не является какой-то диалектической формальной логикой. Она дает картину логической структуры фрагмента гегелевской диалектики. Она может быть также использована при исследовании марксистской диалектики.

THE LOGICAL SENSE OF HEGEL'S CONCEPT OF THE CONTRADICTION: OF CHANGE AND MOVEMENT

by Leonard Sławomir Rogowski

The study has for its aim to reach an accurate interpretation of Hegel's concept of the contradiction of movement and change. That interpretation has a definite logical sense in the modern meaning of the word and moreover, it can, without coming into conflict with the comments by classical dialectical writers, be expressed within a certain many-valued sentential calculus, called directional logic.

In Chapter One the author gives an analysis of Hegel's texts dealing with the question of the unity of being and naught; further he discusses the contradiction as the principle of autodynamism and also the contradiction as the essential property of movement (in connection with the paradoxes of the Eleatic school). It has been proved, among others, that Hegel resorts to certain concepts of a (weakly) universal nature, wich are not transcendental ones; he uses also the concept of actual change and that of the state of movement.

In Chapter Two the author, using both the matrix and axiomatic methods presents a system of directional logic, based on two primitive terms: initiation (a function of one variable, denoted by „$\overline{N}p$" and interpreted as: „it begins to be the case that p", and implication, denoted by „Cpq". By means of these two concepts every logical function that is necessary for expressing Hegel's idea can be defined. The system of directional logic is a four-valued one. The values are: truth (verum), sub-truth (infraverum), subfalsehood (infrafalsum sive ultraverum) and falsehood (falsum). They all are interpreted intuitively in accordance with the classical concept of truth. The singled out value is truth. The system is complete, consistent and definitionally full.

Directional logic is not a „dialectical formal logic". It presents the logical structure of a Fragment of the Hegelian dialectics and can also be employed in the studies of the Marxist dialectics.

A „heterodox logikai rendszerek" és az irracionalizmus

A. ESKENAZI

A marxista filozófia és a szaktudományok eredményei még a múlt században kiszorították az irracionalizmust a tudomány területéről. A modern társadalmi termelés magasfokú szervezettsége arra késztette az embereket, hogy mélyrehatóbban elemezzék az ok-okozati összefüggéseket. Az új technika pozitív eredményei megdöntötték a természetfölötti magyarázatokat, a gépesítés pedig megteremtette a precízebb gondolkodás készségét. Századunk elején a racionális megismerés tagadásának koncepciója elvesztette gyakorlati talaját. Az irracionalizmus csupán a különböző metafizikus rendszerek sötét méhében talált menedéket.

Századunk első negyedében azonban olyan esemény történt, amely újból felszította a tudományos obskurantizmusba vetett reményeket. Az úgynevezett „heterodox logikák" megjelenésekor egyes irracionalisták ezekben az évezredek óta fennálló „egészséges emberi ész" széthullásának tüneteit vélték felfedezni. Ezek a remények nagyon jelentőseknek ígérkeztek, mert korábban az ésszerű gondolkodás tagadása a tudatlanság és a tudománytalanság megnyilvánulása volt, most viszont ez a lehetőség magából a tudományból indult ki, illetőleg abban jelentkezett. A nem-euklidészi geometria és a relativitáselmélet megteremtését (amely a világtér görbültségének koncepcióját fogadja el) 1920-ban követte az első „heterodox" logikai rendszer megjelenése, amely a klasszikus logika évezredek óta sértetlenül és megingathatatlanul álló tartópilléreit alapjában ingatta meg.

Mik is azok a „heterodox logikák"?

Előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy a „heterodox logikák" fogalma egyes burzsoá filozófusoktól származik. Ezt a terminust azoknak az új logikai rendszereknek a megjelölésére használták, amelyek a klasszikus logika bizonyos alapvető törvényeinek elvetése útján jöttek létre. E tudomány fejlődésének minden korszakában általánosan elismerték, hogy egy és csak egy formális logika létezik, az, amelyet Arisztotelész megteremtett, és a későbbiek során számos ókori és modern filozófus és logikus tovább épített. Ez a klasszikus logika három módszertani alapelvre épült: az azonosság, az ellentmondásmentesség és a harmadik kizárásának elvére. Igaz, az e tételek filozófiai alapjainak feltárásánál felmerülő nehézségeket már Leibniz is ismerte, és már Hegel kimutatta a formális logika ontológiai inkoherenciáját. A tisztán formális kutatások keretében azonban ezen alapvető tudomány módszertani elvei megingathatatlanok maradtak.

Az 1920. év fontos eseményt jelentett a logika történetében. Jan Łukasiewicz lengyel filozófus olyan logikai rendszert hozott létre, amelyből kirekesztette a klasszikus logika egyik alapelvét — a harmadik kizárásának elvét.[1] Łukasiewicz eredménye természetes következménye volt azoknak a megrázkódtatásoknak, amelyeken a logika és a matematika az 1905—1907. évi nagy válságának korszakában keresztülment.[2] Brouwer holland matematikus már akkor hangsúlyozta, hogy a matematika nem támaszkodhat a klasszikus, hagyományos logikára, mivel a klasszikus logikát a véges mennyiségekből vonatkoztatták el, a matematika viszont végtelen halmazokkal operál. Brouwer már akkor azt állította, hogy a modern matematikának *új*, a régitől minőségileg különböző *logikára* van szüksége, olyan logikára, amely kiválóan alkalmazható a matematikai eredmények alátámasztására.[3]

Ezen események hatására hozta létre Jan Łukasiewicz a maga rendszerét, amelyben a harmadik kizárásának elve érvényét vesztette. Ebben a rendszerben nem minden ítéletre áll, hogy vagy igaz vagy hamis. Egy ítélet az „igaz" és „hamis" igazságértékeken kívül „1/2" igazságértékkel is rendelkezhet, az „1" és a „0" érték az igaz, ill. a hamis ítéletekre vonatkozik.

Łukasiewicz eredményét követően egymás után jelentek meg egyéb, nem klasszikus rendszerek: az *n*-nel jelölt Post féle rendszer, a végtelen igazságértékű rendszerek stb.[4] Olyan rendszereket is létrehoztak, amelyekben az tétel igazságállapotát egyáltalában nem definiálták;[5] ilyen például Heyting intuicionista logikája, Lorenzen operatív logikája stb.

Feladatunk most nem az, hogy részletesen leírjuk és értékeljük ezeket a rendszereket, inkább rámutatunk a közös specifikumokra abból a célból, hogy a továbbiakban bizonyos következtetéseket vonhassunk le. Nagy általánosságban a „heterodox" logikai rendszerek specifikuma a következő:

1. Formalizált rendszerek, amelyek axiomatikusan vagy konstruktíve épülnek fel ellentmondásmentes és nyilvánvalóan helyes következtetési szabályok alkalmazásával.

2. Valamennyi ilyen rendszerben érvénytelen a klasszikus logika egy vagy több törvénye (így például Heyting intuicionista logikájában nem érvényes a harmadik kizárásának törvénye, és az a törvény, mely szerint egy ítélet kétszeres tagadása implikálja magát az ítéletet stb.[6]).

3. Valamennyi „heterodox" logikai rendszerben érvényben marad az ellentmondásmentesség elve.

Az új eredmények irracionalista magyarázatai

Nem szorul bizonyításra, hogy a „heterodox" logikai rendszerek keletkezése számos súlyos filozófiai jellegű problémát állított a tudomány elé. Ismeretes, hogy az igazság a valóság adekvát visszatükröződése. Minden ítélet a valóság valamilyen tárgyi egyesülésének állapotát tükrözi, és nyilvánvaló, hogy ha hűen tükrözi azt, akkor az ítélet „igaz", ha pedig nem, akkor nem marad más hátra, mint annak feltételezése, hogy az ítélet „hamis". Min-

[1] J. Łukasiewicz, *A három értékű logikáról*. Ruch filoz. Łwow 1920/5. sz.
[2] H. Weyl, *A matematika alapjainak új válságáról*. Math. Zeitschr. 1921/10. sz.
[3] Л. А. Неитинг, *Интуционизм*. Moszkva 1965. 9. o.
[4] J. Rosser — A. Turquette, *Many valued Logics*. Amsterdam 1952.
[5] J. M. Bochenski, *La vraie logique*. Bruxelles-Louvain 1964.
[6] A. Heiting, Id. mű. 123. o.

denesetre a klasszikus logika korszakában ez volt az uralkodó vélemény, amely a logikai-ismeretelméleti egység tételének leegyszerűsített és sematikus értelmezésén alapult.

Az első „heterodox logika" megteremtése erős reakciót váltott ki a filozófusok, valamint a logikusok és a matematikusok körében, élénk vitát kavarva, amelyben két alapvető irányzatot különböztethetünk meg:

Az első irányzat a klasszikus tradicionalizmus álláspontjáról mereven elveti a többértékű logikákat mint spekulatív tanokat, amelyeknek semmi közük a valósághoz. Ily módon reagált (sajnos) számos marxista szerző is, akik nem látták meg ezekben az új rendszerekben azt a lehetőséget, hogy bennük teljesebben és adekvátabban tükröződjék vissza a természeti jelenségek végtelen változatosságának a valóságos lefolyása.[7]

Ez a tradicionális álláspont a modern tudomány új és hatalmas eredményeinek következtében csakhamar tarthatatlanná vált. Az történt ugyanis, hogy azok a többértékű logikák, amelyeket a tradicionalista álláspont hívei „spekulatív idealista tanoknak" minősítettek, váratlanul ragyogóan alkalmazhatóvá váltak a gyakorlatban a kibernetika, az automatika, a telemechanika, a rakétagyártás stb. területén. Mindez szükségessé teszi az emberi ismeretek ezen új ágának új és helyes marxista értékelését, amelyet számos mai marxista szerző eredményesen folytat.[8]

A második irányzatot másfajta szélsőség jellemzi, amely éppen olyan helytelen, és nem kevésbé káros, mint az első. Ez a nem konformista gondolkodású nyugati logikusok és filozófusok körében talált talajra, és tápot adott az irracionalista érvelések új felvirágzásához.

Ennek az irányzatnak a hívei nem vetették el a „heterodox logikákat", ellenkezőleg, teljes mértékben elfogadták őket a gyakorlati alkalmazásukra támaszkodva, eközben azonban számos túl általános és alapvetően helytelen következtetést vontak le belőlük. Nagy vonalakban a következők jellemzik ennek az irányzatnak az alapvető álláspontját.

I. A nem-euklidészi geometria és a relativitáselmélet megteremtése, továbbá a heterodox logikai rendszerek keletkezése és gyakorlati alkalmazása megmutatta, hogy a világ polinomikus, vagyis a különféle jelenség-halmazokban különböző, sajátos törvényszerűségek érvényesülnek, amelyek semmiképpen sem hozhatók közös nevezőre.

II. A világban a jelenségek végtelen sokasága létezik, amiből az következik, hogy azok a törvényszerűségek is végtelen számúak, amelyek szerint e jelenségek végbemennek. Ennélfogva a logika és a tudomány törvényei, valamint az egészséges értelem abszolút igazságai mindig korlátozottan jutnak érvényre. Semmiféle tudományos vagy logikai elmélet és semmiféle filozófiai világnézet sem lehet egyetemes érvényű.

III. Az, ami igaz a jelenségek bizonyos összességére vonatkozóan, az nem igaz más jelenségek viszonylatában. Az, amit ma igaznak fogadunk el, holnap már lehet hamis, és az, amit ma elvileg lehetetlennek tartunk, holnap lehetségesnek bizonyulhat (és fordítva). Ebből pedig az következik, hogy:

IV. Az egészséges értelemnek, a logika és a tudomány törvényeinek nem lehet és nem szabad mindig hitelt adni és azokra támaszkodni, mivel érvényességük mindig korlátozott.

[7] L. például G. Klaus, *Bevezetés a formális logikába*. Gondolat 1963. 106. o.
[8] Pl. А. Зиновев, *Философские проблемы многозначной логики*. Moszkva 1960.

Hogy milyen logikai következtetések vonhatók le ezekből a tételekből, az teljesen világos minden gondolkodó ember számára:

A tudomány alapvető szerepének tagadása és annak helyettesítése mindenfelé áltudományos és misztikus, irracionális tanítással.

Annak a lehetőségnek a tagadása, hogy az emberiség teljes mértékben és ésszerűen megismerheti és elsajátíthatja a természet törvényszerűségeit.

Mindennemű tudományos és alkotó tevékenység gondolatának tagadása és ájtatos leborulás az irracionális természet hatalma előtt.

Mindenféle forradalmi harc gondolatának a tagadása és rabszolgalelkű meghajlás az erőszak és a társadalmi igazságtalanság előtt.

A formális logika és az ontológia inkoherenciája és leküzdésének módjai

Hegel elsőként mutatott rá arra, hogy a formális logika nem koherens az ontológiával, nem tudta azonban megjelölni azt a helyes kiindulópontot, amelyből ezt az eltérést meg lehet szüntetni. Ehelyett a formális logika egyszerű és nihilista tagadásának útjára lépett. Hegelnek arra irányuló kísérlete, hogy olyan új, nem formális logikát teremtsen, amely koherens az ontológiával, kudarcot vallott, s dialektikus logikája, amelynek fel kellett volna váltania az „alkalmatlan formális logikát", nem volt egyéb, mint olyan intenzionális idealista rendszer, amely a legnagyobb mértékben alá volt rendelve a formális logika törvényeinek. Ennek az volt az oka, hogy Hegel logikája a velejéig idealista volt, és elszakadt a gyakorlattól és a valóságtól.

Hegel helytelen gondolatai azonban sikeresen benyomultak marxista irodalmunkba is. A marxista szerzők arra törekedtek (s ez a személyi kultusz korszakában vált uralkodóvá), hogy megszüntessék a formális logikát, s új, dialektikus logikával helyettesítsék. Számos kísérlet történt az ilyen logika megteremtésére, de ezek mindig kudarcba fulladtak. A formális logika helyettesítésére, illetve felváltására hivatott dialektikus logika még a mai napig sem jött létre, és talán nem is fog létrejönni.

Más marxista szerzők[9] arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a formális logika nem egyéb, mint „elemi" logika, amelyet tökéletesíteni kell és ki kell egészíteni egy magasabbfokú dialektikus logikával. A logikai kutatások azonban azt mutatták, hogy a formális logika bármiféle kiegészítése, vagy tökéletesítése valamiféle más formális vagy nem formális rendszerrel, végső soron semmi mást nem eredményez, mint magának a formális logikának a kibővítését. Mind a formális-dialektikus,[10] mind a dialektikus-formális[11] logika megteremtésére irányuló kísérletek (amelyek tulajdonképpen a hegeli logikai koncepciók kritikátlan elfogadásából erednek) eredményteleneknek bizonyultak.

Mindez világosan mutatja, hogy a formális logika és az ontológia inkoherenciája nem a formális logika elvetésével, sem annak bármiféle más, nem formális rendszerrel való kiegészítésével és tökéletesítésével nem küzdhető le.

A fent említett félreértések kiküszöbölése jó úton halad a marxista filozófiai irodalomban,[12] ami lehetővé tette mind a formális, mind pedig a dia-

[9] А. Б"анков, *Логика*. Szófia 1958. 7. o.

[10] Эли де Гортари, *Введение в диалектическую логику*. Moszkva 1959.

[11] Lásd G. Klaus, Id. mű.

[12] L. P. Tavanyec, *A formális logika és a filozófia*. Сборник философские вопросы современной формальной логики. Moszkva 1962. 3—15. o.

lektikus logika tárgyának és lényegének helyes értelmezését. Az emberi gondolkozás a formális logika törvényei alapján valósul meg. A gondolkodás és a valóság között azonban nemcsak egység, hanem ellentmondás is van. Ennek a dialektikus ellentmondásnak — amely az ellentmondásos objektív valóság tükrözésének folyamatában az emberi tudatban jött létre — a feltárása és feloldása: a dialektikus logika célja és feladata.[13]

Formális és reális modellek

Aligha értene egyet bármely értelmes ember azzal, hogy az olyan típusú ítélet formális logikai modellje, amely szerint „ha igaz az, hogy 1 + 1 egyenlő 2-vel, akkor igaz az is, hogy 1 + 1 nem egyenlő 3-mal", bármiféle formális vagy nem formális ellenőrzésre szorulna. A formális modellek logikai igazságának teljes elfogadása azonban filozófiai nehézségekbe ütközik attól a mozzanattól kezdve, amikor meghatározott tárgyi területen kezdjük meg bármiféle reális magyarázatukat. Hogy 1 + 1 nem egyenlő 3-mal, ehhez nem fér semmi kétség, abban azonban, hogy bármiféle reális deszignátum adekvát módon megfelel-e a „3" számszimbólum tartalmának, már komoly okunk van kételkedni.

Ha elindulunk az egyszerű vevőtől, aki vitázik a kereskedővel a tőle vásárolt 3 liter olaj pontos mennyiségét illetően, és elérkezünk a fizikushoz, aki a legtökéletesebb és legprecízebb műszert alkotta meg 3 gramm folyékony hidrogén mérésére, amely tudományos kísérlethez szükséges számára — minden értelmes ember előtt nyilvánvaló, hogy a „három" logikai fogalom — amely egy osztályt jelöl meg abból a homografikus osztályból, amelynek elemei között egyértelmű összefüggés áll fenn — és a bizonyos mérték-standard alapján lemért, meghatározott anyag tényleges mennyisége között az összefüggés aproximatív. Az anyag szerkezetének végtelen bonyolultsága következtében még a legpontosabb mérések is mindig csak bizonyos mértékig megközelítőek, már csak azért is, mert amikor meghatározott számmal jelöljük valamely tárgynak a súlyát vagy a térfogatát vagy a hosszát, akkor nem szabad elfelejtenünk, hogy ennek a számnak a logikai jelentése és a tárgy reális mennyisége között bizonyos ellentmondás áll fenn. Ez az ellentmondás, amelyet sok esetben figyelmen kívül hagyhatunk mindennapi gyakorlatunkban, a megmért mennyiség növekedésének arányában progresszíve fokozódik. Ha valamely eladó egy méter szövetnél 1 mm-rel kevesebbet mér, figyelmen kívül hagyhatjuk ezt a lényegtelen eltérést. Ha azonban ugyanilyen módon jár el tízezer méter szövetnél, a hosszúságban keletkező különbség lényegesen jelentősebb lesz. A megmért mennyiségek nagyságának növekedésével az aproximatív különbség egyre erőteljesebben jelentkezik.

Meg kell jegyeznünk, hogy a matematika területén folytatott legmodernebb kutatások szerint is e kétségtelenül egzakt tudomány alapvető fogalmainak a megindokolásánál felmerülő nehézségeket még mindig nem oldották meg. A „szám" fogalmának a meghatározása a matematikában mind a mai napig mélyreható és igen bonyolult tudományos kutatások tárgya.[14]

[13] Л. М. Розентал, *Принсипы диалектической логики*. Moszkva 1960. 304—315. o.
[14] P. Lorenzen, *Differential und Integral*. Frankfurt a. M. 1965.

Mindez amellett szól, hogy a formális modell és reális prototípusa között sok esetben áll fenn ellentmondás. A formális logika nem foglalkozik ennek az ellentmondásnak a feltárásával és vizsgálatával, ennek a kérdésnek a kutatása és eldöntése éppen a dialektikus logikára vár. Ezzel kapcsolatban újból hangsúlyozzuk, hogy egyetértünk M. Rozental tézisével, amely szerint a dialektikus logika szerepe nem abban rejlik, hogy felülvizsgálja a formális modellek helyességét, hanem abban, hogy feltárja, mennyire adekvát módon tükrözik a reális világ tárgyainak állapotát és fejlődését, s hogy milyen lehetőségek vannak ezek hűbb és helyesebb tükrözésére.[15]

Amikor a formális és a dialektikus logika céljára és feladataira vonatkozó — szerintünk egyetlen helyes — elgondolásból indulunk ki, megvizsgáljuk a mai klasszikus és nem klasszikus logikai rendszerek ténybeli alapjának a kérdését.

A klasszikus logika érvényessége

A jelenkori logikai kutatások és a modern tudomány eredményei azt bizonyítják, hogy sok olyan terület van, amelyen a klasszikus logika törvényeinek hatálya általános érvényű maradt. Ezt a következő példával szemléltethetjük. Tételezzük fel, hogy valaki a következő ítéleteket állítja:

1. A Föld nagyobb, mint a Hold.
2. A Hold nagyobb, mint a Föld.
3. Ha a Hold nagyobb, mint a Föld, s a Föld nagyobb, mint a Mars, akkor a Hold nagyobb, mint a Mars.

Az 1. ítéletről egyértelműen és határozottan megállapíthatjuk, hogy igaz, a 2. ítéletről pedig, hogy hamis. A 3. ítéletről mindig határozottan megállapíthatjuk, hogy igaz, függetlenül attól, hogy milyen reális összefüggések vannak a három bolygó nagysága között, amelyről ebben az ítéletben szó van. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben az (1), (2) és (3) kijelentés igazságának kérdését a klasszikus kétértékű logika alapján kiválóan ellenőrizhetjük.

Számtalan olyan ítéletet sorolhatunk fel, amelyeknek igaz vagy hamis voltát eredményesen lemérhetjük a klasszikus formális logika alapján. Hogy csak néhányat említsünk ezek közül: „Leibniz Hilbert előtt élt", „Az irreverzibilis makroszkopikus folyamatok rendkívül nagy gyorsasággal mennek végbe", „A bűncselekmény elkövetése idején a vádlott más városban tartózkodott", „Két egymással ellentétes kijelentésből egy másik önkényes kijelentés következik" stb. Ebbe a csoportba tartoznak mindazok az ítéletek, amelyek valamely determinált esemény jövőbeni bekövetkeztéről vagy be nem következtéről szólnak. Például: „ennek az évnek az első három hónapjában a Föld meg fogja közelíteni a Napot", „1981 március hónapjában napfogyatkozás lesz" stb.

Mindezek a tények már önmagukban is eléggé meggyőzően mutatják, hogy a klasszikus logika nem vesztette el érvényét, és teljes mértékben megtartotta hatályát valamennyi olyan állítás értékelésénél, amelyeknek az igazságát egyértelműen és hatásosan lemérhetjük egy kétértékű logikai rendszer alapján.

[15] M. Rosental, Id. mű.

Vizsgáljuk meg a következő esetet: Megkérdezünk egy hallgatót, aki éppen most vizsgázott, hogyan sikerült a vizsgája, s a hallgató azt válaszolja, hogy sikeresen letette. Ha a hallgató egyes osztályzatot kapott, joggal állíthatjuk, hogy kijelentése hamis. Ha azonban kettest, hármast, négyest vagy ötöst kapott, azt állíthatjuk, hogy kijelentése igaz. El kell azonban fogadnunk, hogy a kijelentés igazságának foka függ attól, hogy a hallgató az említett osztályzatok közül melyiket nyerte el, így jeles osztályzat esetén a kijelentés igazsága a legmagasabb fokú, vagyis a kijelentés és a valóság között ebben az esetben áll fenn a legnagyobb mérvű megfelelés, míg elégséges osztályzat esetén az igazság foka jelentősen kisebb lenne. (Ez lehetőséget nyújtana pl. a hallgatók szüleinek arra, hogy azt állítsák, hogy egyáltalában nem tette le sikeresen a vizsgáját !)

Nyilvánvaló, hogy a kijelentés igazságának kétértékű értékelése ez esetben nem tükrözi a tényleges helyzet bonyolultságát. Ezt csupán valamely többértékű értékelés valósíthatja meg.

Vizsgáljuk meg a következő tipikus esetet is. Tételezzük fel, hogy megkérdezünk egy mai drámaírót, hány nézője volt új darabja bemutatójának, s ő azt válaszolja: „tele volt a színház". Tételezzük fel, hogy abban a színházban, amelyben a bemutató lezajlott, száz férőhely van. Természetesen nem vádolhatjuk a drámaírót hazugsággal, ha a színház száz férőhelyét teljesen megtöltötte a közönség. Még abban az esetben sem vádolhatjuk hazugsággal, ha egy vagy két ülőhely üresen maradt, mindenesetre ebben az esetben kijelentése az igazság alacsonyabb fokán állt. De mi a helyzet, ha a színházban hat, hét vagy tíz üres hely volt? Alapos indokunk van-e ebben az esetben azt állítani, hogy a drámaíró kijelentése hamis? Tény az, hogy ilyenkor a kétértékű értékelés nem képes teljesen betölteni feladatát. A szóban levő kijelentésnek az igazságát tökéletesen csak egy százjegyű logikai rendszer alapján értékelhetjük. Ha a színháznak mind a száz helye el volt foglalva, akkor a drámaíró kijelentésének az igazsága „egy", ha a száz hely közül 20 üres volt, akkor a drámaíró állításának az igazsága „80/100". Ilyen módon csak abban az esetben állíthatjuk logikusan, hogy a drámaíró kijelentése az igazság „0" fokán áll (vagyis hazugság), ha a színházban minden hely üresen maradt. Hasonló a helyzet akkor is, ha valaki kijelenti, hogy egy adott pohár tele van vízzel. Csupán a folyadék teljes hiánya a pohárban adna alapot annak a kijelentésére, hogy a pohár üres.

Számos olyan ítélet létezik, amelyet nem tudunk helyesen értékelni a kétértékű logika alapján, ugyanakkor a többértékű logika lehetővé teszi számunkra, hogy helyesen és adekvát módon értékeljük az ítéletek igazságának a fokát. Ilyen ítéletek nem csupán a mindennapi nyelvben fordulnak elő, hanem a legegzaktabb elméleti és kísérleti tudományok területén is. Hogyan tudjuk például helyesen értékelni a klasszikus logika keretében a következő kijelentéseket: „Ez a kémcső tele van kénsavval", „ebből az edényből a légszivattyú kiszívta a levegőt", „a π tizedestört formájában egymás után 200 nulla fordul elő", „a szél másodpercenként 40 méter sebességgel halad". Hogyan törekedhetünk a valóság adekvát tükrözésére a különböző tudományos elméletek keretében, amelyekben ilyen kijelentések fordulnak elő, ha nem engedjük meg az igazság többértékű értékelését? Még nyilvánvalóbb ez a tétel az olyan kijelentések esetében, amikor valamilyen lehetséges eredmény bekö-

vetkeztét vagy be nem következtét állítjuk egy adott sztohasztikus átalakulás folyamatában.[16] Csak abban az esetben értékelhetjük helyesen például annak az állításnak az igazságát, hogy „ezzel a szelvénnyel fogjuk az állami lottó legnagyobb nyereményét megnyerni", ha olyan jelentést tulajdonítunk az igazságnak, amely a valószínűség fokának felel meg: egy forgalomba hozott lottószelvényre fog esni a legnagyobb nyeremény.

A tények azt bizonyítják, hogy a többértékű igazságértékelés bevezetése nemcsak hogy nem korlátozza egy rendszer elméleti hitelét, hanem ellenkezőleg, fokozza. Ha valamely rendszer lehetővé teszi, hogy jobban megjelöljük a valóság megfelelő tárgyait, akkor fokozza a rendszer koherens voltát a reális tárgyaknak azzal a területével, amelyet megjelöl és tükröz.

A heterodox logikai rendszerek irracionális voltára vonatkozó állítások irracionalitása

Az eddig elmondottakból kiindulva elemezhetjük az irracionalistáknak azokat az érveit is, amelyekkel irracionálisnak kiáltják ki a mai „heterodox" logikai rendszereket.

I. A modern „heterodox" logikai rendszerek létrehozása és gyakorlati alkalmazása nemcsak hogy nem bizonyítja az általános törvényszerűségek bármilyen hiányát a világban, hanem ellenkezőleg, alátámasztja az ilyen törvényszerűségek jelenlétét. Ezt az a tény erősíti meg, hogy egy olyan rendszerről, amely az általánosság bizonyos fokán áll és meghatározott törvényszerűségeket tükröz, egy másik, az általánosság magasabb fokán álló és általánosabb törvényszerűségeket tükröző rendszerre való áttérés lehetőséget ad az objektív valóság teljesebb és sokoldalúbb feltárására.

II. Az új logikai vagy tudományos elmélet nem szünteti meg a régi hatályát, hanem megőrzi annak általános érvényét azon a területen, amelyen érvényben volt. Amikor az új rendszer ezen a területen kívül a tárgyak és jelenségek szélesebb körét is átfogja, kiterjeszti a racionális emberi megismerés szféráját, és lehetővé teszi, hogy még adekvátabb módon tükrözzük az objektív valóság sokféleségét.

III. Minden új tudományos igazság, amely arra hivatott, hogy felváltson egy régi igazságot, nem egyéb, mint az utóbbi pontosabb meghatározása, új lépés a szubjektív igazságtól az objektív felé, a viszonylagostól az abszolút igazság felé, amely utóbbi valamennyi viszonylagos igazság összege.

IV. Mindez azt mutatja, hogy *kizárólag* a logikára és az egészséges emberi értelemre építhetünk a tudományban éppen úgy, mint az ember mindennapi munkagyakorlatában és tevékenységében, mivel ezeknek az érvénye potenciálisan korlátlan és nem is korlátozható.

A „heterodox" logikai rendszerek sajátosságának elemzése mutatja, hogy ezeknek az érvénye semmiképpen sem támaszthatja alá az irracionalizmust. Ellenkezőleg, valamely gyenge aproximatív klasszikus modell felváltása más, erősebb modellel azt jelenti, hogy közelebb kerülünk az empirikus eredetinek adekvát tükrözéséhez. Amikor kiküszöböljük a klasszikus

[16] L. A. Eskenazi, *A kétjegyű és a többjegyű logika szerepének és jelentőségének filozófiai értékeléséhez.* Философска Мисыл 1964/1. sz. 68—77. o.

logika egyik törvényét, amely nem képes teljes mértékben tükrözni a bonyolult jelenségek sokrétűségét szabályozó bizonyos törvényszerűségeket, mással helyettesítjük azt, olyannal, amely teljesebben és pontosabban tükrözi ezeket a törvényszerűségeket. Az új rendszer kiterjeszti a régi rendszer érvényességének körét és ezt mint egyedi esetet fogja át. Megőrizve lényegét egyúttal fokozza az objektív valósággal való koherenciáját. E folyamat olyan törvényszerűség alapján megy végbe, amely az objektív dialektikus fejlődést tükrözi: egy kevésbé általános állapotból az általánosság magasabb fokán levő állapotba. Ez önmagában a legékesebb bizonyítéka ennek az objektív és általános érvényű törvényszerűségnek és e törvényszerűség megismerhetőségének. Ebben az értelemben a modern logika az irracionalizmus teljes elvetését jelenti.

«ГЕТЕРОДОКСАЛЬНЫЕ ЛОГИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ» И ИРРАЦИОНАЛИЗМ

А. Эшкенази

В статье дается краткая информация о так называемых гетеродоксальных логических системах. Это такие современные логики, в которых отвергается какая-либо закономерность классической формальной логики. Автор опровергает точку зрения, согласно которой, многообразие логических систем доказывает иррациональность действительности. Автор указывает на то, что существование и необходимость многоценностных, гетеродоксальных логик доказывает именно то, что человек в историческом процессе познания способен все более адекватным образом фиксировать, отражать закономерности действительности.

"HETERODOX LOGICAL SYSTEMS" AND IRRATIONALISM

by A. Eskenazi

The paper gives a short description of the so-called heterodox logical systems. These are modern logics, which reject some rules of classical formal logic. The author refutes the views according to which the variety of logical systems is a proof of the irrationalism of reality. He shows, that the existence and necessity of many-valued, heterodox ogics proves, that man, in the historicel develcpment of cognition, is able to grasp and reflect the laws of reality in an increasingly adequate way.

VITA

Objektív természetkép és társadalmi praxis

1. A praxis — a marxista filozófia centrális kategóriája

Ha a marxizmust, a marxizmus filozófiáját a maga egészében akarjuk jellemezni Gramscival kell szólnunk: a marxizmus a gyakorlat filozófiája. Nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy Marx a maga filozófiájának lényegét, az e filozófia egészét meghatározó, alapvető mozzanatot mondotta ki 11. Feuerbach-tézisében: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték;* de a feladat az, hogy *megváltoztassuk.*" Csakhogy e híres tézis többféleképpen értelmezhető, és többféleképpen értelmezik is.

Ha kiszakítjuk a marxi összkoncepcióból, ha nem vesszük tekintetbe, mit jelent a praxis Marxnál, akkor a 11. tézisből csak az a megállapítás marad, hogy Marx filozófiája forradalmi filozófia, *olyan világmagyarázat,* amely alkalmas *eszköz* a világ *megváltoztatására.* Ez igaz. De ha Marx tézise *csak ezt jelentené,* és semmi többet, akkor a marxizmus filozófiája sem különböznék jónéhány előbbi filozófiai irányzattól. Hiszen semmiképpen sem a marxizmus az első olyan filozófia, amely a világ megváltoztatására törekszik. Éppen az az „eddigi materializmus", amelyet Marx a tézisekben bírál, legalábbis ennek a materializmusnak XVIII. századi francia formája, határozottan forradalmi és politikus, határozottan a gyakorlatra orientált abban az értelemben, hogy a régi társadalmi berendezkedés helyére újat, „igazságosat" akart állítani.

Csakhogy ez a forradalmiság, bármilyen radikális legyen is politikailag, nem *forradalmi e szó filozófiai értelmében.* Ennek megértése — és a 11. tézis látszólagos ellentmondásának feloldása — azonban nem lehetséges a marxi praxis-fogalom sajátos, s minden megelőző „nem-filozófiai" gyakorlat-fogalommal szemben radikálisan új tartalmának analízise nélkül. Minden megelőző materializmus számára a gyakorlat valami olyasmi, ami a valóságosra mint adottra kívülről erőszakolja rá magát, „átalakítja" a valóságot, illetve „helyreállítja" a valóságos megbomlott rendjét, de tulajdonképpen semmi köze nincsen a valóságos szerkezetéhez; „. . . a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint emberi érzéki *tevékenységet, gyakorlatot,* nem szubjektívan." Marxnál ezzel szemben *a gyakorlat* — a filozófia számára — nem valami a valósággal szemben álló, a valósággal megküzdeni akaró (egyben azonban nem valóságos) princípium, hanem *maga a valóság.* A megelőző materializmus titkát tulajdonképpen Kant mondja ki nyiltan, amikor elválasztván egymástól a tiszta és a gyakorlati észt, a gyakorlatot az erkölcsi gyakorlatra szűkíti le, az emberi individuum autonómiájának az adott valóság keretei közötti megvalósítására és megóvására. Mert ha a valóságos az objektum, az, ami adott, a fakticitás, akkor — ki nem mondása mit sem változtat ezen — a gyakorlat nem lehet valóságos gyakorlat.

Amikor Marx a valóságosat nem objektumnak fogja fel, hanem gyakorlatnak, emberi érzéki tevékenységnek, szubjektívan, azaz a valóságosban számára az objektum és a szubjektum egymástól elválaszthatatlanul és azonosként jelennek meg, egyben *kritikát gyakorol az idealizmus felett is.* Az idealizmus — mondja — „természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant". És Marx ezzel lép túl minden megelőző materializmuson és idealizmuson azzal, hogy kimutatja az egyoldalúságukban rejlő lényegi azonosságot, azt, hogy egyikük sem fogja fel „az emberi tevékenységet . . . *tárgyi* tevékenységnek". Az ún. filozófiai materializmus számára a tárgy, az objektum adott, ezzel szemben a tevékenység a maga „piszkos-zsidó megjelenési formájában" külsődleges, míg az idealizmus a valóságos lényegének tekinti ugyan a tevékenységet, de megszünteti az objektum oldalt, „*nincs* tárgyisága a tudáson kívül", „. . . . *a tárgyiságon mint olyanon* ütközik meg".

A marxi filozófia centruma, kiinduló és végpontja a praxis, amelyben egységet alkot a szubjektum- és az objektumoldal, egymástól elválaszthatatlanul. Meg kell itt jegyeznünk, hogy az objektum és a szubjektum *praxisbeli* dialektikus azonossága *ontoló-*

giai, nem pedig *ismeretelméleti* megállapítás. A *megismerő* individuális szubjektum számára a valóságos *kizárólag* objektumként egzisztál, azaz magánvalóként, amely a szubjektum megismerő tevékenységétől függetlenül, „objektíve" létezik. És a félreértések elkerülése végett, melyekkel nem csekély számban találkozunk sajnos a marxizmuson belül is, ki kell még mondanunk valamit, aminek minden marxista számára tökéletesen világosnak kell lennie. Az a szubjektum, amelyről az eddigiekben szó volt, nem az elszigetelt egyén és ennek a tudata. Abban a pillanatban, ahogy szubjektumnak egy „elvont — *elszigetelt* — emberi egyént" előfeltételezünk, ennek számára a társadalmiság éppen úgy puszta objektum, akárcsak a természet. Csakhogy — amint ezt Marx a 6. Feuerbach-tézisben kimondja — ez az elszigetelt emberi egyén puszta előfeltételezés: a fetisisztikus tudat előfeltételezése. Az elidegenedett társadalom emberének tudatában — azon társadalom emberének tudatában, amelyben a tényleges emberi viszonyok dologi viszonyok formájában jelennek meg —, ahol tehát a társadalomban lejátszódó mozgás elszigetelt egyének tevékenységének tűnik, az egyén jelenik meg szubjektumként, méghozzá puszta szubjektumként, ezzel szemben a világ a maga egészében, a társadalom — és ezen belül minden más egyén is — éppen úgy, mint a természet, objektumként, méghozzá puszta objektumként jelenik meg. E látszat transzcendens megfogalmazásaként alakul ki azután az az elképzelés, amely a valóságos szubjektum (az emberi nem) lényegét a valóságoson kívülre vetíti, s a valóságosat a maga egészében (természet, társadalom) ezen transzcendens szubjektum objektumaként fogja fel. Ez a látszat azonban nem szűnik meg látszatként való felismerésével. Annak tudata ugyanis, hogy az ember társadalmi viszonyai saját tevékenységének termékei, még semmiképpen sem azonos azzal, hogy az ember már ura is lenne ezeknek a viszonyoknak. Az elidegenedett társadalmi viszonyok közepette a társadalmiság objektum volta mégsem puszta látszat, mert az alávetettség annak ellenére fennáll, hogy az ember nem rajta kívül levő erőknek, tőle független törvényeknek van alávetve, hanem saját tevékenysége termékeinek; és a fetisisztikus látszat felismerése csak a lehetőségét teremti meg annak, hogy a szubjektum a forradalmi *tevékenység* útján megszüntesse ezt az alávetettségét, megszüntesse a társadalom törvényszerűségeinek természettörvény jellegét.

A szubjektum-objektum dialektikus azonossága a marxi filozófia *forradalmiságának titka:* az ember egy „*adott*" valóság fétisének bilincseitől csak akkor szabadulhat meg, ha felismeri, hogy ez az „adott" valóság a saját tevékenységének terméke.

És *ebben az értelemben* még a legforradalmibb polgári filozófia is valóban *csak „magyaráz":* teoretikusan is — amennyiben egy *eleve adott emberi „lényeg"*-nek megfelelő társadalmi berendezkedés megvalósítására törekszik, de praktikusan is —, nem teremti meg másnak az előfeltételét, minthogy a már kialakult, adott társadalmi viszonynak megfelelő politikai berendezkedés megvalósulhasson. Ebben az értelemben valóban a marxi filozófia az első, amely *túllép a magyarázaton és megváltoztatja a világot:* a világot, amely nem eleve „adott", hanem maga az objektiválódott emberi praxis. A marxizmusban a praxis öntudatra jut, ennyiben forradalmi fordulat a marxizmus a filozófia történetében.

Az a mozzanat azonban, hogy az objektum és szubjektum egységét jelentő praxis *tárgyi* tevékenység — s ezzel sikerült Marxnak a polgári materializmus korlátozottságát nem-idealista módon meghaladnia —, a marxizmus praxis-fogalmának semmiképpen sem elhanyagolható momentuma, az a mozzanat ugyanis, hogy „ . . . az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi életfolyamatokat általában". Az anyagi élet termelési módja pedig valami olyan mozzanatot előfeltételez, amely a szubjektum, az ember számára valóban *csak objektum: a természetet.* Az objektum és a szubjektum azonossága Marxnál nem a hegeli módon, misztikálva, az abszolút szellemben valósul meg: az ember természeti lény, amely a maga valóságát — a társadalmiságot — éppen a természeti korlátok állandó visszaszorítása közben hozza létre és alakítja. *A praxis,* a szubjektum és objektum azonossága nem más, mint a — természetből kinövő — *társadalmiság.* „A társadalmi élet" az, amely „lényegében *gyakorlati*".

2. Tudomány és filozófia — a szemléletmód különbsége?

A filozófia szemléletmódja tehát Marxnál a tárgy, a valóságos szubjektív, érzéki-emberi tevékenységnek, gyakorlatnak való felfogása. Összeegyeztethető-e ez a szemléletmód a „tudomány" szemléletmódjával, amely a maga tárgyát *kizárólagosan objektumnak* fogja fel? A „tudományéval", amely a maga tárgyát az embertől független objektivitásnak tekinti, olyan objektumnak, amelynek mozgása az embertől független kauzális kapcsolatok, objektív törvényszerűségek által meghatározott? A „tudományéval", amely

éppen arra törekszik, hogy kizárjon a maga tárgyából minden antropomorf és antropocentrikus vonást, amelynek éppen az a specifikuma az emberi megismerés minden más formájával szemben, hogy amikor a maga tárgyát vizsgálja, közvetlenül még az emberi célkitűzésektől is elvonatkoztat?

Vajon nem reked-e meg a valóság objektív, „tudományos" megközelítése annál az objektivitást fetisizáló szemléletmódnál, amely a Marxot megelőző materializmus sajátossága volt? Ha pedig így van, akkor vajon egymás mellett, egymást — bizonyos értelemben szükségszerűen — kiegészítve áll-e „tudomány" és filozófia? Mert a tudomány szükségességét, a tudomány jelentőségét az emberi élet, a társadalom szempontjából csak valamiféle romantikus álláspontról tagadhatjuk, arról az álláspontról, amely nyiltan vallja, hogy az „emberi problémák" megoldásának egyedüli útja a technika vívmányainak megtagadása, a visszatérés valamiféle ősállapothoz, ahol az ember és természet mindenfajta közvetítés nélkül állottak szemben; azaz, ha megszüntetjük az ember emberi voltát. Hiszen már *a legkezdetlegesebb szerszámhasználatban is* — tudatosított vagy nem tudatosított formában, az ebből a szempontból tökéletesen közömbös — *egy objektív, azaz embertől független természet kauzális kapcsolatainak a felhasználása rejlik.* Amikor a tudomány megkonstruálja a maga dezantropomorfizáló természetképét, nem tesz mást, mint felismeri, általánosítja és rendszeres ismeret rangjára emeli azokat az előfeltételeket, amelyek már a legprimitívebb munkatevékenységben is benne rejlenek. Azt ugyancsak nehéz lenne elfogadtatni bárkivel is, hogy a tudomány a maga szemléletmódjának ellenére, nem pedig ennek eredményeként érte el a maga gyakorlati sikereit. Az igazán hatékony tudomány éppen a dezantropomorfizáló szemléletmód kibontakozásával vált lehetővé (Galilei).

Látszólag tehát két megközelítésmód áll egymással szemben: a filozófiáé, amely mint szubjektumot ragadja meg az objektumot, *és a „tudományé"*, amely csak objektumot ismer, s a szubjektum feladatává a megismerést, az objektum visszatükrözését teszi. E két megközelítésmód szembeállítása nem pusztán teoretikus lehetőség: a modern „életfilozófiák" — az egzisztencializmus pl. — határozottan elutasítják a „tudomány" szemléletmódját, megtagadják a „tudománytól" a valóságleírás „jogát", s a tudományt puszta segédeszköznek tekintik, amely nagyon hasznos lehet bizonyos célok megvalósításakor, de semmi köze nincsen a valósághoz. Azoknak a filozófiáknak a szemszögéből, amelyek csak szubjektumot ismernek vagy ismernek el valóságosnak, ez az álláspont tökéletesen konzekvens.

A marxizmuson belül is találkozunk azonban olyan felfogással, amely elutasító álláspontra helyezkedik a valóság „tudományos" megközelítésével szemben, mint pozitivizmust utasít el mindenfajta „fakticitást", a valóság objektív törvényszerűségeinek keresését. Azt állítja, hogy a szubjektum nélküli objektum tételezése a polgári társadalom fetisisztikus világának fetisisztikus tudatából, olyan elidegenedett tudatból fakad, melynek számára az emberek közötti társadalmi viszonyok dologi viszonyok formájában jelennek meg.

Mindez, ha a társadalomtudományokra vonatkoztatjuk — tökéletesen igaz. Ez következik abból, amit fentebb a marxi filozófiáról és a marxi filozófia praxis-fogalmáról mondottunk. S világosan kell látnunk azt is, hogy ez a kritika nemcsak a polgári társadalomtudománnyal szemben jogosult, hanem a marxizmus olyan értelmezőivel szemben is, akik a gyakorlat filozófiájától, az ebben megvalósuló dialektikus egységtől „visszaléptek a filozófiai materializmushoz" (Gramsci). Ez az értelmezés, az a visszalépés ugyanis, melynek veszélyére Gramsci felhívta a figyelmet, a sztálini korszak egész hivatalos marxizmusát jellemezte, s Sztálinnak abban a megállapításában „tetőzött", hogy a társadalom törvényei, amiképpen a természet törvényei is, a „rajtunk kívül levő objektív valóság tükröződései az emberek fejében". A társadalom vonatkozásában ez a szemlélet valóban az eldologiasodott emberi viszonyok, az elidegenedés viszonyai által teremtett látszat ugyancsak fetisisztikus tudata, azt az állapotot tükrözi, amikor „az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette".

De a marxi álláspontból semmiképpen nem következik, hogy az egész valóságot az ember saját tettének kell felfogni. Márpedig, ha azt állítjuk, hogy a dezantropomorfizáló természettudomány, a természettudomány világképe, amennyiben a természet törvényeit mint puszta objektivitást tételezi, ugyancsak ilyen fetisisztikus tudat szülötte, *ezzel implicite a természetet is az ember tettének fogjuk fel.* Ha az objektív természetkép elfogadását pozitivizmusnak minősítjük, tulajdonképpen magunk adunk tápot és talajt a természettudomány pozitivista értelmezésére, pontosabban: elfogadjuk ezt az értelmezést, s a filozófiát, mint az egyetlen lehetséges *valóságmagyarázatot*, e mellé a pozitivisztikus természetkép mellé állítjuk. Ez az álláspont ugyanis, amikor a természettudományt nem a

valóságos, a valóságos természet megismerésének, hanem pusztán szubjektív tapasztalatok rögzítésének fogja fel, pontosan ugyanazt állítja a természettudományos elméletek tartalmáról, mint a modern pozitivizmus.

3. Tudomány és filozófia — a tárgyuk különbsége

A „tudomány" és a filozófia szemléletmódja különböző — ez a fentiek alapján világos. A kérdés csupán az, hogy valóban csak a szemléletmód különbségéről van-e szó? Csupán arról-e, hogy tudomány és filozófia más- és másképpen közelíti meg a VALÓSÁGOSAT? Nem lehetséges-e az, hogy más az a valóságos, amely az egyiknek, a „tudománynak", és más az, amely a másiknak, a filozófiának a tárgya. Hogy vajon a „tudományok" tárgya, az a valóságos, amelyet a „tudomány" leír, nem valóban csak *puszta objektum-e* nemcsak a megismerés, hanem egyben az emberi tárgyi tevékenység számára is? — míg a filozófia tárgya, a filozófia által leírt valóságos, azaz a társadalmiság, a gyakorlat olyan objektum, amely egyszersmind szubjektum is? Álláspontunk szerint éppen ez a helyzet. Azaz a „tudományos" és a „filozófiai" szemléletmód nem egy és ugyanazon valóság megközelítésének két különböző módszere — amely esetben csak azt kellene vitatnunk, vajon a kettő komplementer módon kiegészíti-e egymást, vagy hogy esetleg az egyiket, illetve a másikat „ki kell iktatnunk" ahhoz, hogy a valóságos megközelítésének helyes útján járjunk —, hanem a maga tárgyának megközelítésére mindkettő az egyedüli helyes módszer.

Azok azonban, akik szerint nincsen objektum szubjektum nélkül, nem fogadják el ezt a megoldást. Azt állítják, hogy az ember számára a természet is csak a praxisban, a praxis által adott, ennélfogva nem választható el a praxistól. Kétségtelen ugyanis, mondják, hogy van *valami*, ami ellenállást fejt ki az ember tárgyi tevékenységével szemben, valami, ami szemben áll az emberrel, a praxis hordozójával — ezt a valamit nevezzük, ha tetszik, természetnek —, de ennek a valaminek a konkrét struktúrája, azok a konkrét formák, amelyekben megjelenik az embernek, a „racionalitása", a benne érvényesülő kauzális kapcsolatok és törvényszerűségek, tehát mindaz, ami az ember számára objektumként szerepel, semmiképpen sem objktív, azaz az emberi praxistól független adottsága ennek a valaminek, hanem a praxis által teremtett.

E felfogást alátámasztó argumentumok semmiképpen sem intézhetők el egy kézlegyintéssel. Hívei mindenekelőtt azzal érvelnek, hogy a természet „racionalitásának" tételezése, az a feltételezés, hogy egy önmagában vett természetben valamiféle törvényszerűségek érvényesülnek, szükségképpen bevisz egy transzcendens momentumot a világba. Honnan ered a racionalitás, ha nem tételezünk valamiféle rációt, amely azt megkonstruálta? Egy természetfeletti ráció, szellem tételezése nélkül nem tételezhetünk „rendet" a természetben. A „rend" az emberi praxis szülötte, és e „rend" elszakítása a praxistól éppen úgy elidegenedett termék, mint ahogyan az a társadalom törvényszerűségeinek elszakítása az emberi tevékenységtől. S még ha el is ismerik egy — természetesen nem racionális — strukturáltság objektív létezését a természetben, abban a természetben, amelyben még nem létezett az ember, felteszik a kérdést, hogy hol van *ma* ez a természet? A humanizált természet — s a történelmi embernek bizonyos értelemben valóban ilyen humanizált természettel van dolga — nem azonosítható az „önmagában vett" természettel.

Marxra is hivatkoznak — „De a *természet* is, elvontan véve, magáért-valóan, az embertől való elválasztásban rögzítve, az ember számára semmi." Sőt, álláspontjuk védelmében a Feuerbach-tézisek Marxára is hivatkozhatnának — az előbb idézett megállapítás még a Gazdasági-filozófiai kéziratokból való —, arra a Marxra, aki már határozott formában megfogalmazza a maga praxisra orientált dialektikus filozófiáját. „Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely elszigeteli magát a gyakorlattól — tisztára *skolasztikus* kérdés". Márpedig — állíthatjuk — az objektív természetre vonatkozó kérdésfeltevés elszigeteli magát a gyakorlattól. Egyáltalában az igazság és a gyakorlat kapcsolatára vonatkozó marxi álláspont csak úgy értelmezhető helyesen, ha belátjuk, hogy maga az igazság is csak a praxisban jön létre; a teória mint a valóság tükörképe nem létezik; a teória maga is a praxis része, nem pedig valami, ami felette áll.

Alaposan szemügyre kell vennünk a fenti érveket. Már csak azért is, mert — ha az általuk alátámasztandó elképzeléssel nem is értünk egyet — látnunk kell, hogy a marxista filozófián belül megtalálható az ennek másik pólusát jelentő felfogás is, amely nem kevésbé egyoldalú a most vizsgált álláspontnál, mert megkerülve mindezeket a problémákat telje-

sen kidobja a filozófiából a marxi praxis-fogalmat, és ezzel, minden verbális hangoztatás ellenére, a dialektikát is.

Mindenekelőtt el kell ismernünk azt, hogy a természet az ember számára „magáértvalóan" valóban semmi. A természet valóban csak a praxisban, tevékenységben adott a számunkra. És ennek megfelelően történelmileg változik, hogy *mi jelenti számunkra a természetet.* És nemcsak abban az értelemben, hogy az emberi tevékenység átalakította e tevékenység eleve adott környezetét, azaz objektíve is megváltoztatta a „természetet", hanem abban az értelemben is — és ez itt a lényegesebb —, hogy az embernek a természettel folyó anyagcseréje állandóan alakítja és változtatja az ember *képét* a természetről. Itt nem arra gondolunk, hogy az ember más- és másképpen értelmezi a természet jelenségeit — az értelmezések különbözősége csupán következménye annak, hogy a praxis által és a praxisban egyre „több" az, ami az ember számára természetként megjelenik. Az anyag elemi részecskéi pl. semmiképpen sem tartoztak mindig ahhoz, ami az ember számára a természetet jelentette; és ez nemcsak „mennyiségi" kérdés. Egyre újabb és újabb minőségű jelenségeket fedez fel az ember a természetben, és a legtöbb esetben éppen ez kényszeríti arra, hogy a már „meglevőket" másképpen értelmezze. Sőt, nemcsak történelmileg változik a természet-fogalom tartalma. Mert amint e történelmi tartalomváltozás alapját is a praxist megalapozó ember-természet anyagcsere kibővülése alkotja, úgy egy adott korszak különböző individumai számára az ebben az anyagcsere folyamatban elfoglalt konkrét helyüktől függően is más és más jelenti a természetet.

Ha pedig igaz az, hogy a természettudomány mindig az adott korszak gyakorlatának közvetítésével alakítja ki a maga természetképét — és ez igaz —, akkor a legekzaktabb természettudomány sem adhatja az ember számára a TERMÉSZET képét; egy adott korszak természettudománya nem szakadhat el — legalábbis gyökereit tekintve — a korszak termelőtevékenységétől, a konkrét tárgyi tevékenység adott korszakbeli formáitól. A természettudomány — ha a természetet írja is le — *mindig az egy adott korszak embere számára adott természetet* ábrázolja.

Mindez azonban nem elégséges ahhoz, hogy a tudomány természetképéről — amelynek legalapvetőbb vonása objektív, dezantropomorf és dezantropocentrikus jellege — kijelentsük, hogy éppen ezek a vonások egy elidegenedett társadalmi praxis belevetítődései a természetképbe. A természetkép konkrét tartalma és mélysége természetesen a praxishoz kötött, és *semmit* nem tudhatok egy olyan természetről, amellyel nem kerül kapcsolatba a praxis, a társadalmi létmód. Ezt, és csupán ezt mondja ki Marx idézett megállapítása. Azt azonban, hogy a természettudomány dezantropomorf természetképe — amely a maga szubjektumtól megfosztott vonásaiban is meghatározott struktúrát, meghatározott objektív törvényszerű kapcsolatokat tulajdonít a természetnek — olyan valamit tükröz vissza, ami az emberi praxistól függetlenül is olyan, mint amilyennek leírjuk — éppen a praxis bizonyítja. Hiszen *a bizonyos „valami" ellenállásának a leküzdését csak egészen meghatározott előfeltevések teszik lehetővé,* magyarul: a természetre vonatkozó emberi célkitűzések megvalósítása *függvénye* a természetről kialakított ismereteinknek. Itt persze sohasem részletmozzanatokról van szó. Önmagában véve valamilyen praktikus feladat megvalósítása nem bizonyítéka a sikeres megoldást lehetővé tevő ismeretek igazságának. Ezt csak a pragmatista állíthatja, aki egy ismeret igazságát közvetlenül azonosítja a felhasználhatóságával. A praxis mint igazságkritérium a pragmatizmus és a marxizmus felfogásában nem abban az értelemben különbözik egymástól, hogy a pragmatizmus számára az igazság azonos a felhasználhatósággal, míg a marxizmus számára a praxis az igazság kritériuma. Így megfogalmazva — és sokszor a marxizmus nem tudott másképpen érvelni — a különbség pusztán szavakban rejlik, abban, hogy a marxista hozzátenné ahhoz, amit a pragmatista állít, még azt is, hogy ez az igazság pedig objektív is. A különbség egészen másutt jelentkezik: magának a praxisnak az értelmezésében, abban, hogy az a pragmatista számára pusztán egyedi aktusokból áll. Minthogy azonban a marxizmus szerint a praxis maga a társadalmiság, a praxis marxi igazságkritérium-jellege sem valamiféle meghatározott konkrét cselekedeteket illető hasznosság vagy eredményesség. Számos olyan példát említhetnénk, ahol egészen világosan meg is mutatkozik, hogy hamis (ill. csak relatíve igaz) ismeretek is lehetővé tesznek helyes és célszerű cselekvést. Az ember természetképének igazságát mint történelmi folyamatot a praxis a maga egészében igazolja, amennyiben lehetővé teszi az ember természet feletti uralmának, a „természeti korlátok visszaszorításának" egyre kiszélesedő megvalósítását. Ezen belül, a természetkép kibontakozásának mint igazságfolyamatnak az egészén belül az egyes ismeretek igazsága mindig csak relatív, méghozzá alapvetően abban az értelemben, hogy igazságuk megállapításának az esetek többségében egyedüli eszköze „ellentmondásmentes" beépülésük a természetkép egészébe, koherenciájuk az egésszel (és ez nemcsak egyes tételekre, hanem részelméletekre is vonatkozik); márpedig az „egész" csak mint folyamat

igaz, mindig lehetnek olyan részletei — sokszor alapvetően fontos részletei — amelyek tulajdonképpen hamisak, de amelyek nem-igaz volta az adott stádiumban nem ismerhető fel.

Az igazságkritérium ilyen értelmezése mellett elesik az objektív természetkép igazságának tételezése ellen felhozott következő érv is: Ha a természeti korlátok visszaszorítása igazolja az objektív, dezantropomorfizáló természetképet, akkor ennek analógiájára bárki állíthatná azt, hogy a praxis a maga egészében — minthogy az a természettel folytatott anyagcserén, a munkán túl, a társadalmi viszonyok állandó átalakulása is — bizonyítéka egy „objektív", azaz fetisisztikus, elidegenedett társadalomképnek. De — és ez a különbség alapvető — míg a természet vonatkozásában az embernek az objektív természetkép alapján sikerült a maga alapvető célkitűzését megvalósítania, addig az „objektív" társadalomkép nem vezetett a célkitűzések megvalósításához; ha bizonyos „objektív" társadalomelméletek meg is alapoztak hatékony társadalmi mozgalmakat, az eredmény sohasem esett egybe a célkitűzéssel.

Így tehát az igazság és gyakorlati viszonyát elemző 2. Feuerbach-tézis elfogadása semmiképpen sem áll ellentétben a természet objektumként, embertől független objektivitásként való tételezésével. Az a természetkép, amelynek mozzanatai tisztán spekulatívak, amely úgy veti fel a maga kérdéseit, hogy azoknak ilyen vagy olyan megválaszolása nem függvénye az emberi praxis természetátalakító munkamozzanatainak, a természeti korlátok visszaszorítását eredményező folyamatnak — valóban skolasztikus, s igazsága nemhogy nem dönthető el, hanem az igazságára vonatkozó kérdés rendszerint értelmetlen is. A természettudományok természetképe azonban, meghatározó mozzanatát — objektív és dezantropomorfizáló jellegét — is beleértve, semmiképpen sem ilyen jellegű. Attól fogva, hogy egyáltalában természet*tudományról* beszélni lehet — és ez a XVII. században, a Galilei-féle fordulattal következik be, ha a modern tudományos természetkép bizonyos részmozzanatai jóval korábbi keletűek is —, ez a természettudomány fokozatosan az emberi praxis természetátalakító mozzanatának részévé lesz, s ennyiben a maga *teoretikus tendenciájában* éppen e praxis által válik igazolttá. Az e korszakot megelőző természetleírások viszont az említett „skolasztikus" módon vetették fel a kérdéseket; ez nem — téves — természettudomány volt, hanem természetfilozófia, s mint természetfilozófia — amint erről majd szó lesz — nem a természet képe, hanem a — nagyon is korlátozott — praxis (marxi értelemben !) közvetlen függvénye volt, ha ezt nem is ismerte fel. Ezzel nem jelentőségét — gondoljunk pl. Arisztotelészre — tagadjuk, csak funkciójának eltérő voltára mutatunk rá.

De ha elfogadjuk, hogy a természettudomány természetképe az objektív természet — történelmileg a praxis által meghatározott — visszatükrözése, akkor látszólag elfogadjuk a természet racionalitását is, elfogadjuk azt, hogy a természetben „rend" uralkodik, s igen nehezen térhetünk ki az e rendet megalkotó transzcendens principium tételezése elől. Csakhogy a *természettudományos „világkép" nem tartalmazza a természetben végbemenő változások lehetséges formáinak semmiféle „racionális" rendjét.* Természet és racionalitás viszonya fordított: *az emberi racionalitás felel meg a természet struktúrájának.* Ebben nincsen semmi misztikus, és nem tételez semmiféle transzcendenciát. Az ember munkatevékenysége — a praxis minden magasabbrendű formájának kiindulópontja és alapja — az alapja az emberi racionalitásnak. A legprimitívebb teleológikus tételezés is — márpedig teleológikus tételezettség nélkül munkáról, praxisról nem lehet szó — beleütközik a „valamibe", a természetbe. És ez a telosz csak abban az esetben objektiválódhat, csak abban az esetben lehet — most már humanizált — természeti valósággossá, ha tekintetbe veszi a „valami" adottságait. Hogy ezek az adottságok racionálisnak tűnnek, hogy úgy tűnik, hogy már a természeti valóság is *értelmesen* elrendezett, *értelmes* törvényszerűségeknek megfelelően változik, ennek semmi más oka nincsen, mint hogy maga az emberi értelem is a természet — önmagában véve sem racionálisan, sem irracionálisan, hanem *éppen így* — adott elrendezettségébe, az éppen ilyen törvényszerűségeibe való praktikus belenyúlás hosszú évezredes folyamatában az éppen így elrendezettségnek — pontosabban: ezen elrendezettség és az emberi tevékenység kapcsolatának — megfelelően rendeződött el.

Abból indultunk ki, hogy a marxizmusnak éppen azért sikerült meghaladnia az objektum-szubjektum azonosság hegeli mitologizált formáját, mert az emberi tevékenységet *tárgyi* tevékenységnek fogja fel. A tevékenység tárgya — még akkor is, ha közvetlenül a természettel folytatott anyagcserét vesszük is tekintetbe — a történelem során egyre határozottabb formában maga is részévé lesz a praxisnak, azaz humanizált természetté válik, amely tartalmazza az emberi tapasztalatok, képességek szubjektív momentumát. De sohasem szűnik meg ugyanakkor természet is lenni, amennyiben „engedelmeskedik" mindazoknak a törvényeknek, amelyeknek egy még nem humanizált természet

engedelmeskedik. A humanizált természet megszüntetve — megőrzi az eredeti természetet. (Itt most nem is vesszük tekintetbe, hogy a természet ezen humanizálása *soha le nem záruló* folyamat csupán.) Az ember tehát még a szabadság birodalmában sem teheti függetlenné magát a természettől. Ebben az értelemben mondotta Marx, hogy a természettel folytatott anyagcsere az ember számára mindig a szükségszerűség birodalma marad.

A marxi emberi lényeg fogalmához hozzátartozik az ember univerzalitása és szabadsága. De ez az univerzalitás nem jelenti azt, hogy az ember lehetőségeinek — a legszabadabb, az elidegenedésmentes társadalomban is — ne lennének korlátai. Az ember minden célját megvalósíthatja. De azon túl, hogy a cél kitűzése is meghatározott, a megvalósításhoz meg kell találnia a megfelelő eszközt; és az eszköz adekvátságát meghatározza a természeti objektivitás. Az ember szabadsága nem a semmibe való belevetettség. Az ember nagyon is konkrét természeti feltételek közé van belevetve, és szabadságát az e feltételekkel vívott le nem záruló történelmi folyamatban vívja ki.

4. Van-e természetfilozófia — van-e társadalomtudomány?

Tudomány és filozófia tehát nem a szemléletmód különbsége, hanem a valóságosé. Azt a valóságosat, amely puszta objektum, mint puszta objektumot, azaz „tudományosan" kell megragadnunk. Azt a valóságosat ezzel szemben, amely csak a szubjektum és objektum egységeként, praxisként tételezhető, csak a filozófia ragadja meg adekvátmódon: minden olyan társadalomtudomány, amely a társadalom egészét, vagy akár csak bizonyos mozzanatait mint puszta objektumot tételezi, azaz amely a társadalom egészének vagy akár meghatározott mozzanatainak *az emberi nem tevékenységétől független* objektív törvényszerűséget tulajdonít — alapjában véve hamisan, fetisizált, elidegenedett formában ragadja meg a társadalmat, pusztán fenomenológikusan közelíti meg azt.

Az a társadalomtudomány, amely a társadalom változatlan természettörvényeit kívánja feltárni, foglya marad a fetisisztikus, elidegenedett társadalmi viszonyoknak, csak „magyarázatra" s nem „megváltoztatásra" alkalmas. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalom magyarázatát megváltoztatásával kell „helyettesítenünk". A megváltoztatás is csak akkor lehetséges, ha tudjuk, hogy mit és hogyan lehet megváltoztatni. Az objektum és szubjektum dialektikus egységének marxi felismerése önmagában nem változtatja meg a társadalmat és nem teremti meg a szabadság birodalmát. Pontosan fel kell térképeznünk azt a világot, amelyben objektum és szubjektum dialektikus egysége megbomlott, ahol az emberi termék az embertől független erőként lép fel az emberrel szemben, s ahol ennélfogva a szubjektum is objektummá válik. Ez a feltérképezés az ún. *társadalmi szaktudományok* feladata, melyek leírják *a természettörvényként funkcionáló* társadalmi törvények konkrét működését. Csakhogy ezek a szaktudományok nem szolgálnak és nem szolgálhatnak mást, mint az elidegenült társadalmi viszonyok konzerválását *akkor*, ha nem rendelődnek alá a praxist a maga totalitásában vizsgáló, a praxist mint a szubjektum és objektum dialektikus egységét tételező filozófiai nézőpontnak.

Ha a szociológia azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy feltárja egy adott társadalmi alakulat konkrét funkcionálását — igen hasznos feladatot tölt be. Hasznos feladatot mindaddig, míg nem úgy fogja fel a maga tárgyát, az adott társadalom törvényszerűségeit, mint amelyeket azért kell feltárnia, hogy az ember „alkalmazhassa, felhasználhassa, a maga szolgálatába állíthassa" őket. Ha nem úgy állítja be, mintha ezen törvényekhez ugyanaz lenne az ember viszonya mint a természettörvényekhez. Ha világosan látja és ki is mutatja, hogy ezek a törvények az emberi tevékenység termékei, s az ember a maga forradalmi aktivitásával megszüntetheti ezeket a törvényeket.

Tudatosan nem korlátoztuk a törvények megszüntetését bizonyos törvényekre. Mert ha törvényen, „objektív törvényszerűségeken" olyan típusú kapcsolatokat értünk, mint a természeti jelenségek kapcsolatai, akkor a szabadság birodalmában az ember általában szünteti meg a társadalmi törvényeket. A szabad társadalomban a társadalom mozgása az ember tudatos célkitűzéseinek van alávetve, s nem „objektív" törvényszerűségeknek.

Ha a valóságos „tudományos" megközelítésén azt a szemléletmódot értjük, amely az általa vizsgált terület törvényeit az embertől független adottságnak tekinti, amelyhez az embernek — tetszik vagy nem tetszik — alkalmazkodnia kell, akkor társadalom*tudományról* nem is beszélhetünk, illetve a társadalom*tudomány* valóban fetisisztikus tudat. A szubjektum-objektum egységén alapuló filozófiai szemléletmód — éppen azért, mert szubjektumnak *nem az individuális tudatot*, hanem az objektumtól elválaszthatatlan össz-emberi *tevékenységet* tételezi — nem zárja ki az (ontológiai értelemben nem objektív) társadalmi valóságos egyes területeinek specifikus megközelítését, adott kauzális

kapcsolatok, korrelációk feltárását a társadalomban, a társadalom *sajátos* törvényszerűségeinek a feltárását. Ahhoz, hogy az ember a maga célkitűzéseit, amely célkitűzések magukjis a társadalmiság adott állapotának talaján sarjadnak, valóra válthassa — minthogy ez az „ember" nem a maga akaratát valamiféle légüres térben szabadon megvalósító egyén, hanem a társadalmasult emberiség —, még a szabadság birodalmában is tisztában kell lennie az emberek közötti konkrét viszonyok milyenségével. Nem is szólva arról, hogy a társadalmi folyamatok, a praxis sohasem szakad el a természettel folytatott anyagcserétől, a munkától, hanem mindig erre épül, azaz a természettel folytatott állandó anyagcsere (és a természeti folyamatokhoz való alkalmazkodás) a társadalmiság megszüntethetetlen „objektív" törvényszerűsége.

Az emberek közötti — bár átalakítható és mássá-alakítható — konkrét institucionális stb. viszonyok feltárása — úgy vélem — sohasem lesz magának a filozófiának a feladata, hanem mindig a *filozófiai nézőpontnak alárendelt* konkrét társadalmi szakdiszciplinák területe marad. Minden analógia sántít; de álláspontunk megvilágítására hadd hivatkozzunk a következőkre: a biológiának a maga tárgyát — ha ennek törvényszerűségeit meg akarja érteni — nem szabad a fizika szemléletmódjával megközelítenie. Ez azonban nem jogosíthat fel senkit sem arra, hogy az élet specifikumait megértő biológiai szemléletmód keretein belül is elutasítsa az életjelenségek fizikai alapjainak, illetve részmozzanatainak vizsgálatát, a biofizikát vagy a biokémiát.

Azok, akik féltik a marxizmust a társadalmi törvények pozitivista értelmezésének átvételétől, jogosultan látnak ilyen veszélyt. A sztálini korszak praktikus voluntarizmusa valóban pozitivista, fetisizált törvényfelfogással párosult az elméletben, s távolról sem állíthatjuk, hogy ezt az elméleti álláspontot már leküzdöttük volna. Ennek elméleti ellenszerét azonban nem a szubjektum-objektum dialektikus azonosságának a konkrét történelmi feltételektől mentes verbális hangoztatása jelenti, hanem ennek a filozófiai nézőpontnak a következetes keresztülvitele a társadalomtudományokban: kimutatni azt, hogy az adott társadalom törvényszerűségei az emberi tevékenység által, történelmileg létrehozottak és a forradalmi praxis által megszüntethetők.

A szubjektum-objektum azonosság verbális hangoztatása, a „tudományos" nézőpont elutasítása, ill. elszigetelése a filozófiától a kétségbeesés álláspontja, annak a kétségbeesésnek a kifejeződése, amely nem akar beletörődni abba, hogy a társadalom praxisra-orientált, a szubjektum-objektum identitásán alapuló marxi megközelítése, a nagy marxi felismerés önmagában nem vezet a természettörvényként funkcionáló, „objektív" társadalmi törvények megszűnéséhez.

Az objektív természetkép elutasítása ugyanennek a félelemnek és kétségbeesésnek a következménye. Arra a feltételezésre épül, hogy az objektív természet objektív törvényeinek elfogadása egyértelmű azzal, hogy a társadalom törvényeit is ennek az objektivitásnak a mintájára fogjuk fel. A filozófiai álláspontnak alárendelt *társadalomtudomány elfogadása* azonban nem a természet tudományos képének a társadalomra való átvitele. Ez az átvitel mindenképpen helytelen. A természetkép extrapolálása a társadalomra még akkor sem engedhető meg, ha egy adott történelmi korszak vonatkozásában el kell fogadnunk, hogy a társadalomnak is vannak „objektív" törvényei. A lét különböző szférái (a mozgásformák) között nem mosható el a határvonal, sem a természetet nem lehet a társadalom mintájára, sem a társadalmat a természet mintájára leírni. Nem is beszélve arról — amit a jelen összefüggésben részleteiben nem elemezünk —, hogy maga a természet is több szférára bomlik. A fizikai szférában uralkodó kauzalitás jellege pl. semmit nem mond nemhogy a társadalomra, hanem még a bioszférára vonatkozóan sem. Ha pl. a fizikai kauzalitás jellegének korunk természetfilozófiájában oly jelentős szerepet betöltő kérdéskomplexuma egyáltalában filozófiai, nem pedig természettudományos kérdés, akkor ez pusztán onnan adódik, hogy benne — sokszor rejtve ugyan — a társadalmi praxis problémái merülnek fel. Amikor Planck kiáll a fizikum klasszikus determinista elképzelése mellett a kvantummechanikában, akkor egyrészt kétségtelenül keresi a fizika további fejlődésének módszertani meghatározóit. De amennyiben a kvantummechanikai kauzalitás klasszikus jellegére vonatkozó felfogása éppen úgy összeegyeztethető a kísérletileg ellenőrizhető tényekkel és ugyanazokra a praktikus következtetésekre vezet, mint Bohr vagy Heisenberg felfogása, akik a kvantummechanikai — és ennek folytán általában a fizikai — kauzalitás „nem determinisztikus", statisztikus jellege mellett törnek lándzsát, annyiban a két elképzelés különbsége az adott tudósok — sok esetben talán nem is tudatos — társadalomfelfogásából ered. Planck akaratszabadsága csak a morális állásfoglalásnak a bensőségben maradó kanti szabadsága, amely az ember cselekedeteinek abszolút eleve elrendeltségén nyugszik. Számára az ember tökéletesen nem szabad. Szabadsága pusztán arra szolgál, hogy „a sok szempontból vigasztalan körülmények között ... megadja azt a szilárd tanítást, amely biztosítja

mindennapi életünkben a tartós egyetértést saját énünkkel, a belső békét". Bohrnál viszont kimutatható, mennyire összefügg a komplementartiás filozófiai elvvé emelése a társadalmi értékek vonatkozásában fennálló dezorientáltságával.

Nem létezik tehát természetfilozófia? Nem létezik. Pontosabban a marxizmus filozófiája a praxis kategóriájának középpontbahelyezésével világossá tette, hogy *minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma, s ezzel a természettudományt véglegesen leválasztotta a filozófiáról.* Éppen a marxizmus világképében jutnak el a természettudományok teljes objektivitásukhoz, és válik tökéletesen világossá az objektív dezantropomorfizáló természetkép egyedüli jogosultsága.

Kétségtelen tény, hogy vannak olyan, a természetre vonatkozó kérdések, amelyekre egy adott korszak természettudománya nem tud egyértelmű, a maga kísérleti bázisán eldönthető feleletet adni. Egy „egzakt" módszerekkel el nem dönthető kérdés azonban nem feltétlenül filozófiai kérdés. A filozófiát nem spekulatív volta különbözteti meg a természettudományoktól. Ezek a kérdések vagy rosszul vannak feltéve (ezt a mozzanatot túlozza el a neopozitivizmus a maga verifikációs kritériumában), vagy a kísérleti bázis átalakulásával egzaktan megválaszolhatók lesznek. De nem filozófiai kérdések.

Ami semmiképpen sem jelentheti azt, hogy ezeket a kérdéseket a neopozitivizmus szellemében el kellene utasítanunk, hogy ezek a kérdések ne lennének, vagy ne lehetnének bizonyos esetekben a természettudomány továbbfejlődése szempontjából alapvető jelentőségűek. Sőt még azt sem jelentheti, hogy a filozófiának el kell utasítania az ilyen kérdésekkel való foglalkozást. Hiszen ha a természet nem is, de a természettudomány mint az emberi tevékenység specifikus formája része a gyakorlatnak. S ha az említett kérdéseket fokozatosan mintegy fel is szívja magába a természettudomány, a filozófiának állandóan „őrködnie" kell azon, hogy ez valóban bekövetkezzék, hogy a természettudomány ne akarja magát pusztán manipulatív funkciókra korlátozni, s ne mondjon le — ideológiai okokból — a természet *megismeréséről, a természeti szférák ontológiájának megalkotásáról.* Itt azonban a filozófia csak az ösztönző kritikus feladatát vállalhatja magára, nem vállakozhat arra, hogy *maga* döntse el a kérdéseket.

Mert a természet vonatkozásában a specifikusan filozófiai megközelítés (azaz a szubjektum-objektum egységén alapuló kérdésfeltevés) transzcendenciához, valami természetfeletti, természeten túli antropomorf mozzanat beviteléhez vezet. Amint a társadalomban a „tudományos" megközelítés hozza létre a transzcendenciát: a társadalmon, az emberen kívülre helyezi a történelmet meghatározó momentumot. A társadalomban az emberen kívüli tényező — a természet — nem határoz meg semmi konkrét mozgásirányt, egyedül az emberi világ egyetlen, de alapvető törvényét: az embernek fennmaradásához állandó anyagcserét kell folytatnia a természettel.

Az eddig mondottak logikus következménye természetesen, hogy a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya. S ezt a következtetést el is kell fogadnunk. A filozófia a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek tudományaként csak akkor fogható fel, ha vagy a természet mintájára építjük fel társadalomképünket, azaz visszaesünk a „filozófiai materializmus" fetisisztikus társadalomfelfogásához, vagy pedig megszüntetjük az objektivitást, s a szubjektum és objektum dialektikus egységét látszólag az egész valóságosra kiterjesztjük, tulajdonképpen azonban felszámoljuk, amennyiben az objektumot — a természet objektivitása és így az emberi tevékenység tárgyi jellege tagadásának útján — a szubjektum derivátumává tesszük.

A történelmi materializmus nem a valóság általános törvényeinek „alkalmazása" a társadalomra, nem a dialektikus materializmusból dedukált. A dialektikus *és* történelmi materializmus szerves egységet alkot, *társadalomfilozófia* és egyben a *nem fetisisztikus társadalomtudomány* megalapozásának egyedüli lehetősége, amely teljes összhangban van a természettudomány dezantropomorf, objektív természetképével. Ezzel a felfogással nem bontjuk meg a világ egységét; a társadalmiság, a praxis — a szubjektum és objektum dialektikus egysége — ráépül a természeti objektivitásra, amelyből a teleológikus tételezés aktusának megjelenésével kiemelkedett.

„Természettudományos" társadalomkép vagy a természet puszta objektivitásánál többet állító — szubjektum-objektum egységre alapozni kívánó — természetkép: hamis alternatíva.

Egyik „megoldás" sem nyújthat mást, mint a fatalizmus rezignáltságát, kétségbeesett bensőségbe vonulását, vagy ugyanezt a voluntarizmus alapján. Az igazi emberi szabadság lehetőségének megalapozását csak a marxi elképzelés tárja fel.

Vajda Mihály

Moses Hess két filozófiai írása

I.

A pénz lényegéről*

„E kalmárság az önzés bélyegét,
mindent rabszolgává tevő hatalma
pecsétjét verte fényes ércre, az
aranyra, hogy imádva térdrehull
előtte ócska nagyság, nyomorú dölyf,
gazdag s nemes, paraszt, pap és király,
s vak érzelemmel féli az erőt,
mely őt a nyomor piszkán őrli fel.
Ez olcsó szívek templomában az
arany az isten, mely uralkodik
a föld egészén az erényt kivéve...

* *Über das Geldwesen.* Rheinische Jahrbücher zur gesellschatlichen Reform. Erster Band. Darmstadt 1845. In: Moses Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften.* 1837—1850. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke. Akademie-Verlag, Berlin 1961. 327—348.; o. — "Geldwesen" a többi között *pénzügyet, pénzügyeket* is jelent. A korszak filozófiai irodalmában gyakran használt "Wesen" szó sokértelműségét a fordítás nem tudja érzékeltetni.

Moses Hess az 1848 előtti Németország filozófiai és politikai mozgalmainak egyik legérdekesebb alakja. A legelső német szocialisták közé tartozott, jelentős szerepvolt az ifjúhegeliánusok filozófiai és politikai radikalizálódásában. Műveinek tanulmányozása a marxista filozófia számára elsősorban azért fontos, mert lehetővé teszi Marx fejlődésének jobb megértését, fényt derít a marxi filozófia kialakulástörténetének néhány eddig homályos pontjára.

Moses Hess 1812-ben született Bonnban. Tizennégy éves koráig szigorúan vallásos zsidó nagyapja neveli. Amikor apja magához veszi, hogy bevezesse a kereskedői mesterségbe, megszökik, először Hollandiába, majd Franciaországba megy. A nyomor azonban rövidesen hazakényszeríti, s intellektuális törekvései az intenzív önművelésben és terjedelmes, nagyrészt filozófiai tárgyú levelezésében keresnek magukra utat. 1837-ben saját költségén kinyomatja minden visszhang nélkül maradt első munkáját: *Az emberiség története. Spinoza egy tanítványától.* 1841-ben megjelent második könyvével, *Az euróai triarchiá*val viszont egyszeriben a korszak szellemi és politikai mozgalmainak középpontjába kerül.

1841-ben tevékenyen résztvesz a *Rheinishe Zeitung* megalapításában, s a lap segédszerkesztője lesz. Végre sikerül szert tennie bizonyos anyagi függetlenségre. Megismerkedik Marxszal, de ekkor még nem alakul ki szorosabb kapcsolat köztük. Barátságot köt az 1842 őszén Kölnbe érkező Engelsszel, aki az ő segítségével jut el a forradalmi demokratizmustól a kommunizmusig. Az év végén Hess a lap tudósítójaként Párizsba utazik. A *Rheinische Zeitung* betiltása után — mint később annyiszor is — német újságokba írt cikkeinek honoráriumából tartja fenn magát, s idejének legnagyobb részét kommunista eszméinek filozófiai megalapozására fordítja. 1842-ben és 1843-ban írja meg az *Einundzwanzig Bogen*ben megjelent három tanulmányát, Weitling-kritikáját és a *Was wir wollen* c. brosurát.

Eladó minden: igaz égi fény,
a föld pazarló ajándékai,
s a hitvány semmiségek, melyeket
a mélység szakadéka rejt alant,
az élet minden tárgya, sőt maga
az életünk, s a törvény-hagyta csöpp
szabadság: az ember-testvériség
s kötelességek, miket ösztönös
emberségből siet megtenni szív:
eladó cikk a leplezetlen önzés
zsibvásárán, mely mindenre ráüti
az árat, szenny uralma bélyegét.

A szerelem is áru: kínjaink
e vigasza halállal küszködik:
öreg borzong undok kéj karjain...

A szürke-ősz önzést halál-ütés
sújtotta már: a sírba tántorog.
Az ember napján új hajnal dereng.
Mikor a termények adás-vevése
a jótettek kereskedelme lesz,
mikor vagyon s nyomor, hír, rettegés
a botránytól, betegség, háború
millió rémével, s a láng pokol
csak az idő emlékezetében él,
mely mint bűnbánó szajha visszanéz
a múltra: borzad ifjú évein."

Shelley: Mab királynő
(Jánosy István fordítása)

1843-ban újra Kölnben találjuk. Találkozik Rugéval, s vele együtt újra Párizsba utazik előkészíteni a *Deutsch-Französische Jahrbücher* kiadását. Segíti a szintén Párizsba érkező Marxot a berendezkedésében, és most már baráti kapcsolatba kerül vele. A *Jahrbücher* megjelent kötetében csak egy kisebb munkával szerepel, de a *Jahrbücher* számára készítette *A pénz lényegéről* c. tanulmányának első változatát is. A vállalkozás csődje után újra vissza kell térnie Kölnbe. Itt kapcsolatba kerül Karl Grünnel, s az ebben az időben írott cikkei lesznek az „igazi szocializmus" néven ismert irányzat elindítói. 1844 őszén visszatér Németországba Engels is. Újra termékeny eszmecsere és együttműködés alakul ki köztük. Hess ekkor írja a Stirner-kritikáját *(Az utolsó filozófus)*, majd a télen — Engelsszel együtt — résztvesz a szileziai takácsfelkelés hatására megindult szocialista agitációban. Ugyancsak Engelsszel közösen indítja el a *Gesellschaftsspiegelt*, az első németországi szocialista folyóiratot. Ezt 1845 őszétől 1846 tavaszáig Brüsszelből szerkeszti, itt szoros kapcsolatot tart fenn a *Német ideológiát* író Marxszal, maga is készít két rövidebb kritikát e munkába.

1846 nyarán a Weitling körüli viták hatására meglazul a kapcsolata Marxszal. Ez azonban nem akadályozza meg abban, hogy Marxnak az „igazi szocializmus"-ról adott kritikájából megpróbálja levonni a saját munkáira vonatkozó következtetéseket. Közgazdaságtani tanulmányokba kezd, s a szocialista irodalom könyvtárának kiadását tervezi. 1846—47 telén ismét Párizsban tűnik fel, s itt újra bekapcsolódika Marx és Engels vezette mozgalomba, amelytől a Weitling-ügy hatására távolodott el. A régi jóviszony

1.

Az élet termelő élettevékenység cseréje. A *test* egy-egy eleven lény termelő élettevékenységében a *csere közege*, ezért minden élőlény, például az állat, a növény, az egyes ember teste életének nélkülözhetetlen eszköze, *életének közege*, s így a testnek azok a részei, amelyek a *csere központjai, egyben legnemesebb, legidegeníthetetlenebb* szervei, mint például az agyvelő és a szív. — Ami a kis egyediségek testére áll, az érvényes a nagyokéra is, és ugyanúgy igaz a tudattalan, úgynevezett *világ*testekre, mint a tudatos, úgynevezett társadalmi testekre. — A *Föld* légköre, a földi termelés cseréjének nélkülözhetetlen közege, a *földi* életelem; az a szféra, amelyben az emberek a maguk *társadalmi* élettevékenységét egymással kicserélik — ti. a társadalomban végbemenő érintkezés —, a nélkülözhetetlen *társadalmi* életelem. Az egyes emberek itt tudatos és tudatosan cselekvő egyénekként viszonyulnak *társadalmi* életük cseréjének szférájához, mint ahogy öntudatlan egyénekként, testekként viszonyulnak *testi* élettevékenységük cseréjének szférájához, a *Föld légköréhez*. Ha elszakítják őket társadalmi életközegüktől, éppoly kevéssé élhetnek, mint ahogy testileg sem élhetnek, ha elszakítják őket testi életközegüktől, azaz megvonják tőlük az éltető levegőt. Ugyanúgy viszonyulnak az egész társadalmi testhez, ahogyan az egyes tagok és szervek az egyes egyén testéhez. Elpusztulnak, ha elválasztják őket egymástól. Igazi életük csak termelő élettevékenységük kölcsönös cseréjében, csak az *együttműködésben*, csak az egész társadalmi testtel való összefüggésben van.

2.

Az egyéni élettevékenység *cseréje*, az érintkezés, az egyéni erők kölcsönös gerjesztése, ez az *együttműködés* az egyének valóságos lényege, ez az ő valóságos képességük. Nem tudják erőiket *realizálni*, értékesíteni, meg-

---

azonban már nem áll helyre. Ennek, Engels vonatkozásában, kezdetben tisztára személyes okai is vannak. De a személyes ügyeknél jóval nagyobb jelentőségük van a Marxszal és Engelsszel való elvi nézeteltéréseknek, amelyek a *Kommunista Kiáltvány* megfogalmazásának előkészítésekor robbantak ki, s a *Kiáltvány*nak az „igazi szocializmus"-ról szóló szakaszában tükröződnek. Ezután végképp megszakad minden személyes érintkezés a hajdani barátok között.

Hessnek a forradalom évében kifejtett tevékenységéről alig tudunk valamit. 1849—1850-ben a Kommunisták Szövetségének Willich és Schapper vezette csoportjával tart. Rövid svájci és hollandiai tartózkodás után Párizsban telepedik le. Az ötvenes években érdeklődése egyre inkább filozófiai és társadalmi eszméinek a természettudományok oldaláról történő alátámasztása felé fordul. Ekkori munkái alapján a hegeliánus Michelet vezetése alatt álló berlini Filozófiai Társaság tagjává választják. Ebben az időben feleelevenedik ifjúkori vallásos érdeklődése is. *Rom und Jerusalem* c. munkája a cionizmus egyik szellemi előkészítője volt. 1863-ban résztvesz a Lassalel-féle Általános Német Munkásegylet megalapításában, és a szervezet kölni csoportjának vezetője lesz; 1866-ban, az ún. Erfurti Program elfogadása után kilép a szövetségből. Az Internacionálékongresszusain Marx és Engels oldalán harcol a proudhonizmus és a bakuninizmus ellen. A német—francia háború idején kiutasítják Franciaországból, Brüsszelbe költözik, és cikkeiben elítéli a porosz háborús politikát. 1872-ben visszatér Párizsba, folytatja természettudományos tanulmányait, de összefoglaló munkáját már nem tudja befejezni. Elkészült első részét — a *Dinamische Stofflehrt* — 1875-ben bekövetkezett halála után felesége adta ki.

b. gy.

valósítani, működtetni, egyáltalán nem tudják életre kelteni, vagy (ha már életre keltették őket) azok ismét elhalnak, ha élettevékenységüket ki nem cserélik kölcsönösen, az ugyanazon közösségben élő társaikkal, illetve ugyanazon test tagjaival való érintkezésben. — Ahogyan a *Föld levegője* a *Föld műhelye*, ugyanúgy az *emberek érintkezése* az a *humán műhely*, amelyben az egyes emberek számára életük vagy képességük megvalósítása, működtetése lehetővé válik. Minél erősebb az érintkezésük, annál nagyobb a termelési erejük is, és amíg az érintkezés korlátozott, addig termési erejük is korlátozott. Életközegük nélkül, egyéni erőik cseréje nélkül az egyének nem *élnek*. Az emberek érintkezése korántsem lényegükből fakad; *ez maga* az ő valóságos lényegük, éspedig mind elméleti lényegük, igazi élet*tudatuk*, mind gyakorlati, valóságos élet*tevékenységük*. A gondolkodás és a cselekvés csak az érintkezésből, az egyének *együttműködéséből* jön létre — és amit misztikusan „szellemnek" nevezünk, éppen ez az éltető levegőnk, ez a műhelyünk, ez az *együttműködés*. Minden szabad tevékenység — és nincs is másmilyen, csak szabad tevékenység, mert amit egy lény nem önmagából kiindulva, tehát szabadon tesz, az egyáltalán nem tett, legalábbis nem az övé, hanem egy másik lényé, tehát *minden valóságos*, akár gyakorlati, akár elméleti élettevékenység — nembeli aktus, *különböző egyediségek együttműködése*. Csak ez az *együttműködés valósítja meg* minden egyes egyén termelési erejét, s így minden egyes egyénnek ez a valóságos lényege.

3.

Az *emberi* lény, az emberi érintkezés, mint minden létező, a történelem folyamán sok harcon és romboláson át fejlődik. Mint mindennek, ami igazi, az emberi nemet alkotó egyének *igazi* lényegének, *együttműködésének* is megvan a maga *fejlődés-* vagy *keletkezéstörténete*. A *társadalmi* világnak, a *humán* szervezetnek ugyanúgy megvan a maga természettörténete, genezise, *teremtés-története*, mint minden más világnak, mint minden más szerves testnek. Az emberiség természettörténete azonban akkor *kezdődött*, amikor a Földé befejeződött, amikor ugyanis a Föld már létrehozta utolsó és legmagasabbrendű szervezetét, az emberi testet és ezzel *valamennyi* testi szervezetét. A Föld természettörténete, amely a geológusok véleménye szerint valószínűleg sok millió évig tartott, már évezredekkel ezelőtt megszünt és lezárult; a Föld készen van. Ezzel szemben az emberiség természettörténete mindeddig még nem ért véget; még mindig harcban élünk. Az emberiség még nincs készen; de közel van a befejezéshez. A távolból már látjuk a szervezett emberiség oly sokat magasztalt földjét; szemünkkel már elérjük az ígéret földjét, amely felé az emberiség egész eddigi története törekedett — de lábunkkal még nem léphetünk erre a földre. — Helytelen volna az emberiség természettörténetének befejezésében, *teremtés-történetének végében magát az emberiség végét*, "végnapját" látni. Ennek az optikai csalódásnak mindig azok estek áldozatul, akik nem tudtak más valóságot *elgondolni*, mint a fennállót — habár a fennálló nem elégítette ki őket, s így valamilyen másikat *kívántak* —, s akik éppen ezért a maguk *rossz* világának letűnésében és egy *jobb* világ eljövetelében a *világ letűnését* és a *túlvilág kezdetét* pillantották meg. — Még azok is áldozatai ennek az „utolsó nappal" kapcsolatos csalódásnak, akik nem hisznek ugyan a jobb túlvilágban, de a jelenleg fennállónál jobb evilágban sem — akik magukévá teszik az evilág tökéletlenségéről szóló keresztény dogmát, de a túlvilág vígasza nélkül — akik végtelen haladásról ábrán-

doznak, s ennek végéül, *befejezéséül* nem tudnak mást elképzelni, mint a *halált* vagy valamilyen élettelen fantomot, amelyet ők „szellemnek" neveznek. — A filozófusok is azok közé tartoznak, akik nem tudnak más valóságot elgondolni, mint a fennálló rosszat. Olyanok, mint az *antediluviális szörny*, amely a régi világ pusztulásában a saját pusztulását, az emberiség befejezett szervezetében csak a halált látja — mert helyes ösztönük megsúgja nekik, hogy maguk is lényeges alkotórészét képezik a régi, elpusztuló, rossz valóságnak. — Ha az özönvíz előtti szörnyetegeknek — amelyeket a Föld még kialakulása előtt, érett kora előtt, „kamaszéveiben" hozott létre — tudatuk lett volna, akkor pontosan úgy okoskodtak és hetvenkedtek volna, mint a mi filozófusaink, teológusaink és papjaink. Ők sem gondoltak volna semmiféle magasabbrendű teremtményre, befejezett földi képződményekre, *emberekre*, a *világelőtti féreg* pusztulásában ők is a *világ* pusztulásának közeledtét vélték volna megpillantani. — Ám éppúgy, ahogyan a *Föld befejezett* alakjával nem a Föld *vége*, hanem ellenkezőleg, igazi életének *kezdete* következett el, ugyanígy az *emberiség befejezett* alakjával, azaz tökéletességével nem az emberiség *vége* következik el, hanem ellenkezőleg, az emberiség igazi *kezdete*.

4.

Az emberiség fejlődésének, kialakulási vagy természettörténetének egy szükségszerűsége, azaz szükségszerű elem az ember *teremtéstörténetében* a kölcsönös *rombolás*, amely *egyedekre* hullásán belüli *csere-érintkezésének* ellentmondásából fakad. — Az emberi lény vagy az emberiség *keletkezéstörténete* mindenekelőtt e lény *ön-elpusztításaként* jelenik meg. Az emberek már jóval ezelőtt feláldozták magukat *égi* vagy *földi* bálványaiknak, mielőtt még létezett volna valamilyen égi és földi, vallási és politikai *ökonómia*, amely ezt *igazolta volna*. Pusztították magukat, mert eleinte csak széthullott egyénekként tudtak fennmaradni, mert nem tudtak harmónikusan együttműködni egyazon szerves egész tagjaiként, az emberiség tagjaiként. Ha már eleve lehetséges lett volna valamilyen *szervezett* termékcsere, *szervezett* tevékenység, mindenkinek *együttműködése*, akkor az embereknek természetesen nem lett volna szükségük arra, hogy szellemi és anyagi szükségleteiket egyes egyénekként a saját öklükkel, nyers erőszakkal vagy körmönfont csalással *kiharcolják* vagy *megszerezzék*, akkor nem kellett volna anyagi és szellemi *javaikat önmagukon kívül* keresniük, akkor *önmaguk által* tudták volna kiművelni magukat, azaz *közösen működtetni* képességeiket. Ez azonban annyi, mintha azt mondanánk, hogy ha az emberek *kiművelt* emberi lényekként jönnének a világra, akkor nem kellene *művelődéstörténetet* végigjárniuk. Más szavakkal: Ha az emberiség nem *szétforgácsolt* egyénekkel kezdte volna, akkor nem kellett volna végigküzdenie az *egoista harcokat* számára még *idegen* és *külsőleges javaiért*. — Most, ennek a *saját lényegünkért* folytatott brutális harcnak a *végén*, most, amikor lényegünk — legalábbis elméletileg — kialakult, mindenesetre el tudunk gondolni és meg tudunk valósítani egy önpusztítás *nélküli* emberi társadalmat, egy ésszerű, *organikus* emberi társadalmat sokrétű, harmónikusan együttműködő termeléssel, sokrétű, szervezett tevékenységi körökkel, amelyek megfelelnek az ember különböző életirányainak, sokrétű tevékenységének, úgy hogy minden ember hivatása és hajlama szerint szabadon működtetheti a társadalomban képességeit és tehetségeit. *Most* megtehetjük ezt; mert most az emberi képesség, az emberi lényeg (a *termelés* és a termékeknek a további termelést szolgáló *fogyasztásához* szükséges

közlekedés) a *túlságig* kifejlődött. A természeti erők már nem idegenül és ellenségesen állnak szemben az emberrel; ismeri és emberi célokra használja őket. Maguk az emberek nap mint nap szorosabban tömörülnek. Recsegve-ropogva omlanak össze a tér, az idő, a vallás és a nemzetiség korlátai, az *egyének korlátai*, iszonyatul a korlátolt, gyönyörül a művelt emberbarátnak! Nem is kell már más, mint *elismerni* a szabadság fényes légkörét, nem is kell már más, mint *eltávolítani* az éjszaka őreit, s mindnyájan boldogan szoríthatunk majd kezet. Igen, *most* már az emberiség nagykorú; mi sem akadályozza többé, hogy birtokba vegye örökét, sok-sok évezred rabszolgamunkájának és elemi erejű harcainak gyümölcsét! Mai nyomora is a legfrappánsabban bizonyítja ezt; mert nem a termelőképesség *hiányának*, hanem *túlságának* következménye. Anglia a Föld legtávolabbi sarkaiba hatol el, hogy *fogyasztókat* keressen, de már ma is, vagy legalábbis nemsokára az *egész Föld túl kis piac* lesz termelése számára, amely *mértani* haladvány szerint nő, miközben fogyasztói *számtani* haladvány szerint szaporodnak, úgy hogy a Malthus-féle elmélet — amely szerint a fogyasztók tudvalevőleg *mértani*, a termékek pedig csak számtani arányban sokasodnak — tulajdonképpen az *igazság megfordítása*. — Igenis, *most* már az emberek érettek szabadságuk, illetve életük teljes élvezésére. — Nem így volt kezdetben. Előbb *ki kellett alakulnia* az emberi termelőképességnek, *ki kellett fejlődnie* az emberi lényegnek. Eleinte csak nyers egyének voltak, az emberiség egyszerű *elemei*, akik *vagy* még nem kerültek egymással érintkezésbe, és, mint a növények, egészen közvetlenül a földből nyerték táplálékukat, testi szükségleteiket, *vagy* legfeljebb úgy kerültek egymással érintkezésbe, hogy brutális, *állati harcban* mérték össze erejüket. Ezért a *termékcsere*, a *csere-érintkezés első formája* csak a *rablógyilkosság*, az emberi *tevékenység első formája* csak a *rabszolgamunka* lehetett. — A *történeti jog*nak ezen a még ki nem kezdett bázisán nem alakulhatott ki *szervezett* csere, csak a termékekkel való üzletelés jöhetett létre — s valóban így is lett. — Ezek a *történeti* bázison nyugvó törvények csak *szabályozták* a rablógyilkosságot és a rabszolgaságot, csak *szabállyá*, *elvvé* emelték azt, ami eleinte véletlenül, öntudatlanul és akaratlanul történt. Az eddigi történelem nem egyéb, mint a rablógyilkosság és a rabszolgaság *szabályozása*, *megalapozása*, *keresztülvitele*, *általánosítása*. — Hogy hogyan jutottak a dolgok végül oda, hogy *mi mindnyájan kivétel nélkül* és *minden pillanatban* saját magunk elkótyavetyéljük tevékenységünket, termelőerőnket, képességünket — hogy a *kannibalizmus*, a kölcsönös *rablógyilkosság* és a *rabszolgaság*, amellyel az emberiség története elkezdődött, *elvvé* emelkedett —, és hogyan van az, hogy csak ebből az *általános* kizsákmányolásból és *egyetemes jobbágyságból* születhet meg az *organikus közösség* — azt fogjuk a következőkben kimutatni.

5.

Ha az egyén *céllá* emelkedik és a nem *eszközzé* alacsonyodik le: ez az emberi és egyáltalában a természeti élet *megfordítása*. Az ember tudatosan feláldozza egyéni életét a nem életéért, ha a kettő között összeütközés keletkezik. Még a nem gondolkodó lények, a csak érzékelő állatok is megfeledkeznek *önfenntartási ösztönükről*, *önfenntartási hajlamukról*, ha ez összeütközésbe kerül *önlétrehozási ösztönükkel*, nembeli lényegükkel vagy *termelési ösztönükkel*. A *szeretet*, bárhol jelenik is meg, hatalmasabb, mint az *egoizmus*. A tyúk a teljesen egyenlőtlen harcot is fölveszi, ha csibéit kell megvédenie a támadástól.

A macskák önként éheznek napokon át, hogy kielégíthessék nemi ösztönüket, vagy bánatukban is, mert kölykeiket a gonosz emberek rendszerint elrabolják tőlük. A természet mindig csak a *fajfenntartással*, a nem életének fenntartásával, a tulajdonképpeni élettevékenységgel törődik. — Az *egyének* a természetes világrendben mindig meghalnak, éspedig abban a pillanatban kezdenek elhalni, amikor megszűnnek *nemzőképesek* lenni. Sőt az állatvilágban egyes egyedek számára a nász napja egyben a halál napja. Az embernél, aki gondolkodásával, érzésével és akaratával is végre hajthat nembeli aktust, a szellemi erők fokozatos hanyatlása a *természetes* halál biztos előjele. — *Ezen* a világrenden alapul az a *természetes* világnézet, amely a *nemben magát az életet*, az *egyénben* ellenben csak az élethez való *eszközt* látja. Az egoizmus állapotában *viszont* a *fordított* világnézet uralkodik, mert ez maga egy *fordított* világ állapota. — A mi filisztereink, a mi keresztény szatócsaink és zsidó kereszténveink szemében az egyén *cél*, a nem élete pedig az élet *eszköze*. Külön világot teremtettek *saját maguknak*. *Elméletileg* ennek a fordított világnak a klasszikus formája a *keresztény mennyország*. A *valóságos* világban az egyén *meghal*, a keresztény *mennyországban örökké él;* a valóságos életben: a nem az egyénben és az egyén által tevékenykedik, a *mennyországban* a nem lényege, Isten, az egyéneken kívül él, és nem ezek jelentik azt a médiumot, amelyek révén Isten működik, amelyek révén a nem lényege él, hanem megfordítva, az egyének élnek Isten közvetítésével. A nem lényege itt az egyének életének *eszközévé* alacsonyodott le; a keresztény „Én"-nek *szüksége* van Istenére; szüksége van rá a maga *egyéni egzisztenciájához*, a maga szent, halhatatlan *lelkéhez*, a maga *lelkiüdvéhez!* „Ha nem remélném, hogy részese leszek a *halhatatlanságnak*, akkor nem törődnék sem Istennel, sem az egész dogmatikával." — Ez a néhány szó, amely egy igen vallásos embertől származik, a kereszténység egész lényegét tartalmazza. A kereszténység nem egyéb, mint az egoizmus *elmélete*, *logikája*. — Ezzel szemben az egoizmus *gyakorlatának* klasszikus talaja a modern, keresztény *szatócsvilág* — ez is egy mennyország, ez is egy fikció, képzelt, vélt előny az egyéni élet számára, amely a romlott emberiség beteges, egoista őrületéből hajtott ki. — Az egyén, amely nem *önmaga által a nemért*, hanem a *nem által egyedül önmagáért* szeretne élni, a *gyakorlatban* is fordított világot kell hogy teremtsen magának. Ezért ugyanúgy, ahogyan a keresztény mennyországban elméletileg, szatócsvilágunkban gyakorlatilag az egyén az élet *célja*, a nem pedig *eszköze*. A nem élete itt sem az egyénben és az egyén révén működik; itt is, akárcsak a mennyországban, az egyéneken *kívül* van tételezve és ezek *eszközévé* alacsonyodik le; itt ez tudniillik a pénz. Ami az Isten a fordított világ *elméleti* élete számára, ugyanaz a *pénz* e világ *gyakorlati* élete számára: az emberek *külsővé-idegenné tett képessége*, *elkötyavetyélt élettevékenysége*. A pénz a *számokban* kifejezett *emberi érték* — *rabszolgaságunk pecsétje*, szolgaságunk letörölhetetlen bélyege —, az olyan emberek ugyanis, akik megvásárolhatják és eladhatják magukat, *rabszolgák*. A pénz: megalvadt véres verejtéke ama nyomorultaknak, akik maguk viszik a piacra elidegeníthetetlen tulajdonukat, legsajátabb képességüket, élettevékenységüket, hogy azt annak *caput mortuumára*, úgynevezett *tőkére* cseréljék be és *kannibáli módon* a *saját zsírjukat* falják. — S ezek a nyomorultak mi vagyunk, mi mindnyájan! Bármennyire emancipáljuk magunkat *elméletileg* a *fordított világtudattól*, amíg *gyakorlatilag* is kívül nem kerülünk a *fordított világból*, addig, ahogy mondani szokták, együtt kell üvöltenünk a farkasokkal. Igen, állandóan *külsővé kell tennünk* lényegünket, életünket, saját szabad élettevékenységünket, hogy tovább tengethessük *nyomorult egzisztenciánkat*.

Egyéni egzisztenciánkat szüntelenül *szabadságunk elvesztésével vásároljuk meg.* — És jól értsük meg egymást, nemcsak mi *proletárok*, hanem *mi kapitalisták* is ama nyomorultak közé tartozunk, akik kiszívják saját vérüket, *felfalják saját magukat.* Valamennyien abban a helyzetben vagyunk, hogy nem tudjuk szabadon működtetni életünket, nem tudunk *alkotni* vagy *egymásért* cselekedni — valamennyien csak azt tehetjük, hogy *felemésszük* életünket, *kölcsönösen felfaljuk* egymást, ha nem akarunk *éhenveszni.* Mert a *pénz*, amelyet *felemésztünk* és amelynek *megszerzéséért* dolgozunk, a *saját húsunk és vérünk*, amelyet *külsővé-idegenné tett* alakjában meg kell szereznünk, zsákmányul kell ejtenünk és fel kell emésztenünk. Mi *valamennyien* — s ezt nem szabad véka alá rejtenünk — *kannibálok, ragadozók, vérszopók* vagyunk. — S így lesz mindaddig, amíg nem fogunk *valamennyien egymásért* tevékenykedni, hanem *mindenki magának* kell hogy szerezzen.

6.

A *pénz* a politikai gazdaságtan elvei szerint az *általános csereszköz*, tehát az *életmédium*, az *emberi képesség, valóságos termelőerő*, az emberiség *valóságos kincse.* — Ha ez a külsővé vált kincs valóban megfelelne a belsőnek, akkor minden ember pontosan annyit érne, mint amennyi készpénze vagy pénzértéke van, s ahogyan a *következetes teológia* az embert csak *ortodoxiájának mértéke* szerint ítéli meg, a *következetes ökönómia* csak *pénzeszsákjának súlya* után becsülhetné. — Valójában azonban az ökonómia ugyanúgy *nem törődik* az emberrel egy csöppet sem, mint a teológia. Ahogyan a teológiai a mennyei, úgy a nemzetgazdaságtan a földi *javak szerzésének* tudománya. Dehát az emberek nem *javak!* Az embereknek a szigorúan „tudományos" közgazdászok és teológusok szemében *semmiféle* értékük nincs. — Ott viszont, ahol ezt a két szent tudományt *alkalmazzák*, tehát *modern szatócsvilágunk gyakorlatában*, az embert *csakugyan* kizárólag *pénzeszsákja* szerint ítélik meg — ugyanúgy, ahogyan a *keresztény középkor* részben még virágzó praxisában *hitvallása* szerint.

7.

A *pénz* a *kölcsönösen elidegenedett emberek* terméke, a *külsővé vált ember.* A pénz nem a „nemesfém" — sokkal több most a papírpénz, az állampapír, a bankjegy, mint a fémpénz —, pénz az, ami itt *emberi termelőerőnek*, az emberi lényeg valóságos élettevékenységének *számít.* Ezért a tőke a közgazdászok meghatározása szerint felhalmozott, készletezett munka, s minthogy a termelés a termékek *cseréjéből* származik, a pénz a *csereérték.* Ami nem *cserélhető ki*, ami *nem adható el*, annak értéke nincs. Amennyiben az emberek *nem adhatók többé el, egyetlen fityinget sem* érnek többé — de van értékük, amennyiben bérmunkásnak szerződvén *eladják* vagy „eldologiasítják" *saját magukat.* Sőt, a közgazdászok azt állítják, az ember értéke abban a mértékben nő, ahogyan nem adható el többé s emiatt megélhetése végett önmagát kénytelen eladni, s ebből azt következtetik, hogy a „szabad" ember többet „ér", mint a rabszolga. Így van. Az éhség erősebben hajtja munkára az embert, mint a rabszolgatartó korbácsa, s a pénzsóvárság jobban ösztönzi a magántulajdonost, hogy minden erejét latbavesse, mint az elégedett úr kegyes mosolya. — A nemzetgazdászok

csak azt felejtik el, hogy a „szabadság" „értékének" ismét csökkennie kell abban a mértékben, ahogyan *általánosabbá* válik. Minél több "szabad" ember tolakodik rabszolgamunkára, azaz minél többen *kaphatók*, annál *jutányosabban* kaphatók. Az áldatlan konkurrencia *lerontja* a szabad emberek *árát* — s valóban, az egoista magánszerzés talaján nincs más eszköz arra, hogy ismét emeljék az ember „értékét", mint a *rabszolgaság visszaállítása*.

8.

Az antik rabszolgaság a rablógyilkosságon alapuló emberi csere-érintkezés *természetes* formája; egyben a *legemberibb* is. — Természetes és emberi, hogy az ember csak *nem-önként* engedi eladni magát. Ezzel szemben *természetellenes* és *embertelen*, hogy az ember *önként* eladja magát. Az alantasságnak, a természetellenességnek és embertelenségnek erre a tetőfokára csak a modern szatócsvilág juthatott el a kereszténység, a *par principe* természetellenesség révén. Az embernek előbb meg kellett tanulnia megvetni az emberi életet, hogy önmagát attól önként külsővé-idegenné tehesse. Az embernek előbb el kellett felejtenie, hogy a valóságos életet, a valóságos szabadságot felbecsülhetetlen kincsnek lássa — hogy azt vételre kínálhassa. Az emberiségnek előbb végig kellett járnia a *jobbágyság* iskoláját, hogy *elvileg* behódolhasson a rabszolgaság előtt. — Modern szatócsaink méltó utódai a középkori jobbágyoknak, amiként ez utóbbiak, a *keresztény* rabszolgák, méltó utódai a *pogány* rabszolgáknak. Amiképpen a romantikus jobbágyság *hatványozott* antik rabszolgaság, ugyanúgy a modern, keresztény szatócsvilág *hatványozott* romantikus jobbágyság. A régiek még nem emelték az emberi élet külsővé tételét keresztény *önkívületté*, az emberi társadalom széthullását *tudattá*, ezt a tényt *elvvé*. A régiek *naivak* voltak; elfogulatlanul elfogadták, ami lényegében rejlett annak a világnak, amelyben mozogtak (s amelyben jelenleg még mi is mozgunk) — az ember külsővé tételét. Ahogyan a régiek meghozták a vallásnak a megkövetelt emberáldozatot, a politika is megkapta, ami kijárt, anélkül, hogy ezt a barbárságot megpróbálták volna „tudományosan" megalapozni és a még szunnyadó rossz lelkiismeret előtt képmutatóan megszépíteni. — Amikor felébredt a lelkiismeret, megszületett a kereszténység. A kereszténység a romlott emberiség *felébredt rossz lelkiismeretének szofisztikája*, a rossz lelkiismeret szemrehányásaitól való megszabadulás vágya. A keresztény azonban nem azzal szabadul meg a lelkiismeretfurdalástól, hogy a megnyomorodott emberi világot megszabadítja nyomorától, hanem azzal, hogy bebeszéli magának, ez az emberi nyomor nem valami visszás, hanem helyes és jogos, és a valóságos élet *jogszerűen* a külső, egyáltalán a világ normális állapota az élet külsővé tétele. — A keresztény különbséget tesz a „belső" és a „külső" ember, azaz a *valóság* és a *nem-valóság* között. Az ember „szellem", azaz a maradék, ami visszamarad, ha lehántunk minden „testiséget" — és ami visszamarad, láthatatlan, éppen azért, mert semmi —, az emberi „szellem" tehát az ember *szent* és *elidegeníthetetlen* élete; az emberi „test" ellenben a *szentségtelen*, *rossz*, *elvetendő*, *külső* és éppen ezért *elidegeníthető* élet. A *nem-valóságos* ember *nem* adhatja el magát rabszolgának; a *valóságos* ember amúgyis veszendő valami, s ezért nemcsak *lehet*, hanem *legyen* is osztályrésze a nyomorúság: a nyomorultaké a mennyek országa. — E tan *közvetlen* következménye volt, hogy *de facto* érintetlenül hagyták a rabszolgaságot, sőt *jogosnak* tartották, s csupán annyi történt, hogy most már nem *embereket*, hanem merő *testeket* adtak-vettek — ami *nagy* haladás volt — még mélyebben a *mo-*

csárba. Miután ezen a módon sikerült kivínni az eladhatóság *elvét*, szabad volt az út az *egyetemes* jobbágyság előtt, szatócsaink *általános, kölcsönös és önkéntes* ön-elkótyavetyélése előtt.

9.

Az adás-vétel modern világának lényege, a *pénz*, a kereszténység *realizált* lényege. A szatócsállam, az úgynevezett „szabad" állam nem egyéb, mint a megígért Isten-országa, a szatócsvilág a megígért mennyei birodalom — amiképpen fordítva *Isten* nem egyéb, mint az *eszményített* tőke, a *mennyország* csak az *elméleti* szatócsvilág. — A kereszténység fölfedezte az eladhatóság *elvét*. Elvének *alkalmazásával* azonban egyelőre nem törődött. Minthogy számára a valóság a rosszat, a semmiset testesítette meg, egyáltalán nem törődhetett a valósággal, így elvének megvalósításával sem. Így vajmi közönyös volt számára, hogy az emberek valóban külsővé tették-e magukat, azaz jobbágyok, *testi* rabszolgák lettek-e. Ezt a „külsőleges" gyakorlatot átengedte a „külsőséges", „világi" hatalmasoknak. S mindaddig, amíg még ezek is foglyai voltak az *elméleti* külsővé tételnek, a keresztény *hitnek*, amíg még ezek sem jutottak el a *gyakorlati* kereszténységig, az *valóságos* jobbágyság, elméleti igazolása ellenére merőben véletlen valami volt. A kereszténység a *valóságban* eleinte *semmit sem* változtatott a klasszikus rabszolgaságon; a *fennálló* rabszolgaság maradt — csak egy *elvvel* gazdagodott. Egy új *elv* azonban még nem új *létezés*, ez a megkülönböztetés a mi legújabb kereszténveinknél, az utolsó filozófusoknál még igen használatos. Hogyan is csodálkozhatnánk ezen az éleselméjűségen? Ha meg van adva egy elmélet — a kereszténység azonban a filozófiához hasonlóan csak *elméletet* adott —, az élet *gyakorlatához* való viszony *közömbös* lesz; az elmélet olyan „igazság", amelyet „önmagáért" tanítanak és tanulnak, kínálnak és fogadnak el, nem az alkalmazás végett. Ezért a középkorban éppoly *véletlen* volt, mint az ókorban, hogy egy ember *valóságos* rabszolga lett-e vagy szabad maradt a valóságos „világban". A középkori jobbágyság és az antik rabszolgaság csak az *eszmében* különbözik. A *valóságban* azonban az előbbi egy hajszállal sem különbözött az utóbbitól. Nem volt sem jobb, sem rosszabb. Az ember a középkorban, saját lényegére hivatkozva éppoly kevéssé tarthatott igényt *igazi szabadságra*, mint az ókorban — minthogy az ókorban ezt a lényeget még nem *ismerték* és ebből az okból nem ismerték el, a középkorban viszont az emberi lényeget csak a „szellemben", az „igazságban", az isteni *túlvilágban* és *ebből* az okból nem az élet valóságában ismerték el; — éppen ezért viszont a középkorban ugyanígy nem tűzték ki azt a feladatot, mint az ókorban, hogy az embert általában, azaz *valamennyi* embert *igazi rabszolgává* tegyék. Ennélfogva itt is, akárcsak ott, *létezett* még *némi* szabadság; akárcsak az ókorban, *de facto*, azaz *véletlenül* a középkorban is volt ama „néhány" ember mellett, akik, mint Arisztotelész vélte, a *rabszolgaságra* „születtek", „néhány" *szabadon született*, „előkelően született", „bársonyban született", „bíborban született". Ennélfogva a jobbágyság a valóságban még mindig a rablógyilkosságon alapuló csere *természetes* formája volt. A középkori jobbágyság a valóságban nem az ember *önelidegenedése* volt, és nem is *lehetett* az; hiszen az ember *nem teheti saját magát* közvetlen, *természetes* jobbággyá. Az ember közvetlen életét, természetes testét csak *más* emberek sajátíthatják el. A *közvetlen* jobbágysághoz *más* emberek tartoztak, akik *nem* voltak jobbágyok. A középkor jobbágyának nem lehettek jobbágyai, nem volt semmije — hiszen végülis saját testét nem

tulajdonaként bírta — hogyan birtokolhatott volna más testeket. — Ha a keresztények törődtek volna az *evilági* törvényekkel, hamarosan be kellett volna látniuk, hogy a „világi" állapotok még ellentmondanak *elvüknek*, hogy itt még túlságosan sok „természetesség" uralkodik. De nem törődtek vele, mert a keresztények *elméleti* egoisták voltak. — Ám amikor az emberek az idők folyamán *felvilágosultak, gyakorlatiasak* lettek és a kereszténységet *ezen a világon* is meg akarták valósítani; amikor *alkalmazni* akarták a „tiszta" kereszténységet, *realizálni* az „eszmét": ekkor felfedezték, hogy a kereszténység által proklamált „szellemi" szabadság és egyenlőség még egyáltalán nincs realizálva. Ahhoz, hogy test és szellem éleselméjű megkülönböztetését az *életbe* is átültethessék, sokkal éleselméjűbben kellett eljárni, mint ahogy a pusztán *elméleti* egoisták tették. Meg kellett találni *a társadalmi életnek azt a formáját*, amelyben az ember külsővé tétele éppen olyan egyetemes alakot ölt, mint a *keresztény mennyországban. Ebben a világban* is meg kellett jelenniük a *test nélküli* szabad *szellemeknek*. Ez aztán csakugyan *kolosszális ostobaság* volt, amelyet azonban keresztény műveltségű törvényhozóink és politikai gazdaságtan tudósaink éleselméjűsége hívott életre. A kereszténység szatócsvilágunkban *realizálódott*.

10.

A modern törvényhozók, akik mint *felvilágosult* és *gyakorlati* keresztények nem érhették be a *túlvilág* törvényeivel, hanem a *Földön* akarták megvalósítani a keresztény világot, az ő mennyországukat, kénytelenek voltak *evilági* megjelenésre bírni a mennyország idvezült szellemeit. Ez a szellemidézés azonban korántsem volt boszorkányság, már minden elő volt készítve hozzá, s így a modern törvényhozók könnyen nyélbe is tudták ütni a dolgot, még ha nem is voltak boszorkánymesterek. Csak arra volt szükség, hogy szentté avassák, *szankcionálják* a (jobbágyságból kialakult) *középkori polgári társadalom* de facto már jelenvaló *magánemberét*, a valóságos embernek ezt a *halott maradványát*, ezt az elvont *„személyiséget"*, aki levetett, lehántott, elvonatkoztatott magától *mindent*, ami nembeli mivoltához tartozott s azt a *mennyekben*, azaz elméletileg *Istennek*, a *Földön* azaz *gyakorlatilag* a *pénznek* ajánlotta fel. Ezzel evilágon is realizálódott a keresztény mennyország egyéne, *akinek nincs neme*. Más szavakkal: csak arra volt szükség, hogy politikai és nemzetgazdasági szempontból megtörténjék a *gyakorlati* élettel az, ami valaha vallási és teológiai szempontból az *elméleti* élettel történt — már csak az élet gyakorlati külsővé tételét kellett éppúgy elvvé emelni, mint az elméletit—ezzel a földön is megvalósult a mennyországi egoizmus. Ez meg is történt. Szentesítették a gyakorlati egoizmust azzal, hogy az embereket mint *egyes egyéneket*, hogy az elvont, *pőre személyeket* nyilvánították az *igazi* embereknek, azzal, hogy proklamálták az *emberi jogokat*, a *független* emberek jogait, tehát az embereknek egymástól való *függetlenségét*, a *szétszakítottságot* és a *szétforgácsoltságot* az *élet és a szabadság lényegének nyilvánították*, s az *elszigetelt személyeket szabad, igazi, természetes embereknek* bélyegezték. Ezeknek a *monádoknak* következésképpen többé nem volt szabad közvetlenül érintkezésbe lépniök egymással, ami a *mi, rablógyilkosságon* alapuló érintkezésünkben ennyit jelent: nem szabad többé *érintkezésbe (a forgalomba) kerülniük*, nem adhatók és vehetők. Ezt a *közvetlen* érintkezést, a *közvetlen emberkereskedelmet*, a *közvetlen* rabszolgaságot és jobbágyságot meg kellett szüntetni, hiszen máskülönben az emberek még *függtek* volna egymástól, ám a *közvetlen* helyét a *közvetett*, a *tényleges* helyét az *elvi* jobbágyságnak kellett el-

foglalnia, amely *minden* embert *szabaddá és egyenlővé* tesz, azaz *elszigetel* és *megöl*. — A tényleges rabszolgaság megszüntetésével nem a *rablógyilkosságot*, hanem a *közvetlen* rablógyilkosságot szüntették meg. Az, ami most az antik és középkori rabszolgaságot megszüntette, nem volt semmi más, mint a *logikus egoizmus alkalmazása*. Csak most válhatott egyetemesen valóra a rabszolgaság elve, — az emberi *lényegnek* az *egyének elszigetelése* révén való *külső tétele* és e lényegnek az egyének *létfenntartási eszközévé* való lealacsonyítása. A modern szatócsviág elvileg keresztülvitt egoizmusa evilágon és túlvilágon, elméletileg és gyakorlatilag minden közvetlen érintkezést, minden közvetlen életet megszüntet, s mindezt csak a *magánlétezés eszközeként* hagyja meg. — Ahol azonban minden emberi érintkezés, minden emberi tevékenység közvetlenül megszűnt, és már csak az egoista létfenntartás eszközeként gyakorolható; ahol a legtermészetesebb szerelemtől, a nemek érintkezésétől föl az egész művelt világ gondolatcseréjéig *semmi sem* vihető keresztül *pénz nélkül*, ahol nincsenek más gyakorlati emberek, mint pénzzé tett, üzletelés tárgyává tett emberek, ahol a *szív minden rezdülését* előbb pénzzé kell tenni, hogy valóra válhasson; ott a mennyei szellemek a földön járnak — ott az elembertelenített ember evilágon is jelen van — a túlvilági „üdvösség" evilági „szerencsévé", az *elméleti* egoizmus *gyakorlativá* vált — a valóságos rabszolgaság puszta *ténye elvvé* emelkedett és *következetesen megvalósult*.

11.

A *magánember* és a *közösség*, a *házi* élet és a *közélet* elválása tulajdonképpen mindig megvolt; mert ez nem egyéb, mint *személy* és *tulajdon* szétválása. A minden létezési eszközétől megfosztott, elvonatkoztatott „*személyiség*", ez a test és élet nélküli kísértet, a történelem kezdete óta kergette elveszített testét, s hol a *mennyei* túlvilágban, Istenben, az örökké távoli, soha el nem érhető *üdvösség* adományozójában kereste, hol a *földi* túlvilágban, a *pénzben*, az örökké távoli, túlvilági, soha el nem érhető szerencse adományozójában. Személy és tulajdon e szétválásának, amely ténylegesen fennállt, amióta csak a vallás és a politika fennállt, csupán *elvi* elismertetésre és szentesítésre volt szüksége, s ezzel éppen azt mondották ki, hogy egyedül a *pénz* a *közügy* vagy az államügy, és az ember annak egyszerű fizetett alkalmazottja, sőt tulajdonképpen egy rongyos alak, aki a *pénzeszsákot cipeli*. — A modern államban éppen ezért nem is az *ember*, hanem a *pénzeszsák* a törvényhozó — ha a *magánember* a szent „személyiséget", úgy az *államember* a szent „tulajdont" képviseli. Ahogyan a régi törvényhozók Istentől, ezek a tulajdontól, a pénztől nyerik hatalmuk teljét. — A személytől, az embertől elvonatkoztatott absztrakt „tulajdon" szentsége éppúgy előföltételezi a tulajdonától elvonatkoztatott absztrakt, pőre, üres „személyiség" szentségét, ahogyan megfordítva emez az előbbit. Az elvont, külsővé tett, külsőleges és elidegeníthető „tulajdon" csak akkor jelenhet meg a maga *szent tisztaságában*, minden *emberitől* elszakítva, ha a „személyiség" ugyancsak a maga *szent tisztaságában*, tudniillik minden *valóságos tulajdontól* elszakítva jelenik meg. — Így tehát *éles határvonal* kerekedett minden egyes ember köré, s ezen belül kell tartózkodniuk a szent személyiségeknek. Ezek a szent személyiségek a mennyország földönjáró boldog szellemei; ők ezeknek az árnyaknak a testei — *határvonaluk* a *felbőrük*. Az ember tárgyi atmoszférája azonban, ami a mennyekben Isten, az ember*feletti* jó, az a földön az ember*en kívüli*, az ember*nélküli*, a *kézzelfogható* jó, a *dolog*, a *tulajdon*,

a termelőjétől, teremtőjétől elvonatkoztatott *termék*, az érintkezés elvont lényege, a *pénz*. Így azután szentté avatták a „személyt", persze nem azért, mert emberi lényeg — ellenkezőleg, lényege teljességgel el van vonatkoztatva tőle, az általános emberi nem jön tekintetbe az egoizmusban —, hanem azért, mert egy *„Én"!* — Másfelől szentté avatták a tulajdont, szintén nem azért, mert emberi — hiszen csak *dolog*, s még csak nem is emberfeletti, mint Isten az égben, hanem csak emberenkívüli —, sokkal inkább azért szent, mert *eszköz* az egoista létezéshez, mert az „Én" *használja* (a gyakorlatban *kézzelfoghatóvá* válik a túlvilág egoizmusa). — De az egoizmus, amely csak a pőre személyt akarja *konzerválni*, elvonatkoztatva és függetlenül természeti és emberi környezetétől, kiszakítva fizikai és szociális atmoszférájából, valamilyen élettelen, szervetlen, tétlen, *kőszerű egzisztenciában* akarja fenntartani, az egoizmus, amely nem érez mélyebben a *felbőrénél* és nem lát tovább az *orránál* — ez a korlátolt lényeg tulajdonképpen *elpusztítja* magának az individuumnak az igazi életét. — A bölcs keresztény törvényhozóknak eszükbe sem jutott, hogy ha az embert elszakítják az atmoszférától, amelyben lélegzik, ebben az elszakítottságban nyomorúságosan megfullad; hogy természeti vagy fizikai életéhez nemcsak az tartozik hozzá, ami a *test* általuk meghúzott *határvonalán* belül van, hanem az *egész természet;* hogy szellemi vagy szociális élettevékenységéhez nemcsak a *belsejében* maradó termékek, gondolatok és érzések tartoznak hozzá, hanem a *szociális élet összes termékei*. Nem gondoltak arra, hogy a környezetétől elvágott lény *elvonatkoztatott*, *megnyúzott* lény, amely már éppúgy nem *él*, mint a *nyers állati hús*, amelyről leszedték a *bőrt*, mint egy lélegző teremtmény, amelytől elvonták a *levegőt*. Elvontak az embertől minden éltető társadalmi levegőt, és rábízták, hogy ehelyett a *pénzzel*, *ezzel a materializált keresztény szellemmel vagy Istennel körülgőzölje* és ha tudja, *konzerválja* magát. És ezt a *spirituszba* tett *szent hullát szabad embernek*, érinthetetlen, szent, végtelen *személyiségnek* proklamálták! — Mit tesznek ezek a szent hullák, hogy konzerválják magukat? Igyekeznek egymástól a *spirituszt*, elvonatkoztatott lényegüket, amely nélkül *elrothadnak*, kölcsönösen *elvenni*; *megrabolják* egymást, hogy ne maradjanak *tulajdon* nélkül — *legyilkolják* egymást, hogy *éljenek*, azaz hogy *nyomorúságosan tengődhessenek!* — Azt hitték hát, hogy *emberi* szabadságot és egyenlőséget teremtenek azzal, ha következetesen keresztülviszik a *halál egyenlősége* alapján a *ragadozó állat szabadságát*. Ezt a szabadságot nevezték az ember *természetes* szabadságának! A szabadelvű törvényhozók! Valahogy így szóltak a szegény emberekhez: *„Természettől* szabadok vagytok, s *természetes* szabadságtok, *pőre személyiségtek* legyen érintetlen, elidegeníthetetlen tulajdonotok. De ami *társadalmi* életetekhez tartozik (és ehhez tartozik természetesen minden, *természetes* életeteket sem tengethetitek, ha a társadalom által előállított élelmiszereket meg nem szerzitek), tehát ami életetekhez tartozik, azt külön-külön kell egymástól kicsikarnotok. Természetes szabadságtokat éppen arra kell *felhasználnotok*, hogy *megszerezzétek* magatoknak az élethez szükséges *eszközöket*. S ezeket úgy szerzitek meg, ha természetes szabadságtokat *elidegenítitek* — de *önként!* Senkit sem *kényszerítünk* arra, hogy természetes szabadságát elidegenítse, hogy *eladja*, *bérbeadja*, *eldologiasítsa* magát — ha szívesebben *hal éhen*. — De óvakodjatok attól, hogy másokat, akik jobban értenek természetes szabadságuk *beváltásához*, pénzzé-tevéséhez, óvakodjatok attól, hogy ezeket a *becsületes* embereket megzavarjátok a szerzésükben! Ha *szerezni* akartok, akkor önként meg kell válnotok természetes szabadságtoktól, ugyanúgy *vételre* kell kínálnotok azt, mint a többi becsületes ember. — Cserébe

viszont, ha valamit már *szereztetek, megvásárolhatjátok és használhatjátok* mások természetes szabadságát."

Az *emberkereskedelem*, az emberi élettel, az emberi szabadsággal való kereskedés manapság túlságosan *általános* ahhoz, hogy első pillantásra szembetűnhetne. Tulajdonképpen azt kell mondani, hogy a fáktól nem látjuk az erdőt. Mert korántsem csak a tulajdon-nélküliek azok, akik létfenntartási eszközökért elfecsérelik szabadságukat. Minél többet „szerzett" már valaki, annál többet akar még „szerezni" — a végén az egész világot ki szeretné szipolyozni saját céljaira. Igen, az ember annyira hozzászokik a saját szabadságával és a mások szabadságával való kereskedéshez, végül annyira *betörik*, hogy a szabad tevékenységről, az igazi életről még csak *sejtelme, halvány gondolata* sem marad. A rabszolgaság a tulajdon-nélkülieknél *láthatóbb*, de a tulajdonosoknál inkább *kedélyállapot*. — De a született rabszolgáknak e nemzedéke számára még a *látható* rabszolgaság is láthatatlan ! — Munkásaink és munkásnőink, napszámosaink, szolgáink és szolgálóink, akik boldogok, ha *gazdát* találnak, ezek a modern fogalmak szerint *szabad* munkások, és a *gazda*, aki jó sok *kezet* foglalkoztat és jó sok *embert* táplál, *„tiszteletreméltó"* (rendszerint egyben igen *szabadelvű) „hasznos* tagja a polgári társadalomnak" . . . De azok a *feketék* a „szabad" Észak-Amerikában, akik pontosan ugyanúgy, mint a mi „szabad" munkásaink, *gazdáknak* dolgoznak — azok a *rabszolgatulajdonosok*, akik pontosan ugyanúgy, mint a mi tiszteletreméltó, szabadelvű gazdáink, a polgári társadalom hasznos tagjai, jó sok *kezet* foglalkoztatnak és jó sok *embert* táplálnak? — Ó mily keresztényietlen ! . . . Mindenesetre van egy *különbség* az Afrika partjain folyó „infámis" emberkereskedelem és a mi ajtaink előtt folyó *böcsületes* emberkereskedelem között ! Még a keresztény Észak-Amerika modern rabszolgasága és a pogány Görögország antik rabszolgasága között is van egy lényeges különbség. A görögök azért tartottak rabszolgákat, hogy a közügyeket szolgálják, a szabadságnak éljenek, szabad idejükben művelhessék a művészeteket és a tudományokat; a régieknek még nem voltak gépeik, amelyek a rabszolgákat, az emberi gépeket nélkülözhetővé tették volna, de ha birtokában lettek volna az új találmányoknak, akkor, mint azt Arisztotelész világosan meg is mondja, nem tartottak volna rabszolgákat, hogy azok *bírvágyukért* robotoljanak. — A modernek ellenben, a keresztények, csak azért *vásárolnak* maguknak embereket, mert a *vásároltakkal* olcsóbban tudnak dolgozni, mint a *béreltekkel*, ezzel szemben *minden* emberkereskedelmet *infámisnak* nyilvánítanak, mihelyt azzal fenyeget, hogy kevésbé jövedelmező vagy éppenséggel *veszélyezteti* a szatócsok egzisztenciáját. — No és aztán itt ez az emberkereskedelem a mi ajtaink előtt ! Micsoda lényeges különbség ! — Nálunk a rabszolgaság már nem *egyoldalú*, hanem *kölcsönös*, amennyiben nemcsak én teszlek téged rabszolgává, hanem te is engem, és nem úgy hogy *közvetlenül* megfosztjuk egymást a szabadságtól — ez nem volna keresztülvihető —, hanem úgy, hogy kölcsönösen elvonjuk egymástól a szabadsághoz, az élethez szükséges *eszközöket*. Ezért *nem lehet* bennünket többé *akaratunk ellenére* eladni, *önként el kell* adnunk magunkat ! Még csak *el sem adhatjuk* többé magunkat, nem, szüntelenül *bérbe kell adnunk, el kell szegődtetnünk* magunkat — mint mondottuk, csupán meg kell válni szabadságunktól, éspedig *mindig teljesen önként!* Igen, a mi modern törvényhozóink nagyon vigyáztak az *eladás* és az *elszegődés* különbségére . . . Ez az éleselméjűség kétségbeejtő ! De mit ! A mi modern törvényhozóink *éleselméjűsége* egyszerűen csak *rabszolgaelméjűség*. — Mint mondottuk, a modern szatócsvilág számára még a *látható* rabszolgaság is láthatatlan.

12.

A kereszténység *realizálásának* feladatát, azt a feladatot, hogy az embert ne csak a fantasztikus elméletben, hanem az *igazi*, reális életben is abszolúte megfosszák minden rendű és rangú képességétől és azokat egy agyrémre, egy képzelt lényre ruházzák — azt a feladatot, hogy egy *kézzelfogható mennyország* ámításával a földet éppoly *kézzelfogható pokollá* tegyék — azt a feladatot, hogy mindennemű éltető emberi levegőt elvonjanak az emberektől a társadalmi életben, az *egoizmus légszivattyújába* zárják őket s e nyomorultak *halálküzdelmét* az ember *normális* élettevékenységeként fogják fel — ezt a feladatot a szatócsvilág megoldotta! — A mi társadalmi viszonyainkhoz képest nemcsak az ókor, hanem a középkor is emberi még. A középkori társadalom a hozzátartozó barbár törvények és intézmények egész átkozott kölöncével nem alázta úgy földig az embereket, mint a modern társadalom. A középkorban a jobbágyok mellett, akik semmik voltak és semmijük sem volt, olyan emberek is akadtak, akiknek volt valamilyen szociális birtokuk, szociális jellegük, akik voltak valamik. A rendek és a céhek egoisztikus egyesülések voltak ugyan, de volt valamilyen szociális jellegük, valamilyen — bár korlátozott — közszellemük. Az egyes ember fel tudott oldódni a maga társadalmi tevékenységi körében, ha korlátolt módon is, de össze tudott olvadni a közügyekkel. — Egészen más a helyzet ma, amikor megtalálták a formulát az *egyetemes* jobbágyság számára. Az emberek társadalmi élete most tökéletesen híjával van mindennemű nemes indítéknak. Nincs szociális birtok, nincs eleven tulajdon, egyetlen ember sem akad, akinek valóságosan volna valamije, illetve aki volna valaki. Ez a mindközönséges lim-lom, amelyről azt képzeljük, hogy bírunk valamit, ha megszerezzük, merő kísértet, amelyet mindhiába kergetünk! — Mert miben is rejlik az igazi szociális tulajdon? Csakis a társadalomban való élethez és tevékenységhez szükséges eszközökben. A tulajdon a társadalmi ember teste, és mint ilyen a társadalomban való élet első feltétele — ugyanúgy, ahogyan a természetes test, a természetes tulajdon általában az élet első feltétele. De mi a *mi* társadalmi tulajdonunk? — Ez a mindközönséges lim-lom, ez a pénz, ez nem szerves, eleven test. Igen, a szociális testet, a nem organikus életét, a társadalmi érintkezést *kellene* reprezentálnia; de nem *teheti*, mert természeténél fogva anorganikus, tagolás nélküli, belső különbség nélküli, semmi egyéb, mint *halott massza*, egy *összeg*, illetve *szám*. Hogyan volna *összegekben*, *számokban* kifejezhető egy *eleven* lénynek, az embernek s az ő magasrendű életének és tevékenységének értéke, a *szociális életnek* az értéke? — Erre az ostobaságra csak úgy juthatott az ember, hogy elragadta saját *lelkétől* az igazi életet, *feldarabolta* és *felosztotta* azt, s *egyik* felét a *túlvilágba*, a *másikat* pedig *ebbe a világba* helyezte. Képzeljünk el az egyik oldalon valamilyen szellemvilágot testek nélkül, tehát egy agyrémet, képzeljünk el a másik oldalon egy testi világot szellem nélkül, élet nélkül, valamilyen halott anyagot — tehát ugyancsak agyrémet —, s képzeljük el, hogy azok a *testetlenített szellemek* hanyatt-homlok rohannak e *lélektelenített anyag* után, hogy nagyobb vagy kisebb darabokat lemarcangoljanak róla s azokat magukkal hurcolják: így hű képünk lesz arról az agyrémszerű világról, amelyben élünk. — Bármily sokat küzdünk ki és szerzünk magunknak abból a halott, lélektől megfosztott, szervetlen anyagból, abból a mindközönséges lim-lomból, amelyet úgy hajszolunk, mint kísértetek az elveszített testüket: ettől még mindig nem lesz valóságos, eleven tulajdonunk vagy szociális birtokunk, nem lesz semmink, ami a társadalomban való életünket és

működésünket, szociális tevékenységünket meghatározná és lehetővé tenné, nem lesz másunk, mint a materializált keresztény Isten, a *szellem* vagy *spiritusz*, amelyben konzerválni tudjuk, a maga halott, kőszerű *egzisztenciájában* fenn tudjuk tartani *földi hullánkat*. — A pénz soha semmiképpen nem lehet *tulajdon*, sőt ellenkezőleg, minden ember, akinek természete még nem romlott el, szükségképpen annyira külsőnek, annyira *nem* az ember tulajdon mivoltához tartozónak tekinti, hogy éppen az, ami minden igazi és valóságos tulajdon jellegét adja, birtokos és birtok belső összefonódottsága, itt a legvisszataszítóbb, legmegvetendőbb bűnként jelenik meg. — Aki egyébként tulajdonával, valóságos szociális birtokával annyira azonosítja magát, hogy úgy van vele összenőve, mint lélek a testtel és feloldódik benne; aki ennyire betölti posztját, hogy a férfiúnak a működési körétől való megválása egyszerűen el sem képzelhető — oly jelenség, amely ma kivételnek számít, hiszen ma minden szociális törekvés tartalma a pénz —, az ilyen férfiú derék ember, valódi ember, mert nem a *közönséges* élet fölé való keresztény és filozofikus *felemelkedés*, hanem az *odaadás*, az egymásért való *élés* és *működés* teszi az embert emberré. — Így tehát a *valóságos* — mind a társadalmi, mind általában a természeti — tulajdonnak a jellege: birtokos és birtok *összenőttsége*. Minden, amit *valóban* elsajátítottam, ami tehát *eleven* tulajdonom, a legbensőségesebben összefonódott velem. Ez *szükségszerűség*, s éppen ezért *kell*, hogy így legyen. — De miféle ember az, aki a mi *úgynevezett* tulajdonunkkal, a *pénztulajdonnal* a legbensőségesebben összefonódott? Aki a pénzével annyira azonosítja magát, hogy el sem választható tőle, miféle ember az? — Nyomorult gazfickó! — S e közönséges lim-lomban mégis *első életfeltételünket*, nélkülözhetetlen tulajdonunkat kell látnunk, mert nélküle nem tudjuk magunkat *konzerválni*. Örökösen törnöd kell hát magad, hogy elsajátíts valamit, ami nem elsajátítható, ami örökösen távoli, túlsó marad a számodra. Pénzedben csak *lélektől megfosztott testet* birtokolhatsz, amit sohasem tudsz átlelkesíteni, ami sohasem lehet a tulajdonod! *Szerencsésnek* kell tartanod magadat, ha van egy tested, amelyik *nem* a tiéd, ha *saját* testedet, *saját* húsodat és véredet, *élettevékenységedet ki tudod cserélni* erre a lim-lomra, tehát *el tudod adni* magadat — amit a középkorban és az ókorban legalább még *szerencsétlenségnek* tekintettek —, *szerencsésnek* kell tartanod magadat, hogy modern *jobbágy* lehetsz; mert mindig ki vagy téve annak a veszélynek, hogy visszahullasz a boldog szellemeknek amaz *ősállapotába*, amelyet törvényhozóink ideidéztek a keresztény mennyországból és a „természetes" ember normális állapotának proklamáltak: mindig ki vagy téve annak a veszélynek, hogy tiszta, szabad, *pőre személlyé* légy!

13.

A szatócsvilág a *gyakorlati* látszat- és hazugságvilág. — Az abszolút függetlenség látszata mögött az abszolút kiszolgáltatottság; a minden eddiginél elevenebb érintkezés látszata mögött minden ember halálos elzártsága valamennyi embertársától; a minden egyén számára biztosított érinthetetlen tulajdon látszata mögött az egyéneknek minden vagyonuktól-képességüktől [Vermögen] való megfosztottsága; a legegyetemesebb szabadság látszata mögött a legegyetemesebb szolgaság. — Nem csoda, ha ebben a *realizált* hazugságvilágban a csalás norma és a becsületesség vétek; hogy az aljasság köztiszteletnek örvend, a becsületes ember pedig a nyomor és a szégyen áldo-

zata; hogy a képmutatás diadalát üli és az igazság tisztességtelen dolog; hogy a felemásság felében-harmadában többségben, de az egyértelműség egyértelműen kisebbségben van, s hogy végül a legszabadabb látásmód egyben a *legdestruktívabb* és viszont a legkorlátoltabb szolgalelkűség a *legkonzervatívabb* elem!

14.

Az éltető gyökerétől, életelemétől elszakított, az élet fájáról rothadt gyümölcsként lehullott, ezért halódó, *elszigetelt* egyén csak *mesterségesen* menthető meg a rothadástól, azaz *konzerválható*. Egy *eleven* lény nem *konzerválja* magát, hanem *tevékenykedik*, minden pillanatban újra *megteremti* magát. De az ugyanazon nagyobb szerves testhez tartozó különböző tagoknak ahhoz, hogy *valóban* éljenek, azaz tevékenykedhessenek, magukat megteremthessék, mind egymással, mind közös életelemükkel vagy életanyagukkal feloldhatatlanul össze kötve kell lenniük; nekik és testüknek és éltető atmoszférájuknak *nem szabad elválni egymástól*. Az egyéneknek ez a szétszakítottsága, elszigeteltsége és széthullottsága az állatvilág, az *egoizmus* jellemzője — s az emberiségnek ezt az *állati* jellegét mindeddig az okozta, hogy *keletkezése* még nem fejeződött be; mert az állatvilág maga nem egyéb, mint a *keletkezőben* levő emberiség. Emennek ugyanis *kettős* keletkezéstörténete van; az egyik — az emberiség első keletkezéstörténete — még öntudatlan vagy *testi* létezésének keletkezéstörténete, s ezt a *természetes* állatvilágban láthatjuk; a másik — az emberiség második keletkezéstörténete, amely az elsőből s az első után következik s amely befejezett, teljes, tökéletes létezését megelőzi — tudatos, szellemi vagy *társadalmi* létezésének keletkezéstörténete, s ezt a *szociális* állatvilágban láthatjuk. — Ma a szociális állatvilág csúcsán, *kulminációs pontján* vagyunk; s ezért vagyunk most *szociális ragadozók*, befejezett, *tudatos egoisták*, akik a *szabad konkurrenciában* mindenki háborúját mindenki ellen, az úgynevezett *emberi jogokban* az elszigetelt egyének, a magánszemélyek, az „abszolút személyiség" jogait, az *iparűzés szabadságában* a kölcsönös kizsákmányolást, a pénzéhséget — *szankcionáljuk*, a *pénzéhséget*, amely semmi egyéb, mint a *szociális ragadozó vérszomja*. Nem vagyunk többé *fűevők*, mint jólelkű elődeink, akik szintén szociális állatok voltak ugyan, de még nem *szociális ragadozók*, s akik többségükben a jólelkű háziállatok módjára csak azt kívánták, hogy *takarmányozzák* őket — mi *vérszopók* vagyunk, akik *kölcsönösen megnyúzzák és felfalják egymást*. Ahogyan az állat a vérben csak saját életét élvezi, de *állati*, *brutális* módon — úgy élvezi az ember a pénzben saját életét, *brutális*, *állati*, *kannibáli* módon. A *pénz* a *szociális* vér, de a külsővé tett, a *kiontott vér*. — A *zsidók*, akiknek a szociális állatvilág természettörténetében az volt a *világtörténeti* hivatásuk, hogy kifejlesszék az emberiségből a *ragadozót*, most végre elvégezték ezt a *küldetésüket*. — A modern *zsidó-keresztény szatócsvilágban* nyilvánvalóvá lett a zsidóság és a kereszténység misztériuma. *Krisztus vérének* misztériuma, valamint az *ózsidó vértisztelet* misztériuma itt végül is egészen leplezetlenül a *ragadozó misztériumaként* jelenik meg. — A *régi zsidóságban* a vérkultusz csak *prototipikus* volt; a *középkori kereszténységben elméletileg*, *eszményileg*, *logikailag* megvalósult; vagyis az emberek csakugyan az *emberiség* külsővé tett, *kiontott vérét* itták, de csak a *képzeletben*, nevezetesen az *Istenember vérét*. Végül a modern, zsidókeresztény szatócsvilágban a szociális állatvilágnak ez a vad tülekedése már nem *szimbolikusan* vagy *misztikusan*, hanem egészen *prózaian* lép elénk. A szo-

ciális ragadozók *vallásában* még *költészet* volt. Ha nem is az *Olümposz* költészete, de legalább a *Kopárhegyé*. — A szociális állatvilág csak akkor lett közönséges és prózai, amikor a természet ismét érvényesítette jogait, s az elszigetelt ember, az ókornak ez a szegény rabszolgája és jobbágya a középkornak, nem érte be többé a mennyei eledellel; amikor szellemiek helyett anyagi kincsekért kezdett küzdeni, s külsővé tett életét, kiontott vérét már nem láthatatlan gyomrába, hanem látható zsebébe akarta belebűvészkedni. Ekkor a szent bűvészmutatvány profanizálódott, a mennyei csalásból földi lett, az istenek és ördögök költői harca az állatok prózai harcává vált a misztikus *theophágia* nyilvánvaló *anthropophágiává* alakult. Isten egyháza, a mennyei sírbolt, amelyben a pap, a szociális állatvilág hiénája, képzeletbeli halotti tort tartott, most a pénz államává változott, földi csatatérré, amelyen az *egyenjogú* ragadozók *kölcsönösen* egymás vérét isszák. A pénz államában, a szabad konkurrencia államában megszűnik minden kiváltság, minden rangkülönbség; itt, mint mondottuk, a ragadozó költőietlen, a *halál egyenlőségén* alapuló szabadsága uralkodik. A pénz ellenében a *királyoknak* nincs többé joguk a hódításra, hiába *oroszlánjai* ők az állat-embereknek, s éppígy a sötét *papnak* sincs joga hullaszagot élvezni csak azért, mert ő a *hiénájuk*. Ellenkezőleg, jogukat, a többi állatemberrel egyenlő módon, ők is csak *közös természetjoguk*, *közös* ragadozói, vérszopói, zsidói, pénzfarkasi *minőségük* révén bírják.

15.

A *pénz* a *halott betűvé meredt*, az *életet* megölő, a *betű* viszont a *halott pénzzé meredt*, a *szellemet* megölő csere-érintkezési eszköz. A pénz és a betű feltalálását a föníciaiaknak tulajdonítják, ugyanannak a népnek, amelyik a *zsidóistent* is feltalálta. — Egy irka-firkáló elménc azt hitte, hogy valami nagyon szellemdúsat mond a pénz megszüntetése *ellen*, amikor egyik írásában, amely a „Termelés mozgása" címet viseli, a *szellemi* tőkét, mellyel az írásokban (különösen az övéiben) van dolgunk, az *anyagi* tőkéhez hasonlította, mely a *pénz* alakjában van birtokunkban, majd hozzátette: „A pénz megszüntetésének tehát ugyanaz volna a jelentősége, mint az írás megszüntetésének: *parancs lenne a világtörténelemnek, hogy térjen vissza az anyaméhbe*".* — Schulz úr mindenekelőtt *szem elől tévesztette* a pénz alakjában birtokolt anyagi tőke és az írás alakjában elsajátítható szellemi tőke közötti különbséget. Ez a különbség nem csekélyebb, mint az *igazi* és a *hamis* tulajdoné. Kétségtelenül elsajátíthatok szellemi kincseket az írás révén. De egyetlen embernek sem jutna eszébe, hogy a szó és írás által elsajátítható kincset *egyes emberek magántulajdonává* akarja bélyegezni, akik azután *magánörököseiknek* adhatják azt tovább. Kétségkívül örökölhetek és szerezhetek valamilyen könyvtárat, úgynevezett *könyvvagyont*; sőt úgynevezett *kinyilatkoztatásokat* is befogadhatok *szent írásjegyek* révén; de minél inkább közeledik ez a szerzés a *pénz-szerzéshez*, minél külsőlegesebb, véletlenebb, minél inkább alá van vetve a *nyerésnek* és a *vesztésnek*, annál *értéktelenebb*, annál *szellemtelenebb* a „szellemi "kincsem. Vagy azt hiszi Schulz úr, hogy a *betűkkel* és a *könyvekkel* már magamba fogadtam a szellemet? — A *nyelv* az *eleven*, szel-

* *W. Schulz, Die Bewegung der Production.* Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft. Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir, 1843. 79. o.

lemdús érintkezési eszköz, de nem a *betűk* számítanak. A *szellemi pénz* csak annyiban *számít*, amennyiben *szervesen* össze van nőve az emberrel. A *nyelv* össze *lehet* nőve szervesen az emberrel, mert szerves és tagolt egész. A *pénz nem lehet* szervesen összenőve az emberrel, mint azt már fentebb kimutattuk. Ezért a pénz nem az *eleven nyelv* értelmében vett íráshoz, hanem a *halott betűk* értelmében vett íráshoz hasonlít. — A *betűt* — ez egyébként nagyon jellemző —, akárcsak a pénzt, állítólag ugyanazok találták fel, akik a *molochot*. A *nyelvet* azonban nem *feltalálták* itt vagy amott. — Ha egy *találmány* nem szükséges, nem használható többé, sőt ártalmas lett, akkor *nem élnek vele többé* anélkül, hogy ehhez vissza kelljen térni az „anyaméhbe". Nem vitatjuk, hogy a betűk és az érmék feltalálása „hasznos", sőt „szükséges" volt. Csak azt vitatjuk, hogy emiatt a jövőben is „hasznos" és „szükséges" lenne még. — Nagyon igaz, hogy az emberek *elszigeteltségének* eddigi állapotában, az emberek eddigi *kölcsönös elidegenültségében* fel kellett találni egy külső *szimbólumot*, amely a szellemi és anyagi termékcserét reprezentálta. Ez a valóságos, szellemi és eleven érintkezéstől való *elvonatkoztatás* fokozta az emberek *képességét*, *termelőerejét elidegenedésük* idején; ebben az *elvont* érintkezési eszközben ugyanis rendelkezésre állt saját elidegenedésük *közvetítő* lényege; minthogy *maguk nem-emberek*, azaz az *egyesülés hijával* voltak, az egyesítőt *önmagukon kívül*, azaz egy *nem-emberi*, *emberfeletti* lényegben kellett keresniük. — E *nem-emberi* érintkezési eszköz nélkül *egyáltalán nem* kerültek volna érintkezésbe. Mihelyt azonban az emberek *egyesülnek*, mihelyt létrejöhet *közvetlen* érintkezésük, *szükségképpen* el kell törölni az embertelen, halott, külsőleges érintkezési eszközt. Ezt a halott és halált okozó érintkezési eszközt *önkényesen* nem lehet és nem is fogják eltörölni; eltörlése éppoly kevéssé „parancsra" történik, mint *létrehozása*. Ugyanúgy, ahogyan az emberi nem belső széthullottsága idején a külső egyesítő eszköz *szükséglete* életre hívta a szellemi és anyagi bálványokat, az emberek közvetlen, belső egyesülésének *szükséglete* meg is fogja semmisíteni ezeket a bálványokat. A szeretet, amely az égbe menekült, amikor a föld még nem tudta felfogni, ismét elfoglalja majd az őt megillető helyet ott, ahol született és táplálkozik, az emberek keblében. Életünket nem fogjuk többé hiábavaló módon önmagunkon kívül és önmagunk felett keresni. Semmiféle idegen lény, semmiféle *harmadik közbülső dolog* nem fog többé közénk ékelődni, hogy külsőleg és látszólag egyesítsen, „közvetítsen", közben pedig belsőleg és valóságosan szétválasszon és kettéhasítson. — A kereskedelmi spekulációval együtt a filozófiai és teológiai spekuláció, a politikával együtt a vallás is megszűnik majd. Természetünk belső szükségszerűségétől és a viszonyok külső kényszerétől hajtva egyszer s mindenkorra véget vetünk majd filozófusaink, tudósaink, papjaink és állam-művészeink egész ostobaságának és képmutató tetszelgésének, amely oly szép összhangban van polgári társadalmunk embertelenségével és aljasságával, végetvetünk úgy, hogy közösséggé egyesülünk, s idegen testekként kitaszítjuk magunkból az összes külsőleges érintkezési eszközöket, ezeket a *töviseket testünkben*.

16.

A szerves közösség, amelynek elébe nézünk, csak összes erőinknek a szükség és a gonosz szenvedélyek fájdalmas ösztökéje általi teljes kibontakoztatása révén válhat valóra. A szerves közösség, az emberi fejlődés érett gyümölcse nem jöhetett napvilágra mindaddig, amíg nem voltunk egészen kifejlődve, és

nem tudtunk kifejlődni mindaddig, amíg érintkezésbe nem léptünk egymással. Az érintkezés *fejlődése* közepette azonban még egyes és elszigetelt emberekként egymással küzdöttünk. Küzdöttünk egymással szellemi és anyagi érintkezési eszközeinkért, mert mint elszigetelt embereknek szükségünk volt ezekre az érintkezési eszközökre ahhoz, hogy élni tudjunk. Szükségünk volt rájuk, mert még nem voltunk egyesülve, holott erőink *egyesítése*, illetve *együttműködése* az *életünk*. Saját életünket tehát még önmagunkon kívül kellett keresnünk, és *kölcsönös harcban* kiküzdenünk. E harc révén azonban valami egészen mást küzdöttünk ki, mint amit kiküzdeni igyekeztünk és reméltünk. Azt hittük, valami külső jót küzdünk ki, és csak *saját magunkat* fejlesztettük ki. Ez az őrültség azonban csak addig volt számunkra üdvös és serkentő, amíg csakugyan elősegítette erőink és képességeink kifejlesztését. Miután ezek kifejlődtek, csak kölcsönösen tönkretennénk egymást, ha nem térnénk át a kommunizmusra. A harc most már nem fejleszti tovább erőinket, már csak azért sem, mert azok kifejlődtek. De hisz naponta látjuk is, hogy erőinket egyrészt *terméketlenül elfecséreljük*, másrészt a termelőerők túlsága következtében *egyáltalán nem fejlődhetnek többé*. — Ha liberális burzsoák még mindig a konkurrenciaharc általi haladás szükségszerűségével szórakoztatnak bennünket, ez azért van, mert üresfejű fecsegők, mert nem a mában élnek, vagy elvakította őket az egoizmus, képtelenné tette őket olyan igazságok felismerésére, amelyek nyilvánvalóak mindenki számára, aki nyitott szemmel jár. Ha nem egyesülünk az egymás iránti szeretetben, akkor azon a fejlődési fokon, ahova eljutottunk, most már csak kölcsönösen kizsákmányolhatjuk és felfalhatjuk egymást. Nem *évszázadok*, ahogyan az üresfejű liberálisok gondolják, még *évtizedek* sem fognak eltelni, s a százszorosra növekedett termelőerők a legnagyobb nyomorba taszítják majd azoknak a túlnyomó többségét, akiknek kezük munkájából kell élni, mert kezük *értéktelenné* válik; míg azon kevesek, akik a *tőkék felhalmozásával* foglalkoznak, a mértéktelen bőségben tobzódnak, s undorító élvhajhászásban fognak elpusztulni, ha addigra meg nem hallották a szeretet és az ész szavát, vagy nem engedtek az erőszaknak.

17.

A társadalom keletkezéstörténete lezárult; nemsokára ütni fog a szociális állatvilág utolsó órája. Lejárt a pénzgép szerkezete, s az előre- és visszahaladás jegyében működő állam-művészeink hiába próbálják mindenáron mozgásban tartani . . .

II

Az utolsó filozófusok*

Előszó

Aki nem kísérte még végig a kereszténység és a német filozófia történeti fejlődését, azt hihetné, hogy a legutóbbi időben a német filozófusok által nyilvánosságra hozott írások a reakció felbujtására láttak napvilágot. — Hiszen

* *Die letzen Philosophen.* C. W. Leske, Darmstadt 1845. In: Moses Hess, *Philosopphische und Sozialistische Schriften.* 1837—1850. Id. kiad. 379—393. o.

például alig sikerült Bruno Bauerral kapcsolatban kivernem ezt a nézetet egy ember fejéből, aki régebben maga is az ifjúhegeliánusok élén állt. És Bauer írásai akkor még messze voltak későbbi munkáinak „következetességétől", arról nem is beszélve, hogy elérték volna a nemrégiben Stirner által kiadott írás cinizmusát. — Mindennek ellenére mégis igaz, hogy sem Bruno Bauer, sem Stirner soha nem engedte magát *kívülről* befolyásolni. Ellenkezőleg, éppen e filozófusok *belső*, élettől elvonatkoztatott fejlődésének kellett ebbe az „ostobaságba" torkollnia. — Így és nem másképpen kellett a keresztény aszkéták utolsó leszármazottainak búcsút venniök a világtól!

I.

Egyetlen embernek sem jut eszébe azt állítani, hogy a csillagász az a naprendszer, amelyet felfedezett. Utolsó német filozófusaink szerint azonban az egyes ember, aki megismerte a természetet és a történelmet, maga a „nem", a „mindenség". — Minden ember, olvassuk Buhl havi folyóiratában, maga az állam, az emberiség. — Minden ember maga a nem, az egész, az emberiség, a mindenség, írta nemrég a filozófus Julius. — „Az egyes nemcsak az egész természet, hanem az egész nem is" — mondja Stirner.*

A kereszténység létrejötte óta azon dolgoznak, hogy megszüntessék a különbséget Atya és Fiú, isteni és emberi, azaz a „nem-beli" ember és a „testiséges" ember között. Ám amily kevéssé sikerült ez a protestantizmusnak a látható egyház megszüntetésével — minthogy kénytelen volt meghagyni a láthatatlan egyházat, a mennyországot és a láthatatlan pásztort, Krisztust, és létrejönni hagyni egy új papságot —, éppoly kevéssé sikerült ez a legutolsó filozófusoknak, akik ezt a láthatatlan egyházat is megszüntették, de a mennyország helyére az „abszolút szellemet", az „öntudatot" és a „nem-beli lényt" állították. Az egyes ember és az emberi nem különbségének *elméleti* megszüntetésére irányuló mindezen kísérletek azért vallottak kudarcot, mert az egyes ember, ha megismeri is a világot és az emberiséget, a természetet és a történelmet, a valóságban mégiscsak szétforgácsolt ember, és az is marad mindaddig, amíg az emberek szétforgácsoltsága *gyakorlatilag* meg nem szűnik. Ám az emberek elválasztottságát gyakorlatilag csak a szocializmus fogja megszüntetni, tudniillik azáltal, hogy az emberek egyesülnek, közösségben élnek és dolgoznak és feladják a magánszerzést. Mindaddig, amíg az emberek a valóságos, azaz a társadalmi életben el vannak választva, amíg az egyes ember és az emberiség közötti különbség csak elméletileg, a „tudatban" szűnik meg, mindaddig az emberek nemcsak el vannak választva egymástól a valóságos életben, hanem az egyes ember is meg van osztva a maga „tudatában". Másként kell éreznie és gondolkodnia, mint amikor a valóságban, az életben van. — Az a vágy, hogy elszigetelt egyénekként olyanok legyünk, amilyennek saját magunkat érezzük, elképzeljük és gondoljuk, szülte mindazokat az illúziókat, amelyekkel a kereszténység keletkezése óta mindmáig tele volt a fejünk. Ahelyett, hogy becsületesen bevallottuk volna, hogy elszigetelve semmik vagyunk, s csak az embertársainkkal való társadalmi egyesülés révén lehetünk valamik, túl akartuk tenni, túl akartuk szédelegni magunkat nyomorúságunkon, azt hittük, hogy a társadalmi széthullottságon belül a puszta elméleti felismerés segítségé-

* Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum* (Az Egyetlen és az ő tulajdona). 240. o.

vel deifikálhatjuk, humanizálhatjuk, emberivé tehetjük magunkat. Azt hittük, hogy a puszta felismerés, filozófiai megértés vagy vallásos átérzés segítségével szerető, erkölcsös, isteni, erényes, jámbor, boldog lényekké lehetünk — aszerint, hogy saját természetünket vallásosan képzeltük el vagy filozófiailag gondoltuk el —, holott a valóságos életben szeretetnélküli, istentelen nyomorult, boldogtalan, elválasztott elszigetelt egoisták vagy nem-emberek maradtunk. —

Elméletnek és gyakorlatnak, isteninek és emberinek (vagy ahogyan még nevezni szokták őket) a meghasonlása, ez a keresztény dualizmus az egész keresztény korszakon végighúzódik, s a modern, filozofikus, ateista keresztények éppúgy rabjai, mint a régi, hívő keresztények. A modern kereszténység története ugyanúgy zajlott le, mint a régié. A régi kereszténységnek, éppen mert csak tan, csak elmélet volt, életre kellett hívnia a tanítók rendjét, a papi rendet, az egyházat, s ennek az egyháznak miután valóra vált, el kellett fajulnia, azaz ellenkezőjévé kellett válnia annak, ami végett megalkották. Az egyházat azért hívták életre, hogy megszüntesse a meghasonlást az isteni és az emberi, az elmélet és a gyakorlat között, hogy megszentelje, deifikálja a világot, hogy betöltse a szakadékot az egyes és a nem, elsimítsa az ellenségeskedést az emberek között, s íme, a meghasonlás csak most jelentkezett a maga egész élességében — a papsággal szemben megjelent a középkori hűbériség és jobbágyság: a világ gyakorlati egoizmusa a vallás elméleti egoizmusával szemben —, és magának az egyháznak köszönhettük, hogy az elméletben eredetileg panteista kereszténység oly kiáltó ellentétet teremtett az emberek tudatában mennyország és föld, evilág és túlvilág, szellem és test között. — Ám az egyháztörténet folyamán a kereszténység megreformálta magát és visszaállította eredeti gondolatát; visszatért forrásához, protestáns, racionalista, filozofikus, ateista lett, — de velejét tekintve az maradt, ami volt, elmélet és gyakorlat hasadásának kifejezése, s a modern kereszténységnek, akárcsak a régieknek, életre kellett hívniuk a tanítók rendjét, a papi rendet, a *filozófiai* papságot, éppen mert megrekedtek abban, hogy az emberit csak elméletileg fogják fel és tanítsák. A modern kereszténység, ez az új vallás, szükségképpen ugyanarra a sorsra jutott, mint a régi vallás; miután létrejött, szükségképpen elfajult és ellentétébe csapott át.

A modern keresztény egyház a keresztény — állam. Nem azt a korcs képződményt értjük ezen, amelyik nem tud megszabadulni a régi egyháztól, s középen áll közötte és az állam között, nem romantikusainknak azt a fantázia-szüleményét, amely a levegőben lebeg a középkori mennyország és annak földi megvalósulása között, röviden, nem a „keresztény-germán", hanem a modern, a „szabad" államot, úgy ahogyan ez Franciaországban, Angliában és Észak-Amerikában *valóságosan*, ám nekünk németeknek *eszményként* létezik. — Ez az állam a modern egyház, ahogyan a filozófia modern vallás. Maga ez az állam csak a filozófia létezési formája, ahogyan az egyház csak a vallás létezési formája volt. — De ez a „szabad állam" is, amely azért jött létre, hogy újra elsimítsa a középkori világ meghasonlását, csak újabb és élesebb ellentétet idézett elő elmélet és gyakorlat között, mert csak egy új mennyországot és egy új földet hozott a régi mennyország és a régi föld helyére, csak teljessé tette a kereszténységet.

A középkori egyház, a középkori élet még nem vitte keresztül elvileg és általánosan elmélet és gyakorlat meghasonlását. Ahogyan az akkori tudatban az isteni túlvilág és az istentelen evilág, ugyanúgy az akkori életben a papság és a laicitás, a lovagság és a jobbágyság még egymáson kívül és egymás mellett

mozgott. Egyik kizárta a másikat. A laikus nem lehetett egyszersmind pap, a jobbágy nem lehetett egyszersmind úr, ahogyan a föld sem lehetett egyszersmind mennyország, a test egyszersmind szellem, az ember egyszersmind Isten, az egyes egyszersmind a nem-beli ember. Ez kereszténytelen volt; hiszen a kereszténység, ez az elméleti panteizmus, a kettősséget az egységben akarja; a keresztény eszmény az Isten-ember egyszemélyben. — Így hát mégegyszer megkísérelték, hogy a kereszténységen belül, azaz elméletileg nyélbe üssék ezt a boszorkányságot, az embereknek a valóságos életben való szétforgácsolódását érintetlenül hagyva deifikálják, humanizálják, nem-beli emberekké avassák ezeket az egyes embereket, vagyis szankcionálják az elválasztottságot és a szétforgácsoltságot, amiképp a mennyben, úgy a földön is.

És lám! a boszorkányság tökéletesen sikerült. A keresztény mennyország üdvözült szellemei a földre szálltak; ők a — „szabad állampolgárok"! — A mennyország már nem a túlvilágon van, hanem ezen a világon; nem más, mint az — „állam".

Vajon az állampolgárok azonosak-e a valóságos emberekkel? — Nem, ezek a valóságos embereknek csak a szellemei. E szellemek testei — a *polgári társadalomban* vannak.

A keresztény mennyország testetlen idealizmusa leszállt az égből a földre, állammá lőn. Mellette azonban a keresztény világ szellemtelen materializmusa is létezik még; nevezetesen a polgári társadalomban. A modern állam csak újfent kiélezte az egyes és a nem ellentétét, sőt csak most tette *teljessé!*

Ám minél keményebb, átfogóbb és általánosabb most ez az ellentmondás az egyes és a nem között, minél több embert ragad magával és minél erőteljesebben ragad magával minden embert ez az ellentmondás, annál gyorsabb lesz a történelmi lefolyása, annál erősebb lesz a vágy egy jobb valóság után, amelynek kialakítására, minthogy a túlvilágban már nem kereshetjük, a mai társadalmi életben kell törekedni. A társadalmunk megreformálására irányuló kísérletek mindaddig meg fognak ismétlődni, amíg meg nem felelnek annak a belső tudatnak, amely saját életünkről él bennünk. — Ebben a reformátori vagy forradalmi korban élünk mi.

Németország azonban, mint már mondottuk és mint ismeretes, a valóságban nem jutott el a modern szabad államhoz. De ha ez a modern egyház gyakorlatilag nem is jött létre nálunk, elméletileg valóságához legalább minden tekintetben eljutottunk. Az utolsó német filozófusok csak azért különböztek össze, mert az egyik következetesen az államelvet képviselte polgári társadalom nélkül, a másik a polgári társadalom elvét állam nélkül, a harmadik végül — elvi síkon — az egészet, tehát állam és polgári társadalom *ellentmondását.*

Feuerbachnak *A jövő filozófiája* (Philosophie der Zukunft) című munkája nem egyéb, mint a *jelen filozófiája,* de egy olyan jelené, amely a németek szemében még jövő, még eszmény. Ami Angliában, Franciaországban, Észak-Amerikában és másutt jelenvalóság, a modern állam a vele szemben álló és őt kiegészítő polgári társadalommal, azt az *Alapelvek a jövő filozófiájához* (Grundsätzen zur Philosophie der Zukunft) filozófiailag, elméletileg mondják ki. Feuerbach például kijelenti, hogy a filozófia mint olyan leküzdendő, tagadandó, megvalósítandó. De hogyan? — A hogyan kérdésében *ellentmondásba* kerül önmagával, akárcsak a modern állam. A „valóságos" emberen egyszer a polgári társadalom szétforgácsolt emberét érti, „valóságon" a „rossz valóságot", a *maga* jogával, házasságával, tulajdonával, — egyszer tehát behódol a korlátolt individualizmusnak, a gyakorlati egoizmusnak, — másszor viszont a társadal-

mi embert, a „nem-beli embert", az „ember lényegét" anticipálja, s fölteszi, hogy ez a lényeg benne rejlik az egyes emberben, ha tudniillik felismeri — ami nem egyéb, mint filozófiai csalás és modern állambölcsesség, hiszen a nem-beli ember csak egy olyan társadalomban valóságos, amelyben minden ember kiművelheti, kifejtheti magát, illetve tevékenykedhet. — Ezt az ellentmondást csak a szocializmus oldja meg, amely komolyan veszi a filozófia megvalósítását és tagadását, amely a filozófiát, az állammal egyetemben, ott hagyja, ahol van — nem ír filozófiai könyveket a filozófia tagadásáról, és nemcsak kijelenti, hogy a filozófiát mint csupasz tant tagadni kell és a társadalmi életben kell megvalósítani, hanem azt is megmondja, *hogyan* történjék ez. — Csakhogy a filozófiai iskolából maradtak még ránk *következetes* teoretikusok, azaz tisztán *teoretikus* egoisták, akik „magányosan" állnak az elméleti bölcsesség legmagasabb csúcsán, s megvetéssel tekintenek le egükből a *gyakorlati* egoisták, a rossz „tömeg" alantas tevés-vevésére. Ezen a csúcson áll például Bruno Bauer, magányosan, hogy ő mondja, oszlopként, mint modern oszlopszent. — Legutóbb egy Másik Alak magasodott fel vele szemben, aki éppen fordítva, a „tömeget", a „rossz valóságot", a gyakorlati egoizmust védelmezi. Ez Stirner, az „Egyetlen"; őt szeretnénk most egészen külön elővenni.

A két utóbb említett filozófuson már első pillantásra látszik, hogy mindkettő csak a szétszakított ember egy-egy oldala. A „Magányos" és az „Egyetlen" kölcsönösen föltételezi egymást, akárcsak az állam és a polgári társadalom, s ahhoz, hogy az „Egyetlent" megmagyarázzuk, a „Magányost" is meg kell tárgyalnunk, ha csak futólag is.

A filozófia már régen kimutatta, hogy a vallás hátterében a legrikítóbb egoizmus szunnyad. De a *filozófiai* humanizmus mi volna egyéb, mint rikító magánegoizmus? Vajon a következetes filozófus, ahogyan Bruno Bauerben megjelenik, nem az önelégült egoista-e, a magányos, aki a maga öntudatában boldog és mindenható? Vajon nem úgy van-e, hogy elnyelte, felfalta, feloldotta és megemésztette az egész természetet és az egész nemet? Vajon nem ugyanolyan joggal távozhat-e bízvást e rossz, elvetemült világból, mint a jámbor keresztény, aki magához vette úrvacsoráját? Van-e más tennivalója a világon, mint a világot — megvetni tanulni? — Olvassátok Bruno Bauert! Még egyetlen egyházatya, egyetlen államférfi sem fogalmazta meg cinikusabban a „tömeg" világának megvetését, mint ő, az utolsó filozófus. — Nagyon is természetes! Hiszen a „kritika" semmi egyéb, mint a magas államrendőrség, amely a csőcseléket kordában tartja, és mi volna a dolga ennek a hatóságnak, ha nem léteznék a közönséges, alantas, rossz gyülevész népség? De ha a *filozófiai* humanizmus ugyanaz az elméleti egoizmus, mint a *vallásos* humanizmus, hogyan is lehetne más a hátterében, mint ugyanaz a gyakorlati egoizmus? — Mihelyt a vallásos ember rájön a turpisságra, hogy az ő mennyei egoizmusa, az egész üdvösség egy nagy semmi, először is állat lesz belőle, teljesen elmerül a földi egoizmusban, majd külsővé-idegenné tett elméleti lényege, Isten és a mennyei üdvösség helyett külsővé-idegenné tett gyakorlati lényegét, a pénzt és a szerencsét veszi űzőbe. — Éppígy a filozófus, mihelyt rájön a csalafintaságra, hogy a „szellem" is egy nagy semmi, hogy egy „képzelt lénynek" szolgált, amelyből semmi haszna sem volt, először is a gyakorlati egoizmusban merül el, és a *transzcendens* humanitással együtt minden *valóságos* humanitást is elvet.

II.

Stirner szerint az eddigi egoisták egész hibája csak abban rejlett, hogy nem tudtak egoizmusukról, hogy nem elvből voltak egoisták, hanem állandóan azt mímelték, mintha a humanitásnak hódolnának — hogy nem vitték következetesen keresztül, még a szabad konkurrenciában sem a mindenki háborúját mindenki ellen.

„Láss neki és vedd el, amire szükséged van!* ezzel megindult mindenki háborúja mindenki ellen. Egyedül én határozom meg, mi az, amit magamnak akarok. — 'Ez aztán igazán nem új bölcsesség; hiszen minden korban ezt csinálták az önző emberek.' — Egyáltalán nem is szükséges, hogy a dolog új legyen, csak tudatunk legyen róla. Nevezetesen azt kell tudni, hogy amaz eljárás — ti. nekilátni — nem megvetésre méltó. Csak ha sem egyesektől, sem valamilyen összességtől nem várom, amit Magamnak meg tudok adni, akkor menekülök meg a kötéltől — a szeretettől. Csak az, hogy nekilátni vétek, bűn, csak ez a szabály teremt csőcseléket, s abban, hogy ez az marad, ami önmaga is bűnös annyiban, amennyiben érvényben hagyja ezt a szabályt, mint különösen azok, akik önző módon (hogy kedvenc szavukat visszafordítsuk rájuk) annak respektálását követelik. — Röviden, amaz 'új bölcsesség' tudatának hiánya, a régi *bűntudat* a hibás egyedül."

A „tudat" tehát az egyetlen, ami kell még, hogy tökéletes egoistákká legyünk, és következésképpen — „megszűnjék a csőcselék".

Nem az emberek kölcsönös elidegenedése, hanem ennek az elidegenedésnek az elméleti kifejezése: a vallás és a filozófia — nem mindenki háborúja mindenki ellen, amely az embereknek az életben bekövetkezett szétforgácsolódásából és meghasonlásából keletkezett, hanem az azt kísérő rossz lelkiismeret, nem a fölfelé elkövetett bűntett és a lefelé elkövetett bűntett, röviden nem az egoizmus hozta létre a csőcseléket és kényurait, mondja Stirner, hanem egyedül a „bűntudat" a hibás, amely ehhez az állapothoz járult!

Ha eltöröd a lábad és a törés fájdalmat okoz és a seborvos kötésbe teszi a lábad, akkor filozófusunk szerint nem a törés, hanem a *törés* fájdalmas *érzete* és a kötés okozza a kellemetlenséget!

Ha *beteg* vagy, ha orvosra van szükséged, küldd csak el az *orvost*, mert csak így leszel újra *egészséges!*

Ez az „új bölcsesség" *logikája*. — Egyébként hogyan is áll a dolog ezzel? —

„Csak a *dolog* révén tudja egyik a másikat megrövidíteni, a gazdag például a szegényt, a nincstelent a pénz révén", panaszkodik Stirner, azaz nem közvetlenül. Stirner csöppet sem kifogásolná egyik embernek a másik által való jelenlegi kizsákmányolását, ha ez a kölcsönös kizsákmányolás közvetlen, személyes volna. — Stirner nem azért ellenzi a szabad konkurrenciát, mert *rablógyilkosság*, hanem azért, mert nem *közvetlen* rablógyilkosság. —

De vajon a *közvetett* rablógyilkosság mi egyéb, mint *tudatos* rablógyilkosság; s vajon nem épp az előbb panaszkodott-e Stirner amiatt, hogy egoistáinkból hiányzik az egoista *tudat?* —

Stirnernek semmi más kifogásolnivalója nincs a fennálló gyakorlati egoizmussal kapcsolatban, mint az, hogy hiányzik belőle az egoizmus „tuda-

* Uo. 341. és köv. oldalak.

ta". — Látni fogjuk, hogy nem a fennálló egoizmusból, hanem belőle, a *képzelt* egoistából hiányzik az egoizmus tudata.

Mindenekelőtt mi is az egoizmus egyáltalán, és miben rejlik a különbség az egoista élet és a szeretetben való élet között? —

Szeretni, alkotni, dolgozni, termelni közvetlen élvezet; nem tudok szeretni anélkül, hogy egyúttal ne élnék is, éspedig *kellemesen* — nem tudok termelni anélkül, hogy egyúttal ne fogyasztanék, ne *élveznék* is. Az egoista is élvezni akar! Miben különbözik hát az egoizmus a szeretettől? — Abban, hogy az egoista az életet szeretet nélkül, az élvezetet munka nélkül, a fogyasztást termelés nélkül akarja, hogy mindig csak venne magának, de sohasem akar adni, azaz sohasem akarja *odaadni* magát. De mint egoista nem is *teheti* ezt; neki nincs tartalma és mindig idegen tartalmat kell hajszolnia, mert mint egoista idegenül áll szemben önmagával. Nem alkothat, mert nincs tartalma. Állandóan élvezetet kell hajszolnia, mert sohasem jut el „az élet teljességének élvezéséhez", és azért nem jut el ide, mert nem tud alkotni. — —

"Ezek szerint te is csak az élvezet kedvéért alkotsz és szeretsz?" —

Nem, te koravén gyermek, egyáltalán nem azért alkotok és szeretek, hogy élvezetre tegyek szert, hanem szeretek szeretetből, alkotok alkotókedvből, életösztönből, közvetlen természetes ösztönből. — Ha azért szeretek, hogy élvezzek, akkor nem csak nem szeretek, hanem nem is élvezek — ugyanúgy, mint amikor azért dolgozom, tevékenykedem, hogy szerezzek valamit, nemcsak nem tevékenykedem szabadon, nemcsak nem érzek kedvet és szeretetet a munkám iránt, hanem valójában nem is szerzek semmit: ebben a „munkában", ebben a „szerző tevékenységben" csak saját magamat emésztem fel. —

Az egoista élet az állatvilág önmagában széthullott, önmagát felfaló élete. Az állatvilág nem is más, mint általában az önmagában széthullott, önmagát elpusztító élet természettörténete, s a mi egész eddigi történetünk nem egyéb, mint a *szociális* állatvilág története.

De miben különbözik ez a *szociális* állatvilág az *erdei* állatvilágtól?

Kizárólag *tudatában*. A *szociális* állatvilág története ugyanis az állatvilág *tudatának* története, s ha a természetes állatvilág legfelső csúcsa a ragadozó, akkor a szociális állatvilág csúcspontja a *tudatos ragadozó*.

A civilizált barbárság pontosan ott kezdődik, ahol a civilizálatlan vadság véget ér. A vadember még az a ragadozó, akivel a saját elidegenült élete még „közvetlenül", „személyesen", azaz természetesen vagy testileg áll szemben, míg a barbárral a maga *szellemi* élete nem kevésbé idegenül áll szemben, mint testi, látható Én-je *(testiséges individuuma)*.

A tudatos egoizmusnak éppúgy megvan a fejlődéstörténete, mint a tudatlan egoizmusnak.

Akárcsak a természettörténetben, a fejlődésnek az emberiség történetében is az állatvilágba, a nemnek ellenséges egyénekre, családokra, törzsekre, népekre, fajokra való széthullásába kellett torkollnia; mert ez a széthullás, ez az elidegenedés a nem *első* létezési formája. A nemnek ahhoz, hogy létezni kezdjen, *individualizálódnia* kell. Az egyének ellentéte és harca révén ébredt föl az emberiségben az első tudat. Az *első* tudat az egoista tudat. Az ember nem kezdhette el azt mondani, hogy „Én", anélkül, hogy a „Te", az *alter egója*, embertársa és a természet idegen és bizonyos körülmények között ellenséges hatalommá ne vált volna a szemében. Abban a pillanatban, amikor az emberiségben felébredt az első tudat, megszületett a *szociális* állatvilág a maga összes vágyaival. Az egyes ember éppen azért állt ott elszigetelten,

mert *tudatában* minden más idegenül állt szemben vele. Amiként az egoizmus a nem kölcsönös *elidegenülése*, akként ennek az elidegenülésnek a tudata (az egoista tudat) a *vallásos* tudat. Az erdei állatvilágnak csak azért nincs vallása, mert hiányzik belőle elidegenülésének, egoizmusának *tudata*, azaz a *bűntudat*. Az emberiségben az *első* tudat a bűntudat — ami a „bűnbeesés" mítoszában is világosan kifejezésre jut. — Ez a kezdet, a „tudatos" egoizmus első létrejötte.

De az, ami az egyessel kezdetben idegenül állt szemben, eredetileg maga is csak egyes volt; nevezetesen a környező természet egyes dolgai, mind az emberek, mind a dolgok mint egyes természeti erők. — Mármost minél többet ismert meg, annál inkább bővült egoista, vallásos tudata vagy „bűntudata" — míg végül az egész emberiséggel találta magát szemben, amikor is saját elidegenült lényege átalakult az emberiséggé, az egész nemmé, azaz Istene ember, Isten-ember, *Krisztus* lett.

Az egoizmusnak nincs tartalma, tartalma elidegenült tőle, s ezért mást csak „magához venni", „élvezni" tud, de nem tud mást teremteni. A tudatos egoista is csak magához venni tud. Még az Isten-ember Krisztust is csak „magához veszi", „élvezi" az Úrvacsorán. Az egoista a nem-beli embert, az emberiség „szellemét", az ember „lényegét" is csak megszerezni, megfogni, megragadni, feloldani, magához venni, megemészteni, „élvezni" tudja. A „kritika" éppolyan egoista intézmény, mint az Úrvacsora. A kritika ugyanúgy, mint a vallás, a szellemi, az elméleti egoizmus, tehát az egoista *tudat*. A kritikából mint olyanból, ugyanúgy, mint a vallásból mint olyanból, hiányzik az egoista tudat gyakorlati oldala, az egoista gyakorlat, amelynek ő, az egoista tudat, csupán elméleti kifejezése, s amely nélkül az egoista tudat nem gondolható el, ahogyan a bűntudat sem gondolható el bűn nélkül.

Minthogy így az egoista elmélet, az egoista tudat, vallás és filozófia, elérte a csúcspontját, az egoista gyakorlatnak is el kellett érnie csúcspontját. — El is érte a modern, keresztény — szatócsvilágban.

Mi a mi szatócsvilágunk? — A szociális állatvilág tetőpontja. Ahogyan a ragadozó az erdei állatvilág tetőpontja, ugyanúgy a szatócsvilág a tudatos, szociális állatvilág tetőpontja. A ragadozó az állati test külsővé-idegenné tett életében, a *vérben* a saját külsővé-idegenné tett életét élvezi. A szociális test külsővé-idegenné tett életében, a *pénzben* a szatócsvilág a saját külsővé-idegenné tett életét élvezi. A szatócsvilág pénzszomja a ragadozó *vérszomja;* a szatócsvilág ugyanúgy *sóvárog a vagyonra*, ahogyan a ragadozó *sóvárog a zsákmányra*. A pénzéhes tulajdonállat nemcsak a saját külsővé-idegenné tett elméleti lényegét, Istenét falja fel, hanem mindenekelőtt a maga külsővé-idegenné tett gyakorlati lényegét: a pénzt. Nemcsak a *szent* misére jár (Messe), hanem mindenekelőtt a *profán* vásárra is (Messe), a piacra, hogy kielégítse egoista szükségletét. Ha nagyrabecsüli is a templomot és Istent, mint *vasárnapi eledelét*, mégiscsak a tőzsdét és a pénzkultuszt (pénzszerzést) kell *mindennapi kenyerének* tekintenie.

A szociális állatvilágban kéz a kézben jár az egoizmus és az egoista tudat. Minél kialakultabb az elméleti elidegenedés, annál kialakultabb a gyakorlati is, és megfordítva, minél kialakultabb a gyakorlati egoizmus, annál kialakultabb az elmélet is, az egoizmus tudata. Szatócsvilágunk csak az állatvilág legfelsőbb csúcsa, itt teljessé vált a ragadozó és a ragadozó *tudata*. Amit mindezidáig még mindig többé-kevésbé tudat nélkül vagy kelletlenül történni engedtek, az emberek kölcsönös kizsákmányolását, azt most tudattal és akarat-

tal viszik keresztül. Itt megszűnnek a *privilegizált* fosztogatások; itt *általános emberi joggá* váltak a *véletlen erőszaktételek*. Az emberi jogok nem egyebek, mint az összes *állatembereknek*, azaz az összes *elszigetelt*, úgynevezett „független", „szabad" egyéneknek mindenki külsővé-idegenné tett lényegére vonatkozó egyenlő jogai: *szankcionálva* van mindenki háborúja mindenki ellen. Az emberi jogok nyilatkozata: ünnepélyes nyilatkozat arról, *miért* egyenjogú valamennyi ragadozó. Azért, mondják a „szabad államok" „alkotmányai", mert *felismerték* és *törvényesen elismerték*, hogy e ragadozók önálló szabad lények, azaz *egoisták*, a „független individuumok".

Modern szatócsvilágunk „szabad konkurrenciája" nemcsak a *rablógyilkosság* befejezett formája, hanem egyúttal a kölcsönös emberi elidegenedés kiteljesedett *tudata* is. A történelem előtti vadság, a klasszikus rabszolgaság, a romantikus jobbágyság még többé-kevésbé nem voltak adekvátak saját lényegükkel, még korlátozott volt a látókörük, körben mozogtak, még nem emelték volt a rablógyilkosságot az *általánosságnak* és az *általános érvénynek* arra a fokára, mint szatócsvilágunk. — A mai szatócsvilág az egoizmus közvetett, lényegének megfelelő, „tudatos" és „elvi" formája.

Most azt is megértjük, mi az, amit Stirner, akinek a fennálló egoizmus azért nem felel meg, mert közvetett, öntudatlanul akar. Sajnáljuk, hogy „bölcsességét" tiltakozása ellenére „réginek" kell nyilvánítanunk, s csak azzal vígasztalhatjuk, hogy a „kritikai" bölcsesség még öregebb.

Mi hát Stirner „új bölcsessége"? —

Stirner a *vallásos* állatvilágtól való megszabadulás végett kiadja a jelszót, hogy térjünk vissza az *erdő* állatvilágához: *rétournons à la nature!* —

Mit akar ezzel szemben a „kritikai" bölcsesség?

A világ: rossz „tömeg", mondja a „kritika" főpapja, amelyet a „kritikának" *meg kell szüntetnie*. A „kritika" mennyországában csak testnélküli szellemek vannak, magányos, tudatos egoisták, egoista gyakorlat nélkül, egoista szükségletek nélkül. — Vajon mondanom kell-e még, hogy ezeknek az egoista gyakorlat nélküli magányos egoistáknak, ezeknek az önelégült, boldog egoistáknak a klasszikus talaja a keresztény mennyország, a *bűntelen paradicsom?* — De meg szeretném mondani, hogy ez a kert a maga ártatlan lakosságával hol *valóságos:* — kint a városkapu előtt. —

Az „Egyetlen" „konzekvenciája" racionálisan kifejezve ez a kategórikus imperativusz: Legyetek állatok!

A „Magányos" „konzekvenciája" racionálisan kifejezve ez a kategórikus imperativusz: Legyetek növények!

Stirner eszménye a polgári társadalom, amely az államot — az *állatvilág*, amely a növényvilágot *magábafogadja*.

Bauer eszménye az állam, amely a polgári társadalmat — a növényvilág, amely az állatvilágot magában *megszünteti*.

III.

Az utóbbi időben annyit beszéltek nálunk a „testiséges" individuumról, a „valóságos" emberről, az eszme „megvalósulásáról", hogy nem szabad csodálkozni, ha ennek a híre Berlinbe is eljutott, s itt felrázott csöndes boldogságukból bizonyos „filozofikus koponyákat". — A filozófus koponyák azonban *filozofikusan* értelmezték a dolgot. — Kétségtelenül a *testiséges indi-*

viduumnak kell a szellemi ember helyére lépnie, de nem az *önmagától elidegenedett*, nem az elszigetelt, szív- és szellemtelen, lélektelen, halott testnek, amilyennel az egoista szemben találja magát, hogy „élvezze" azt — hiszen akkor csak annyi történnék, hogy az elidegenedett *láthatatlan* Én helyébe megkapnánk az elidegenedett *látható* Ént, az elméleti helyébe a gyakorlati egoizmust — „szellemi" életünk külsővé-idegenné tétele helyett „természeti" életünk külsővé-idegenné tételét — a filozófia „magán- és magáértvaló-léte" helyett úgynevezett „máslétét" —, márpedig mi a *másokért való létet* akarjuk, az emberek *egymásért való létét*, a tevékeny, *alkotó* individuumot.

Szeretnénk megértetni a filozófusokkal, mit értünk „valóságos", „eleven" embereken.

Ahogyan az emberi tulajdonságok a mi közös tulajdonunk, úgy az egyes tulajdonát megvalósított tulajdonságainak összessége alkotja. Amiképpen azonban az emberi tulajdonságok csak akkor válnak valóban közös tulajdonunkká, ha a szociális nevelés *kiműveli* őket, ugyanúgy az egyes tulajdona csak akkor valósul meg, csak akkor lesz igazi tulajdona, ha a szociális nevelés által kiművelt tulajdonságit *hatékonnyá* tudja tenni, működtetni tudja a szociális életben. — Ugyanúgy, ahogyan az általános emberi tulajdonságok nem *valóságosak* mindaddig, amíg ki nem művelték őket, hanem csak *lehetőség* szerint képezik mind közönséges tulajdonunkat, a szociális nevelés által kiművelt tulajdonságaink, mindaddig, amíg nem működtetjük őket az életben, nem valóságosak, hanem szintén csak lehetőség szerint képezik személyes, szociális tulajdonunkat. — Vagy filozófiailag kifejezve: mindaddig, amíg a „szellemi" tulajdon nem valóságos, az ember a maga szellemi tulajdonának legfeljebb, „magánvalóan", de nem „magáértvalóan" lehet birtokosa. Az aztán, hogy emiatt még kevésbé *szociális tulajdonosok*, *egymásért való* emberek, önmagukat *kifejtő* emberek, *alkotó*, *szerető* lények, magától értetődik, de filozófiailag nem kifejezhető. A filozófia, amelynek oly sok „kategóriája" van, nem ismeri az *egymásértvaló* lét kategóriáját. Nem jutott tovább a „magán- és magáértvaló lét" kategóriáján.

Mármost Stirner belátja, hogy a filozófia „magán- és magáértvaló léte" absztrakció; de ahelyett, hogy továbbmenne az *egymásértvaló léthez*, inkább visszatér a természet „máslétéhez", a bírvágyhoz, a szellemnélküliséghez. — Merő félelemből, hogy elveszíti „testszerű" individuumát, elveszít minden emberi értelmet és minden emberi érzést.

Az „Egyetlen" a fej- és szívnélküli *törzs*, vagyis ez az illúziója — mert valójában nemcsak „szellemnélküli", hanem testnélküli is, semmi egyéb, mint a saját illúziója —, ugyanúgy, ahogyan a *kritikai* fő, a „Magányos" nemcsak testnélküli, hanem szív- s fejnélküli is.

Hogyan kritizálja az „Egyetlen" a liberalizmust, a humanizmust és a szocializmust? —

Minthogy a humanitás, az ész és a szeretet a *filozófiában* csak absztrakció, ezért *egyáltalán* híjával vannak a realitásnak. Minthogy bennünket ma emberekké *idomítanak*, ezért nem is szabad lényegünket, tulajdonságainkat belülről kifejlesztenünk, *kiművelnünk*, *kifejtenünk*, vagy *működtetnünk*. — Minthogy lényegünk eddig tőlünk *elidegenedett szentség* volt, ezért ezt a szentséget fogyasszuk el. „Ha elfogyasztod a szentséget, *tulajdonná* tetted! *Emészd meg* az ostyát és megszabadultál tőle!"*

* Uo. 128. o.

Mintha régóta el nem fogyasztanók „szent" tulajdonunkat! Mintha az elidegenedett, „szent" tulajdon *személyessé* válnék azáltal, hogy elfogyasztjuk! Mintha *valóságos* tulajdonunk, amelynek az eddigi *illúzió* helyére kell lépnie, valami más volna, mint tulajdonságaink megvalósítása és működtetése — valami más, mint életünk *termelése*, annak eddigi *fogyasztása* helyett!

A szocializmus félreveti az államot, mert egészen más talajon áll. Stirner azonban a szocializmusnak csak legelső kezdeteit ismeri, amelyek még a politika és a politikai gazdaságtan előfeltételein nyugszanak — Babeuföt, a francia és a munkáskommunizmust —, s ezeket a kezdeteket is csak szóbeszédből, különben például tudnia kellene, hogy már maga ez a politika talaján álló kommunizmus is rég széjjelvált az egoizmus *(intérêt personnel)* és a humanizmus *(dévouement)* ellentétére. — A „társadalomról" pontosan annyit tud, mint a „kritika". — Az állammal való szembenállása a szabadelvű burzsoá egészen közönséges ellenzékisége, aki ugyanis az állam nyakába varrja, ha a nép elszegényedik és éhenpusztul.

Az is fülébe jutott a berlini filozófusnak, hogy most nagy becsben van az „anarchia". Ő is „anarchiát" akar. — De hogy valami „új bölcsességet" mondhasson, ezt a proudhoni kategóriát nemcsak mindennemű külső tekintély uralmával, hanem az „ész uralmával" is szembeszegezi. — Ez a bölcsesség azonban oly kevéssé új, hogy keletkezését a történelem kezdeteinél, szociális állatvilágunk eredeténél kell keresnünk, míg viszont a proudhoni anarchiáért a legújabb történelem kezdeteihez, a vallási és politikai forradalomhoz kell visszanyúlnunk.

Az Egyetlen azt, hogy komolyan veszi ezt az új bölcsességet, hogy nemcsak az ész és az erkölcsiség egy bizonyos formája ellen, hanem egyenesen a társadalmi morál minden eddigi formájának *ésszerű tartalma* ellen lép fel, azt írásának minden oldalán hangoztatja. Így például ráhagyná, hogy a „humánus liberalizmus" szentté avat minden „emberit" — ha ugyanis a „humánus" mindazt értené „emberin", ami „emberileg lehetséges", mert ebben az esetben a „humánusok" tévedése csak formális volna, nem pedig reális. „Vajon csakugyan ilyen humánus lesz-e a humánus?" Ellenkezőleg! „Nem osztja ugyan a kurváról a filiszter morális előítéletét; de az, hogy ez a nőszemély pénzszerző-géppé teszi a testét, mint embert megvetendővé teszi őt a szemében. Így ítél: a kurva nem ember, vagy: amennyiben egy nőszemély kurva (pénzszerző-gép), annyiban embertelen, elembertelenedett." — Ezt kifogásolja Stirner a humanizmuson. Ha a humánus még a pénz-szerző-gépben is valami emberit pillantana meg, akkor Stirner mindenesetre egytértene a humanizmussal annak *tartalmát* illetően!

Stirner szerint a humanizmus nemcsak azért tévedés, mert csak „elvvé" avatja az embert, azaz tartalmát csak az ember elméleti absztrakciója, vagyis egy illúzió alkotja, hanem azért, mert (halljad! halljad!) „minden szociális elmélet közül a legkiteljesedettebb, mert mindent eltávolít és elértéktelenít, ami elválasztja az embert az embertől". — „Hogyan tudtok igazából egyetlenek lenni, amíg akár csak egyetlen összefüggés is fennáll még köztetek?"*

Ha meg akarjuk szüntetni a humán „eszme" és az inhumán valóság ellentmondását, nem *megvalósítanunk* kell az embert, hanem *„levetni"* magunkról és visszatérni az „állathoz". Ha az ember „csak állatnak tartaná magát,

* Uo. 177. o.

könnyen ráébredne, hogy az állat, amely szintén csak saját ösztönére, mintegy a saját tanácsára hallgat, nem ostobaságokat tanácsol magának és nem ostobaságokat hajszol, hanem nagyon helyes lépéseket tesz"*. *Rétournons á la nature!* —

A szocializmus így szól: ne pusztán *idealisták*, hanem *valóságos* emberek legyetek. — Stirner ezzel szemben így szól: „A kultúra évezredei elhomályosították előletek, mik vagytok, elhitették veletek, hogy nem egoisták vagytok, hanem az a rendeltetésetek, hogy idealisták, hogy 'jó emberek' legyetek. Rázzátok ezt le!"**

Egy szocialista azt a követelést állította fel, hogy legyünk *nem-beli lények* amivel olyan társadalmat követelt, amelyben mindenki ki tudja művelni és működtetni tudja, illetve meg tudja valósítani emberi tulajdonságait. Stirner hallani sem akar *erről* a valóságos emberről.*** Ezzel szemben a következőképpen fogalmazza meg saját nézetét a valóságos emberről: „*Valóságos* ember csak — a *nem-ember*"****. — „Én, az egoista nem viselem szívemen ennek az ‚emberi társadalomnak' a javát. Nem áldozok fel neki semmit, csak használom; de hogy tökéletesen felhasználhassam, inkább saját tulajdonommá és saját teremtményemmé változtatom, azaz (halljátok) megsemmisítem, és az *egoisták egyesületét* állítom a helyébe"*****.

Mily nagy, mily eredeti, mily zseniális vagy te, Egyetlen! De szívesen láttam volna a te „egoista egyesületedet", akár ha csak papíron is. Minthogy ez nem adatott meg nekem, engedtessék meg, hogy magam jellemezzem, mi is tulajdonképpen ez a te „egoista egyesületed".

Egész eddigi történelmünk nem volt semmi más, mint egoista egyesületek története, melyeknek gyümölcseit — az antik rabszolgaságot, a romantikus jobbágyságot és a modern, elvi, egyetemes jobbágyságot — mindnyájan jól ismerjük. Mármost, minthogy ezeknek az egoista egyesületeknek a köre bezárult, végéhez ért, kétségbeesésében az egoizmus mégegyszer előterjeszti az egoista egyesülések történelmileg túlhaladott formáinak összes kombinációit. A kétségbeesés manapság világra hozott már néhány bolond gondolatot. De hogy ebbe a gondolatba fog belebotlani, hogy az egoizmus *legdurvább* formáját, a *vadságot* akarja most az életbe bevezetni — ezt senki még álmodni sem merte volna. És mégis, ez a gondolat tartja fogva az „Egyetlent". Stirner a legkomolyabb formában az egoista érintkezés eredeti formáját, a legközvetlenebb rablógyilkosságot akarja visszaállítva látni!

„Ezt akará Stirner?" Igazatok van, ha nem hiszitek el, hogy az „Egyetlen" ezt akarja, és vissza kell szívnom az állításomat. Stirner egyáltalán semmit sem akar. Csak henceg.

Talán mentségére szól az „Egyetlennek", hogy Ő Maga sem tudja, mit akar. Így azt hiszi, hogy a „kritikai kritika" ellen harcol, és maga is csak a „kritika" *szolgája*. Állandóan meg akarja semmisíteni az „államot", és állandóan annak *talaján* marad. Minden elképzelhető hangnemben magasztalja az állatvilához való visszatérést, és a végén kiderül, hogy csupán — *békés vegetációra* gondol.

* Uo. 213. o.
** 216. o.
*** Uo. 230. o.
**** Uo. 233. o.
***** Uo. 235. o.

„Az utolsó és a legdöntőbb ellentét, az Egyetlennek az Egyetlennel való ellentéte alapjában túl van azon, amit ellentétnek hívnak, anélkül azonban, hogy visszasüllyedt volna az egységbe vagy az egységességbe. Mint Egyetlennek semmi közösséged többé a többiekkel, s ezért az sincs, ami elválasszon tőlük vagy ellenségükké tegyen. — — — Az ellentét eltűnik a tökéletes szétválásban vagy egyetlenségben."

Minden bizonnyal eltűnik — mint a vak elől a fény — mint a tudatlanság elől a tévedés — mint a halott elől az élet! — Hogy kikerüljön minden kolliziót, kikerülje az élet minden harcát, visszatér a föld ölére — és vegetál!

A brutalitással való egész hencegés tehát végül mégiscsak a „Magányos" *békés* ostobaságába torkollik!

De különben is, nem pontosan így áll-e a dolog Stirnernek Bauer ellen vívott egész harcával? Egyáltalán, az a praktikus egoista-e Stirner, akinek képzeli magát? Valóban az a megrögzött bűnös, amint véli? —

Minthogy tüzet fúj minden „hivatás", minden „rendeltetés" ellen, az ember azt hinné, hogy ő maga túl van minden „rendeltetésen", minden „hivatáson". Ez azonban oly kevéssé igaz, hogy ellenkezőleg, állandóan *kritikai lelkiismerete titkosrendőrségének felügyelete* alatt áll. Elfogulatlansága hazuság, durvasága affektált. Nem felejtette el „a kritikának azt az utasítását, hogy tulajdonunknak egyetlen részét se hagyjuk stabillá válni és csak a feloldásban érezzük magunkat jól", s mindig elmarad saját egoizmus-„eszménye" mögött. Az egoistának, idézi emlékezetébe minduntalan a kritikai lelkiismeret, semmi iránt sem szabad annyira érdeklődnie, hogy egészen odaadja magát tárgyának, és, mint annakidején Luther, föl kelljen kiáltania: Itt állok és másképp nem tehetek! Ez az jelmondata minden megszállottnak.* Igen, a „gond", hogy valami „megrögződhetne" benne, egy pillanatra sem hagyja nyugton ezt a koravén természet-gyermeket! Sohasem töltheti be „rendeltetését" mint egoista. Minduntalan meg kell kérdeznie magát: „Hű vagyok-e magamhoz, saját rendeltetésemhez"**, ha ennek vagy annak elfogulatlanul odaadom magamat? — — —

Már a bevezetőben láttuk, hogy Stirner megegyezik a filozófusokkal ebben a tételben: az egyes ember a nem. Láttuk továbbá, hogy Bauer épp annyira egoista, mint Stirner, és hogy emez épp annyira idealista, mint Bauer — hogy Stirner a maga egész brutalitásával végül mégiscsak a békés vegetációra gondol —, és hogy végső fokon nem tud megszabadulni a „kritika" titkosrendőri felügyeletétől. — Végül is miben különbözik az egoista „Egyetlen" a kritikai „Magányostól"? —

A „Magányos" az őszhajú egoista, egy *elgyerekesedett agg*, az „Egyetlen" viszont *koravén gyermek*. A „Magányos" a *trónon ülő rabszolga*, az „Egyetlen" *a rabszolga, aki széttörte láncát*. — Bauer az *elméleti*, Stirner a *gyakorlati* ostobaságot vette a fejébe. — Ha *egyesülnének*, szükségszerűen haladnának egy további fejlődés elébe, akárcsak állapotaink és azok filozófiai képviselője, Feuerbach, s megvolna az a reményünk, hogy egyszer mint szocialisták támadnak fel, miután a belső ellentmondás felőrölte őket. — Így, ahogy most vannak, *különváltan*, magányosak, egyetlenek maradnak, anélkül, hogy élhetnének, hogy meghalhatnának, hogy feltámadhatnának. Filozófusok — és azok is maradnak.

(Ford.: Józsa Péter.)

* Uo. 80. o.
** Uo. 223. o.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Sikerek és megpróbáltatások

Balogh Edgár könyvét csak félig sorolhatjuk a szépirodalom termékei közé. Bár életéről, életének a Sarló mozgalommal összefüggő szakaszáról ír, mégsem életrajz. De azt sem mondhatjuk, hogy a Sarló tudományos igényű értékelését, adatszerű történetét találjuk a könyv lapjain. Nem életrajzot, nem történelmet írt Balogh Edgár, hanem, ahogy maga is nevezi, *emlékiratot*.

Az emlékirat a szerző szavaival „a sokoldalúan ingerelt közérzés többletéből fakadt": Ez a közérzés — amely tevékenységet és eszmélkedést, alakítani vágyást és küzdelmet, azaz erőteljes közéleti tevékenységet jelent — az emlékirat igazi lényege, érdeklődésre ösztönző ereje. Ugyanakkor a személyes részvétel, az átélt események közvetlensége érzékelhető emberi közelbe hozza a közéleti tevékenységet, mintegy igazolva, hogy végül is az emberek cselekedetei alakítják saját szűkebb vagy nagyobb közösségük történetét.

Az igazi emlékirat a társadalmi jelentőségű, hiteles események mozgatóit és összefüggéseit szerves kapcsolatba hozza az egyének valós közéleti cselekvésével, eszmei alakulásával, s mindezt az eseményekben résztvevő, alakuló egyén útjáról kíséri, a változó ember szemével nézi minden utólagos korrekció és belemagyarázás nélkül, mindössze a nagyobb összefüggések ismeretének bizonyos történeti távlatában.

A Sarló sokszínű, forrongó és ellentmondásos kezdeményezését Balogh Edgár a fejlődést utólag pontosan érzékelő tollával a kor körülményei közé helyezte, nem kér számon olyat, ami akkor nem volt lehetséges, nem állít túlzó követelményeket, ami emlékiratnál komoly erénynek számít.

Balogh Edgár az emlékiratában igen szerencsésen tudja bemutatni egy jelentős társadalmi mozgalom fejlődését úgy, hogy azt szorosan összekapcsolja a mozgalmat alkotó egyének — elsősorban saját maga — gondolkodásának, elméleti fejlődésének bemutatásával, nem mellőzve a kitérőket és kudarcokat sem.

*

Számunkra különösen azért válik érdekessé és értékessé ennek a folyamatnak a megrajzolása, mert a Sarló fiataljainak egy része eljutott a munkásmozgalomig, a kommunisták soráig. *A könyv tulajdonképpen arra ad választ, hogyan lettek a sarlósok egyes fiataljaiból kommunisták, hogyan jutottak el a marxizmusig, a munkásosztály politikájának tudatos vállalásáig.*

Figyelmet követel azért is, mert a kommunistává válás *különös* útját mutatja be; „. . . a legjártabb útvonal kútfeje ismert: a szűkebb, de egyenes munkásmozgalmi úté (a fővonalé, amelyhez igazodik minden). Már a szélesebb áramlás, a népforradalmi kibontakozás, középrétegek örvénylése és átcsatlakozása, a kijutás minden úri fertőzöttségből csak úgy belső felszakadásra, s a bonyolult leszámolás régi ideológiák egyoldalúságaival, a kommunistaságnak ez a tágasabb forrásvidéke éppen olyan ismeretlen, mint ahogyan az is jobbára titokban maradt, hogy régi szépből és jóból, hagyományos emberségből, a haladás örökségéből mi is volt átmenthető, mit hozhattunk magunkkal az új világba." — írja a szerző (10. o.). Ez az út nem az osztályhelyzet determinálta spontán vállalása a munkásmozgalomnak, amely azután a kommunista párt vezetésével tudatos proletárharccá, osztályállásfoglalássá és cselekvéssé szilárdul, hanem különböző társadalmi és ideológiai indítékú út, amelynek szükségszerűen sok buktatón kell keresztüljutnia, s ezekben a buktatókban sokan le is maradnak a következetesektől.

A Sarló fejlődésének elemzése az olyan országok számára, ahol jelentősek a kispolgári, paraszti, középosztálybeli tömegek, amelyeknek megnyerése a munkásosztály számára lényeges, különösen figyelemre

[1] Balogh Edgár, Hét próba. *Egy nemzedék elindul.* Szépirodalmi Kiadó, 1965, 381 o.

méltó. Fontos azért is, mert a Sarlónak a különböző magyarországi törekvésekre is jelentős hatása volt, mint a szociográfiai kutatások, a népiesek, a Szegedi Fiatalok, a Bartha Miklós Társaság stb. példája is bizonyítja.

Próbáljuk tehát levonni a sarlósok fejlődésének lényegesebb tanulságait.

Az 1925-ben megalakuló cserkészkörük, a Szent György Kör a népi szolidaritás erősen közösségi messianizmusával indul, a falu felé fordul. Elveti a gyűlölködő sovinizmust, a középosztály vezető szerepét hirdetve keres megoldást nemzeti és szociális kérdésekre. Mozgalmukban a falulátogatásokon, az úgynevezett regősjárásokon a fiatalok olyan *gyakorlati tapasztalatra* tettek szert, amely a meglevő szemléleti hibákat sok esetben képes volt korrigálni, s biztosította a továbbjutást. Balogh Edgár következetesen hangsúlyozza ennek a társadalmi valósággal szoros kontaktusban levő tevékenységnek emberformáló fontosságát. Ez a *valóságérzékenység* volt egyik nagy hajtóereje a mozgalomnak, amely haladt a maga által kitűzött célok felé. Nem egy-egy hirtelen felismerés hajtotta pozitív irányba, hanem a maga elé tűzött polgári illúziók meghaladása nyomán fejlődött. „. . . a sarlósok demokratizálódásának éppen az volt a sajátossága, hogy nem kerülte el a polgári utat, hanem arra rálépett, s csak a kísérlet csődje ragadta tovább a fejlődésben" — írja Balogh. (83. o.) Tehát nem az értelmiség intellektuális, tudományos belátása nyomán fejlődnek, hanem a továbbjutás az adott társadalmi és eszmei keretek között e *gyakorlat korrigáló hatására* következik be, a polgári út kudarcainak hatására.

Ez a valóságérzékenység vitte el őket a szocializmus eszméjének befogadásához is, ami igen jellemző módon történt: „Ahogyan most mérem és értelmezem a mi kezdő szocializmusunkat, körülbelül annyit tudok kihozni belőle, hogy a munkásosztály nemzetköziségében megnyilvánuló általános emberit kaptuk fel eszménynek, s konkrét kisebbségi szükségleteinknek megfelelően a szláv—magyar érintkezésben, egyenlőségben és megegyezésben próbáltuk ezt az eszményt erkölcsi normává rögzíteni." (125. o.) Ez a szocializmus-felfogás korabeli megfogalmazásuk szerint nem egyéb, „mint a mainál etikusabb társadalomszemlélet, a tudományos és etikai értelemben vett szocializmus hite." (126. o.) Az „etikai szocializmus" a csehszlovák filozófus-államfő, Masaryk koncepciója szerint is a nemzetiségi kérdések megoldásának az útja.

Ez az alapvetően demokratikus és humanista csoport *a nemzetiségi kérdés megoldási kísérlete kapcsán jutott el a szocializmus eszméjéhez*, annak nemzetköziségét emelte ki; s ennek alapján egy megértőbb együttműködést hirdet az osztályharc felfedezése helyett.

A további fejlődésük a szocializmus értelmezése körül folytatódik, mert a valóság rácáfolt *kispolgári szocializmus* felfogásukra.

A szocializmus eszméjének értelmezése során a sarlósok egyes szektarianizmusra hajló tagjai meredekebb, gyorsabb elvi és gyakorlati előrehaladást követeltek; szakítást minden régebbi ideológiával és elképzeléssel, következésképp sok szövetségesükkel is. Az ilyenfajta előreugrás az elméletileg nem teljesen biztos értelmiség visszahúzó vonása. Balogh Edgár vállalta a szocializmust, de az amúgy sem túl széles bázisú fiatalság lemorzsolódását nem vállalhatta az ilyen előrefutással. „Váltig abba makacsoltam bele magamat, hogy ha nem vagyunk előrelátók, akkor velünk a proletariátus egy kávéházi asztalt nyert, de a reakció ráteszi kezét az ifjúságra, s ölébe hull mindaz, amit eddig elértünk." (141. o.) Helyes elképzelés volt, a *jó szövetségi politika* példája. A Sarló bentmaradt a diákéletben, úgy, hogy legjobbjai a kisebbségi ellenállásban a csehszlovák és magyar burzsoázia nyomásával szemben a tömegek osztályharcára támaszkodtak.

Az eddigi fejlődésük a kitérők és megtorpanások ellenére is jelentős. Mégis hiányzott a marxizmus-leninizmus alkotó alkalmazása, egyáltalán alapos ismerete, holott erre több forrásból is lett volna mód. Miért nem éltek tudatosan a marxizmus-leninizmussal? Az értelmiségi csoport messianizmusa, saját erejükbe, az értelmiség szerepébe vetett hit, egyoldalú empirizmusuk akasztotta meg őket. A szociális kérdés és a nemzeti kérdés megoldásának összefüggéseit, viszonyát sokáig nem látták tisztán. A független eszmei alakulást, a mindenhonnan a megfelelőt összecsipegető önállóságot féltették.

A véletlen mégis Balogh Edgár kezébe adta Lenint, s az új végigviharzott a mozgalom következetes tagjain. A leninizmus *nem állt szemben eddigi tapasztalataikkal, saját valóságélményük intellektuális hatványa volt*, s eligazított a gyakorlati tapasztalatok, ideológiai viták során felgyűlt szemléleti kérdések rengetegében. Korábbi gyakorlatuk folytatása, a valósággal igen szoros kapcsolatot tartó szociográfiai felméréseik, vándorlásaik győzik meg őket arról, hogy a tömegek körében milyen nagy tért hódított a szocializmus, a kommunizmus eszméje.

Ez a gyakorlat aztán teljesen igazolta Lenin tanításait, elmélyíti ismereteiket, sőt választ ad megoldatlan kérdésekre is, „. . . a parasztok és munkások politikai

öntudatfok és hovatartozás különbsége nélkül összefogtak. Számunkra itt adódott a legnagyobb lecke. Míg mi az eszmék felhőzetében próbáltuk a nagy konstellációt, a nemzetközi osztályharc elméletének összeegyeztetését egy népi-nemzeti ellenállás gondolatával, itt a mélyben, a Tiszahát félig középkorban rekedt hétköznapjaiban maga a gyakorlat alakította ki az össznépi szabadságharc arcvonalát, élén a kommunistákkal. Az elmélet és gyakorlat lenini egysége domborodott elénk." (205. o.)

Lenin ismeretében a gyakorlattól erősítve megsejtették a *munkás-paraszt összefogás* elvi és gyakorlati jelentőségét, az össznépi szabadságharcnak nevezett formát, amely a nemzetiségi és szociális kérdések megoldására vetődött fel. Nem csoda, hogy a későbbi időszakban *a sarlósok az antifasiszta népfront meggyőződéses, tevékeny tagjai lettek.*

Az emlékirat legbonyolultabb, a valóságban is legnehezebb szakasza a hetedik próba: a beilleszkedés a kommunista mozgalomba, a pártos állásfoglalás és tevékenység. Az eddig fejlődött Sarló a könyv tanúsága szerint egyedekre szakad. Egyesek eljutottak a kommunista pártig, mások lemaradtak, s a mozgalom egésze módosult formában tevékenykedik tovább.

Nehéz volt a közelítés. Egyrészt a fiatalok nehezen akarták a párt fegyelmét, szervezetét elismerni, másrészt a csehszlovák kommunisták sem foglalkoztak eleget a szövetségesek, a szimpatizánsok megnyerésével ebben az esetben. A viták mellett nehezítette a közelítést a trockizmus jelentkezése a fiatalok egyes tagjainál.

A következetesek azonban a munkásmozgalomban találták meg a helyüket. Ezeknek az álláspontját fogalmazza meg Balogh Edgár: *a nemzeti törekvéseknek a népmozgalommá való proletárosztályharc forradalmi vonalán kell haladni.* Ugyanakkor a kommunista politika követelményévé teszi, hogy eljusson „. . . mindazokhoz az átmeneti rétegekhez s mindazokba a kultúrmozgalmakba, amelyek szociális érdeklődésének homlokterében a nemzeti sérelmek elleni harc áll" (369. o.) — azaz a nemzeti kérdés megoldása csak a marxista-leninista elvek alapján lehetséges. Az általuk felvetett problémára végül is a marxizmus adta meg a választ, s a válaszkeresés útján jutottak el a munkásmozgalomig.

Balogh Edgár a hetedik próbát is kiállta és végigküzdötte a *kommunistává válás* buktatókkal teli útját, s a Sarló bukása után is kommunista maradt. A nemzetiségi kérdés igazságos és demokratikus megoldásának igényétől a probléma megoldási folyamatában a gyakorlati tevékenység korrigálta következetes gondolkodás útján jutott el a marxizmushoz s vált a párt tevékeny támogatójává.

A marxizmushoz, a munkásmozgalomhoz *sokféle úton* lehet eljutni. Balogh Edgár útja nehézségekkel teli, harcos út volt sikerekkel és kudarcokkal. Ennek az útnak a színvonalas, tényekkel és dokumentumokkal gazdagon illusztrált leírása napjaink olvasójának is sok hasznos ismeretet és gondolatot nyújt.

Tolnai Gyula

Van-e szociálpszichológia?[1]

A kérdés eldöntése nem egy recenzió feladata. Egy recenzió legfeljebb azt hangsúlyozhatja, hogy felvetése indokolt, mivel megoldása még nem történt meg.

Legalábbis B. D. Parigin könyvének megoldása nem meggyőző. Úgy tűnik, hogy azért nem, mert bár marxista szociálpszichológiát kíván írni, nem bontja ki a polgári szociálpszichológia nem-marxista feltevéseit és előfeltevéseit, holott — ezért nem hibáztathatóan — elsősorban ezeket a kutatásokat használja fel.[2] Így, azzal, hogy nem kritizálja a szociálpszichológiát, a deklarált marxista tételek és idézetek ellenére is azt a látszatot kelti, hogy hallgatólagosan átveszi hamis előfeltevéseit.

Parigin könyve mindennek ellenére valóságos problémákat érint, mindenekelőtt a pszichológia problémáit.

A csoport[3] nem csupán egyének halmaza, a csoporttevékenység nem vezethető le az egyéni tevékenységből — írja a szerző. A tétel önmagában természetesen helyes, azt az álláspontot cáfolja, amely azon a látszaton alapul, hogy mindenféle emberi tevékenység *közvetlenül* az *egyes* egyének tevékenysége csupán. A szerző azonban helyes tételét annak alátámasztására használja fel, hogy — mivel a csoporttevékenység különbözik az egyénitől — a szociálpszichológiát elkülönítse az egyéni tevékenységet (illetve pszichikumot) vizsgáló pszichológiától.

[1] Социольная психология как наука. Изд. Ленинградского университета, 1965. 208. o.

[2] Elsősorban a modern európai amerikai, valamint kutatásokra gondolunk, nem pedig az un. francia szociálpszichológiai iskolára.

[3] A szerző a csoporton a legkülönbözőbb nagyságú és minőségű társadalmi alakzatokat érti, a kiscsoporttól a népig. A kategória így vitathatónak tűnik, de ez nem érinti a recenzió gondolatmenetének lényegét.

Ezzel ugyan hangsúlyozza a csoport minőségi sajátosságát, de egyszersmind az egyén önmagában való megalapozottságát is feltételezi, mivel, mint írja, a csoport nem vezethető le az egyénből, következésképpen az egyén a csoporttól függetlenül, mintegy azt megelőzően is létezik. *De nem a csoport magyarázandó az egyénből, hanem az egyén a csoportból.* Ha egyáltalán valamelyik származékosnak tekinthető, akkor az egyén az, hiszen tevékenysége mindig társadalmi tevékenység, viselkedése (és pszichikuma) mindig — akkor is, amikor aktuálisan egyedül van — csoporteredetű. Az egyénnek a szerzőnél előfeltételezett önmegalapozottsága feloldódik a társadalom megalapozottságában, a szerző metodológiai kiindulópontja hamisnak bizonyul, mert az emberi tevékenységet hamis közvetlenségében, látszatközvetlenségében rögzíti. Az ezt a hamis közvetlenséget vizsgáló pszichológia nem léphet túl a jelenségleíráson, illetve amikor túl akar rajta lépni, amikor magyarázó elveket keres, akkor csak hamisakat talál, deskripcióját csak hamisan tudja megalapozni. Amennyiben tehát a szerző átvette a szociálpszichológia előfeltevéseit, annyiban észrevételeink erre is kiterjednek.

A szociálpszichológia természetesen valóságos jelenségeket kíván tanulmányozni (viselkedés csoportban; érintkezési módok és formák: interakció, kommunikáció, utánzás stb.; csoportstrukturálódás és csoportdinamika, szerepviselkedés, csoportközi viselkedés, tömegviselkedés stb.; illetve mindezek pszichikus oldala; vagy fordítva: a személyiség és e tartalmainak viselkedési oldala. Parigin ugyan használ olyan terminusokat is, mint a társadalom lelki élete, társadalmi lélektan,[4] szociális hangulatok, tömegek akarata, sőt ezekhez hasonló — nyilvánvalóan metaforikus — szóhasználatú Marx- és Lenin-idézetekre is támaszkodik, a terminusok tartalmának azonban bizonyára a fentieket tartja.) Ezeket a jelenségeket azonban kiüresíti, tulajdonképpen *teljesen* eltekint történeti-tárgyi tartalmuktól, attól, hogy minden emberi tevékenység és viselkedés több értelemben is — mind motívumát, mind eszközét, mind célját tekintve — tárgyi tevékenység és viselkedés, akár jelzett, szimbolikus, akár fiktív tárgyakkal történik; attól, hogy e tárgyak az emberiség történetileg meghatározott és fejlődő termelőtevékenységében keletkeznek; és végül attól, hogy nem csupán holt technikát alkotnak, hanem alapdeterminánsként strukturálják termelőik *mindenféle* viszonyát, éspedig éppen azáltal, hogy termelőik nem csupán mint technikai-természeti minőséghez viszonyulnak hozzájuk. *A szociálpszichológia nem veszi figyelembe azt, hogy az általa vizsgált emberi viszonyok közül még a legközvetlenebbek is sokszorosan és bonyolultan közvetítettek, és hogy a közvetítő a lényegtelennek tekintett embertermelte tárgyi világ.* Ha viszont ez közvetítőként nem létezik, és általában az emberi viselkedés és pszichikum meghatározottsága szempontjából lényegtelen, akkor a kiüresedett jelenségekbe végső soron csak természeti, biológiai tartalmakat lehet helyezni — a vizsgált emberi viszonyok végső soron természeti meghatározottságúak. Persze csak végső soron, mert a szociálpszichológia nem dolgozik biológiai magyarázó elvekkel, sőt éppen a kifejezetten biologizáló pszichológiák tagadásának tartja magát, naturalizmusa csak implicit naturalizmus.

Úgy tűnik, hogy az ezektől az összefüggésektől való eltekintés teszi lehetővé, hogy a szociálpszichológia tárgyaiként felvonultatott jelenségek megálljanak önmagukban, az önmeghatározottság és öntörvényűség látszatát keltve, amely látszatra azután indokoltan épül egy önálló tudomány. Sőt e tudomány — végső tendenciájában és saját maga előtt sem feltétlenül bevallottan — *totális* társadalom-, pontosabban embertudomány: a társadalmi jelenségeket egyrészt az emberi lényeg meghatározottsága szempontjából közömbösnek tekinti, másrészt elpszichologizálja őket, mégpedig azzal, hogy, mint mondottuk, az egyént és viszonyait önmagukban megalapozottaknak tartja, az egyén közvetlenül adott a számára s individualitása — bár szocializált — biológiai individualitás. Nagyon kérdéses tehát, hogy e tudomány kategóriái — a bennük rejlő szemlélet miatt — átértelmezés nélkül felhasználhatók-e egy marxista igényű tudományban vagy tudományágban. Az önálló jelenségek és az önálló tudomány látszatát megszüntetve azonban a szociálpszichológia deskripciónak bizonyul: a kérdéses jelenségek tevékenységi és viselkedési oldala feloldódik a társadalmi praxisban, amelyet különböző vonatkozásaiban különböző társadalomtudományok tanulmányoznak, pszichikus oldaluk pedig a pszichológia tárgyává válik. A kérdéses jelenségek egyrészt az egyének és különböző nagyságú és minőségű alakulataik társadalmi tevékenységének és viselkedésének

[4] A szovjet irodalomban az общественная психология és a социальная психология terminusokkal egyaránt jelölik az un. társadalmi pszichikumot, tehát egy, a tudományos vizsgálattól függetlenül létező jelenséget és magát a tudományt. A magyarba is átvett terminus — a tartalmi kifogásoktól eltekintve — ellentmond a hagyományos magyar terminushasználatnak.

mozzanataivá, elemeivé vagy formáivá válnak, amelyeknek kategorizálása a pszichológia számára a tevékenység és viselkedés leírásában és elemzésében nélkülözhetetlen segítséget nyújt; másrészt pedig valóságos jelenségek, amelyek azonban természetesen valóságos összefüggéseikbe helyezendők. (A kiscsoporttól a szerepig a különböző kategóriák nagyon szigorúan történeti és konkrét értelmezése például rendkívül gyümölcsözőnek tűnik mind szociológiai, mind pszichológiai szempontból; olyan, a szociálpszichológia által vizsgált jelenségek, mint divat, tömegviselkedés, presztízs, nagyon is valóságosak, és szintén haszonnal tanulmányozhatók mint az elidegenedés igen közvetlen megnyilvánulásai.) Amennyiben pedig a szociálpszichológia igazi pszichológiai jelenségeket tanulmányoz, annyiban elsőként realizál egy olyan *pszichológiát* a pszichológia történetében, amely — a jelzett, gyökeresen hamis kiindulópontokkal és előfeltevésekkel — az egyént viszonyainak konkrét teljességében tanulmányozza, és ezáltal tárgyát, az egyén pszichikus aspektusát lehetőségében kimeríti. A szociálpszichológia mint pszichológia nem szorítkozik a pszichikum mintegy technikai oldalára, mint a pszichológia túlnyomó része, amely ezzel megteremtette a szociálpszichológia kialakulásához tudománytörténetileg szükséges indokokat és látszatokat. A marxista pszichológiában csak elméleti-metodológiai alapok (elsősorban Vigotszkij és továbbfejlesztői) és részeredmények vannak egy ilyen pszichológia kidolgozásához, amelyhez — természetesen átértelmezve — jelentős segítséget nyújthatnak a szociálpszichológia eredményei.

Parigin könyve nem győzte meg olvasóját a marxista szociálpszichológia önállóságáról, mert vagy kritikátlanul átvette a szociálpszichológia hiposztazált kategóriáit és ezekkel kívánta tudományát kifejteni, vagy pedig más tudományok hatáskörébe utalható problémákat tárgyalt (l. pl. a személyiségről szóló fejezetet). Úgy tűnik, hogy a szociálpszichológiát mint önálló pszichológiai tudományt nem is lehet kifejteni. A szociálpszichológia mint pszichológiai tudomány ugyanis az ember társadalmiságának problémáját akarja pszichológiai konkrétsággal megoldani, és feltételezi, hogy ehhez a pszichológiától elkülönült és vele egyenrangú tudományra van szükség. De ezzel a pszichológiát — feltételezésének ellentmondva — önmagának csak alárendelni tudja, hiszen ha az egyén tevékenységének és viselkedésének pszichikus oldalát, vagyis a pszichikum *konkrét* teljességét a szociálpszichológia vizsgálja, akkor a pszichológiának csak az ettől való *absztrakciók* maradnak. Így a szociálpszcihológia, most már a marxista igényű szociálpszichológia is, kiderítette, hogy a különbözőknek ítélt tudományok egybeesnek, és így megsemmisítette önmagát, mert a pszichológia, legalábbis a marxista pszichológia, per definitionem az ember társadalmiságának (és történetiségének) pszichológiai problémáival foglalkozik. Ez persze — bármily szoros együttműködés fűzné is majd a pszichológiához — nem zárja ki egy marxista szociálpszichológia mint nem-pszichológiai tudomány lehetőségét, valóságát azonban magának e tudománynak kell igazolnia.

Helmich Dezső

Einstein gravitációs elméletének és a relativisztikus kozmológiának a filozófiai problémái [1]

1964-ben Kievben — filozófusok és fizikusok részvételével — kongresszust tartottak Einstein gravitációs elméletének és a relativisztikus kozmológiának a filozófiai kérdéseiről. A kötet e kongresszus anyagát — mintegy negyven előadást, illetve hozzászólást — tartalmazza, nem jegyzőkönyv, hanem a résztvevők által írt cikkek formájában, témájuk szerint öt fejezetben csoportosítva.

Az első fejezet *(Általános problémák)* tulajdonképpen a kongresszust aktuálissá tevő kérdéseket foglalja össze két ukrán filozófus tolmácsolásában. Kopnyin elöljáróban a klasszikus természetfilozófia túlhaladott voltának okait elemzi, majd leszögezi, hogy a dialektikus materializmus, lévén a szaktudományok általános módszere, feladatának csak akkor tud megfelelni, ha szakadatlanul általánosítja valamennyi szaktudomány új eredményét, s ennek alapján saját kategóriáit is tökéletesíti, továbbfejleszti. Kopnyin különösen aktuálisnak tartja napjainkban e kategóriák továbbfejlesztését — annak ellenére, hogy a marxizmus klasszikusai igen sokat tettek e téren — mivel éppen Lenin kora óta az új természettudományi, főként fizikai

[1] *Философские проблемы теории тяготения Эйнштейна и релятивистской космологии.* Изд. „Наукова Думка", Киев 196e5. 328.

eredmények alapján gyökeresen megváltoztak a természetről szóló elképzeléseink, s a marxista filozófia nem tartott lépést a fejlődéssel.

Kopnyin szerint a társadalmi és tudományos fejlődés nem csupán a meglevő kategóriák tökéletesítését kívánja meg, hanem általánosabb kérdéseket is felvet. Például: létrejöhetnek-e új filozófiai kategóriák, melyek a korábbi filozófiákban nem léteztek? Az antik filozófiában kialakult kategóriák megőrizték-e tartalmukat? Milyen általános törvényszerűségek szerint megy végbe a filozófiai kategóriák fejlődése? Stb. stb. Emellett az új szaktudományi eredmények általánosítása alapján új eszmék is keletkezhetnek, s így sor kerülhet a dialektikus materializmus elveinek fejlődésére is.

Ami a módosításra szoruló kategóriákat illeti, a szerző konkrétan is megjelöl néhányat. Ilyen például a véges és végtelen kategóriája, mely lényegében ma is a XVII—XVIII. század tudományának megfelelő formában létezik. Vagy például az anyag megjelenési formái és az anyag létezési formái, kategóriák, amelyek a korábbi filozófiákban jól elhatárolhatók voltak — korpuszkula, sugárzás: az anyag megjelenési formái (anyagfajták); tér és idő: az anyag létezési formái —, ma azonban a tudomány olyan kérdéseket vet fel, hogy például a gravitációs mező anyagi forma-e vagy az anyag létezési formája-e stb.

Kopnyin tanulmányának érdeme, hogy elismeri az új tudományos eredmények és a dialektikus materializmus kategóriái közötti ellentmondás lehetőségét, s ennek megoldását — alapvető tudományos felfedezések esetén — a kategóriák tartalmi továbbfejlesztésében vagy új kategóriák bevezetésében látja.

Míg Kopnyin általában beszélt a dialektikus materializmus kategóriái továbbfejlesztésének szükségességéről, addig Düslevüj az általános relativitáselmélettel kapcsolatos filozófiai problematika összefoglalására törekszik. E problémákat három csoportba osztja: *a)* az általános relativitáselmélet helye, jelentősége és szerepe a modern fizikai világképben, *b)* az általános relativitáselmélet-kutatás specialitásai (fogalmainak tartalma stb.); és végül *c)* az általános realtivitáselmélet logikai struktúrája stb.

Az általános relativitáselmélet előtt a térről és az időről még a fizikán belül is filozófiai értelemben beszéltek. Ma már — különösen az elemirész fizika tér-idő viszonyai leírásának ösztönző hatására — többféle tér-időről beszélünk. A fizikai tér-idővel kapcsolatos alapvető felfogások: *a)* létezik sajátosan fizikai tér-idő (mely az általános relativitáselmélet tárgya): *b)* a fizika különböző területein különböző tér-idők léteznek, amelyek egyenrangúak, *c)* a tér-idő nem önálló fizikai realitás, csupán az anyag metrikus tulajdonságainak tükröződése. A probléma filozófiai megítélésénél Düslevüj szerint alapvetően abból kell kiindulni, hogy a dialektikus materialista tér-idő felfogás nem támaszkodik egy konkrét (metrikus) tér-idő elképzelésre. Annak okát, hogy a tér-idő természetére vonatkozóan még többféle felfogás létezik, abban látja, hogy az általános realtivitáselmélet igen szűk tapasztalati alapokra támaszkodik, és általában elszakadt a tapasztalattól. Bár Düslevüj elismeri az igazság logikai kritériumait is a megismerésben — sőt a meglevő tapasztalatok és a logikai kritériumok alapján úgy véli, hogy Einsten elméletét előnyben kell részesíteni —, hangoztatja, hogy a tér-idő mibenlétének végleges megoldása elsősorban kísérleti kutatásokat igényel.

Düslevüj felhívja a figyelmet arra, hogy az általános relativitáselmélet tárgyának problémája nem az egyetlen filozófiai kérdés; ide tartozik a viszonylagosság problémája is. Lehetőséget lát arra, hogy az abszolútat és viszonylagosat az objektivitás mértékének tekintsük. Düslevüj foglalkozik még a fizikai fogalmak osztályozásával és az „elmélet" fogalom tartalmi kérdéseivel is.

A második fejezetben (*A gravitációs elmélet és a kozmológia alapjainak analízise*) főként fizikusok és csillagászok elemzik a napjainkig felvetődött gravitációs és kozmológiai elméleteket, illetve hipotéziseket, egyrészt a gravitációs mező anyagisága, másrészt a szóban forgó elméletek perspektívája szempontjából. A fejezet szerzői közül csupán Petrov foglal explicite állást amellett, hogy a gravitációs mező egy sajátos anyagfajta. Több szerző (Ivanyenko, Bogorodszkij) egy, a gravitációs kölcsönhatásnál is gyengébb kölcsönhatást tételez fel, amelynek következtében a gravitációs térben mozgó testek mozgása — ellentétben Einstein felfogásával — nem szabad mozgás, és amely kölcsönhatás felelős lehet a kombinált szimmetria törvény megsértéséért a K_2 mezon-szóródás esetén. Ivanyenko Kudrgelaidze nyomán fel is ír a gravitációra egy Klein—Gordon-egyenletet, melyet a kozmikus és a mikrovilág közötti egyik kapcsolatnak tekint. Ilyenformán tehát határozott törekvést látunk a kozmikus és az elemirész fizikai jelenségek konkrét összekapcsolására, esetleg egységes elméletbe foglalására. Mint a későbbi fejezetben látni fogjuk, a kérdés filozófiai kutatói nem mindig vonják le ennek a konklúzióit, s filozófiai meggondolásokból egy ilyen egységes elmélet lehetősége ellen szólnak.

Figyelemreméltó, hogy az einsteini általános relativitáselmélettel kapcsolatban mennyire eltérő álláspontokat találhatunk. Bogorodszkij — aki az általános ekvivalencia elvének pozitív fizikai szerepét elismeri — nem tekinti az általános relativitáselméletet kozmológiai elméletnek, míg Unt ezzel ellentétben éppen azt próbálja igazolni, hogy az általános relativitáselmélet einsteini értelmezése nem mond ellent annak, hogy ezt az elméletet mint gravitációs elméletet értelmezzük. (Unt tehát Fok álláspontjával vitatkozik.) A relativitáselmélet ilyen sokféle fizikai értelmezése a filozófiai következtetések levonásánál kétségtelenül óvatosságra int.

Filozófiai szempontból figyelemreméltó Unt felfogása az abszolút és relatív lényegét illetően. Szerinte abszolút az, ami a vonatkoztatási rendszer megváltozásánál változatlan marad (négyes intervallum, gyorsulás stb.), míg a relatív ennek az ellenkezője (sebesség, időtartama stb.). Kétségtelen, hogy az egyes kategóriák ilyen konkrét fizikai értelmezése rendelkezik bizonyos pozitív mozzanattal, de hiba lenne e kategóriák filozófiai tartalmát ílymódon leszűkíteni. Ezért, úgy véljük, szükséges hangsúlyozni, hogy az Unt által ily módon definiált kategóriák — esetleges fizikai hasznosságuk ellenére — nem szükségképpen bírnak filozófiai általánossággal.

A könyv harmadik fejezetében *(Abszolút és viszonylagos)* főként az abszolút és relatív problémáját vizsgálják, különös tekintettel e kategóriák filozófiai jelentésének és konkrét fizikai megnyilvánulásainak viszonyára. Kiindulásul mindegyik szerző az abszolút és relatív tartalmi meghatározásával foglalkozik. Omeljanovszkij szerint abszolút az, ami önmagában létezik, míg a viszonylagos csupán más dolgokon keresztül létezik. A részletes kifejtés során természetesen Omeljanovszkij is hangsúlyozza, hogy valamely dolog abszolút vagy relatív volta maga is viszonylagos. Egy másik szerző, Parnjuk azonban e kategóriák viszonylagosságát már magába a meghatározásba beleveszi, amennyiben szerinte abszolút az, ami önállóan létezik egy adott dologhoz viszonyítva, míg a relatív éppen az adott dologgal való kölcsönhatásán keresztül létezik. Parnjuk egyúttal elveti azt a sokaknál megtalálható törekvést, hogy az abszolút és a relatív kategóriáját az állandóság és változékonyság fogalmával azonosítják, hiszen minden dolog, kölcsönhatás, viszony, függetlenül attól, hogy abszolút-e vagy relatív, változik.

Ujemov szerint — aki az Omeljanovszkijéhoz hasonló meghatározást ad azzal kiegészítve, hogy a relatív és a szubjektív teljesen eltérő kategóriák, tehát ebben a vonatkozásban szembeszáll Düslevüj felfogásával, aki, mint láttuk, az abszolútat és relatívot az objektivitás mértékének kívánta tekinteni — különbséget kell tenni az abszolút és relatív tartalma között attól függően, hogy magukra a dolgokra, a dolgok tulajdonságaira vagy a dolgok viszonyaira vonatkoztatjuk-e? Ezt láthatóan azzal a céllal teszi, hogy kihangsúlyozza a fizikai megismerésben újabban mutatkozó tendencia jelentőségét, mely szerint az elmélet fejlődése határozottan a dolgok relativizálásának irányába mutat, olyan értelemben, hogy nemcsak a dolgok tulajdonságai és viszonyai, de maguk a dolgok is viszonylagosak. Ebben a vonatkozásban bizonyos fokig ellentmond Parnjuknak, aki éppen e két kategória egységét emeli ki azzal, hogy a tulajdonságok és viszonyok relativitása ellenére maga a dolog bizonyos abszolút léttel bír. Példának az elektront említi, mely más elemi résszel szemben mint korpuszkula, a kristályráccsal szemben mint hullám viselkedik, de mindkét esetben elektron marad, amit belső meghatározottsága biztosít. Parnjuk általában is kimondja, hogy az abszolút nem más, mint a szükségszerűség egyik formája, mégpedig a belső szükségszerűség.

Ujemov gondolatát a dolgok relativizálásáról némileg konkrétabban tárgyalja Alexejev, aki a félig zárt világ és a környező tér közötti információcsere egyoldalúságát, illetve az egymástól teljesen függetlenül létező zárt világok lehetőségét elemezve arra a következtetésre jut, hogy a dolgok létezését is viszonylagosnak kell tekinteni, mivel egy dolog, mely az egyik zárt világban akár a közvetlen és aktív megfigyelés tárgya is lehet, egy másik zárt világból még passzívan sem figyelhető meg (a két világ között semmiféle információcsere nincs), így ott e dolog létéről beszélni értelmetlen. Ezen állítása alátámasztására Engelsre hivatkozik, aki szerint ha egy dolgot nem tudunk felhasználni, az nem is létezik számunkra. Úgy véljük azonban, hogy Alexejev itt alapvető hibát vét, amikor a nekünk való létet azonosítja a léttel általában. Ilyen formájában Alexejev javaslata a dolgok létezésének relativizálására nem más, mint a pozitivista „megfigyelhetőség elvének" alkalmazása a kozmológiára.

A könyv negyedik fejezetében *(Tér, idő és gravitációs mező)* a filozófia szemszögéből vizsgálják egyrészt a gravitációs mező anyagiságának, másrészt a gravitációs mező és a tér-idő viszonyának kérdését. Sirokov — és a fejezet néhány más tanulmányának szerzője — abból indul ki, hogy nem szabad azonosítani az anyag filozófiai

fogalmát és az anyagiság fogalmát. Míg az előző vonatkozásában a lenini anyagmeghatározás alapján állnak, az utóbbinak fizikai kritériumát a tömeg és energia zérustól különböző voltában vélik megtalálni. Ha egy fizikai objektum esetén $m \neq 0$ és $E \neq 0$, vagy általánosabban, ha az energia-impulzus tenzor zérustól különbözik, akkor a szóban forgó objektum anyagi. Márpedig a gravitációs mező energia-impulzus viszonyait úgynevezett pszeudotenzor írja le, amely alkalmas vonatkoztatási rendszerben zérus is lehet. Így Sirokov szerint a gravitációs mező nem anyagfajta, hanem az anyag létezési formája.

Teljesen hasonló indokkal veti el Düslevüj is a gravitációs mező anyagfajta mivoltát, azzal a lényeges kiegészítéssel Sirokov álláspontjához képest, hogy a tér-időt nem egyszerűen az anyag létezési formájának tekinti, hanem a „viszonyok és sajátságok" kategóriába sorolja azzal, hogy ez a viszony, illetve sajátság minden dologra jellemző. Mind Sirokov, mind pedig Düslevüj összeegyeztethetőnek tartja a dialektikus materializmussal azt a felfogást is, hogy a gravitációs mező anyagfajta — ennek az állításnak a megalapozásához azonban igazolni kellene az anyagiság fenti kritériumainak teljesülését. Sirokovnak azonban az a véleménye, hogy a gravitációs mezőt anyagfajtának tekintő felfogás nem egyeztethető össze az általános relativitáselmélettel.

Ellentétes álláspontot képvisel Petruszenkó, aki az anyagiságnak nem fizikai, hanem általánosabb kritériumaiból kiindulva (állandó minőségi átalakulás mind a forma, mind a tartalom vonatkozásában, ellentmondásosság, strukturáltság, inhomogenitás, objektivitás) arra a következtetésre jut, hogy a gravitációs mező az anyag egy sajátos fajtája. (Petruszenkó álláspontjának ismeretében csak korlátozott keretek között fogadható el Düslevüj állítása, hogy minden szovjet filozófus elismeri azt az engelsi tételt, mely szerint a tér és az idő az anyag létezési formái, s különbség csupán e tétel interpretációjában van, illetve abban, hogy milyen anyagoknak a létezési formái.)

Látható az elmondottak alapján, hogy a kérdés megítélése a választott anyagiságkritériumokon múlik. Úgy véljük, hogy a Sirokov-Düslevüj-féle felfogás perspektivikusabb, amennyiben tapasztalatilag eldönthető kritériumot ad; így felfogásuk alapján a gravitációs mező anyagiságának kérdése konkrétan eldönthető lesz a fizikai megismerés előrehaladtával. Természetesen lehetséges, hogy a megismerés előrehaladása az anyagiság más kritériumait hozza előtérbe, hiszen — amint azt Düslevüj részletesen elemzi tanulmányában — a történet során már igen sokszor módosult ez a fogalom.

Ami a kérdés másik részét illeti (a gravitációs mező és a tér-idő kapcsolata), különösen figyelemre méltó Aronov álláspontja, aki szerint a tér és idő ugyan az anyag létezési formái, de ez nem jelenti azt, hogy ugyanazon fizikai tér-idő fogalom, illetve sajátság érvényes a természet valamennyi területén. Aronov úgy véli, hogy a konkrét tér-idő sajátságok meghatározott alsó és felső korláttal bírnak (például az általános relativitáselmélet szerint a tér „kis méretekben" euklidészi, míg az elemirész fizikában a felső határ ilyen értelmű, vagyis a tér „nagy méretekben" euklideszi.) Minden kölcsönhatástípushoz sajátos tér-idő tartozik, és Aronov a ma ismert fizikai kölcsönhatás típusokon túl feltételezi a kölcsönhatások — és ezzel együtt a tér-idő típusok — végtelen sokféleségét.

Annak ellenére, hogy a szóban forgó problémák végleges megoldását egyik hipotézis sem adja, ez a könyv, illetve az alapjául szolgáló kongresszus vitái világosan mutatják, hogy az új fizikai eredmények mennyire alapjaiban érintik filozófiai elképzeléseinket. Olyan filozófiai kategóriák újbóli megvitatása, illetve megfogalmazása vált kényszerítő szükséggé, mint az anyagiság, a dolog, a viszony, a sajátság, a tér-idő, az anyag létezési módjai és létezési formái stb.

Sok vonatkozásban most telítődnek meg új, konkrét tudományos tartalommal a dialektikus materializmus azon kategóriái-amelyeket a klasszikusok ötven-száz évvel ezelőtt — kisebb részben a korabeli tudományos tények, nagyobb részben a tudomány fejlődése általános tendenciájának, perspektívájának zseniális felismerése alapján — hoztak létre. Ez a kongresszus — és különösen az anyagiság kritériumairól folyó vita — egyben azt is mutatja, hogy mennyi restanciája van még a dialektikus materialista filozófiának a természettudományi eredményekkel szemben; olyan alapvető kérdésben, mint az anyagiság kritériuma, sem nyújt egyértelmű kiinduló pontot.

A könyv utolsó fejezetéből *(Véges és végtelen)* két fontos kérdésre hívjuk fel a figyelmet. Az egyik: a véges és végtelen problémája kapcsán azt a napjainkban igen általános problémát vizsgálják, hogy egyes, korábban egyértelműen filozófiainak tekintett kategóriák ma egyre inkább konkrét fizikai tartalommal telítődnek. E kérdésben az ellenpólusokat legvilágosabban Szvigyerszkij, illetve Naan képviseli, amennyiben az előbbi szerint a világmindenség véges vagy végtelen volta csupán filozófiai probléma, míg Naan ezt elsősorban fizikai kérdésnek tekinti abból kiindul-

va, hogy e kérdésben csakis egy tapasztalatilag megalapozott kozmológiai elmélet dönthet. A másik probléma: azok a szerzők, akik szerint a relativitáselmélet nem tekinthető kozmológiai elméletnek, egyebek között azzal érvelnek, hogy ez — és talán minden fizikai elmélet, minden fizikai ismeretünk — lokális jellegű. Ez utóbbi kérdéssel kapcsolatban, úgy véljük, helytelen tagadni az univerzális fizikai ítéletek lehetőségét azon az alapon, hogy elméleteink általában lokális jellegűek. Ha ugyanis tagadjuk annak a lehetőségét, hogy a tapasztalatilag megalapozott fizikai elméletek logikai következtetést adhatnak az anyagi világ egészének természetére is, úgy értelmetlenné válik a véges és végtelen kérdése mint filozófiai probléma is; egy olyan kérdésben, amely elvileg hozzáférhetetlen — legalább a közvetett — tapasztalati ellenőrzés számára, természetesen a filozófia sem dönthet. Bármilyen magasfokú is a filozófiai kategóriák, ítéletek absztrakciós szintje, végső fokon az emberi tapasztalat általánosításainak kell őket tekintenünk. E szemléletmód feladása elkerülhetetlenül üres spekulációkhoz, idealizmushoz vezet.

A fentiekben természetesen csupán néhány fő kérdést érinthettünk vázlatosan, a könyv még igen sok részletproblémát tárgyal igen sokféle szempontból. A puszta felsorolás is igen hosszadalmas lenne. Összefoglalásul csupán azt kívánjuk megállapítani, hogy a kievi gravitáció-kozmológia konferencia igen magas színvonalon és igen sokoldalúan elemezte korunk e döntő természettudományi-filozófiai problémáját. Ha nem is született egységesen elfogadható megoldás, kétségtelen, hogy a kongresszus hozzájárult a küszöbön álló alapvető fizikai fordulat interpretálásának előkészítéséhez, és szemléletesen mutatja, hogy korunkban mennyire összefonódott az alapvető filozófiai kérdések és a fizika alapproblémáinak megoldása. Éppen ebből ered az is, hogy a könyv meglehetősen nehéz olvasmány, megértése a filozófiai jártasság mellett komoly fizikai tudást is kíván.

Müller Antal

ÚJ KÖNYVEK

Alfaric, Prosper: A kereszténység társadalmi gyökerei. Utószó: Komoróczy G.: A kereszténység vallás társadalmi hátteréről. Gondolat, 1966. 438 o. 32 Ft.

Asthetische Aufsätze. (J. Szigeti, J. Maróthy, I. Vitányi, L. Mátrai, I. Király, D. Zoltai, J. Ujfalussy [tanulmányai]. Transl. Béla Weingarten.) Akad. K. 1966. 223 o. (Studia Philosophica. 11.) 180 Ft.

Általános nyelvészeti tanulmányok. 4. köt. Szerk. Telegdi Zsigmond. Akad. K. 1966. 343 o. (MTA Nyelvtudományi Intézet) 55 Ft.

Hegedüs András: A szocialista társadalom struktúrájáról. Akad. K. 1966. 119 o. (Szociológiai tanulmányok. 1.) 12 Ft.

Holbach, P. H. D.: Szentek képtára, Kossuth K. 1966. 286 o. 42 Ft.

Ideológiáról, kultúráról. A Francia Kommunista Párt Központi Bizottsága vitájának anyaga. [Argenteuil, 1966. márc. 11—13.] Röv. kiad. Kossuth K. 1966. 459 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 26 Ft.

Az *irodalom* és a művészetek hivatása társadalmunkban. Az MSzMP Kulturális Elméleti Munkaközösségének tanulmánya. Kossuth K. 1966. 54 o. 2 Ft.

Köpeczi Béla: Az egzisztencializmus. [Szemelvénygyűjtemény.] Bev., vál. — —. 2. kiad. Gondolat, 1966. 402 o. 12 t. (Izmusok.) 28,50 Ft.

Labriola, Antonio: Tanulmányok a történelmi materializmusról. Kossuth K. 1966. 334 o. 32 Ft.

Lenin, V. I. összes művei 12. 13 köt. 2. kiad. Kossuth K. 2 db. 30 Ft.

Lenin, V. I.: A szocialista és tőkésállamok egymás mellett éléséről. Válogatás. Kossuth K. 1966. 300 o. (A marxizmus—leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára. 9.) 10 Ft.

Marx, K.—Engels, F.: Művészetről, irodalomról. Gyűjtemény. Kossuth K. 1966. XXXV, 894 o. 32 Ft.

Márkus György: Marxizmus és antropológia. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában. Akad. K. 1966. 95 o. (Szociológiai tanulmányok. 2.) 10 Ft.

Az *MSzMP* IX. kongresszusa. 1966. nov. 28—dec. 2. Válogatás. Kossuth K. 1966. 157 o. 6 Ft.

Práger Miklós: Marx és Engels művei magyarországi kiadásának bibliográfiája 1945—1965. Zrínyi ny. 1966. 132 o. 12 Ft.

Sándor Pál: A klasszikus német filozófia. (Összeáll., bev. jegyz. — —.) Gondolat, 1966. 251 o. 4 t. (Európai antológia. A német klasszika.) 21,50 Ft.

Szigeti József: Bevezetés a marxista—leninista esztétikába. 2. rész. Kossuth K. 1966. 321 o. 16 Ft.

A *szocializmus* irodalma. Tanulmányok az irodalom szocialista elméletéről. (Szerk. Nyirő Lajos.) Gondolat, 1966. 405 o. 19,50 Ft.

Vámos Vera, B: Karl Jaspers filozófiája. Gondolat, 1966. 110 o. 6 Ft.

Weitling, W. válogatott művei. Gondolat, 1966. 383 o. 23,50 Ft.

Zoltai Dénes: A zeneesztétika története. 1. Ethosz és affektus. Zeneműkiadó, 1966. 307 o. 58 Ft.

E szám szerzői

Ágh Attila, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bence György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
L. S. Rogowski (Lengyelország),
A. Eskenazi (Bulgária),
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Tolnai Gyula, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde,
Helmich Dezső egyetemi hallgató,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1967. I. 5. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 13,3 (A/5) ív
67.63304 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Аттила Аг: Концепция философии истории в докторской диссертации Маркса 217
Дьердь Бенце: Мойсей Хесс в истории философии. II. 247
Л. С. Роговский: Логический смысл гегелевской концепции противоречивости изменения и движения 274
А. Эшкенази: «Гетеродоксальные логические системы» и иррационализм 308

ДИСКУССИЯ

Михай Вайда: Объективная картина натуры и человеческий праксис 317

ИЗ КЛАССИКОВ ФИЛОСОФИИ

Мойсейа Гесса Две философские статьи
I. О сущности денги 326
II. Позднейшие философы 345

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Успехи и испитания *(Дьюла Толнаи)* 358
Существует-ли социальная психология? *(Деже Хельмых)* 360
Философские проблемы теории Эйнштейна и релятивистской космологии *(Антал Мюллер)* 362

CONTENTS

ESSAYS

Attila Ágh: The Conception of Philosophy of History in Marx' Doctoral Dissertation . 217
György Bence: Moses Hess in the History of Philosophy. II. 247
L. S. Rogowski: The Logical Sense of Hegel's Concept of the Contradiction of Change and Movement 274
A. Eskenazi: „Heterodox Logical Systems" and Irrationalism 308

DISCUSSION

Mihály Vajda: Objective image of nature and social praxis 317

FROM THE CLASSICS OF PHILOSOPHY

Moses Hess' two philosophical writings:
I. On the Essence of Money 326
II. The Last Philosophers 345

CRITICISM AND REVIEW

Achievments and Afflictions *(Gyula Tolnai)* 358
Is there a Social Psychology? *(Dezső Helmich)* 360
The Philosophical Problems of Einstein's Gravitational Theory and of the Relativistic Cosmology *(Antal Müller)* 362

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Attila Ágh: La philosophie de l'histoire de Marx dans sa thèse de doctorat 217
György Bence: Moses Hess dans l'histoire de la philosophie. II. 247
L. S. Rogowski: La signification logique de la conception hegelienne du caractère contradictoire du changement et du mouvement 274
A. Eskenazi: Les „systèmes logiques hétérodoxes" et l'irrationalisme 308

DISCUSSION

Mihály Vajda: Image objective de la nature et pratique sociale 317

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE

Moses Hess: Deux écrits philosophiques
I. De l'essence de l'argent 326
II. Les derniers philosophes 345

REVUE ET CRITIQUE

Succès et revers *(Gyula Tolnai)* 358
La psychologie sociale existe-t-elle? *(Dezső Helmich)* 360
Problèmes philosophiques de la théorie de la gravitation et de la cosmologie relativiste d Einstein *(Antal Müller)* 362

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és *bármely postahivatalban.* Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.

a 1242

6

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

PÁRTTÖRTÉNETI

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

RÁDI PÉTER
Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására

ZOLTAI DÉNES
Polgári esztétikai irányzatok 1848-tól a századfordulóig

FODOR JUDIT
A véletlenről

HENRI TAJFEL
Embercsoportok kooperációja

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

MARX
Vera Zaszulicshoz írott levelének fogalmazványai

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1967

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Rádi Péter: Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására 369
Zoltai Dénes: Polgári esztétikai irányzatok 1848-tól a századfordulóig. Elméleti-történeti áttekintés 407
Fodor Judit: A véletlenről 430
Henri Tajfel: Embercsoportok kooperációja 440

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Marx Vera Zaszulicshoz írott levelének fogalmazványai 451

VITA

Ágh Attila: Szocializmus és elidegenedés. Megjegyzések Vörös Gyula *Marxizmus és elidegenülés* c. könyvéhez 473

FIGYELŐ

Somogyi Zoltán: A marxizmus emberképe és az ember problémája a szocialista társadalomban 482

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Fényes Imre: Fizika és világnézet (Müller Antal) 487
A munka szerepének szociológiai vizsgálata *(S. Molnár Edit)* 489
Ágoston László: Az ember és a technika. A technicizmus kritikája *(Marton Imre)* 494
Új marxista monográfia Leibniz filozófiájáról *(Simon Endre)* 497
David Alfaro Siqueiros: A művész és a forradalom *(Timár Árpád)* 500
L. O. Reznyikov: A szemiotika ismeretelméleti kérdései *(Kiss János)* 503
A tudományos módszer problémái *(Váriné Szilágyi Ibolya)* 509
Folyóiratismertetés. Az analitikus filozófia hétköznapjai. A MIND 1963-tól 1966-ig *(Ludassy Mária)* 513
Filozófiai bibliográfia. A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1966. második félévében *(Csillag Lászlóné)* 527

A SZERKESZTŐSÉG POSTÁJÁBÓL

Homonnay Szabolcs, valamint Molnár András levele Szabó András György *A fejlődés fogalmáról* c. cikkéről és a szerző válasza 554

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

TANULMÁNYOK

Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására[1]

RÁDI PÉTER

1. Pillantás a probléma jelenlegi állására

A minőségileg különböző mozgásformák fogalma, a sajátos anyagfajtákkal való dialektikus egységük elve és konkrét rendszerük első vázlatos kidolgozása — mint ismeretes — Engelstől származik. Amióta azonban Engels befejezte — pontosabban félbehagyta — *A természet dialektikáját*, a természettudományok éppen a mozgásformák és az anyagi struktúrák megismerésében óriási léptekkel haladtak előre. Nyugodtan állíthatjuk, hogy ez irányú ismereteink az azóta eltelt alig több, mint 80 esztendőben összehasonlíthatatlanul nagyobb mértékben fejlődtek, mint az emberi megismerés kezdetétől a múlt század 80-as éveiig. A filozófiai általánosításuk és rendszerezésük azonban ezzel nem tartott lépést.

A tudományok eredményei mindenesetre fényesen igazolták Engels gondolatainak elvi részét, azt, hogy az anyagi világ minőségileg különböző mozgásformák és „alapjukat képező" struktúrák bonyolult rendszere. Ugyanakkor viszont teljesen új megvilágításba helyezték a mozgásformák konkrét rendszerét, tehát Engels elméletének formai oldalát. Ennek a ténynek a felismerése az elmúlt 10—15 évben utat tört magának. Különböző kísérletek születtek Engels rendszerének kiegészítésére, módosítására. A legtipikusabb és legismertebb ilyen kísérlet B. M. Kedrové — elgondolásai a tankönyvirodalomba is bekerültek —, de sokan mások is foglalkoztak a mozgásformák osztályozásával.[2] E munkák — mint az egyes konkrét kérdéseknél erre még

[1] Ez az írás egy készülő nagyobb munka első, vázlatos kidolgozása. Ebben a formában való közzétételét az indokolja, hogy a téma annyira szerteágazó, oly sok tudományterületet érint, hogy további kidolgozásához a szerző nem nélkülözheti a szakemberek akár bíráló, akár kiegészítő, alátámasztó jellegű hozzászólásait. A szerző itt nem csupán publikált hozzászólásokra gondol, hanem hálás lenne személyes, levélbeli vagy szóbeli észrevételekért is. Egyúttal megragadja az alkalmat, hogy köszönetét fejezze ki dr. Faludi Béla és dr. Fényes Imre professzorok, dr. Wolfrám Ervin tanszékvezető docens és dr. Székely Tamás docens elvtársaknak, akik a koncepciója kifejtéséhez szükséges tényanyag kiegészítésével és magának az alapelképzelésnek a finomításával is segítségére voltak. Köszönettel tartozik továbbá a berlini Humboldt Egyetem Természettudományok filozófiai kérdései tanszéke vezetőjének, dr. H. Ley professzornak, valamint munkatársainak, elsősorban dr. H. Hörz professzornak és dr. R. Löther docensnek, akikkel alkalma volt behatóan konzultációkat folytatni.

[2] Pl. M. N. Rutkevics: A mozgásformák a szervetlen természetben. (MM Tájékoztató, 1960/4. sz.); В. М. Букановский: Принципы черты классификации современного естествознания Репери 1960; A. I. Ujemov: Néhány irányzat a természettudományok fejlődésében és osztályozásuk elvei. (Voproszi Filoszofii, 1961/8. sz.); E. F. Szolopov: A mozgás formáinak és az anyag fajtáinak kölcsönviszonya a természetben. (Voproszi Filoszofii, 1963/8. sz.); A. I. Ignatov: A mozgás formái és az anyag fajtái (Voproszi Filoszofii, 1964/1. sz., magyarul — részben — a *Dialektikus materializmus* c. szemelvénygyűjteményben (Kossuth, 1966.), a továbbiakban: Szemelvénygyűjtemény; V. G.

visszatérek — több vonatkozásban eredményes erőfeszítéseket tettek a megmerevedett rendszer meghaladására. Mivel azonban nagyrészt — s ez egyik fő fogyatékosságuk — megmaradnak a rendszer engelsi, lényegében *lineáris formájánál*, s ezt csupán „meghosszabbítják" (pl. a szubatomáris mozgásformák területével), legfeljebb egyes kivételes pontokon elágaztatják (mint pl. Kedrov a geológiai mozgásformával kapcsolatban), ma már korántsem elégségesek a mozgásformák bonyolult összefüggéseinek ábrázolására.[3]

A lineáris rendszerekbe például az anyagi világ fontos régiói nem férnek bele. Engels idejében például a kozmikus testek birodalmát még be lehetett osztani az „égi és földi testek mechanikájába". Ma viszont már tudjuk, hogy a csillagok, csillagrendszerek sajátos struktúrák, mozgásformák, amelynek a mechanikai mozgás csupán egyik, külső oldala. A feltárt bonyolult viszonyokat nem lehet többé csupán a bonyolultság általános fogalma szerint elrendezni, hiszen a bonyolultságnak — az elemek és struktúrák összetett viszonyainak — is több típusa ismerhető fel. Ezért az egyvonalú vagy elágazó láncolat helyét a valóságos viszonylatokat helyesebben tükröző bonyolult hálózat kell hogy átvegye. Egy ilyen szellemű rendszerezés megteremtésére a legeredményesebb kísérlet A. I. Ignatov tanulmányában található.[4]

Jelenlegi ismereteink alapján a szokásosnál sokkal több mozgásformát *kell* megkülönböztetnünk ahhoz, hogy rendszerük reálisan tükrözze a valóságot, illetve a valóság bonyolultságának eddig felismert fokát. Az ún. *alapvető mozgásformák* helyett pedig — amelyekből Engelsnél öt volt, egyes újabb osztályozási kísérletekben pedig 6—8 szerepel belőlük — *mozgásforma osztályokról* indokolt beszélni, amelyekbe az egyes mozgásformákat közös lényeges jegyeik alapján soroljuk be. Három ilyen mozgásforma osztályt lehet megkülönböztetni:

a) a kémiai-fizikai mozgásformák osztályát, amelyet általában az élettelen vagy szervetlen természetnek szokás nevezni,

b) a biológiai mozgásformák osztályát,

c) a társadalmi mozgásformák osztályát.[5]

A rendszer viszonylag teljes kifejtésére csak a kémiai-fizikai mozgásformák osztályával kapcsolatban törekedtem. A másik két osztályra vonatkozóan egy lehetséges rendszerezésnek csak bizonyos alapvonásait vázolom. A teljesebb kidolgozás itt sokkal nehezebb, az ide tartozó mozgásformák viszonya ugyanis sokkal bonyolultabb, és rájuk vonatkozó ismereteink is kevésbé megalapozottak. Megjegyzem, hogy e két osztályt jelenleg általában

---

Afanaszjev: A totális rendszerek osztályozásának elveiről. (Voproszi Filoszofii 1963/4. sz., magyarul: MM Tájékoztató, 1966/3. sz.); D. N. Trosin: A tudományok osztályozása és rendszerezése. (Priroda, 1964/6. sz.); A felsorolt dolgozatokat Tamás György *A mozgásforma elve a tudományok osztályozásában* c. tanulmánya (Pedagógiai Szemle 1966/9. sz.) a két utóbbi kivételével összefoglalóan ismerteti, tájékoztatása azonban nem mentes bizonyos egyoldalúságtól.

[3] Engels maga írta, hogy a materializmusnak a természettudományok minden nagyobb felfedezésével új formát kell öltenie. Mivel pedig a tudományok fejlődésével a materialista filozófiának talán éppen a mozgásformák viszonyaival és rendszerével foglalkozó része áll a legközvetlenebb kapcsolatban, a rendszer Engels által felállított formájához való hűség lényegében az *Engels szelleméhez való hűtlenséget* rejti magában.

[4] A. I. Ignatov: Id. cikk 134—140. o.

[5] Ilyen jellegű hármas felosztás szükségességét már többen felvetették. Lásd pl. V. M. Bukanovszkij id. mű IV. fejezet; továbbá Horváth József: A világ anyagi egységének helyes felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle, 1962/1. sz. 27. o.

nem tekintik több mozgásformából állónak. A biológiai mozgásformák osztályáról azonban könnyen kimutatható, hogy több különálló mozgásformából áll (lásd a 7/a. szakaszt). A társadalmi mozgásformák osztályánál ez vitatható, de magam az alábbiakban ilyen értelmű feltevést fogok vázolni (lásd a 7/b. és a 7/c. szakaszt).

Az eddigi kísérletek jelentős részének, pl. a legismertebb Kedrov-féle rendszernek másik fő fogyatékossága, hogy a mozgásformák rendszerét és a tudományok rendszerét lényegében azonosítják: „... a modern természettudományok rendszere és kölcsönös kapcsolata nem más, mint az anyag összes mozgásformája általános kölcsönös kapcsolatának a tükrözése; e kölcsönös kapcsolat minden egyes láncszemének szükségképpen a természettudomány egy-egy külön ága felel meg"[6]. Kétségtelen, hogy a mozgásformák rendszere és a tudományok rendszere kapcsolatban áll egymással. Ez a kapcsolat azonban nem a közvetlen tükrözés kapcsolata. A tudományok nagy része ugyanis nem egyetlen mozgásformával foglalkozik, illetve egy-egy mozgásformával is több különböző tudomány foglalkozhat. Különösen hibás eljárás, ha a tudományok rendszeréből próbálunk visszakövetkeztetni a mozgásformák rendszerére, mint pl. Kedrov, amikor a különböző fizikai mozgásformákat azon a címen nyilvánítja egyetlen „alapvető" mozgásforma részeinek, hogy egyetlen tudomány foglalkozik velük — ami egyébként maga is vitatható. Lényegében hasonlóan jár el Bukanovszkij, Ujemov, Tamás és részben Trosin is. A mozgásformák osztályozását részben nem is tekintik önálló problémának, hanem mintegy a tudományok osztályozásával kapcsolatos mellékfeladatnak. Lényegesen eltér e tekintetben Rutkevics, Afanaszjev és különösen Ignatov felfogása. Utóbbi le is szögezi: „Az anyag mozgásformáinak a tudományok kölcsönviszonya szerinti osztályozása pozitív szerepet játszott ugyan abban a periódusban, amikor a természettudomány még kevéssé volt differenciálva, ma viszont zavarja az anyag mozgása valóságos képének adekvátabb visszatükrözését."[7] Ha tehát a mozgásformák és a velük kapcsolatos anyagi struktúrák rendszerét helyesen akarjuk ábrázolni, nem indulhatunk ki másból, mint a különböző mozgásformáknak és struktúráknak a tudományok által feltárt objektív és konkrét összefüggéseiből, kapcsolataiból.

2. Mozgásformák és struktúrák

A mozgásformák osztályozásával foglalkozó szerzők többsége az egyes mozgásformákat — helyesen — az egyes anyagfajták létezési módjának tekinti, tehát a mozgásformák és az anyagfajták között kölcsönösen egyértelmű megfelelést tételez fel. Ugyanakkor azonban a mozgásforma elnevezést használják — esetleg bizonyos megkülönböztető jelzőkkel („absztrakt" vagy „általános" mozgásforma) egyes, nem valamely konkrét anyagfajtához kapcsolódó mozgásokra is, mint amilyen a mechanikai vagy a hőmozgás. Ez a — véleményem szerint következetlen — terminológia bizonyos ellentmondásokra vezet. (Erre a kérdésre a 6. szakaszban térek vissza.) A magam

[6] B. M. Kedrov: A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata. Kossuth, 1965. (A továbbiakban: Kedrov, 1965.) 209. o.

[7] A. I. Ignatov: Id. cikk 134. o.

részéről az alábbiakban kizárólag az egyes konkrét anyagfajták létezési módját jelölöm a mozgásforma kifejezéssel.

Anyagfajtán sajátos struktúra és sajátos mozgásforma egysége alkotta konkrét különös totalitást értek. Az anyagfajta, a mozgásforma és a struktúra fogalmai tehát minden szinten a különösségnek azonos fokát képviselik, egymásnak kölcsönösen megfelelnek, és ezért bármelyikük osztályozásának rendszere kifejezi a másik kettő osztályozásának rendszerét is és így — az osztályozás szempontjából — ezek a fogalmak szinonimákként használhatók. Meg kell azonban jegyezni, hogy a mozgásforma és az anyagfajta, illetve a mozgásforma és a struktúra közötti kölcsönösen egyértelmű megfelelés nem jelent mechanikus egybeesést. Minden — vagy csaknem minden — mozgásforma ugyanis lényeges elemként magában foglalja azokat a mozgásokat is, amelyek az adott struktúrát átviszik a közvetlenül magasabb szintű struktúrába.

A struktúra mint olyan ugyanolyan általánossági fokú filozófiai kategória, mint a mozgás, hiszen ahogyan mozgás nélkül, éppúgy struktúra nélkül sincs anyag.[8] A struktúra nem más, mint elemek és kölcsönhatásaik rendszere. Ebben a dolgozatban csak az anyagfajták struktúráival foglalkozom. A struktúra fogalma azonban ennél tágabb, beletartoznak például a nyelvi, matematikai, logikai stb. struktúrák is.

A struktúra szoros kapcsolatban van a minőséggel, voltaképpen a minőség belső tartalma. Szvigyerszkij erről a következőt írja: „... bármely jelenség lényegét tekintve... az elemek és a struktúra egységeként jelenik meg... Bármilyen minőség az elemek és a struktúra fenti egysége...”[9] Holderith és Magyaródi hivatkozott cikkükben ezt molekulaszerkezeti példákkal meggyőzően illusztrálják is.

A struktúra és a minőség kapcsolatáról fentebb elmondottakból következik, hogy annyiféle konkrét (egyes) struktúra, azaz konkrét (egyes) mozgásforma létezik, ahány konkrét (egyes) anyagfajta. A konkrét (egyes) struktúrák közös lényeges jegyek alapján típusokba sorolhatók, és egy-egy struktúratípushoz tartozik egy-egy mozgásformatípus. A továbbiakban struktúrán, illetve mozgásformán, a közkeletű terminológiának megfelelően, az így értelmezett struktúra-, illetve mozgásformatípust fogom érteni, anyagfajtán pedig az egy mozgásforma-, illetve egy struktúratípushoz tartozó egyes anyagfajták összességét. A struktúratípus, ill. mozgásformatípus kifejezést csak azokban az esetekben fogom használni, amelyekben ezt a különös, azaz nem egyedi jelleget nyomatékosan kell hangsúlyoznom.

Fel kell tennünk a kérdést, hogy mi határozza meg a struktúrát? Lényegében három tényező: elemeinek minősége, mennyisége és kölcsönhatásuk jellege. (Természetesen az elemek mindig maguk is összetettek, elemi jellegük viszonylagos.)

Hogy különböző *minőségű* elemek különböző minőségű egészeket alkotnak, az magától értetődik. Mikor beszélhetünk azonban különböző struktúra*típusokról*, különböző mozgásforma*típusokról*, különböző típusú anyagfajtá*k*ról? Az élettelen természetben akkor, ha összetettségi szintjeik külön-

[8] Vö. G. Domin: Struktúra és minőség viszonyáról a természetben és a társadalomban. Wissenschaftliche Zeitschrift der Hochschule für Verkehrswesen Dresden, 1959—60/7. sz. 577. o.

[9] Idézi Holderith J. és Magyaródi S.: A szerves molekulák minőségi meghatározottságának kérdéséhez. Magyar Filozófiai Szemle, 1963/1. sz. 52. o.

bözők. Egy struktúra akkor magasabb strukturális szintű a másiknál, ha ez utóbbi (mint egész) — összetettsége jellegét illetően — megegyezik az előbbinek az alkotó elemeivel. Például ilyen a molekula és az atom viszonya. Az atomok mint a molekula részei összetettségüket tekintve azonosak a különálló atomokkal. Ez az azonosság csak az összetettség szintjére vonatkozik (hiszen pl. a molekulába való belépéskor az atomok maguk is megváltoznak, anélkül azonban, hogy összetettségi szintjük megváltoznék). Az így értelmezett strukturális szintek, mozgásformák egymással a rész és egész viszonyában vannak.

Ez a nézet széleskörűen elfogadott.[10] Ismeretes azonban ezzel ellentétes álláspont is. Horváth József szerint például a magasabb és alacsonyabb mozgásformák viszonya nem tekinthető a rész és egész viszonyának. Szerinte a fizikai mozgásformában fizikai egészek és fizikai részek, a kémiaiban kémiai egészek és kémiai részek vannak stb.[11] Megítélésem szerint Horváth túlértékelte azt a tényt, hogy a részek az egészbe való belépésükkor többé-kevésbé mélyrehatóan megváltoznak, s álláspontja ennek folytán a minőség abszolutizálásához és a mozgásformák közötti genetikus és strukturális összefüggés elhomályosításához vezet.

Az elemek *mennyiségének* a megváltozása is maga után vonhatja a minőség, a struktúra megváltozását. Vannak objektumok, amelyeknél az elemek mennyiségének legkisebb változása is a minőség megváltozásával jár. Ez a helyzet például, ha az atommagban megváltozik a protonok száma, vagy pl. ha két oxigénatom helyett három egyesül egy molekulában (az oxigén helyett ózon keletkezik).Vannak viszont objektumok, amelyeknél az elemek mennyiségének csak nagyobb mérvű változása jár a minőség megváltozásával. Ez a helyzet pl. a makromolekulák lánchosszúságának vagy a gázmolekulák mennyiségének a változásakor.

A gáz — ha állapota egyébként azonos — térfogatának ezred mm^3 nagyságrendjétől a száz vagy ezer m^3-es nagyságrendig lényegében azonos tulajdonságú marad, s csak egy bizonyos határon változik meg minőségileg. Az említett mennyiségi határok között nyomása és sűrűsége — bizonyos mikroszkopikus körzetekre kiterjedő statisztikus fluktuációktól eltekintve — mindenütt egyenlő, és benne a hőmérsékletkülönbségek igen gyorsan kiegyenlítődnek. A méretek további növelésével azonban új jelenség válik észlelhetővé: a nehézségi erőtér hatására az ekvipotenciális felületre merőleges (az ún. függőleges) irányban meghatározott módon változni kezd a nyomás és a sűrűség. (Ezt a jelenséget a barometrikus formula írja le.) Világos, hogy itt új minőséggel állunk szemben. A méretek további növekedésével megszűnik a rendszer részei közt a gyors hőcsere, és ennek következtében helyileg tartósan eltérő hőmérsékleti és nyomásértékek, s hatásukra sajátos új mozgások lépnek fel. Ezzel új mozgásforma területére léptünk: a gáztömeg területéről az atmoszféra területére. A méretek további növekedésével a gáztömeg részei közötti gravitációs kölcsönhatás egyensúlyt képes tartani a hőmozgással: a gáztömeg önálló kozmikus objektummá, gázfelhővé válik. Nyilvánvaló, hogy ez is egy újabb mozgásforma. További méretnövekedésnél a gravitációs erők túlsúlyba jutnak, a gázfelhő összehúzódik, felmelegszik, maguk a gázmolekulák is mélyrehatóan megváltoznak, atomokra, ionokra és részben elemi részekre bomlanak, a gáz — belső szerkezetét tekintve — plazmává, az egész objektum pedig gázfelhőből csillaggá alakul. És így tovább.

Az elemek közötti *kapcsolat* jellegének a megváltozása is a struktúra és a minőség megváltozására vezet. A kapcsolatok megváltozása a legtöbb esetben másodlagos, a kapcsolat jellege maga is az elemek minőségétől és mennyiségétől függ.

[10] Lásd pl. Kedrov, 1965. 128—129. stb. o., vagy Márkus György: A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. Magyar Filozófiai Szemle 1962/6. sz. 927—931. o.

[11] Horváth József: A mozgásformák összefüggéséről. Magyar Filozófiai Szemle, 1965/5. sz. 799. o.

Bizonyos esetekben a kapcsolatok jellegének a megváltozása az elsődleges, s ezt az elemek megváltozása csak követi. Itt nemcsak arra a triviális esetre gondolok, amikor külső, lényegében mechanikus kapcsolatok helyett intenzívebb belső kapcsolatok jönnek létre, például amikor különálló atomok együtteséből molekula képződik (amit némi sematizálással úgy fejezhetnénk ki, hogy az egyik esetben nincs kapcsolat, a másikban van kapcsolat), hanem olyan esetekre is, amikor meglevő kapcsolatok minőségi megváltozása hoz létre új struktúrát, változtatja meg ezen belül magukat az elemeket is. Ez a helyzet a különböző társadalmi-gazdasági alakulatoknál (bővebben lásd a 7/b. szakaszban).

Ismeretesek olyan minőségi változások is, amelyeknél sem az elemek mennyisége vagy minősége, sem a kapcsolat jellege nem változik, illetve változásuk elhanyagolható, megváltozik azonban a kapcsolatok térbeli eloszlása. Ez a helyzet például az izomér molekulák egy részénél.

3. Egyedi és kollektív mozgásformák

A világon létező minden dolog és minden folyamat összetett, még az ún. elemi részek is.[12] A dolgok összetettségének azonban két elvileg különböző típusa van: az összetett individuum vagy egyedi struktúra és a kollektív struktúra vagy halmaz.

Az egyedi struktúrában az elemek önállósága nagymértékben háttérbe szorul, és a struktúrába való beépülésükkor a tulajdonságaik is minőségi változáson mennek keresztül. Ilyen például a nukleon-atommag, az atom-molekula, vagy a sejt-szövet-organizmus viszony.

A kollektív struktúrában az elemek önállósága többé-kevésbé megmarad, és beépülésükkor nem mennek keresztül minőségi változáson. Ilyen például a molekula-gáz, a csillag-galakszis, az élőlény—biocönózis, továbbá az ember-társadalom viszony.

Az egyedi és kollektív rendszerek ilyen értelmű megkülönböztetése nem azonos V. G. Afanaszjevnek a totális rendszerek és szummatív rendszerek közötti különbségtételével.[13] Totális rendszereken Afanaszjev mindenféle összetett egészet ért, tehát az általam egyedinek, illetőleg kollektívnek nevezett összetett egészeket egyaránt. Szummatív rendszernek a testek olyan véletlen halmazát tekinti, amelyben nincsenek számottevő kölcsönhatások, és a halmaznak nincsenek elemeihez képest új tulajdonságai. Ennek példájául a kőkupacot említi. (Meg kell jegyezni, hogy egy bizonyos méretharáron felül a kőkupac is felvesz bizonyos, az egészre jellemző tulajdonságokat, pl. meghatározott lejtőszögű kúpalakot.)

A gázt Afanaszjev totális rendszernek tekinti. Azt állítja viszont, hogy „a totális rendszer komponensei közötti összefüggés . . . annyira szoros, szerves, hogy az egyiknek a megváltozása szükségszerűen előidézi a többi komponens valamilyen változását . . . "[14] Ez a követelmény azonban sem a gáz, sem egy csillagrendszer vonatkozásában nyilván-

[12] Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az anyagnak szükségképpen végtelenül oszthatónak kell lennie. Az elemi részeknél bizonyos értelemben az oszthatóság határához jutottunk, amennyiben az elemi részek „részei", vagyis azok a részek, amelyek belőlük nagy energiák hatására keletkezhetnek, ugyanolyan nagyságrendűek, mint maguk az elemi részek, amelyek bomlásából keletkeznek. Ezzel kapcsolatban jogosan mondja Erdey-Grúz Tibor, hogy az elemi részek részei az elemi részek. (Lásd pl. Erdey-Grúz Tibor: Filozófiai tallózás a természettudományokban. Kossuth, 1965. 175—179. o.)

[13] V. G. Afanaszjev: Id. cikk.

[14] Uo. 150. o.

valóan nem teljesül, hanem csupán azokban a „totális rendszerekben", amelyeket én egyedi összetett rendszereknek vagy összetett individuumoknak javasolok nevezni. A szummatív rendszerek külön fogalmára pedig nyilván valóan nincs szükség, ezek jól belefférnek a kollektív rendszerek fogalmába. Ha úgy tetszik, az egyedi és a kollektív rendszereket nevezhetjük a totális rendszerek két típusának.

A két struktúratípus között egyéb lényeges különbségek is vannak. Az egyedi struktúrákban az elemek száma vagy szigorúan meghatározott (pl. atomok, molekulák), vagy változhat ugyan, de nem túl tág határok között (pl. makromolekulák, élő organizmusok). A kollektív struktúrák elemeinek száma igen tág határok között változhat anélkül, hogy a struktúra minősége megváltoznék (lásd pl. az előző szakaszban a gázzal kapcsolatos példát).

E két típus azonban csak ideális határeseteket jelent.

Az egyedi struktúra fogalmát egyik legjobban megközelítő objektum a pi-mezon, amely egy nukleon-antinukleon párból keletkezik. Az egyesüléskor a részek tömegének 9/10 része szétsugárzódik, s így olyan egész jön létre, amelynek tömege sokkal kisebb, mint „részei" bármelyikének a tömege. Itt tehát a részek önállósága nemcsak háttérbe szorult, hanem teljesen meg is szűnt, és csak a pi-mezon nagy energia hatására bekövetkező bomlásakor jöhetnek újra létre (ha ugyan létrejönnek, mert előfordul, hogy a bomlás egészen más részekhez vezet, mint amilyenekből az egész eredetileg keletkezett).

A kollektív forma legjobb közelítése a kisnyomású és nem extrém hőmérsékletű héliumgáz, amelyben az egyedüli kapcsolat — első közelítésben — az egyatomos molekulák mechanikai ütközése, amelynek során e molekulák lényeges belső változást nem szenvednek. A kétatomos molekulákból álló gázoknál a molekulák belső rezgésállapotát már a mechanikai ütközésük is megváltoztathatja, ez tehát már nem olyan „tiszta" eset, mint az előbbi.

A valóságban mindig átmeneti formákkal van dolgunk. Egyrészt a legtöbb egyedi struktúrában is megmarad a részek bizonyos viszonylagos önállósága, másrészt a kollektív formákban is bizonyos változásokon mennek keresztül a részek az egésszel való kapcsolatukban. Ennek ellenére a két típus a domináns jelleg szerint legtöbb esetben világosan megkülönböztethető. A kapcsolatok e két típusa az *a két legfontosabb paraméter*, amely az egyszerűbbtől a bonyolultabb felé haladás két fő irányát megszabja, és ezzel mintegy a mozgásformák hálózatának két tengelyét alkotja. (Egyébként — mint a későbbiekben az élőlényekkel, ill. az égitestekkel kapcsolatban majd látjuk — bizonyos kollektív rendszerek magasabbrendű — összetett — individuumokat is alkothatnak.)

Figyelmet érdemel, hogy Kedrov a rész-egész kapcsolat négy típusát különbözteti meg, az első lényegében a kollektív, a másik három pedig — bizonyos fokozati különbségekkel — lényegében az egyedi struktúrának felel meg.[15] Ő azonban ezt csak mellékesen jegyzi meg, e viszonylatok rendszeralkotó jelentőségéről nem beszél.

Valamivel világosabban határolja el a struktúra fenti két típusát V. M. Bukanovszkij, aki idézett művének 1. sz. táblázatában külön oszlopokban helyezi el őket, anélkül azonban, hogy ezt a szövegben indokolná. Ugyancsak érinti ezt a gondolatot Tamás György is a cönológiával kapcsolatban, idézett cikkének 846. oldalán.

A. I. Ignatov is utal a két típus különbségére — „Nemcsak a molekulák és a fehérjék, hanem az elemi részek, a magok, az atomok . . . is olyan összes-

[15] Kedrov, 1965. 144. o.

ségeket képeznek, amelyek a világegyetem alapvető testeit alkotják"[16] sőt e megkülönböztetést az anyagfajták osztályozásában konkrétan is alkalmazza. (Az egyedi struktúrákat — az élő organizmusok kivételével — a mikrotestek, a kollektív formákat pedig a makrotestek oszlopában helyezi el.)[17]

Az összetettség két típusának a fel nem ismerése következtében a legtöbb szerzőnél összekeveredik az egyszerűbbtől az összetettebb felé haladásnak ez a két útja. Az elemi rész-atommag-atom-molekula sort az ún. molekuláris vagy makrofizika objektumaival, azaz a különböző halmazállapotú „makrotestekkel" (tehát kollektív rendszerekkel) folytatják. Pedig az elemi résztől a molekuláig terjedő sor tagjai különböző szintű *egyedi* rendszerek. Ennek a sornak a természetes folytatása a makromolekula, az élő organizmus és az ember. Ebbe a sorba a „halmazállapotok" — helyesen: a különböző halmazállapotú testek — mint kollektív formák semmiképpen sem iktathatók bele. Márcsak azért sem, mert jelentős részük nem — vagy nem csupán — molekulákból áll. A plazma például többé kevésbé ionizált atomok mellett csupasz atommagokat és elemi részeket is tartalmaz. A szilárd testek alkatelemei csak ritkán molekulák, sokkal gyakrabban atomok, ionok, vagy például a fémeknél, ionok és elektronok. A „halmazállapotok" tehát az elemi résztől a molekuláig terjedő sorozat egyedi egészeinek különféle összetételű halmazai, nem pedig egy, a molekulákat követő strukturális szint.

Az egyedi és a kollektív formák a valóságban többnyire szimultán módon keletkeznek és léteznek. Azt szokás mondani, hogy a gáz molekulákból keletkezik, „áll össze". A természetben azonban általában nem egyedi molekulák keletkeznek, hanem atomok halmazából molekulák halmaza, tehát a molekulák és halmazaik — a gázok — éppen úgy egyszerre jönnek létre, mint az élőlény és a biocönózis, vagy az ember és a társadalom. Önmagában vett egyedi struktúráról, izolált individuumról beszélni voltaképpen absztrakció. Magányos elemi részek előfordulnak a természetben, például a kozmikus sugarakban, magányos atomok vagy egészen egyszerű molekulák a csillagközi térben. Egyébként azonban az egyedi rendszerek mindig egyben valamilyen kollektív struktúra részeként fordulnak elő, és a magasabb mozgásformákban már mesterségesen sem izolálhatók. Az élőlény például semmiképpen sem létezhet a biocönózistól, más élőlényekkel való kapcsolatától elszakítva.

*

A következő két szakaszban vázolom az anyagfajták (mozgásformák, struktúrák) rendszerét a fenti elvek alapján. Rendszerezési kísérletem csak a diszkrét anyagfajtákra terjed ki, a fizikai mezőkkel tehát nem foglalkozom.

4. Az egyedi mozgásformák (struktúratípusok) sorozata

Az egyedi struktúratípusok sorozata az elemi részek szintjével kezdődik. Ezek elemi jellegének viszonylagosságáról már említést tettem. Ugyancsak rámutattam a bennük érvényesülő rész-egész viszonynak arra a specifiku-

[16] A. I. Ignatov: Id. cikk 139. o.
[17] Uo. 136. o.

mára, amely valószínűvé teszi, hogy az elemi részeknél bizonyos értelemben az oszthatóság határára vagy legalábbis a közelébe[18] jutottunk. Ennek a kérdésnek az eldöntése egyébként nem a filozófia feladata. Mindössze annak a megállapítására szorítkozhatunk, hogy a fenti feltételezés nem áll ellentétben a dialektikus materializmus elveivel, nevezetesen az anyag kimeríthetetlenségének elvével, mert ez *csak a tulajdonságok és kölcsönhatások végtelenségét, nem pedig az oszthatóság mennyiségi értelmében vett végtelenségét követeli meg.*

A következő strukturális szint az összetett atommagok szintje.[19] Ellentétben az elemi részekkel — amelyekben az „alkotó"-részek eredeti individualitásukat és tulajdonságaikat teljesen elveszítik — az összetett atommagokban a nukleonok bizonyos mértékig megőrzik individualitásukat, viszonylagosan önálló objektumokként különböző energiaállapotokat megtestesítő héjakon foglalnak helyet. Az őket összekapcsoló kölcsönhatás azonban olyan erős — az egyesüléskor a nukleonok tömegének számottevő része válik szabaddá kötési energia formájában —, hogy ennek következtében tulajdonságaik is mélyrehatóan megváltoznak. Így például a szabad állapotban bomlékony neutron a nem radioaktív atommagokban gyakorlatilag korlátlan stabilitással rendelkezik. (Mindez egyébként csak leegyszerűsített statikus kép az atommagról. A valóságban az atommagban a nukleonok — neutronok és protonok — állandóan kölcsönösen átalakulnak egymásba — tehát az említett stabilitás csak statisztikus jellegű —, és eközben más elemi részek — mezonok — is keletkeznek és újból elnyelődnek.)

A következő strukturális szint az atomok szintje. Az atommagok körül különböző energianívójú elektronhéjakat alkotó elektronok még nagyobb mérvű viszonylagos önállóságot őriznek meg, mint a nukleonok az atommagban. Kötési energiájuk több nagyságrenddel kisebb, könnyebben lehet őket az atomról leszakítani, ami ugyan az atom tulajdonságainak jelentős megváltozásával jár, de ez a változás reverzibilis, az atom könnyen ismét kiegészül, s a változás általában kevéssé mélyreható, mintha egy atommagban változnék meg a protonok száma. Individualitásuk azonban itt is csak viszonylagos: az atomban lényegében egységes elektronfelhővé olvadnak össze s a régebbi modell elképzelésektől eltérően nem kör- vagy elipszispályákon és nem diszkrét részekként, hanem az atommagot térben körülölelő zárt felületeken összeolvadva, „szétkenődve" mozognak.

A felsorolt különbségek ellenére az atommagok és az atomok szintjét tulajdonképpen egyazon szint két fokozatának lehet tekinteni. Ti. azon átmenet két fokának, amelyek során az elemi részek atomokká egyesülnek. Elemi részek egyesüléséből jönnek létre az összetett atommagok, s ezekből *megint csak elemi részek belépésével* jönnek létre az atomok. Az, hogy milyen atomról van szó, az végeredményben eldől az atommag felépülésekor. (Ezért szokták az egyes elemek atommagjait és atomjait ugyanazokkal a jelekkel jelölni.) Az atommagot maximálisan ionizált atomnak is tekinthetjük. (Ennek legismertebb példája a radioaktív bomlásoknál szereplő alfa-részecske, vagyis a hélium atommag.)

[18] Vö. D. Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960. V. fej. 5. pont.

[19] Minden atommag összetett, kivéve a $_1^1H$ izotóp atommagját, amely egyetlen elemi részből, egy protonból áll, s így nem rendelkezik a többi atommag összetettségből eredő specifikus tulajdonságaival.

Az atommag és az elektronburok felépítésében is sok a hasonlóság, a magban is, a héjban is diszkrét energianívókon helyezkednek el az elemi részek, megfelelő módszerekkel gerjeszthetők — magasabb energianívóra emelhetők —, majd az eredeti nívóra való visszatérésükkor a felvett energiát meghatározott rezgésszámú elektromágneses sugárzás alakjában bocsátják ki.

Lényegében az atommag és az elektronburok a kvantummechanikának elvileg ugyanazokkal az eszközeivel írható le. Például a közelítő számításokra alkalmas statisztikus atom-, illetőleg magmodell is hasonló elveken, elektron-, ill. nukleongáz feltételezésen alapul.[20]

A következő strukturális szint a molekulák szintje. A molekulákat felépítő atomok viszonylagos önállósága még nagyobb fokú, mint az elektronoké az atomban, már csak azért is, mert az elektronok minőségileg azonosak, míg az atomok különfélék, és így kölcsönhatásaik is. Az önállóság azonban itt is csak viszonylagos. A tipikus — részben vagy teljesen kovalens kötésű — molekulákban az egyes atomok külső elektronjai az egész molekulára kiterjedő közös burkot alkotnak.

A molekulákét követő egyedi strukturális szint a makromolekuláris. A makromolekulákat általában nem szokás külön strukturális szintnek, azaz külön mozgásforma hordozóinak tekinteni, holott a makromolekula nem egyszerűen nagy molekula. (Vö.: „Az oroszlán is csak macska, csak egy kicsit nagyobbacska.") A makromolekuláknak egész sor olyan lényeges tulajdonságuk van, amelyek alapján önálló mozgásforma hordozóinak kell őket tekintenünk.

Az egyik ilyen fontos tulajdonság a polidiszperzitás. A közönséges molekulákkal ellentétben a makromolekuláknak — legalábbis az élettelen természetben — nincs meghatározott molekulasúlyuk. Hosszú láncokat alkotnak, melyeknek méretei tág határok között változhatnak, s a molekulasúly nem túl nagy változása nem jár minőségi változással. Ebből kifolyólag oldataik tulajdonságai is tág határok között folyamatosan változhatnak nemcsak a molekulasúly átlagától, hanem szóródásától (a polidiszperzitás fokától) függően is. Oldataik egyébként termodinamikai szempontból is irregulárisak, az oldódáskor ugyanis specifikus és a molekula méretétől függő entropiaváltozás lép fel, ami abból ered, hogy az oldott molekulák mérete gyakorlatilag végtelennek tekinthető az oldószer molekuláinak méreteihez képest. Ennek további következményeképpen rendellenes az oldatok ozmózisnyomása, viszkozitása, fényszórása stb.[21]

Egy másik lényeges tulajdonságuk, hogy csekély számú kivételtől — pl. a kolloid-kén molekula — eltekintve molekulaszerű tagokból, állandó szerkezetű ún. szegmensekből állnak. A makromolekulák tehát általában nem közvetlenül nagyon nagy számú atomból álló molekulák, hanem *molekulákból álló szupermolekulák*. Tulajdonságaik nemcsak e molekulaszerű tagok minőségétől és bizonyos mértékig mennyiségétől függenek, hanem kapcsolódásuk módjától is. Így például a keményítő és a cellulóz tulajdonságai teljesen különböznek, bár csak a mindkettőjüket alkotó nagyszámú szőlőcukor molekula kapcsolódásának módjában térnek el egymástól.

[20] Lásd a Gombás-iskola munkásságát ismertető cikkeket a Fizikai Szemle 1966/7 számában.

[21] A makromolekulák oldatai az ún. kolloid-rendszerek közé tartoznak, de nem minden kolloid-rendszer áll makromolekulákból. Ezért nem lenne helyes a makromolekuláris mozgásformát kolloid mozgásformának nevezni.

Ennek a felépítésnek a következménye az ún. mikro-Brown-mozgás. A makromolekulák ugyanis nemcsak, sőt többnyire nem elsősorban mint egységes egészek vesznek részt a hőmozgásban, hanem egyes szegmenseik külön-külön is végeznek hőmozgást, aminek következtében a molekula térszerkezete állandóan változik. Az ún. nagyrugalmasság vagy kaucsuk-rugalmasság is ezzel a jelenséggel függ össze, s ezért csak bizonyos makromolekulákból álló testeknél léphet fel.

Egyazon molekula szegmensei között ugyanolyan típusú kölcsönhatások léphetnek fel, mint különálló molekulák között (van der Waals-féle erők, hidrogén hídkötés stb.). Ezzel együtt jár az intramolekuláris kristályosodás jelensége. Egyes makromolekulák szegmensei olyan spirális szerkezetet alkotnak, amelyben ugyanolyan szabályos ismétlődés található, mint a kristályokban, itt tehát egyetlen — vagy, mint a DNS esetében, két egymáshoz kapcsolódó — makromolekula alkot egy „kristályt". Ez a jelenség a biológiai makromolekuláknál a legkifejezettebb. A specifikus biofizikai jelenségek igen nagy része éppen ezzel függ össze. Hasonlóképpen fellép a makromolekuláknál az intramolekuláris félvezetés jelensége is, amire a közönséges molekuláknál nincs példa.

A felsorolt sajátosságok egyben azt is mutatják, hogy a makromolekulák molekula jellegű szegmensei maguk is megőriznek bizonyos viszonylagos önállóságot a makromolekulán mint egészen belül.

Ezeket a sajátosságokat nemcsak azért kellett ilyen részletesen szemügyre vennünk, hogy meggyőződjünk arról, hogy a makromolekulák önálló strukturális szintet alkotnak, hanem azért is, mert ismeretük elengedhetetlen az életre való átmenet megértéséhez. Az élethez való átmenet döntő láncszeme ugyanis nem a hagyományosan kémiainak nevezett atomi-molekuláris mozgásforma, hanem a makromolekuláris struktúra.

A következő egyedi strukturális szint az élőlények szintje. Az élőlények struktúrájának egyedi jellege azonban gyökeresen különbözik a kémiai-fizikai mozgásformák osztályában fentiekben ismertetett struktúrákétól. Az eddigiekben ugyanis a hierarchikusan egymásra épülő egyedi rendszerekben a részek maguk is egyedi rendszerek voltak. Az élőlények legkisebb még élőnek tekinthető részei azonban nem egyedi rendszerek (makromolekulák), hanem makromolekulákból és közönséges molekulákból (illetve a vizes oldataikból) álló kollektív rendszerek (gélek).

Látjuk tehát, hogy az egyedi struktúrák sorozatában az életre való átmenetnél egy bizonyos szakadás van. Az élő individuum nem közvetlenül a makromolekulákból fejlődik ki, hanem egy makromolekulákat tartalmazó kollektív rendszerből, a gélből. (Bővebben lásd az 5. szakaszban.)

Létezik azonban egy különleges típusú individuum, a vírus, amely kétséget kizáróan az élő és élettelen határán van, s amelynek szerkezete nem gél jellegű, hanem közvetlenül néhány — extrém esetben egyetlenegy — makromolekulából áll (olyannyira, hogy méretét is molekulasúly egységekben szokás megadni). A vírus azonban nem az élettelenből az élőbe való átmenet formája, hanem fordítva: voltaképpen maximálisan degenerálódott és az önálló életre való képességét elveszített „élőlény", az élet fejlődésének nem kezdeti foka, hanem degradációs terméke.

Az individuális struktúrák sorozatának utolsó, a Földön ismert legmagasabb rendű tagja az emberi individuum. Az emberi individuum elsősorban nem strukturális felépítettségében különbözik a fejlettebb állatoktól, habár ilyen vonatkozásban is vannak megkülönböztető morfológiai jegyei (mint

pl. az agykéregnek a tudati tevékenységgel szorosan összefüggő új részei, az ún. humán neoformációk). A legnagyobb különbség a szervezet működés- és létezési módjában van, amely viszont elsősorban az egyedeknek a nekik megfelelő kollektív formákkal (biocönózisokkal, illetve a társadalommal) való kapcsolatán alapul.

Az egyedi struktúrák (mozgásformák) sorozata összefoglalva a következőképpen ábrázolható:

1. elemi részek,
2. atomok (ezen belül két szint, az összetett atommagok és az elektronburokkal is rendelkező atomok szintje),
3. molekulák,
4. makromolekulák,
5. (nem tudatos) élő organizmusok,
6. emberi individuum.

Erről a sorozatról még az alábbi jellegzetességeket kell megjegyezni.

Az egyes szintek között különböző fokú a minőségi különbség, az ugrás. A legnagyobb mérvű ugrás a makromolekulák és az 5. alá összefoglalt (nem tudatos) élő organizmusok, valamint utóbbiak és az emberi individuum között van. Ezért alkotnak ezek — a belőlük épülő kollektív mozgásformákkal együtt (lásd a következő szakaszban) — három különböző mozgásforma osztályt.

A kémiai-fizikai mozgásformák osztálya (amely a fenti felsorolás 1—4. pontjai alá tartozó individuumokat — és természetesen kollektíváikat — foglalja magában) két alosztályra bontható, a szubatomáris és az atomi-molekuláris mozgásformák csoportjára. Míg a szubatomáris mozgásformában levő anyagfajták szélsőséges feltételek (pl. igen magas hőmérséklet) mellett is létezhetnek, atomok vagy belőlük felépülő molekuláris rendszerek csak szűkebb feltételek között állhatnak fenn. Ezért tartozik a világegyetem általunk ismert részében az anyag mennyiségének legnagyobb része a szubatomáris formákhoz vagy a nekik megfelelő fizikai mezőkhöz, míg atomos vagy ennél magasabb formában az anyag mennyiségének csak néhány százaléka található. Ugyanakkor az anyagi világ minőségi gazdagsága a legnagyobb mértékben az atomokból felépülő anyagfajtákban nyilvánul meg. Azt mondhatnánk, hogy az atom a természet strukturális szintjeiben egy olyan határt jelent, amelyen túl ugrásszerűen megnövekszik a szabadsági fokok száma.[22]

Az ismert elemi részek száma mintegy 30, az újonnan feldfedezett ún. elemi rezonanciákkal együtt mintegy 100. Számuk még nyilván változni fog, de a százas nagyságrendet semmi esetre sem fogja túllépni.

A rendszám szerint különböző atommagok lehetséges száma mintegy 110. Ezt a számot az izotópok és a magizomérek jelentősen megnövelik, de a lehetőségek száma ezekkel együtt sem haladja meg az ezres nagyságrendet.

Az atomok sajátságait közvetlenül meghatározó elektronburokból annyiféle lehetséges, ahány rendszám szerint különböző atommag, tehát mintegy 110. A különböző ionizált állapotokkal ez is kb. ezres nagyságrendre megy fel.

Az atomokból létrehozható molekulák száma azonban gyakorlatilag végtelen. Így az atomok azok az egységek, amelyekből az anyagi világ káprázatos sokfélesége — közvetlenül vagy közvetve — létrejön. Ennek a főoka az, hogy míg az atommagokban és az atomokban csak korlátozott számú elemi rész lehet (maximálisan mintegy 350), s közülük is normális körülmények között a magban csak kétféle, a héjban pedig csak egyetlen féle elemi rész szerepelhet tartósan, addig az atomok szinte korlátlan számban

[22] A szabadsági fok fogalmát itt a kinetikus hőelméletben szokásosnál tágabb értelemben használom.

egyesülhetnek molekulákká, mégpedig akár egyazon elem atomjai (a fentebb már említett amorf kén molekulái több tízezer, esetleg százezer láncszerűen egymáshoz kapcsolódó kénatomból állnak), akár különféle elemekéi.

Mivel a szokásos földi energiaviszonyok között — márpedig a magasabb mozgásformák éppen az ilyen energetikai viszonyokhoz vannak kötve — az atomok, legkülső elektronjaiktól eltekintve, változatlanul mennek át szabad állapotból molekulába, illetve egyik molekulából a másikba, teljesen érthető, hogy az atomokat sokáig az anyag végső építőköveinek tekintették. Képletesen szólva azt lehetne mondani, hogy az atommagok és atomok felépülése az elemi részekből mintegy a természet „előkészülete" az anyagi formák azon óriási változatgazdagságának a megteremtéséhez, amely nélkül nem volna lehetséges az átmenet a magasabb mozgásforma osztályokba, hiszen utóbbiak lényegéhez elválaszthatatlanul hozzátartozik, hogy nemcsak nagyszámú, hanem minőségileg igen sokféle összetevő szervezett kölcsönhatásán alapulnak.

Az egyedi struktúráknak ez a sorozata a szintek közötti strukturális viszonyok (rész-egész láncolatok) és bizonyos értelemben genetikus összefüggéseik kifejezése is. A genetikus összefüggésekkel kapcsolatban azért kell megszorításokkal élnünk, mert, mint már utaltam rá, az egyedi sor voltaképpen csak *absztrakció*. A valóságban az egyedek — kivételes esetektől eltekintve — mindenkor kollektív struktúrákban léteznek: *az egyed* mindig egyrészt részeinek individuális egésze, másrészt valamilyen kollektíva része.

Ez az összefüggés nyilvánul meg az egyik individuális strukturális szintről a másikra való genetikus átmenetnél is. A szubatomáris szinten még előfordulhatnak egyedi reakciók, pl. egy magányos neutron egyesülése egy magányos atommaggal, de általában az összetett atommagok fokozatos felépülése elemi részekből szintén csak kozmikus méretű kollektívában megy végbe. A magasabb szinteken pedig gyakorlatilag minden esetben sok egyedből álló kollektívák kölcsönhatásainak a keretében megy végbe az egyedek összetettebb, vagy más tekintetben magasabbrendű egyedekké való alakulása.

Minél magasabb szinteket vizsgálunk, annál szorosabbá válik a kapcsolat az individuum minőségi megváltozása és az individuumnak kollektívával fennálló kapcsolata között. Az ember kialakulásával kapcsolatban ez közismert. Ebben a vonatkozásban szoktunk az ember kialakulásának biológiai előfeltételei mellett társadalmi előfeltételeiről is beszélni. Nyilvánvaló, hogy az ember kialakulásának kezdetén ez a „társadalmi" előfeltétel is voltaképpen biológiai előfeltétel, de a biológiai mozgásforma osztálynak nem az egyedi, hanem a kollektív formájához tartozik. Az ember ősének biológiai jellegű — más állatokéhoz hasonló — életközössége abban a mértékben alakul át társadalommá, amilyen mértékben az állat emberi individuummá.[23]

5. Az egyedi és a kollektív mozgásformák (struktúrák) egyesített rendszere

Mint láttuk, a valóság tárgyai mindig vagy majdnem mindig különböző egyedek különböző méretű és szerkezetű halmazai, kollektívái. Míg azonban az egyedi rendszerek nagyjából egyértelmű hierarchikus sorozatot alkotnak,

[23] Az individuum kifejezést — miként az egész gondolatmenetben — az ember esetében sem az egyén, hanem az egyed értelmében használom, bár természetesen az ember kifejlődésének egy bizonyos szakaszán, öntudatra ébredésekor egyedből egyben egyénné, személyiséggé is változik.

a kollektív rendszereknél ilyen sorozatról nem lehet beszélni. A kollektív rendszerek nagy része minőségileg különböző egyedekből áll, pl. a levegő O_2-ből, N_2-ből stb. (több komponensű rendszerek), sőt gyakran különböző strukturális szintű komponensek együtteséből, pl. a fémek ionokból[24] és elektronokból. Mint a 3. szakaszban már rámutattam, bizonyos határokon túl a kollektív formák *méreteinek* a megváltoztatásával is új minőség, sőt új *mozgásforma* jöhet létre.

Az élettelen természetben a kollektív rendszerek legáltalánosabb típusát a különböző halmazállapotú makrotestek alkotják. Ezek általában atomokból vagy molekulákból épülnek fel, de komponenseik között ionok, csupasz atommagok és elemi részek is szerepelhetnek.

Vitatható, hogy a különböző halmazállapotokat nem kell-e különböző mozgásformáknak tekinteni, hiszen bennük az elemeik közötti kapcsolatok jellege lényegesen különbözik egymástól, és bonyolultsági különbség is van közöttük. A szilárd testeknek például sokkal bonyolultabb a szerkezetük, mint a gázoknak. Ugyanakkor azonban a szilárd halmazállapot is csak mechanikai szempontból tekinthető — úgy ahogy — egységesnek, belső szerkezet, elektromos és számos egyéb tulajdonság szempontjából viszont a különböző rácstípushoz tartozó szilárd testek (pl. egy fémkristály vagy egy molekularácsos széndioxid kristály) között sokkal mélyrehatóbbak a különbségek, mint egy egyszerű folyadék és egy gáz között. Ezért indokolt a különböző halmazállapotokat egyetlen mozgásforma részeseteinek, különös megnyilvánulásainak tekintenünk.[25]

Az eddigiekben mérethatárok megjelölése nélkül beszéltünk az ún. makrotestekről. A 2. szakaszban azonban már kifejtettük, hogy a méretkülönbségek olyan mérvű minőségi különbségeket jelenthetnek, hogy különkülön — pl. kozmikus, geológiai, emberi léptékű és kolloid — mozgásformákról kell beszélnünk.

Az emberi léptékű makrotesteket közönséges testeknek javasolom nevezni. Milyen mérethatárok között beszélhetünk ilyen értelemben közönséges testekről? Az alsó határ a fénymikroszkóppal való láthatóság határa, a felső — sokkal kevésbé precizírozható — határ mondjuk a Cheops-piramis mérete. Első pillantásra ezek a határok önkényeseknek, antropocentrikusoknak tűnnek. Itt azonban e határok körülbelüli megjelöléséről, és nem lényegük megragadásáról van szó. (A tényleges határ valószínűleg az egyes objektumok minőségétől is függ.) A mérettartomány így megjelölt határai meghatározott objektív tartalommal bírnak. Az alsó határ esetében ez is egzaktabbul jelölhető meg. A fénymikroszkóppal való láthatóság határa a testeknek az a kiterjedése, amelyik még összemérhető a fény hullámhosszával. Ha a testeket ezen a határon túl osztjuk részekre — diszpergáljuk —, anélkül azonban, hogy az aprítást az egyes molekulákig folytatnánk, specifikus tulajdonságok lépnek fel. Míg az ennél nagyobb testeknél a test felületén helyet foglaló molekulák, atomok vagy ionok mennyisége elhanyagolható a test belsejében levőkéhez képest, a fényhullámhossznál kisebb testeknél a kétféle helyzetben levő

[24] *Strukturális szint* szempontjából az egyetlen atomból álló iont lényegében atomnak, a több atomból álló összetett iont vagy szabad gyököt pedig molekulának tekinthetjük.

[25] Ide értendők az extrém körülmények (pl. magas hőmérséklet, nagy nyomás) mellett létező ún. elfajult halmazállapotok is. Lásd pl. Erdey-Grúz Tibor: A világ anyagi szerkezete. Akadémiai Kiadó, 1965. 31—40. o.

alkatrészek száma már összemérhető. Extrém esetben előfordulhat, hogy több alkatrész van a test felszínén, mint a belsejében. A felületen levő alkatrészekre viszont egészen más erők hatnak, mint a test belsejében levőkre, ezért az ún. szubmikroszkopikus mérettartományban a felületi jelenségek dominálóvá válnak, és a rendszernek egészen új termodinamikai, kinetikus, elektromos stb. tulajdonságai lépnek fel. Az ilyen méretű részecskékből felépülő kolloidrendszereket a közönséges testek és a makromolekulák között álló külön strukturális szintnek tekinthetjük.

A felső határ objektív tartalma az, hogy kb. ezen a méreten túl új — elsősorban mechanikai — tulajdonságok jelennek meg. A nagy gáztömegekre vonatkozóan ezt már a 2. szakaszban példaképpen bemutattam. De az ilyen nagyméretű szilárd testeknél is jelentkeznek új tulajdonságok. Például a test már saját súlya alatt is számottevően deformálódik.

A méretek további növelésénél megjelennek a geológiában ismeretes tektonikus jelenségek. Ilyen módon a természetben előforduló gázok (a Földön a főleg nitrogénból és oxigénből álló levegő) atmoszférát, a folyadékok (a Földön különböző vegyületek híg, vizes oldata) hidroszférát, a szilárd testek (a Földön elsősorban szilikát kőzetek) litoszférát — közös néven geoszférákat — alkotnak. (A legdöntőbb elem a litoszféra, tehát geológiai mozgásformáról beszélhetünk minden olyan égitest esetében, amelynek szilárd kérge van, akkor is, ha az atmo- és hidroszféra hiányzik.)

A méretek további növelése vezet a kozmikus testekhez, amelyek szintén több strukturális szintet képviselnek. A kisebb tömegű égitestekben (bolygók, holdak stb.) nincsenek önfenntartó termonukleáris folyamatok, míg a csillagokat éppen ezek jellemzik.

Az egyedi és kollektív mozgásformák összefüggésének itt egy újabb esetével állunk szemben. Míg ugyanis a közönséges testeknél az egyedi alkatrészek kisebb vagy nagyobb halmaza csak kollektívát alkot, a kozmikus testek tulajdonképpen egy újabb *individuumot* képviselnek, olyan törvényszerűségeknek vannak alávetve, amelyek ezt az összetett egészt mint *osztha-tatlant* illetik meg.

A közönséges testeket alkotó halmazoknak természetesen szintén vannak olyan specifikus törvényszerűségeik, amelyek az őket alkotó egyedi részeket nem illetik meg. Ilyenek a statisztikus sokaságok törvényei, pl. a termodinamika törvényei. (Hőmérséklete például csak valamilyen statisztikus sokaságnak lehet, az egyes molekuláknak vagy elektronoknak nem.) Ezek a tulajdonságok azonban tág határok között érzéketlenek e sokaságok osztására, legyenek akár extenzív, vagyis az anyag mennyiségével arányos tulajdonságok, mint a térfogat és a hőtartalom (ezek változnak ugyan az osztásnál, de szigorúan csak mennyiségileg), akár intenzívek, fajlagosak, vagyis az anyag mennyiségétől függetlenek, mint a sűrűség, a hőmérséklet, a nyomás. Az égitesteknél azonban olyan törvényszerűségek lépnek fel, amelyek az égitestek kisebb-nagyobb — de az egész égitestéhez hasonló kollektív szerkezetű — részeire már nem érvényesek. Itt tehát a kollektív mozgásformákon keresztül egy újabb individuum keletkezéséhez jutottunk.

Ezek az individuumok újabb, nagyobb kollektívákat alkotnak: a bolygórendszereket, a galakszisokat és a Metagalaktikát. A legújabb kutatások arra engednek következtetni, hogy a galakszisok ismét csak — még magasabb rendű — individuumok, ismereteink azonban még nem elégségesek annak

eldöntésére, hogy a különböző méretű csillagrendszerek különböző mozgásformákat jelentenek-e vagy sem.

A felsorolt kollektív és kollektívákon alapuló egyedi struktúrák közös sajátossága, hogy elemi részekből, atommagokból, csonka vagy teljes atomokból, csonka vagy teljes molekulákból vagy ilyen elemek kollektív halmazaiból épülnek fel. Eltérő természetűek azok a halmazok, amelyek makromolekulákból, vagy közönséges és makromolekulák együtteséből keletkeznek, s amelyeket makromolekuláris szuperstruktúráknak vagy a rövidség kedvéért géleknek nevezhetünk (e fogalmat itt tágabb értelemben használom, mint ahogy ez a kolloidikában szokásos).

Véleményem szerint a gélek különleges halmazállapotot, sőt specifikus tulajdonságaik alapján külön mozgásformát is jelentenek. A gélek látszatra a közönséges szilárd testekhez hasonlítanak, illetve bizonyos tulajdonságaik alapján mintegy a szilárd testek és a folyadékok közötti átmeneti jellegűeknek tűnnek, a közönséges testektől mégis alapvetően eltérnek: önálló struktúratípust alkotnak.

Minden más szerkezetű testtől eltérően a géleknél a dermedési és a folyási hőmérséklet (ezek lényegében megegyeznek az egyéb testek fagyás, ill. olvadáspontjával) szétválik, mégpedig többnyire jelentős mértékben. Deformálhatóságuk és hőmérsékletük összefüggése minőségileg eltér a közönséges testekétől.

Még sajátosabb a deformálhatóságnak az alkalmazott feszültséggel való összefüggése. A szilárd testeknél egy bizonyos határig, az ún. nyúlási határig az alakváltozás az alkalmazott feszültséggel arányos, és a feszültség csökkenésekor a test eredeti állapotába tér vissza. A makromolekuláris szerkezetű testeknél a jelenség lefolyása ún. hiszterézist mutat. A feszültség növelése esetén a deformáció az arányosnál kisebb mértékben nő, csökkentésekor pedig kisebb mértékben csökken, mint a feszültség. Sőt, a rendszer a feszültség teljes megszüntetésekor sem tér vissza eredeti állapotába. (Ennek az az oka, hogy a makromolekulák másodlagos szerkezete — spirális vagy más módon való „összegubancolódásuk" — maradandóan megváltozik.) A jelenség lefolyása egyébként — megint csak eltérően a közönséges testektől — függ az időtényezőtől is. Ha a feszültséget lassabban növeljük, illetve csökkentjük, az arányosságtól való eltérés kisebb, mint gyors változásoknál.

További különlegesség a gélek duzzadási képessége. Képesek folyadék felvétellel járó térfogatnövekedésre. Ez azt jelenti, hogy oldódásuk folyamatos. A közönséges molekulákból álló testek oldódása úgy megy végbe, hogy az oldószer molekulái kölcsönhatásba lépnek az oldott anyag molekuláival, ezeket teljesen körülveszik, és „egy csapásra" elválasztják őket egymástól. A makromolekuláknál előfordul, hogy a hosszú molekulalánc egyes szegmenseit az oldószer molekulái már körülveszik, míg másokat még nem, s ez utóbbiak még egymással vannak kapcsolatban. Itt tehát ugyanannak a makromolekulának az egyik része már „oldott" állapotban van, míg a másik része még oldatlan állapotban.[26]

A speciális tulajdonságok sorát még lehetne szaporítani. De az eddigiekből is látható, hogy itt különleges struktúráról van szó.

A gélek specifikus tulajdonságai különösen azért érdemelnek rendkívüli figyelmet, mert éppen ezek teszik lehetővé, hogy bizonyos gélek az elemi életjelenségek hordozóivá válhassanak. A gél mozgásforma a kémiai-fizikai mozgásformák közül a legösszetettebb, legmagasabbrendű, és mint ilyen, az a mozgásforma, amelyben az életre való átmenet megtörténik. Az élő anyag, az élő protoplazma voltaképpen különleges gél. Az élet keletkezésének Oparin-féle elméletében feltételezett koacervátum az ilyen különleges gél legegyszerűbb formája.

[26] Bővebben lásd pl. Wolfram Ervin: Kolloidika II. Egyetemi jegyzet. Tankönyvkiadó, 1965.

Ezzel áttérünk a biológiai mozgásformák osztályára. Közhelynek számít, hogy az élőlények elválaszthatatlan kapcsolatban vannak környezetükkel. Környezeten azonban gyakran csupán az élőlényt körülvevő fizikai-kémiai közeget (talaj, víz, levegő, sugárzás) szokás érteni.[27] Az élőlény környezetének azonban a legfontosabb eleme — amennyiben a külső fizikai létfeltételek bizonyos minimumát adottnak vesszük — az élő környezet, az élő individummal kölcsönhatásban álló többi élőlény által alkotott környezet, a *biocönózis*, amely bizonyos értelemben regulálója magának az élettelen környezetnek is (pl. mikroklíma).

A különböző biocönózisok a Föld felszínén egy nagyobb egységbe, a *bioszférába* olvadnak össze, amely egy újabb, magasabb strukturális egység. (Az egyszerű biocönózisok és a bioszféra közötti közbeeső fokozatoktól — area, zóna — eltekintek. Külön vizsgálat tárgyát kellene képeznie annak, hogy vajon ezeket önnálló strukturális szinteknek kell-e tekinteni, vagy pedig részben a biocönózisok, részben a bioszféra kategóriájába sorolhatók-e be.)

A bioszféra sajátos magasabbrendű strukturális egységbe olvad a három geoszférával. Ez a komplexum a *földrajzi burok*, vagyis az az objektum, amellyel a természeti földrajz foglalkozik. Ez tehát egy olyan komplex kollektív struktúra, amelyben a kémiai-fizikai, valamint a biológiai mozgásformák osztályához tartozó kollektív formák egyesülnek.

Szűkebb értelemben ez a földrajzi burok jelenti azt a természeti környezetet, amelyben az emberi társadalom *eddigi* élete lezajlott. A társadalom maga ebből a földrajzi burokból válik külön, emelkedik ki, ettől a természettől különül el, és ezzel marad egyben szoros kapcsolatban. Amilyen mértékben a társadalomnak ez a viszonylagos kiválása a természetből végbemegy, olyan mértékben jelenik meg az ember aktív és céltudatos visszahatása erre a természetre, a földrajzi burokra. A társadalom és a természet e kölcsönhatása hozza létre a *mesterséges természetet*, amelynek a földfelszín kiterjedése irányában vett komplex egységeit *kultúrtájnak*, s a kultúrtájak összességét *kultúrszférának* nevezhetjük. A kultúrszféra tehát olyan komplex kollektív struktúra, amely mind a három alapvető mozgásforma osztály elemeit magában foglalja, illetve azok kölcsönhatásának eredménye. Ez az az objektum, az a mozgásforma, amellyel a gazdasági földrajz foglalkozik. (A kultúrszféra természetesen nem a földrajzi burkon kívül, mintegy arra települve létezik, hanem maga a földrajzi burok alakul át az ember tevékenysége következtében kisebb-nagyobb mértékben kultúrszférává. Ma már a Föld felszínén egyre kevesebb az emberi behatás által nem érintett terület, ahol még tisztán földrajzi burokról beszélhetünk, és egyre több az olyan terület, amelyen a természeti földrajzi burok kisebb-nagyobb mértékben kultúrszférává alakult.)

Ezzel már át is tértünk a társadalmi mozgásformák osztályának a területére. Az előző szakaszban már szó volt az emberi individuumról, e mozgásforma-osztály alapját alkotó egyedi struktúráról, s utalunk arra is, hogy ennek az egyednek a kialakulása és a létezése éppúgy — sőt talán még inkább

[27] Lásd pl. Kedrov, 1965. 271. o. Megjegyzendő, hogy a környezetnek az élettelen tényezőkre való redukálása inkább a filozófiai irodalomra és egyes népszerűsítő művekre jellemző. A biológiai szakirodalom megkülönbözteti a biotikus és abiotikus környezeti feltételeket. Míg azonban az abiotikus feltételek kísérletileg könnyen vizsgálhatók, és így elég jól ismertek, a biotikus feltételek kutatása még kezdeti stádiumban van. Ez az objektív alapja annak, hogy utóbbiakat a környezet fogalmának tárgyalásánál nem egyszer figyelmen kívül hagyják.

— a megfelelő kollektív formához, a társadalomhoz van kötve, mint a többi élőlényeké a biocönózisokhoz. A társadalom éppúgy a biológiai mozgásformák osztályából ered, mint az ember. Az élőlények fejlődése vezet egy hatalmas minőségi ugrással az ember kialakulásához, a biocönózisok egyik típusáé pedig a társadalom létrejöttéhez. Ez azonban nem két párhuzamos, hanem egyetlen folyamat, hiszen a benne résztvevő egyedek csak kollektíváikban, s a kollektívák csak egyedeikben léteznek. (A társadalmi mozgásformák osztályának további részletezésére a 7/b. és a 7/c. szakaszban teszek kísérletet.)

Összefoglaló áttekintés céljából az 1. ábrán feltüntettem az ismertetett rendszer sematikus vázlatát. Az ovális mezők egy-egy mozgásformát képviselnek. A téglalap alakú mezők több mozgásformát foglalnak magukban, amelyeket azonban egyelőre nem akartam vagy nem voltam képes egyértelműen meghatározni és egymástól elhatárolni. Az egyes mezők méreteinek nincs jelentőségük, ezeket csupán a beléjük kerülő szöveg hossza határozta meg.

A legalsó sor az előző szakaszban tárgyalt egyedi struktúrák sora. Fölöttük helyezkednek el a kollektív mozgásformák, illetőleg kettős körvonallal a kollektívákból felépülő magasabbrendű individuumok.

6. Mozgásformák és mozgásfajták. A kémia és a fizika viszonya

A második szakaszban utaltam arra a következetlenségre, hogy mozgásformán egyrészt általában az egyes anyagfajták létezési módját értik, másrészt az olyan konkrét mozgásokat is, amelyek nem tartoznak csupán egy valamely anyagfajtához, hanem különböző anyagfajták létezési módjának közös oldalát alkotják (pl. mechanikai mozgás, hőmozgás). Kedrov szerint pl. „A mechanikai mozgásformához... bizonyos absztrakció révén jutunk el: elvonatkoztatunk a mozgó test minőségi jellemzőitől, belső természetétől, dologi tartalmától" (vagyis struktúrájától — *R. P.*).[28] Más helyen viszont kifejti, hogy a mechanikai, s ezen kívül a kvantummechanikai, termodinamikai és a kibernetikai mozgás tulajdonképpen különböző struktúrákhoz tartozó mozgásformáknak csupán bizonyos *oldala*. Ugyanakkor — feltehetően azért, hogy túlságosan el ne szakadjon Engels rendszerének *formájától* — ezeket a mozgásokat következetesen mozgásformáknak nevezi. Ezzel világosan ellentmondásba jut a mozgásformák fogalmának általa adott értelmezésével, amelynek lényege a következő: új mozgásformáról akkor beszélhetünk, ha „... *különös típusú kölcsönhatással* állunk... szemben, amelynek eredményeképpen a korábban már ismert egyszerűbb mozgásforma anyagi hordozói egymással bizonyos *minőségileg új képződményekké kapcsolódnak össze*".[29]

Az ellentmondás feloldására Kedrov bevezeti az általános és részleges mozgásformák fogalmát: „... a mozgásformákat az anyagi hordozóikkal fennálló kapcsolatuk szerint két csoportra kell osztani: 1. általános mozgásformák, amelyek nem kapcsolódnak egyértelműen egy meghatározott, csak az illető mozgásformát jellemző anyagi szubsztrátumhoz vagy anyagfajtához (ide tartozik a fentebb említett mechanikai-, hő- és kibernetikai mozgásforma); 2.

[28] Kedrov, 1965. 215. o.

[29] B. M. Kedrov: Az anyag mozgásformáinak összefüggése a természetben. *A modern természettudományok filozófiai problémái* c. gyűjteményes kötetben. Akadémiai Kiadó, 1962. (a továbbiakban Kedrov 1962.) 188. o. (Kiemelés — *R. P.*)

részleges mozgásformák, ezek mindegyikének megvan a maga meghatározott anyagi hordozója, amelyhez egyértelműen kapcsolódik (ide tartozik a magfizikai, elektromágneses és más fizikai mozgásforma, a kémiai, fizikai, s amint alább látni fogjuk, a geológiai mozgásforma)".[30]

Az általános mozgásformákról a fentebb idézett helyen maga Kedrov kimondja, hogy bizonyos absztrakcióval jutunk hozzájuk. (Az idézett rész folytatása szerint a mechanikától további absztrakciók útján a dinamikán és a kinematikán keresztül a geometriáig és az algebráig jut el. Ezeket természetesen már nem nevezi mozgásformáknak, de az egész gondolatmenet mutatja, hogyan keveredik a mozgásformák rendszere a tudományok rendszerével.)

Igaz ugyan, hogy minden mozgásforma-fogalomhoz absztrakció útján jutunk. Itt azonban az absztrakció két különböző módjáról van szó. Az az absztrakció, amelyről Kedrov a mechanikával kapcsolatban beszél, *izoláló absztrakció*, amely a különböző dolgoknak egy bizonyos közös jegyét emeli ki. A mozgásformák mint az anyagfajták létezési módja fogalmához viszont *általánosító absztrakció* útján jutunk, azaz kiemeljük az azonos típusú konkrét mozgásformák közös lényegét.

Az absztrakció e két típusának a különbségét ismeri fel a mozgásformákkal kapcsolatban Bukanovszkij, Ujemov és Tamás. Ujemov például helyesen mutat rá, hogy a tudományok jelentős része nem az objektumok egy meghatározott osztályával, hanem különböző fajta objektumok sajátos tulajdonságainak egy osztályával foglalkozik, sőt azt is felismeri, hogy ez nemcsak az általában speciálisnak tekintett mechanikai, hő- és ún. kibernetikai mozgásra áll, hanem a kémiai és fizikai változásokra általában is.[31] Mivel azonban ragaszkodik a mozgásformák és a tudományok kölcsönösen egyértelmű megfeleléséhez, azt javasolja, hogy le kell mondani a mozgásformák és meghatározott hordozók összekapcsolásáról.[32]

E. F. Szolopov vitába száll ezzel a felfogással. Lényegében visszatér Kedrov álláspontjához, azzal a lényeges eltéréssel azonban, hogy felismeri: „... el kell ismerni, hogy a ‚mozgás formájának' a fogalma nem teljesen adekvát a tér-időbeli helyváltoztatás és a hőjelenségek jelölésére..."[33] Rámutat, hogy az ilyen típusú mozgások voltaképpen az egyes objektumokra jellemző összetett mozgásformák absztrakció útján kiemelt sajátos oldalai. Elmarad viszont Ujemovtól annak a felismerésében, hogy nem csupán a Kedrovnál „általános mozgásformaként" tárgyalt mozgásoknak van ilyen absztrakt jellegük, hanem lényegében minden mozgásforma számos — belőle rendszerint csak absztrakció útján, tehát csak gondolatban elkülöníthető — „elemi" mozgásból, kölcsönhatásból tevődik össze.

Tamás György a két álláspont között kibékíthetetlen ellentétet lát. Szolopov és Ignatov tanulmányait ezért értékeli úgy, hogy „A tudományosztályozás korszerűsítésére irányuló törekvések... bizonyos ellenállásba ütköztek."[34]

Valójában azonban a probléma nem oldható meg a — legvilágosabban Ujemov, illetve Szolopov által megfogalmazott — két álláspont egyikének

[30] Kedrov, 1965. 201. o.
[31] Ujemov: Id. cikk 72—73. o.
[32] Uo. 73. o.
[33] E. F. Szolopov: Id. cikk 154. o.
[34] Tamás György: Id. cikk 854. o.

elfogadása, és másikának elvetése útján. Mindkét álláspont tartalmazza a valóság egy bizonyos szempontból való helyes megközelítését. A valóságos viszonyok adekvátabb tükrözéséhez fel kell használnunk mindkét álláspont pozitív elemeit.

Véleményem szerint a megoldás kulcsa a következő. Szakítanunk kell azzal, hogy mozgásformának tekintsünk olyan mozgásokat, a mozgás olyan fajtáit, amelyek nem egy bizonyos struktúrához tartozó mozgások összességét, hanem ezeknek csak egy-egy komponensét jelölik. Általános és részleges mozgásformák helyett *mozgásfajtákról* és *mozgásformákról* kell beszélnünk. Minden mozgásforma különböző mozgásfajták sajátos együttese. Nemcsak a mechanikai, kvantummechanikai, illetve termodinamikai és a kibernetikai mozgás ilyen mozgásfajta, hanem ilyenek a legkülönbözőbb típusú kémiai és fizikai változások is, ilyen az élővilágban az anyagcsere, vagy magasabb szinten az érzékelés, a társadalomban a munka, a nyelv, a gondolkodás stb.

Egyes mozgásfajták több különböző — esetleg valamennyi — mozgásformában előfordulnak, más mozgásfajták csak egy vagy néhány mozgásformában fordulnak elő; az alacsonyabbrendű mozgásformákat jellemző mozgásfajták pl. általában benne vannak a magasabbakban.

A több mozgásformában is szereplő mozgásfajták általában nem mennek át változatlanul egyik mozgásformából a másikba. A mechanikai mozgás például a szubmolekuláris mozgásformákban kvantummechanikai mozgás formáját ölti; az elektrongáz hőmozgására más statisztikai törvényszerűség vonatkozik, mint a közönséges gázokéra stb.

Bizonyos megszorítással azt mondhatnánk, hogy a mozgásformák egyes mozgásfajtákból „épülnek fel". Míg azonban az egyes mozgásformák a megfelelő anyagfajta létezési módjaként létezhetnek önállóan is, a mozgásfajták csak egy vagy több mozgásforma sajátos oldalaként, jegyeként létezhetnek. Ez más szóval azt jelenti, hogy a mozgásforma mint az anyagfajta, vagyis egy totalitás létezési módja, maga is bizonyos fajta totalitás, míg a mozgásfajta nem tekinthető ilyen totalitásnak.

Jóllehet a mozgásfajták csupán oldalai, jegyei egy vagy több mozgásformának, maguk is egyszerűbb mozgásfajták sajátos komplexumai lehetnek.

Tekintsük például az idegrendszerrel bíró élőlények létezési módjának egyik fontos oldalát, az idegpályákon történő ingerületvezetést. Neumann János így írja le ennek a fontos mozgásfajtának az összetett jellegét: Az ingerület „. . . . elektromos potenciál alakját ölti; ezzel párhuzamosan kémiai változások is végigfutnak a tengelyfonálon . . . Végül alighanem mechanikai változások is történnek, mert nagyon valószínű, hogy csak a sejthártya . . . molekuláinak reorientációja, vagyis a molekuláris alkatelemek viszonylagos helyzetváltoztatása módosíthatja azt, hogy a hártya milyen mértékben áthatolható a különféle ionok számára, . . . molekuláris nagyságrendben az effajta hatások nem határolhatók el élesen egymástól: az összes kémiai változásokat az intramolekuláris erők megváltozása váltja ki, s ezek az erők szabják meg egyben a molekulák viszonylagos helyzetváltoztatását is . . . Továbbá minden ilyen intramolekuláris mechanikai változás megváltoztatja az érintett molekulák elektromos tulajdonságait, vagyis módosult elektromos tulajdonságok és módosult viszonylagos elektromos potenciál-szintek kialakulására vezet, . . . az ideghártya megközelítőleg molekuláris nagyságrendjében a jelenségek mindezen oldalai többé-kevésbé egybeolvadnak."[35]

Látható, hogy ezek az elemi mozgásfajták egyetlen összetettebb mozgásfajtává egyesülnek. Az összetevő elemi mozgásfajták azonban mégsem veszítik el teljesen az önállóságukat. Kísérletileg kimutatható, hogy a tengelyfonal (az idegsejt ingerületet továbbító nyúlványa, az axon) mentén az ingerület terjedésének lényeges oldala az elektromos

[35] Neumann János: A számológép és az agy. Gondolat, 1964. 65—66. o.

impulzus. (Ha ugyanis az axon egy szakaszát vegyi anyagokkal átmenetileg működésképtelenné tesszük, a bénított szakaszt közönséges fémes vezetővel áthidalva az ingerület zavartalanul lefut.)[36] Az axon végén, a következő neuronra való átmenetet biztosító szinapszisokban valószínűleg a folyamat kémiai oldala válik dominálóvá. De nemcsak az ilyen eleve bonyolultnak tűnő mozgásfajták, mint az idegingerület, komplex jellegűek, hanem a látszólag egyszerűek is.

A mozgásfajták tehát azon mozgásformákhoz képest, amelyek belőlük „felépülnek", elemiek ugyan, ez a jellegük azonban viszonylagos: maguk is egyszerűbb mozgásfajták összességei.

*

A mozgásformák és a mozgásfajták ilyen értelmű megkülönböztetése kulcsot ad kezünkbe a mai természettudomány egyik legtöbbet vitatott kérdésének, a kémia és fizika viszonyának a megoldásához. Szándékosan nem írtam kémiai és fizikai mozgásformát, mert meggyőződésem szerint itt is elsősorban *mozgásfajták* viszonyáról van szó. Mióta a fizika tudománya — elsősorban az ún. kvantumkémia formájában — egyre jobban behatol a kémia tudományának a területére, állandóan problémát okoz a két tudományterület — és az állítólagosan két mozgásforma — elhatárolása. Kedrov szerint a kérdésnek a következő öt elvileg lehetséges megoldása van (melyek közül természetesen csak egyet tart helyesnek, mégpedig az ötödiket):

1. A kémia visszavezetése a fizikára. E megoldás szerint nincs külön kémia, a hagyományosan kémiainak nevezett mozgásformában is csupán az elemi részek fizikai mozgásai jelennek meg. Ezt a felfogást Kedrov teljes joggal elveti.[37]

2. A magfizikának a kémiához kapcsolása. Erre az alábbiakban részletesen visszatérek.

3. A molekuláris fizika átvitele a kémiába. Ezzel kapcsolatban arra mutat rá, hogy a fizikán belül növekszik az „új fizika" (értsd: szubatomáris fizika) viszonylagos súlya, és csökken a hagyományos (értsd: molekuláris) fizikáé. Itt, bár jelenleg még nem látja indokoltnak, nem zárja ki azt a lehetőséget sem, hogy a molekuláris fizika a jövőben feloldódik a kémiában.[38,40] (Egyébként a régi és az új fizika területének az atom alatti és a molekula feletti méretek szerint való elkülönítése véleményem szerint jogosulatlan, mert így „kiesnek" az új fizikának olyan fontos ágai, mint a szilárdtest-fizika vagy lumineszcencia-fizika.)

4. A kémia a fizikát két részre hasítja, a mikro-(szubatomáris) és a makro-(molekuláris) fizikára. 1958-ban még maga Kedrov is ezt a megoldást fogadta el, most azonban elveti, ragaszkodván a „fizikai mozgásforma" egységéhez, hiszen egy tudomány foglalkozik vele.[39]

5. A kémia ugyan beékelődik a fizika két része közé, de eközben a fizika, mintegy átkarolva a kémiát, megőrzi a maga egységét.[40]

A 4. és az 5. megoldás közös jellemzője, hogy a kémia két oldalon érintkezik a fizikával. Kedrov általában ebben látja a fő problémát, és úgy véli, hogy az 1—3. alatti — szerinte helytelen — megoldási kísérletek célja ennek a kettős érintkezésnek a kiküszöbölése. Az 5. megoldás egyébként közelebb

[36] Lásd Ákos Károly: Idegrendszerünk. Bp. 1963. 32. o.
[37] Kedrov 1965. 242—249. o.
[38] Uo. 251. o.
[39] Kedrov, 1962. 224—225. o., ill. Kedrov, 1965. 252. o.
[40] Kedrov, 1965. 253—256. o.

járna a valósághoz, ha szerzője úgy értelmezné, hogy a fizika nem átkarolja a kémiát, hanem „keresztülhatol" a kémián, hiszen számára is nyilvánvaló, hogy a hagyományosan kémiainak nevezett atomi-molekuláris mozgásforma is magában foglal lényeges elemként fizikai jelenségeket. Még közelebb jár azonban a valósághoz — anélkül, hogy ezt észrevenné — a 2. pontban, amelyre vonatkozó fejtegetését részletesebben idézem:

Akik a magfizikát kémiának nyilvánítják (azt hiszem egyébként, hogy kifejezetten ilyen felfogás nincs is a kémikusok között), Kedrov szerint a következő hibába esnek: „Több kémikus a kémiának abból a régi meghatározásából kiindulva, hogy az az anyag átalakulásának tudománya, azt vallja, hogy a magátalakulásokat kémiaiaknak kell tekinteni, mivel — úgymond — általában *minden* anyagátalakulás kémiai mozgás."[41] Ezeket a kémikusokat konzervatívaknak nyilvánítja, akik az új tényeket régi formulákba akarják beleerőszakolni. Ez különben is csak tovább rontja a helyzetet, hiszen „Ha a magfizikát a kémia részének nyilvánítják, ezzel még nem küszöbölik ki a kiinduló nehézségeket. Ha egyetértenénk is azzal, hogy a magfizikát a kémiához kell csatolni, a fizika és a kémia elhatárolásának a nehézsége akkor sem oldódna meg, hanem tovább fokozódna: a megismerés folyamán a molekuláktól az anyag felépítésének mélye felé hatolva a fizikai (molekuláris) mozgás területéről először a kémiai (atom) mozgás területére, majd onnan ismét a fizikai mozgás (az atomon belüli elektronmozgás) területére lépünk; ha a továbbiakban áttérünk a mag belsejébe, vagyis magátalakulások területére, ismét, immár másodszor, eljutunk a fizikai mozgás területéről a kémiai mozgás területére (amennyiben a magreakciókat kémiaiaknak tekintjük); ha ezután áttérünk az ‚elemi' részecskék és erőterek tanulmányozására, akkor másodszor térünk át a kémiai mozgásról a fizikai mozgásra; végül ha az ‚elemi' részecskék kölcsönös egymássá alakulását, például a ‚párképződést' és az ‚annihilizációt' vizsgáljuk, megint, immár harmadszor a kémiai mozgás területére érkezünk. Ennek következményeként a mozgásformák eléggé mesterkélt és aligha igazolható ‚szétszórtságát' nyernénk, ami nyilvánvalóan nincs meg a természetben."[42]

Ezen a ponton, ahol Kedrov az általa bírált álláspontot szándékosan ad abszurdum viszi az elemi részek területére, egészen közel jut az igazsághoz, ti. ahhoz, hogy a kémiai és a fizikai mozgások nem egymás alatt és fölött, hanem egymás mellett, szorosan összefonódva és egymást áthatva találhatók meg minden mozgásformában.

Valójában tehát nem az a megoldás, hogy a magfizikát kémiának nyilvánítjuk, hanem hogy például az atommagok szintjén is különböztessük meg egymástól a magfizikát (az atommag energetikai viszonyait, sajátos kötési erőtereit, elektromos és egyéb tulajdonságait) és a magkémiát (az atommagok összetételének megváltozásával járó minőségi átalakulásokat).

A kémia és a fizika tehát voltaképpen nem bizonyos mozgásformákkal, hanem bizonyos mozgásfajtákkal foglalkozó tudományok. A kétféle mozgásfajta megkülönböztetésénél a Kedrov által elavultnak minősített hagyományos meghatározásból indulhatunk ki. Kémiai mozgás, kémiai változás minden olyan változás, amelynek során a benne résztvevő objektumok *anyagi minősége* megváltozik, fizikai változás pedig minden olyan változás, amelyben

[41] Uo. 249. o.
[42] Uo. 250. o.

az objektumoknak csak az *állapotuk* változik meg. Az anyagi minőség fogalma nem azonos a minőség általános fogalmával, hanem ennél szűkebb. Az anyagi minőségben történt változáson olyan minőségi változást értek, amelynek során a dolog tulajdonságainak, paramétereinek egész rendszere megy át ugrásszerű változáson, az állapotváltozásoknál viszont csak egyes paraméterek változnak. Ezek gyakran csupán mennyiségi változások, s bár itt is előfordulhatnak ugrások, s így minőségi változások, ezek azonban nem azonosak az anyagi minőség fent értelmezett változásaival (ilyenek például a halmazállapot-változások). Fizikai mozgás végbemehet kémiai nélkül, de a kémiai mozgások mindig együttjárnak fizikaiakkal.

A klasszikus kémiában az anyagi minőség megváltozását azonosították az összetétel megváltozásával, úgy vélvén, hogy a kémiában az összetétel minden mennyiségi változása az anyagi minőség megváltozásával jár. A nemsztöhiometrikus vegyületek megismerése ezt a nézetet megcáfolta. Ennek egyik érdekes példája a kobalttellurid, amelynek összetétele folyamatosan változhat a CoTe és a $CoTe_2$ képletnek megfelelő határok között, s eközben a tulajdonságai is csak folyamatos mennyiségi változásokon mennek át. (Ha azonban az összetétel átlépi e két határ valamelyikét, akkor a tulajdonságoknak — paramétereknek — már az egész rendszere változik meg, mégpedig ugrásszerűen (így a kristályszerkezet, a vezetőképesség, az oldékonyság, a kémiai reakcióképesség, a szín stb., stb.).

A fentiekben értelmezett kémiai és fizikai változások az anyag minden strukturális szintjén együtt találhatók. Ilyen értelemben szoktunk beszélni magkémiáról és magfizikáról, közönséges értelemben vett kémiáról és kötések fizikájáról (a szokásos, de rossz szóval kvantumkémiáról), kristálykémiáról és kristályfizikáról, kolloidkémiáról és kolloidfizikáról, geokémiáról és geofizikáról, biokémiáról és biofizikáról, és teljes joggal beszélhetnénk a Kedrov által perhorreszkált módon az elemi részek kémiájáról és fizikájáról (pl. a párkeltés vagy a neutron bomlása kémiai, a Compton-effektus fizikai változás). Legnehezebb a két oldal elhatárolása az atomfizika-héjfizika szintjén. De itt is meg kell különböztetnünk az elektronok energianívóira és gerjesztési viszonyaira vonatkozó fizikai oldalt, és a kémiai minőségeknek az elektronok számának növekedésével együtt járó megváltozását. A periódusos rendszer kvantumfizikai elméletének értelmezését bemutató Smith—Stoner-féle táblázat voltaképpen az elektronburok felépülésének ezt a kémiai oldalát fejezi ki.

A Kedrov által általánosnak nevezett mozgásformák (a mechanikai, a kvantummechanikai, a termodinamikai és, bizonyos megszorítással, a kibernetikai is) tulajdonképpen a fizikai mozgásfajták csoportjába tartoznak. Az élettelen természet összes mozgásformáiban a fent értelmezett kémiai és fizikai mozgásfajták — *és csakis ezek* — fordulnak elő, *ezért javasolom, hogy ezeket az élettelen természetben előforduló mozgásformákat együttesen a kémiai-fizikai mozgásformák osztályának nevezzük.*

A fizikai kémia és az ún. kémiai fizika nem különböző *mozgásformák* határkérdéseivel, hanem a kémiai és a fizikai *mozgásfajták egyes mozgásformákra jellemző sajátos kapcsolatával* foglalkozó határtudományok.

Már említettem, hogy az egyes mozgásfajták specifikus módon jelentkeznek az egyes mozgásformákban. A magkémiai változások törvényszerűségei például lényegesen különböznek a közönséges — hagyományos — kémiai változásokétól, bár lényeges hasonlóság is van köztük.

Az egyes mozgásformák abban a tekintetben is különböznek egymástól, hogy milyen bennük a különböző mozgásfajták egymáshoz való viszonya,

esetleges dominanciája. A hagyományosan kémiainak nevezett atomi-molekuláris szinten például a kémiai mozgásfajta dominál, de itt sem becsülhető le a fizikai mozgásfajta szerepe (kötéselmélet, a kémiai változások energetikája, kinetikája stb.). Más szinteken (pl. az elemi részek szintjén) minden „kémiai" változás olyannyira kapcsolódik a fizikaiakhoz (tömeg-energia, töltés átalakulások) — az utóbbiak dominanciája mellett —, hogy e területeken érthetően a fizikusok feladata az előforduló kémiai mozgásfajták tanulmányozása is. Azt is mondhatnánk, hogy az elemi részeknél a kémiai és a fizikai mozgás mintegy összeolvad. Az atom, sőt az atommag gerjesztése (egyes alkatrészeinek magasabb energianívóra való emelése) is egyértelműen fizikai folyamatnak tekinthető. Az elemi részeknél azonban már az ilyen gerjesztés is az anyagi minőség megváltozásával jár, tehát nemcsak fizikai, hanem egyben kémiai változás is. (A Gell—Mann-féle kvark-elmélet szerint ugyanis a delta-plusz hiperon nem más, mint a proton — egyik — gerjesztett állapota.)[43]

Nem vész-e el ebben a felfogásban a hagyományos kémia önálló tárgya? Véleményem szerint nem. E tárgy szokásos meghatározása (vö. Engels: a kémia az atomok fizikája) azonban túl szűk. A hagyományos kémiai átalakulások többségében ugyanis nem atomok reagálnak egymással, hanem atomok molekulákkal vagy molekulák molekulákkal, esetleg molekulatöredékek molekulákkal (a molekulák kölcsönhatása a gázban vagy a kristályban: fizikai — de a molekulák olyan kölcsönhatása, amely minőségük megváltozására vezet és többnyire együttjár atomjaik részbeni átcsoportosításaival: kémiai mozgás). De kémiai folyamatról beszélünk akkor is, ha — mint a heterogén reakcióknál vagy a heterogén katalízisnél — a molekulák szilárd közönséges testekkel — a molekulák méretéhez képest tehát makrotestekkel — lépnek reakcióba.

Hogy a kémiai mozgás nem köthető egyértelműen az atomokhoz, azt E. F. Szolopov is felismeri: „Ha pontosak akarunk lenni, úgy az atomoknak és a molekuláknak a kémiai mozgás különböző formái felelnek meg."[44]

Felfogásomtól egyébként nem áll messze Holderith és Magyaródi korábban már idézett cikkének a következő megállapítása: „Amikor a fizikai mozgás kémiai folyamatokban betöltött szerepéről beszélünk, akkor nem arról van szó, hogy a kémiai minőséget redukáljuk a fizikai mennyiségekre, hanem a kémiai objektumok, molekulák minőségi meghatározottságának mennyiségi oldalait tanulmányozzuk."[45]

Ebben a megállapításban lényegében implikálva van az a fentebb kifejtett tétel, hogy a kémiai és a fizikai mozgás ugyanazon szintekhez tartozó mozgásformák sajátos oldalai. Még világosabban fejezi ki ezt a gondolatot A. I. Ujemov: „A sajátosságok egyik komplexumát a fizika tanulmányozza, a másikat a kémia, éppen úgy, ahogyan a gondolkodással kapcsolatban a sajátosságok egyik komplexumát a pszichológia tanulmányozza, a másikat a logika, . . . a fizika és a kémia fokozatosan áttérnek a dolgok osztályainak sajátosságaik teljes sokoldalúságában való tanulmányozására a sajátosságok és viszonyok egyes komplexumainak a kutatására."[46]

*

[43] Lásd pl. Ja. B. Zeldovics: A kvarkok. Magyar Fizikai Szemle, 1966/10. sz.
[44] E. F. Szolopov: Id. cikk 146. o.
[45] Holderith—Magyaródi: Id. cikk 56. o.
[46] A. I. Ujemov: Id. cikk 73—74. o.

Az élettelen természetben tehát minden mozgásforma kémiai és fizikai mozgásfajták meghatározott komplexuma. Ezek a mozgásfajták megtalálhatók a biológiai mozgásformák osztályában is, mégpedig szinte minden mozgásformaszintnek megfelelő alakjukban. (Az élő szervezetben az elektronmozgások éppúgy igen nagy szerepet játszanak, mint az atomi, a molekuláris és a makromolekuláris fizikai és kémiai mozgások.) Látjuk azonban, hogy az élő szervezet elemi fiziológiai folyamataiban ezek a kémiai és fizikai mozgások általában sajátosan összeolvadnak (vö. Neumann Jánosnak a 37. lábjegyzetben hivatkozott megállapításaival).

Ugyanakkor az élő szervezetben új mozgásfajták is megjelennek (lényegében már ilyen az említett elemi fiziológiai folyamat is), amelyek a kémiai és a fizikai mozgásfajtákkal általában az egész és rész viszonyában állnak, és *mint ilyenek* egészen *új törvényszerűségeknek* vannak alávetve. Ilyen az életre jellemző specifikus mozgásfajták közt az anyagcsere, ill. ennek részfolyamatai (a táplálkozás, a légzés, a kiválasztás stb.), a szaporodás, az öröklődés, az evolúció, az érzékelés és a magasabbrendű állatoknál a központi idegrendszer által vezérelt aktív tevékenység stb., stb. Ezeknek egy fontos közös jegyét adhatjuk meg, amely megkülönbözteti őket az élettelen természetben előforduló mozgásfajtáktól. Az élettelen természet kémiai és fizikai mozgásainak nincs célszerű jellegük. Az élő szervezet viszont aktív önmeghatározottsággal rendelkezik. A környezet változásaira saját helyzetének vagy állapotának a célszerű megváltoztatásával reagál, olyan változással, amely lehetővé teszi, hogy — noha a változó környezettel állandó kölcsönhatásban és anyagcserében van — saját belső egyensúlyát, individuális azonosságát aktívan fenntartsa, illetve szüntelenül helyreállítsa. Az erre szolgáló mozgások tehát célszerű jellegűek. Ezeket a célszerű mozgásokat az egyszerű mozgásoktól való megkülönböztetés céljából funkcióknak nevezhetjük. A funkciók mindig egyszerűbb, kémiai és fizikai, önmagukban nem célszerű jellegű mozgásokból tevődnek össze, ezekkel az egész és rész viszonyában vannak. A részek azonban ebben az esetben éppen a célszerűség által vannak az egésznek alárendelve.

Materialista biológusok és filozófusok, hogy elhatárolják magukat az idealista teleológiától, a biológiai célszerűséget gyakran látszólagos célszerűségnek nevezik. Itt azonban valójában viszonylagos célszerűségről van szó, amely éppen olyan objektív kategória, mint pl. a tudat viszonylagos önállósága. A lényeg az, hogy itt nem külső célszerűségről van szó, és nem is valamilyen kívülről az élőlénybe behelyezett (életerő jellegű) célról, hanem az élő organizmusnak az objektív adottságai — környezete, struktúrája — által determinált, a törzsfejlődés során kialakult önmeghatározottságáról, az ezt szolgáló célszerű mozgásokról, funkciókról, az élőlény alkalmazkodottságáról és alkalmazkodóképességéről. A biológiai célszerűség ilyen felfogása nem mond ellent a determinizmusnak.

A társadalmi mozgásformák osztályában megint új mozgásfajták lépnek fel. Ilyen a munka, a nyelv és a gondolkodás, a termelés, továbbá az alap és a felépítmény különböző elemeinek a mozgása stb., stb. Míg a specifikusan biológiai mozgásokat a célszerűség jellemezte, a társadalmi mozgásfajták a célszerűség mellett — legalábbis összetevőként — a céltudatosság valamilyen elemét is magukban foglalják. Ezt tekinthetjük a társadalmi mozgásfajták megkülönböztető specifikumának.

Azt lehetne mondani, hogy a természetes mozgásformák három alapvető osztályában a determinizmusnak három különböző típusa érvényesül.

A három osztály egyébként e tekintetben sincs egymástól kínai fallal elválasztva. Már a kémiai-fizikai mozgásformák osztályában megjelenik — a Le Chatelier—Braun-féle elv által megfogalmazott formában[47] — a viszonylagosan aktív önmeghatározottságnak egy fajta csírája, s úgyanígy a tudatnak is megvannak bizonyos csírái, előzményei nemcsak a magasabbrendű emlősöknél, hanem — ha itt nem is beszélhetünk közvetlen előzményről — egyes szervezett kollektívában élő, „munkamegosztást" megvalósító állatok, pl. a méhek viselkedésében is.

A mozgásformákról és a mozgásfajtákról szóló fejtegetést még két megjegyzéssel kell kiegészítenem.

1. A. I. Ignatov is megkülönböztet egymástól mozgásformákat és mozgásfajtákat. Utóbbiakat azonban az én felfogásomtól teljesen eltérő módon értelmezi: „A mozgás belső folyamatait, amelyek meghatározzák a testek létezését, nevezhetjük a mozgás formáinak, a testek számára külső folyamatokat pedig nevezhetjük a mozgás fajtáinak."[48]

E külső mozgásokon a szerző a jelenségek heterogén csoportját érti. Ő is közéjük sorolja a hő- és a mechanikai mozgást, de ide sorolja a fizikai mezők és a diszkrét anyag (vescsesztvo) egymásbaalakulásának a folyamatait, s végül a strukturális szintek közötti átmeneteket is, pl. az elemi részek egyesülését atommagokká. A mozgásforma mint a mozgás „belső formája" tehát Ignatovnál leszűkül az objektumok létére, de nem foglalja magában levésüket, vagyis keletkezésüket és magasabb formákba való átmenésüket, holott ez éppen minden anyagfajta és mozgásforma egyik leglényegesebb megnyilvánulása. Ebből a felfogásból következik, hogy a mozgásformák és a mozgásfajták rendszerét egymás mellé rendeli.

2. Fentebb már említettem, hogy a különböző mozgásformákban az egyes mozgásfajták némileg másképpen jelennek meg, annak megfelelően, hogy minden mozgásforma specifikus komplexuma különféle mozgásfajtáknak. Előfordulnak olyan esetek, amikor valamely mozgásformában egy adott mozgásfajta olyan mértékben dominál, hogy első közelítésben nem is lehet felismerni azt, hogy a mozgásforma nem csupán ebből az egy mozgásfajtából áll. Ez a helyzet például egy bolygórendszernél, amelyben a mechanikai, vagy a gázoknál, amelyekben a hőmozgás játszik ilyen domináns szerepet. Ez az objektív alapja annak, hogy a XIX. században, de sokan még ma is külön mozgásformának tekintik a mechanikai-, illetve a hőmozgást.

7. Néhány kiegészítő megjegyzés a magasabb mozgásformaosztályokkal kapcsolatban

a) A biológiai mozgásformák osztályáról. Kísérlet az idegfiziológiai és a pszichológiai jelenségek kapcsolatának értelmezésére és az élet meghatározására

A 2. szakaszban abból indultam ki, hogy az egymásra épülő mozgásformák, strukturális szintek egymással általában a rész-egész viszonyában vannak. Külön vizsgálatot igényel azonban, hogy ez mennyiben érvényes a biológiai mozgásformák osztályára. Engels, Hegel nyomán, a következő megjegyzést teszi: „Rész és egész pl. már olyan kategóriák, amelyek a szerves természetben elégtelenné válnak... csak a *hullában* (van) rész."[49] Mészáros Béla és Pécsi Tibor rámutat arra, hogy Engelsnek ez a megállapí-

[47] Ennek az elvnek a lényege az, hogyha egy rendszer — pl. egy kémiai egyensúlyi rendszer — valamely külső állapothatározója — pl. a hőmérséklet vagy a nyomás — megváltozik, a rendszer egyensúlya olyan irányban tolódik el, hogy csökkentse az állapothatározónak ezt a változását. Például a hőmérséklet emelésére az egyensúly az endoterm, azaz hőelnyelő irányban tolódik el (ami némileg kompenzálja a hőmérséklet emelkedését).

[48] A. I. Ignatov: Id. cikk 143. o., ill. Cikkgyűjtemény 68. o.

[49] Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp. 1963. 489. o. Engels kiemelése.

tása nem értendő mechanikusan, a szervezetnek ugyanis objektíve vannak részei, ezek azonban többnyire nem különíthetők el tőle. Ez egyébként nemcsak az élő szervezetre, hanem minden egyedi rendszerre vonatkozik, ellentétben a kollektív rendszerekkel.[50] Gázból elkülöníthető néhány vagy elvileg egyetlen molekula is, anélkül, hogy ez megszűnnék az lenni, ami, míg a molekulából „kivett" atom minőségileg különbözik a molekulában kötött atomtól.

Kétségtelen azonban, hogy a rész-egész viszonyok sokkal bonyolultabbak az élővilágban, mint az élettelen természetben, aminek egyik fő oka a funkció és a struktúra sajátos dialektikája.

Az előző szakaszban foglaltak szerint minden mozgásforma összetett jelenség, különféle mozgások, mozgásfajták komplexuma, tehát a mozgásformáknak is van struktúrájuk. A mozgásforma mindig valamely struktúra mozgása, és egyben különféle mozgások struktúrája is.

Az egyszerűbb mozgásformákban (lényegében ide sorolhatók az élettelen természet összes mozgásformái) e két oldal lényegében egybeesik, illetve kölcsönös és egyértelmű megfelelés, egymáshozrendeltség áll fenn közöttük. A mozgásformáknak ebben az osztályában tehát elfogadható az a megállapítás, hogy „... a ‚struktúra' és ‚kölcsönhatás' fogalmak között csupán az a különbség, hogy a ‚struktúra' fogalma a kölcsönhatás eredményét mintegy statikailag fejezi ki, helyesebben: kiátlagolt formában, míg a ‚kölcsönhatás' fogalma a test struktúráját dinamikus formában, elemeinek mozgásában mutatja".[51]

A magasabb mozgásformáknál azonban világosan meg lehet és meg kell különböztetni az elemek és kapcsolataik térbeli rendszerén alapuló struktúrát (a biológiában szokásos szóhasználattal: morfológiai struktúrát) és a funkciók ehhez képest viszonylagos önállósággal rendelkező komplexumát, az ún. funkcionális struktúrát. Ez a megkülönböztetés újabban az idegfiziológiai kutatásokban játszik egyre nagyobb szerepet. A magasabbrendű idegműködés élettana és a pszichológia filozófiai problémáiról 1962-ben Moszkvában tartott konferenciának is ez volt az egyik legtöbbet szereplő témája. A Pavlov tanítását továbbfejlesztő szovjet idegfiziológusok és pszichológusok (A. A. Uhtomszkij, P. K. Lurija, A. N. Leontyev, N. A. Bernstein és mások) kimutatták, hogy a bonyolult idegfiziológiai folyamatok alapját az idegrendszerben létrejövő ún. funkcionális rendszerek vagy funkcionális szervek alkotják (ilyen pl. az ún. afferens szintézis vagy a cselekvési akceptor stb.), amelyeknek viszonylagos önállóságuk van az őket hordozó morfo-struktúrához képest.[52]

„... az organizmus funkcionális rendszerei ... egy architekturális és egy energetikai faktor alapján alakulnak ki ... Az evolúció szempontjából nyilván az idegműködés olyanfajta integrációja bizonyult termékenyebbnek, amelyben az asszociatív és az architekturális tényezőknek lehetőségük volt arra, hogy egymástól függetlenül változzanak és variálódjanak." Ez teszi lehetővé „... az organizmus pillanatnyilag működő, tehát domináló funkcionális rendszereinek gyors változását".[53]

[50] Mészáros B.—Pécsi T.: A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban. Magyar Filozófiai Szemle, 1964/1. 2. o.

[51] Kedrov, 1965. 145. o.

[52] Bővebben lásd P. K. Anohin: A feltételes reflex sarkalatos problémáinak módszertani elemzése. *Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és a pszichológiában.* (A továbbiakban Filozófiai problémák ...) Akadémiai Kiadó, 1965. 232—258. o.

[53] Uo. 257. o.

„... fiziológiai szempontból minden tevékenység olyan dinamikus funkcionális rendszert alkot, amelyet részben a külső környezetből, részben pedig magától a szervezettől kiinduló bonyolult és változatos jelzések irányítanak."[54]

A funkcionális szervek „... képesek az átépülésre, ... egyes komponenseik felcserélődhetnek másokkal, s emellett az adott funkciórendszer mint egész megmarad".[55]

„Ilyen dinamikus struktúrák révén egy-egy neuron-csoport különféle funkcionális rendszerekbe tud bekapcsolódni, s az agy mint egész realizálni tudja a pszichikus tevékenység bonyolult formáit."[56]

„Az ilyen rendszer láncszemeire a kölcsönös helyettesíthetőség jellemző, ... s csak egy állandó eleme van, a végső effektus."[57]

„... az emberi pszichikus tevékenység ... anyagi szubsztrátumát az egyén fejlődéstörténete folyamán kialakult funkcionális rendszerek alkotják, amelyek egységes ‚funkcionális szervekké' válnak, és ... ily módon az agykéreg olyan szervvé válik, amely *mindig újabb funkcionális szerveket tud* kialakítani."[58]

Bár ezek a megállapítások az idegfiziológiai, illetve a pszichikai tevékenységre vonatkoznak, a funkcionális struktúra forgalmát mint a morfológiai struktúrával szemben viszonylagos önállósággal bíró, de vele természetesen elválaszthatatlan kölcsönhatásban levő rendszer fogalmát bátran kiterjeszthetjük a fiziológiai-biológiai folyamatok egészére, hiszen ezeknek az idegfiziológiai, illetve a pszichológiai folyamatok csak sajátos oldaluk.

Mindebből következik, hogy a funkció és morfostruktúra egységének az elvét — mely a materialista biológiának az egyik alapelve — nem szabad mechanikusan értelmezni. Az egység mellett figyelembe kell venni a két oldal viszonylagos önállóságát is. Erre Mészáros és Pécsi is utal: A szervezeti egésznek két oldala van, a morfológiai egység és a fiziológiai egység, ami a „sejt esetében azt jelenti, hogy az életfolyamatok egybehangolódása biztosítja a sejt fennmaradását és reprodukcióját".[59]

Az elmondottakkal összefügg az is, hogy míg az eddigiekben megelégedhettünk a mozgásformák, a strukturális szintek két típusával, az egyedi és a kollektív struktúrák típusával, a biológia területén egy *harmadik típust is találunk, az egyeden belüli — morfológiai és funkcionális — strukturális szinteket.*

Az egyeden belüli strukturális szintekről (valamint az egyedi és kollektív formák kapcsolatáról) N. P. Naumov a következőket mondja: „Az élet lényegének vizsgálata során a gondolatok köre rendszerint lezáródik a ‚szervezet' fogalmánál... Kétségtelen, hogy a szervezet (egyed) a szerves világ elemi egysége. Az egyedek azonban szervek, szövetek, sejtek bonyolult rendszerei. Az egyedek ugyanakkor bonyolult komplexumokat alkotnak — fajokat, ezek pedig társulásokká (biocönózis) egyesülnek."[60]

A morfológiai és a funkcionális strukturális szintek egymást keresztülkasul átfonva léteznek. Ami a morfológiai szinteket illeti, legalább három ilyet különböztethetünk meg a többsejtű organizmusban: a molekuláris szintet, a sejtorganellumok-sejtek szintjét, valamint a szövetek-szervek-organiz-

[54] A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái. Kossuth, 1964. 292. o.

[55] Uo. 590. o. Az emberi pszichikum kialakulásának funkcionális strukturális alapjaival kapcsolatban lásd továbbá uo. 387—398. o.

[56] A. R. Lurija: Az emberi agy és a pszichikus folyamatok. Filozófiai problémák ... 286. o.

[57] Uo. 278. o.

[58] Uo. 286—287. o. (Kiemelés — *R. P.*)

[59] Mészáros B.—Pécsi T.: Id. cikk 10. o.

[60] A Voproszi Filoszofii szerkesztőségének értekezlete a korszerű biológia aktuális kérdéseiről. MM Tájékoztató, 1966/2. sz. 162. o.

mus szintet. Lényegében hasonló felosztás található Hársné Varró Rózsi tanulmányának II. fejezetében.[61] Implicit módon jelentkezik nála a morfológiai és a funkcionális struktúrák viszonylagos különállásának fenti gondolata is: „A különböző szintű struktúrák egységéből az is következik, hogy egy-egy funkciót nem köthetünk abszolút kizárólagossággal egyetlen struktúraféleséghez. . .”[62] F. Z. Mejerszon nyomán rámutat a struktúra és a funkció közötti dialektikus ellentmondás lehetőségére, és helyesen értelmezi a kettő kölcsönhatását a fejlődésben: „. . . sohasem önmagában a funkció teremt új struktúrát, hanem a külső vagy belső hatásra vagy a kettő együttesének hatására ellentmondásba kerülő funkció és struktúra ellentmondásának talaján jön létre az új struktúra s az új funkció. . .”[63]

Hogy a funkciók nem rendelhetők közvetlenül egyes morfológiai szintekhez, azt bizonyítja például, hogy az alapvető életfolyamatok, pl. az anyagcsere vagy akár ennek egy részfolyamata, a légzés, végbemennek molekuláris szinten is, sejt-szinten is és az organizmus egészének a szintjén is. Vagy például az önreprodukció molekuláris szinten a DNS-szintézis formájában, sejt-szinten a sejtosztódás formájában, az organizmus szintjén pedig a szaporodás formájában jelenik meg.

Az organizmuson belüli morfológiai és funkcionális struktúráknak ez az összefonódottsága az alapvető oka annak, hogy a rész és egész viszonyának a fogalma — legalábbis úgy ahogyan ezt az élettelen természetben megismertük — „a szerves természetben elégtelenné válik. . .”

Ami a funkcionális oldalt illeti, az egyeden belül ebben a vonatkozásban is legalább három szintet kell megkülönböztetnünk: a biokémiai-biofizikai, az elemi fiziológiai, valamint az organizmus összviselkedésében megnyilvánuló biológiai funkciókat. Utóbbiak az előbbiekkel, az előbbiek pedig a biokémiai-biofizikai folyamatokkal vannak az egész-rész viszonyában.

Hogy a fiziológiai és a biológiai funkciókat jogosult önálló szintekként megkülönböztetni, azt számos tény bizonyítja. Így például bizonyos fiziológiai folyamatok egy ideig a biológiai halál állapotában is fennmaradnak (pl. a halottnak nő a körme és a szakálla).

Azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy ezek a fiziológiai és biológiai folyamatok az élet minden jelenleg ismert formájában csak együtt létezhetnek, holott egymásra épülő mozgásformák esetén az alacsonyabb rendűeknek önállóan is létezniök kell. Mesterségesen azonban elkülöníthetők egyes fiziológiai folyamatok a biológiai folyamatoktól. Például növényi sejtekből izolált kloroplasztiszok fotoszintézist végeznek, ha ellátjuk őket megfelelő összetételű előanyagok rendszerével, amelyeket az ép organizmus nem készen szokott kapni, hanem maga állít elő. Az izolált kloroplasztisz tehát az organizmusból kiszakítva is elláthatja a ráeső *fiziológiai* funkciót.

Az élet keletkezésekor minden valószínűség szerint volt egy olyan hosszú átmeneti időszak, amikor a primitív élőanyag még csak elemi biokémiai és ezekből összetevődő elemi fiziológiai funkciókkal bírt, de hiányzott e fiziológiai funkciók magasabb egységbe, biológiai funkciókba való szerveződése. Az életnek ez a primitív formája csak akkor állhatott fenn, amikor még megvoltak azok a feltételek, amelyek között az élet eredetileg keletkezett, pl. az abiogén szerves anyagok viszonylag magas koncentrációja, amelyet az Oparin-elmélet feltételez. Ezen a fokon az alkalmazodóképesség és a „szervezet” viszonylagos stabilitása természetesen minimális.

[61] Hársné Varró Rózsi: Struktúra és funkció mint a minőségi meghatározottság lényeges eleme az élővilágban. MM Tájékoztató, 1966/2. sz.

[62] Uo. 13. o.

[63] Uo. 15. o.

Az organizmusoknál ugyancsak több strukturális szintet kell megkülönböztetnünk, minimálisan az egysejtű és a többsejtű organizmusok szintjét. Mészáros és Pécsi az idézett tanulmányukban a kettő között két átmeneti formát is megemlítenek, a polienergidás (soksejtmagvú) egysejtűeket és a telepes élőlényeket. Külön vizsgálódást igényelne, hogy nem lenne-e indokolt a többsejtű szervezeteknél is többféle strukturális szintet megkülönböztetni. Így például, szerintem, az állatvilágon belül külön szintet képviselnek — mind a morfológiai, mind a funkcionális struktúra szempontjából — az idegrendszerrel rendelkező lények.

Az élővilág kollektív mozgásformáinak, a cönózisoknak a sorában is különböző strukturális szinteket különböztethetünk meg. Itt elsősorban nem azokra a kiterjedés szempontjából hierarchikusan kapcsolódó cönózistípusokra gondolok, amelyekkel a zoo-, illetve fitocönológiai szakmunkák foglalkoznak, hanem főként a különböző minőségi kapcsolatokra, amelyek az élőlények között létrejöhetnek. Hogy itt milyen típusok különböztethetők meg, az szintén további vizsgálatot igényelne. Valószínűleg e kérdés vizsgálatának jelenleg még a szaktudományos előfeltételei sem eléggé kidolgozottak. Mindenesetre ki kell emelni egy speciális típust, az *azonos fajpopulációhoz tartozó egyedek szerves együttműködésén alapuló kollektívát*. Az élőlény együtteseknek ez a különleges típusa az, amelyeknek egyikéből a társadalom kifejlődött. Utaltam már rá, hogy ilyen együttesek nemcsak a főemlősöknél, tehát az emberrel genetikailag közvetlen kapcsolatban álló lényeknél találhatók, hanem például egyes rovarfajoknál is. Ezekben az együttesekben a társadalmi mozgásformák bizonyos előképei, csírái is megtalálhatók. Például a munkamegosztással analóg funkciómegosztás, amely gyakran az egyedek biológiai alkatában, fenotípusában is megnyilvánul. Megjelennek az ilyen közösségekben a második jelzőrendszer bizonyos elemei is, akár az emberi beszéddel némileg analóg, de természetesen sokkal kevésbé differenciált és artikulált hangok, hang-kapcsolatok, akár speciális mozgások formájában — mint pl. a méhek tánca, amelyet már „le is tudunk fordítani".

A legtöbb ilyen közösség azonban a fejlődés egy bizonyos pontján megreked, megmerevedik, mivel kimerítette azokat a fejlődési lehetőségeket, amelyek szervezetében adva voltak. Különösen a rovarokra jellemző, hogy genetikailag viszonylag merevek. Éppen ezért mind fejlődési, mind tanulási lehetőségeik igen csekélyek. Jól bizonyítják ezt azok a kísérletek, amelyeket rokon fajú, de másféle táncnyelvet „beszélő" méhek keresztezésével végeztek, amikor is különböző „nyelvjárások" a második nemzedékben Mendel törvényeinek megfelelően oszlottak meg az egyedek között, aminek bábeli „nyelvzavar" és a mézprodukció nagyfokú visszaesése lett a következménye.

A 6. szakaszban már utaltam arra, hogy a biológiai mozgásformák a kémiai és fizikai mozgásfajták mellett egész sor specifikusan biológiai mozgásfajtát is tartalmaznak. Példaképpen fel is soroltam néhányat. Itt két ilyen mozgásfajtával szeretnék kiemelten is foglalkozni.

Az egyik a biológiai visszatükrözésnek az a formája, amely a fejlett idegrendszerrel rendelkező állatokra jellemző.

Ha eltekintünk azoktól a dualisztikus tendenciáktól, amelyek a pszichológiai tevékenységet el kívánják szakítani az idegfiziológiai folyamatoktól, általánosnak tekinthető a materialista fiziológusok és pszichológusok között az a felfogás, hogy az idegfiziológiai és a pszichológiai folyamatok tulajdonképpen *ugyanazon* folyamat két sajátos oldalát jelentik. Ezzel a nézettel nem

értek egyet. Nézetem szerint a kétféle folyamat között *strukturális szintkülönbség* van. Az idegfiziológiai folyamatok az egyeden belüli funkcionális struktúráknak a fiziológiai szintjéhez, a pszichológiaiak pedig az organizmus egészére kiterjedő biológiai mozgás szintjéhez tartoznak. Tehát a pszichológiai folyamatok az idegfiziológiaiakkal az egész és a rész viszonyában vannak (hasonló viszonyban vannak utóbbiak az idegbiokémiai és -biofizikai folyamatokkal). Az idegfiziológiai folyamat a szervezet egyes sejtjeinek, illetve sejtrendszereinek visszatükröző jellegű kapcsolata a külvilág vagy az ún. belső környezet *ingereivel*, a pszichológiai folyamat pedig a szervezet egészének visszatükröző jellegű kapcsolata a külvilág *tárgyaival és szituációival*.

Ennek megfelelően az érzetek tulajdonképpen nem tartoznak az érzékelés *pszichológiájának* a körébe. Az érzet egy fizikai inger (pl. fényhullám) hatására egy receptor sejtben keletkező és egy vagy több neuron közvetítésével az agykéreg valamely afferens sejtjébe érkező ingerület, elektromos impulzussorozat. Ez idegfiziológiai, de nem pszichológiai tény. Az elemi pszichológiai tény az észlelet, amely úgy keletkezik, hogy az érzetek nagy tömege — egyetlen tárgy látása sok millió elemi érzetből áll — sajátos funkcionális rendszerré egyesül az agykéregben, amely rendszer sohasem azokat az ingereket adja vissza, amelyek az érzékszerveket érték, hanem — általában helyesen, de néha tévesen — azokat a tárgyakat vagy szituációkat, amelyektől az összetartozó ingerek milliói a szervezethez érkeztek. Amit közönségesen érzetnek szokás nevezni — főleg a filozófiai tankönyvekben —, tehát például az észlelt tárgy színét, alakját, nagyságát, felszínének minőségét, illetőleg ezeknek a tudatban való tükröződését, azt a pszichikum csak az észlelet analízise révén képes különválasztani.[64]

A másik biológiai mozgásfajta, amelyet ki szeretnék emelni, a természetes kiválasztódás. A természetes kiválasztódás nemcsak az individuumok szintjén, hanem, más-más formában, a biológiai mozgásformák minden szintjén megtalálható, már a molekuláris szinten is. A 4. szakaszban említettem, hogy a makromolekulákra általában a polidiszperzitás, vagyis a meghatározatlan molekulasúly jellemző. A biológiai makromolekulák nagy részénél azonban — mintegy a tagadás tagadásaként — újból megjelenik a monodiszperzitás — a szigorúan meghatározott, de a normális molekulákénál sokkal nagyobb — molekulasúly. Ez nyilvánvalóan annak az eredménye, hogy a bonyolult biokémiai-biofizikai és a belőlük felépülő fiziológiai folyamatok akadálytalan lefolyásához szigorúan meghatározott méretű és szerkezetű polifunkciós makromolekulák szükségesek, tehát az élet kialakulása alkalmával, valamint a fajok átalakulásakor mindig csak az e funkcióknak legjobban megfelelő molekulafajták reprodukálódhattak.

Ugyancsak érvényesül a természetes kiválasztódás a többsejtű organizmusok sejtjeinek a szintjén. Amíg a megtermékenyített petesejtből kifejlett ember lesz, a sejteknek átlagosan mintegy 60-szor kell osztódniok (egyes szövetekben sokkal többször, másokban kevesebbszer). Ezeknél az osztódásoknál a kromoszómákban foglalt genetikus kódnak éppen olyan szerepe van, mint magában a szaporodási folyamatban. (A szervezet minden sejtje ugyanazt a genetikus kódot tartalmazza. Hogy ezen belül milyen mechanizmus

[64] Lényegében ez a felfogás — ha nem is ennyire explicit formában — megtalálható P. K. Anohin idézett írásában, valamint egyebek között Kardos Lajos *Általános pszichológia* tankönyvében (Tankönyvkiadó, 1964.), különösen ennek a színlátással foglalkozó, a szerző saját kutatásaira épült fejezetében.

idézi elő az egyes sejtek különböző funkciókra való specializálódását, vagyis a szöveti differenciációt, az még nem eléggé ismert.) Sok billió egyedi sejtosztódásról van szó. Ha az egyes sejtek DNS-láncaiban csak egyetlen H-hídkötés eltolódik, már mutáció lép fel, amelyet a további sejtgenerációk is „örökölnének". Ha azonban ez a mutáció káros a sejt működése szempontjából, akkor — legalábbis az esetek többségében — a mutáns sejt csökkent életképessége folytán kiküszöbölődik, vagy legalábbis nem vesz részt a további osztódásban, és ilyen módon a természetes kiválasztódás biztosítja, hogy a szövetek általában normális sejtekből épüljenek fel.[65]

Végül felmerülhet a kérdés, hogy ha a biológiai mozgásformák ilyen bonyolult, részleteiben még nem is tisztázott rendszert alkotnak, akkor mi is az élet lényege, hogyan kapcsolódik az élet ezekhez a különböző szintű mozgásformákhoz. Egész általánosan azt mondhatjuk, Engels nyomán, de szabadon, hogy *az élet sajátos anyagi rendszerek létezési módja. Olyan nyílt, a környezet rovására energiájukat csökkentő anyagi rendszereké, amelyek a környezetükkel való szüntelen anyagcsere alapján önfenntartásra, önszabályozásra, fejlődésre és szaporodásra (önreprodukcióra) képesek.* Ezek a sajátos anyagi rendszerek — mai ismereteink szerint — nem azonosíthatók a fehérjékkel, hanem ezeknél már legegyszerűbb formájukban is összetettebb rendszerek, amelyeknek a fehérjék csupán lényeges, de nem egyedüli és nem is egyedül meghatározó jellegű összetevői.

Az élet funkcionális vagy szubsztanciális meghatározása körüli vita[66] az élet ilyen felfogása mellett álproblémává válik. Az élet meghatározásának egyszerre szubsztanciálisnak is, funkcionálisnak kell lennie. Annak eldöntése, hogy ugyanezeket a funkciókat másfajta, nem fehérje jellegű specifikus struktúrák, más polifunkciós makromolekula-együttesek is megvalósíthatják-e, nem filozófiai probléma, de nincs alapunk arra, hogy ennek a lehetőségétől elzárkózzunk. Ez persze nem jelenti az élet és az önvezérlő automaták működésének az összemosását, hiszen ezek az életre jellemző funkciók közül csak egy bizonyos csoportot valósítanak meg, utánoznak. (Lásd a 7/c. szakaszban is.)

b) A társadalmi mozgásformák osztályáról. Kisérlet a tudat ontológiai meghatározására.

A társadalom és az ember maga is a tágabb értelemben vett természet része: „. . . . emellett fennmarad a külső természet elsődlegessége, . . . de ennek a megkülönböztetésnek csak annyiban van értelme, amennyiben az embert a természettől megkülönböztetettnek tekintjük".[67] A társadalom a természet-

[65] Erre természetesen nincs mód, ha a mutáció az ivarsejteken lép fel, mert akkor a belőlük képződő összes sejtek mutánsok lesznek; ilyenkor vagy érvényesül a természetes kiválasztódás az egész egyed — embrionális korban vagy később történő — elpusztulása révén, vagy nem, az utóbbi esetben változott tulajdonságú egyed keletkezik. Előfordulhat az is, hogy ez a változás kedvező a szervezetre. Ugyancsak maradandóak az ilyen mutációk, ha olyan szövetben következnek be, amely a kifejlett élőlényben már nem vagy csak nagyon lassan osztódik (pl. az idegrendszer). Van olyan felfogás, amely ebben látja a szervezet öregedésének fő okát. — Lásd Gánti Tibor: *Forradalom az élet kutatásában.* Gondolat, 1966. VIII. fej.

[66] Lásd pl. Kedrov, 1965. 184—197. o.

[67] Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Bp. 1960. 28. o.

nek viszonylagosan elkülönülő része, amely a rajta kívül álló természettel, vagyis a szűkebb értelemben vett természettel áll szemben.

A társadalom és a természet, pontosabban a társadalmi és a biológiai mozgásformák genetikus kapcsolatára már utaltam. Itt újból szeretném alátúzni azt a tényt, hogy nemcsak az ember, hanem a társadalom is az élővilágból származik, nemcsak az ember kialakulásának a biológiai előfeltételei voltak meg az állatok szervezetében (organizmusában), hanem a társadalom csírái is megvoltak az állatok szervezetében (organizációjában), azaz közösségeiben.

Utaltam rá, hogy a társadalmat általában egyetlen mozgásformának szokták tekinteni. A fentiek alapján azonban ezen belül is meg kell különböztetni az embert mint egyedi és a társadalmat mint kollektív struktúrát, noha az egyedi és a kollektív forma kapcsolata itt még szorosabb, mint a másik két mozgásforma osztályban.

Továbbá: véleményem szerint indokolt a különböző társadalmi-gazdasági alakulatokat külön struktúratípusoknak, külön mozgásformáknak tekinteni. Igaz, hogy valamennyi társadalmi formáció *első közelítésben* ugyanazokból az elemekből, azaz emberekből áll, az emberek közötti kapcsolat jellege azonban olyan mértékben különbözik a különböző társadalmi formációkban, hogy ezeket külön struktúratípusoknak tekinteni, véleményem szerint, jogosult. Az, hogy e struktúrák elemei, az emberek is csak első közelítésben tekinthetők azonosaknak, annyit jelent, hogy az ember nemcsak általában ember, sőt nemcsak általában ember és egyén, hanem sajátosan rabszolgatartó vagy tőkés, jobbágy vagy egy kommunisztikus társadalom tagja is. Vagyis az embert lényegileg éppen azok a kapcsolatok teszik azzá, ami, amelyek a társadalmi struktúra különböző típusait egymástól megkülönböztetik. Ilyen értelemben mondhatjuk Marxszal, hogy az ember a társadalmi viszonyok összessége.

Az alacsonyabb típusú mozgásformákban az elemek közötti kapcsolat jellegét döntően az elemek minősége határozza meg. Az élővilágban a két tényező között bizonyos „egyenjogúság" jön létre, vagyis az elemek minőségének a kapcsolatuk jellegére való hatása általában nem nagyobb, sőt a magasabb szinteken esetleg kisebb, mint e kapcsolatok hatása magukra az elemekre. A társadalomban a kapcsolatok jellege válik elsődlegesen meghatározóvá, és lényegében ez szabja meg az elemek minőségét.

Külön vizsgálatot igényelne annak eldöntése, hogy vajon a társadalmi osztályok és a szociológia által tanulmányozott különféle egyéb közösségek nem alkotnak-e különböző strukturális szinteket.

A 6. szakaszban már utaltam arra, hogy a társadalmi mozgásformák osztályában milyen sajátos új mozgásfajták jelennek meg (munka, nyelv, nevelés stb. stb.). Ezt még a következő megfontolással kell kiegészítenünk.

Csakis a mozgásfajták vizsgálata segíthet hozzá bennünket annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy a társadalmi mozgásformák mennyiben az anyagi világ legbonyolultabb, legfejlettebb mozgásformái. Hiszen azt lehetne mondani, hogy az élővilág a maga sokmilliónyi fajával és sokbilliónyi egyedével, a közöttük fennálló különféle kölcsönhatásokkal, a magasabbrendű állatok sokmilliónyi sejtjének a felépítésével sokkal bonyolultabbnak látszik, mint a társadalom, amely mindössze 3 milliárd — és első közelítésben egyenlő minőségűnek tekinthető — egyedből áll. Az az ellenvetés nem segít, hogy a társadalom magában foglalja az ember szervezetének teljes bonyolultságát is,

mert egyrészt itt a társadalomnak a saját strukturális szintjén való bonyolultságát kellene kimutatnunk, másrészt ilyen vonatkozásban az ember szervezete — legalábbis ami a morfológiai struktúrákat illeti — nem számottevően bonyolultabb az emlős állatokénál.

A problémára csak az lehet a válasz, hogy a társadalmi mozgásformák osztályának bonyolultsága és magasrendűsége éppen a rá jellemző specifikus mozgásfajták minőségi sokféleségében, bonyolult és magasrendű jellegében és kölcsönhatásaiban rejlik. Ezek teszik lehetővé, hogy az ember és a társadalom kialakulásával a determinizmusnak olyan új formája jöjjön létre, amelyben a szabadság, az aktív önmeghatározásra való képesség és a világ aktív és tudatos visszatükrözésének a képessége új, a természet egyéb területein meg sem közelített színvonalat érhet el.

A legmagasabbrendűen szervezett anyag tehát az ember *és* a társadalom. Az anyag legmagasabb szervezettségi szintjeként hol az emberi agyat, hol a társadalmat szoktuk emlegetni. Valójában a kettő elválaszthatatlan egységben képviseli ezt a legmagasabb szervezettségi szintet. *Az emberi organizmus — beleértve lényeges, de nem egyedül döntő elemként az emberi agyat — az egyedi struktúrák fejlődési sorának, a társadalom pedig a kollektív struktúrák sorának legmagasabbrendűen szervezett tagja.*

Felmerülhet a kérdés, hogyan kapcsolódik az ember legsajátosabb tulajdonsága, a tudat a mozgásformák már vázolt rendszeréhez. Anélkül, hogy az anyag-tudat viszonyról szóló szerteágazó vitához itt hozzá akarnék szólni, megkísérlem a tudatnak az élet fentebb adott meghatározásához hasonló funkcionális-szubsztanciális meghatározását: *A tudat az emberi organizmus és az emberi organizáció (társadalom) létezési módjának sajátos oldala, olyan komplex mozgásfajta, sajátos, agyhoz kötött mozgások olyan funkcionális struktúrája, amely képes a valóság jelenségeinek és lényegi összefüggéseinek határtalanul mélyülő visszatükrözésére, és az ember céltudatos, a visszatükrözött objektív viszonyoknak megfelelő, s azok célszerű átalakításában is megnyilvánuló cselekvésének a vezérlésére.*

A tudat — ontológiai értelemben — nem tekinthető legáltalánosabb kategóriának. Van legközelebbi neme, a *pszichikum*, amely lényegében a magasabbrendű állati organizmus visszatükrözésen és a visszatükrözött valóságnak megfelelő bonyolult reflextevékenységen alapuló kapcsolata a külvilággal. Ennek a kapcsolatnak a legmagasabbrendűbb, különleges fajtája az emberi tudat.

c) Léteznek-e mesterséges mozgásformák?

A tudományos-technikai forradalom, különösen az elektronikus automaták gyors fejlődése kapcsán felmerül az a kérdés, hogy létrejöhetnek-e mesterséges mozgásformák. Erdey-Grúz Tibor erről a következőket írja: „... számolni lehet egy új mozgásforma keletkezésével, amelynek létrehozásában — a Földön első ízben — az ember céltudatos tevékenységgel vesz részt. Ilyen irányú fejlődésre utalnak az elektronikus számító- és logikai gépek, valamint a *kibernetika terén* elért eredmények."[68] Majd alább: „Feltehető, hogy a kibernetikai gépek is fejlődésük megfelelő fokán minőségi vál-

[68] Erdey-Grúz Tibor: Filozófiai tallózás a természettudományokban. Id. kiad. 125. o.

tozásokon mennek majd át, amelyek persze más jellegűek lesznek, mint az élő anyag kialakulásához vezetők. Ezáltal olyan specifikus anyagi rendszerek keletkezhetnek, amelyek minőségileg különböznek a korábban ismertektől, s az anyag fejlődésének új szintjét képviselik. E rendszerek, ha megvalósulnak, saját specifikus belső ellentéteik hatására olyan mozgástörvények szerint fognak működni, amelyek eltérnek a többi anyagi rendszerek mozgástörvényeitől. Az ilyen gépek tehát *az anyag minőségileg új fajtáját és mozgásformáját* fogják képviselni (különbözőt az élettől), amely saját belső törvényei szerint mozog és fejlődik tovább."[69]

Az idézett gondolatmenet szerint csak akkor beszélhetnénk új mozgásformáról, ha olyan rendszerek jönnének létre, amelyek saját belső ellentéteik hatására önálló fejlődésre képesek. Véleményem szerint ez nem kritériuma az önálló mozgásformának. A mozgásformák rendszerében sok olyan esetet találunk, amelyben a fejlődés nem az adott mozgásforma belső ellentmondásain, hanem egymással szoros kapcsolatban levő mozgásformák kölcsönhatásán alapul. Így az elemi részek összetett atomagokká való egyesülése sem az elemi részek belső ellentmondásán, hanem a csillagokban található óriási kollektív rendszerükkel való kapcsolatukon keresztül valósul meg. A mesterséges mozgásformák esetében — ha vannak ilyenek — éppen az a specifikum érvényesül, hogy ezek a társadalmi és az egyéb mozgásformák kölcsönhatása alapján jönnek (jöhetnek) létre és fejlődhetnek tovább.

A mesterséges mozgásformákat tehát, szerintem, nem a távoli jövőben, hanem a bennünket ma körülvevő objektív világban kell keresnünk, az objektív világnak abban a részében, amelyet a marxista filozófia mesterséges természetnek nevez: „Ezzel párhuzamosan a természeti környezetet kiegészíti a mesterséges természet, amely ún. ‚második természet', azaz olyan dolgok összessége, amelyek kész állapotban nem találhatók a természetben, hanem a társadalmi termelés folyamatában jönnek létre."[70]

A mesterséges és a természetes természet tárgyainak a megkülönböztetését V. G. Afanaszjev is szükségesnek tartja: „... a ‚természetes' fajtájú totalitások mellett az embernek dolga van ‚mesterséges' totalitásokkal is, olyan totális rendszer-képződményekkel, amelyeket ő maga hoz létre gyakorlati tevékenységének a folyamán."[71] Ugyanakkor viszont „... a ‚természetes' totális képződmények osztályozásának elvei... alkalmazhatók a ‚mesterséges' totális rendszerek osztályozására is."[72]

Még messzebb megy ebben a kérdésben D. M. Trosin, aki a mesterséges természet tárgyait a mozgásformák önálló osztályának tekinti.[73] Álláspontjára alább még visszatérek.

A mesterséges természet tárgyai mesterséges tárgyak. Annak eldöntése végett, hogy ezek a tárgyak egyben külön mozgásformát képviselnek-e vagy sem, azt kell megvizsgálnunk, hogy az elemek minőségében vagy kapcsolódásuk jellegében és ezen alapuló mozgásaik rendszerében van-e valami sajátosan új, a természetes mozgásformákra jellemzőktől minőségileg különböző. Ha csupán a társadalom és az élettelen természet kölcsönhatásán alapuló mesterséges tárgyakat vizsgáljuk, tehát nem térünk ki az olyan mesterséges

[69] Uo. 126—127. o.
[70] Filozófiai kislexikon. Kossuth, 1964. 654. o.
[71] V. G. Afanaszjev: Id. cikk 153. o.
[72] Uo. 154. o.
[73] D. M. Trosin: Id. cikk 62—63. o.

objektumokra, mint a háziasított és tenyésztett állatok vagy a kultúrcönózisok,[74] négyféle szintet különböztethetünk meg:

a) Természetes anyagú egyszerű mesterséges tárgyak (pl. kőbalta, bot, fakanál stb).

b) Mesterséges anyagok és a belőlük készült egyszerű tárgyak (pl. fémek, fémötvözetek, műanyagok, üveg- és kerámiafélék, és belőlük készült egyszerű tárgyak). Ezek általában atomok vagy molekulák egyszerű-homogén halmazai, vannak azonban közöttük másodlagos halmazok is (pl. textíliák, keramikus anyagok) vagy gélek (bőr, kaucsuk stb.).

c) Gépek.

d) Önvezérlő, önszabályzó automaták.

Az első két szint esetében nincs alapunk új mozgásformáról beszélni. Az ilyen típusú mesterséges tárgyak minőségileg különböznek ugyan a természet tárgyaitól, de bennük nem lelhető fel a struktúrának, a kölcsönhatásnak olyan különleges típusa, amelynek alapján új mozgásformáról beszélhetnénk.

A gépek esete azonban már más. A gépek olyan összetett mesterséges tárgyak (a mechanika által tárgyalt ún. egyszerű gépeket nem sorolom ide), amelyekben az alkatrészek között különleges kölcsönhatás van. Igaz, hogy ez a kölcsönhatás nem tartalmaz olyan mozgásfajtákat, amelyek az élettelen természetben külön-külön ne volnának meg, viszont olyan struktúrát alkotnak, amely egyébként csak az élő természetre jellemző sajátossággal bír: nevezetesen a gépek mozgása célszerű mozgás, azaz funkció. Ezt a célszerűséget azonban az ember viszi bele a gépbe. Persze az egyszerű szerszámoknak is van funkciójuk, míg azonban ezek csak közvetlenül viszik át az ember testének mozgásait a munka tárgyára, a gépeknél, különösen pedig a saját meghajtással rendelkező bonyolult gépeknél, ez az átvitel sokszorosan közvetetté válik, különböző alkatrészek mozgásainak bonyolult rendszerén keresztül valósul meg, amely mozgások külön-külön nem célszerűek, hanem csak sajátos szervezettségükben.

E. Kahane a gépek működésének ezt a jellegét a következőképpen jellemzi: egy hidraulikus sajtó vagy egy villamos erőmű működésének „. . . a törvényei nem idegenek a spontán természet törvényeitől, de mégis új törvények, amelyek egy kereket, hajtórudakat, emelőket, szelepeket, elektromos áramköröket, mágneses erőtereket stb. tartalmazó összehangolt rendszer szintjén jutnak csak érvényre. Mindezek az alkatrészek az ember alkotta gépekben egészen másként működnek, mint a spontán természetben."[75] (Megjegyzendő, hogy Kahanenak ez a megállapítása egy olyan gondolatmenet része, amely szerint a célszerűség gondolatát az ember a gépekről viszi át az élő természetre, amivel a 6. szakaszban kifejtettek szerint nem értek egyet.)

A gépeket tehát olyan mesterséges mozgásforma képviselőinek tekinthetjük, amelyben egy az életre — annak elemi fiziológiai szintjére — jellemző mozgásfajta, az összetett struktúrán alapuló funkció jelenik meg. Az önvezérlő-önszabályzó automatáknál vagy, ahogy mondani szokás, kibernetikai gépeknél már egy, az élet biológiai szintjére jellemző mozgásfajta jelenik meg,

[74] Egyébként élőlények is lehetnek a mesterséges természet részei. Marx például az alábbiakat írja: „Az emberiség történetének kezdetén a megmunkált kő, fa, csont és a kagyló mellett a szelídített, tehát *munkával már megváltoztatott*, tenyésztett *állat* játssza a fő szerepet, mint munkaeszköz." (Marx: A tőke I. köt. Bp. 1955. 172. o. Kiemelés — *R. P.*, az eredetiben a „kő", „fa" és „szelídített" szavak vannak kiemelve.)

éppen az önvezérlés, önszabályozás, sőt egy még magasabb funkció, a gondolkodás bizonyos műveletei is. Ezért ez a fok nyilvánvalóan egy újabb, magasabb mozgásformát jelent.

Az, hogy itt egyes, az életre jellemző funkciók megjelenésével találkozunk, nem jelenti azt, hogy itt az élet valamilyen mesterséges formájáról lenne szó, vagy hogy az életet úgy kellene meghatároznunk, hogy fogalmába e szerkezetek is beleférjenek. Itt pusztán analógiákról van szó, amelyek csupán egyes funkciók nagyfokú hasonlóságán alapulnak — de nem a funkciók teljes gazdagságának a megegyezésén.

Az automaták létezési módját egyesek kibernetikai mozgásformának nevezik. Ez helytelen. A kibernetikai mozgás nem mozgásforma, hanem az élő szervezetekre, a társadalomra, a gondolkodásra és most már az automatákra is jellemző mozgásfajta.

Elképzelhető, hogy az elektronikus automák a továbbfejlődésük során egyre több, egyébként csak az életre jellemző funkciót fognak megvalósítani, esetleg bizonyos értelemben fejlődésre és önreprodukcióra is képessé válnak. Ez az Erdey-Grúz hipotézisében is szereplő eset egy újabb, még magasabb mesterséges mozgásforma megjelenése lenne, de semmi esetre sem az élet egyenértékű mesterséges másának a létrehozása. Nem tagadom, hogy létre lehet hozni az élet mesterséges mását (itt nem lombikban fejlődő embrióra gondolok, hanem az élet „teljes szintézisére", vagyis élettelen anyagokból kiinduló mesterséges előállítására), ez azonban feltehetőleg nem történhet mégoly bonyolult elektronikus rendszerek szerkesztése útján, hanem csupán kémiailag és fizikailag egyaránt polifunkciós makromolekulák rendszerének a létrehozásával.

Felmerül végül az a kérdés, hogy vajon a mesterséges mozgásformákat a mozgásformák külön osztályának kell-e tekintenünk, amely — legalábbis az osztályozás szempontjából — egyenrangú a tágabban értelmezett természet már említett osztályaival, amint ezt D. M. Trosin a fent hivatkozott helyen állítja. Megítélésem szerint ez nem indokolt. A mesterséges tárgyak és a bennük megnyilvánuló mesterséges mozgásformák a társadalom és a másik két természetes mozgásformaosztály kölcsönhatásának termékei. Ezt a kölcsönhatást azonban az jellemzi, hogy a társadalom a szűkebben értelmezett természettől elsajátított tárgyakat a maga szükségleteinek megfelelően átalakítja, saját életfolyamatának eszközévé és egyben részévé teszi, tehát a mesterséges mozgásformák lényegüket tekintve a társadalmi mozgásformák osztályának szerves részét, a társadalmi mozgás objektiválódott eredményét és egyben egyik forrását képezik.[76]

[75] E. Kahane: Az Élet nem létezik! Kossuth, 1965. 205—206. o.

[76] Cikkem kéziratának benyújtása és megjelenése között jelent meg Erdey-Grúz Tibor *A kémiai mozgásformáról* (Magyar Tudomány 1967, 2. sz.), illetve Varga Zoltán *A biológiai szerveződési szintek dialektikájának néhány alapvonása* (Magyar Filozófiai Szemle 1966. 5. sz.) c. tanulmánya, melyek több ponton érintik mondanivalómat. E munkákra már nem volt módom cikkem megfelelő helyein hivatkozni, sem a részbeni megegyezéseket, sem az ellentétes megállapításokat illetően.

ПОПЫТКА СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМАТИЗАЦИИ ФОРМ ДВИЖЕНИЯ

Петер Ради

Принятые варианты систематизации форм движения устарели, так как в них восхождение от простого к сложному понимается как процесс, обладающий одним направлением, что приводит к линеарным системам. Однако восхождение от простого к сложному осуществляется через два различных типа — через индивидуальную, а также через коллективную сложность. Каждый объект представляет собой одновременно индивидуальную совокупность частей и часть определенного коллектива, так что процессы развития могут быть поняты лишь с учетом взаимодействия двух структурных форм.

Форма движения — способ существования вида материи, вид материи — единство структуры и формы движения. Так называемые общие формы движения например, механическая и др.) в действительности представляют собой не формы движения, а лишь своеобразные стороны отдельных форм движения. На основе различения таких форм движения и видов движения химия и физика должны быть отграничены друг от друга не как науки, занимающиеся различными формами движения, а как науки, занимающиеся различными видами движения, относящимися к одним и тем же формам движения.

В трех классах форм движения — химико-физическом, биологическом, общественном — виды движения проявляются специфически, в них по-разному осуществляется детерминизм, будучи нераздельно связанным в живом мире с объективной целесообразностью, в обществе же — с сознательным элементом.

В связи с биологическими формами движения автор делает попытку освещения связи неурофизиологических и психологических процессов на основании соотношения части и целого, а также формулирования субстанциально-функционального определения жизни. В связи с общественными формами движения автор пытается определить онтологическое понятие сознания. Автор высказывает также мысль о том, что некоторая часть предметов искусственной природы представляет собой носитель особых искусственных форм движения.

AN ATTEMPT TO DESCRIBE A MODERN SYSTEM OF THE FORMS OF MOTION

by *Péter Rádi*

The usual descriptions of the forms of motion became obsolate, because they see the advance from the simple towards the complex as a one — way process, and thus arrive to linear systems. Bud the advance from the simple towards the complex is realized through two differend types of complexity, viz. the individual and the collective type. Every objects is an individual totality of parts, and at the same time the part of some collective. The process of development can be understood only when saking into vien the interaction of the two structural forms.

The form of motion is the mode of existence of the kinds of matter, and the latter is the unity of the structure and the form of motion. The so-called general forms of motion (e. g., the mechanical, etc.) are not really forms of motion, but rather specific sides of the individual forms of motion. Accepting this distrinction of forms of motion and kinds of motion, chemistry and physics can be distinguished from each other not as scientific disciplines dealing with differend forms of motion, but rather as dealing with differend kinds of motion belonging to the same form of motion.

In the three classes of the forms of motion — the chemical-physical, the biological and the social — the kinds of motion manifest themselves in specific ways. Determinism is effective in different ways in every class of forms of motion: in the biological sphere it is inseparable from the objective expediency of motion, and in the social sphere from the factor of conscioisness.

In respect to the biological forms of motion the author attempts to illuminate the connection of the neuro-physiological and psychological processes on the basis of the part-whole relation, and to give a substantial-functional formulation of the concept of life. In respect to the social forms of motion the definition of the ontological concept of mind is attempted. Finally the author suggests the idea, that part of the objects of the artificial nature are subject to different, artificial forms of motion.

Polgári esztétikai irányzatok 1848-tól a századfordulóig

Elméleti-történeti áttekintés

ZOLTAI DÉNES

Hegel nagyszabású szintézisével lezárul a polgári esztétika progresszív, klasszikus korszaka; Engels ismert Feuerbach-tanulmányának a német klasszikus filozófia Hegel utáni „felbomlásával", „alkonyával" kapcsolatos megállapításait teljes joggal vonatkoztathatjuk az esztétikára is.

A dialektikus történetfelfogás természetesen nem ismer abszolút, előzmény nélküli kezdeteket és abszolút, következmény nélküli végpontokat. A történeti folyamat szükségképpen kontinuitás, fejlődésív, és nem elszigetelt pontok véletlenszerű összege. Az esztétikai gondolat fejlődéstörténete is azt igazolja, hogy a progresszió eszméivel, egyáltalán a társadalmi haladással szembeforduló burzsoázia nem valamiféle nullpontról kiindulva teremti meg a legújabbkori reakció világképét, és az is kétségtelen, hogy a későpolgári ideológia regresszív alapjellege a polgári esztétikában sem zárja ki olykor éppenséggel jelentős részeredmények elérését a szaktudományos kutatás kisebb vagy nagyobb területén. Csupán egy-két példát az ilyesfajta eszmetörténeti folytonosság jelzésére. A l'art pour l'art elmélete nem minden alap nélkül hivatkozhatott Kant ellentmondásos esztétikai koncepciójának a formalizmus felé néző oldalára; a klasszikus korszak művészetelméleti kutatásainak jól ismert felemás megoldásai és következetlenségei természetesen bizonyos kapcsolódási pontokat kínálnak még az egyértelműen tudománytalan torzítások számára is. Másfelől értelmetlen dolog lenne tagadni a regresszív korszak pozitív megoldásainak jelentőségét. Ha például Nietzsche élesen bírálja a wagneri zenedrámák „demokratikus közönségességét", akkor e bírálatban az arisztokratikus ízlés eszményítése mellett jelen van a klasszikus esztétika egy lényeges eleme is: Nietzsche joggal kifogásolja a mű felépítésbeli „logikájának" hatásvadász „retorikával" való helyettesítését, s a szerkezet dezintegrációjának kritikai jellemzésében közel kerül a romantikus kompozíció szétesettségét bíráló Hegelhez — akinek dialektikus világképéről pedig egyébként a legnagyobb megvetés hangján nyilatkozott.

„Dekadencia" — idézőjellel és idézőjel nélkül

Az akadémikus esztétikatörténetírás mindig is különleges előszeretettel kutatta fel az ilyesfajta kapcsolódásokat. Az evolucionista-liberális történetszemlélet kedvenc rögeszméje szerint „semmi sem új a nap alatt", s ezért az eszmék történetében sincsenek minőségi fordulatok. Ugyanez a filiszteri szemlélet jelentkezik az evolucionizmus látszatra szellemesebb, valójában talán még laposabb és üresebb változatában, amely szerint minden korszak

egyszerre tud többet és kevesebbet az előző korszaknál. A mérlegelő értékelést ilyen alapon felváltja az „egyrészt-másrészt" jegyében történő méricskélés, a dialektikát kiszorítja a mindenféle újat relativizáló eklektika. A Gilbert—Kuhn-féle nemrég magyarul is kiadott esztétikatörténeti összefoglalás mintapéldáját nyújtja az ilyen módszernek: jelzi ugyan az esztétikai kutatás témáiban és jellegében a XIX. század második felében bekövetkező változásokat, ámde lényegüket abban látja, hogy a kutatás a „metafizika" korszakából átlép a „tudomány" korszakába. Ilyen előfeltevések mellett a történeti ábrázolás leszűkül az „előnyök" és „hátrányok" relativizáló egybevetésére.

Marxista történetfelfogásunk ezzel szemben 1848-at igazi korszakhatárt jelző dátumnak tekinti a polgári gondolkodás történetében. Ha negatív értelemben is, de ez esetben valóban minőségi fordulatról van szó: a polgári ideológia dekadens korszakának beköszöntéséről.

Ami mármost a dekadencia kifejezést illeti, manapság kiváltképpen a modern művészet körüli vitákban gyakran találkozunk olyan véleménnyel, hogy már e fogalom maga is problematikus, a dogmatikus idők elavult jelszava, amely a korszerű művészeti törekvések szektás és konzervatív megbélyegzésére szolgált. Valóban, e fogalmat a negyvenes és ötvenes évek dogmatizmusa sokszorosan kompromittálta. Ennek ellenére a dekadencia valóságos kultúrtörténeti szerepének elsúlytalanítása, sőt létének az a tagadása, ami a mai vitákban egyre gyakrabban felbukkan, csak negatív előjelű fonákja a joggal bírált szektás kultúrpolitikai törekvéseknek és dogmatikus esztétikai nézeteknek.

Mindenesetre vakvágányra futtatja a probléma elemzését, ha a dekadencia jelenségeit csupán a művészeti kultúra területén vizsgáljuk, s megfeledkezünk mindenféle dekadens kulturális tünet voltaképpeni táptalajáról: a kései polgári ideológia világnézeti alaptendenciájáról. Marx éppenséggel a polgári közgazdaságtan fejlődését elemezve mutatta ki a dekadens ideológiai áramlatok előtörését és uralkodóvá válását. Miután feltárta a klasszikus polgári közgazdaságtan múlhatatlan történeti érdemeit (a munkaérték-elmélet alapjainak kidolgozását, a termelési és az elosztási viszonyokat meghatározó osztályviszonyok „cinikus" megértését stb.), egyszersmind képet adott a klasszikus iskola szükségszerű bomlásáról, a vulgáris közgazdaságtanban eluralkodó hanyatlásról is. Ennek legfőbb oka a polgári társadalom osztályviszonyaiban beállott eltolódás, nevezetesen a burzsoázia és proletariátus osztályharcának előtérbe kerülése és a további fejlődést meghatározó jellege. A proletariátustól megrettent burzsoá osztályérdek — mutat rá a marxi elemzés — megkondította a lélekharangot a tudományos polgári közgazdaságtan felett. „Most már nem arról volt szó, hogy ez vagy az az elméleti rendszer igaz-e, hanem arról, hogy a tőkének hasznos-e vagy káros, kényelmes-e vagy kényelmetlen, közrendellenes vagy sem. Az önzetlen kutatás helyére a fizetett fontoskodás lépett, az elfogulatlan tudományos vizsgálódás helyére a rossz lelkiismeret és az apologetika rosszhiszeműsége." Elvileg ugyanez a fordulat jellemzi a klasszikus filozófia bomlási folyamatát. A fennálló rend közvetlen vagy közvetett védelme itt is nagyszabású „visszavételhez" vezet: a materializmus és a dialektika felszámolásához, az osztálytársadalom pozitivista módon lapos vagy irracionalista módon mitizált igazolásához.

Az apologetikus szándék természetesen a művészetek területén is romboló hatású: nem fér össze a társadalomkritikai realizmus módszerével, s

egyre inkább szembekerül a polgári művészet klasszikus korszakának humanizmusával is. E folyamat voltaképpeni művészeti területeivel, a műalkotás formaproblémáit illető következményeivel külön foglalkozunk. Itt csupán annak a ténynek megállapítására kell szorítkoznunk, hogy a marxi értelemben vett ideológiai hanyatlás a polgári művészet 1848 utáni fejlődésére sem maradt hatás nélkül. A világ kozmikus gyökerű káoszát és értelmetlenségét hirdető irracionalista művészet csakúgy, mint a filiszteri komfortérzést sugalló giccs végső soron reakciós társadalmi megbízatást teljesít, a klasszikus polgári művészet időtálló esztétikai-formai hagyatékát éppúgy elkótyavetyéli, mint ahogyan nemet mond a bontakozó új szocialista művészet humanista világlátásából kisarjadt formakultúrára.

Itt azonban elengedhetetlenül szükségessé válik, hogy különbséget tegyünk ama módok között, ahogyan a dekadens ideológia a különböző tudományokba, illetve a művészet különböző területeire behatol. Általánosságban szólva: a társadalomtudományok területén, kiváltképpen a filozófiában történetileg gyorsabban és eredményesebben hódít teret az objektív valóságtól való elfordulás tendenciája, mint a művészetekben. A művészet mindenkori osztályjellege ugyanis bonyolultabb, áttételesebb módon érvényesül, mint az ideológiailag egyértelműbben kötött filozófiai diszciplínáké vagy akár a társadalomtudományoké. Plehanov Bourget-val, Knut Hamsunnal vagy Merezskovszkijjal kapcsolatban okkal és joggal mondhatta: „az osztály (ti. a burzsoázia) élményeitől ihletett művészet hanyatlásnak indul". Ugyanakkor tévedett, amikor a dekadencia művészeti eluralkodását úgyszólván megmásíthatatlan végzetnek tekintette, amely a polgári osztályhelyzetből, illetve ennek ideológikus és társadalmi-pszichológiai következményeiből kikerülhetetlenül adódik. Ezzel szemben Engels pl. Ibsenben, Lenin Tolsztojban éppen a nagy művészet erejét dicsérte, amely a művészet fejlődésére kedvezőtlen körülmények között is előtört, s az élet mély és átfogó tükrözése révén magában a műalkotásban tette lehetővé az antirealista és antihumánus ideológiák leküzdését.

Továbbá: a művészet sajátos ábrázolási módjával van összefüggésben az az ismert tény is, hogy dekadencia és művészi humanizmus párviadala gyakran egy életművön belül, sőt bizonyos esetekben egyetlen műalkotáson belül is megfigyelhető. Hadd utaljunk itt csupán kiragadott példának Wagner zeneszerzői életművére. Nem nehéz felismerni ebben a Tristan és a Mesterdalnokok világának úgyszólván minden zenedrámájában végigvonuló nagy küzdelmét, a romantikából kisarjadt irracionalizmus és a romantikus éjszakakultuszt leküzdő, népi hangvételű zenei realizmus nagy párharcát, amely ugyancsak a Mesterdalnokokban dőlt el egyértelműen Hans Sachs sarastrói humanizmusának javára, ám az emberellenes valósággal való szembenállás indulata még a Tristant is megóvja attól, hogy problémamentesen dekadens művé váljon. Ismételjük: másutt kell számot adnunk azokról a változatos lehetőségekről, amelyekkel az 1848 utáni művészet is rendelkezik a hanyatlás ideológiájának leküzdésében, s nem itt kell tárgyalnunk a későpolgári művészet valóban dekadens alapjellegű műveinek belső — formai és stiláris — problematikáját sem. E helyütt csupán a fejlődés és a visszafejlődés egyenlőtlenségét, a művészeti hanyatlás nem-fatalisztikus jellegét kívántuk nyomatékosan hangsúlyozni.

Más a helyzet akkor, ha nem a szoros értelemben vett művészi gyakorlat útvonalát, hanem ideológikus reflexének, a filozófiai művészetelméletnek a későpolgári társadalom körülményei közötti sorsát vizsgáljuk. Az esztétika

tudományát ugyanis — lévén maga is filozófiai diszciplína — közvetlenebbül érinti az ideológiai dekadencia. Jól megfigyelhetjük ezt az 1848 utáni évtizedek azon jelentős művészeinek életművében, akik ilyen vagy olyan formában, esetleg műkritikusként (Baudelaire) vagy éppen személyes levelezésükben (Flaubert) kísérletet tettek a korszak művészeti problematikájának elvi-elméleti feldolgozására is. A legtanulságosabb ebben a tekintetben Wagner esztétikai gondolatainak 1848 utáni fejlődésgörbéje. A XIX. század nagyhatású operakomponistája nem véletlenül „keveredett bele" a 48-as forradalom eseményeibe, nem véletlenül vett részt a német forradalmi progresszió radikális élcsapatának művész-képviselőjeként a 40-es évek osztályharcaiban a barikádnak ezen az oldalán. Híres koncepciója a „jövő műalkotásáról", az „összművészetről", a feuerbachi materialista humanizmus talaján fogant, s a polgári művészet „elidegenedésének" leküzdésére irányult. Ám az 1849-es „igazi szocialista" Wagner az emigrációban hamarosan Schopenhauer hatása alá került, s ifjúkori romantikus antikapitalizmusa kiegészült az objektív történelmi valóság eredendő értelmetlenségének, mindenféle politikai cselekvés céltalanságának irracionalista elméletével. Az „összművészet" koncepciója ennek megfelelően alakult át. Az egykori forradalmár most már a történelem ellentétének felfogott mítoszt tekinti a nagy művészet ideális tárgyának, s az „összművészet" lényegének az egyes műfajok és művészetek közötti határvonalak eltörlésének romantikus eredetű programját, kiváltképpen pedig az objektív drámai konfliktus „zenei" feloldásának szükségességét állítja a figyelem homlokterébe. Nietzsche szellemesen jellemezte ezt a pálfordulást a következő szavakkal: bene navigari, cum naufragium feci (jól hajóztam, s egyszerre csak hajótörést szenvedtem). Ez a hajótörés persze több, mint egyéni balsiker. „Wagner a német polgárság útját járta: a forradalomtól a csalódásig, a pesszimizmusig és valami rezignált, a Hatalom által védett bensőségig." (Th. Mann.) Viták tárgya, hogy ez a hajótörés miképpen befolyásolta művészi fejlődését. Azt azonban aligha lehetne vitatni, hogy a Schopenhauer kalauzolásával megtett világnézeti fordulat végzetesen romboló hatású volt a zeneszerző esztétikai-elméleti munkásságában: művészetfelfogásából kiölte a plebejus demokrata nézeteknek utolsó elemeit is.

Az 1848 utáni polgári esztétika történetét vizsgálva éppen ezért nem hagyhatjuk figyelmen kívül a klasszikus korszak eszméinek hajótörését. Csak e nagy „visszavétel" keretén belül világíthatunk rá a továbbfejlődés egyenetlen útvonalaira.

Az esztétikai pozitivizmus

Az 1848 utáni fordulat egyik legkézzelfoghatóbb jele, hogy az esztétikai kutatások területén is előretört és uralkodóvá vált a pozitivista irányzat.

Kiindulópont a művészetelmélet vonatkozásában is August Comte ismert kultúrtörténeti koncepciója volt. Eszerint az emberiség a külvilág megismerésének történetében a teológiai, majd a „metafizikai" szakasz végigjárása után a polgári civilizáció eredményeképpen végre eljutott a „pozitív" világkép korszakába. Az első két szakaszban — úgymond — „transzcendens" okokkal magyarázta a világot: isteni közbeavatkozást tételezett fel a természet jelenségeinek működése mögött (teológiai korszak), vagy általánosságban feltételezte, hogy vannak a jelenségvilágon túl fekvő oksági összefüg-

gések (ezt nevezi Comte „metafizikának", s idesorolja az objektív idealizmust csakúgy, mint a materialista világnézetet). A pozitivizmus lényege ezekután az volna, hogy a megismerés a jelenségek szabatos leírására korlátozódik, a tudomány lemond a lényegi összefüggések kutatásáról mint „metafizikáról". E metafizika-bírálat látszólagos világnézeti pártatlansága természetesen alig több felszíni látszatnál. A pozitivizmus csak programjában követelte a materializmus és az idealizmus egyidejű túlhaladását, valójában ismeretelméletileg szubjektív idealista fenomenalizmust és agnoszticizmust képviselt, s a fennálló polgári rend „pozitív" leírására törekvő, a társadalmi élet gazdasági alapzatát (és vele az osztályviszonyokat) zárójelbe tevő szociológiájával végső soron a kapitalista rendszer igazolásának és védelmezésének álláspontjára helyezkedett. Marx egyik alkalmi megjegyzése, mely szerint a „kritikátlan pozitivizmus" nem kevésbé „kritikátlan idealizmussal" fonódik egybe, hatványozottan érvényes a comte-i koncepcióra.

Ugyanezt mondhatjuk az 1848 utáni évtizedekben elinduló és a 70-es években már úgyszólván az egész „katedraesztétikát" elborító pozitivizmushullámról is. A metodikai programot Theodor *Fechner* nagyon világosan körvonalazta, amikor a „régi", „metafizikus" *Aesthetik von oben*nel (a „felülről" kiinduló esztétikával) szembeszegezte a művészetelmélet új modelljét, az *Aesthetik von untent* (az „alulról" felfelé haladó esztétikát). Látszólag csupán arról van szó, hogy a klasszikus német idealizmusban, elsősorban Hegelnél valóban érvényesülő spekulatív irányzatot kívánták felszámolni, s a szép „metafizikájából" kiinduló, deduktív „levezetések" helyett szerették volna meghonosítani a művészet empirikusan adott, tapasztalatilag hozzáférhető tényeinek induktív jellegű vizsgálatát. Ám a spekulatív módszernek ez az egyébként jogos és legtöbbször tanulságos bírálata egyszersmind tagadja az esztétikai problémák bárminő ismeretelméleti-filozófiai megközelítésének létjogát és lehetőségét, nemet mond az esztétika világnézeti alapjára és jellegére általában.

Legalábbis az *Aesthetik von unten* metodológiája meghirdette a világnézetileg semleges, eldönthetetlen filozófiai előfeltevésektől, „prejudiciumoktól" mentes művészetelmélet programját. Maga Fechner — egyébként a kísérleti lélektan egyik megalapítója — ugyanakkor bizonyos kísérleti módszerekkel e program megvalósítására is kiterjedt és alapos kutatásokat folytatott. Elsősorban a szépnek minősített tárgy keltette tetszés pszichológiai jelenségeivel, a befogadói ízlésítélet e pszichikai „atomjaival" foglalkozott; a vizsgálat alapjául bizonyos kísérleti módszerek szolgáltak. Elgondolása szerint ilyen módon eljuthatunk az esztétikai tetszés bizonyos alapelveihez. Ezek közül a legfontosabbak: a különféleség szerves egysége, az összhang, az „igazság", a világosság, az asszociáció elve és i. t.

Kár lenne tagadni, hogy az így kibontakozó experimentális esztétikai kutatások fontos adalékokat szolgáltathatnak bizonyos ízlésítéletek, művészi vagy befogadói magatartástípusok stb. vizsgálatához, eredményeiket nemcsak a művészetpszichológia vagy a művészetszociológia hasznosíthatja, hanem az esztétika is. Semmi kétség: azok az experimentális vizsgálatok például, amelyekről a magyar származású François Molnár számolt be az 1964-ben Amsterdamban megrendezett Nemzetközi Esztétikai Kongresszuson, a festészeti kompozíció ún. figyelemirányítási elvének jobb megértését mozdítják elő (rendkívül sokoldalú felmérés alapján felvázolja azokat a tipikus szemmozgásokat, amelyekkel képzőművészeti kompozíciók szemléleti befogadása

jár). Hasonlóképpen fontos eredményekkel járt pl. a tonális érzék experimentálisan megalapozott elemzése a zeneesztétikában, és a példák számát tetszés szerint növelhetnénk.

Ennek ellenére kérdéses marad, hogy lehetséges-e a tudományos kutatásokat gátló spekuláció leküzdése pusztán az experimentálás és az induktív módszer proklamálása révén. Először is: az indukció — akár teljes, akár részleges — bizonyos „pozitív" tények, „elemi" adottságok megfigyeléséből és leírásából kell, hogy kiinduljon. Ámde ezek csak látszatra jelentenek tovább nem bontható elemi „tényatomokat". Kiváltképp a művészet sokrétű világában nyomban felmerül az elemi „adatok" *értelmezésének* szükségszerűsége. Mindenekelőtt meg kell határozni az elvi különbséget a mindennapi élet *kellemes* jelenségei által kiváltott tetszés és a művészeti *esztétikum* (szép, tragikus, komikus stb.) észleléséhez kapcsolódó ízlésítélet között. Fechner — saját módszertana alapján — erre képtelen volt: ez már az esztétikum sajátosságainak, ezen belül a művészet és valóság ismeretelméleti viszonyának a tisztázását igényelte volna. És a nyitva hagyott kérdés mégiscsak kérdés marad; a pozitivista művészetfelfogás az interpretációs-világnézeti elemet a legelemibb „adatok" legközvetlenebb megközelítéséből sem tudja kiküszöbölni. Aligha véletlen, hogy már a 70-es, 80-as években különbséget kellett tenni „pszichológiai", „fiziológiai", „szociológiai" stb. művészetelméletek között, mégpedig aszerint, hogy a művészet elemi tényeit lélektani, biológiai, társadalmi vagy egyéb „adottságoknak" tekintették. Az esztétika természettudományos orientációja, amelyre a pozitivisták oly büszkén hivatkoztak, már első lépésként a filozófiai esztétika rendszertani alapjainak megrendítését eredményezte. A pozitivista esztétika ilyen módon belekapcsolódik a klasszikus polgári filozófia 1848 után egyre szélsőségesebb dezintegrációs folyamatába.

Ugyanakkor a rendszer-gondolat alkonya csak egyik tünete a módszer belső ellentmondásosságának. Érdemes közelebbről szemügyre venni azokat a végső alapelveket, amelyeket kísérleti eredményeinek általánosításául Fechner megfogalmazott. Legtöbbjük ugyanazoknak az esztétikai alapkategóriáknak formai variánsai, amelyekkel a klasszikus esztétika is operált. Ha Fechner a sokféleség szerves egységét vagy Helmholtz a dur-moll tonalitáson alapuló zenei gondolkodást a képzőművészeti, illetve zenei ízlésítéletek végső axiómái között emlegeti, ebben a tekintetben „alulról" ugyanolyan elvekhez jut, mint pl. a festői vagy zenei kompozíció szerkezettörvényeit kutató Hegel, aki kísérletet tett az érett polgári művészet belső törvényszerűségeinek általánosítására. Míg azonban Hegelnél — legalábbis a múltra, a művészetek korábbi fejlődésére nézve — érvényesül a történetiség elve (habár a spekulatív módszer, mint tudjuk, e téren is torzulásokhoz vezetett), addig a pozitivizmus rejtett premisszaként minden fejtegetésébe becsúsztatja a művészetet alkotó vagy befogadó szubjektum állandóságát, belső „természetének" — így szépérzékének is — fiziológiai-pszichológiai (vagy éppen szociális jellegű) változatlanságát. Mert mit ér a valóságban például az az „előfeltevés- és spekulációmentes" módszerrel megállapított tétel, mely szerint az aranymetszés az esztétikailag kitüntetett arányrendszer, amely leginkább képes esztétikai érzelmek létrehívására? Egyes pszichológus-esztéták (Groos, Wundt, Witmer, Pierce) már Fechner korában rámutattak a módszer belső ellentmondásosságára. Hamarosan kiderült például, hogy a hagyományos kínai és japán festészet a hosszúkás és keskeny képfelületeket részesíti előnyben, s az esztétikai tetszés „pszichikai atomja" Keleten olykor éppenséggel az európai ízlés ellen-

tétje. Ugyanez a kérdőjel rajzolódott ki Helmholtz fiziológiai hangtana mellett, amikor később a XX. század első évtizedében szélesebb körben kibontakozódott az Európán kívüli zene és a kelet-európai folklór zeneelméletileg is megalapozott kutatása. Helmholtz vagy Rieman zeneelméleti alapvetése természetesen nagyjelentőségű felfedezésekhez jutott el a fiziológiai akusztika terén. Amikor azonban a fizikai felhangrendszerre visszavezetett dur-moll-tonalitás konszonanciatörvényeiben jelölték meg a zenei szépség pszichikai-fizikai alapjait, akkor elzárták a zeneesztétika előtt a zenei érzék és a zenei szép történetiségéhez és társadalmiságához vezető utat: abszolutizálták és szépségkánonná emelték az experimentális vizsgálatok elvégzésének helyén és időpontjában megfigyelt hangrendszer sajátosságait. Mert amit Helmholtz a belső füljáratokban elhelyezkedő Corti-féle szerv idegrostjainak tulajdonított, az korántsem valamiféle természetadta tulajdonsága egy „természetes" szubjektum zenei hallásának; a zenei harmónia mindenkor történeti törvényeit nem a természet, hanem a mindenkor társadalmi-történeti sajátosságokkal rendelkező objektum-szubjektum-viszony szabja meg. Éppen az tehát, amit az „alulról" kiinduló elmélet tabuvá tett.

A „pozitív" módon adott jelenségek experimentális jellegű leírására szorítkozó esztétika következésképpen semmivel sem kevésbé dogmatikus, mint a spekulatív irányzat. A pozitivista művészetelmélet filozófia-ellenes („metafizika-ellenes") módszertani alapállása és történetietlensége képtelennek bizonyult az esztétikum valóságos sajátosságainak, a valóságos esztétikai kategóriáknak, e kategóriák belső rendjének és törvényszerű összefüggéseinek tudományos feltárására. Ezért nem lehet teljesen meglepő számunkra, hogy a pozitivista esztétika — miközben élesen bírálja a klasszikus rendszereket, elsősorban a hegeli művészetfilozófiát — barátságosan megértő, sőt gyakran rokonszenvező magatartást tanúsított a „metafizikai" megalapozású formalista koncepciók iránt. Herbart és Zimmermann kiindulópontját, nevezetesen a művészet a priori-metafizikai lényegének feltételezését Fechner természetesen nem tette a magáévá. Ámde az a Zimmermannál kiváltképpen határozott törekvés, hogy a szépséget teljességgel formai proporcionális viszonylatok eredőjének tekintsék, a tartalmát pedig — Kant bizonyos elgondolásaihoz visszakanyarodva — az esztétikai hatás teljességgel közömbös elemének, a pozitivisták számára sem volt idegen gondolat. Fechner végül is „alulról" igazolta az aranymetszésnek azt az abszolutizálását, amelyre először a formalista Zeising vállalkozott, Helmholtz és Riemann pedig ugyanúgy kanonizálta a dur-moll-tonalitást, mint Eduard Hanslick, a zenét „hangozva mozgó formá"-nak definiáló zenekritikus, Herbart és Zimmermann esztétikai párthíve.

A naturalizmus elmélete

Ebben az összefüggésben kell kitérnünk az 1848 utáni korszak egyik nevezetes művészeti mozgalmának, a naturalizmusnak elméleti alapvetésére is. Itt a világnézeti alapállás sajátos irányba fordul: Zola kísérletet tett az általa megteremtett francia naturalista regény alapelveinek — mindvégig a pozitivizmus alapján maradó — általánosítására, úgyszólván személyes ars poetica jellegű és mégis általános érvényűnek hirdetett összefoglalására.

Itt sem foglalkozhatunk részletesebben azzal a kérdéssel, hogy mennyiben lehet ezt az írói személyiség teremtette elméleti teljesítményt a valóságos művészi gyakorlat adekvát megfogalmazásának tekinteni. A naturalista mozgalmat a művészet tényleges történeti fejlődésében természetesen terhelik a hanyatló polgári világkép kölöncei. A marxista esztétika számos képviselője teljes joggal hangsúlyozza, hogy a naturalizmus egészében véve a XIX. századi kritikai realista módszer válságából és bomlásából született. Éppen ezért tarthatatlan a realizmusnak és naturalizmusnak a XX. századi polgári esztétikában megszokott azonosítása (Vö. Lukács György *Balzac, Stendhal, Zola* c. tanulmánykötetét). Emellett azonban az újabb kutatások rámutatnak arra is, hogy a mozgalom jelentős képviselői bizonyos módosításokkal átvették a klasszikus polgári realizmus társadalomkritikai szemléletét is, amelyet a fiatal Hauptmann-nál, Zolánál, de kiváltképpen Maupassant-nál a nyárspolgáriság elleni lázadás erős indulata motivál.

A relatív jogosultság mozzanata Zola elméleti álláspontjából sem hiányzik. Bár a művészetet a „metafizika" nyűgje alól ő is a comte-i elképzelés alapján kívánta felszabadítani, mégis indokoltan kifogásolja a romantikus irodalom idealizáló, absztrakt emberábrázolását. Ámde Zola pozitív programjából kiderül, hogy voltaképpen a kritikai realizmus módszerével is szakít. Saját regényírói módszerének kifejtése során ugyan hivatkozik többek között Balzac példájára. Például a *Betti nénit* a „kísérleti regény" mintaképének tekinti, mert szerinte Balzac Hulot báró alakjában azt „vizsgálja", milyen pusztítást vihet véghez a szerelmes ember természete, szenvedélyvilága a maga környezetében. A regény mármost „e kísérlet puszta jegyzőkönyve". Semmi kétség: a balzaci realizmusnak ez az átértelmezése a perdöntő ponton téved; nem veszi ugyanis tekintetbe, hogy Balzac típusai társadalmi lények, akiknek személyisége elsődlegesen társadalmi viszonyaikban alakul ki, mégpedig nem a miliő mechanikusan determináló hatására, hanem saját aktivitásukban, amellyel környezetükre maguk is visszahatnak, s ezt formálva maguk is formálódnak. Zola ezzel szemben az embert hangsúlyozottan természeti lénynek tekintette. „A kísérleti regény — írja saját művészeti eszményéről — a század tudományos fejlődésének egyik következménye; folytatja és kiegészíti a fiziológiát, amely viszont a vegytanra és a fizikára támaszkodik; az elvont, metafizikai ember tanulmányozását a természeti ember, a fizikai és kémiai törvények kormányozta, a környezet befolyása által determinált ember tanulmányozásával cseréli fel..."

E naturalista emberfelfogás kialakulásában — a Taine-féle miliőelmélet mellett — szerepet játszott a természettudományos kutatás fellendülése, a kísérleti módszerek széles körű elterjedése a XIX. sz. második felében. Zola éppenséggel Claude Bernard *Bevezetés a kísérleti orvostudományba* c. művét (1865) tekintette a tudományos művészetelmélet módszertani modelljének. Mindemellett a művészet és a kísérleti természettudomány módszereinek azonosítása korántsem a művészet voltaképpeni tárgyául szolgáló emberi valóság mélyebb mozgástörvényeinek művészi megjelenítésére ösztönzött. A tudomány és a művészet elvi azonosítása — pontosabban: a művészileg ábrázolt emberi tevékenység motivációjának biológiai értelmezése — végső soron egyértelmű az emberi valóság felszíni jelenségeinek abszolutizálásával. Az átöröklés és a megváltoztathatatlannak tekintett külső környezet ilyen módon a személyiség kikerülhetetlen végzete, s a természeti lényként felfogott ember ki van szolgáltatva ösztöneinek és az emberi lét állatias vonásait rögzí-

tő külvilágnak. Lemaître, a *Germinal* kritikusa, az emberben levő állatiasság pesszimista eposzának nevezte Zola híres regényét. Zola szellemes riposztot adott impresszionista módon pszichologizáló kritikusának: „Az ön véleménye szerint az ember főszerve az agy; én úgy találom, hogy a többi szerv is lényeges szerepet játszik!" Eddig Zolának van igaza; a válasz joggal gúnyolódik a romantikusan idealizáló emberfelfogáson. Ámde ha ugyanakkor Zola dacos magabiztossággal elfogadja Lemaître meghatározását, ez a tény azt is jelzi, hogy a naturalizmus emberképe csak formális ellentéte (tehát ennyiben kiegészítője) a romantikus szépítés gyakorlatának. A biologizáló szemlélet csakúgy, mint a pszichologizmus az emberi lényeg központi magjától vonatkoztat el: a társadalmiságtól és az öntevékenységtől.

Ez teszi érthetővé a naturalista iskola állásfoglalását a tipizálás és a cselekményvezetés alapelveiről. Maupassant a romantikával szemben megintcsak joggal hangsúlyozza, hogy az íróilag ábrázolt emberi cselekvés nem maradhat motiválatlan. „Szabad-e egy elbeszélés kellős közepén téglát ejtenünk valamelyik fontos szereplőnk fejére?" A művészi cselekményvezetés — állapítja meg helyesen — minden új mozzanatnak igényli az indoklását, sőt az írói előkészítését; a művészi kompozíció tehát bizonyos értelemben kizárja a „meglepetést". Ebből az alapelvből viszont arra következtet, hogy a művészet nem tűri meg a kivételes jellemvonások vagy szituációk szerepeltetését. A tipizálás ilyen módon kizárja a kiélezés módszerét. „A tegnapi regényíró — állapítja meg Maupassant, teljesen Zola szellemében — az élet válságait, a feszült lelki és érzelmi helyzeteket válogatta ki és beszélte el. A mai regényíró viszont a normális szív, lélek és elme hétköznapi történetét írja meg..." Talán felesleges itt részletesen beszélnünk arról, hogy a típusnak ez az átlaggá szürkítése ellentétben van nemcsak a Balzac-féle regény tipizálásmódjával, hanem a maupassant-i novellisztika realista művészi gyakorlatával is.

A „kísérleti regény" koncepciója a művészi alkotó tevékenység újszerű értelmezésével is a pozitivizmus bélyegét hordja magán. Zola szerint az igazi művész elsődleges feladata a megfigyelés és a „kísérletezés"; a regényíró kora erkölcsének „jegyzője", egyszersmind „kísérletező moralista", aki bizonyos szituációk teremtésével „experimentálisan kutatja, miként viselkedik valamely szenvedély valamely társadalmi környezetben". A műalkotás nem más, mint e kísérlet objektív hűségű protokollja. Így válik a szükség erénnyé. Mert Zola voltaképpen a kifejlett polgári társadalom művészének kényszerű helyzetét idealizálja itt; pozitív eszménnyé mitizálja az életen kívül álló, az élet szenvtelen megfigyelésére korlátozódó író pozícióját. A művészi magatartás ily módon, elvi lényegét tekintve, elkülönül az életet valósággal megélő „gyakorlati ember" tényleges érdekeitől. „Nem szükséges felháborodnunk vagy helyeselnünk... Mi csak kísérletezők vagyunk, nem pedig kísérletezők és gyakorlati emberek egy személyben. Meg kell elégednünk azzal, hogy felkutatjuk a társadalmi jelenségek determinizmusát, s a többit a gyakorlati emberek gondjára bízzuk..." Az írói objektivizmusnak ez a szélsőséges megfogalmazása szervesen következik az embernek mint a művészet tárgyának a naturalista értelmezéséből. Ha Zola az embert mint természeti lényt tekinti a művészi megformálás voltaképpeni objektumának, akkor az ehhez legmegfelelőbb művészi magatartás valóban az lesz, amely a természettudományos kutatás modelljét veszi alapul. Ez esetben a művészi szubjektivitás, az ábrázolt jelenség iránti — világnézeti gyökérzetű — szimpátia és antipátia csak felesleges kölönc, amely zavarja a megfigyelést és a „kísérletezést".

Természetesen az objektivizmusnak ezt a szélsőséges programját a művészi tevékenység eleve nem válthatja maradéktalanul valóra. Talán a legvilágosabban éppen a zolai életmű bizonyítja ezt — saját szándékai ellenére. Éppen a *Germinal* idején tett híres nyilatkozata — „mostanában, valahányszor új tanulmányba kezdek, beleütközöm a szocializmusba" — igen pontos szavakkal jelzi a valóság valóban művészi visszatükrözésének szükségképpeni dialektikáját: az objektív valóság feltárása elszakíthatatlan egységben van a társadalmi-történeti folyamatok főirányának valaminő érzékeltetésével, s ez előfeltételezi az értékelő, válogató, kiemelő stb. írói szubjektivitás megszüntethetetlen jelenlétét a műalkotás által elénk tárt világképben. Ezért nem véletlen az sem, hogy az a Zola, aki — Proudhonnal vitatkozva — még kategorikusan tagadta a művészet bármiféle társadalmi megbízatását, öreg korában félretolta a megfigyelésre korlátozódás programját, s a híres Dreyfus-pörben megírta híres röpiratát, a demokratikus progresszió ügye mellett lándzsát törő *J'accuse*-ét. Ezzel személyes példát mutatott arra, hogy a jelentős művész művészeti tevékenységéből a közéleti-társadalmi szféra nem kapcsolható ki, hogy az írói magánszemélynek és a tevékeny ember összszemélyiségének korábban általa meghirdetett elkülönítése nem valósítható meg. És mindez magyarázat arra is, hogy Zola vagy más naturalisták mikor és miért tudtak kitörni saját koncepciójuk szűk korlátai közül. Ennek ellenére: a művészi objektivitás és szubjektivitás valóságos dialektikáját Zola elméleti szinten sohasem tudta megfogalmazni. Ismeretes definíciója szerint „a műalkotás nem más, mint a természetnek valamely darabja, ahogyan azt egy temperamentum szemüvegén nézik". A művészi tevékenység természetelvű értelmezését itt kiegészíti az a szubjektivizmus, amely az alkotó egyéniség művét a társadalmi gyakorlattól elszigetelt magánemberi személyiség az egyéni érzésvilág, temperamentum stb. kifejezésének tekinti. A pozitivista világnézeti előfeltevések itt is elzárják a megoldáshoz vezető utat.

A szimbolizmus mint oppozíció és mint kiegészítés

A naturalista iskola virágkora a 80-as évekre esik; Zola a legfőbb elméleti művét, a *Kísérleti regényt* 1880-ban adta közzé. A pozitivista művészetfelfogás képviselői azonban csak rövid ideig léphettek fel a konzervatív irányzatokkal szakító úttörők szerepében. Stéphane Mallarmé szalonjában már 1878-ban kialakult az ifjú költőknek és művészeknek az az új csoportja, amelyet szimbolistának nevez az irodalomtörténet. A szimbolisták fellépése mármost egyáltalán nem maradt el a naturalisták mögött az újat-kezdés szenvedélyes akarásában. Ámde a kritika fő céltáblája ezúttal nem a „metafizikai" — romantikus és kritikai realista — emberfelfogás, hanem éppen ellenkezőleg: maga a naturalizmus és a pozitivizmus.

Ami az új mozgalom filozófiai alapjait illeti, George Vanor már 1889-ben jelezte az antinaturalista oppozíció világnézeti motívumát: „Zola úr mondta valahol, hogy csődbe jut a szimbolizmus, mert nincs filozófiája. Zola úr tévedett. Az illusztris naturalista író még mindig Auguste Comte pozitivizmusánál tart, meg Spencerék, Stuart-Millék adatszerű kompilációinál. Nem ismeri Renouvier fenomenalizmusát, sem a legújabb metafizikusok tudományos spinozizmusát. Napjainkban a tudomány és a filozófia minden jelenséget egyetlen egységes lényegre igyekszik visszavezetni, amelynek egyszerű módosulá-

sai alkotják az érzékelhető életet." Vanor teljes joggal utasította vissza a szimbolista mozgalom filozófiai megalapozatlanságának vádját. Renouvier-re való hivatkozása ebben a vonatkozásban még nem perdöntő; a XX. századi perszonalizmusnak ez a francia előfutára a neokantianizmus egyfajta francia változatát képviseli, s magánvaló kanti koncepciójának tipikusan szubjektivista értelmezésével voltaképpen a pozitivizmus ismeretelméleti előfeltevéseinek határain belül marad, s csak a személyiség kategóriájának teista-vallásos értelmezésével válik élete végén egy újtípusú irracionalizmus képviselőjévé. Sokkal fontosabb Vanor hivatkozása a „legújabb metafizikusokra". A szimbolizmus esztétikájának filozófiai megalapozásában ők játszották a főszerepet: az 1871-es Kommün leverése utáni depresszióban elterjedő miszticizmus, az újrafelfedezett XVIII. századi Swedenborg „teozófiája", a kései Schelling és Schopenhauer metafizikája, mindenekelőtt pedig a XX. századi irracionalizmust közvetlenül inauguráló Henri Bergson filozófiai-pszichológiai koncepciója.

Bergson már doktori értekezésében *(Idő és szabadság — tanulmány a tudat közvetlen adatairól,* 1889) élesen bírálta azt a pozitivizmust, amely az ún. asszociációs pszichológiában rejlik, s amely a pszichikai tevékenységet elemi képzetek — mintegy pszichikai atomok — egyesülésére és szétválására, a képzetek társításának mechanizmusára akarta visszavezetni. A mechanikus asszociáció koncepciójának az az egyébként rendkívül szellemes vitatása ugyanakkor Bergsonnál egybefonódik a racionális megismerés, a diszkurzív gondolkodás mondhatni denunciáló elutasításával. Bergson itt Kant agnoszticizmusát újítja fel, de radikálisan irracionalista változatban. Eszerint a külvilág lényegének megragadására irányuló értelem szükségképpen csődöt mond; a diszkurzív megismerés sohasem képes megközelíteni a létezés ősalapját. Ez a világlényeg ugyanis elvileg más természetű, mint a képzetek hálójába befogott jelenségvilág; nem térbeli pontok összege, nem is a háromdimenziós anyagszerkezethez kötött, fizikailag értelmezett időpontok sora, ahogyan ezt a mechanisztikus szemlélet elképzeli, hanem egyfajta „élan vital" „lendület", „teremtő fejlődés", a mozgásnak egy sajátságos típusa, amelyet a fizikai mozgásformától élesen elhatárolva Bergson tartamnak (durée) nevez. Ezt az anyagtalan, „tiszta" tartamot mármost szerinte csakis a „hiteles" megismerés szerve, az intuíció — a tárgyat közvetlenül átélő, a tárgyba a szubjektumot beleélő tudati aktus — ragadhatja meg.

Semmi kétség, Bergson valóban „új metafizikával" szolgált; a pozitivista világkép prózai „józansága" — laposssága — után felvázolta a lényeg megragadásának azt a világképét, amely túlmegy a felszínen, de nem a valóság valóban tudományos megismerésének, visszatükrözésének a jegyében, hanem egy új típusú filozófiai mítoszt és gondolatköltészetet teremtve. Bergson ennyiben kielégítette azoknak az értelmiségi köröknek világnézetszükségletét, amelyek lázongtak a polgári mindennapok prózai szürkesége ellen, de lázongásuk megmaradt a polgári rend *alapjainak* hallgatólagos, spontán elfogadásának keretei között. A „klasszikus" agnoszticizmus „modern"-irracionalista újrafogalmazása ilyen módon a polgári rend közvetett védelmének már Schopenhauernál megismert irányzatába illeszkedik: világnézeti kereteket teremt a fennálló valósággal szembeni elégedetlenségnek — a radikális tagadás illúzióját megőrző — levezetésére.

Ezek azok az általános világnézeti keretek, amelyek között a szimbolizmus esztétikai elmélete és gyakorlata mozoghat. Az alapállás itt is kritikai

jellegű: Mallarmé, csakúgy, mint Zola, a hanyatlás lényeges tüneteit mutatja fel a kortárs polgári művészetben. Ahogyan a naturalista esztétika joggal pellengérezte ki a romantikus-idealista emberszemléletet, úgy Mallarmé is okkal nyilatkozik a megvető gúny hangján a filiszter ízlésnormáiról, a mindennapok prózájában magát jól érző polgárság érzelmi komfort-követeléséről. A naturalizmussal és a pozitivizmussal való szembefordulást ilyen módon elvileg ugyanaz a társadalomkritikai alapállás motiválja, mint a naturalista mozgalom antiromantikus nézőpontját.

A polgári rend elutasításának motívuma kiváltképp kézzelfogható a szimbolista líra talán legjelentősebb francia mesterének, Baudelaire-nak költői ars poeticájában. Más összefüggésben már utaltunk arra, hogy Baudelaire, a lírikus, megragadó erővel villantotta fel a Daumier-képviselte új művésztípus radikálisan új szépségeszményét. Baudelaire, a kritikus, lényegében ugyanilyen szellemben mutatott rá a torznak, a diszharmonikusnak az 1848 utáni progresszív művészet szépségeszményében kifejlődő elemeire: „A szép mindig bizarr. Nem állítom, hogy akartan, kiszámítottan bizarrnak kell lennie, hisz így az élet félresikerült torzszülöttje lenne. Úgy értem, hogy mindig van benne valami meglepő, valami naiv, akaratlan, öntudatlan bizarrság, és éppen ez az, ami a Szépnek sajátos színt kölcsönöz." És Baudelaire ezt a bizarrságot — mint a „banális" szépség ellentétét — korántsem *pour épater les bourgeois*, a bohém polgárpukkasztás jegyében követelte meg. Képzőművészeti tárgyú kritikáiban például a Gavarni és Daumier képviselte „bizarr" módon karrikírozó művészetet a balzaci kritikai realizmus szerves folytatásának, az *Emberi színjáték* adta korrajz grafikai-festői változatának tartotta, Goyát pedig így jellemezte: „Kétség kívül nagy művész, művei gyakran ijesztőek. A vidámságba, a kedélyességbe, a cervantesi idők spanyol szatírájába modernebb szellemet vegyít, vagy legalábbis olyan szellemet, amilyet a modern kor kedvel: a megfoghatatlan iránti nosztalgiát, kiengesztelhetetlen ellentéteket, az emberi arc és lélek iszonyatos eltorzulását, az emberét, kit a körülmények állattá aljasítottak." A felszín és a felszíni „banális" szépség elutasítása Baudelaire-nél még a nagy kritikai realizmus defetisizáló módszerének lényeges elemeit is magában foglalta.

Másfelől 1848 bukása sajátos irányt adott e költői kriticizmusnak. Persze, Baudelaire-nél, a költőnél nincs szó olyasfajta hajótörésről, mint amilyet Nietzsche a korábban idézett összefüggésben Wagner életművét jellemezve megállapított. A polgárság vezette forradalmak korszakának lezárulása azonban nála is akadálya a kritikai realista világkép elméleti megértésének és az új helyzetet figyelembe vevő továbbfejlesztésének. Elég itt, ha csupán a művészi dandyzmust meghirdető elképzelésére gondolunk. Eszerint a modern művész csakis akkor ismerheti meg az „elképesztés örömét", ha szemefényeként őrzi eredetiségét, s életmódjától költői gyakorlatáig megtalálja a módot, hogy „kiváljon a tömegből". Az így felfogott dandyzmus Baudelaire saját szavai szerint egyfajta vallás, melynek főparancsa: „lerombolni, elpusztítani a közönségest". A teljes emberség, a tevékeny ember autonómiája utáni nosztalgia azonban itt már kilátástalan vágyálomként jelentkezik, s ezért fokozatosan elveszti világnézeti-tartalmi konkrétságát egyre elvontabbá halványul. Baudelaire-ből azonban még nem hiányzott teljesen az a belátás, hogy kora átmeneti korszak. A dandyzmus a tömegből kiválás költői programja, ezért szerinte „többnyire azokban az átmeneti korokban tűnik fel, amelyekben a demokrácia még nem vívta ki teljes hatal-

mát, amikor az arisztokrácia még nem gyengült el egészen. . ." A költői magatartás arisztokratizmusa ilyen módon „a hősiesség tündöklése hanyatló korokban", olyan művészi magatartás, amely tudatában van átmenetiségének. Gondoljunk a művész-lét megragadó baudelaire-i jelképére, *Az albatroszra*. Mindmáig megőrizte evokatív erejét ez a vers, mert kivételes tisztasággal ábrázolja az átmeneti kor teremtette tragikus meghasonlást.

Mallarménál, a szimbolista líra ars poeticájának legnagyobb hatású megfogalmazójánál már éppen ez az átmenetiség-tudat tűnik el, hogy felváltsa a költői egyedüllét és magány már-már öntetszelgő védelme és örök érvényűvé tétele. Ez a hangsúlyváltás minden bizonnyal összefügg azzal a ténnyel is, hogy Mallarmé már 1871 után, az első proletárdiktatúra-kísérlet, a párizsi Kommün bukásának alapélményével lépett fel a művészi életben; s ez az élmény az ő nemzedéke számára talán még leverőbb volt, mint a flaubert-i *Érzelmek iskolája* főhőse, Frédéric Moreau nemzedéke számára (így Baudelaire számára is) az 1848-as forradalmi periódus lezárulása. Mallarmé alapjában véve romantikus antikapitalista: a művészetben az utolsó lehetőséget pillantotta meg a gyűlölt kalmárvilág, a polgári hétköznapok tagadására. A költő szerinte csak úgy fejezheti ki megvetését a kor társadalmi rendje iránt, ha „sztrájkba lép vele szemben", s következetesen elhárítja magától a korrupt külvilág minden csábítását. Magányában ezután feltárul előtte — úgymond — a létezés rejtelmes — racionálisan, szavak útján kifejezhetetlen — lényege és értelme.

A magatartás itt már átcsap az ismeretelméleti mitológiateremtésbe, amelynek lényegét és végeredményét Bergsonnál már megfigyelhettük. A létezés, a valóság belső lényege Mallarmé szerint is kifürkészhetetlen titok, csak egyfajta irracionális-kultikus megközelítéssel elérhető misztérium. A művészet most a modern kor kiválasztottjainak ezoterikus vallása. Mallarmé gyűlölete már nem az embert elaljasító körülmények ellen összpontosul, mint a Baudelaire-é, hanem a „profán tömeg" ellen, amely demokratikus közönségességgel betolakodott a művészet szentélyébe. „Ilyenformán minden jöttment azonnal belegázolhat minden remekműbe, s még nem találtak ki, amióta csak költők vannak, az ilyen alkalmatlankodók elhárítására valamilyen szeplőtlen nyelvet — hieratikus formulákat, amelyeknek száraz tanulmányozása megvakítaná az avatatlant és ösztökélné a szerencsétlen kitartókat; s ezek a betolakodók most belépőjegyként tartják kezükben az ábécét, amelyből olvasni tanultak! Ó, hajdani misekönyvek arany csatjai! Ó, papirusztekercsek sértetlen hieroglifái!"

A költészet voltaképpeni feladata mármost nem az lenne, hogy logikailag tagoltan — bergsoni szóval: közvetetten, diszkurzív okfejtéssel — próbálja meg kifejezni a kifejezhetetlent, a lét kozmikus misztériumát, hanem az, hogy nyelvi eszközökkel *teremtsen:* alkossa meg a létezés legbensőbb, lényegi titkának művészi analógiáját. Ehhez azonban az eszközöket is magának kell előállítania. Híres „kedd esti" rögtönzött előadásaiban Mallarmé megkülönböztette a nyelv két funkcióját: a logikait és az evokatívat, a hétköznapit és a költőit, a „jelentésest" és a „sugárzót". A művészetnek ilyen módon eleve semmiféle köze a külvilághoz és annak bárminő tudati visszatükrözéséhez. A művészi munka nem más, mint az összes tárgyi vonatkozásától, tárgyias közléstartalmaitól elkülönített nyelvi anyag tiszta megformálása. Mallarmé híres tétele szerint „a verset nem gondolatokkal, hanem szavakkal írják", vagyis versben csak olyat szabad megírni, ami értelmes prózában nem mond-

ható el, ami egyesegyedül önmagában, titkokat revelláló titokzatosságában hordja értelmét.

A mallarméi program ezen a ponton természetesen a l'art pour l'art igazolásába torkollik. Ámde ebben a tekintetben megkülönböztető sajátossága, hogy nem ismeri el a költői Én önkifejezésének romantikus elvét, s a lírai szubjektivizmust egyfajta misztikus álobjektivitással kívánja helyettesíteni — valahogy úgy, mint a naturalista objektivizmust a művészi temperamentum szűrőszerepével kiegészítő Zola. Mallarmé szavaival: „A tiszta műalkotás azt is jelenti, hogy maga a költő eltűnik a kifejezési formákból, s átengedi a kezdeményezést a szavaknak . . ." A szavak költői elrendezése mármost a racionális jelentés szempontjából lehet bármilyen önkényes, ha zenei hangzásuk szükségszerűnek hat, akkor a vers épatál, meglepetést okoz — meglepetést, ami Baudelaire ismert tétele szerint a művésziesség (a bizarr, nem-banális szépség) egyik fő ismérve.

A polgári hétköznapok elleni lázadás, a filiszteri lét vulgaritásának megvetése ilyen módon átcsap a költészet bárminő társadalmi megbízatásának tagadásába és egy új típusú, tárgyiatlanná oldott költői nyelv megteremtésének programjába. A valóság felszínének blöffjével a szimbolizmus esztétikája a titokzatos világlényeg érzékeltetésére hivatott költői szómágiát szegezte szembe. A bergsoni irracionalizmus ezáltal egy minden irányban kiépülő művészetelmélet alapjává vált: a vulgáris és a szellemi, a racionális és az irracionális valóság megkülönböztetésével nemcsak a művészet tartalmi oldalát kívánta jellemezni (ez már Schopenhauer esztétikai koncepciójában megtörtént), hanem magának a formának problémáját is radikálisan új értelemben tette fel és válaszolta meg. Mallarmé költészettana után a legfejlettebb formában foglalja össze a XIX. századi polgári esztétika irracionalizmusát. Ezért is vált a XX. század művészeti dekadencia egyik legtöbbet idézett elméleti tekintélyévé.

A mallarméi aforizma, mely szerint a költeményt nem gondolatokkal, hanem szavakkal írják, mindamellett nemcsak a lírai műfaj elméletében jelentett fordulatot, hanem úgyszólván valamennyi műfaj és művészeti ág esztétikájában. Degas — sok tekintetben az impresszionista festészet protagonistájaként — ugyanebben a szellemben hangsúlyozta, hogy festeni nem eszmékkel kell, hanem színekkel. A naturalista természetelvűséggel való leszámolás általános tendencia a századvég polgári művészetében.

Érdemes itt külön is megfigyelnünk, hogy ezekben a költői, festői stb. nyelv abszolút sajátszerűségét hirdető elméletekben milyen fontos szerepet játszik a zeneművészet példájára való hivatkozás. Nemcsak Paul Verlaine *Ars Poeticá*ja követel „zenét, csak zenét", az új szimbolikus költészettől. Mallarmé azt javasolta, hogy „felejtsük el a zene és az irodalom régebbi megkülönböztetését, hogy legyen zene és az irodalom „ugyanazon jelenség két váltakozó arca". A szimbolizmus elmélete éppen a zeneiség követelményére hivatkozva adott magyarázatot a konzervatív kritikában felpanaszolt „homályra", „rejtelmességre", a racionális szójelentés szándékos elfátyolozására, ami közismert módon a szimbolikus líra egyik fő formai jellegzetessége volt. Valéry 1920-ban éppenséggel abban jelölte meg a szimbolista mozgalom voltaképpeni úttörő jelentőségét, hogy az „visszavette a zenétől, ami a költészet sajátja".

A zenének ez a középpontba állítása természetesen nem vadonatúj dolog. Már a korai romantika — Tieck, Wackenroder, Novalis — is a zenei

nyelv „tárgyiatlanságára" hivatkozott, amikor felvette a küzdelmet a felvilágosodás materialista tükrözéselméletével. Az is kétségtelen, hogy a zenét valamennyi művészet ideáltípusává emelő irracionalizmusban — Novalisnál csakúgy, mint Schopenhauernál, az összművészet koncepcióját eredeti forradalmi elemeitől „megtisztító" Wagnernél csakúgy, mint Verlaine-nél vagy Mallarménál — az objektív világ megismerésének agnosztikus tagadása és a valóság lényegi összefüggéseinek mitologizálása jelenti a legfőbb világnézeti motívumot. Ugyanakkor nem minden tanulság nélküli annak megfigyelése sem, hogy ezek a filozófiai-világnézeti motívumok hogyan alakítják át az esztétikum lényegi sajátosságainak és szerkezeti vonásainak hagyományos polgári koncepcióját.

Tudtommal a szimbolizmus teoretikusai az elsők, akik a „jelentés" fogalmát teljes tudatossággal bevezetik az esztétikai kategóriák rendszerébe. E kategoriális újítás alapelvét már Baudelaire megadta, amikor Fourier híres analógiaelméletének, de méginkább Swedenborg már említett misztikus koncepcióinak szellemében kimondta: „minden forma, mozgás, mennyiség, szín, illat egyaránt jelentős, kölcsönösen *korrespondeáló*. . ." A világ ezek szerint „az *egyetemes* analógia kimeríthetetlen tárháza", egyetlen roppant egység, amelyben minden egyes jelenség felidéztet minden más jelenséget. Baudelaire-nél ebből az életérzésből első pillanatra Goethére emlékeztető, megragadó természetpoézis keletkezett. *Kapcsolatok* c. versében például így idézi elénk a dolgok egyetemes vegyrokonságának képét:

Templom a természet: élő oszlopai
időnkint szavakat mormolnak összesúgva;
Jelképek erdején át visz az ember útja
s a vendéget szemük barátként figyeli.

Ahogy a távoli visszhangok egyberingnak
valami titkos és mély egység tengerén,
mely, mint az éjszaka, oly nagy és mint a fény,
egymásba csendül a szín és a hang és az illat.

(Ford. Szabó Lőrinc)

Baudelaire azonban *elméleti* írásaiban ebből a Goethe spinozizmusára emlékeztető életérzésből a művészi alkotás sajátosan szünesztéziás jellegére következtet: a képzetek szerinte rejtélyes módon lépnek egymással kapcsolatba, egy színképzethez a legmeghökkentőbb önkényességgel társulhat pl. valamely hang- vagy illatképzet és így tovább. Ez lenne a „korreszpondenciák" elmélete, a szimbolizmus elméleti alapvetése. Rimbaud ilyen előfeltevések alapján már programmá akarta tenni az összes *érzékek* „összezavarását", hogy ily módon eljussunk az „ismeretlenhez". Goethénél, és részben még Baudelaire-nél is, a természet jelenségei emberies vonásokkal rendelkeztek, s a költő annyiban volt „hieroglifák" megfejtője, amennyiben költőileg „lefordította", s a művészeti öntudat közegébe áttette a természet emberies jelentését. Rimbaud, és még inkább Mallarmé, már újszerű értelemben várja el a költőtől a világ „jelentésének" kibetűzését. A desiffrirozás náluk éppenséggel nem az emberi tartalmak artikulált kimondását jelenti, hanem az öntudatlan mélytengeri világba való alámerülést, a dolgok mélyén lappangó „okkult" mozzanat, rejtelmesség szünesztézis útján való érzékeltetését.

Itt merül fel a zeneiség modelljének kérdése. A polgári esztétika klasszikus korszakában természetesen egy pillanatra sem volt kétséges, hogy a zene messze több, mint „hangozva mozgó formák" rendszere (mint ezt Hanslick hírhedt formalista tétele 1854-ben — Hegellel közvetlenül is vitatkozva — kimondta). Diderot vagy Hegel a zenének tartalmi-felidéző képességet tulajdonított; szerintük a zenei formáknak emberre vonatkoztatott, a tartalmas emberi bensőség mozgalmait (affektusokat, érzelmeket) kifejező jelentésük van s ezt a jelentést máig is figyelemre méltó eszközökkel igyekeztek a kortárs polgári zenében felmutatni. Ha viszont a szimbolisták hivatkoznak a zenére mint a művészetek ideáltípusára, akkor hallgatólagosan feltételezik, hogy a zene „jelentése" a fenti értelemben vett korreszpondenciák ősi-mágikus talajából hajt ki. A zene azért a legtökéletesebb művészet szerintük, mert a legtárgyiatlanabb, mert felidéző ereje nem az objektív valóság visszatükröződésével, hanem a rejtett „megfelelések", titokzatos korreszpondenciák intuitív érzékeltetésével függ össze.

A hivatkozás elsődleges alapjául itt természetesen már nem a klasszikus kompozíció szolgál. Verlaine *Ars poeticája* is az „olvadó", tovaáradó" dallamot kéri számon a költőktől, a kadenciák zártságát feloldó, az egyes hangszerek hangszíneit letompító „Árnyalatot", amelyben világos kontúrú emberi jellemek-érzelmek rajta helyett csupán a rejtett világlényeggel korreszpondeáló hangulatok derengenek fel. Semmi kétség: itt nem Mozart, hanem inkább Wagner a példakép, vagy éppenséggel a francia földön érlelődő impresszionista zene. Debussy mindig tudta, hogy mit köszönhet a szimbolista mozgalomnak.

A zenei jelentésnek ebből az újszerű értelmezéséből természetesen nem hiányzott a szimbolistáknak ez a jogosult pátosza, amellyel a naturalizmust, egyáltalán a természetelvű művészetfelfogást bírálták. Ferdinand Brunetière 1888-ban találóan írhatta: „Abban a korban, amikor a *naturalizmus* örvén a dolgok külső kontúrjának puszta utánzójává degradálták a művészetet, a *szimbolisták* . . . újra megtanították a fiatalságot arra, hogy a dolgoknak lelkük is van, amelyeknek a testi szem csupán a burkát, a fátylát vagy az álarcát fogja fel. *Egy táj — lelkiállapot* . . . ez azt jelentené, hogy korreszpondenciák, rejtett affinitások, titokzatos azonosságok vannak a természet és miközöttünk, s hogy csak úgy közelíthetjük meg lényegüket, ha a dolgok belsejébe hatolva meg tudjuk ragadni őket. Ez tehát a *szimbolizmus* alapelve, ez valamennyi miszticizmus kiindulópontja vagy közös eleme, s ez az, amit érdemes lenne beledagasztani, mint az élesztőt — bocsánat a szóért —, a naturalizmus keletlen masszájába."

Ez a beledagasztás megtörtént: a szimbolista líra elsőként vállalkozott arra, hogy a naturalizmus természetelvűségét a misztikus korreszpondenciák elvének szellemében kiegészítse és így túlhaladja. Itt sem lehet feladatunk e vállalkozásnak — a szimbolizmus költői gyakorlatának — elemzése és értékelése. Ismét csak utalni szeretnénk arra, hogy ilyenfajta kiegészítés nem hiányzott teljesen a naturalista irodalomból sem; gondoljunk Zola regényeinek már Brandes megfigyelte szimbolikus kinövéseire, vagy a drámaíró Gerhart Hauptmann „naturalista" és „szimbolikus" törekvéseinek bizonyítottan egylényegű, közös gyökérzetére. Végül nem foglalkozhatunk ebben az esztétikatörténeti összefüggésben azzal az izgalmas kérdéssel sem, hogy bizonyos konkrét történelmi körülmények és társadalmi-ideológiai feltételek között a szimbolizmus ars poeticája nem zárta ki, sőt elemeiben lehetővé tette

a költői realizmus nagy tradícióinak magasabb szinten történő, a társadalmi valóság új, bonyolultabb szerkezetét visszatükröző továbbfejlesztését. Gondoljunk Ady költészetének Révai József által elemzett sajátosságaira vagy az impresszionista irányzatoknak a festészet és a zene századvégi megújhodásában játszott — persze nem minden ellentmondás nélküli — szerepére.

Jelenleg a polgári művészetelmélet történeti útjára kell összpontosítanunk figyelmünket. Ez esetben azonban kétségtelen tényként kell számolnunk azzal, hogy e szimbolikus korreszpondencia elmélet — bár joggal bírálja a természetelvűséget — végül is képtelen tudományos színvonalon megoldani az esztétikai formák „jelentésének" problémáját, s még azokat az értékes gondolati elemeket is feladja, amelyek a klasszikus polgári esztétika megoldási kísérleteiben — pl. Goethénél és Hegelnél — kialakultak. A művészet valóságtükröző jellegének idealista tagadása itt már nyílt szubjektivizmussal és a szubjektivizmust álobjektív köntösbe burkoló mítosz-teremtéssel párosul. A korreszpondenciák tana a legszélsőségesebb ellenpólusa a valóság esztétikai elsajátításával kapcsolatos ismert marxi koncepciónak.

A „beleélési elmélettől" az „absztrakció" elméletéig

A polgári művészetszemléletnek ez a regresszív metamorfózisa kiváltképp szemléletes formában tárul elénk, ha a korreszpondencia elmélet általános esztétikai megfogalmazásának sorsát tesszük a vizsgálat tárgyává. Mert az általánosítás nem sokáig váratott magára: Theodor Lipps *Ästhetik*je (1903, 1906), majd Wilhelm Worringer *Abstraktion und Einfühlung*ja (1908) kidolgozza, illetve továbbfejleszti az úgynevezett beleélési elméletet, s ezzel megteremti az átmenetet a késő polgári esztétika egyre teljesebbé váló dezintegrálódásához és önfelbomlasztásához, a tudományos művészetfilozófia általános dekadenciájához.

A kulcsszó már Lippsnél a „beleélés" (Einfühlung) fogalma. Az új kategória története, mondhatni, egyetlen cseppben tárja elénk a tengert, a polgári művészetfelfogás feltartóztathatatlan hanyatlását.

A „beleélés" szó a művészettörténész Robert Vischer leleménye, aki apjának, Theodor Vischernek kései esztétikai állásfoglalását igyekezett e kategóriában összegezni. Mármost Theodor Vischer még a Hegel-iskola nagy nemzedékéhez tartozott; nagyszabású *Esztétikája* eredetileg azzal az igénnyel íródott, hogy rendszeres formában kifejtse, illetve bizonyos pontokon konkretizálja Hegel esztétikai előadásainak gondolatvilágát. Bár ez a kifejtés igen gyakran a hegeli dialektikus történetiségről lemondó ellaposításnak bizonyult, még mindig rejlett benne annyi érték, hogy *A tőke* fetisizmus-elméletén dolgozó Marx fontosnak látta egyes részeinek alapos kijegyzetelését. M. Lifsic és Lukács György ezzel kapcsolatban kimutatta, hogy Marxot különösen érdekelte az a Vischer által felvetett kérdés, hogy a szubjektumnak van-e és mennyiben van aktív szerepe a szép keletkezésében. Lifsic meggyőzően bizonyítja, hogy a marxi felfogás nemcsak a politikai gazdaságtan területén, hanem az esztétikában is magában foglalja a fetisisztikus polgári elképzelések leleplezését. Jól tudjuk: a gazdasági élet olyan kategóriáiról, mint az áru, a pénz stb., a *Tőké*ben kiderül, hogy lényegük más, mint látszatuk — nem „dolgok", hanem csupán dolgok által közvetített emberi viszonylatok. Ugyanilyen alapon kritika tárgya kell hogy legyen az *esztétikai* fetisizmus

is, amely közvetlenül a dologi világnak (a magukbanvett természeti jelenségeknek stb.) tulajdonítja a szépség minőségét, s képtelen megérteni a társadalmiságában valóságos ember aktív szerepét az esztétikum létrehozásában. Nos, a Marx által is kijegyzetelt helyeken Vischer ugyan csupán az általános kérdésfeltevésekig tud előnyomulni, de azt legalább felismeri, hogy a természeti szép lényegét lehetetlen a tárgy közvetlen dologiságából levezetni. Az esztétikum és az ember tárgyi tevékenysége közötti összefüggés viszont hétpecsétes titok maradt számára.

Jellemző mármost, hogy az *Esztétikában* megfogalmazott fenti kérdést Vischer a későbbi fejlődése folyamán egyre inkább a szubjektivizmus és az irracionalizmus szellemében válaszolja meg, s ily módon mesterétől, Hegeltől, fokozatosan visszatér Kanthoz, az ízlésítélet kanti elemzésének legnegatívabb vonásaihoz. 1866-os nagy *Önkritikájában* már ezt állítja: „Az esztétikának már az első lépésnél meg kell semmisítenie azt a látszatot, mintha volna szépség a szemlélő szubjektum hozzájárulása nélkül. Röviden szólva: a szép a szemléletnek egy meghatározott fajtája." A művészet ezek szerint egyszerűen a művészi fantázia, a „tiszta szemlélet" terméke. Ez a szubjektivizmus azután 1873-ban, az *Önkritika* folytatásában és 1887-ben, *A szimbólum* c. tanulmányban az irracionalista mítosz-teremtés elemeivel egyesül. A késői Vischer-művek a külvilágot végső soron megismerhetetlen, irracionális misztériumnak fogják fel. Az ember mármost a tudományban és a művészetben nem *megismeri* ezt a külvilágot, hanem *beleviszi*, projiciálja saját gondolatait és érzelmeit, s ezzel rendet teremt a rendetlenségben. „Az eszményi szemlélet beleviszi az objektumba azt, ami nincs benne." A művészet ezért a kései Vischernél a mítosz egyik fajtája, újfajta vallás a civilizatórikus fejlődésben vallásos hitét elvesztő modern ember számára.

Vischer ilyen módon személyes fejlődésében is végigjárja az utat a XIX. század első évtizedeinek klasszikus esztétikai rendszereinek progresszív megoldásokban gazdag hagyatékától egészen a XX. század első évtizedének leplezetlen dekadenciájáig. Theodor Lipps az ő szellemében teremtett részletekbe menően kifejtett, egységes esztétikai koncepciót a beleérzés-elmélet alapján.

Lipps pszichológiai értelemben beleérzésnek nevezi a legprivátabb emberi bensőség tartalmának, főként az egyéni érzelmeknek kivetítését a külvilág tárgyaira. Mármost szerinte ez a pszichológiai jelenség kulcsot ad azoknak az esztétikai „szimpátiaérzéseknek" megértéséhez, amelyeket már a lélektani esztétika — főként Fechner és Wundt — előtérbe állított. Az esztétikai élvezet elengedhetetlen előfeltétele ugyanis az a mechanikus képzettársításoktól *elvileg* különböző, eredeti és spontán pszichológiai aktus, amellyel az alkotó és a befogadó mintegy lelket önt a tárgyba, hogy így egyfajta „együttérző szimbolizmussal" saját Énjének emocionális állapotát „olvassa ki" az objektív valóságból. Innen Lipps alapvető tétele: *az esztétikai élvezet nem más, mint objektivált, a tárgyba áttett önélvezet.* A szépség következésképpen nem rendelkezik semmiféle objektivitással, az esztétikum lényegét autonóm módon a szemlélő szubjektumnak a külvilággal szimpatizáló szemlélete, a külvilággal azonosulni tudó és akaró emocionális alaphangulata teremti.

Nem nehéz felismerni a lippsi álláspont ismeretelméleti lényegét. A „beleélés" kategóriája természetesen egy szubjektív idealista koncepció szerves eleme, s fő funkciója az, hogy a válságba jutott természetelvűség indokolt bírálatán túl nemet mondjon a materialista visszatükrözési elméletre általában, hogy a klasszikus esztétika objektivizmusát a látszólag pszi-

chológiai-tudományos megalapozottságú szubjektivizmussal váltsa fel. Van azonban ennek az elméletnek egy olyan oldala is, amely a polgári esztétika XX. századi továbbfejlődésének katalizátorává vált, s ezért különös figyelmet érdemel. Lipps ugyanis az esztétikum keletkezését annak az embernek „szimpátiaérzéséből" igyekszik levezetni, aki bele *tudja* élni magát a külvilágba, *aki jól érzi magát* a maga világában, mert harmonikus viszonyt tudott létesíteni saját Énje és az objektivitás hatalmai között. Semmi kétség: a beleélési elmélet társadalmi-ontológiai alapja egy olyan harmóniaélmény, amelyet teljes joggal nevezhetünk filiszterinek. A XIX. század második felének rohamos kapitalista fejlődése a liberális polgári tudatban, mondhatni, újratermelte azt az ideológikus illúziót, hogy a személyiség harmonikus fejlettsége megvalósítható a polgári rend keretei között, sőt: csakis ott valósítható meg igazán. Lipps tétele, mely szerint az esztétikai élvezet objektivált önélvezet, mondhatni szemléltető illusztrációja lehetne Marx ismert megállapításának: az ember önelidegenedés élettényét átéli a burzsoá és a proletár is, csupán azzal a különbséggel, hogy az egyik jól érzi magát benne, a másik forradalmasodó magatartással felháborodik rajta.

Ámde a történelem „cselvetései" közé tartozik, hogy a felháborodás attitűdjének hamarosan kialakult egy sor nem-proletár, polgári-kispolgári változata is. A szabadversenyes kapitalizmus homlokzat-harmóniája természetesen a polgári értelmiség legműveltebb, a látszat és lényeg különbségére érzékenyen reagáló rétegei előtt sem rejthette el teljesen a társadalmi fejlődés mélyében érlelődő válságokat, azokat az ellentmondásos élettényeket és kulturális tüneteket, amelyek az osztálytársadalmi rend végső, polgári formájának küszöbön álló borulásáról árulkodtak.

Ebben a tekintetben a szimbolizmus költői gyakorlata már felmondta a filiszterséggel való szövetséget. A kultúrkritikai oppozíció leghatásosabb válfaja azonban Nietzsche filozófiájában és esztétikájában jött létre.

Nietzsche esztétikáját természetesen nem lehet elválasztani megteremtője történetfilozófiai alapkoncepciójától. Kiindulópontul az egész polgári dekadencia legrejtettebb titkát kifecsegő schopenhaueri irracionalizmus szolgált: az akarat tagadásának ismert mítosza. Nietzsche már nem érhette be azzal a rezignációval, amely Schopenhauer szerint a valóság mélyén rejlő akarat, a vak ösztön tevékenységét szemlélő ember eszményi életmagatartása. Passzív, szemlélődő karakterét megváltoztatva ezért meghirdette a hatalomra törő akarat (Wille zur Macht) új típusú, „aktivista" mítoszát. Eszerint a történelem legfőbb mozgatóereje a létért és a hatalomért vívott küzdelem, egyáltalán az emberben élő ősi ösztönök törekvése a gátlástalan önérvényesítésre; ez pedig magában foglalja annak lehetőségét és szükségességét, hogy a hatalom birtokosai könyörtelen határozottsággal leigázzák és kizsákmányolják a tömegeket. Ebből fakad a legelső kultúrfilozófiai következtetés: nagy kultúra csak a rabszolgaság talaján, az arisztokratikus elit műveként jöhet létre. Éppen ezért Nietzsche elfajulásnak tartotta a polgári korszak demokráciáját, mivel ez szerinte túl sok szabadságot hagy meg a tömegek politikai és kulturális aktivitására, s felidézi a valóságos tömeguralom lehetőségének képét. A jövő feladata mármost annak az emberfeletti embernek (Übermenschnek) kitenyésztése, aki magában leküzdi a „gyengék" morálját, elveti az egyenlőség és testvériség liberális elveit, a mai demokráciát és az esetleges holnapi szocializmust, s ha kell, bűnök és háborúk árán biztosítja a magasabbrendű faj egyeduralmát a földön. Nem lehet kétséges

előttünk, hogy ez a kultúrfilozófia a XIX. század utolsó évtizedeiben rendkívüli érzékenységgel anticipálta az imperializmus korszakába lépő burzsoázia érdekeinek elméleti igazolását, s végső soron a fasizmus ideológiai előkészítésévé vált.

De megjelölte a XX. századi polgári esztétika egész sor irányzatának mozgásterét is. Nietzsche már fiatal korában, a klasszika filológia egyetemi tanáraként felvázolta az antik görög kultúra új elméletét: a klasszikus humanizmussal, a Winckelmanntól Hegelig ívelő progresszív polgári antikvitásképpel a legélesebb ellentétben az ún. dionüszoszi elvet tekintette a hellén világszemlélet és művészet legfőbb elemének. Dionüszosz ebben az értelmezésben Apollón mitikus ellenalakja, a mértéktelenség és a mámor, a misztikus és irracionalista elragadtatás istene. A „dionüszoszi" művészet ősi mintaképe a zene, valamint a „zene szelleméből született" tragédia. Bennük az emberi létezés alvilági és éjszakai oldala, az ösztönéletnek az emberi ész és érzelem által be nem világítható mélysége fejeződik ki. Ilyen módon ezek a művészetek eleve túlmutatnak azon a látszat-jellegű derűn és harmónián, amelyet az „apollóni" művészet, mindenekelőtt a görög szobrászat tár a műélvező elé. Innen a művészet továbbfejlesztésének programját adó végkövetkeztetés: a kultúra megújhodása csakis a dionüszoszi elv újrafelfedezésétől és középpontba állításától várható.

Az antikvitáshoz való viszony természetesen Nietzschénél is csak tünet, ahogyan az volt már a polgári esztétika klasszikus elméleteiben is. De tünetjellegében is dokumentálja a klasszikus korszak értékeinek azt a nagy „átértékelését", a humánus eszményeknek azt a trónfosztását, amelyre Nietzsche — osztálya nagy ideológiai átalakulásának krónikásaként és még inkább prófétájaként — vállalkozott. Az új polgári művészetszemlélet ilyen módon erénnyé avatja a szükséget, s elvileg deklarálja a szépség és a harmónia ellentétét. Ez a nagy „visszavétel" történeti pillanata, amikor detronizálják a klasszikus polgári humanizmus esztétikai alaptételét, és a barbár ösztönök világának antihumánus vonásaival igyekeznek feltölteni a formalisztikusan kiüresített, akadémikusan megmerevedett esztétikum belső tartalmát. A dionüszoszi művészet koncepciója egyszerre mond nemet a visszatükrözés és a kathartikus hatás elméletére, a művészeti realizmusra és humanizmusra.

A nietzschei kultúrkritika természetesen mindvégig hatástalan maradt volna, ha nem tartalmazná a kapitalizmus szabadversenyes korszakának és e korszak filiszteri álkultúrájának rendkívül szellemes és általában jogosult bírálatát. Nietzsche ugyanis nemcsak a dekadencia későbbi, XX. századi formáinak volt prófétája és propagandistája, hanem egyszersmind éles szemmel látta és láttatta meg az ún. liberális korszak kulturális életének belső ellentmondásait is. Ma sem érdektelen feleleveníteni az egykorú polgári művészet filiszteri kisszerűségét és közönségességét illető kritikáját. Hadd utaljunk ismét szenvedélyes fellépésére Wagner zenéjével szemben, amelyet pedig fiatalkori „romantikus" periódusában még mint a dionüszoszi elv ígéretes megvalósulását ünnepelt; ez a zene szerinte — csakúgy mint a romantikus művészet, a szimbolizmus vagy a naturalizmus — a hanyatló kultúra jellegzetes megvalósulása. Szellemesen és találóan jellemezte a benne testet öltő dekadenciát: egzaltált szubjektivizmusát éppúgy felismerte, mint filiszteri közönségességét, hatásvadász felfújtságát. A dekadens művészet nietzschei bírálatában kiváltképp tanulságos mindaz, amit a műalkotás belső megkomponáltságának hiányáról, valamint a színészieség eluralkodásáról,

egyáltalán ez olcsó szórakoztatásra való törekvésről megállapít. „Mi jellemez minden irodalmi dekadenciát? Az, hogy az egész nem él többé. A szó szuverén lesz, és kiugrik a mondatból, a mondat túlburjánzik és elhomályosítja az oldal értelmét, az oldal az egész mű rovására gazdag, az egész mű nem egész többé! A dekadenciában ez minden stílusra jellemző: az atomok anarchiája, az akarat szétbomlása, a morál nyelvén: ‚az egyén szabadsága', politikai elméletté bővítése: ‚mindenki számára egyenlő jogok'. Élet, *egyenlő* életteljesség, az élet vibrációja és túlburjánzása visszaszorítva a lehető legkisebb képződménybe; a maradék pedig *életszegény*. Bénultság, erőlködés, merevség mindenütt, *vagy:* ellenségesség és káosz: egyre szembeötlőbb mindkettő, mennél magasabb formáiba hatolunk a szervezettségnek. Az egész egyáltalán nem él már: toldott-foldott, méricskélt-mesterkélt, mesterséges képződmény."

Idézetünkből is kiderül azonban, hogy Nietzsche az általa joggal bírált művészeti dekadencia igazi valósággyökereit nem tudta és nem is akarta megragadni. Történetfilozófiai alaptétele, mely szerint minden kultúra rabszolgaságon épül fel, valamint az ebből levezetett esztétikai alaptétele a „dionüszoszi" művészet magasabbrendűségéről végül is odavezetett, hogy a dekadencia kategóriáját a forradalmi munkásmozgalomra éppúgy szeretné vonatkoztatni, mint a Bismarck-rendszer képmutató polgári látszatdemokráciájára, a realista művészet nagy klasszikus korszakait éppúgy szeretné diszkreditálni, mint a valóságos hanyatlás hazug álkultúráját. A *polgári* korszak kultúrkritikája ily módon paralizálja önmagát, és átcsap a múlt és a jövő minden humanista kultúrájának kritikájába *általában*. A „minden érték átértékelésének" elég lehangoló a végeredménye: „A zene és a tragikus mítosz egy nép dionüszoszi képességének kifejezői . . . ; mindkettő menti és igazolja e játékkal magának a ‚világok legrosszabbikának' létét is. . ." Ez nem több és nem kevesebb, mint a fennálló polgári rend esztétikai köntösbe bújtatott és közvetett védelme à la Schopenhauer.

És itt már a XX. század polgári művészetfelfogásának közvetlen előkészítésével van dolgunk. A szubjektív idealista ismeretelméleti alap megmaradt, de „kiegészült" az egyre antihumanistább mítoszokkal.

Lipps és a „beleélési elmélet" is ilyen módon lépi át a századforduló — az imperialista korszak — küszöbét, s válik a dekadens művészet mindmáig tevékeny múzsavezetőjévé.

A „korszerűsítés" munkájára ebben az esetben egy művészettörténész, Wilhelm Worringer vállalkozott. *Absztrakció és beleérzés* c. könyvében Lippshez kapcsolódva ő is hangsúlyozza „az esztétikai szubjektivizmus" alaptételét, mely szerinti a szépség jegyében történő alkotás és befogadás a beleérzésen mint objektsvált önélvezeten alapul. Ez azonban — mint láttuk — feltételezi az ember é külvilág harmonikus kapcsolatát. Ámde az ember — egészíti ki Worringer az alapelvet — csak ritka, kivételes történeti pillanatokban *képzelheti* magáról azt, hogy otthon van a világban. A klasszikus művészet szépség-kultuszával szemben a keleti művészet vagy a gótika nem az otthonérzést, a „világ-jámborságot", hanem annak szöges ellentétét, a kozmikus szorongást (Weltangst) kívánta kifejezni. Worringer szerint ezek a korszakok a *beleélési* ösztön ellenpólusát, az *absztrakciós* ösztönt juttatják szóhoz.

Mit jelent ebben az összefüggésben az absztrakcióra való törekvés? Worringer nyomatékosan hangsúlyozza keletkezésének forrását és módszerét: „a külvilág jelenségei által kiváltott nagy belső nyugtalanságból" következ-

zik, s lényege az élettelen-szervetlen világ absztrakt törvényszerűségeinek expresszív megjelenítése.

Az „átértékelés" ezúttal is a nietzschei modellt követi. Worringer legalább olyan kritikusan áll szemben a görög antikvitás, a reneszánsz vagy a polgári klasszicizmus kultúrájával, mint Nietzsche az ún. apollóni művészettel; ugyanúgy a jövő előlegezését várja az újrafelfedezett egyiptomi ornamentikától vagy az északi gótikától, mint a „minden értékek átértékelője" tette ezt a dionüszoszinak nevezett kultúrtörténeti jelenségekkel. És természetesen Worringer fellépéséből sem hiányzik teljesen a relatív jogosultság eleme. Az európai művészeti fejlődés fővonalából kieső korszakok — főként a primitív művészet, a keleti népek ősi kultúrája vagy a gótika — tanulmányozásának elhanyagolása bizonyos tekintetben valóban összefüggött a liberális polgári világkép filiszteri komfortérzésével, a non plus ultra jellegűnek képzelt polgári civilizáció abszolutizálásával. Ámde egy dolog a történetiség szűkkeblű érvényesítése ellen szót emelni és más dolog az „európacentrizmus" önmagában jogos bírálatának ürügyével nemet mondani az európai művészeti kultúra fejlődésének csúcsteljesítményeire. Worringernél az utóbbi mozzanat dominál. Történeti orientációja világnézeti alapálásából következik: az említett korok újrafelfedezése egyszersmind zászlóbontás az emberi lét immanenciáját ábrázoló alkotói módszer, a realizmus elleni polgári küzdelemhez.

Az absztrakciós ösztön kategóriájával „korszerűsített" esztétikai szubjektivizmus úttörője tisztán látta, hogy az új esztétika legfőbb elméleti ellenfele az a visszatükrözési elmélet, amely Arisztotelésztől a legújabb korig materializmus és humanizmus szerves kapcsolatát alapul véve határozta és határozza meg a művészet alapvető törvényszerűségeit. Ezeket Worringer — a XX. század polgári esztétikájának egyik alaphangját megütve — „banális utánzási elméletek" címszó alatt foglalja össze, s ahogyan a realizmust azonosítja a naturalizmussal, úgy a nimézisz antik elvét egy kalap alá fogja a beleélési elmélet állítólagos immanencia-tudatával és komfortérzésével. „A banális utánzási elméletek — olvassuk az *Absztrakció és beleérzés* 3. kiadásához függelékként csatolt egyik tanulmányában —, amelyektől esztétikánk sohasem szabadult meg (hála annak, hogy egész műveltségünk tartalma szolgai módon függ az arisztotelészi fogalmaktól), vakká tett bennünket ama tulajdonképpeni pszichikai értékek iránt, amelyek minden művészi produkció *kiindulópontjai és céljai.*" Az arisztotelészi mimézisz-fogalom Worringerben a már említett „világjámborság", az immanencia és otthonérzés képzetét társítja. „Az ember ösztöne azonban nem a világjámborság, hanem a félelem. Nem testi félelem, hanem a léleké. Egyfajta szellemi tériszony, amelyet a jelenségvilág tarka zűrzavara és önkénye vált ki." Következésképpen az igazi, a *hiteles* műalkotás csakis kozmikus szorongás objektiválása lehet.

A „beleélési" elmélet az esztétikum lényegét az önélvezet tárgyiasításában vélte felfedezni. Worringer helyesbített: a művészet az objektivált szorongás. Az esztétikai szubjektivizmus első változata még csak a szimbolizmust és az impresszionizmust akceptálta az ún. modern művészetből. Worringer absztrakció-elmélete viszont a XX. századi művészeti dekadencia általános apológiája: a korai expresszionizmus éppúgy rá hivatkozott, mint napjaink tasizmusa vagy az ún. „non finito" jegyében alkotó irányzatok. A fordulat létrejött: a polgári művészetfelfogás a klasszikus esztétikai koncepció teljes dezintegrációjával magáévá tette a hanyatlás ideológiáját.

БУРЖУАЗНЫЕ ЭСТЕТИЧЕСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ С 1848 ГОДА ДО КОНЦА ВЕКА

ТЕОРЕТИКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Д. Золтаи

Основная линия развития буржуазной теории искусства во второй половине XIX-го века доказывает общий распад буржуазной идеологии, хотя постановка эстетических проблем отдельными направлениями не лишена рационального зерна. Автор прежде всего анализирует основную позицию эстетики позитивизма, сформулированную в программе Фехнера Ästhätik von unten, затем касается теории натуралистического романа Золя. В дальнейшем он исследует понимание искусства символизмом как «оппозицию» натурализму и одновременно как «дополнение» к нему. В последней части статьи он проводит линию, которая ведёт от Липпса к Воррингеру, от теории «вчувствования» (Einfühlungstheorie) к теории «абстракции» и направляется в сторону буржуазной эстетики XX-го века. На этой линии развития он старается определить место Ницше в истории эстетики.

BOURGEOIS AESTHETICAL TENDENCIES FROM 1848 TO THE TURN OF THE CENTURY

A THEORETICAL-HISTORICAL SURVEY

by *Dénes Zoltai*

The main line of development of the bourgeois conception of arts in the second half of the 19th century proves the general decadence of the bourgeois ideology, although the aesthetical questions put by some tendencies do not lack a rational core. The author first of all analyzes the basic position of aesthetical positivism, which manifested itself in Fechner's program, the *Ästhätik von unten*, then turns to Zola's theory of naturalistic novel. After this author examines the conception of art of symbolism, as the "opposition", and at the same time "complement" of naturalism. In the concluding part ob his essay the author draws the line which leads from Lipps to Worringer, fran the theory of "empathy" (Einfühlungstheorie) to the theory of "abstraction", towards the bourgeois aesthetics of the 20th century. He endeavours to indicate also Nietzsche's place in the history of aesthetics in this specific line of development.

A véletlenről

FODOR JUDIT

A *véletlent* a szokásos definíciói rendszerint összefüggésbe hozzák a lényegtelennel, a külsővel, az esetlegessel, a nem teljesen meghatározottal (s ennek megfelelően a szükségszerűt a lényegessel, a belsővel, a meghatározottal, a feltétlennel). E kategóriák tartalma azonban egyenként sem teljesen tisztázott (itt nem is áll módunkban e tisztázást elvégezni), s ezért egymásba való átcsapásukat, a kategóriapárokat sem lehet pontosan értelmezni. A „szükségszerű" kategóriája esetében ezen úgy szokás segíteni, hogy többé-kevésbé következetesen kimutatják a szükségszerű és a törvény viszonyát, de a véletlen definíciójának képlékenységén ez nem segít. Pedig a véletlen kategóriájával akarva, nem akarva tovább kell operálnunk, amikor a valószínűséget fejtjük ki. Így áll elő az a helyzet, hogy a véletlent az irodalom rendszerint megmagyarázatlan alapfogalomként vezeti be a valószínűség definíciójába.

Lássunk néhány példát a mondottak illusztrálására (a teljesség kedvéért a szükségszerűségre adott definíciókat is kiírjuk): „A *szükségszerűség* kategóriája a valóságnak azokat a folyamatait tükrözi, amelyeknek a jelenségek lényeges összefüggéseiben van az alapjuk, s amelyeket e jelenségek történelmi fejlődésének egész menete törvényszerűen előkészít. Ennek megfelelően a szükségszerűséget az elkerülhetetlenség, a kötelező érvény jellemzi. Szükségszerűség alatt az értendő, hogy az esemény lefolyása meghatározott feltételek jelenléte mellett meghatározott rendben fejlődik, éppen ilyenné válik és nem másmilyenné. A szükségszerűséggel ellentétben a *véletlenszerűség* kategóriája a valóságnak azokat a folyamatait tükrözi, amelyeknek nem az adott jelenség lényeges összefüggéseiben van az alapjuk és amelyeket a jelenség történelmi fejlődésének egész menete nem készít elő törvényszerűen. A véletlenszerűség külső, az adott jelenség számára mellékes alapból folyik, ezért a nem kötelező érvény, a meghatározatlanság jellemzi. Más szóval, az adott véletlenszerűség képes létrejönni és nem létrejönni, végbe mehet így, de történhet másként is."[1]

Eszerint véletlenszerű és szükségszerű valamely *folyamat* lehet — illetve pontosabban: a véletlenszerű*ség* és a szükségszerű*ség* bizonyos *folyamatokat* vagy a *sajátosságaikat* (?) *tükrözi* (?) —, mégpedig az alapját képező jelenségekből eredően, ezekre vonatkoztatva.

„A szükségszerűség és a véletlenszerűség a materialista dialektika olyan kategóriái, amelyek az objektumok és oldalaik összefüggéseinek meghatározott formáit tükrözik... A szükségszerűség olyan kapcsolatokat jelent, ame-

[1] Марксистко-ленинская философия. Изд. Политической литературы. Москва 1965, VII. fej. § 6. 203—204. o. A fejezet szerzői: V. I. Szvigyerszkij, V. P. Tugarinov. M. V. Mosztepanyenko, M. V. Emgyin.

lyek a feltételek adott összessége mellett elkerülhetetlenek, elháríthatatlanok. A szükségszerű jelenségeket az objektumok vagy folyamatok belső lényege idézi elő. A véletlenszerűség olyan kapcsolatokat tükröz, amelyek az objektum adott lényege mellett képesek létrejönni, de képesek nem létrejönni is. A véletlen jelenségek nem következnek a tekintetbe vett objektum vagy folyamat lényegéből, nem következnek elkerülhetetlenül a belső kapcsolatokból, okaik külső, mellékes feltételek is lehetnek."[2]

Eszerint véletlenszerű és szükségszerű valamely összefüggés, kapcsolat, *viszony* lehet — illetve pontosabban: a véletlenszerű*ség* és a szükségszerű*ség* ezeket *tükrözi* —, de ugyanakkor véletlenszerű és szükségszerű *jelenségekről* is esik szó (amelyek emellett hol folyamatokon, hol objektumokon, hol pedig mind a kettőn alapulnak).

„A véletlenszerű esemény (amely képes létrejönni, de képes nem létrejönni is) mindig lehetséges esemény..."[3]

Eszerint véletlenszerű és szükségszerű valamely *esemény* lehet.

Úgy véljük, nem felesleges szőrszálhasogatás rámutatni, milyen zavaró, hogy a definíciókban a szóban forgó fogalmaknál gyakran még az sem világos, hogy grammatikailag főnévi vagy melléknévi értelemben használják-e őket. (Mellesleg megjegyezve: zavaró még az is, hogy a megfogalmazásokban keveredik az ontológiai és a gnoszeológiai aspektus is.) A szükségszerű*ség* és véletlenszerű*ség* kategóriáját nyilván főnévi értelemben használják, de ezek csak általánosított kifejezései a szükségesnek (vagy a szükségszerűnek — a magyarban a két nyelvi alak nem válik el élesen) és a véletlennek (illetve véletlenszerűnek). A véletlen(szerű)t és a szükségest (szükségszerűt) általában melléknévi értelemben használják, szemlátomást nem tartották azonban fontosnak annak egyértelmű precizírozását, hogy *mi*re vonatkoznak. A magunk részéről is a melléknévi használatot tartanánk helyesnek, de, mint jeleztük, azzal, hogy ez esetben is elengedhetetlenül tisztázni kell: milyen főnevek jelzőiről van szó, pontosabban: milyen objektív létezők tulajdonságairól. Persze a főnévi értelmű használat is megkövetelné a főnév tartalmának meghatározását. Ezt ugyanis a véletlen-szükségszerű kategóriapár, valamint a tagjaik meghatározásához szükséges lényegtelen-lényeges, külső-belső stb. kategóriapárok korrelatív volta, vonatkoztatottsága is megkívánja, annál is inkább, mert a „dolog", „jelenség", „folyamat", „tárgy", „esemény", „összefüggés" fogalmakat a filozófiai definíciókban rendszerint ugyancsak differenciátlanul szokás használni, ami oda vezét, hogy a velük megfogalmazott kategóriák, törvények szintén differenciálatlanul vonatkoznak az objektív valóság egészére. Az általánosságnak ez a foka azonban összemossa, hogy az egyes definíciókhoz milyen valóságos szituációk tartoznak, s ezen az sem segít, ha leszögezik: a kategóriák és törvények a valóság egyes területein másmás konkrét módon nyilvánulnak meg.

Nézetünk szerint javíthatna a helyzeten, ha először szétválasztanánk a valóság konkrét formái megjelölésére differenciálatlanul használt különböző fogalmakat és összemosódott konkrét tartalmaikat, s azután ennek alapján

[2] С. Н. Соломина: Необходимость, случайность и вероятность, как категории материалистической диалектики. Ученые записки кафедр марксистко-ленинской философии Высшей Партийной школы при ЦК КПСС, выпуск V. Изд. «Мысль», Москва 1965. 72. o.

[3] В. К. Корюкин, М. Н. Руткевич: Вероятность. В сборнике «Некоторые категории диалектики». Росвузиздат, 1963. 74. o.

kísérelnénk meg kimutatni, hogyan jelentkezik a véletlen és a szükségszerű az egyes konkrét esetekben.

Osztályozási javaslatunk a következő: az egyes objektív létezők általában vett, differenciálatlan megjelölésére szolgáljon a „dolog" kategóriája. A „dolog" kategória legyen tehát az „anyagi világ" kategóriájának mint „általános"-nak kategóriapárja az „egyes" értelemben. Az „anyagi világ" kategória minden objektív létező általában vett megjelölésére szolgál; az domborodik ki benne, ami minden létező egyetemes minősége: az anyagiság. A „dolog" pedig a konkrét létezőket jelöli; benne — fogalmilag megragadott formában — a létezők egyedisége domborodik ki. (A „jelenség" kategóriájának használatát mellőzni fogjuk, bármennyire elterjedt szokás is a legáltalánosabb értelemben véve a valóság „jelenségeiről" beszélni. A „jelenség" kifejezés ugyanis a marxizmus terminológiájában kétféle értelemben használatos: szolgálhat minden létezőnek differenciálatlan megjelölésére — ebben az értelemben volt szó fentebb véletlen és szükségszerű jelenségekről —, de használatos az ismeretelméletben is mint a „lényeg" kategóriapárja. Etimológiailag is ez utóbbihoz kötődik jobban, a „megjelenik" igével való rokonsága szintén ezt az értelmet asszociálja, mindezért helyesebbnek látjuk, ha a létezők differenciálatlan megjelölésére csakis a „dolog" kategóriáját használjuk. Kérdéses persze, hogy ez a kategória teljesen megfelel-e a célunknak; az azonban kétségtelen, hogy más általánosság filozófiai megjelölésére nincsen lefoglalva, ezért kellő definiálás mellett itt joggal használható.)

A dolgok — természetesen nem abszolúte, csak domináns oldaluk szerint — egyrészt feloszthatók statikusakra és dinamikusakra: a statikus dolgokban a relatív nyugalom dominál, a dinamikusokban a mozgás[4]; másrészt diszkrétekre és kontinuusokra: a diszkrét dolgokban a különállás, az individualitás dominál, a kontinuusakban az egymásba oldottság, a kölcsönhatás. Szkémában ábrázolva:

	Statikus	Dinamikus
Diszkrét	Tárgy	Esemény
Kontinuus	Viszony	Folyamat

Statikus dolog a „tárgy" (a szó tágabb, nem-mechanikai, hanem „objektum" értelmében), benne a dolog relatíve tartós egzisztenciája (állapota) dominál.

A tárgy ugyanakkor *diszkrét* is, benne a dolog különállása, környezetétől relatíve elszakított léte, individualitása, önálló „testi" jellege dominál.

Statikus dolog a „viszony" mint a tárgyak — a statikus dolgok — egymásba oldottsága, benne ezek kölcsönhatásának relatíve tartós volta (kölcsönhatásuk állapota) dominál. A viszony tehát a tárgyra épül — tárgyakból (idealizált határesetben is legalább kettőből) „áll" —, de ugyanakkor vissza is vezet a tárgyhoz: benne újabb tárgyiság testesül meg. A viszonyok közötti viszony — közvetett módon, a primer viszonyokban tartalmazott objektumok révén — szintén tárgyak kölcsönhatása.

[4] A statikus dolgokra vonatkoztatható az „állapot", a dinamikusakra az „állapotváltozás" fogalma (természetesen a fizikainál általánosabb értelemben).

A viszony ugyanakkor *kontinuus* is, benne a tárgyak egymásba hatása, kölcsönös feltételezettsége dominál. Időbelileg statikus kontinuitásról lévén szó, struktúrája alapvetően „térbeli", mint ilyen több- (legalább két-) irányú, de kitüntetett irányt nem tartalmaz.

Dinamikus — és egyben diszkrét — dolog az „esemény" mint tárgy vagy — tárgyak alkotta — viszony (egyszeri, befejezett) megváltozása. Benne a dinamizmust a változás bekövetkezte, valamiféle más állapot *létrejötte*, a diszkrétséget pedig a létrejövés, megváltozás különállása, individualitása hordozza.

Az esemény tehát mind a tárgyra, mind a viszonyra épül. Mint tárgy megváltozása közvetve tartalmazza azt a viszonyt, amelynek megtestesülése a megváltozott tárgy, mint viszony megváltozása pedig közvetve tartalmazza azokat a tárgyakat, amelyek egymásba oldottsága a megváltozott viszony. Ugyanakkor vissza is vezet mind a tárgyhoz, mind a viszonyhoz. A tárgyhoz úgy, hogy bekövetkezte más tárgy (állapot) keletkezéséhez vezet, a viszonyhoz pedig úgy, hogy az események (legegyszerűbb esetben két esemény) között valamiféle viszony keletkezik. (Maga a viszony itt is mind statikus, mind (strukturálisan) kontinuus, mert az események nem időbeli egymásra következésük okán alkotják.)

Dinamikus — és egyben kontinuus — dolog a „folyamat" mint események sora, többszörös egymásba átmenése, ahol a tárgyak és viszonyok mozgása egymásutánján, sorozatán, összefüggésén van a hangsúly. Benne a dinamizmust a szüntelen változás, elmúlás és újrakeletkezés, a kontinuitást a folyamat jelleg, a szakadatlan egymásrakövetkezés, egymásba átmenés hordozza. E kontinuitás lényege tehát alapvetően „időbeli" (genetikus) természete, s így — a viszonytól eltérően — mindig irányult. A folyamat összetettebb képződmény, mint az összes többi dolog. Egyrészt — közvetlenül az eseményre épülve — a tárgyat és a viszonyt is magában foglalja, másrészt vissza is vezet az összes többi dologhoz: eredményeként más tárgyak, viszonyok és események keletkeznek. Folyamatok (egyszerű esetben két folyamat) is alkothatnak viszonyt, mégpedig akkor, ha változatlan, statikus kapcsolatban állnak egymással. (Ha ez a viszony is változik, akkor a folyamatok viszonya már maga is folyamat.)

Mégegyszer hangsúlyozni kívánjuk, hogy a dolgok csak relatíve oszlanak tárgyakra, viszonyokra, eseményekre és folyamatokra, mégpedig mindig csak konkrét vonatkozásban domináns oldalaik szerint. Itt is érvényes az engelsi gondolat: ami itt és most statikus, az másutt és máskor dinamikus stb. Hogy valamely dolog mikor tekinthető tárgynak stb., az mindig attól függ, hogy az *adott szituációban* környezetéhez és elemeihez („belső környezetéhez") képest hogyan funkcionál: valamely viszony tárgyi „megtestesülése" vagy tárgyak viszonya-e, valamely folyamat egy eseménye vagy események folyamata-e.

A véletlenszerűség mint az egyetemes összefüggés egyik oldala

Az anyagról csak mint mozgó s így egyben összefüggő (összefüggésben levő) anyagról lehet beszélni. Az „anyagi világ" kategóriájába mint az általánost kifejező kategóriába tehát beletartozik az „összefüggés", pontosabban

az „egyetemes összefüggés" is. Ennek megfelelően az egyeseket megjelölő „dolog" (dolgok) kategóriának tartalmaznia kell a konkrét összefüggések fogalmi megragadását is.

Az „anyagi világ" kategória inkább az egzisztencia és az elsődlegesség oldaláról ragadja meg a valóságot, az „egyetemes összefüggés" pedig a kölcsönhatás, a mozgás oldaláról. Feltárandó azonban, hogy a „dolog" és a „konkrét összefüggés" milyen vonatkozásban áll egymással.

Az összefüggések egyetemességéből következően az egyes dolog kapcsolata, konkrét összefüggése mindig összefüggéskomplexum, s az egyes típusokhoz tartozó összefüggések e komplexum egyes — szükségszerű, véletlen, valószínű, oki stb. — oldalai, vonásai. A konkrét összefüggések véletlen oldalait együtt, a véletlen oldalak objektív általánosságát nevezzük „véletlenszerű összefüggésnek", s ehhez hasonlóan beszélünk oksági, szükségszerű stb. összefüggéstípusokról. Ezeket ragadja azután meg a filozófia fogalmilag a „szükségszerűség", „véletlenszerűség", „valószínűség", „okság", „törvény" stb. kategóriákban. A dolog konkrét összefüggés-komplexumának véletlen stb. oldalában (az egyes szintjén) az egyetemes összefüggés véletlenszerű stb. oldala (az általánosság szintjén) jelentkezik. A konkrét összefüggés-komplexumnak a saját különböző oldalaihoz, továbbá az egyetemes összefüggéshez, valamint ennek egyes oldalaihoz — a szükségszerűséghez, véletlenszerűséghez stb. — fűződő kapcsolatát azonban korántsem egyszerű feltárni. Mégpedig azért nem, mert az egyes és általános különböző szintjeinek nehezen feltárható kapcsolatáról van szó.[5]

Az egyes összefüggés-komplexum a maga különböző — szükségszerű, véletlenszerű stb. — oldalaiból tevődik össze, ugyanúgy, ahogyan az egyes tárgyat oldalainak komplexuma „teszi azzá, ami". Nincsen tisztán csak „oksági összefüggés", vagy csak „véletlenszerű", vagy csak „szükségszerű összefüggés" stb., hanem csak olyan kapcsolat, amelynek *mindezek az oldalai megvannak* (és még más oldalai is, amelyekről itt az egyszerűség kedvéért nem beszélünk). Kétségtelen azonban, hogy az összefüggés-komplexum egyik vagy másik oldala objektíve domináns szerepet is játszhat. Ilyenkor keletkezik az az *objektív* látszat, amely az összefüggés-komplexumot erre az egyetlen oldalára redukálja, s a többi oldalakat elvileg teljesen elhanyagolhatónak mutatja. Alapvetően erre az objektív látszatra alapul a valóságos összefüggések helytelen felosztása tisztán szükségszerűekre egyfelől és tisztán véletlenszerűekre másfelől.

[5] Ismeretes, hogy az egyes és általános dialektikájának a különböző területeken való feltárása milyen nehézséget jelentett a filozófiai gondolkodás számára. Ennek a nehézségnek a forrása a logikai visszatükröződés természetében is rejlik. Amikor az ember nemcsak látja, hallja, szagolja — érzékeli — az eléje kerülő tárgyat, mondjuk egy almát, hanem meg is nevezi, akkor, legalábbis alapjaiban, már akaratlanul el is végezte a fogalomalkotás műveletét. A konkrét tárgyat, a testileg létező almát nem tudjuk megnevezni, mert az „alma" fogalmában és ennek minden szóbeli, írásbeli kifejezésében az adott alma és minden más alma objektíve közös vonása, vagyis az az objektív általánosság, amely a fogalom megalkotásának alapja, egyaránt benne rejlik. E tekintetben a „ranett alma", az „alma" és a „gyümölcs" fogalmai (s az alapjukat képező objektív általánosságok) között csak terjedelmükben van különbség; ha meggondoljuk, nemcsak „gyümölcsöt mint olyat" nem ehetünk soha, hanem „almát mint olyat" sem, csak valamely konkrét, egyes dolgot, amely bizonyos sajátosságainál fogva beletartozik az „alma" objektív általánosságába, míg más vonásainál fogva más objektív általánosságokat képvisel, pl. a „növényi termés", a „savas vegyi összetétel", az „áru" stb. általánosságát.

Ennek megfelelően a véletlen jelző csak a konkrét összefüggés-komplexum egyik oldalára alkalmazható, s ezt az oldalt szokás hagyományosan (de rendkívül pontatlanul) „a valóság jelenségei közötti véletlen összefüggésnek" nevezni.

A véletlen néhány fajtája

A mondottak alapján meg kell keresnünk a véletlenszerűség konkrét megjelenési formáit, vagyis a dolgok közötti egy-egy konkrét összefüggés-(komplexum) véletlen(szerű) oldalának specifikumait. Eközben szükségképpen tárgyalnunk kell a szükségszerűnek — a véletlenszerűvel együtt megnyilvánuló — fajtáit s ezek specifikumait is. Nyomatékosan hangsúlyozni kívánjuk, hogy alábbi felsorolásunk kísérleti jellegű, nem teljes, mint osztályozás pedig csak részben azonos alapú.

Véletlen esemény

Egy esemény bekövetkezte mindig bizonyos körülményekkel, feltételekkel, okokkal áll viszonyban (összefüggésben). Mikor *véletlen* az esemény? Induljunk ki a leggyakrabban felhozott példából. Az az esemény, hogy egy kocka a 6-os lapjával felülre esik, következik azokból a körülményekből, hogy van — minden oldalán más számmal megjelölt — hatlapu kocka, hogy játszanak vele, azokból a feltételekből, hogy a homogén földi gravitációs mezőben az egyenletes tömegeloszlású kocka egyik oldala sincsen kitüntetve, egyik oldalára sem esik „szívesebben" és más feltételek sem befolyásolják ilyen irányban, pl. nincs erős egyirányú légáramlás, a játékos nem csal stb., továbbá az okaiból: feldobva a kockát impulzust közöltünk vele, ennek, valamint a gravitációnak és az asztallap fékező súrlódásának eredője meghatározza, hogy a kocka milyen helyzetben fog megállni.

Az esemény azért véletlen, mert egyik viszonyának a lényegéből sem következett a létrejötte: sem a kocka létéből, sem abból, hogy játszom vele, sem a földi gravitációból, sem a kezdő impulzusból, vagy a kocka asztalra érkezésének helyéből stb. önmagában nem következett, hogy a 6-os oldalának kellett felülre kerülnie. A véletlen tehát az esemény összefüggéskomplexumának a domináns oldala. Az összefüggésnek azonban van olyan oldala is, amelyre nézve — ha a többi oldala adott — már szükségszerű az esemény; ha a földi gravitációs viszonyok, a kocka léte és a kockázás ténye adottak, akkor a feldobás és leérés mechanikai összefüggésének lényegéből adódik a kocka felvett helyzete.

Ne felejtsük azonban el, hogy az esemény, amelynek szükségszerűségét, illetve véletlenszerűségét vizsgáljuk, maga is egy eseménykomplexum oldala. A 6-os oldalára esett kocka egyúttal azt az eseményt is jelenti, hogy egyáltalán lapjára esett a kocka, hogy leesve hangot adott stb. Az eseménykomplexumnak ezeknél az oldalainál természetesen más módon érvényesül a szükségszerűség és a véletlen, mint az előbb vizsgált oldalnál. Az pl., hogy a kocka egyáltalán lapjára esett, az nem következik a feldobás és asztalt érés mechanikai paramétereinek lényegéből, de következik a kocka és az asztallap térviszonyaiból, abból, hogy ezek síklapokkal határoltak.

Megjegyezzük még, hogy véletlen *tárgyról* azért nem beszélünk külön, mert a tárgy keletkezése, változása vagy megszűnése tulajdonképpen *esemény*, egzisztenciájának fennmaradása pedig tulajdonképpen változásnak, tehát *eseménynek a hiánya*.

Véletlen viszony

Két (több) tárgy vagy esemény viszonya akkor véletlen, ha a kapcsolatuk fennállása nem fakad mindkettőjük meghatározottságából, illetve ha a két esemény bekövetkezte nem vonja feltétlenül magával viszonyuk létesülését. (Mivel a gyakorlatban tárgyak viszonyának a véletlensége kevesebb problémát okoz, illetve a hagyományos tárgyalás keretein belül könnyebben megoldható, itt az események viszonyának véletlenségére koncentrálunk.) De a két esemény mindegyikének (a meghatározottságukból kifolyóan) elkerülhetetlenül viszonyban kell állnia a másik eseményt is tartalmazó eseménycsoporttal; így a másik eseménnyel való kapcsolat létrejötte mindkettőjük számára *kölcsönös lehetőség*. Fenti példánkban ilyen viszony áll fenn a kockát dobó kézmozdulat mint az egyik és a kocka adott oldalra esése mint a másik esemény között, ugyanis sem a felülre került oldalra nézve nem kötelező, hogy éppen az adott kézmozdulattal legyen kapcsolatban, sem megfordítva, de az adott kézmozdulatnak többek között lehetősége van arra, hogy 6-ost eredményezzen, mert valamelyik oldalt eredményeznie *kell*, és a 6-os is egy oldal; s a 6-os oldal felülre kerülésének is lehetősége van arra, hogy az adott kézmozdulat eredményeképpen következzék be, mert valamilyen kézmozdulathoz kapcsolódnia kell. Egymást követő eseményeknél a korábbi hordozza a későbbinek (és még másoknak is) a lehetőségét, míg a későbbit (többek közt) ez az előzménye is lehetővé teszi. Időben egymást követő események véletlen viszonya[6] áll fenn egy gyújtóbomba kioldása és egy konkrét tűzeset között, egy frontátvonulás és valakinek az idegessége, egy merénylet és egy politikai esemény (pl. háború, elnökváltozás) stb. között. Van egyidejű véletlen viszony is (akár tárgyaké, akár eseményeké, akár viszonyoké), ilyen pl. a Nap és valamely állócsillag egymáshoz viszonyított helyzete. A felsorolt esetekre az jellemző, hogy a bennük objektíve összefüggésbe, kapcsolatba kerülő konkrét dolgok egyike sem implikálja, nem hordja magában az adott viszony *feltétlen* létesülését.

Természetesen a véletlen viszony fennállásának is van szükségszerűsége, ez a szükségszerűség azonban az őt létesítő dolgoknál *tágabb* dologcsoport— példánkban a feldobással közölt impulzus, a gravitáció, a légáramlás és az ütközésnél fellépő erők, valamint a kocka minősége meghatározott *együttese* — lényegéből következik. (Természetesen a kézmozdulat és a felülre került oldal viszonya önmagában, „tisztán", a tágabb dologcsoport valamilyen konfigurációja nélkül lehetetlen. Ebben az esetben is együttjár tehát a szükségszerűség a véletlennel.)

Véletlen folyamatról sem beszélünk külön, mert ez tulajdonképpen tárgyak vagy események egymásra következéséből tevődik össze. Véletlen viszony áll fenn pl. a személyi kultusz és a szocialista társadalmi-gazdasági alakulat mint olyan között, s véletlen folyamat, hogy a kettő fejlődésének egy bizonyos szakaszában tartósabban összekapcsolódott. Gyakran előfordul azonban, hogy a véletlen viszonyok sorozata az őket alkotó események külön-külön fejlődési folyamatának szükségszerűsége miatt szükségszerű folyamatot alkot.

[6] Az, hogy itt különböző időpontú események viszonyáról van szó, nem változtat a viszony térbeli-strukturális kontinuitásán; a viszony maga itt sem időben kontinuus.

Események véletlen találkozása

Két (több) esemény találkozása akkor véletlen, ha (a meghatározottságából kifolyóan) az események egyikének sem kell elkerülhetetlen viszonyban állnia a másik eseményt is tartalmazó eseménycsoport valamely eseményével, találkozásuk egyik önmagában vett esemény saját lehetőségeiből sem következik, mert az ezeket az eseményeket tartalmazó mindkét folyamattól idegen, az események között azonban ennek ellenére tér-időbeli találkozás jön létre, viszony létesül.

Egy repülőgép számára meghatározott úticél esetében is különböző pályák lehetségesek. E lehetőségek valamelyike szükségszerűen realizálódik: a gép útja folyamatosan meghatározódik (a lehetőségek között a lezuhanás is szerepel). A maga meghatározó összefüggéseiben egy autó útja is szükségszerű. A repülőgép és az autó útjának minden egyes mozzanata tehát önmagában véve szükségszerű esemény. Ha a repülőgép éppen az autóra zuhan (ahogy az már előfordult), akkor a bekövetkező szerencsétlenség véletlen, pontosabban: események véletlen találkozása. Persze az események ilyen véletlen találkozásának is megvan a maga szükségszerűsége, ez a szükségszerűség azonban a találkozó dolgok pályájánál szűkebb dologcsoportból — két különböző objektum egy-egy relatíve önálló pályapontjának tér-időbeli egybeeséséből következik.

Véletlen tömegesemények[7]

Az eddigiekben a véletlen egyedi megjelenési formáiról volt szó. Véletlen tömegesemények azok a bizonyos határok között eltérő események, amelyek valamely esemény feltételeinek tetszőlegesen sokszori ismétlődése (ismétlése) következtében jönnek létre. A kocka feldobását pl. azonos körülmények között számtalanszor elvégezhetjük, és az eredmény 1—6 között váltakozik. A rulettkereket számtalanszor megpörgethetjük, s mindig más-más számon állapodhat meg a golyó. Megfogalmazhatjuk ezt az állítást úgy is, hogy nagyszámú kockadobásból, illetve rulettpörgetésből bizonyos számú esetben pl. a 6-os oldal kerül felülre, illetve pl. a 13-ason állapodik meg a golyó, a többi esetekben nem. Így fogalmazva rögtön látható a hasonlóság pl. a radioaktív bomlással, amelynek során adott idő alatt bizonyos számú atom elbomlik, a többi nem. Ugyanígy, egy edénybe zárt gáz nagyszámú molekulái közül adott idő alatt bizonyos számú beleütközik az edény falába, a többi nem, a társadalom tagjai közül bizonyos számú egyén meghal, a többi nem. Az ilyen tömegesemények halmazokat alkotnak, az egyes véletlen események halmazok elemei. Az egyes véletlen események egymástól *függetlenek*, mivel nincsenek kölcsönhatásban egymással, illetve kölcsönhatásuk nem befolyásolja a következő véletlen eseményeket. A tizedik kockadobás számértékét nem befolyásolja, hogy mit dobtunk az előző kilenc dobással, hogy melyik atom bomlik el, az nem függ a többi atomok állapotától, egy ember nem azért hal

[7] A szokásos terminológia — különösen a valószínűségszámítás terminológiája — a tömeg*jelenségek* terminust használja. Mi azonban megpróbálunk következetesek maradni, s mivel itt nem általában tömegesen előforduló *dolgokról*, hanem éppen tömegesen fellépő *eseményekről* van szó, a szokatlanul hangzó „*tömegesemények*" terminust fogjuk használni.

meg, mert a többi életben marad stb. (Vannak olyan véletlen tömegesemények is, amelyeknél egy esemény megtörténte kizárja az ugyanilyen esemény lehetőségét; ezt „visszatevés nélküli mintavételnek" szokás nevezni. Ha pl. egy lottóhúzás alkalmával kihúzzák a 13-as számot, ezt még egyszer már nem húzhatják ki, a rulettnél viszont a „kijött" 13-as nem zárja ki, hogy ismét a 13-ason álljon meg a golyó. A különbségnek a valószínűség kiszámításában van nagy jelentősége. A visszatevés nélküli mintavétellel nem foglalkozunk, mivel itt csak lehetőségek skáláját meghatározó konkrét feltételek különbségéről van szó, ez pedig filozófiai szempontból közömbös.)

A véletlen tömegeseményekre az a jellemző, hogy az elemek halmazát meghatározó körülmények minden egyes elem számára ugyanazokat a különböző lehetőségeket engedik meg, az elem e lehetőségek bármelyikét betöltheti. Ezért nevezik az ilyen folyamatokat *sztochasztikus* (görögül találgató) folyamatoknak. A halmaz valamennyi elemét meghatározó körülmények lényegéből csak a *lehetséges* kimenetelek fakadnak szükségszerűen (pl. a kockával 1—6-ig bármit dobhatok, 0-t vagy 7-et nem), az egyes konkrét *valóságos* kimenetelek azonban nem.

Az egyedi véletlen esemény bekövetkezésének természetesen megvan a maga szükségszerűsége, ezt a halmaz kiinduló körülményei azonban csak keretként határozzák meg, az egyedi esemény ugyanis nem e tényezők lényegéből fakad. Az egyedi esemény rendszerint a halmazt meghatározó feltételek és az elem (a rulettgolyó, az atom, az egyes ember) pillanatnyi állapota kölcsönhatásából fakad, szükségszerűsége ebben a kölcsönhatásban van (pl. a pergő rulettkerék és a meghatározott módon ráejtett golyó mechanikai kölcsönhatásában, a társadalmi-egészségügyi helyzet és az egyes ember fizikumának kölcsönhatásában stb.). Az egyedi esemény szükségszerűsége elválaszthatatlan a véletlenszerűségétől, ahogy azt a véletlen esemény tárgyalásánál láttuk. Az egyedi esemény szükségszerűsége természetesen nem változtat azon, hogy az egyben véletlenszerű is, hiszen a tömegeseményeket meghatározó körülmények és az egyedi esemény kapcsolata mindig véletlen viszony, mindazokkal a jellemző jegyekkel, amelyekről a véletlen viszony kapcsán szóltunk.

A véletlen tömegesemények éppen tömegességük miatt a véletlennek (következésképpen a szükségszerűségnek is) több megjelenési formáját tartalmazzák, mint az egyedi véletlen esemény, ezért feltárásuk is bonyolultabb. A bennük párhuzamosan megnyilvánuló szükségszerű és véletlen összefüggések közül ki kell választani a tömegeseményekre *jellemző szükségszerű viszonyt*, amely egyfelől a halmaz kezdeti állapota és a meghatározó külső körülmények, másfelől a lehetőségek skálája, illetve a megvalósult szórás között lép fel, és a *jellemző véletlen viszonyt*, amely a halmaz kezdeti állapotának és a meghatározó külső körülményeknek, valamint az egyes eseménynek véletlen viszonya, amiben az fejeződik ki, hogy az egyes események *nem csak* a halmaz kezdeti állapotából és kiinduló feltételeiből fakadnak.

*

A mondottaknak megfelelően az a megfogalmazás, mely szerint „a szükségszerűség a véletleneken keresztül jelenik meg" (és megfordítva), nagyon leegyszerűsíti a valóságos helyzetet. A valóságban ugyanis a szükségszerűség a maga fajtáiban jelenik meg, különböző fajtái a véletlen megfelelő fajtáit hordozzák (és megfordítva).

О СЛУЧАЙНОСТИ

Юдит Фодор

Автор рассматривает случайность как лишь *одну* из объективных сторон отдельных вещей и связей, называя объективную общность этих случайных сторон «случайной связью». Эта объективная общность раскрывается далее в понятии «случайности». Соответственно этому в поисках специфичности случайной стороны различных вещей автор стремится дифференцировать категорию «вещи». Разлагая вещь, с одной стороны, на предметы и отношения, с другой стороны, — на события и процессы, автор (не претендуя на полноту) перечисляет следующие виды случайности: случайные события, случайные отношения, случайная встреча событий, случайные массовые события. В заключение, в статье указывается, что перечисленные формы случайности сопутствуют соответствующим формам необходимости.

ON CONTIGENCY

by *J. Fodor*

The author considers contigency to be only *one* objective side of things and relations. and calls the objective generality of these contingent sides „contingent inherence." This objective generality then unfolds itself in the notion of „contingency". Accordingly, seeking the specific elements in the contingent sides of different things, the author tries to differentiate the category of „thing". By dividing things on one hand into objects and relations, on the other hand into events and processes, the author recounts the following kinds of contingencies (without the pretension of completeness): contingent events, contingent relations, contingent coincidence of events, contingent mass-events. Finally the author points out, that the enumerated forms of contingency are incident to the adequate forms of necessity.

Embercsoportok kooperációja

HENRI TAJFEL

Az ember társadalmi magatartásának bonyolult problémaköre nem egyetlen szaktárgy kizárólagos vizsgálati területe. Az ember társadalmi természete vagy magatartása mindig gazdagon szerteágazó elméleteket hívott életre. Ezek az elképzelések néha tapasztalati adatok szerény és óvatos következtetéseiként jelentkeztek, néha az „emberi természet" ilyen vagy olyan veleszületett tulajdonságával kapcsolatos társadalmi és politikai filozófiák rendszereként láttak napvilágot. Más alkalommal valamely általánosító analógiát választottak kiindulópontként és a végén már kozmikus, mindent átfogó teóriaként bukkantak újra elő. A mi feladatunk ma az, hogy különbséget tegyünk aközött, ami hasznos, illetve haszontalan a további kutatás számára. A tárgyanyag olyan hatalmas, hogy feltehetően minden gondolatrendszerben sok igazság rejlik. Ahogyan például Plamenatz 1963-ban megjegyezte, a modern társadalomtudomány az eddiginél kétségtelenül sokkal többet tanulhatna a múlt társadalmi és politikai filozófusaitól.

Ha megvizsgáljuk az embercsoportok kooperációjának problémáját és a többi idevágó kérdést, mint például a csoportok versenyét, összeütközését, illetve egymás elleni agresszióját, akkor nem nehéz azonosítanunk két általános feltevést, amelyek — implicit vagy explicit formában — számos, a tárgyra vonatkozó elméletalkotás alapját képezik. Ezek a feltevések két teljesen eltérő módon közelítik meg az emberek társadalmi kölcsönhatásának problematikáját. Egyik az „ösztönös társadalmi lénnyel", a másik az „utilitarista társadalmi lénnyel" foglalkozik. Az egyik a társadalmi csoportok közötti viszony folyamatát az ember ösztönös tulajdonságaival próbálja magyarázni, a másik valamely csoport tagjainak vagy vezetőinek olyan racionális számításaira épít, amelyek a különféle lehetséges cselekvési folyamatok jövőbeli hasznosságára vonatkoznak. Társadalom-pszichológusok adatai alapján igyekszem bebizonyítani, hogy mindkét nézet helytelen. Az embercsoportok közötti kooperációt vagy ellenségeskedést nem lehet pusztán hasznossági számítások alapján megérteni, és még kevésbé lehet olyanféle sommás hipotézisek segítségével világossá tenni, melyeket az ösztönnek az ember társadalmi magatartásában játszott szerepéről állítunk fel. A „társadalmi pszichológiai lény" mind az ösztönös, mind az utilitarista embertől egyformán elkülönítve áll, és jóval összetettebb, mint amilyenné a két másik homunculus valaha is válhat.

Az embercsoportok közötti együttműködés problémáinak lélektani vizsgálatát csak akkor végezhetjük el, ha világosan szem előtt tartjuk ennek korlátozott lehetőségeit. Egy ilyesfajta vizsgálat nem nyújthatja nagyarányú történelmi és társadalmi események magyarázatát. Az együttműködést vagy konfliktust minden esetben saját jogán kell megértenünk, saját feltételeinek és

meghatározóinak terminológiájával kell értelmeznünk, amelyek lehetnek mind gazdasági vagy társadalmi, mind politikai vagy történeti vonatkozásúak, legtöbb esetben pedig mindezek együttesen. Semmiféle a priori pszichológiai alapelv nem helyettesítheti az alapos ismereteket, melyek egy konkrét társadalmi helyzet vizsgálatához és megértéséhez szükségesek. Egy ilyen helyzetből származó társadalmi jelenségek saját logikájuk szerint folynak le. Modern háborúkat például nem lehet „megmagyarázni" a fegyveres konfliktusban szemben álló országok lakóinak tömegesen megnyilvánuló ellenséges attitüdjeivel. Ilyenfajta attitüdök talán elősegíthetik egy konfliktus létrejöttét, talán megkönnyíthetik a kirobbanást, még szítani is lehet esetleg őket, hogy ezt a célt szolgálják; nagyarányú társadalmi és politikai eseményeket azonban nem lehet az attitüdök nyers algebrája és milliónyi egyéni motivum alapján előre megjósolni.

Ezt az állítást legjobban Withey és Katz egyik legújabb (1965) munkájának megállapításával tudnám alátámasztani:

„A háború és béke társadalmi-pszichológiai megközelítését általában rosszul értelmezik, amikor a nemzetközi konfliktust a nemzeti vezetők személyiségéből vagy akár valami olyanféle nemzeti karakterből vezetik le, amely a tömegekre és az uralkodó rétegre egyaránt rányomja bélyegét. Alapvető társadalmi-pszichológiai folyamatokat nem lehet úgy feltárni, hogy a rendszerrel végbemenő folyamatok kimenetelét a rendszer népeinek jellegéből eredeztetjük. Például: egy ország hadat üzen, s ettől fogva népét és vezetőit agresszívnek vagy harciasnak tekintik. Ez a csoporttudat tévedésének a fonákja, mert egy *rendszer* következtményeit — például a háborús vagy békítő cselekedeteket — *egyes* szereplők egyéniségének tulajdonítja." (65. o.)

Amint ezeket kikötöttük, azonnal könnyebb feladattá válik a szociálpszichológia sokféle idevágó megközelítésének azonosítása. Az emberiség gyakorlatilag végtelenféleképpen osztható csoportokra. Mindannyian számos ilyen csoporthoz tartozunk. Ezek némelyike olyan rövid életű, mint egy liftutazás, néhánya pedig olyan állandó, mint egy család, törzs vagy nemzet léte. A jelen értekezés céljainak megfelelően meghatározok egy csoportkategóriát, amely a következő két követelménynek tesz eleget:

1. az egyén úgy identifikálja magát, mint aki e kategóriához tartozik;
2. ennek az azonosításnak számára érzelmi jelentősége van.

Hadd tegyem azonnal hozzá, hogy számos más lehetséges meghatározás is van, de ezek helyes volta nem hordozza az „igazság" valamely abszolut ismérvét. Csak azzal a problémával összefüggésben használhatók, amelyhez szükségünk van rájuk. Másodszor pedig: ez a meghatározás, jóllehet két szubjektív kritériumot választ kiindulópontul, a tapasztalati kutatás szintjén mégsem marad „szubjektív". Számos olyan magatartási mutató létezik, amellyel meghatározhatjuk, hogy vajon valamely egyén az imént jelzett módon egy csoporton belül vagy kívül állónak tarthatja-e magát.

Ilyen módon meghatároztunk egy csoportot, mégpedig nem fizikai jellemzői vagy társadalmi szerkezete alapján, hanem az egyén felé mutatott pszichológiai arculata révén. E meghatározás keretében a következő empirikus problémák jelentkeznek: milyen alapon azonosítja magát valamely egyén fogalmilag és érzelmileg egy csoporttal? Melyek a feltételei egy ilyenfajta azonosítás állandóságának? Milyen hatást gyakorol ez az egyén érzelmeire és magatartására akár saját csoportjának tagjaival, akár más csoportok egészével vagy tagjaival szemben? Végül pedig, mindezek különleges eseteként: milyen feltételek

alakítanak ki együttműködésre kész attitüdöt és magatartást más csoportok iránt?

Ha e kérdések megválaszolásakor először az állatok társas magatartásáról szóló tanulmányokhoz — például az előző cikkekben publikáltakhoz — fordulunk, tehetünk néhány általános megállapítást. Etkin (1964) és e terület sok más művelője szerint az állatokat durván aggregátumokra és valódi társadalmi csoportokra oszthatjuk. Ez az osztályozás azon alapul, hogy valamely egyed hogyan reagál a többi egyedre. Így, amint Etkin megállapítja, állatcsoportok akkor „társadalmiak", „ha az egyének egymás közötti társas reakcióik eredményeként, nem pedig környezetük más tényezőinek hatására maradnak együtt". Ilyen külső tényezők hatása által összetartott csoportokat nevezünk „aggregációknak". Így például egy juhnyáj társas csoport, mivel az állatokat egymás közötti társas reakcióik tartják össze. Ugyanakkor a rovarok tömeges rajzása a fény körül aggregáció, hiszen közös, fény iránti vonzódásuk következménye. Annak ellenére, hogy sok esetben nehéz meghatározni, hogy vajon a két reakció melyike szabja meg a csoport összeállását és működését, számos állati csoportozatot hosszas habozás nélkül is besorolhatunk egyik vagy másik osztályba.

Kétségtelennek látszik, hogy sok emberi aggregáció létezik. Ezek azonban minden kétséget kizáróan az embercsoportok leginkább időszaki és legkevésbé összetett típusához tartoznak, és csupán akkor válnak igazabb értelemben vett társadalmi csoportokká, hogyha különféle nyomások és szükségletek következtében állandósultabb szervezeteket hívnak életre, melyek tagjairól kimutathatók az előzőkben tárgyalt identifikációk.

A második típusú, az Etkin használta értelemben eredendően „társadalmi" állatcsoportok összehasonlító tanulmányozásából sok mindent levonhatunk az embercsoportok eredetére és működésére vonatkozóan is. Mindennek ellenére igaz marad, hogy ilyen tanulmányok eredményeiből könnyen származhatnak felületes analógiák állati és emberi között. Minél kevésbé szabja meg a tapasztalás hozta rugalmasság és változékonyság képessége valamely faj társas magatartását, annál valószínűbb, hogy efféle analógiák nem találnak célba. Állatok társas magatartására vonatkozó tanulmányok megmutatták, hogy sok fajnál a tanulás fontos szerepet játszik a társadalmi magatartás különféle formáiban, például a szülő és ivadéka közötti egyéni felismerésnél, a csoporton belüliek és csoporton kívüliek (in-group és out-group) iránti aggresszív magatartás különféle formáinál, a territorialitásnál vagy a társadalmi hierarchia kialakulásánál. Még ez a rövid és hiányos felsorolás is világosan rámutat az állati és emberi társadalmi magatartás néhány feltűnő hasonlóságára. A felmerülő kérdés arra vonatkozik, hogy milyen mértékben hasonlítanak egymáshoz a fenti jelenségek alapját képező folyamatok.

Az állati társas csoportok vele született és felvett viselkedési formáinak szerepére vonatkozó kutatás rendszerint az idevágó nézetek aprólékos vizsgálatán alapul. Ez magában foglalja a magatartás-sor részletes és pontos leírását, lélektani mechanizmusokhoz, a környezet ökológiai sajátosságaihoz való viszonyát, valamint a sor lehetséges funkcióinak és fennmaradási értékének analízisét is. Az állati magatartás egyetlen magára adó kutatója sem hivatkoznék itt a „csoporttudat tévedésének fonákjára", amely ebben az esetben például azt jelentené, hogy egy csoport tagjainak egy másik csoport tagjaival szembeni fajon belüli agresszivitását erőszakra való veleszületett hajlammal magyaráznánk. Mégis, az ember társadalmi magatartásának esetében gyakran kerülünk

szembe ilyenfajta megállapítással, amely magában rejti azt a biztatást is, hogy pihenjünk csak megelégedetten, hiszen a jelenséget megmagyaráztuk. Így például egy nemrégiben tartott szimpóziumon a kiadók (Carthy és Ebling, 1964) szerint egy — többek között etológusokat és szociálantropológusokat is magába foglaló — kíváló testület számos tagja egyetértett abban, hogy az emberi agresszivítás levezethető valamely támadó ösztönből. Valóban, a cikkek egyike (Freeman, 1964) főképpen olyan példák hatásos felsorakoztatását tartalmazza, amelyek a kegyetlenség, a szadizmus, a kínzás és a vérengzés szörnyű gyakoriságáról tanúskodnak az emberiség történetében. A szerző arra a következtetésre jut, hogy csak egy veleszületett agresszív hajlam lehet mindeme jelenségek magyarázata. Az érvelés cáfolhatatlanul valószínűen cseng, ugyanakkor azonban másféle példák sorából hasonló valószínűséggel lehetne arra következtetni, hogy olyan vele született hajlamok is léteznek, amelyek az együttműködés, az altruizmus, a hazaszeretet, az önfeláldozás vagy talán még a divatváltozások és szépségversenyek gyakoriságának is alapját képezik. Két fontos oka van, amiért mindezek a magyarázatok elégtelenek maradnak. Az egyik az, hogy további független bizonyítékok nélkül tautológikussá válnak, a másik az, hogy nem azoknak a feltételeknek a részletes vizsgálatán alapulnak, melyek között a szóban forgó magatartás jelentkezik. Amint azt az állati társas magatartás vizsgálatai megmutatták, csak egy ilyenfajta vizsgálat nyomán vonhatunk le hiteles következtetéseket az esetleg bonyolult okozati tényezőkre vonatkozóan. Még ha igaz volna is, hogy az emberi versengés, összeütközés vagy együttműködés különféle formái között vele született hajlamok húzódnak, az ember társadalmi magatartása olyan bonyolult, hogy efféle magyarázatok nem vezetnének messzebbre bennünket azoknál a megállapításoknál, amelyek a gasztronómiai hagyományok gazdag változatosságának fejlődését az ember kétségtelenül vele született étel- és italszükségletével hozzák összefüggésbe.

Az emberek társadalmi kölcsönhatásának egyik alapvető jelenségére helyesen mutatott rá Thompson cikkének (1958) egy következtetése: „A méhek nyelve nem a szerelem nyelve." (294. o.) Nagyon gyakran az emberi nyelv sem a szerelem nyelve. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy az emberré válás során a fejlődés egyik alapvető vonása — amely nélkül az ember nem volna képes társaihoz alkalmazkodni — az, hogy egyre növekvő mértékben képes környezetét absztrakt és szimbolikus módon kifejezni. Állatok társas kölcsönhatásának legtöbb — ha nem valamennyi — esetében a társadalmi reakciót nem lehet olyan képességgel összefüggésbe hozni, amely lehetővé teszi, hogy az események egy másik egyén szemszögéből is érzékelhetővé váljanak. Az egyszerűbb folyamatok is kétségkívül fontos szerepet játszanak az ember társadalmi magatartásában, de ezek mintegy a szimbolikus tevékenység tágabb keretébe illeszkednek. Piaget, a kiváló svájci pszichológus számos munkájában kimutatta, hogy amint a gyermek intellektuális fejlődésében egyik fokról a másikra halad, egyre inkább képessé válik arra, hogy túllépjen a konkrét, pillanatnyilag érzékelhető fogalmon, és környezetéről olyan helyzetekre vonatkozó állandó törvények alapján vonjon le következtetéseket, amelyek konkrét érzéki jellemzőik tekintetében esetleg nagyban eltérnek egymástól. Ha ez nem így volna, sohasem tudnánk megtanítani gyermekeinket arra, hogy egy 6 cm oldalú négyzet területe egyenlő egy 3, ill. 12 cm oldalú téglalap területével; vagy hogyha egy Ibadanban élő gyerek délebbre él, mint egy londoni, ez egyben azt jelenti, hogy a londoni gyerek az ibadanitól északra él. Ezek a példák egy olyan általános emberi jelenségre utalnak, amelyet az emberi társadalmi magatar-

tásról folytatott vitákban néha nem vesznek figyelembe. Egy csoporttal való érzelmi és forgalmi identifikáció több, mint a változatlan reagálás tisztán körülhatárolt külső inger-konfigurációkra.

Valamely csoporttal — vagy több csoporttal — való azonosulás gyökerei a korai gyermekkorba nyúlnak vissza. Jól ismertek Freud megfigyelései arról, ahogyan a gyermek érzelmileg megépíti és feldolgozza magában szüleihez és a többi családtaghoz fűződő kapcsolatát. Ezeknek a megfigyeléseknek jelen értekezés szempontjából az a megállapítása fontos, hogy e korai érzelmi reakciók átvitele más emberekre vagy embercsoportokra csak olyan szimbolikus tevékenység útján lehetséges, amelynek során az egyik egyén a másik helyére kerül. Éppen úgy igaz, hogy ezektől a korai érzelmi tapasztalatoktól és a későbbi életszakaszra való lehetséges átvitelüktől függetlenül végül is embercsoportok bonyolult rendszerével azonosulnak, mégpedig olyan módon, amely legjobb esetben is csak laza kapcsolatban áll e korai érzelmi reakciókkal. Valamennyien nemzeti, hivatási, vallási, társadalmi és más csoportok tagjai vagyunk. E csoportok meghatározásai elvont osztályozási fogalmak, amelyek nem a tagok felismerhető és állandó fizikai jellemzőin alapulnak.

Mint tudjuk, az embercsoporton belüli együttműködés feltehetően különböző konkrét közös szükségletek működése révén alakul ki. Emlékeztetnünk kell arra is, hogy egy ilyenféle együttműködés egyetlen lehetséges alakja bármely bonyolult társadalmi helyzetben olyan fogalmi folyamatokban keresendő, amilyeneket Piaget fedezett fel gyermekeknél. Ismét felvetve Thompson utalását (1958) a méhekre: a méhek beszéde nemcsak a szerelemnek, de az együttműködésnek sem nyelve. Az együttműködésre való lehetőség a legtöbb emberi helyzetben azon a tulajdonságon alapszik, amely képessé tesz arra, hogy valamely szituációt a másik egyén szemszögéből lássunk, és aztán az így szerzett információt felhasználjuk későbbi cselekvések irányítójaként. Ha az együttműködés nem annak a képességnek implicit vagy explicit használatán alapulna, amelynek segítségével egocentrikus helyett allocentrikussá lehetünk, akkor csupán szórványosan fordulhatna elő, párhuzamos és egymást kiegészítő cselekvések véletlen találkozásakor, és sohasem képezhetné valamiféle összetett és koordinált magatartási sor alapjait.

Ha igaz az, hogy az együttműködés nagymértékben függ attól a képességtől, melynek segítségével a világot másvalaki szemén át nézhetjük, akkor sikere azokon a feltételeken múlik, amelyek lehetővé vagy lehetetlenné teszik ennek a magatartástípusnak a magunkévá tételét.

Tisztán ez az eset áll fenn a modern társadalmakban, ahol versengő és együttműködő érdekek kusza hálózata fejt ki ellenőrző és egyensúlyozó tevékenységet. Ilyen társadalmi rendszerben egyre ritkábbak lesznek a „dupla vagy semmi" játékok — ahol minden veszteség az egyiké és minden nyereség a másiké —, különösen nagyszabású társadalmi események szintjén.

Az egyén valamely csoporttal való fogalmi és érzelmi identifikációjának számtalan lélektani vonatkozása van. A legfontosabbak egyike a társadalmi normák egyetemes elfogadása. A társadalmi normát többféleképpen határozhatjuk meg. Lássunk hármat ezek közül példaképp. A „társadalmi norma" vonatkozhat szerződésszerű kötelezettségekre, amelyet a társadalmi csoport tagjai elfogadnak és megosztanak; vonatkozhat megosztott elképzelésekre azzal kapcsolatban, hogy milyen legyen a viselkedési forma különböző helyzetekben; s vonatkozhat végül nagyobb társadalmi csoport magatartásának megfigyelhető egyformaságára. Az a mód, ahogyan a társadalom létrehoz és fenn-

tart normákat a kifejezés mindhárom fenti értelmében, roppant nagyságú, következtetésekkel teli problémakörbe tartozik, melyet sem szándékomban, sem jogomban nem áll tárgyalni. Ez a kérdés mindig történészek, társadalomfilozófusok, szociológusok, jogászok, szociálantropológusok és mások érdeklődésének közös fókuszában állott, s így túl nagy fa bárki számára ahhoz, hogy bele merje vágni a fejszéjét. Mindazonáltal foglalkozni szeretnék itt azzal a móddal, ahogyan az egyén megosztja annak a társadalmi csoportnak a megszabott normáit, melybe belép. E vizsgálat során a „norma" kifejezésnek fent említett harmadik értelmére hivatkozom, nevezetesen a magatartás megfigyelhető azonosságaira.

Számos pszichológus, akit az állati magatartás problémái foglalkoztatnak, arra a következtetésre jutott, hogy az állat tanulásának néhány vonatkozását nem lehet helyesen megmagyarázni, ha csak nem tételezzük fel egy környezetkutató ösztön vagy hajlam létezését (vö. Harlow, 1953, ill. Berlyne, 1960). A környezet megismerésének biológiai fennmaradási értéke nyilvánvaló. Az emberiség legnagyobb eredményei sohasem jöttek volna létre, ha hiányzott volna a felkutatás és megismerés utáni vágy belső kényszere. Az embernél azonban a környezetből való adatgyűjtésnek van egy alapvető vonása, amely a nem-emberi magatartásban csupán csökevényes formában jelenik meg. A fizikai és társadalmi környezetre vonatkozó egyéni ismeretek igen nagy százaléka nem közvetlen tapasztalatok eredménye, hanem az egyént magába foglaló csoport más tagjaitól kerül átvételre. Minden emberi lény megtanulja, hogy a mások információira való támaszkodás az egyik igen hatékony módszer ahhoz, hogy a környezetről, önmagáról, cselekedeteinek következményeiről, más emberekről, különféle lehetséges jövőbeni események viszonylagos valószínűségéről szerzett saját információit értékelni tudja (Festinger, 1954). Hozzátehetjük, hogy minél inkább magához hasonlónak tekint valamely egyén másokat, azok magatartásának megfigyelése annál inkább meghatározza a sajátját. Sok esetben nem ismerik el eléggé, hogy ez a jelenség milyen fontos akkor, amikor a környezetben lejátszódó bármilyen esemény kiváltotta emberi reakciókat határozunk meg. Magától értetődik, hogy valamely „közös sors" (közös veszedelmek, közös cél) feltételei között ez a viselkedési konvergencia sokkal inkább figyelemre méltó. Ezt azonban olyan esetekben is megtalálhatjuk, ahol az összehangolt magatartás funkciója egyáltalán nem magától értetődő. Így például számos pszichológiai kísérlet illusztrálja, hogy az egyének milyen mértékben készek elfogadni a többség egyhangú ítéletét, még olyan egyszerű feladatoknál is, mint néhány vonal közötti távolság különbségének felbecsülése, s még abban az esetben is, ha a többség ítélete határozottan ellentmond saját érzékeik nyilvánvaló bizonyítékainak (vö. Asch, 1952).

Röviden vázolhatunk talán itt egy példát, amely egyben átmenetet is képez a kérdés következő szakaszához. Az ún. „autokinetikus jelenségről" van itt szó. Ha mozdulatlan, pontszerű fényforrás jelenik meg teljes sötétségben, akkor mozogni látszik. Ha több megfigyelő van együtt egy sötét szobában, e látszólagos mozgás mértékére vonatkozó ítéleteik egybevágnak (vö. Sherif, 1936). E kísérlet egy érdekes változatában különféle bizonytalansági tényezőket vezettek be. Ez hol a koromsötét szoba nagyságának változását vagy a vizsgálati alany útjába állított akadályokat, hol az alany bonyolult útvonalon történő sétáltatását vagy a kísérletvezető kedvességének és segítőkészségének változó mértékét jelentette. A kísérleti feltételek rendkívüli szertelensége az alany figyelemre méltó zavarához és útjavesztettségéhez vezetett. Két egymást

követő kísérletsorozatot végeztek néhány napos szünet közbeiktatásával. Első ízben minden résztvevő egyedül volt, másodszor azonban párokkal végezték a kísérletet. A látszólagos mozgás mértékére vonatkozó ítéletekben (a növekvő zavar függvényében) a második sorozat idejére már fokozódó nézetazonosulás volt megfigyelhető (Sherif és Harvey 1952).

Az ehhez hasonló eredmények értelmezése egyenesen egyféle „tyúk vagy tojás" problémához vezet, amely oly gyakori a társadalomlélektanban. A nagyfokú zavarérzet feltehetően olyan helyzetet teremt, amelyben az alanyok együttesen kerülnek szembe ugyanazzal a nehézséggel. Nem világos azonban, hogy ennek a koromsötét szoba zűrzavarai között megosztott válságnak miért kellene a mozgó fénypont megítélését illetően nagyobbfokú nézetazonossághoz vezetni. Ennek az azonosságnak valószínűleg semmi köze sincs azokhoz az ésszerű próbálkozásokhoz, amelyek saját helyzetük problémáinak megoldását célozzák. Ennélfogva pedig úgy tűnik, hogy egy olyan csoporthelyzet, amelyben a résztvevőknek közös szükségleteik és nehézségeik vannak, egyidejűleg a normák változatosságának igényét is létrehozza. A normák megjelenését tehát nem csupán a nehézségek legyőzése érdekében létrejött társulás hasznossági értéke szabja meg, de közrejátszanak ebben a valamely csoporthoz való csatlakozás érzelmileg önálló következményei is, bármelyek legyenek is a csoport kialakulásának eredeti okai. Számos olyan társadalomlélektani kísérlet van, amely ezeknek a csoporttagságra tett ún. „normatív" hatásoknak az erősségét bizonyítja.

Fenti okok következtében az előzőkben említett „utilitarista társadalmi lény" modellje nem alkalmasabb az embercsoportok közötti kooperáció magyarázatához, mint az „ösztönös társadalmi lény" modellje. Közös szükség és közös háttér közös normákhoz vezet; közös normák pedig még inkább közös háttérhez és még inkább közös normák létrehozásának érzelmi befektetéséhez vezetnek. Ezek az összefonódott folyamatok a csoportazonosulás megerősödését és azt a növekvő képességet eredményezik, amely lehetővé teszi, hogy az alany a csoport többi tagjait alapvetően magához hasonlónak ismerje fel. Nyilvánvaló, hogy a hasonlatosságnak ez a felismerése könnyebbé teszi a „bennlevők" nézőpontjának elfogadását minden idevágó helyzetben a „kívülállók" álláspontjával szemben.

Ezek a jelenségek közvetlen összefüggésben állanak a gyakran „elszemélytelenedésnek" nevezett folyamattal. Sok szenvedélyes humanista lelkiismerete a legkevésbé sem nyugtalankodik, ha ebéd közben egy fél csirke kerül a tányérjára. Sohasem került sor a normák megosztására csirkékkel, és arra sem adódott alkalom, hogy egy csirke szemszögéből nézzük a világot. Nem lesz érdektelen azonban megjegyeznünk, hogy a halott madár a tányéron egy hasonló jelenség extrém esete. Közismerten egyszerűbb egy bombarakományt ledobni a magasból, vagy egy lövedéket útjára bocsátani egy gombnyomással, mint valakinek a hasába kést döfni, még akkor is, ha nem kell megtorlástól tartani. S csirkepéldánkhoz hasonló az állatbarátok esete is, akik szeretetük tárgyát közismerten mindenféle nemes tulajdonsággal ruházzák fel. A lélektani távolság a tettes és áldozata között legalább annyi gyilkosságért és öldöklésért felelős, mint a sokat emlegetett szadizmus és az ember feltételezett, mélyen gyökerező agresszivitása. Peter Weiss új drámája, *A vizsgálat*, amely a németországi Auschwitz-per anyagán alapszik, szereplőit nem embertelen nagyságú szörnyeknek ábrázolja. Kis embereket látunk, akik azért tették, amit tettek, mert sikerült teljesen elhárítaniuk

áldozataik és önmaguk hasonlóságának, valamiféle közös nevezőnek a felismerését.

Az auschwitzi hóhérok említésével a másoktól való elkülönülés olyan szintjéhez érünk, amely már a pszichopatológia határmezsgyéjén fekszik. E jelenség enyhébb változatai azonban semmiképpen sem rendkívüliek. Nincs szükség pszichológusra ahhoz, hogy bárki megállapíthassa: embercsoportok közötti komoly konfliktusok, igazi veszedelmek és erőszak-kitörések alkalmával a csoportok tagjai közötti ellenséges attitüdök gyorsan elmélyülnek. A közös környezetben élő embercsoportok egymás mellett élésének feltételei olyanok, hogy ilyen vagy olyan módon a versengés valamilyen formája előbb vagy utóbb feltétlenül létrejön közöttük. Az együttműködést elősegítő feltételek megvitatását nem lehet egy versengő érdekektől mentes világ utópikus álomképére alapozni. A kérdés inkább az, hogy — Rapoport kifejezéseivel — milyen mértékig lehet a harcokat játékká vagy vitává szelídíteni. A harcoknak nincsenek törvényeik, a játékok és viták azonban szertartások szerint folynak. A szertartások és a magatartást hatékonyan befolyásoló normák kidolgozása csak akkor vihető keresztül, ha két feltételsorozatnak eleget teszünk. Egyik esetben a behódolást a megállapított normák előtt egy, a csoportok fölé rendelt hatóság viszi keresztül, a másik eset az, ha a versengés ellenére a másik csoport, miközben néhány vonatkozásban kifejezetten „másik" marad, mégis, meglehetősen alapvető módon, az „egyikhez" tartozónak tekinthető. Valószínű, hogy e két feltételsorozat létrehozása összefügg: valamiféle felettes hatóság létezése az attitüdök lassú átalakulásához vezetne, az attitüdök átalakulása pedig megkönnyítené egy ilyen hatóság létrehozását. Mindkét folyamat számos ízben lejátszódott már a múltban.

Nagyszámú bizonyítékunk van arra nézve, hogy egy másik csoport iránti ellenséges magatartás szoros összefüggésben áll azzal a szemlélettel, amely amazt a saját csoporttól teljesen eltérőnek tekinti. Ez a folyamat a korai gyermekkorban kezdődik, és nagyon nehéz meghatározni, hogy vajon a különbség észrevevése vezet-e ellenszenvhez vagy az ellenszenv a különbség észrevevéséhez. A leideni egyetemen működő holland kollégáinkkal (Jaspars és mások, 1965) együtt végzett kutatások során azt találtuk, hogy magas korreláció van aközött, hogy gyermekek mennyire szeretik egyik vagy másik idegen országot, és aközött, hogy az illető országokat mennyire tartják hasonlónak, illetve eltérőnek. Minél nagyobb volt a távolság két ország között a szimpátiaskálán, annál nagyobb volt a kettő közötti képzelt eltérés. Előítéletektől súlyosan terhelt emberekkel végzett vizsgálatokból tudjuk, hogy emezek különböznek azoktól, akiknek saját csoportjuk és a másoké közötti differenciálás tekintetében nincsenek előítéleteik. Két példával világíthatjuk meg ezt. Secord, Bevan és Katz kísérletében (1956) a négerellenes előítéletek előzetes felbecsülése után az előítéletek két végletét képviselő alanyokat arra kérték, hogy becsüljék meg a bőr színét egy sor fényképen, amelyek vegyesen négereket és fehéreket ábrázoltak. Úgy találták, hogy a súlyosan elfogult alanyok a többinél jobban igyekeztek eltúlozni a bőrszín különbségeket a „négernek", illetve „fehérnek" jelölt csoportok között. Ezzel kapcsolatos az a megfigyelés is, hogy az elfogult alanyok személyesen pontatlanabbul ismerték fel azokat a négereket, akiknek fényképét már előzetesen látták (Seeleman, 1940).

A másik csoport (out-group) tagjainak elszemélytelenedése, illetve elembertelenedése szorosan összefügg az érzelmi magatartás imént vizsgált hatásaival. Csak azért merünk valaki ellen olyasvalamit elkövetni, amire különben

álmunkban sem gondolnánk, mert valamely más nemzet, osztály, faj vagy bármely más csoport tagját — éppen tagsága okán — néhány alapvető vonatkozásban eltérőnek tekintjük azoktól, akik — ma használatos kifejezéssel élve — „rokonaink vagy ismerőseink". A világ reciprok szemléletére való képtelenség közvetlenül további nehézségekhez vezet; nevezetesen akadályokat teremt az érintkezésben. Ez két formában lehetséges. Egyik esetben elvárjuk, hogy a másik csoport tagjai számunkra ismert módon kommunikáljanak (jóllehet magunkra nézve nem kötelező e szívesség viszonzása), és ha nem így tesznek, az csak alapjában idegen természetük mellett tanúskodik. A másik esetben feltételezzük, hogy mások elsajátíthatták a hozzánk hasonlóvá válás színlelésének fortélyát, azért hogy „könyebben fölfalhassanak bennünket". Ez a „nagyanyó főkötőjébe bújt farkas" most egy, a mesétől nagyon távol álló összefüggésben bukkant elő. Egy kollégánk, aki a Szovjetunióban tett útjáról tért vissza az Egyesült Államokba, fényképeket mutatott az amerikai gyerekeknek háromsávos orosz utakról. Nem hivatalos beszámolójában így ír: „Egy kéz lendült a magasba: ‚Miért vannak fák az út mentén?' Egy kicsit tanácstalan lévén, kérdéssel válaszoltam: ‚Mit gondoltok, miért?' Valaki sietve jelentkezett: ‚Az emberek így nem láthatják, hogy mi történik odalent az úton!' Egy lánynak más elképzelése volt: ‚Hogy munkát adjanak a foglyoknak!' Megkérdeztem, hogy vajon a mi utaink némelyike mentén miért állnak fák. ‚Hogy árnyékot adjanak!' ‚Hogy elnyeljék a port!' — hangzottak a válaszok." (Bronfenbrenner, 1961)

Befejezésül szeretnénk hangsúlyozni egyet-mást, amit talán szükségtelen is volna hangsúlyozni. Először is ez a cikk nem vádbeszéd vagy érvelés, amely az embercsoportok közti különbségek eltűntetéséért száll síkra. A világ szomorú és unalmas hellyé válnék, ha ez valaha is megtörténnék. Másodszor: nem foglalkoztam sem a csoportok közötti konfliktusok társadalmi, gazdasági vagy politikai okaival, sem bármiféle olyan elvvel, amely a csoportok közötti problémák e vonatkozásaival áll kapcsolatban. Célom az volt, hogy a csoportok közötti ellenségeskedés és együttműködés olyan lélektani vonatkozásait tárgyaljam, amelyek a csoportokat alkotó egyének attitüdjeiben és magatartási formáiban jutnak kifejezésre. Nézetem szerint ezeknek az attitüdöknek és a velük kapcsolatos magatartási formáknak egyik legfontosabb alkateleme abban a képességünkben rejlik, melynek révén magunkfajtájú embereknek látunk másokat, ha mégoly eltérőek is tőlünk. Senkinek sem kell mondani, hogy ez ma még távolról sem áll. Mindazonáltal az elefántcsonttoronyba zárkózás egyik formája lenne, ha nem bolygatnánk meg ezt a kérdést, és nem kísérelnénk meg levonni néhány, konkrét problémákból adódó következtetést. Jóllehet senki sem számíthat embermilliók érzelmeinek ugrásszerű változására, meg lehet azonban kísérelni e változások előidézését. Úgy tűnik, hogy — tekintettel a problémák lélektani vonatkozásaira — e próbálkozásokat két területre, a nevelésre és a törvénykezésre kellene összpontosítani. Sok mindent tudunk a gyermekcsoportok kívülre irányuló ellenséges attitüdjeinek fejlődéséről. Mégis, ezeknek az ismereteknek csupán nagyon kis hányada hatolt be az alsó- és középfokú oktatás, illetve a tanárképző főiskolák tanrendjébe. Ami a törvénykezést illeti, tételünket röviden úgy vázolhatjuk: előítélet nélküli megkülönböztetés előítéletekkel terhelt megkülönböztetéshez vezet, viszont az az előítélet, amelyet megfosztunk attól a lehetőségtől, hogy megkülönböztetés formájában nyilvánulhasson meg, lassanként elsorvad. A megkülönböztetés összes formái és a nyers erőszak ellen hozott komoly és szigorúan végrehajtott

szankciók nemzeti és nemzetközi ügyekben egyaránt nem volnának képesek arra, hogy felszámolják a csoportok közötti vak ellenségeskedést. Kezdeti lépéseket azonban jelentenének annak tudatosítása felé, hogy minden emberi lény életét és jogait komolyan kell venni.

IRODALOM

Asch, S. E.: Social psychology. New York, Prentice Hall, 1952.

Berlyne, D. E.: Conflict, arousal, and curiosity. New York, McGraw-Hill, 1960.

Bronfenbrenner, U.: Some problems in communicating with Americans about the Soviet Union. (Mimeo report)

Carthy, J. D. és Ebling, F. J. (eds.): The natural history of aggression London and New York, Academic Press, 1964.

Etkin, W.: Cooperation and competition in social behaviour. Lásd Etkin, W. (ed.): Social behaviour and organization among vertebrates, 1—34. o. Chicago, The University of Chicago Press, 1964.

Festinger, L.: A theory of social comparison processes. Hum. Relat., 7, 117—140. o.; 1954.

Freeman, D.: Human aggression in anthropological perspective. Lásd Carthy és Ebling: Id. mű 109—120. o.

Harlow, H. F.: Motivation as a factor in the acquisition of new responses. Lásd Brown, J. S. és mások: Current theory and research in motivation. Lincoln, University of Nebraska Press, 1953.

Jaspars, J. M. F., Van de Geer, J. P., Tajfel, H. és Johnson, N. B.: On the development of international attitudes. Psychological Institute, University of Leiden, sajtó alatt.

Plamenatz, J.: Man and society. A critical examination of some important social and political theories from Machiavelli to Marx. London, Longmans-Green, 1963.

Secord, P. F., Bevan, W. és Katz, B.: The Negro stereotype and perceptual accentuation. J. abnorm. soc. Psychology, 53, 78—83. o. 1956.

Seeleman, V.: The influence of attitude upon the remembering of pictorial material. Arch. Psychology, No. 258. 1940.

Sherif, M.: The psychology of social norms. New York, Harper, 1936.

Sherif, M. és Harvey, O. J.: A study in ego functioning: Elimination of stable anchorages in individual and group situations. Sociometry, 15, 272—305. o., 1952.

Thompson, W. R.: Social behaviour. Lásd Roe, A. és Simpson, G. G. (eds.): Behaviour and evolution 291—310.o. New Haven, Yale University Press, 1958.

Withey, S. és Katz, D.: The social psychology of human conflict. Lásd McNeil, E.B. (ed.): The nature of human conflict, 64—90. o. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1965.

КООПЕРАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ГРУПП

Х. Тайфел

Автор исследует проблему сотрудничества и вражды между группами в психологическом отношении, не анализируя их общественных и экономических детерминат. В работе указывается, что два распространенных психологических взгляда на этот вопрос не дают удовлетворительного объяснения отношения групп друг к другу: его не объясняет ни исходящее из инстинкта, ни исходящее из целесообразности понимание общественного поведения. По мнению автора, психологический фон враждебного поведения групп — определенное различение членов in-group и out-group, за которым следует оценочное различие. Бесконфликтный мир — иллюзия, но путем преодоления предрассудков и обосновывающего их различения могут быть созданы психологические предпосылки мирного сосуществования.

COOPERATION BETWEEN GROUPS OF PEOPLE

by H. Tajfel

The author examines the problem of cooperation and hostility between groups from a psychological aspect, and is not searching for their social and economical determinants. He points out, that the two wide-spread psychological views do not explain satisfactorily the relations of groups, they are not explained by the spontaneous, nor by the functionalist interpretation. According to the paper the psychological background of hostile attitude between groups is the sharp distinction between members of in-group and out-group, which soon leads to differences in evaluation. A world without conflicts is an illusion, but the psychological preconditions of peaceful coexistence can be established by fighting prejudices, and the distinctions they are based upon.

Marx Vera Zaszulicshoz írott levelének fogalmazványai

Marx már az ötvenes évek végétől érdeklődött a sajátos orosz fejlődés iránt, ez az érdeklődés a hatvanas évek elején — a jobbágyreform végrehajtásakor — csak fokozódott, s egészen Marx haláláig tartott. Az érdeklődésben nagy szerepet játszott a földjáradékelmélet intenzív kutatása; tudott dolog, hogy Oroszország a földjáradékelméletnek egy sajátos példáját szolgáltatta. De még inkább szerepet játszott Oroszország jelentőségének növekedése a nemzetközi forradalmi mozgalom szempontjából. Ennek az érdeklődésnek a dokumentumai hozzáférhetők a Marx—Engels Archívum XII. és XIII. kötetében (Moszkva 1952 és 1955).

Ismeretes, milyen jelentős helyet kapott az orosz szocialisták, az orosz marxisták útkeresésében az obscsina, az orosz földközösség problémája. Oroszország sajátos fejlődési perspektívájára választ keresve különösen foglalkoztatta őket az obscsina helyzete és jövője, az a kérdés, vajon szükségképpen fel kell-e bomlania a kapitalizálódási folyamatban, vagy ellenkezőleg, csírája lehet-e az eljövendő új közösségi társadalomnak? Egyáltalán, a szocialista fejlődés előtt be kell-e futnia minden országnak a tőkés fejlődés összes fázisait? Ezt a kérdést intézi Vera Zaszulics is Marxhoz 1881 elején.

Az obscsina kérdésére Marx már korábban felfigyelt és egy 1877-ben írt levelében — Oroszország gazdasági fejlődésére vonatkozó sok éves tanulmányaira hivatkozva — meg is fogalmazza legfőbb következtetéseit: „Ha Oroszország tovább halad azon az úton, amelyre 1861-ben lépett, el fogja mulasztani a legszebb alkalmat, amit a történelem egy népnek valaha is nyújtott arra, hogy a kapitalista rendszer végzetes viszontagságait elkerülje." (Marx levele az „Otyecsesztvennije Zapiszki" szerkesztőségéhez, 1877. nov.) 1880-ban a Pétervári Bizottság kérésére Marx átfogó tanulmányt készül írni a kérdésről. Engels Kablukovához írt 1880 aug. 5-i levelében, számot vetve az obscsinák és az artelek kezdődő bomlásával, továbbra is kiemeli az orosz falusi földközösségben rejlő sajátos lehetőségeket. „. . . ez a bomlási folyamat még nagyon sokáig eltarthat" — írja levelében, és feltételezi, hogy a nyugat-európai teljesen ellentétes irányú fejlődés, annak küszöbönálló nagy megrázkódtatásai felerősítik az oroszországi forradalmi áramlatot, amely „idővel elég erős lesz ahhoz, hogy kihasználja a nép évezredes ösztönös törekvését a kollektívizmusra, mielőtt még ez a törekvés kihamvadna". Ugyanebben a szellemben írja Marx Zaszulicsnak a következő év márciusában: „. . . a speciális kutatások . . . , amelyeket erről (a falusi földközösségről — *S. J.*) folytattam és melyhez az eredeti forrásokból merítettem az anyagokat, meggyőztek engem arról, hogy ez a közösség a támpontja az oroszországi társadalmi megújhodásnak" — és hozzáteszi: „de hogy mint ilyen funkcionálhasson, előbb ki kellene küszöbölni azokat a pusztító befolyásokat, amelyek minden oldalról ostromolják, azután pedig biztosítani kellene számára egy spontán fejlődés normális feltételeit".

A Zaszulics-fogalmazványok külön érdekessége, hogy az orosz földközösség problémájának kapcsán továbbfejlesztik Marxnak az ősközösségről, az ősi közösségi maradványformák továbbéléséről, a társadalmi fejlődés konkrét történelmi útjainak változatosságáról, egyes fejlődési szakaszok átugrásának lehetőségéről kialakult nézeteit.

A fogalmazványok elkészítésének időpontjában, 1880—81 telén Marx Morgan ismert könyvét, *Az ősi társadalmat* dolgozta fel (jegyzeteit szintén kiadták a fenti sorozatban, Marx—Engels Archívum IX. Moszkva 1941). Morgan könyvének tanulmányozása tovább gazdagította az ősi közösségekkel kapcsolatos ismereteit, ezeket kívánta egységes képbe foglalva feldolgozni a Vera Zaszulicsnak küldendő válaszlevélben.

1881. február végén, március elején négy fogalmazvány született. Bennünket különösen az első három érdekel, a negyedik egészen rövid, majdnem szóról szóra meg-

egyezik az elküldött levéllel, amely több kiadásból is ismert. Ez az 1881. március 8-áról datált levél azonban keveset árul el az őt megelőző átfogó elméleti munkából.

Az első három fogalmazvány világosan mutatja, mennyire érdekelte Marxot ebben az időszakban az ősi közösségek korabeli maradványainak, a hozzájuk fűződő történelmi lehetőségeknek a problémája, és ezzel összefüggésben a korai közösségi társadalmak sajátossága és fejlődési fokai. Engels maga is említi, hogy Marx maga akarta feldolgozni Morgant, erről tanúskodnak a Morgan könyvéből készült kivonatok is.

A történettudománynak a múlt század hatvanas éveiig csak igen elmosódott képe volt az emberiség őstörténetéről. Az Európán kívüli népek történelmével és adott helyzetével az európai történettudomány csak a fokozódó kolonialista törekvések nyomán kezdett behatóan foglalkozni. „1847-ben a társadalom őstörténete, az a társadalmi szervezet, mely a feljegyzett történetet megelőzően létezett, jóformán ismeretlen volt — írja Engels a Kommunista Kiáltvány 1888-as kiadásához fűzött jegyzetében. — Azóta Haxthausen felfedezte az oroszországi közös földtulajdont, Maurer bebizonyította, hogy ez az a társadalmi alap, amelyből valamennyi germán törzs történelmi fejlődése kiindult, s fokozatosan kiderült, hogy Indiától Irországig mindenütt a föld közös birtoklásán alapuló faluközösségek képviselik vagy képviselték a társadalom ősi formáját. Végül Morgannek a *nemzetség* igazi természetére és a *törzshöz* való viszonyára vonatkozó, betetőző felfedezése feltárta ennek az ősi kommunista társadalomnak belső szervezetét annak típikus formájában. Ezeknek az őseredeti közösségeknek a felbomlásával kezdődik a társadalomnak különálló és végeredményben antagonisztikus osztályokra való hasadása."

Marx és Engels politikai gazdaságtani és történetfilozófiai elemzések alapján már korai munkáikban eljutottak az őstársadalom, a közösségi tulajdonon alapuló ősi nemzetség fogalmáig. Az emberi társadalom fejlődésének első nagy szakaszáról és történelmi útjáról vallott nézeteik azonban csak a későbbiek során konkretizálódhattak. Ebben nagy szerepet játszott az európai és különösen a nyugat-európai „klasszikus" fejlődés elemzése, de a stagnáló formák, különösen az ún. ázsiai termelési mód megismerése is. Ebben az elméleti folyamatban foglalnak helyet az ősi közösségi formációval, a fejlődési fokaival, felbomló és stagnáló típusaival kapcsolatos későbbi kutatások.

Marx arra a következtetésre jut, hogy „az ősi közösségek nincsenek egy kaptafára szabva". A történelemből és a XIX. századból ismert formái az ősközösség különböző fejlődési fázisait képviselik. A földközösség egy kései formát jelent, amely lényegesen eltér a közösség ősibb formáitól. A falusi földközösségben már nem uralkodnak a vérségi kötelékek, a ház és tartozékai már nem kollektív birtok; a közös földet időszakosan felosztják és egyénileg művelik s használják. Idővel — írja Marx — ez a kettősség a földközösség bomlásának csírájává válhat, a magántulajdon kialakulásához vezethet. És ilyen értelemben a földközösség az ősközösség utolsó fázisa, illetve átmeneti fázis az osztálytársadalomra.

Ezen a ponton tér vissza Marx az orosz földközösség problémájára, és felteszi a kérdést: a földközösségnek ez a kettős jellege azt jelenti-e, „hogy a földközösség történelmi pályafutásának végzetszerűen ehhez a kimenetelhez kell elvezetnie?" És itt roppant nagy jelentőségű következtetést fogalmaz meg ismételten, amelynek fontosságát a nemkapitalista fejlődés útjára lépő mai elmaradott népek problémái húzzák alá. A földközösség kettőssége mindkét fejlődési lehetőséget elvben nyitva hagyja: felülkerekedhet benne a magántulajdon eleme, de megerősödhet benne ismét közösségi eleme — írja Marx. „Minden attól a *történelmi környezettől* függ, amely a közösséget körülveszi." Nyugat-Európában a germán földközösség már korábban felbomlott és átvezetett a magántulajdon uralmához. De az orosz falusi földközösség a XIX. század nyolcvanas éveinek elején egyedülálló helyzetet foglalt el: még mindig uralkodó formája egy hatalmas birodalom falusi életének, akkor, amikor történelmi környezete, a tőkés termelés erőteljes kifejlődése teljesen készen nyújtja számára a nagyüzemi gazdálkodás anyagi feltételeit. Ebből a tényből jut el Marx arra a következtetésre, amelyet a Kommunista Kiáltvány 1882-es kiadásának előszavában lényegében megismétel: nem kizárt annak lehetősége, hogy az orosz obscsina, az őseredeti közös földtulajdonnak ez a kétségtelenül már nagyon megroncsolódott alakja közvetlenül átmenjen a kommunista közös földtulajdon magasabb alakjába; nem kell feltétlenül végig mennie előbb a felbomlásnak ugyanazon a folyamatán, mint aminőt történelmi fejlődése során a Nyugat mutat. Ekkor e lehetőség realizálódásának feltételeit már élesebben fogalmazza meg: „ha az orosz forradalom jeladás lesz egy nyugati proletárforradalomra, úgy, hogy a kettő egymást kiegészíti, akkor a mostani orosz közös földtulajdon kiindulópontja lehet egy kommunista fejlődésnek".

Itt jelentkezik újból a történelem marxi szemléletének egyik alapvető vonása: a „történetfilozófiai" sémák elvetése, a konkrét elemzés követelménye. Már említett 1877 novemberi levelében, éppen az obscsina kérdésében, Marx tiltakozik az ellen, hogy a

tőkés termelés történelmi tendenciájának általa adott összegezését ilyen sémának alkalmazzák, és ugyanezt a tiltakozást olvashatjuk a Zaszulics-fogalmazványokban és levélben is. A narodnyik Mihajlovszkij — aki a *Tőke* következtetéseit éppen az oroszországi sajátos viszonyok alapján akarja megcáfolni — „azt a történeti vázlatot, amelyet én a nyugat-európai kapitalizmus keletkezéséről adtam, mindenáron egy történelembölcseleti elméletté alakítja át a fejlődés egyetemes útjáról, amelyet minden népnek sorsszerűen végig kell járnia, bármilyenek is a történelmi körülmények, amelyek között él —, hogy végül eljusson ahhoz a gazdasági alakulathoz, amely a társadalmi munka termelőerőinek legnagyobb fellendülésével az emberiség mindenirányú fejlődését biztosítja." Ez azonban teljesen ellenkezik Marx módszerével. És Marx ezzel kapcsolatosan példának megemlíti a római proletárság és a tőkés termelés által kitermelt proletariátus kialakulásának történetét: ezek „kirívóan hasonló események, amelyek azonban történelmileg különböző környezetben játszódnak le és ennek következtében teljesen különböző eredményekre vezetnek. Ha mindezeket a fejlődéseket önmagukban [értsd: a maguk valóságában] tanulmányozzuk és azután egymással összehasonlítjuk, könnyen meg fogjuk találni ennek a jelenségnek a kulcsát, de sohasem fogjuk ezt elérni egy általános történelembölcseleti elmélet egyetemes kulcsával, amelynek legnagyobb erénye csak az, hogy történelemfeletti." (Marx idézett levele az „Otyecsesztvennije Zapiszki" szerkesztőségéhez.) Ebből az alapvető módszertani szempontból külön figyelmet érdemelnek a magyar fordításban alább először közzétett Zaszulics-fogalmazványok.

S. J.

Vera Zaszulics levele Karl Marxhoz[1]

1881 febr. 16.
Genf.
Rue de Lausanne N⁰ 49.
L'imprimerie polonaise

Tisztelt Polgártárs!

Ön bizonyára tudja, hogy „Tőké"-je nagy népszerűségnek örvend Oroszországban. Noha a kiadást elkobozták, a kevés megmaradt példányt országunk többé-kevésbé tanult embereinek tömege olvassa újra meg újra; komoly emberek tanulmányozzák. De amit Ön valószínüleg nem tud, az az, hogy „Tőké"-je milyen szerepet játszik az oroszországi agrárkérdésről és a mi faluközösségünkről[2] folytatott vitáinkban. Ön bárki másnál jobban tudja, mennyire égető ez a kérdés Oroszországban. Ön tudja, hogyan gondolkozott erről Csernisevszkij.[3] Haladó irodalmunk, mint például az „Отечественные записки", továbbfejleszti az ő eszméit. De ez a kérdés nézetem szerint élethalál-kérdés, főként a mi szocialista pártunk számára. E kérdés ilyen vagy olyan felfogásmódjától függ forradalmi szocialistáink személyes sorsa is. Kettő közül az egyik: Vagy ez a faluközösség, ha megszabadul a kincstár mértéktelen követeléseitől, a földesuraknak fizetendő járandóságoktól és az önkényes igazgatástól, képes a szocialista úton fejlődni, azaz termelését és termékelosztását lassanként kollektivista alapokon megszervezni. Ez esetben a forradalmi szocialistának kötelessége, hogy minden erejét a faluközösség felszabadítása és fejlődése ügyének szentelje.

[1] A Marx—Engels Archiv, Bd. I. (Frankfurt a. M. 1926) 316—342. o. D. Rjazanov szövegközlése nyomán. Zaszulics levele, Marx fogalmazványai, valamint a válasza franciául íródtak.

[2] Az orosz faluközösségről van szó itt, nálunk is ismert terminussal az obscsináról, amelyre Zaszulics a „commune rurale" terminust használja franciául.

[3] Vö. elsősorban Csernisevszkij: Письма без адреса. Marx jól ismerte Csernisevszkij írásait, részben kéziratban terjesztett szövegekből, részben műveinek svájci kiadásaiból.

Ha viszont a közösség pusztulásra van kárhoztatva, a szocialista számára nem marad más hátra, mint hogy többé-kevésbé megalapozatlan számításokba bocsátkozzék annak megállapítására, hány évtized alatt fog átmenni az orosz paraszt kezéből a földje a burzsoázia kezébe, hány évszázad alatt — úgylehet — fog elérni a kapitalizmus Oroszországban a nyugat-európaihoz hasonló fejlettséget. Akkor egyes-egyedül a városi munkások között kell a propagandát folytatniok, akik folyton elmerülnek a közösség bomlása következtében a nagyvárosok kövezetére lökött, bérmunkát kereső parasztok tömegében.

A legutóbbi időkben gyakran halljuk azt mondogatni, hogy a faluközösség archaikus forma, amelyet a történelem, a tudományos szocializmus, egyszóval mindaz, ami elvitathatatlan dolog csak van, pusztulásra ítél. Az ezt prédikáló emberek az Ön par excellence tanítványainak: „markszistáknak" mondják magukat. A legerősebb érvük gyakran ez: „Ezt Marx mondja."

„De hogyan vezetik ezt le az ő »Tőké«-jéből? Ott nem tárgyalja az agrárkérdést és nem beszél Oroszországról" — vetik ellent azoknak.

„Mondotta volna, ha országunkról beszélt volna" — replikáznak az Ön tanítványai, talán kissé túl merészen. Meg fogja hát érteni, Polgártárs, mennyire érdekel bennünket az Ön véleménye erről a kérdésről, és milyen nagy szolgálatot tenne nekünk, ha kifejtené gondolatait a mi faluközösségünk lehetséges sorsáról és arról az elméletről, amely szerint történelmi szükségszerűség a világ minden országa számára, hogy keresztülmenjen a tőkés termelés valamennyi fázisán.

Bátorkodom megkérni Önt, Polgártárs, barátaim nevében, tegye meg nekünk ezt a szolgálatot.

Ha ideje nem engedi meg, hogy elgondolásait e kérdésekről többé-kevésbé részletezetten kifejtse, legalább azt a szívességet kérem Öntől, hogy tegye ezt meg egy levél formájában, és engedje meg, hogy e levelet oroszra fordítva közzétegyem.

Fogadja, Polgártárs, tiszteletteljes
üdvözletemet
Vera Zaszulics

Címem: Imprimerie polonaise
Rue de Lausanne N° 49,
Genf.

Marx fogalmazványai a válaszlevélhez

I.

1. A tőkés termelés keletkezésének tárgyalásakor azt mondtam, ⟨hogy ennek titka⟩[4] hogy ennek alapja „a termelő radikális elválasztása a termelési eszközöktől" („A tőke", francia kiad., 315. o. I. hasáb),[5] és hogy „ennek az egész fejlődésnek a bázisa a *földművelők kisajátítása*. Ez radikális teljességgel

[4] Csúcsos zárójelben — ⟨ ⟩ — közöljük a Marx által áthúzott szövegrészeket szögletes zárójelben — [ ] — a szerkesztőségi betoldásokat.

[5] Vö. A tőke (Bp. 1961), 662. o. A szövegben szereplő idézetek nem egyeznek pontosan a *Tőke* magyar kiadásának szövegével, mivel a magyar kiadás a német kiadás szövegét követi, a francia kiadást pedig Marx nagymértékben átdolgozta.

még csak Angliában ment végbe... De Nyugat-Európa valamennyi többi országa ugyanezen a mozgáson megy át." (I. h., II. hasáb.)[6]

E mozgás „történelmi végzetszerűségét" tehát *kifejezetten Nyugat-Európa országaira* korlátozom. És miért? Vesse össze ezzel, kérem, a XXXII. fejezetet, ahol ez olvasható:

A „kiküszöbölési folyamat, amely az egyéni és szétforgácsolt termelési eszközöket társadalmilag koncentrált termelési eszközökké változtatja át, amely sokak törpe tulajdonát kevesek roppant tulajdonává teszi, a dolgozó nép e kínos, e szörnyű kisajátítása — ez az eredete, ez a genezise a tőkének... A személyes munkán alapuló *magántulajdont*... kiszorítja a más munkájának kizsákmányolásán, a bérmunkán alapuló *tőkés magántulajdon*." (341. o.[7] II. hasáb.)[8]

Így végső elemzésben *a magántulajdon egyik formájának a magántulajdon egy másik formájává való átalakulásáról* van szó; ⟨a nyugati mozgás⟩. Minthogy az orosz parasztok kezén levő föld sohasem volt a *magántulajdonuk*, hogyan lehetne ez a kifejtés erre alkalmazható?

2. Történelmi nézőpontból az orosz parasztok közösségének *végzetszerű felbomlása* mellett felhozható egyetlen komoly érv a következő:

Ha nagyon messzire visszanyúlunk, Nyugat-Európában mindenütt megtaláljuk a többé vagy kevésbé archaikus típusú közös tulajdont; ez a társadalmi haladás folyamán mindenütt eltűnt. Miért kerülhetné el ugyanezt a sorsot egyedül Oroszországban?

Azt felelem: Mert Oroszországban a körülmények egyedülálló összejátszása következtében az országos méretekben még fennálló faluközösség fokozatosan levetkőzheti ősi vonásait és közvetlenül kifejlődhetik országos méretekben a kollektív termelés elemeként. Éppen a tőkés termeléssel való egyidejű fennállása következtében elsajátíthatja annak összes pozitív vívmányait, mégpedig anélkül, hogy átmenne annak borzalmas ⟨szörnyűséges⟩ viszontagságain. Oroszország nem él elszigetelten a modern világtól; és nem is prédája valamely idegen hódítónak, mint Kelet-India.

Ha a tőkés rendszer orosz kedvelői tagadnák egy ilyen fejlődés *elméleti* lehetőségét, feltenném nekik a kérdést: A gépek, gőzhajók, vasutak stb. kiaknázásához kénytelen volt-e Oroszország a Nyugat mintájára átmenni a gépiparnak egy hosszú *inkubációs időszakán*? Magyarázzák meg nekem azonkívül, hogyan tudták bevezetni maguknál egy szempillantás alatt az egész cseremechanizmust (bankok, hiteltársaságok stb.), amelynek kimunkálása a Nyugatnak évszázadokba került?

Ha a jobbágyfelszabadítás pillanatában a faluközösségeket eleve normális prosperitási feltételek közé helyezték volna, ha továbbá a mérhetetlen államadósság, amelyet legnagyobb részben a parasztok terhére fizetnek, a többi roppant összeggel egyetemben, amelyeket az állam közvetítésével (és mindenkor a parasztok terhére) a „társadalom új támaszainak" nyújtanak, akik átváltoztak tőkésekké, — ha mindezek a ráfordítások a faluközösségek *továbbfejlődését* szolgálták volna, ma senki sem álmodnék a közösségek megsemmisülésének „történelmi végzetszerűségéről"; mindenki elismerné őket az orosz társadalom megújhodásának elemeként és a még a tőkés rendszer szolgaságában sínylődő országok feletti fölény elemeként.

[6] Vö. uo. 663. o.
[7] A fogalmazványban Marx tévesen a 340. oldalra hivatkozik.
[8] A tőke. Id. kiad. 704—705. o.

⟨Nem csupán a tőkés termelés egyidejű fennállása az, amely a fejlődés elemeit nyújthatja az orosz közösségnek.⟩

Egy másik körülmény, amely kedvez az orosz közösség (fejlesztése útján való) fennmaradásának, abban áll, hogy ez a közösség nemcsak kortársa a tőkés termelésnek ⟨a nyugati országokban⟩, hanem túlélte azt a korszakot, amelyben e társadalmi rendszer még érintetlenül jelent meg, sőt e rendszert, Nyugat-Európában éppúgy, mint az Egyesült Államokban, harcban találja mind a tudománnyal, mind a néptömegekkel, mind magukkal a termelőerőkkel, amelyeket létrehoz ⟨,egyszóval, hogy kiáltó antagonizmusok, konfliktusok és periodikus katasztrófák arénájává változott, hogy a legvakabb ember előtt is felfedi a maga átmeneti termelési rendszer mivoltát, melynek sorsa, hogy kiküszöböltessék a tár[sadalom] visszatérése által a [. . .]⟩. Egyszóval válságban találja, amely csak e rendszer kiküszöbölésével fog végződni, a modern társadalmak visszatérésével a közös tulajdon ,,archaikus'' típusához, egy olyan formához, amelyben — mint egy amerikai szerző mondja,[9] aki semmiképp sem gyanúsítható forradalmi tendenciákkal és vizsgálatai a washingtoni kormány támogatását élvezik — ⟨,,a magasabb szint''⟩ ,,az új rendszer'', mely felé a modern társadalom tendál, ,,egy archaikus társadalmi típusnak magasabb formában ⟨in a superior form⟩ való újjászületése (revival) lesz''. Ne hagyjuk hát magunkat túlzottan megrémíteni az ,,archaikus'' szóval.

De akkor legalábbis ismernünk kellene ezeket a viszontagságokat. Erről nem tudunk semmit.[10]

Az ősi közösségek[11] hanyatlásának történetét (hiba volna valamennyit egy vonalba állítani; mint a geológiai alakulatoknál, a történelmi alakulatoknál is egy egész sor őskori, másodkori, harmadkori stb. típus van) még meg kell írni. Mindeddig csak sovány vázlatok vannak ehhez. De a kutatás mindenesetre eléggé előrehaladt ahhoz, hogy megállapíthassuk: 1. az ősi közösségek életképessége hasonlíthatatlanul nagyobb volt mint a szemita, görög, római stb. társadalmaké, és a fortiori,[12] mint a modern tőkés társadalmaké; 2. hanyatlásuk okai olyan gazdasági adottságokból folynak, amelyek akadályozták, hogy egy bizonyos fejlettségi fokot meghaladjanak, olyan történelmi-környezeti körülményekből, amelyek egyáltalában nem hasonlóak a mai orosz közösség történelmi környezetéhez.

⟨Néhány burzsoá író, főként angol származásúak, mint pl. Sir Henry Maine[13], mindenekelőtt azt célozza, hogy a tőkés társadalom, a tőkés rendszer fölényét kimutassa és dicsőítse. E rendszer hívei, akik képtelenek megérteni a [. . .]⟩.

Az ősi közösségek burzsoák írta történelmét olvasva óvatosnak kell lenni. Ezek nem riadnak vissza ⟨semmitől⟩ még a hamisításoktól sem. Sir Henry Maine pl., aki az angol kormányzat buzgó munkatársa volt az indiai közösségek erőszakos szétrombolásának művében, képmutatóan elmeséli nekünk, hogy a kormányzatnak e közösségek támogatására tett minden nemes erőfeszítése csődöt mondott a gazdasági törvények spontán erejével szemben!

Ilyen vagy olyan módon ez a közösség elpusztult a szüntelen kül- és bel-

[9] Vö L. Morgan: Ancient Society. IV. rész 2 fej. 552. o.

[10] A következő három bekezdés a fogalmazvány egy későbbi részéhez van beírva, a hovatartozás megjelölése nélkül.

[11] — ,,communautés primitives''. A német fordításban: ,,Urgemeinschaften''.

[12] — még inkább.

[13] Vö. Village Communities in the East and West. London 1871.

háborúk közepette; valószínűleg erőszakos halált halt. Amikor a germán törzsek Itália, Hispánia, Gallia stb. meghódításához fogtak, az archaikus típusú közösség már nem létezett.[14] De *természetes életképességét* két tény bizonyítja. Van belőle néhány elszórt példány, amelyek túlélték a középkor minden viszontagságát és megőrződtek napjainkig, pl. szülővidékemen a trieri kerületben. Ami azonban még fontosabb, olyannyira rányomta saját jellemvonásait arra a közösségre, amely helyébe lépett — a községre, amelyben a szántóföld magántulajdon lett, az erdők, legelők, parlagföldek stb. viszont még községi tulajdonban[15] maradnak —, hogy Maurer ⟨ez újabb eredetű⟩ e másodlagos alakulású közösség megfejtése során rekonstruálni tudta az archaikus őstípust. Az őstípustól átvett jellemvonások következtében az új közösség, amelyet a germánok minden meghódított országban bevezettek, az egész középkor folyamán a népszabadság és a népélet egyetlen otthona lett.

Habár Tacitus korszaka után nem tudunk semmit a ⟨germán⟩ ⟨archaikus⟩ ⟨falu⟩ közösség életéről, sem eltűnésének módjáról és idejéről, ismerjük ennek legalább a kiindulópontját, Julius Caesar tudósításából.[16] Az ő idejében a ⟨szántó⟩ földet már évente újrafelosztották, de a ⟨különböző⟩ germán szövetségek *gensei* ⟨nemzetségei⟩ és *törzsei* nem pedig egy-egy közösség egyéni tagjai között. A ⟨föld-[17]⟩ *faluközösség* tehát Germániában egy archaikusabb típusból származott, spontán fejlődés terméke volt itt, és nem készen hozták be Ázsiából. Ott — Kelet-Indiában — szintén, és mindig mint az archaikus formáció *utolsó fokával* vagy utolsó szakaszával találkozunk vele.

Hogy ⟨most⟩ ⟨a „faluközösség"⟩ lehetséges sorsát tisztán elméleti nézőpontból, azaz mindenkor normális életkörülményeket feltételezve, megítélhessük, fel kell most vázolnom bizonyos jellegzetes vonásokat, amelyek a „földközösséget"[18] az archaikusabb típusoktól megkülönböztetik.

Először is a korábbi ősi közösségek mind a tagok természetes rokonságán nyugszanak; ennek az erős, de szűk köteléknek az elszakításával a földközösség jobban tud alkalmazkodni, terjeszkedni és az idegenekkel való érintkezést kiállni.

Azután a földközösségben a ház és tartozéka, az udvar már a földművelő magántulajdona, míg jóval még a földművelés bevezetése előtt a közös ház képezte a korábbi közösségek egyik anyagi alapját.

Végül habár a szántóföld közösségi tulajdon[19] marad, időszakosan felosztják a földközösség tagjai között olymódon, hogy mindegyik földművelő saját számlájára gazdálkodik a neki kijelölt földeken és egyénileg sajátítja el terményeiket, míg az archaikusabb közösségekben a termelés közösen folyik, és csak a termék kerül felosztásra. A kollektív vagy kooperatív termelésnek ez az ősi típusa persze az elszigetelt egyén gyengeségének, nem pedig a termelési eszközök társadalmasításának volt az eredménye.

Könnyen érthető, hogy a „földközösség" lényegéhez tartozó kettősség nagy életerőt ad neki, hiszen egyfelől a közös tulajdon és valamennyi abból

[14] E két mondat a Marx—Engels Archiv közlésében érthetetlen. Itt a Marx—Engels Werke (Dietz, Berlin 1962) 19. kötetének szövegét vettük alapul.

[15] — „propriété communale": ez a mai községi tulajdon, és az itt említett „commune" a „községet" jelenti. Később Marx a „propriété communale" terminust általánosabb értelemben, a „közösségi tulajdon" értelmében használja.

[16] Vö. Commentarii de bello Gallico, VI. könyv, 22. fej.

[17] — agricole, szó szerint: mezőgazdasági

[18] — commune agricole.

[19] — propriété communale.

fakadó társadalmi viszony szilárddá teszi az alapzatát, ugyanakkor pedig a magánház, a szántóföld parcellás művelése és a termények magánelsajátítása módot ad az egyéniség olyan kifejlődésére, amely összeférhetetlen az ősibb közösségek feltételeivel. De nem kevésbé nyilvánvaló, hogy ugyanez a kettőség idővel a bomlás forrásává válhatik. Eltekintve az ellenséges környezet minden befolyásolásától, egymaga az ingó vagyon fokozatos felhalmozódása, amely az állatállományból álló vagyonnal kezdődik (sőt megengedi a jobbágyokból álló vagyont is), az az egyre határozottabb szerep, amelyet az ingó elem játszik magában a földművelésben — és egy csomó más körülmény, melyek ettől a felhalmozástól elválaszthatatlanok, de melyek kifejtése túl messzire vezetne — mindez úgy hat, mint a gazdasági és társadalmi egyenlőség bomlasztója, és magának a közösségnek a kebelében érdekkonfliktust szül, mely először a szántóföld magántulajdonná változtatását hozza magával, és végezetül az — immár a magántulajdon közösségi *függelékeivé* vált — erdők, legelők, parlagföldek stb. magánelsajátításához vezet.[20]

⟨Eltekintve az ellenséges környezet minden hatásától, azon ingó javak fokozatos fejlődése, növekedése, amelyek nem a közösség, hanem annak egyes tagjai tulajdonát képezik, mint például az állatok, és nem szabad megfeledkezni a magánszemélyek kezében levő ingó javakról, pl. az állatokból, sőt olykor jobbágyokból vagy rabszolgákból álló vagyonról [. . .] Az az egyre hangsúlyozottabb szerep, amelyet az ingó elem játszik a falusi gazdaságban, egymaga ez a felhalmozódás bomlasztóként szolgálhat [. . .]⟩ Eltekintve minden más pusztító, ellenséges környezetből való elem visszahatásától az ingó javak fokozatos növekedése az egyes családok kezében, pl. az állatokban, sőt olykor rabszolgákban vagy jobbágyokban való gazdagságuk, ez a magánfelhalmozás egymaga elegendő arra, hogy végül is úgy működjék, mint az ősi gazdasági és társadalmi egyenlőség bomlasztója, és magának a közösségnek a kebelében érdekkonfliktust szüljön, mely először kikezdi a szántóföldek közös tulajdonát és végezetül elsöpri az erdők, legelők, parlagföldek stb. közös tulajdonát, miután ezeket már előzetesen átváltoztatta a magántulajdon *közösségi függelékévé.*

Ennélfogva jelentkezik a „földközösség" mindenütt úgy, mint az archaikus társadalomalakulat *legújabb típusa*, és jelenik meg a régebbi és a modern nyugat-európai történelmi folyamatban a földközösség periódusa úgy, mint a közös tulajdonból a magántulajdonba való átmenet periódusa, mint az őskori alakulatból a másodkori alakulatba való átmenet periódusa. De annyit tesz-e ez, hogy a „földközösség" fejlődésének minden körülmények között ⟨és minden történelmi környezetben⟩ ezen az úton kell haladnia? Korántsem. Alkati formája megengedi a következő alternatívát: vagy a benne foglalt magántulajdonelem kerekedik felül a kollektív elemen, vagy emez kerekedik felül amazon. Minden attól a történelmi környezettől függ, amely a közösséget körülveszi. . . Mind két megoldás *a priori* lehetséges, de mindegyikhez nyilvánvalóan teljességgel más történelmi környezet szükséges.

3. ⟨Rátérve mármost az oroszországi „földközösségre", egyelőre figyelmen kívül hagyom az összes ránehezedő nyomorúságokat. Csakis ama továbbfejlődési képességeket veszem szemügyre, amire módot ad mind az alkati formája, mind a történelmi környezete.⟩ Oroszország az egyetlen európai ország,

[20] A most következő — későbbi eredetű — betoldásban ugyanezek a kérdések térnek vissza.

ahol a „földközösség" országos méretekben mindmáig fenntartotta magát. Oroszország nem prédája egy idegen hódítónak, mint Kelet-India. Nem is él elszigetelten a modern világtól. Egyfelől a föld közös tulajdona módot ad arra, hogy közvetlenül és fokozatosan átalakítsa a parcellás és individualista földművelést kollektív földműveléssé ⟨ugyanakkor, amikor a tőkés termelés egyidejű fennállása Nyugaton, mellyel anyagi és intellektuális kapcsolatokban áll [. . .]⟩, és az orosz parasztok ezt már gyakorolják is az osztatlan réteken; földjének fizikai adottságai megkívánják a nagyüzemi gépi gazdálkodást; a parasztnak az *artel*-szerződés jólismert volta megkönnyíti az átmenetet a parcellás munkáról a kooperatív munkára, és végül is az orosz társadalom, amely oly sokáig élt az ő terhére, tartozik neki az ilyen átmenethez szükséges előlegekkel. ⟨Persze, azon kellene kezdeni, hogy a közösséget a *maga jelenlegi bázisán* hozzák normális állapotba, mert a paraszt mindenütt ellensége minden hirtelen változásnak.⟩ Másfelől a világpiacon uralkodó ⟨tőkés⟩ nyugati termelés egyidejű fennállása módot ad Oroszországnak arra, hogy bevezessen a közösségbe a tőkés rendszer által kimunkált minden pozitív vívmányt anélkül, hogy átmenne annak caudiumi igája alatt.

Ha a „társadalom új támaszainak" szóvivői tagadnák a modern faluközösség jelzett fejlődésének *elméleti* lehetőségét, megkérdeznénk tőlük, vajon kénytelen volt-e Oroszország a Nyugat módján átmenni a gépiparnak egy hosszú inkubációs időszakán, hogy eljuthasson a gépekhez, gőzhajókhoz, vasutakhoz stb.? Megkérdeznénk tőlük azonkívül, hogyan tudták bevezetni maguknál egy szempillantás alatt az egész cseremechanizmust (bankok, részvénytársaságok stb.), amelynek kimunkálása ⟨másutt⟩ a Nyugatnak évszázadokba került?

Van az oroszországi „földközösségnek" egy jellegzetessége, mely gyengeséggel sújtja és amely mindenféleképpen ártalmas neki. Ez az elszigeteltsége, az egyik közösség és a többiek élete közötti kapcsolat hiánya, ez a *lokalizált mikrokozmosz*, amellyel nem találkozunk mindenütt e típus immanens jellegzetességeként, de amely mindenütt, ahol megtalálható, egy többé-kevésbé központi despotizmust emel a közösségek fölé. Az északi orosz köztársaságok föderációja bizonyítja, hogy ezt az elszigeteltséget, amelyet eredetileg, úgy látszik, a terület roppant kiterjedése váltott ki, nagyrészt azok a politikai sorsfordulók szilárdították meg, amelyeken Oroszországnak a mongol invázió óta át kellett mennie. Ma ez igen könnyen elhárítható akadály. Egyszerűen helyettesíteni kellene a волось-t, ezt a kormányintézményt, a közösségek választotta parasztok gyűlésével, amely gazdasági és igazgatási érdekszervükül szolgálna.

Történelmi nézőpontból igen kedvező körülmény a „földközösség" továbbfejlesztése útján való fennmaradása szempontjából, hogy a közösség nemcsak kortársa a nyugati tőkés termelésnek ⟨olymódon, hogy⟩, és így elsajátíthatja annak gyümölcseit anélkül, hogy alávetné magát *modus operandi*-jának[21], hanem túlélte azt a korszakot, amikor a tőkés rendszer még érintetlen volt, sőt e rendszert, Nyugat-Európában éppúgy, mint az Egyesült Államokban, harcban találja mind a dolgozó tömegekkel, mind a tudománnyal, mind magukkal a termelőerőkkel, amelyeket létrehoz — egyszóval válságban találja, amely e rendszer kiküszöbölésével fog végződni, a modern társadalmak visszatérésével a kollektív tulajdon és termelés egy „archaikus" típusának magasabb formájához.

[21] — működésmódjának.

Magától értetődik, hogy a közösség fejlődése fokozatosan történnék és hogy az első lépés az lenne, hogy a közösséget a *maga jelenlegi bázisán* helyezik normális feltételek közé.

〈És az orosz „faluközösség" történelmi helyzete páratlan! Európában egyedülálló módon nem szétszórt roncsként tartotta fenn magát, mint azok az archaikus típus állapotában fennmaradt ritka és furcsa miniatúrák, amelyekkel még nemrég a Nyugaton lehetett találkozni, hanem mint a népéletnek úgyszólván uralkodó formája, amely egy hatalmas birodalomra kiterjed. A föld közös tulajdonában a kollektív elsajátítás 〈természetes〉 alapjával rendelkezik, ugyanakkor történelmi környezete, a tőkés termelés egyidejű fennállása teljesen készen nyújtja neki a nagyüzemi közös munka anyagi feltételeit. Képes tehát magáévá tenni a tőkés rendszer által kimunkált pozitív vívmányokat anélkül, hogy átmenne annak caudiumi igája alatt. A parcellás földművelés helyébe állíthatja fokozatosan a nagyüzemi gépi földművelést, melyet az orosz föld fizikai adottságai megkívánnak. *Közvetlenül kiindulópontjává* válhatik tehát ama gazdasági rendszernek, amely felé a modern társadalom tendál, és új bőrt ölthet anélkül, hogy előbb öngyilkossá lenne. Ellenkezőleg, előbb normális állapotba kellene hozni.〉 〈De nemcsak egy bizonyos kettőséget kell a faluközösség belsejében kiküszöbölni, amelyet ki tudna küszöbölni a [. . .]〉

De vele szemben magasodik a földbirtok, amely kezében tartja a földnek majdnem a felét, méghozzá a jobbik részét, nem is szólva az állami birtokokról. Éppen ennél az oldalánál fogva esik egybe a „faluközösség" továbbfejlesztése útján való fennmaradása az orosz társadalom általános mozgásával, ez az ára ez utóbbi megújhodásának.

Kizárólag gazdasági szempontból is Oroszország a faluközösség fejlődésével kerülhet ki mezőgazdasági zsákutcájából; hiába kísérelne meg kikerülni belőle az angol módra létesített tőkés bérlet 〈bevezetése〉 révén, amely idegen az ország 〈együttes〉 összes falusi feltételeitől.

〈Így hát csakis egy általános felkelés körülményei között törhető meg a „faluközösség" elszigeteltsége, az egyes közösségek és a többiek élete közötti kapcsolat hiánya, egyszóval *lokalizált mikrokozmoszuk*, mely megfosztja őket 〈minden〉 a történelmi kezdeményezéstől.〉

〈Elméletileg szólva az orosz „faluközösség" megőrizheti tehát földjét — kifejlesztve alapját, a föld közös tulajdonát és kiküszöbölve a magántulajdon elvét, melyet szintén magában foglal; *közvetlenül kiindulópontjává* válhatik annak a gazdasági rendszernek, amely felé a modern társadalom tendál; új bőrt ölthet anélkül, hogy előbb öngyilkossá lenne; birtokába veheti a gyümölcsöket, amelyekkel a tőkés termelés gazdagította az emberiséget, anélkül, hogy átmenne a tőkés rendszeren, amely rendszer — kizárólagosan a lehetséges *tartama* szemszögéből tekintve — alig számít a társadalom életében. De a tiszta elméletből le kell szállnunk az orosz valósághoz.〉

Elvonatkoztatva az orosz „faluközösségre" jelenleg ránehezedő valamennyi nyomorúságtól, és csak az alkati formáját és a történelmi környezetét véve szemügyre, eleve nyilvánvaló, hogy egyik alapvető jellegzetessége, a föld közös tulajdona a kollektív termelés és elsajátítás természetes alapját alkotja. Azonfelül az orosz parasztnak az *artel*-szerződés jólismert volta megkönnyítené az átmenetet a parcellás munkáról a kollektív munkára, amelyet bizonyos fokig már gyakorol az osztatlan réteken, a kiszárítási munkákban és más közérdekű vállalkozásokban. De hogy a kollektív munka a tulajdonképpeni földművelésben kiszoríthassa a parcellás munkát — a magánelsajátítás formáját —, ahhoz

két dolog kell: egy ilyen átalakulás gazdasági szükséglete és végrehajtásának anyagi feltételei.

Ami a gazdasági szükségletet illeti, ez érezteti majd magát a „faluközösségben" attól a pillanattól fogva, hogy azt normális feltételek közé hozzák, vagyis attól fogva, hogy a ránehezedő terheket eltávolítják, és hogy megművelendő területe normális kiterjedést ér el. Elmúlt az az idő, amikor az orosz földművelésnek csak a földre és a többé-kevésbé kezdetleges szerszámokkal felszerelt parcellás művelőjére ⟨és a föld termékenységére⟩ volt szüksége... Ez az idő annál is inkább gyorsan elmúlt, mert a földművelő elnyomása megfertőzi és terméketlenné teszi a földjét. Most kooperatív munkára van szüksége, amelyet nagyüzemi méretekben szerveznek. Azonfelül vajon a paraszt, aki hiján van a szükséges dolgoknak a két vagy három gyeszjatyinája megműveléséhez, többre jutna-e tízszerannyi gyeszjatyinával?

De honnan vegye a felszerelést, a trágyát, az agronómiai módszereket stb., a kollektív munkához nélkülözhetetlen összes eszközöket? Pontosan ebben van az orosz „faluközösség" nagy fölénye az ugyanilyen típusú archaikus közösségek felett. Európában csakis ő maradt fenn nagy, országos méretekben. Olyan történelmi környezet veszi körül így, melyben a tőkés termelés egyidejű fennállása a kollektív munka valamennyi feltételét nyújtja neki. Képes magáévá tenni a tőkés rendszer által kimunkált pozitív vívmányokat anélkül, hogy átmenne annak caudiumi igája alatt. Az orosz föld fizikai adottságai megkívánják a gépek segítségével folytatott, nagyüzemi, szövetkezeti munkával ⟨kézben tartott⟩ végzett gazdálkodást. Ami a berendezkedés első költségeit — szellemi és anyagi költségeit — illeti, az orosz társadalom tartozik ezekkel a „faluközösségnek", melynek terhére oly sokáig élt, és amelyben „megújhodása elemét" kell keresnie.

A legjobb bizonyíték arra, hogy a „faluközösségnek" ez a fejlődése megfelel korszakunk történelmi irányának, az a végzetes válság, amelyen a tőkés termelés átmegy azokban az európai és amerikai országokban, ahol legjobban nekilendült, s amely válság a tőkés termelés kiküszöbölésével fog végződni, a modern társadalom visszatérésével a legarchaikusabb típus — a kollektív termelés és elsajátítás — egy magasabb formájához.

4. ⟨Az elméletből leszállva a valósághoz, senki sem tagadhatja, hogy az orosz közösség ma hatalmas erők és érdekek összeesküvésével áll szemben. Eltekintve attól, hogy az állam szüntelenül kizsákmányolja, az állam éppen a parasztok terhére könnyítette meg a tőkés rendszer egy bizonyos részének meghonosodását — tőzsde, bank, vasutak, kereskedelem [...]⟩

Hogy fejlődhessék, mindenekelőtt élnie kell, és senki sem tagadhatja, hogy e pillanatban a „faluközösség" élete veszélyben van. ⟨Ön jól tudja, hogy ma az orosz közösségnek magát a létezését hatalmas érdekek összeesküvése veszélyezteti. Agyonnyomják a közvetlen állami behajtások, csalárdul kizsákmányolják a befurakodó tőkések, kereskedők stb. és a föld-„birtokosok", alá-aknázzák ráadásul a falusi uzsorások, azok az érdekkonfliktusok, melyeket saját kebelében kialakít az a helyzet, amelybe hozták.⟩

A földművelők kisajátításához nem szükséges elűzni őket a földjükről, mint az Angliában és másutt történt; az sem szükséges, hogy a közös tulajdont ukázzal eltöröljék. Szedjétek el a parasztoktól földműves-munkájuk termékét egy bizonyos mértéken felül, és csendőrségetek és hadseregetek ellenére sem sikerül majd őket földjeikhez láncolni. A római birodalom utolsó időiben provinciák decuriói, — nem parasztok, hanem földbirtokosok — elmenekültek

házaikból, elhagyták földeiket, sőt eladták magukat rabszolgának, mindezt azért, hogy megszabaduljanak egy olyan tulajdontól, amely már csak hivatalos ürügy volt arra, hogy kiméletlenül és könyörtelenül kisajtolják őket.

A parasztok úgynevezett felszabadítása időpontjától az orosz közösséget az állam abnormális gazdasági feltételek közé hozta, és ez idő óta szünet nélkül nyomorgatja a kezében összpontosított társadalmi erők segítségével. Az államkincstári behajtásoktól kimerülve, a közösség a könnyű kizsákmányolás tehetetlen anyaga lett a kalmárkodás, a földbirtok és az uzsora számára. Ez a kívülről jövő elnyomás magának a közösségnek a kebelében elszabadította a már meglevő érdekellentéteket és gyorsan kifejlesztette benne a bomlás csiráit. De ez nem minden. ⟨A parasztok terhére (az állam) mintegy melegházban nagyra növelte a tőkés rendszer legkönnyebben akklimatizálható kinövéseit, a tőzsdét, a spekulációt, a bankokat, a részvénytársaságokat, a vasutakat, amelyek deficitjeit fizeti és profitjait előlegezi a vállalkozóknak stb. stb.⟩ A parasztok terhére az állam ⟨közreműködését nyújtotta⟩ ⟨mintegy⟩ melegházban nagyra növelte a nyugati tőkés rendszer azon ágait, amelyek anélkül, hogy bármiképpen is fejlesztenék a földművelés termelési előfeltételeit, a legalkalmasabbak arra, hogy megkönnyítsék és meggyorsítsák gyümölcseinek a nemtermelő közvetítők által történő ellopását. Így működött közre egy új tőkés élősdi réteg meggazdagodásában, mely a „faluközösség" máris annyira elszegényített vérét szívja.

... egyszóval az állam ⟨közvetítő szerepet játszott⟩ közreműködését nyújtotta ama technikai és gazdasági eszközök korai kifejlesztéséhez, amelyek a legalkalmasabbak arra, hogy megkönnyítsék és meggyorsítsák a földművelőnek, vagyis Oroszország legnagyobb termelőerejének kizsákmányolását és meggazdagítsák a „társadalom új támaszait".

5. ⟨Első pillantásra megérthetjük ezeknek az ellenséges hatásoknak az együttesét, amelyek előmozdítják és meggyorsítják a földművelőknek, vagyis Oroszország legnagyobb termelőerejének kizsákmányolását.⟩ ⟨Első pillanatásra megérthetjük, hogy az ellenséges hatásoknak ez az együttese, hacsak egy hatalmas visszahatás nem következik be, már csak a dolgok erejénél fogva is végzetszerűen elvezetne a közösség pusztulásához.⟩ A romboló hatásoknak ez az együttese, hacsak egy hatalmas visszahatás szét nem zúzza, természetszerűleg a faluközösség pusztulásához kell hogy vezessen.

De tegyük fel magunknak a kérdést: Miért esküsznek össze mindezek az érdekek ⟨ideértem a kormányzat gyámsága alatt álló nagyiparokat⟩, amelyek a faluközösség jelenlegi állapotában jól megtalálták a számításukat, miért esküsznek össze tudatosan arra, hogy megöljék az aranytojást tojó tyúkot? Éppen azért, mert érzik, hogy „ez a jelenlegi állapot" már nem tartható, hogy következésképpen kizsákmányolásának jelenlegi ⟨módja többé nem az⟩ módjára nincs többé mód. A földművelő nyomorúsága már is megfertőzte a földet, és az terméketlenné válik. A jó terméseket ⟨'amelyeket a kedvező időjárás egyes években kicsikar'⟩ ellensúlyozzák az éhínségek. Kivitel helyett Oroszország behozni kénytelen gabonát. A tíz legutóbbi év átlaga nemcsak stagnáló, hanem visszaeső mezőgazdasági termelést mutatott. Végül Oroszország, első ízben, kivitel helyett behozni kénytelen gabonát. Nincs hát már veszteni való idő. Ennek véget kell vetni. A parasztok többé-kevésbé jómódú kisebbségéből falusi középosztályt kell kialakítani, többségüket pedig minden további nélkül proletárokká ⟨bérmunkásokká⟩ kell átváltoztatni. — E célból a „társadalom új támaszainak" szóvivői a közösségen sajátmaguk ütötte se-

beket mint a közösség végelgyengülésének megannyi természeti tünetét denunciálják.

Minthogy annyi különféle érdek, s mindenekfelett a II. Sándor jótékony uralma alatt felállított „új társadalom-támaszoké", megtalálta a számítását a „faluközösség" *jelenlegi állapotában*, miért esküdnének össze tudatosan elpusztítására? Szóvivőik miért denunciálják a rajta ütött sebeket mint természetes megrokkanása megannyi cáfolhatatlan bizonyítékát? Miért akarják megölni aranytojást tojó tyúkjukat?

Egyszerűen mert a gazdasági tények, melyek elemzése túl messzire vezetne, leleplezték azt a titkot, hogy a *közösség jelenlegi állapota már nem tartható*, és hogy csupáncsak a dolgok szükségszerűségénél fogva is a néptömegek kizsákmányolásának jelenlegi módjára nem lesz tovább mód.

Valami új kell tehát, és ez a legkülönbözőbb formákban sugallt új valami mindig erre lyukad ki: el kell törölni a közös tulajdont, a parasztok többé-kevésbé jómódú kisebbségét falusi középosztállyá kell kialakulni hagyni, nagy többségüket pedig minden további nélkül proletárokká átváltoztatni.

⟨Nem áltathatjuk magunkat afelől, hogy [. . .]⟩ Egyfelől a „faluközösség" majdnem a végromlás szélére jutott, s másfelől lesben áll egy hatalmas összeesküvés, hogy megadhassa neki a kegyelemdöfést. Az orosz közösség megmentéséhez egy orosz forradalomra van szükség. Egyébként a politikai és társadalmi erők birtokosai megteszik a tőlük telhetőt, hogy előkészítsék a tömegeket egy ilyen katasztrófára.

Ugyanakkor, amikor a faluközösség vérét veszik és kínpadra vonják, földjét terméketlenné teszi és elszegényítik, a „társadalom új támaszainak" irodalmi lakájai a faluközösségeken ütött sebeket ironikusan úgy mutogatják, mint a közösség spontán és elvitathatlan végelgyengülése megannyi tünetét, mondván, hogy természetes halált hal, és hogy jó szolgálatot tesznek azzal, hogy megrövidítik a haláltusáját. Itt már nem egy problémáról van szó, amelyet meg kell oldani; itt egész egyszerűen egy ellenségről van szó, akit meg kell verni. Ez tehát már nem egy elméleti probléma ⟨;ez egy megoldandó kérdés, ez egész egyszerűen egy ellenség, akit meg kell verni⟩. Az orosz közösség megmentéséhez orosz forradalomra van szükség. Egyébként az orosz kormány és a „társadalom új támaszai" megteszik a tőlük telhetőt, hogy előkészítsék a tömegeket egy ilyen katasztrófára. Ha a forradalom alkalmas időben érkezik, ha összpontosítja minden erejét, ⟨ha az orosz társadalom intelligens része⟩ ⟨ha az orosz intelligencia összpontosítja az ország minden eleven erejét⟩ hogy biztosítsák a faluközösség szabad fellendülését, a közösség hamarosan az orosz társadalom megújhodásának elemeként és a tőkés rendszer szolgaságában sínylődő országok feletti fölény elemeként fog kifejlődni.

II.

I. Megmutattam a „Tőké"-ben, hogy a *feudális termelés tőkés termeléssé* való ⟨átváltozásának⟩ átalakulásának kiindulópontja a *termelő kisajátítása* volt, és közelebbről, hogy „*ennek az egész fejlődésnek a bázisa a földművelők kisajátítása*" (francia kiad., 315. o.). Így folytatom: „Ez (a földművelők kisajátítása) radikális teljességgel még csak Angliában ment végbe. . . *Nyugat-Európa valamennyi többi országa* ugyanezen a mozgáson megy át.") (I. h.)

Tehát ⟨e sorokat írva⟩ ⟨az adott fejlődést⟩ ezt a „történelmi végzetszerűséget" kifejezetten „*Nyugat-Európa* országaira" korlátoztam. Hogy a legcse-

kélyebb kétséget se hagyjam afelől, hogy mit gondolok, a 341. oldalon[22] ezt mondom:

„A *magántulajdon* mint a kollektív tulajdon ellentéte csak ott létezik, ahol a *munka* . . . külső feltételei magánszemélyek tulajdonában vannak. Aszerint azonban, hogy ezek a munkások-e vagy a nem-munkások, a magántulajdonnak is más és más a jellege.[23]"

Ilymódon az a folyamat, amelyet ⟨leírtam⟩ elemeztem a dolgozók szétforgácsolt magántulajdonának egy formáját helyettesítette — egy törpe kisebbség tőkés tulajdonával[24] (i. m. 342. o.)[25], a *tulajdon egy fajtáját helyettesítette egy másikkal.* Hogyan ⟨alkalmazható⟩ lehetne ez alkalmazható Oroszországra, ahol a föld nem „magántulajdona" a földművelőnek, és soha nem is volt az? ⟨Mindenesetre, akik az oroszországi közösségi tulajdon felbomlásának történelmi szükségszerűségében hisznek, semmi esetre sem bizonyítják ezt a szükségszerűséget a dolgok nyugat-európai végzetszerű menetéről adott fejtegetésemmel. Ellenkezőleg, új és az általam adott kifejtéstől teljesen független érveket kellene felhozniok. Az egyetlen dolog, amit megtudhatnak nálam a következő:⟩ Az egyetlen következtetés tehát, amelyet megalapozottan levonhatnának a dolgok nyugati menetéből, a következő: Hogy a tőkés termelést be lehessen vezetni Oroszországban, azzal kell kezdeni, hogy eltörlik a közösségi tulajdont és kisajátítják a parasztokat, azaz a nép nagy tömegét. Ez egyébként a vágya az orosz liberálisoknak, ⟨akik meg akarják honosítani maguknál a tőkés termelést és, következetesen önmagukhoz, a parasztok nagy tömegét egyszerű bérmunkásokká akarják átváltoztatni⟩ de vajon ez a *vágyuk* többnek mutatkozik-e, mint II. Katalin vágya, ⟨hogy beoltsa⟩ hogy az orosz talajba ültesse a középkori céhművességek nyugati rendszerét?

⟨Minthogy az orosz földművelők kezén levő föld közös tulajdonuk és soha nem volt a magántulajdonuk [. . .]⟩ ⟨Oroszországban, ahol a föld nem „magántulajdona" a földművelőnek, és soha nem is volt az, egy ilyen magántulajdon ⟨átváltozása⟩ átalakulása tőkés tulajdonná ⟨értelmetlenség⟩ ⟨lehetetlen⟩ szóba sem jöhet tehát. ⟨Az egyetlen következtetés, amelyet le lehetne vonni, a következő volna [. . .]⟩ ⟨A nyugati adottságokból csupán arra lehetne következtetni [. . .]⟩ ⟨Ha ⟨okulást⟩ tanulságot akarunk levonni a [nyugati] adot[tságokból. . .]⟩

⟨A legnaivabbak sem tagadhatják, hogy ez két teljesen elütő eset. Mindenesetre a nyugati folyamat [. . .]⟩

Ilymódon ⟨az általam elemzett folyamat⟩ Nyugaton a földművelők kisajátítása arra szolgált, hogy „átváltoztassák a dolgozók szétforgácsolt magántulajdonát" a tőkések koncentrált magántulajdonává. De ez mindenkor a magántulajdon egyik formájának helyettesítése a magántulajdon másik formájával. ⟨Hogyan lehetne hát alkalmazható ugyanez a folyamat ⟨az orosz földre⟩ az orosz földművelőkre, ⟨akiknek a földje nem [. . .] és soha nem is volt [. . .]⟩ akiknek a területi tulajdona mindig „közösségi" maradt, és soha nem volt „magán?" ⟨Ugyanaz a történelmi folyamat, ⟨amelyet elemeztem⟩ ahogy az nyugaton végbement [. . .]⟩⟩ Oroszországban viszont arról volna szó, hogy a

[22] Vö. A tőke. Id. kiad. 704. o.

[23] A fogalmazványban „jellege" helyett „formája" szerepel.

[24] Ez a mondat erősen javított. Az eredeti szöveg: „Ilymódon az a folyamat, melyről beszélek, végül is átalakítja a szétforgácsolt magántulajdont — tőkés tulajdonná, átalakítja a tulajdon egyik fajtáját egy másikká."

[25] Vö. A tőke. Id. kiad. 704. o.

tőkés tulajdon helyébe lépjen a kommunista tulajdonnak ⟨,mely a föld megművelőié, ami nyilvánvalóan teljesen [más] folyamat [. . .]⟩.

Persze ! Ha a tőkés termelés megalapítaná uralmát Oroszországban, a parasztok, vagyis az orosz nép nagy többségét át kellene változtatni bérmunkássá és következésképpen ki kellene sajátítani, kommunista tulajdonának előzetes eltörlésével. De mindenesetre a nyugati precedens itt semmit sem bizonyít ⟨e folyamat „történelmi végzetszerűsége" mellett⟩.

II. Az orosz „marxisták", akikről Ön beszél, teljesen ismeretlenek előttem. Azok az oroszok, akikkel személyes kapcsolataim vannak, amennyire tudom, teljesen ellenkező nézeteket vallanak.

III. Történelmi nézőpontból az egyetlen komoly érv ⟨, amelyet fel lehet hozni⟩ az oroszországi közösségi tulajdon[26] *végzetszerű felbomlása* mellett, a következő: A közösségi tulajdon mindenütt létezett Nyugat-Európában, s mindenütt eltűnt a társadalmi haladás folyamán; ⟨miért lenne más a sorsa Oroszországban⟩ hogyan kerülhetné hát el ugyanezt a sorsot Oroszországban ?[27]

Történelmi nézőpontból csak egyetlen komoly érv szól az orosz kommunista tulajdon végzetszerű *felbomlása* mellett. Ez a következő: A kommunista tulajdon mindenütt létezett Nyugat-Európában, s mindenütt eltűnt a társadalmi haladás folyamán. Miért kerülné el egyedül Oroszországban ugyanezt a sorsot ?

Először is Nyugat-Európában a közösségi tulajdon pusztulását és a tőkés termelés ⟨megjelenését⟩ születését egy ⟨századokban számolható⟩ óriási időköz választja el egymástól, amely egy egész sor egymásra következő gazdasági revolúciót és evolúciót ölel fel ⟨.A közösségi tulajdon pusztulása itt nem szülte meg a tőkés termelést⟩, melyek közül a tőkés termelés csak ⟨az utolsó⟩ a legújabb. Ez egyfelől bámulatosan kifejlesztette a társadalmi termelőerőket, de másfelől elárulta ⟨átmeneti jellegét⟩ saját összeférhetetlenségét magukkal azokkal az erőkkel, amelyeket létrehoz. Története immár nem egyéb, mint antagonizmusok, válságok, konfliktusok, katasztrófák története. Legvégül felfedte mindenki előtt, az érdekből vakokat kivéve, tisztán átmeneti jellegét. Azoknak a népeknek, amelyeknél legjobban nekilendült Európában és ⟨az Egyesült Államokban⟩ Amerikában, nincs más kívánságuk, mint hogy letörjék láncait, helyettesítve a tőkés termelést a kooperatív termeléssel és a tőkés tulajdont a tulajdon archaikus típusának egy *magasabb formájával*, vagyis a ⟨kollektív⟩ kommunista tulajdonnal.

Ha Oroszország elszigetelten állna a világban, akkor saját számlájára kellene kimunkálnia azokat a gazdasági vívmányokat, amelyeket Nyugat-Európa csak annak folyamán szerzett meg, hogy evolúciók egy hosszú sorát futotta be ősi közösségeinek fennállásától kezdve a jelenlegi állapotáig. Az én szememben legalábbis semmi kétség nem fér hozzá, hogy közösségei ebben az esetben az orosz társadalom fejlődésével végzetszerűen pusztulásra lennének ítélve. De az orosz közösség helyzete tökéletesen különbözik a Nyugat ⟨Nyugat-Európa⟩ ősi közösségeinek helyzetétől. Oroszország az egyetlen ország Európában, ahol a közösségi tulajdon nagy, országos méretekben fennmaradt, ugyanakkor pedig Oroszország egy modern történelmi környezetben áll, kortársa egy magasabb kultúrának, össze van kapcsolva egy világpiaccal, melyen a tőkés termelés uralkodik.

[26] — propriété communale. Itt nyilvánvalóan nem a községi, hanem a faluközösség tulajdonáról van szó.

⟨A tőkés termelés biztosítja tehát neki eredményeit, anélkül, hogy át kellene mennie annak [. . .]⟩

Elsajátítva e termelési mód pozitív eredményeit, képes tehát fejleszteni és átalakítani faluközösségének még archaikus formáját, ahelyett hogy szétrombolná. (Mellékesen megjegyzem, hogy az oroszországi kommunista tulajdon formája a legmodernebb formája az archaikus típusnak, amely maga is átment egy egész sor evolúción.)

Ha a tőkés rendszer oroszországi kedvelői tagadják egy ilyen kombináció lehetőségét, bizonyítsák be, hogy a gépek kiaknázásához Oroszország kénytelen volt átmenni a gépipari termelés inkubációs időszakán! Magyarázzák meg nekem, hogyan sikerült bevezetniök maguknál úgyszólván néhány nap alatt a cseremechanizmust (bankok, hiteltársaságok stb.), amelynek kimunkálása a Nyugatnak évszázadokba került?

⟨Habár a tőkés rendszer Nyugaton öregedőben van, habár közeleg az idő, amikor az már csak ⟨olyan társadalmi rendszer⟩ ⟨regresszív forma⟩ „archaikus" alakulat lesz, orosz kedvelői [. . .]⟩

IV. Ha a földgömbünk archaikus vagy őskori alakulata maga is egy sor különböző korú réteget ölel fel, amelyek egymás fölé rakódnak, ugyanúgy a társadalom archaikus alakulata egy sor különböző típust mutat fel, ⟨amelyek emelkedő sort alkotnak egymással⟩ amelyek előrehaladó korszakokat jeleznek. Az orosz faluközösség e lánc legújabb típusához tartozik. A földművelő itt már magántulajdonként birtokolja a házat, amelyben lakik, és a kertet, amely annak tartozéka. Ez az archaikus forma első bomlasztó eleme, amely a régebbi típusokban ismeretlen ⟨,és amely átmenetül szolgálhat az archaikus alakulatból a [. . .]⟩. Másfelől emezek a tagjaik közötti természetes rokonsági viszonyokon nyugszanak, míg az a típus, amelyhez az orosz közösség tartozik, felszabadult ettől a szoros köteléktől. Éppen ennélfogva szélesebb fejlődésre képes. A faluközösségek elszigeteltségével, az egyik közösség és a többiek élete közötti kapcsolat hiányával, ezzel a lokalizált mikrokozmosszal ⟨,amely egy központosított despotizmus természetes alapját alkothatta'⟩ nem találkozunk mindenütt az ősi típus immanens jellegzetességeként, de mindenütt, ahol megtalálható, egy központi despotizmust emel a közösségek fölé. Úgy látom, hogy Oroszországban ⟨a faluközösségek életének elszigeteltsége el fog tűnni⟩ ez az elszigeteltség, amelyet eredetileg a terület roppant kiterjedése váltott ki, könnyen elhárítható akadály, mihelyt a kormány által alkalmazott béklyókat eltávolítják.

Most rátérek a kérdés velejére. Nem áltathatjuk magunkat: az az archaikus típus, amelyhez az orosz ⟨falu⟩közösség tartozik, benső kettősséget rejt, amely, ha bizonyos történelmi feltételek adva vannak, a pusztulásához ⟨a felbomlásához⟩ vezethet. A föld tulajdona közös, de ⟨másfelől, a gyakorlatban, a művelés, a termelés parcellásparaszti⟩ mindegyik paraszt a saját számlájára műveli és aknázza ki ⟨a parcelláját, sajátítja el földje terményeit⟩ a földjét, mint a nyugati kisparaszt. Közös tulajdon és a föld parcellás kiaknázása, ez a kombináció, ⟨amely haladó (termékenyítő) elem volt, a művelés fejlődése⟩ amely régebbi szakaszokban hasznos volt, veszedelmessé válik a mi korunkban. Egyfelől az ingó jószág, amely egyre fontosabb szerepet játszó elem magában a földművelésben, fokozottan differenciálja a közösség tagjainak vagyonát és érdekellentétekhez vezet, mindenekelőtt az állam adóbehajtásának nyomása alatt; másfelől veszendőbe megy a közös tulajdonnak — mint a kooperatív

[27] Az alábbi bekezdés a fogalmazvány egy későbbi részéből való.

és kombinált munka alapjának — gazdasági fölénye. De nem szabad elfelejtenünk, hogy az osztatlan rétek kiaknázásában az orosz parasztok már a kollektív módot alkalmazzák, hogy az *artel*-szerződés jólismert volta nagyon megkönnyítené nekik az átmenetet a parcellás művelésről a kollektív művelésre, hogy az orosz föld fizikai adottságai megkívánják a nagyüzemi ⟨gépek segítségével⟩ kombinált gépi művelést, s hogy végül az orosz társadalom, amely oly sokáig élt a faluközösség terhére, tartozik neki az e változáshoz szükséges első előlegekkel. Persze itt csakis egy fokozatos változásról lehetne szó, amely azzal kezdődnék, hogy a közösséget *jelenlegi* bázisán normális állapotba hozzák.

V. Minden többé-kevésbé elméleti jellegű kérdést félretéve, nem kell Önnek mondanom, hogy ma az orosz közösségnek magát a létét fenyegeti hatalmas érdekeknek az összeesküvése. A közösséggel szemben létrejött a kapitalizmusnak egy bizonyos fajtája, amelyet a parasztok költségére táplálnak az állam közvetítésével; ennek érdeke a közösség agyonnyomása. Érdekük még a földbirtokosoknak is, hogy a többé-kevésbé jómódú parasztokat mezőgazdasági középosztállyá alakítsák és a szegény földművelőket — vagyis a tömeget — átváltoztassák egyszerű bérmunkásokká, ami olcsó munkát jelent. És hogyan állhatna ellen egy közösség, amelyet felőrölnek az állami behajtások, fosztogat a kereskedelem, kizsákmányolnak a földbirtokosok, belülről aláaknáz az uzsora!

Ami az orosz közösség életét fenyegeti, az sem nem egy történelmi végzetszerűség, sem nem egy elmélet: az az elnyomás az állam részéről és a kizsákmányolás a befurakodó tőkések részéről, akiket a parasztok terhére tett hatalmassá ugyanez az állam.

III.

Kedves Polgártársnő!

Hogy alaposan tárgyalhassam a február 16-i levelében felvetett kérdéseket, bele kellene bocsátkoznom a dolgok részleteibe és sürgős munkákat félbehagynom, de az a rövidre fogott fejtegetés, amelyet van szerencsém Önnek megküldeni, remélem, elegendő lesz arra, hogy eloszlasson minden félreértést az én úgynevezett elméletem körül.

I. A tőkés termelés keletkezését elemezve ezt mondom: „A tőkés rendszer alapjában tehát ott áll a termelő radikális elválasztása a termelési eszközöktől . . . Ennek az egész fejlődésnek a bázisa a *földművelők kisajátítása.* Ez radikális teljességgel még csak Angliában ment végbe . . . *De Nyugat-Európa valamennyi többi országa* ugyanezen a mozgáson megy át." („A tőke", francia kiad., 315. o.)

E mozgás „történelmi végzetszerűsége" tehát *kifejezetten Nyugat-Európa országaira*" van korlátozva. ⟨Aztán az ok [. . .]⟩ E korlátozás miértje a XXXII. fej. eme passzusában van megjelölve: „*A személyes munkán alapuló magántulajdont* . . . kiszorítja a más munkájának kizsákmányolásán, a bérmunkán alapuló *tőkés magántulajdon.*" (I. m., 341. o.)

Ebben a nyugati mozgásban tehát a *magántulajdon egyik formájának a magántulajdon egy másik formájává való átváltoztatásáról* van szó. Az orosz parasztoknál viszont a *közös tulajdonukat* kellene *magántulajdonná átváltoztatni.* Akár állítjuk, akár tagadjuk ennek az átalakulásnak a végzetszerűségét,

a mellette szóló és az ellene szóló érveknek semmi közük a tőkés rendszer keletkezéséről adott elemzésemhez. Abból legfeljebb arra lehetne következtetni, hogy az orosz parasztok nagy többségének jelenlegi állapotát tekintve, kistulajdonossá történő átváltoztatásuk aktusa csak előjátéka lenne gyors kisajátításuknak.

II. A legkomolyabb érv, amelyet az orosz közösség ellen felhoztak, a következőre lyukad ki:

Nyúljunk vissza a nyugati társadalmak eredetéhez, és mindenütt megtaláljuk a föld közös tulajdonát; s a társadalmi haladás folyamán ez mindenütt eltűnt a magántulajdonnal szemben; így hát nem kerülhetné el ugyanezt a sorsot egyedül Oroszországban.

Csak annyiban veszem figyelembe ezt az érvelést, amennyiben ⟨Európára vonatkozik⟩ az európai tapasztalatokra támaszkodik. Ami például Kelet-Indiát illeti, Sir H. Maine és a vele egyívásúak kivételével mindenki jól tudja, hogy ott a föld közös tulajdonának az eltörlése csakis az angol vandalizmus aktusa volt, amely a bennszülött népet nem előbbrevitte, hanem visszavetette.

Az ősi közösségek nincsenek egy kaptafára szabva. Ellenkezőleg, összességük olyan társadalmi csoportosulások sorát alkotja, amelyek mind típusban, mind korban különböznek egymástól, és amelyek különböző fejlődési szakaszokat jelölnek. E típusok egyike, amelyet *földközösségnek* szoktak nevezni, a típusa az *orosz közösségnek is*. Nyugati megfelelője a *germán közösség*, amely nagyon új keletű. Még nem létezett Julius Caesar idején, és már nem létezett, amikor a germán törzsek Itália, Gallia, Hispánia stb. meghódításához fogtak. Julius Caesar korában a művelhető földet már évente újrafelosztották különböző csoportok, a *gensek* és a *törzsek* között, de még nem egy-egy közösség egyéni családjai között; valószínűleg a művelés is csoportonként, közösen történt. Magán a germán földön ez az archaikusabb típusú közösség természetes fejlődés útján átváltozott földközösséggé, ahogy azt Tacitus leírja.[28] Tacitus kora után szemünk elől veszítjük. A szüntelen háborúk és vándorlások közepette áttekinthetetlen körülmények között elpusztult; talán erőszakos halált halt. De természetes életképességét két elvitathatatlan tény bizonyítja. E modell néhány elszórt példánya túlélte a középkor minden viszontagságát és megőrződött napjainkig, például az én vidékemen, a trieri kerületben. Ami azonban még fontosabb, e „földközösség" lenyomatát oly jól kivehetjük a belőle támadt új közösségben, hogy Maurer ennek megfejtése során rekonstruálni tudta amazt. Az új közösséget, amelyben a művelhető föld *magántulajdonként* a művelőké, ugyanakkor, amikor az erdők, legelők, parlagföldek stb. még *közös tulajdon* maradnak, a germánok minden meghódított országban bevezették. Az őstípustól átvett jellemvonások következtében ez a közösség az egész középkor folyamán a népszabadság és a népélet egyetlen otthona lett.

A „faluközösséggel" Ázsiában is találkozunk, az afgánoknál stb., de mindenütt úgy jelenik meg, mint a *legújabb típusa* és úgyszólván utolsó szava a társadalmak *archaikus alakulásának*. E tény kiemelése végett tértem ki néhány részletre a germán közösségre vonatkozólag.

Szemügyre kell most vennünk a legjellegzetesebb vonásokat, amelyek a „földközösséget" az archaikusabb közösségektől megkülönböztetik.

1. A közösség minden más típusa a tagjai közötti vérrokonsági viszonyokon nyugszik. Csak az kerülhet bele, aki természetes rokon, vagy akit

[28] Vö. De origine, situ, moribus ac populis Germaniae. 26. fej.

adoptálnak. ⟨Ezeknek az organizmusoknak a⟩ Struktúrájuk olyan, mint egy családfáé. ⟨Az őket a természethez kötő köldökzsinórt elvágva [. . .]⟩ A „földközösség" volt a szabad emberek első társadalmi csoportosulása, olyan csoportosulás, melyet nem a vérségi kötelékek fontak össze.

2. A földközösségben a ház és tartozéka, az udvar a földművelőé, mint magánszemélyé. *A közös ház és a kollektív lakás* viszont az ősibb közösségeknek volt egyik gazdasági alapja, mégpedig már jóval a pásztorkodó vagy földművelő élet bevezetése előtt. Persze találunk földközösségeket, amelyekben a házak, jóllehet már nem kollektív lakóhelyek, időszakosan birtokosokat cserélnek. Az egyéni haszonélvezet ily módon kombinálódik a közös tulajdonnal. De az ilyen közösségek még születésük jegyét viselik: átmeneti állapotban vannak egy archaikusabb közösségből a tulajdonképpeni földközösségbe.

3. A művelhető földet, amely elidegeníthetetlen és közös tulajdon, időszakosan felosztják a földközösség tagjai között oly módon, hogy mindegyik saját számlájára aknázza ki a neki kijelölt földeket és magánszemélyként sajátítja el a terményeiket. Az ősibb közösségekben a munka közösen folyik, és a közös termék az újratermeléshez fenntartott hányad kivételével, a fogyasztás szükségleteinek mértékében és arányában kerül felosztásra.

Érthető, hogy a földközösségnek az alkatához tartozó kettőssége nagy életerőt kölcsönöz neki. Megszabadulva a természetes rokonság erős, de szűk kötelékeitől, a föld közös tulajdona és az abból fakadó társadalmi viszonyok szilárd alapzatot biztosítanak neki, ugyanakkor pedig a ház és az udvar, amely az egyéni család kizárólagos területe, a parcellás művelés és terményeinek magánelsajátítása olyan fellendülést adnak az egyéniségnek, amely összeférhetetlen az ősibb közösségek ⟨struktúrájával⟩ szervezetével.

De nem kevésbé nyilvánvaló, hogy idővel ugyanez a kettősség a bomlás csírájává változhat át. Eltekintve minden kívülről jövő káros hatástól, a közösség saját méhében hordozza pusztulása elemeit. A magán földbirtok már belopakodott oda egy háznak és falusi udvarnak képében, s ez erődítménnyé változhatik, amelyből előkészítik a közös föld elleni támadást. Ilyet már láttunk. De a dolog lényege a parcellás munka mint a magánelsajátítás forrása. Ez teret ad ingó javak, például állatok, pénz, sőt olykor rabszolgák vagy jobbágyok felfelhalmozásának. Ez az ingó tulajdon, amelyet a közösség nem ellenőrizhet, és amely egyéni cserék tárgya, ahol a fortély és a véletlen szabad játékhoz jut, mindjobban ránehezedik az egész falusi gazdaságra. Ez az ősi gazdasági és társadalmi egyenlőség bomlasztója. Ez heterogén elemeket visz be, amelyek a közösség kebelében érdekkonfliktusokat és ellentétes szenvedélyeket váltanak ki, alkalmasakat arra, hogy kikezdjék először a művelhető földek, majd az erdők, legelők, parlagföldek stb. közös tulajdonát, melyek — ha már átváltoztak a magántulajdon *közösségi függelékeivé* — idővel a magántulajdon osztályrészéül fognak jutni.

Mint a társadalom ⟨archaikus⟩ ősi alakulatának ⟨legújabb és⟩ utolsó fázisa, a földközösség ⟨természetesen közvetíti az átmenetet⟩ ugyanakkor átmeneti fázis a másodkori alakulathoz, tehát átmenet a közös tulajdonon alapuló társadalomból a magántulajdonon alapuló társadalomba. A másodkori alakulat persze felöleli a rabszolgaságon és a jobbágyságon nyugvó társadalmak sorát.

De azt jelenti-e ez, hogy a földközösség történelmi pályafutásának végzetszerűen ehhez a kimenetelhez kell elvezetnie? Korántsem. Veleszületett kettőssége alternatívát enged: tulajdoneleme felülkerekedik kollektív elemén

vagy emez kerekedik felül amazon. Minden attól a történelmi környezettől függ, amely a közösséget körülveszi.

Egyelőre vonatkoztassunk el az orosz közösségre súlyosodó összes nyomoruságoktól, és csak fejlődési lehetőségeit nézzük. Egyedülálló helyzetet foglal el, amely precedens nélküli a történelemben. Európában egyedülálló módon egy mérhetetlen birodalom falusi életének uralkodó szerves formája még. A föld közös tulajdona a kollektív elsajátítás természetes alapját biztosítja számára, a történelmi környezete pedig, a tőkés termelés egyidejű fennállása, teljesen készen nyújtja neki a nagyüzemi méretekben megszervezett kooperatív munka anyagi feltételeit. Átveheti tehát a tőkés rendszer által kimunkált összes pozitív vívmányokat anélkül, hogy átmenne annak caudiumi igája alatt. Fokozatosan kiszoríthatja a parcellás földművelést a gépek segítségével folytatott kombinált földműveléssel, melyet az orosz föld fizikai adottságai megkívánnak. Miután előzetesen jelenlegi formájában normális állapotba hozták, *közvetlen kiindulópontjává* válhatik ama gazdasági rendszernek, amely felé a modern társadalom tendál, és új bőrt ölthet anélkül, hogy előbb öngyilkossá lenne.

〈De vele szemben magasodik a földbirtok, amely karmai között tartja a földnek majdnem a felét, 〈a jobbik részét, nem is szólva az állami birtokokról〉 és a jobbik részét. Éppen ennél az oldalánál fogva esik egybe a „faluközösség" továbbfejlesztése útján való fennmaradása az orosz társadalom általános mozgásával, ez az ára ez utóbbi megújhodásának. Kizárólag gazdasági nézőpontból is [. . .]〉 Oroszország hiába kísérelne meg kikerülni zsákutcájából az angol módra létesített tőkés bérlet révén, amelynek az ország összes társadalmi feltételei ellenszegülnek. Maguk az angolok hasonló erőfeszítéseket tettek Kelet-Indiában; csak tönkretenniök sikerült a bennszülött földművelést és megkétszerezniök az éhínségek számát és intenzitását.〉

Maguk az angolok ilyen kísérleteket tettek Kelet-Indiában: csak tönkretenniök sikerült a bennszülött földművelést és megkétszerezniök az éhínségek és intenzitását.

De hát a közösséget sújtó átok — az elszigeteltsége, az egyik közösség és a többiek élete közötti kapcsolat hiánya, ez a *lokalizált mikrokozmosz*, amely mostanáig megfosztotta minden történelmi kezdeményezéstől? Ez eltünnék az orosz társadalom egy általános megrázkódtatása közepette.[29]

〈Nem bocsátkoztunk bele〉

〈Nem bocsátkoztam bele a dolgok részleteibe, 〈mivelhogy ezek〉 csupán azt kellett 〈meghatároznom〉 kiemelnem, 1. mivel csak〉

〈Csak azt kellett kiemelnem〉

〈Csak azt〉 〈Elkerültem〉

〈Nem bocsátkozva a dolgoknak 〈a〉 semmiféle részleteibe〉 〈csupán〉 〈arra korl〉 〈csupán〉 〈Arra szorítkoztam, hogy kiemeljek néhány általános vonást, pontosítandó

〈1. azt a helyet〉 a történelmi helyet, amelyet a földközösség az ősi közösségek sorában elfoglalt; továbbá az orosz közösség kivételes helyzetét, amely módot adna a〉

〈2.〉 〈azokat a különleges nagy fejlődési lehetőségeket, amelyeket az orosz közösségnek nyújthat a modern világ〉 〈különleges〉 〈kivételes, amelyet〉 〈a fejlődés〉 〈az orosz közösségnek alkalmasságát, amely módot adna neki〉 〈kivételes〉 〈ahol megtalálható〉

[29] Az alábbi rész külön levélpapírra van írva, ezzel a jelzettel: Vége.

Az orosz parasztnak az *artel* jólismert volta megkönnyítené különösen az átmenetet a parcellás munkáról a kooperatív munkára, amelyet bizonyos fokig alkalmaz ⟨az osztatlan réteken és néhány közérdekű vállalkozásban⟩ egyébként már a szénabetakarításnál és a községi vállalkozásoknál, amilyenek a kiszárítási munkák stb. Egy teljesen archaikus sajátszerűség — a modern agronómusok réme — szintén ilyen irányban játszik közre. Akármilyen vidékre jutva, ahol a művelhető föld egy furcsa szétdarabolódás nyomait mutatja, mely egy kis földdarabokból összetevődő sakktábla formáját kölcsönzi neki, nincs kétség afelől, hogy ez egy elhalt földközösség területe. A tagok, anélkül, hogy kitanulmányozták volna a földjáradék elméletét, megértették, hogy ugyanolyan összegű munka különböző természetes termékenységű és helyzetű földdarabokra fordítva különböző hozamokat ad. Hogy ⟨biztosítsák ugyanazon gazdasági előnyöket⟩ egyenlősítsék a munka esélyeit, felosztották tehát a földet bizonyos — a talaj természeti és gazdasági eltérései által meghatározott — számú területre, és mindezeket a nagyobb területeket aztán tovább szétdarabolták annyi parcellára, ahány földműves van. Mármost mindegyikük egy-egy darabkát kapott mindegyik területen. Ez az orosz közösség által mindmáig megörökített elrendezés, mondani sem kell, ellenkezik az agronómiai követelményekkel ⟨, mind a kollektív művelés, mind az egyéni magánművelés követelményeivel⟩. Eltekintve más hátrányoktól, erő- és időpocsékolásra kényszerít. ⟨De mint a kollektív művelés kiindulópontjának nagy előnyei vannak. Kerekítsük ki a paraszt munkaterületét, és ő gazdaként fog rajta uralkodni.⟩ Mindamellett kedvez ⟨mint kiindulópont⟩ a kollektív művelésre való átmenetnek, amellyel első pillantásra olyannyira ellenkezni látszik. A parcella [. . .]

IV. 1881 március 8.,

Kedves Polgártársnő,

Idegbajom, amely az utolsó tíz évben időnként megtámad, akadályozott meg abban, hogy válaszoljak február 16-án kelt levelére ⟨, amelyet megtisztelő módon hozzám intézett⟩.

Sajnálom, hogy nem adhatok Önnek a nyilvánosságnak szánt rövid beszámolót ⟨azokról a problémákról⟩ arról a kérdésről, amellyel ⟨volt szíves⟩ megtisztelő módon hozzám fordult. Két hónappal ezelőtt már igértem egy munkát ugyanerről a témáról a Szentpétervári Bizottságnak.[30] Mindazonáltal remélem, néhány sor elegendő lesz ahhoz, hogy ne hagyjon Önben semmi kétséget ⟨a következtetéseket illetően, amelyeket⟩ az én úgynevezett elméletem körüli félreértést illetően.

1. A „Tőké"-ben adott elemzés tehát nem szolgáltat ⟨semmit⟩ semmiféle érvet, amelyet fel lehetne hozni akár az orosz közösség életképessége mellett, akár ellene.

⟨Ami az én személyes véleményemet illeti az orosz közösségről, amelyet hosszú évekig és az eredeti forrásokból tanulmányoztam, — ez a következő.⟩

⟨Az orosz közösségnek az eredeti forrásokból való (sok-sok éven át folytatott) tanulmányozása után, melyet folytattam⟩

⟨Hogy végleges véleményünk lehessen az orosz közösség lehetséges sor-

[30] A Narodnaja Volja (Népakarat) csoport végrehajtó bizottságáról van szó. Ezzel kapcsolatos anyag „Megjegyzések az 1861-es reformról és Oroszország ezzel kapcsolatos fejlődéséről" c. munkája is, amelyet csak 1881 végén, 1882 elején fogalmazott meg (lásd: Marx—Engels Werke. Dietz. 1962. 407—424. o.)

sáról, többre van szükségünk bizonytalan történelmi analógiáknál. Tanulmányozni kell〉 〈Tanulmányoztam ezt hosszú〉 〈Tanulmányt folytattam erről〉 〈Ami az én véleményemet illeti a közösség lehetséges sorsáról〉

A speciális kutatások, amelyeket erről folytattam, és melyekhez az eredeti forrásokból merítettem anyagokat, 〈arra az eredményre vezettek〉 meggyőztek engem arról, hogy ez a közösség a természetes 〈kiinduló-〉 támpontja az oroszországi társadalmi megújhodásnak 〈‚az orosz társadalom megújhodásának〉. De 〈persze azon kell kezdeni, hogy [normális] feltételek közé hozzuk [. . .]〉 hogy mint ilyen funkcionálhasson, előbb ki kellene küszöbölni azokat a pusztító befolyásokat, amelyek minden oldalról ostromolják, azután pedig biztosítani kellene számára egy spontán fejlődés feltételeit.

Az elküldött válaszlevél

1881 március 8.
41. Maitland Park Road, London N.W.

Kedves Polgártársnő,

Idegbajom, mely az utolsó tíz évben időnként megtámad, akadályozott meg abban, hogy hamarabb válaszoljak február 16-i levelére. Sajnálom, hogy nem adhatok Önnek a nyilvánosságnak szánt rövid beszámolót arról a kérdésről, amellyel megtisztelő módon hozzám fordult. Már hónapokkal ezelőtt igértem egy munkát ugyanerről a tárgyról a Szentpétervári Bizottságnak. Mindazonáltal remélem, néhány sor elegendő lesz ahhoz, hogy ne hagyjon Önben semmi kétséget az én úgynevezett elméletem körüli felreértést illetően.

A tőkés termelés keletkezését elemezve, ezt mondom:

„A tőkés rendszer alapjában tehát ott áll a termelő radikális elválasztása a termelési eszközöktől. . . Ennek az egész fejlődésnek a bázisa *a földművelők kisajátítása*. Ez radikális teljességgel még csak Angliában ment végbe. . . De *Nyugat-Európa valamennyi többi országa* ugyanezen a mozgáson megy át." („A tőke", francia kiad., 315. o.)

E mozgás „történelmi végzetszerűsége" tehát *kifejezetten Nyugat-Európa országaira* van korlátozva. E korlátozás miértje a XXXII. fej. eme passzusában van megjelölve:

„A személyes munkán alapuló *magántulajdont*. . . kiszorítja a más munkájának kizsákmányolásán, a bérmunkán alapuló *tőkés magántulajdon*." (I. m., 341. o.)

Ebben a nyugati mozgásban tehát a *magántulajdon egyik formájának a magántulajdon egy másik formájává való átalakulásáról* van szó. Az orosz parasztoknál ellenkezőleg *közös tulajdonukat magántulajdonná kellene átalakítani*.

A „Tőké"-ben adott elemzés tehát nem szolgáltat érveket sem a faluközösség életképessége mellett, sem ellene, de a speciális kutatások, amelyeket erről folytattam és melyhez az eredeti forrásokból merítettem az anyagokat, meggyőztek engem arról, hogy ez a közösség a támpontja az oroszországi társadalmi megújhodásnak, de hogy mint ilyen funkcionálhasson, előbb ki kellene küszöbölni azokat a pusztító befolyásokat, amelyek minden oldalról ostromolják, azután pedig biztosítani kellene számára egy spontán fejlődés normális feltételeit.

Maradok, kedves Polgártársnő,
őszinte híve
Karl Marx

VITA

Szocializmus és elidegenedés

Megjegyzések Vörös Gyula *Marxizmus és elidegenülés* c. könyvéhez[1]

A nemzetközi marxista irodalomban néhány éve heves vita indult „a fiatal Marx" problémáról, illetve az elidegenedésnek Marx korai és későbbi műveiben való helyéről. Ezek a viták s a velük kapcsolatos kutatások kétségtelenül komoly eredménnyel jártak. Előrehaladt a fiatal Marx munkásságának feldolgozása, s így egységesebb és sokoldalúbb kép bontakozhatott ki a teljes munkásságáról is. Ennek alapján az elidegenedés fogalma újra polgárjogot nyert a marxizmusban: hiszen egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy központi kategóriája a fiatal Marx írásainak, mint ilyen konkretizálódik az érett munkásságában — sőt kiderült az is, hogy a marxi értelmezés alapján napjainkban is pozitíven felhasználható egy rendszeres marxista társadalomfilozófia kiépítésében. A vitát azonban tulajdonképpen már megindulásakor sem Marx filozófiai fejlődésének, illetve az elidegenedés itt betöltött helyének értékelése váltotta ki. Az elidegenedés szerepét a marxi filozófiában ugyanis eleve nehéz volt elvitatni, hiszen a marxi szövegek önmagukért beszélnek, bizonyos szinten az egész vita egyszerűen filológiaivá válik. A vita lényegében a szocializmus és az elidegenedés viszonyának kérdése körül forgott, annak belátása s elismerése körül, hogy az elidegenedés felvetése, elemzése és megoldásának elméleti kidolgozása a szocializmus fejlődésében gyökerező szükségesség, s elsősorban konkrét társadalmi kérdésekre kell feleletet adnia. Alapvetően tulajdonképpen arról volt szó, hogy a fejlődés meghatározott fokán elkerülhetetlenül felmerül a szocializmus strukturális elemzésének mint tudományos önvizsgálatnak az igénye.

A polémiákra erősen rányomta bélyegét az a tény, hogy az elidegenedés kérdése évtizedekig csak a szocializmus legelszántabb ellenfeleinek vitatémája volt, s tendenciózus fejtegetése a szocializmus elleni támadás egyik fő formájává vált. És ez még ma is érezteti hatását, a szocialista országok ideológiai életében kialakult elméleti reflexek még ma is működnek: egyesek az elidegenedés problémájának bármilyen formában való felvetését azonnal a legmerevebben elutasítják. A vitákban felmerült nézetek — kizárva a marxizmus ellenes polgári felfogásokat — a fentiek szerint s a szocializmus védelmi pozícióinak ellentétes felfogásától determinálva két tipikus állásfoglalássá polarizálódtak. Az egyik az elidegenedés elméletét a szocializmus tudományos önvizsgálata elkerülhetetlen mozzanatának tartja, a másik tagadja azt, hogy elidegenedés még a szocializmusban is létezik, s a szocializmus elleni támadásnak, rágalomnak minősíti. Ennek következtében a fiatal Marxot szinte a marxizmus egyik kellemetlen mellékszereplőjének tekinti, aki „ellentmondásos" fejlődésével folyton csak zavart okoz, az érett Marxot viszont igyekszik néhány — s lehetőleg minél kevesebb — tetszetős sémába beleszorítani, amelyek közül az elidegenedés fogalma természetesen hiányzik. Mivel, mint mondottuk, ezek a régi beidegződések még mindig elevenen élnek és hatnak, és erősen képesek zavarni a szocializmus és az elidegenedés viszonyának elfogulatlan tudományos elemzését, hasznos lesz, ha széleskörűen igazoljuk, hogy a szocializmus és elidegenedés kapcsolatának vizsgálata nem a szocializmus elleni támadás, hanem ellenkezőleg: „korszerű" védelme.

A dogmatizmus nem egyszerűen csak elméletileg hibázott, amikor — egybemosva valamennyi átmeneti formáját, esetlegességeit — a szocializmus adott történelmi, partikuláris formáját a további fejlesztéshez szükséges pozitív kritikai elemzés nélkül a kommunizmusig elvezető fejlődés egyetlen, átfogó formájának deklarálta, hanem ebből eredően rossz, nehezen védhető álláspontot foglalt el az ideológiai harcban is. S ezt a hibás magatartást néhányan még ma is mint a szocializmus egyetlen lehetséges védelmét, szolgálatát igyekeznek feltüntetni, holott a szocializmus fejlődésének történelmi tapasztalatai és az elméleti megfontolások ennek már egyaránt ellentmondanak. Elmé-

[1] Kossuth, 1965. 145 o.

leti érvényű tehát — s az adott szituációban különösen fontossá válik — az a megállapítás, hogy csak a társadalmi valóságról alkotott adekvát kép lehet a további fejlődésnek és célkitűzéseinek alapja, hogy éppen a szocializmus fejlődése szempontjából fontos a tényleges ellentmondások feltárása, azaz elleplezésük nem a szocializmus védelme, hanem a fejlődésének, és ezzel éppen az eredményes védelmének az akadálya. A szocializmus igazi védelme a reális állapotának és fejlődése perspektívájának tudományos elemzése.

Az elidegenedéselmélet elleni érvelésbe néha rosszul értelmezett propagatív szempontok is belejátszanak. Találkozunk olyan véleményekkel, hogy az egész elidegenedéselméletet a polgári filozófia erőszakolta rá a marxizmusra, tárgyalása tehát a polgári filozófia malmára hajtja a vizet. Ebben a hamis elképzelésben a marxista filozófia most meginduló offenzívája defenzívává torzul, a megelőző időszak defenzívája pedig offenzívává magasztosul. Vajon visszavonulást jelent-e, hogy nem tartjuk a kibernetikát, genetikát többé „burzsoá áltudománynak", vagy talán ne alkalmazzunk elektronikus számológépeket azért, mert így kitűnik, hogy a kibernetika elutasítóinak nem volt igazuk? Az elidegenedéselmélet kidolgozása sem a gyengeség jele, hanem éppen hogy erőnk érvényesítése, megnyilvánulása. Végül arra az ellenvetésre, hogy az elidegenedéselmélet jelenlegi túlbecsülése nem egyéb, mint egyszerű reakció eddigi lebecsülésére, csak azt válaszolhatjuk: a lebecsülés és túlbecsülés egyaránt szubjektív kategóriák, egyazon előítélet körén belül mozognak. A szocialista országok valóságos társadalmi és ideológiai gyakorlata fogja megmutatni, hogy az elidegenedés kidolgozott marxista elmélete mennyiben segíti elő a szocializmus továbbfejlődése aktuális nagy kérdéseinek megoldását.

*

A hazai vita egyik utórezgése Vörös Gyula *Marxizmus és elidegenedés* c. írása, amely a fentiekben vitatott álláspont jellegzetes megfogalmazása: plasztikusan mutatja meg a szóban forgó koncepció elméleti gyengeségét, azt, hogy mögötte végső soron nem filozófiai meggondolások rejlenek, hanem — bár a legjobb szubjektív szándéktól kísérve — a szocializmus rosszul felfogott „védelme". Csupán azért foglalkozunk vele részletesen, mert jól szemlélteti az általa képviselt felfogás tarthatatlanságát, önellentmondásosságát. Ezt csak még jobban kidomborítja a kötet sajátos szerkezete: a szerző a szocializmus „védelmét" egyszerre több szinten kíséreli meg, a fiatal Marxnál, az érett Marxnál, majd a szocializmus vonatkozásában több lépcsőben, s nem veszi észre, hogy érvelései ellentmondanak egymásnak.

Vörös bevezetőül a polgári filozófiával folytat polémiát. Ezt azonban — a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tárgyalása „fő frontjának" tekintve — nem a pozitív feldolgozás *mellett*, hanem *helyette* teszi. Pedig elemi igazság: nem juthatunk egy lépéssel sem előbbre, ha ahelyett, hogy elvégeznénk a fiatal Marx munkásságának alapos feldolgozását, csupán azt hajtogatjuk, hogy a polgári filozófusok meghamisítják a fiatal Marxot. A fiatal Marx kérdés súlyos elhanyagolása, dogmatikus eltorzítása a marxizmusban a maga részéről szintén hozzájárult ahhoz, hogy ez a téma egy időben a polgáriak szabad vadászterületévé vált. Vörös azonban mindettől eltekint, úgy tünteti fel, mintha a fiatal Marx „lebecsülése" csupán valami átmeneti félreértés lett volna, holott a fiatal Marxot nemcsak egyszerűen elhanyagolták, hanem az érett Marxszal szembeállítva erősen el is torzították. A szerző csupán annyit jegyez meg, hogy „kevesebbet" foglalkoztak vele, azaz ezt a komoly társadalmi problematikát egyszerűen a megismerés kérdésévé degradálja: „A marxisták sokáig kevéssé kutatták a marxi elmélet kialakulását jelző első írásokat. Ennek oka egyrészt az volt, hogy fő feladatuknak az érett marxizmust képviselő művek elemzését tartották." (9. o.) Ma is azt tartjuk . . . Mégis részletesen tárgyaljuk a fiatal Marxot, mert egyre nyilvánvalóbbá váló igazság, hogy enélkül az érett Marxot sem lehet megérteni, hogy Marx munkásságában széttéphetetlen folyamatosság van; ez az, amit a dogmatizmus és revizionizmus — a marxi filozófia fejlődését bár ellenkező előjellel, de egyaránt a fiatal és az érett Marx dualizmusára építve fel — egyformán semmibe vett.

A fiatal Marx pedig részletesen tárgyalja az elidegenedés problémáját — ez tény-kérdés. A vita ezekután már csak ott kezdődhet, hogy hogyan értékeljük ezt: vajon valóban csak a fiatal Marx „éretlenségének" kompromittáló jele-e, amelyet jobb mentegetni, elhallgatni, hiszen — állítólag — később maga is elejti, vagy pedig olyan elmélet, amely korai munkásságában is komoly szerepet játszott, mégpedig olyan jelentőset, hogy a fiatal Marx még nem is mondta ki benne az utolsó szót, hanem egész munkásságával dolgozta ki és igazolta. Vörös a fiatal Marx munkásságáról koncedálja, hogy „az elidegenülés itt még valóban központi kategória" (18. o.), de éppen ebben látja a korlátját. Az elidegene-

dés megjelenését különböző „hatásokból" vezeti le, mindenekelőtt Feuerbachéból, holott ha Marx e problémát s fogalmat valakitől „kölcsönözte", az nyilvánvalóan Hegel volt. Az elidegenedés mint „kölcsönzött" kategória Vörös szerint különben is eleve a tudományosság alacsonyabb fokát jelenti, legfeljebb „hipotézisnek" elegendő. Ezzel az elidegenedés Vörös-féle tárgyalásának első szintje lezárult: az elidegenedés probléma csupán filozófiatörténeti kérdés, a fiatal Marxnál merül fel, főképp a polgári filozófusokkal folytatott vita miatt tárgyaljuk, mivel pedig a fiatal Marxnál eleve más filozófusok hatását viseli magán, felhasználhatatlan valódi tudományos kategóriaként.

A fentiekből logikusan következik, hogy az elidegenedés problémája és kategóriája az érett Marxnál Vörös szerint eltűnik: „A későbbi marxi művekben azonban ez a fogalom *átadja helyét konkrétabb tudományos vizsgálat alapján megalapozott kategóriáknak.*" (23. o.) Előtte is nyilvánvaló azonban, hogy az érett Marxnál elég sűrűn előfordul az elidegenedés kategóriája, ezért egy másik megállapításával visszahozza a már kitiltott fogalmat: „Ismeretes, hogy Marx 1844—1845 után már ritkán használta az ‚elidegenülés' kifejezést; helyette tudományosan konkrétabban, részletesen kidolgozott kategóriákat alkalmazott. Mégis, néhány helyen az elidegenülés fogalmát is használja a termelési viszonyok jellemzésének kiegészítésére, új oldalról való bemutatására vagy összefoglalására." (16. o.) Vörös fő törekvése tehát az elidegenedés fogalmának tudományos diszkreditálása, noha mint az egészből kitűnik, hogy még az érett Marx is használta ezt a „tudományosan nem elég konkrét" kategóriát, mégpedig „a termelési viszonyok kiegészítésére, új oldalról való bemutatására, sőt összefoglalására". — Az elidegenedés kategóriájának tehát sajátos szerepe, jelentősége, pozitív tartalma van az érett Marx munkásságában is. Ezzel viszont megdől Vörösnek az elidegenedés ellen folytatott polémiája, mégpedig saját érvelésén keresztül. Kiviláglik, hogy mindössze arról van szó, hogy a konkrét-absztrakt viszonyt összetévesztette az egyes-általános viszonnyal. Az elidegenedés fogalma — ami a tudományos tartalmát és az egzaktságát illeti — semmivel sem kevésbé konkrét az érett Marxnál, mint pl. a termelőerők, történelem stb. fogalma, csupán e kategóriákkal együtt általános, összefoglaló jellegű fogalom, szemben a profitráta, a változó tőke stb. fogalmával, amelyek éppoly konkrétak, de a fentiekhez képest partikuláris, vagy éppenséggel egyedi fogalmak.

De Vörös nem nyugodhat bele saját megállapításába, az elidegenedés fogalmának összefoglaló mivoltába; hogy jelentőségét csökkenthesse, le kell szűkítenie az érvényességi körét. Ezért fogalmát, érvényét az érett Marxnál a fetisizmusra korlátozza, mégpedig az árufetisizmusra és a kapitalizmusbeli jövedelmek — a munkabér, földjáradék, profit — fétis jellegére. (23. o.) Az érvelésnek azonban ez az újabb fordulata sem állja meg a helyét, hiszen Marx minden olvasója tud egy sor más jelenséget említeni, amelyet Marx — kategória szerint is nyilvánvalóan — mint elidegenedést bont ki. Vörös érvelése azon alapul, hogy Marx *A tőké*ben — mégpedig *A tőke* I. kötetében — az elidegenedésnek ezt a mozzanatát exponálja a legszembetűnőbben (ezért vált szinte hagyományossá az érett Marx elidegenedéselméletét erre leszűkíteni).

Az érett Marx elidegenedéselméletének elemzésébe most nem mehetünk bele, csak Vörös érvelésének néhány ellentmondását akartuk megmutatni: Az érett Marx használja is az elidegenedés fogalmát — meg nem is; felcseréli más „tudományosabb" kategóriákra — ugyanakkor azonban összefoglalásra is használja (márpedig összefoglalásra közismerten csak lényegi, központi fogalmakat használnak fel) — de ha használta is, csupán az árufetisizmusra, azaz a kapitalizmusnak csak egy problémájára, ezen túlmenően nincs az elidegenedéselméletnek semmi jogosultsága.

Vörös ellentmondásainak ezt a láncolatát csak akkor értjük meg, ha meglátjuk, hogy az elidegenedéselmélet egész eddigi lebecsülése arra szolgál, hogy a szocializmus és elidegenedés Vörös-féle felfogását alátámassza. Vörös ugyanis mindenáron Marx véleményével akarja alátámasztani azt az elképzelését, hogy a szocializmusban nincs és nem is lehet elidegenedés. Mivel Marx közismerten *A gothai program kritikájában* tárgyalta a szocializmus problematikáját, azt várhatnánk, hogy Vörös a korántsem oly nyilvánvaló interpretációját Marx e művének részletes elemzésével igazolja majd. De hiába. Vörös csak pár sorban idézi Marx sokat emlegetett téziseit, hogy azután soha többé vissza ne térjen rájuk. Ilyen alapos elemzés után viszont, igen meglepő módon Marx megállapításaival szöges ellentétben, a problémát a maga részéről így zárja le: „Mint ismeretes, Marx még úgy jellemezte a kifejlődő szocialista társadalmat, hogy a társadalmi tulajdon alapján az árutermelés teljesen meg fog szűnni." (71. o.) Látni fogjuk, hogy Marx a maga részéről soha sehol nem állított ilyet . . .

De mire alapítja Vörös azt a tézisét, hogy a szocializmusban nincs és elvileg nem is lehet elidegenedés? Az elidegenedésnek az antagonizmusokkal, a magántulajdonnak a *tőkés* magántulajdonnal, a munkamegosztásnak a *tőkés* munkamegosztással való azonosí-

tására. Ezért beszél, *A gothai program kritikáját* „cáfolva", a „tőkés viszonyoknak megfelelő antagonisztikus, elidegenedési viszonyok"-ról. (71. o.) Számára a kérdés ugyanis úgy vetődik fel, hogy vagy vannak a szocializmusban antagonisztikus viszonyok, s akkor van elidegenedés, vagy nincsenek, s akkor az elidegenedés sem fordulhat elő. Vagyis eleve feltételezi, hogy az elidegenedés antagonisztikus osztálystruktúrát jelent, s ezen az alapon azonosítja a kapitalizmussal. A „bizonyítás" ezért a továbbiakban egyszerűen abból áll, hogy megállapítja: a szocializmus nem kapitalizmus, ezért a szocializmusban nincs elidegenedés. Álláspontja burkoltan azt is tartalmazza, hogy aki a szocializmus és az elidegenedés kapcsolatát állítja, az elidegenedett, antagonisztikus struktúrát tulajdonít a szocializmusnak, vagyis rágalmazza, amit enyhébb formában úgy fogalmaz, hogy az „elidegenülés a szocializmusban" tétel hívei egybemossák a szocializmust a kapitalizmussal.

Marx nyilvánvaló fejtegetései ellenére már a korábbi vitákban is jelentkeztek olyan törekvések, amelyek az elidegenedést a kapitalizmusra akarták korlátozni — kizárva a prekapitalista osztálytársadalmakat is. Vörösnél ez a törekvés hipertrófikusan jelentkezik, *mint az elidegenedés történetiségének teljes tagadása.* Az elidegenedés a klasszikus formájában valóban a kapitalizmusban bontakozik ki, de jelenléte az osztálytársadalmakon belül nem korlátozható a kapitalizmusra. Hiszen az antagonizmusok is átfogják az összes osztálytársadalmakat, pedig az elidegenedésnek csak meghatározott, kiélezett formái.

De menjünk egy lépéssel tovább. Korlátozhatjuk-e az elidegenedést csupán az osztálytársadalmakra? Ha a szocializmus problémájától el is tekintünk, a kérdésre akkor is nemmel kell válaszolnunk. Az első osztálytársadalmak kialakulása, ami egyben az elidegenedés alapvető formáinak kialakulása is, rendkívül hosszú és bonyolult folyamat. Az elidegenedés első, osztálystruktúrává rögződött, megcsontosodott formáit tehát megelőzte a formák genezisének folyamata, amely önálló történelmi időszakot tett ki. Ahogy azonban az elidegenedés nem keletkezett a semmiből, nem egy csapásra alakult ki, úgy nyilvánvalóan legfejlettebb rendszerének, klasszikus formájának, a kapitalizmusnak bukásával sem tűnhet el mintegy varázsütésre, hanem *megszűnéséhez, lebontásához egy egész történelmi korszak szükséges.* Ezt a tanulságot vonta le Marx az emberiség egész történelmi útjának és a kapitalizmus megdöntése konkrét tapasztalatainak (Párizsi kommün) tanulmányozásából *A gothai program kritikájában.* Marx történetfilozófiai sémáját rekonstruálva azt mondhatnánk, hogy az elidegenedés az emberiség történelmének hosszabb korszakát, marxi terminológiával szólva az emberiség előtörténetét fogja át. Egyfelől ott, ahol az emberiség őstörténete az előtörténetévé alakul át, tehát a barbárság szakaszán, másfelől ott, ahol az előtörténet átmegy az emberiség valódi történetébe, a kommunizmusba, az elidegenedés kialakuló, ill. felbomló struktúráival találkozunk. Az elidegenedés és a nem-antagonisztikus ellentmondások tehát korántsem olyan összeegyeztethetetlenek, ahogy Vörös állítja, csupán történetiségében kell vizsgálni a kérdést.

Mint ismeretes, munkásságának kezdetén Marx még nem dolgozta ki a szocializmusnak mint a kommunizmus alsó fokának, a kommunizmushoz való átmenet társadalmának elméletét. Az átmenetet sokkal direktebbnek, ellentmondásmentesebbnek gondolta, s a kommunizmus fejlődésében még nem különböztetett meg két — alsó és felső — szakaszt. Csak a kapitalizmus belső struktúrájának alapos tanulmányozása, valamint a munkásmozgalom konkrét tapasztalatai győzték meg arról, hogy a „kommunista forradalom" rohama önmagában még nem elég ahhoz, hogy megsemmisítse az elidegenedés összes formáit. A döntő felismerés az volt a számára, hogy az a társadalmi-gazdasági bázis, amely a győztes proletariátusra örökül marad, maga is újratermeli az elidegenedés bizonyos formáit. Ennek következtében van szükség a kapitalizmus és kommunizmus között egy átmeneti formációra, amely ezt a bázist átalakítja, ahogy Marx *A gothai program kritikájában* megfogalmazza: „A tőkés és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. (Marx—Engels Vál. Műv. Kossuth, 1963. 23. o.) Ennek az időszaknak, amelyet Marx mint önálló társadalmi formációt jellemzett, világtörténelmi funkciója, tartalma, hivatása az elidegenedés felszámolása. *Amikor tehát Vörös és mások tagadják az elidegenedés meglétét a szocializmusban, s eltüntetik az elidegenedés történetiségének egész dialektikáját, tulajdonképpen a szocializmus világtörténelmi funkcióját, hivatását negligálják. A szocializmus „védelme" itt csap át a szocializmus fejlődése legfontosabb pozitívumának tagadásába, s olyan elméletté szilárdul, amelynek vajmi kevés köze van a szocializmus valóságos fejlődéséhez.*

Marx már jelezte, hogy az elidegenedés meglesz a szocializmusban is, sőt ezt elméletileg részletesen meg is alapozta. Vegyük szemügyre Marx talán legtöbbet idézett, de még igen kevéssé elemzett tézisét a szocializmusról: „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött,* hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik;* amely tehát minden vonatkozás-

ban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik." (I. m. 13., 14. o.). Véleményünk szerint Marx itt két lényeges mozzanatot fejt ki a szocializmusról. Először is megállapítja, hogy a kapitalizmus *alapján*, bázisán jött létre, amely nem saját alapja a *kommunista* társadalomnak. Tehát a szocialista társadalom is egy vele nem-konform történelmi bázison fejlődik ki, *egész fejlődése nem egyéb, mint a kommunista társadalom „alapjának" létrehozása.* Éppen ez a folyamat az elidegenedés megszűnésének, lebomlásának folyamata, amely végigkíséri a szocializmus egész fejlődését, s végpontját csak ennek az „alapnak" a létrejöttével, a kommunizmusra való átmenettel éri el. A második mozzanat az, hogy a szocializmus kezdetben a kapitalizmus „anyajegyét" viseli, hiszen ennek a társadalomnak az ellentmondásai szülték, ennek *konkrét* anyagi bázisát, erkölcsét, kultúráját, emberanyagát örökölte. Utóbbi megállapításával tehát Marx szerintünk arra akart rámutatni, hogy a tőkés társadalom „maradványai" még sokáig élnek és hatnak a szocializmusban. Ezek a maradványok azonban elsősorban a szocializmus fejlődésének kezdeti szakaszát jellemzik, s nem kísérik végig a szocializmus egész fejlődését. *A maradványok leküzdése tulajdonképpen a szocializmusnak mint átmeneti társadalomnak saját alapjára helyezkedése*, ami korántsem jelenti még a kommunizmus elérését, csupán a kapitalizmus maradványaitól megszabadult, a kapitalizmustól lényegileg különböző, önálló társadalmi-gazdasági struktúra kiépítését.

Feltevésünk szerint tehát az „alap" és az „anyajegy" fogalma lényegesen különböző folyamatokat jelöl Marxnál, s ezekhez kapcsolódik az elidegenedés alapvetően eltérő két típusa. Az elidegenedés típusai mindenekelőtt megszűnésük formájában különböznek, s ezért a fenti megkülönböztetés véleményünk szerint döntőnek bizonyul majd a szocializmusban meglevő konkrét elidegenedésformák elemzésénél.

A kommunizmus saját alapjának hiányát mint az árutermelés fennmaradását jellemzi Marx. Az árutermelés fennmaradása pedig nem egyszerűen a tőkés társadalom jellegéből, struktúrájából következik, hanem a termelői bázis általában vett elégtelenségéből és fejletlenségéből. Az elidegenedés történelme lényegileg az árutermelés története, az árutermelés viszont nem egyéb, mint az elkülönült termelők közötti sajátos közvetítésrendszer, amelynek következtében a termékek, majd a termelési viszonyok is kikerülnek az emberek ellenőrzése alól. Az árutermelés alapja tehát a termelőerőknek a termelési feltételek fejletlenségéből következő szétaprózottsága és izoláltsága, vagyis a termelőerők koncentrációjának és a munka társadalmiasulásának alacsony foka. A termelőerők forradalmi fejlődése, a munka társadalmiasulásának előrehaladása éppen a kapitalizmus vívmánya, Marx által többször is hangsúlyozott világtörténelmi funkciója. A kapitalizmusbeli rohamos fejlődés ellenére a szocializmus még olyan gazdasági bázist vesz át, amelyen ugyan — a társadalmi termelés fő területein — nagyobb termelési egységek alakultak ki, de ezek kölcsönös elkülönültsége fennmaradt. A kapitalizmusban az izolált egységek közötti közvetítés csak árumozgás formájában történhet, s mivel az izolált termelési egységek önálló tulajdonként csontosodtak meg egymással szemben, a koncentráció csak egyeseknek a konkurrenciaharcban bekövetkező vereségén s tulajdonuknak egy másik magántulajdonban való feloldódásán keresztül mehet végbe. A szocializmusban az izoláltságnak tulajdonformaként való megkövülése eltűnik, az egész termelői bázis a társadalmi tulajdon alapjára helyezkedik, s ezzel koncentrációjuk, akadályai elhárulván, magának a termelésnek belső mozgásává válik.

Amikor Marx *A gothai program kritikájában* kifejti, hogy „A termelési eszközök köztulajdonán alapuló, kollektív társadalomban a termelők nem cserélik ki termékeiket" (13. o.), a kommunista társadalom képét vázolja fel, az árutermelés megszűnését a kommunizmusban meglevő társadalmi tulajdonhoz kapcsolja. Ez abból is nyilvánvaló, hogy rögtön a fentiek után teszi meg azt a már idézett megállapítását, hogy nekünk itt még nem kifejlett kommunista társadalommal van dolgunk, tehát az árutermelés megszűnése nem kapcsolható össze a társadalmi tulajdonnal általában. Marxnál szükségképpen fel kell tételeznünk a társadalmi tulajdon *két* formájának megkülönböztetését, hiszen különbségükre már jóval korábban, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban is utalt a magántulajdon negatív és pozitív megszüntetésének megkülönböztetéséről szólva. A szocialista társadalmi tulajdon a magántulajdonnak csak negatív megszüntetése, mert jogilag feloldja ugyan a termelési egységek elkülönülését, szembenállását, de valóságos izoláltságukat a termelés objektív mozgásában nem szünteti meg. A magántulajdon pozitív megszüntetése a munka teljes társadalmiasulása, a termelőegységek végleges koncentrációja — a magántulajdont mint a részérdekek harcát ekkor váltja fel igazán a társadalmi tulajdon és az össztársadalmi érdek.

A szocialista társadalmi tulajdon tehát feltételezi a különböző társadalmi szférák, termelési területek közötti dologi közvetítést, az árucserét: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz

az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje." (I. m. 14. o.) Marx tehát a szocializmus egész időszakára nézve kötelezőnek találja az árucserét ellentében Vörössel, aki, mint emlékszünk, biztosított bennünket arról, hogy Marx szerint a szocializmusban már nem lehet szó árutermelésről.

Ahogyan azonban az árutermelés egyes korszakai lényegesen különböznek egymástól, a szocialista árutermelésnek is megvan a maga sajátossága: „A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába." (I. h.) Vagyis a szocialista árutermelésnek az a sajátossága, hogy a társadalmi termelésben mindenki csak saját munkaerejével vehet részt. Nem monopolizálhat termelési eszközöket, és nem sajátíthat el idegen munkát. Ebben tehát a kézművesipar egyszerű árutermelésének egyes formális mozzanatai látszanak visszatérni, holott a termelés lényegesen magasabb bázisán a munkán alapuló részvétel elve a már társadalmiasult munkában való részvételt jelenti. A munka társadalmiasulásával, a termelés koncentrációjával létrejött hatalmas termelőegységek pedig megkövetelik a termelőfolyamatok belső törvényszerűségein alapuló tudatos irányítást és tervezést. A szocialista árutermelés tehát olyan árutermelés, amely nemcsak lehetővé teszi, hanem meg is követeli a társadalmi tervezést mint saját ellentétét, a fejlődés ellenkező irányú tendenciáját, amely az adott szituációban saját kiegészítése, megjelenési formája.

A szocializmusra való átmenet döntő fordulata tehát az idegen munka elsajátításának, a kizsákmányolásnak a megszüntetése. Ezzel kezdődik meg egyben az elidegenedés összes jelenségeinek megszűnési folyamata. A kizsákmányolás mint az elidegenedés legélesebb formája és az osztályantagonizmusok alapja a kapitalizmusban éri el legnagyobb kiterjedését. A kapitalizmus és a szocializmus közötti alapvető különbség tehát a kizsákmányolás megszűnésével kapcsolatos, ezt különösen azért kell kihangsúlyoznunk, mert Vörös és mások az ún. „elidegenülés a szocializmusban" problémafelvetésében a kapitalizmus és a szocializmus egybemosását látják. Pedig éppen e helyesen értelmezett felfogás szerint van döntő fordulat e két társadalmi rendszer között, csupán arra kell rámutatnunk, hogy a kizsákmányolás felszámolása nem jelenti az elidegenedés összes formáinak azonnali megszűnését. Ezt emeli ki maga Marx is, kimutatva, hogy az idegen munka elsajátításának megszűnésével nem következik be valami abszolút igazságosság korszaka. A saját munkán alapuló termelés egyenértékén történő cseréjének elve lép előtérbe, „ugyanaz az elv uralkodik, mint áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával". (I. h.) Az egyén és a társadalom viszonyában ez azt jelenti, hogy „Ennek megfelelően az egyes termelő — a levonások után — pontosan visszakapja a társadalomtól, amit ad neki." (I. h.)

Úgy látszik tehát, mintha az egyének között, valamint az egyének és a társadalom viszonyában teljes és valóságos egyenlőség bontakoznék ki, holott ez az egyenlőség csupán formális. Az emberek munkaképességében ugyanis fennmaradnak a társadalmilag-történelmileg tételezett különbségek, s a társadalom részéről is igen szélesen differenciált, lényegesen különböző munkaképességekre jelentkezik szükséglet. Ezért mondja Marx, hogy „Ez az *egyenlő* jog — egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért . . . hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként az egyenlőtlen egyéni tehetséget és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképességet. *Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlenség joga.*" (I. h.) Ezt a jogot, amely a valóságos egyenlőtlenség — a történelmileg és társadalmilag tételezett különböző munkaképességek, különböző családméretek stb. — felett formális egyenlőséget hoz létre, azaz a munka szerinti elosztás elvét, nevezi Marx polgári jognak a szocializmus keretei között. Ez a polgári jog azonban nemcsak a szocializmus kezdeti időszakát jellemzi, hanem egész fejlődését, s olyan „visszásságokat" hoz létre, amelyek Marx szerint a szocializmusban elkerülhetetlenek: „De ezek a visszásságok a kommunista társadalom első szakaszán, ahogy az a tőkés társadalomból hosszú vajúdás után éppen megszületett, elkerülhetetlenek." (I. m. 15. o.) A polgári jog végleges megszűnését csak a kommunizmusra való végleges átmenettel, a munkaképességeknek a termelési folyamat társadalmiasulásában tételezett egyenlővé válásával, „az egyének mindenirányú fejlődésével" tartja lehetségesnek, „csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni, és csak akkor írhatja a zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!" (I. h.)

Marx tehát félreérthetetlenül kimondja, hogy a szocializmus árutermelő társadalom — ahol azonban magából az árutermelésből szükségszerűen következik a társadalmi tervezés —, amelyben megszűnik ugyan a kizsákmányolás, de a termelői bázis viszonylagos fejletlensége miatt a polgári jog formális egyenlősége uralkodik. Mondhatnánk tehát azt is, hogy Vörös az „elidegenülés a szocializmusban" tétel hívei közé elsőnek Marxot sorolhatja be, a fenti elemzés alapján azonban minden esetre furcsának tűnik

Vörösnek az a megállapítása, hogy Marx szerint a szocializmusban megszűnik az árutermelés.

Maga Vörös, aki a kapitalizmusra szűkíti le az elidegenedést, természetesen nem mehet el szó nélkül a nyilvánvaló tények — az elidegenedés szocializmusbeli jelenségei — mellett. Ezért a szocializmusról szóló fejtegetései ellentmondást ellentmondásra halmoznak — a szocializmusban van is meg nincs is elidegenedés. Így jut el a „maradványok" fogalmához, amellyel azonban ezeket az ellentmondásokat nem feloldja, hanem elmélyíti, hiszen kiderül a szocializmus lényegi folyamataival való összefüggésük, s végső soron nem marad más hátra, mint az elidegenedést a szocializmusban tudatbeli maradványokra, „idegenség-tudat"-ra redukálni. Ez persze inkább logikai rekonstrukciója Vörös koncepciójának, mint munkájának szerkezete. Vörös az egyes kérdésekre újra meg újra visszatér, anélkül hogy tényleges megoldást tudna adni a felvetett problémákra. Nézzük fejtegetéseit közelebbről.

Először is Vörös nem tudja elkülöníteni azokat a folyamatokat, amelyek a szocializmust egészében jellemzik a szocializmus kezdeti, átmeneti folyamataitól, a kapitalizmus maradványaitól, vagyis nem képes azon folyamatok különbségét megadni, amelyeket Marxnál az „alap" és az „anyajegy" fogalmával jellemeztünk. A döntő probléma itt az árutermelés megítélése. Egyfelől helyesen írja le a szocializmus egész fejlődését mint a társadalmi tulajdon alacsonyabb fokán, az árutermelés bázisán lezajló fejlődést: „A szocializmusban még meglevő (a társadalmi tulajdon alapján érvényesülő) elkülönülés-viszonyok (a munka minősége és mennyisége szerinti kapcsolatok, a szocializmusbeli árutermelés, az önálló gazdasági elszámolás stb.) a termelés társadalmi jellegének, a társadalmi tulajdonnak alacsonyabb, még nem teljesen kifejlett fokát képviselik." (31. l.) Ebben a kifejtésben megmutatkozik *A gothai program kritikájának* egész tanulsága. Vörösnek azonban erről a bázisról nem lenne semmi érve az ellen, hogy elidegenedés létezik szocializmusban is, ezért rögtön átlendül az ellenkező álláspontra, az árutermelés tagadásába. Az egész szocialista árutermelést maradványnak minősíti, amelynek megléte a közvetlen kezdet nehézségeiből fakad. A 47. oldalon pl. megállapítja, hogy „adódnak nehézségek, bajok" a szocializmusban, „nincs termékbőség, fennállnak az áru- és pénzkapcsolatok". „De ezek a jelenségek — folytatja — *nem a szocializmus gazdasági-társadalmi rendszeréből folyó elvek megvalósítása*, hanem *konkrét történelmi-gyakorlati okokból eredő* [!] *eltérés ezektől az elvektől*". Az árutermelést tehát csak mint a szocializmus „elveitől" való eltérést tudja elképzelni!

Az árutermelés maradvány jellegéből következik persze az érték-kategória átmenetisége is: „a használati érték és az érték ellentmondása" csupán „a népgazdasági terv pontatlanságai"-ból, „a gazdaságirányítási rendszer fogyatékosságai"-ból fakad. (88. o.) Ezt a megállapítását a 84. oldalon a következőképpen magyarázza: „A szocializmusban ugyanis a munka közvetlenül — nem az értéken keresztül — társadalmi jellegű, mert tervszerű." Ez ismét olyan nyilvánvalóan ellentmond a valóságos helyzetnek, hogy Vörös sietve maga is megcáfolja: „A szocializmusbeli áru belső ellentmondásait csak a cserében lehet megoldani, mert a tervszerű, de egyben árutermelő munka még nem teljesen közvetlenül társadalmi." (88. o.) Ez azonban korántsem az egyetlen eset, amikor Vörös ellentmond saját magának. Miután fentebb az árutermelést maradványnak minősítette, s a nehézségekből és fogyatékosságokból vezette le, utóbb maga is megjegyzi: „Hibás lenne — a szocializmus alapvető termelési viszonyaira, a termelési eszközök társadalmi tulajdonára való hivatkozással — egyszerűen tagadni az árutermelés meglétét a szocializmusban." (83. o.) Vörös tehát maga sem tudja eldönteni, fennmarad-e az árutermelés a szocializmusban vagy sem — nézőpontja, az árutermelés maradvány jellegének kimutatására készteti, a konkrét anyag valóságos mozgása viszont az ellenkezőjének felismeréséhez vezeti. Az mindenesetre sajátos megoldás, hogy az így kiélezett ellentétet feloldás nélkül hagyja, és az ellentétes megállapításokat egyszerűen egymás mellé helyezi.

Az elidegenedéssel polemizáló koncepciójában azonban többnyire az árutermelés maradvány jellegével operál, amelyből szerinte következik az is, hogy a szocializmusban nincs elidegenedett munka. Általánosságban megállapítja, hogy a szocialista „társadalmat nem antagonisztikus ellentmondások, nem elidegenülés viszonyai jellemzik". Koncepciójának összefoglalásában tehát ismét az az érv bukkan fel, hogy az „elidegenedés antagonisztikus társadalmi viszonyokat fejez ki". (123. o.)

Egész fejtegetését az összefoglalásban megismételve az így kitiltott elidegenedést maga is visszahozza, amikor a következő oldalon a szocializmus ellentmondásairól beszél. Azt állítja ugyan, hogy „a szocialista termelési módban levő ellentmondások és káros következményeik — amelyek az említett elkülönülésekből, a régi anyagi-műszaki bázisból és munkamegosztásból" stb. fakadnak, nem nevezhetők elidegenedésnek. A kifejtés alapján viszont teljesen nyilvánvaló, hogy Vörös azon jelenségeket írja körül, amelyeket

Marx nyomán elidegenedésnek nevezünk, s utolsó érve az elidegenedés ellen nem más, mint hogy szocializmusbeli formáját a nyilvánvaló kapcsolat ellenére sem hajlandó annak nevezni. Oka nyilván a régi: nehogy „elmossa a minőségi különbséget a kapitalizmus és a szocializmus között". Ezt azonban nem az ellentétes álláspont hívei, hanem maga Vörös teszi meg azzal, hogy az árutermelést feltétlenül tőkés viszonynak minősítve „az árutermelés fennállásából" stb. lehetségesnek tartja „a szocialista viszonyokból magántulajdonos-jellegű kapcsolatokhoz" való „visszaesések"-et. (126. o.)

Ha rendet próbálunk teremteni Vörös gondolatmenetében, kb. a következő típusú érvelések akadnak: 1. a szocializmusban szükségszerűen van árutermelés, de ez — nem tudni miért — nem vezet elidegenedéshez, 2. a szocializmusbeli árutermelés „magántulajdonos-jellegű" kapcsolatokhoz vezet, azaz kibontja az elidegenedést, de a szocializmusban az árutermelés csak maradvány, az elvektől való eltérés, ezért nyilván az elidegenedés is az. Végül van egy harmadik típusú érvelés, amely szerint az elidegenedés a szocializmusban nem egyéb, mint tudatbeli maradvány.

A 126. oldalon szükségesnek tartja az elidegenedés objektív és szubjektív vonatkozásainak megkülönböztetését. A szocializmus viszonyai ugyanis, mondja, objektíve elidegenedésmentesek, „De sokfajta társadalmi tényező hosszú időn át még fenntartja a szocializmusban is az elidegenülés szubjektív elemeit, az elidegenülés tudatát, érzését." Ezekről a „társadalmi tényezőkről" a továbbiakban sem tudunk meg semmit, ellenben kijelenti: „*Ebben* és csakis ebben az értelemben beszélhetünk *az elidegenülés maradványairól* a szocializmusban." (127. o.) Ez a megállapítás teljesen egyértelműen az előbbi oldalon fejtegetett „tudatbeli maradványok"-ra vonatkozik. Így jelenik meg végső soron az elidegenedés Vörösnél mint tudatbeli csökevény. Ezt a gondolatot már jelzi a tanulmány elején is, de akkor az árutermeléssel hadakozva nem fejti ki részletesebben. Közli, hogy a szocializmusbeli elidegenedésen „érzést, tudatot, magatartást stb." ért, mégpedig „idegenség-érzést, idegenség-tudatot", amelyek a „hibákból" és „fogyatékosságokból" erednek. (37. o.) A 43. oldalon kifejti, hogy a szocializmusban csak „tudat vagy magatartásbeli" „burzsoá maradványok" vannak. Ezért mindenesetre kár volt az elidegenedés objektív és szubjektív vonatkozását megkülönböztetni, ha az elidegenedés meglétét eleve a szubjektív oldalra, valami meghatározhatatlan „idegenség-tudat"-ra korlátozza. Nem szükséges kifejtenünk, hogy az elidegenedés objektív jelenségeinek átfordítása „idegenség-tudat"-tá mennyire ellentétes a marxizmus szellemével, megírja azt maga Vörös is, kioktatván — *másokat:* „Az irodalmi és esztétikai írásokban a legtöbbször nem objektív társadalmi viszonyokat (és még kevésbé gazdaságilag elemzett, eredeti marxi fogalmat) értenek rajta, hanem idegenség-, elidegenülés-érzést, hangulatot stb. Ez a szubjektív szóhasználat az irodalomban kevésbé okoz zavart, mint a szociológiai, filozófiai és gazdaságtani írásokban." (48. o.) Ez utóbbi megállapításával persze csak egyetérthetünk . . .

Az elidegenedés felszámolásának egyetlen módja tehát Vörös szerint, hogy az emberek fejéből kiverjük az elidegenedés, az „idegenség-tudat"-át. Ez a vulgáris felvilágosító magatartás — amelynek a felvilágosodás igazi nagy hagyományaihoz persze édeskevés köze van — jellemzi munkáját, amely valóban maradvány, annak a felfogásnak a maradványa, hogy propagandával mindent meg lehet oldani. E felfogás mögött Vörösnél is a szocializmus védelmének rossz, etizáló értelmezése húzódik meg. Vörös az egész elidegenedést, árutermelést stb. etizálva közelíti meg, mint az abszolút „Rossz" fogalmát, amelynek a szocializmussal való összekapcsolása eleve csak rágalmazás lehet. A szocializmus valóságos, objektív ellentmondásait nem vizsgálja meg alaposan, mert ez Marx nyomán az elidegenedés elismerésére késztetné, ezért egész elemzése megmarad azon a síkon, hogy „vannak még hibák": „a szocializmus fokán vannak még egyenlőtlenségek, ‚igazságtalanságok'." (77. o.)

Amit tehát Vörös nyújt, az nem a szocializmus védelme, hanem etizáló utópiája, amelyben az ellentmondások csak véletlenek, fogyatékosságokból, emberi negatívumokból, tudatbeli burzsoá maradványokból stb. fakadnak. S „utópista szocializmusát" éppen akkor fejti ki, akkor állítja előtérbe az emberek megnevelését és meggyőzését, azaz *tudatuk* átalakítását mint egyedüli teendőt, amikor rohamléptekkel halad előre az emberek *létének* szocialista továbbfejlesztése.

A szocializmus eddigi fejlődésének talán legnagyobb tanulsága, hogy a termelőerők fejlettségének jelenlegi szintjén a tervgazdálkodás csak az árutermelés és pénzgazdálkodás eszközeinek felhasználásával, tehát olyan eszközök segítségével érvényesülhet hatékonyan, amelyek önmagukban (an sich) elidegenedett mozzanatoknak tekinthetők. A szocialista állam is hordozza szükségképp az elidegenedés bizonyos mozzanatait, mivel az erőszakszerv funkcióját is be kell töltenie stb. Ezt már Engels is világosan látta *A gothai program kritikáját* kommentálva: „amíg a proletariátusnak még *szüksége* van az

államra, nem a szabadság érdekében, hanem ellenfeleinek fékentartására használja fel, és mihelyt szó lehet szabadságról, az állam mint olyan megszűnik." (Engels 1875. márc. 18—28-i levele A. Bebelnek. Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Id. Kiad. 32. o.)

Az elidegenedés és a szocializmus kapcsolatát vizsgálva tehát nemcsak arra az általános összefüggésre kell kitérnünk, amelyet mint a szocializmus világtörténelmi funkcióját fogalmaztuk meg, s amely azt tartalmazza, hogy a szocializmusnak mint társadalmi formációnak világtörténelmi hivatása az elidegenedés egész, az előtörténetet átfogó rendszerének megszüntetése. Fel kell tennünk azt a kérdést is, hogy milyen szerepet játszanak a szocializmusban az elidegenedés meglevő mozzanatai. Az etizáló állásponton belül maradva azt mondhatnánk, hogy az elidegenedés az a negatívum, amelyet a szocializmus fejlődése fokozatosan felszámol. Az elidegenedés azonban korántsem játszik csak ilyen passzív, s végképp nem csupán ilyen negatív szerepet a szocializmusban. Az elidegenedés egyes mozzanatainak meghatározott *történelmi funkciójuk* van, s ez az, amiről a szocializmust az elidegenedés ellen „védelmezők" teljesen megfeledkeznek. Ahogy Marx szerint a proletariátus azért teremti meg osztályuralmát, hogy minden osztályuralmat egyszer s mindenkorra megszüntessen, úgy a szocializmusban meglevő árutermelés — amelyhez az elidegenedés bizonyos jelenségei szükségképpen kapcsolódnak — a termelőerők működtetésének és fejlesztésének, azaz a kommunizmus gazdasági-társadalmi bázisa létrehozásának eszköze, a szocialista állam elidegenedett mozzanatai pedig történelmi távlatukban az elidegenedés felszámolásának külső és belső társadalmi feltételeit vannak hivatva biztosítani. *A fejlődés sajátos dinamikájában tehát, a fejlődés egészét tekintve, minden mozzanat saját magát újjátermelve megszüntetésének feltételeit termeli bővített méretekben újjá, az elidegenedés általános felszámolásának alapjait teremti meg.* Ebben is megmutatkozik, hogy az elidegenedés nem valami abszolút Rossz, hanem pozitív alkotó erő is, amely ellentmondásos formában érvényesül, a fejlődés érdekében hordoz bizonyos negatív vonásokat. A szocializmus még nem mentesül a fejlődésnek ettől az ellentmondásos formájától, de az elidegenedés szocializmuson belüli útja saját közvetlen felszámolásának útja. A szocializmusban az elidegenedés mozzanatai éppen fenti történelmi funkciójuk miatt nem válnak negatív vonatkozásukban dominánssá. A szocializmus fejlődése tehát nem egyszerűen az elidegenedés és a nem-elidegenedés, a Rossz és a Jó harca, hanem bonyolult belső dialektikájú folyamat, amelynek feltárása a szocializmus igazi védelmének és továbbfejlődésének fontos feltétele.

Ágh Attila

FIGYELŐ

A marxizmus emberképe és az ember problémája a szocialista társadalomban

1966. október 4—7 közt a szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóirata-inak szerkesztő bizottságai tudományos konferenciát rendeztek, mely a lipcsei (1962), a liblicei (1963) és a várnai (1965) megbeszélés után negyedízben tűzte napirendjére a marxi filozófia és szociológia fejlesztésének valamely aktuális kérdését, ezúttal a címben jelzett problematikát, a következő résztémákra bontva:

A) „A marxizmus ember-koncepciója" (referátum), „Az elidegenedés polgári és marxista felfogása" és „A történelmi materializmus antropológiai eleme" (korreferátumok).

B) „A marxista filozófia és szociológia szerepe a szocialista társadalom és a szocialista tudat fejlesztésében" (referátum), „A szabadidő-kutatások gyakorlati jelentősége", „A szocialista etika és a szocialista morál kölcsönhatása" (korreferátumok).

A tanácskozáson Bulgária, Csehszlovákia, Jugoszlávia, Lengyelország, a Német Demokratikus Köztársaság, a Szovjetunió, a Román Népköztársaság küldöttsége mellett első ízben jelent meg nem szocialista ország képviselője *Luciano Gruppi* (Olaszország) személyében.

Mátrai László akadémikus a bevezető szavaiban hangsúlyozta, hogy a filozófiai és szociológiai folyóiratok kollektív propagandista és kollektív organizátori feladatainak jó betöltése érdekében szükség van olyan tudományos eszmecserék szervezésére, amilyenek az elmúlt évek szerkesztőbizottsági konferenciái voltak, s ezeknek a jelenlegi IV. konferencia szellemében és tematikájával is szerves folytatása kíván lenni.

A tanácskozás első főreferátumát „A marxizmus ember-koncepciója" címmel *Szigeti József* tartotta. Abból indult ki, hogy a marxizmus olyan elméleti és gyakorlati humanizmus, mely a munkásosztály és vele az egész emberiség felszabadításának jegyében jött létre, s ennek megfelelően a társadalmi-történeti valóság gyakorlati átalakításának új és újabb feladataival, korunk társadalmi változásaival, technikai forradalmával számot vetve, a tudományok fejlődésére támaszkodva nyílt rendszerként fejlődik és fejleszthető tovább. Ezt a fejlesztést mindenekelőtt a gyakorlat szükségletei ösztönzik, azé a társadalmi gyakorlaté, mely a kizsákmányolásmentes társadalmi viszonyok létrehozása során nemcsak össztársadalmi szituációk sorát teremti, hanem, épp az ismétlődő szituációk ereje révén, az egyes emberre is kihat. A marxi humanizmus nem helyezi ugyan az embert előtérbe a társadalmi folyamattal szemben ott, ahol nem lehet és nem kell, de a burzsoá fejlődés cinikusan objektivista liberális apologetáival szemben nem is leplezi el az emberi egyed és az emberi nem fejlődésének ellentmondásait. Az emberiség történeti fejlődésének perspektíváit csak a marxi humanizmus talaján lehet elemezni, csak úgy, ha sem a kollektívumtól elvonatkoztatott egyént, sem az egyénektől elvonatkoztatott kollektívumot nem abszolutizáljuk. Míg a dogmatizmus elhanyagolta a társadalmi-történelmi feltételek közt végbemenő egyéni fejlődés problematikáját, addig ma ellenhatásként létrejöttek olyan torzítások, melyek az egyént úgy akarnák előtérbe helyezni, hogy az egyének összességének tevékenységét közvetlenül azonosítják az objektív társadalmi struktúrákkal, melyeket az egyénekkel szembeni objektivitásuktól megfosztva, e tevékenységek egyszerű összegeződésének tekintenek. Ez a felfogás az egyes ember munkatevékenységének teleológikus mozzanatát túlfeszítve magát az objektív történeti folyamatot is teleológikus színezettel interpretálja. A társadalmi megismerés megköveteli a teoretikus szint elérését, ezeken kell hogy nyugodjék a cselekvést vezérlő program vagy modell is. A modell kétszer merül fel a megismerés során, először a gyakorlattól az elmélethez vezető úton mint az elmélet kialakításának eszköze, másodszor az elmélettől a gyakorlathoz vezető úton mint az elméletből következő feladatok programatikus megfogalmazása. Törekedni kell arra, hogy modelljeinket az objektív elméletre alapozzuk.

A társadalmi viszonyok természetesen az emberek tevékenységeinek termékei, s a dogmatizmus hibázott, mikor ezt nem látta. De e viszonyok nem világosan látott célokként mennek át az emberek fején. Egészen a szocializmusig a hamis tudat különböző formái közvetítik az embernek saját társadalmi viszonyait, s itt is csak a leggondosabb tudományos elemzés teszi lehetővé a fejlődési tendenciák adekvátabb megértését. Itt sem áll az, amit sokan úgy fogalmaznak, hogy a szocializmus mint a valóságnak előtte járó lehetőség nincs alávetve kauzális kölcsönhatási és strukturális törvényeknek. A valóság már létrejött strukturális elemei itt is körülhatárolják a lehetőségek szféráját, az embereket itt is a maguk által teremtett körülmények ellentmondásai ösztönzik új körülmények teremtésére.

A történelmi materializmus antropológiai elemének az egyes emberek belső struktúráját a társadalmi szerkezetek hatásterében az itt számbajövő szaktudományok eredményeinek felhasználásával kell vizsgálni. Nem az új tudományt kell meghirdetni, hanem a valóságos kérdések valóságos válaszait kell előbb kidolgozni ahhoz, hogy eldöntsük, szükség van-e ennek új diszciplína keretében való kifejtésére. A személyiség és a társadalmi viszonyokat megszemélyesítő jellemmaszk közt már Marx által bevezetett megkülönböztetés élesen rávilágít az itt felmerülő problematika jellegére és lehetőségeire.

Az emberi egyén fejlődési lehetőségei és a társadalmi-történeti fejlődés menete közti diszkrepanciát az elidegenedés fogalmával írjuk körül, szemben a polgári vagy a polgári befolyás alatt álló teoretikusokkal, akik az elidegenedés fogalmát valódi tartalom helyett hangulati elemekkel telítik, s az osztályharc, a proletárdiktatúra állítólag antihumanista Marxával a fiatal humanista Marxot állítják szembe.

A marxi elidegenedési elmélet leíró jellegű, új problémák és összefüggések felfedezésére szolgált. Az *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban található megfogalmazása később differenciálódott és konkretizálódott olyan elméletekké, amelyek az ott leírt tényállást magyarázzák. *Vannak mai marxisták, akik megfordítva, az elidegenedést tekintik alapnak és magyarázatnak olyan jelenségekre is mint a magántulajdon, a munkamegosztás és a kizsákmányolás.* Ez azonban körbenforgó okoskodás, amelyet feloldhatunk, ha meggondoljuk, hogy bár a „naturwüchsig" jellegű munkamegosztás már elvezetett a magántulajdonhoz, az emberi egyén és az emberi nem közötti antagonizmusok csak a kizsákmányolás komplettálódásával bontakoztak ki, s csak a kapitalizmusban érték el a tetőfokot. A kizsákmányolás megszüntetése után a munkamegosztási ágakba való besoroltságból fakadó elidegenedés így csak maradvány, de mint ilyen beható tanulmányozást igényel.

A szocializmusban a munkamegosztás szubszummáló és egyoldalúsító hatását nagymértékben ellensúlyozhatja a megnövekedett vertikális társadalmi mobilitás és a tudat szocialistává alakulása. Utóbbiban azonban sem az ösztönösségre nem hagyatkozhatunk, sem egy, a társadalmi lét átalakításától elszakított intellektualizmusra nem építhetünk. Az egyén beépülése a társadalomba nem passzív alkalmazkodási folyamat, amely mintaképek és sémák átvételéből áll, hanem aktív elsajátítási folyamat. A szocialista tudatosság szellemi elsajátításának az egyének oldalán együtt kell járnia a társadalmi környezet átalakítására, az életviszonyok javítására irányuló tevékenységgel, melynek során az eszmék gyökeret vernek és fixálódnak az egyének érzelem- és kedélyvilágában, magatartási módjában. Ezért a szocialista társadalomtudományi és társadalompedagógiai tevékenység sem irányulhat egyszerűen ismeretek átadására, hanem az ismeretek gyakorlati alkalmazhatóságát is fel kell hogy tárja, át kell hogy adja, s ezzel szocialista tevékenységre kell hogy neveljen. A szocialista politikai, gazdasági, jogi, erkölcsi, esztétikai tudat kiformálása csakis a gazdasági-termelési, politikai, ideológiai viszonyok szakadatlan tökéletesítésének alapján vihető végbe, s ez a felismerés a társadalomtudományok gyorsabb és szervezettebb fejlesztésének igényét tartalmazza.

A referátumot követő vitában *T. J. Ojzerman* (Szovjetunió) a humanizmus és az elidegenedési elmélet néhány belső összefüggésével foglalkozott. Ismertette az elidegenedési elmélet filozófia-történeti előzményeit, a marxizmus kialakulásában játszott szerepét, az ezzel kapcsolatos mai értelmezések torzításait. A szocialista társadalom viszonylatában a múlt maradványának értelmezte az elidegenedést, és konkrét vizsgálatokat javasolt az „elidegenedés leküzdése" absztrakt kérdésfeltevések helyett. Kifejtette, hogy az elidegenedésnek a szocializmusban meglevő maradványai közvetlen következményei a termelőerők viszonylagos fejletlenségének. A marxista humanizmus vezető szerepe nem jelenti azt, hogy korunkban más humanisztikus törekvések ne lennének, így például helytelen volna Sartre nézeteinek humanista jellegét tagadni, de ezek, osztályjellegükből kifolyólag, polgári-kispolgári humanisztikus törekvések, amelyekkel kapcsolatban a marxizmusnak érvényesítenie kell a maga kritikáját akkor is, ha több vonatkozásban szövetségest láthat az ilyen felfogások képviselőiben.

Pregrad Vranicki (Jugoszlávia) egy marxista antropológia megteremtésének fő problematikáját a társadalmi lét-társadalmi tudat dialektikájának elemzésében jelölte meg, s a praxis fogalmának elemzésével közelítette meg azt a dialektikát, melyet a marxi történelemfelfogásnak az ökonomista objektivizmustól való elhatárolása szempontjából is döntő mozzanatként ítélt. *Stefan Angelov* (Bulgária) az emberi lényeg marxi koncepciójáról beszélt az emberi lényeg szocializmusbeli fejlődésére vonatkozó vizsgálati eredmények alapján. *Helena Eilstein* (Lengyelország) a technikai-technológiai tudományos forradalomnak az emberi társadalmi viszonyokra való mind mélyebb behatolásából eredő morális problémákról beszélt. Így elsősorban arról, hogy egyrészt terjed és tudományosan, valamint gyakorlatilag igazolódik az ember „tárgyias" szemlélete, mely az embert objektív külső determinánsai szempontjából tekinti, ugyanúgy, ahogy a természettudományok kezelik tárgyaikat — másrészt viszont ugyanakkor az ember önigenlése és a társadalom progresszív, humanizált fejlődése szempontjából korunkban egyaránt egyre nagyobb jelentőségre tesz szert az embernek az élet értelmével, a választással, az erkölcsi felelősséggel és szabadsággal kapcsolatos morális problematikája. Az erkölcsi autonómia tételezése az ember önigenlése és az emberek csoportjai tevékenységének erkölcsi értékelésekkel való szabályozása szempontjából egyaránt szükségszerű, bár ez az ember tárgyias szemléletével — mely implikálja a teljes determináltságot — formálisan nem egyeztethető össze. A morális autonómia elismerése és az ember determináltságának és determinánsainak felismerése a történelem során eddig is párhuzamosan haladt, s e két oldal hatásában ma is erősíti egymást. Korunkban egyrészt megnőtt az emberi döntések társadalmi jelentősége, ami a morális felelősség és autonómia jelentőségét egyrészt fokozza, másrészt felvetődik egy, a döntéseket hozó személyek feletti társadalmi kontroll kiépítésének a szükségessége — az ember teljes determináltságának elve alapján kell eldönteni, ki milyen társadalmi jelentőségű döntésekben való részvételre alkalmas és illetékes. *Milan Prucha* (Csehszlovákia) az ember filozófiájának polgári fenomenológiai redukciós és antropologizáló egzisztencialista iskoláit bírálta, a Heidegger-féle objektív ontológiára való törekvést állította szembe Sartre pszichologizáló szubjektivizmusával a célból, hogy megkeresse, hogyan értékesíthetjük a polgári nézetekkel való vitáinkban azok belső ellentéteit és egymás elleni érveit. *Luciano Gruppi* (Olaszország) arról beszélt, hogy a marxi humanizmus központi helyet biztosít a történelmileg szemlélt embernek, demisztifikációját jelenti az absztrakt ideológikus humanizmusnak, mert a valóságos elidegenedési folyamatot, az ember felszabadulási folyamatát konkrétan vizsgálja. Rámutatott, hogy a tőkés országokban ez a vizsgálat azt mutatja, hogy az elidegenedés a termelési szférából immár a fogyasztási szférába is behatolt, s a fogyasztási szféra ellentmondásai nemcsak mint kizsákmányolás, hanem, szélesebb alapon, mint elidegenedés és mint presztízshierarchia is kiéleződnek. Az állam és a gazdasági szféra viszonyában is le kell küzdeni az elidegenedést a szocialista demokratizmusért vívott harc segítségével. A szocialista demokratizmus minden fokon történő megvalósításában kell látni a munkamegosztás létéből fakadó problémák feloldásának kulcsát is. *Alfred Kosing* (NDK) egy olyan filozófiai antropológiai koncepció ellen lépett fel, mely a szakantropológiák mintájára akarja ontológizálni a társadalmi embert és viszonyrendszerét, de úgy, hogy a kettőt egymástól függetleníti és egyaránt sematizálja. Marxnál az ember mint gyakorlatilag tevékeny lény áll a középpontban már a *Német ideológiá*ban, mely az *új* világnézet első összefüggő megfogalmazása. Az ember a tevékenységével teszi objektummá még a természetet is, ezért az ismeretelméletet sem az ember absztraktumára, az ember-természet elvont viszonyára kell felépíteni, hanem a tevékeny emberre. A tevékenység konkrét társadalmi elemzése alapján minden területen le kell küzdenünk az ontológizálást. *Gajo Petrovič* (Jugoszlávia) rámutatott arra, hogy az „ember általában" vagy „konkrét ember konkrét vizsgálata" alternatíva rossz kérdésfeltevésen alapszik. Az emberrel általában való foglalkozást a konkrétségre hivatkozva nem lehet elvitatni a marxizmustól. Magát Marxot kell csak idézni, aki nem egy helyen — s éppen az elidegenedés problémái kapcsán általában is — foglalkozott az emberrel, pl. a Benthamen gyakorolt kritika során éppen arra mutat rá, hogy a szocializmusban az ember mint ember játszik szerepet. A lenini gyakorlat fogalomra hivatkozva nem lehet igazolni egy konkrét ontológizáló társadalomfelfogást, melyből az ember problémái kimaradnak. Lenin a gyakorlat kategóriájával csak ismeretelméleti vonatkozásban foglalkozott, és bár zseniálisan oldotta meg kora elméleti problémáit, az elidegenedési elméletet nem ismerte, s ezért nem is tarthatta központi filozófiai kategóriának a társadalmi-történelmi emberi gyakorlatot abban az értelmezésben, amelyet az elidegenedési elmélet ad neki. A lenini korszak problémái a szocialista forradalomban megoldódtak, s nekünk most szembe kell néznünk az ember kérdésével a szocializmus viszonyai között is. Ez pedig a filozófiának a politikához való kritikai viszonyát is implikálja.

A második napi főreferátumot a társadalomtudományok jelentőségéről a szocialista társadalomban és a szocialista tudat fejlődésében *M. B. Mityin* és *M. T. Jovcsuk* (Szovjetunió) tartották, Mityin a kérdés filozófiai vonatkozásairól, Jovcsuk a kérdés szociológiai vonatkozásairól beszélt. *M. B. Mityin* akadémikus a szocialista forradalom lenini útjának általános vonásairól adott elemzés keretében a kultúrforradalom eredményeiről beszélt a szocialista tudat fejlesztésében. Ennek kapcsán szólt a társadalomtudományok feladatairól a kínai helyzet objektív okainak elemzésében s a „proletkult" tendenciák felerősödése elleni harcban. Leszögezte, hogy az ember problémája politikai és ideológiai értelemben egyaránt nagy figyelmet érdemel, de nem szakítható el a haladás és a reakció erői közti világméretű harctól. A mai kapitalista társadalom tudományos kritikájára kell helyezni a fősúlyt az elidegenedési elmélet kifejtése és konkretizálása során is. Csak így lehet megoldani, hogy az elidegenedést mint történelmi-társadalmi típusú kategóriát, ne pedig mint univerzális létkategóriát kezeljük.

M. T. Jovcsuk a marxi szociológia fejlődéséről, megismerő és tudatformáló szerepéről szóló főreferátumában a konkrét szociológiai kutatások állásáról, eredményeiről és problémáiról számolt be. Hangsúlyozta a szociológiai kutatás szerepét azoknak a burzsoá vádaknak a visszaverésében, melyek a szocialista országokban végbemenő ökonómiai reformok kapitalizáló természetéről hangzanak el. Kifejtette, hogy a szocialista országok társadalomtudománya ma még sok tekintetben ellentmondásban van azokkal a szükségletekkel, amelyeket társadalmunk fejlődése felvet. Ellentmondás áll fenn a társadalmi öntudat és a társadalmi lét között is, feloldásában a szocialista pedagógiának van nagy szerepe. Nem elegendő pusztán a termelés problémáira alapozott nevelés, állampolgári nevelés szükséges a társadalmi-állampolgári öntudat kifejlesztésével. Bizonyos fokú ellentmondás fennáll a természettudományok és a társadalomtudományok fejlettségi szintje között, s ezt kötelességünk szívós munkával felszámolni. Beszélt a dezideologizáció veszélyeiről is, hangsúlyozva, hogy a tudományos ideológia éppen a marxizmusban nem zárja ki a társadalomtudományi megismerés objektivitását.

Wolfgang Eichhorn (NDK) a marxista etika fejlesztésének problémáiról beszélt, az etika propagandájáról és a burzsoá, valamint a szociáldemokrata álláspontokkal folyó vitájáról. Az etikai elmélet kidolgozásának és a szocialista erkölcs meggyökeresztetéséért vívott harcnak a materialista társadalomelmélet kell hogy az alapja legyen. Csak így tudjuk kifejteni a humanizmus reális társadalmi tartalmait, s a szocialista demokratizálás elvi alapjait is. Az absztrakt humanizmus anarchista erkölcsi szkepticizmushoz vezethet. A szocialista erkölcstan felépítéséhez kollektív munkára van szükség, s ez az erkölcsszociológiától a társadalompszichológiáig és a személyiségelméletig nagyon sok részdiszciplína eredményeinek a feldolgozását igényli. De mindenekelőtt a gazdasági-társadalmi tények, a politikai struktúra vizsgálatára van szükség, hiszen az erkölcs nem ezektől függetlenül alakul, hanem ezek határozzák meg. A gazdasági folyamatok irányításában elért eredményeink mögött lemaradnak az ember tudati-erkölcsi fejlesztésére és vezetésére vonatkozó ismereteink és eredményeink, pedig a praxisnak az elmélettel való kapcsolata csak ilyen eredményekben válnék kézzelfoghatóvá. *Jerzy Wiatr* (Lengyelország) a szabadidőkutatások elvi kérdéseiről és eredményeiről számolt be. Kiemelte a szabad idő megnövekedéséből fakadó tömegnevelési lehetőségekben és a politikai tevékenység szervezésében előálló új feltételek kihasználásának jelentőségét.

Julius Strinka (Csehszlovákia) az ember- és társadalomfelfogásban jelentkező dogmatikus és apologetikus tendenciákkal szállt vitába, s a progresszív társadalmi mozgásokhoz kapcsolódó tudományos társadalom-analízis eredményeit állította szembe velük. Az apologeták abszolutizálják a kapitalizmus leküzdését, a fennálló szocialista rendet egy statikus modellben képzelik el, melyben ignorálva vannak az ellentmondások, de amelytől mégis recepteket lehet kapni a valóság évolucionista értelemben felfogott korrigálásra. Ezzel szemben a szocialista társadalom fejlődésének forradalmi perspektíváit kellene ma kidolgozni, hiszen a kizsákmányolás megszüntetése ugrópontja ugyan a fejlődésnek, de a szocializmus ebben nem merül ki, nem konfliktusnélküli folyamat, ezért modelljének nemcsak a mennyiségi, hanem a minőségi változások jegyeit is tartalmaznia kell, azaz dinamikusnak kell lennie, mert csak így tárhat fel új perspektívákat. A szocializmus fejlesztésének gazdasági problémáit nem lehet elszigetelni a politikai, a tudati szférával való összefüggésektől.

V. Cs. Molodcov (Szovjetunió) a második főreferátum vitája során rámutatott, hogy a konkrét szocialista embert az elidegenedés, ember, humanizmus általában jelszavak hangoztatásával nem szabad szem elől téveszteni. A szocializmus építésének általános törvényei még ma is érvényesek, s fennáll a szocializmus és a kapitalizmus közti minőségi különbség is, s ezt az ember problémájánál is számba kell venni. A filozófia és szociológia forradalmi kritikai jellegét a kapitalista környezettel szemben kell kibontakoztatni.

A szocializmusnak pozitív oldala is van, nem merülhetünk perspektívátlanságba, feladatunk éppen a pozitív, progresszív oldal megerősítése. A dogmatikus statikus társadalom-modell kritikáját nem szabad átfordítani a létező szocializmus kritikájává. Nem okos dolog tagadni a szocializmus mostani modelljét, mert ez tisztázás helyett csak zavart okoz a fejekben, és a szocialista társadalom folytonosságának tagadásához vezethet.

N. Bellu (Románia) hangsúlyozta, hogy a jelenkori marxizmusnak azért kell az emberre összpontosítania, mert a szocialista országok tapasztalatai szerint a gazdasági problémákat nem lehet az ember számbavétele nélkül megoldani. A tudományos antropológia lehetetlenségéről vallott álláspont spekulatív és tarthatatlan. Marx a társadalom elemzését állította ugyan középpontba, de ez is implikálja az ember elméletét. Ha a szocializmus a társadalom nagy általános problémáját, a kizsákmányolást megszünteti, rá kell térnie az ember egyéb problémáinak a megoldására. Ez politikai, ideológiai, szociológiai, de ugyanakkor általános filozófiai probléma is. A szocializmus létrehozza az ember új viszonyát az objektumhoz, s ez új embermodellt, új szubjektum-objektum-modellt tesz szükségessé, s új diszciplínát, amely ezzel foglalkozik. Hibát követünk el, ha az egzisztencializmustól való félelmünkben tagadjuk ezt. Mi a kutatások folytatása mellett vagyunk, mert az ember jövőjéről, az új generációk neveléséről van szó még akkor is, ha az előrehaladás éles politikai harcokat kívánna.

Zaga Pesič (Jugoszlávia) szerint különböző interpretációk lehetségesek a marxi társadalomelmélet terén, de az ember problémáit nem lehet kihagyni. Az ember problémáival a marxizmus mindig foglalkozott, de nem szakantropológiai értelemben, bár a szociális lelki-kulturális vonások mellett, melyek döntőek, az embernek szorosabb értelemben vett természeti-antropológiai vonásai is vannak. Az ember alapvetően társadalmi mivolta azt is jelenti, hogy számára létezik a szubjektum—objektum viszony. Ennek a megállapításával azonban még nem szubjektivizáltuk a történelmet és az embert, csak eleget tettünk annak az igénynek, hogy az emberi lét minden oldalát és minden vonatkozását figyelembe kell venni. Az éles viták, melyeket e kérdésekben folytatunk, nem a marxizmus krízisének, hanem fejlődésének a jele.

A tanácskozás utolsó napján elhangzott kisebb hozzászólások adalékokat szolgáltattak a kifejtett álláspontok körvonalazásához, és segítettek lecsiszolni a szélsőségeket és merevségeket, melyek mindkét oldalon előfordultak.

Szigeti József a zárószavában rámutatott arra, hogy bár a viták eredményesek és hasznosak voltak, a jövőben alaposabb és elmélyültebb elemzésekre kell súlyt helyezni, mert a szavak összecsapásával nem lenne helyes az elméleti eredmények konfrontálását helyettesíteni.

Végül a konferencia résztvevői határozatokat hoztak a folyóiratok elméleti munkásságának irányairól, a kutatási eredmények hasznosításának módjairól és a tapasztalatcsere szervezeti formáiról. Megállapodtak abban is, hogy a következő konferenciát Jugoszláviában tartják, a szocialista társadalom hatalmi-politikai struktúrájának elméleti kérdéseiről.

Somogyi Zoltán

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Fényes Imre: Fizika és világnézet[1]

Napjainkban a szakemberek — fizikusok és filozófusok — és a laikus nagyközönség egyaránt széleskörűen érdeklődik a fizikával kapcsolatos világnézeti, filozófiai kérdések iránt. Közismert azonban, hogy e problémák elmélyült megértése (megoldásukról nem is beszélve) mindkettőjüknél — elsősorban a két tudományág gyökeresen eltérő szemléletmódja miatt — számottevő nehézségbe ütközik. Kétségtelen, hogy a fizikai megismerés során felvetődő filozófiai problémák megoldásához, sőt egyáltalán ahhoz, hogy akárcsak érdemi vita folyhasson a fizikusok és filozófusok között, kölcsönösen meg kell ismerkedniök egymás szemléletmódjával, fogalomrendszerével. Míg azonban a fizikusoknak számos olyan filozófiatörténeti munka áll rendelkezésükre, amelyben a történeti áttekintés mellett a filozófiai gondolkodás mikéntjének és történeti fejlődésének analízise is megtalálható, addig a fizika gondolatvilágát bemutató irodalom igen szűkösnek mondható. Ezért tekinthetjük hézagpótlónak Fényes Imre könyvét, mely kifejezetten a filozófiai mondanivaló szemszögéből ad áttekintést az egyes fizikai diszciplínákról, gondolatvilágukról, fogalomrendszerükről.

Azon túl, hogy Fényes Imre könyve reális szükségletet elégít ki, legdöntőbb pozitívumának azt tartjuk, hogy nem esett abba a hibába, amelybe a hasonló írások rendszerint szoktak, hogy ti. a fizikával kapcsolatos filozófiai problémákat elsősorban a modern fizikai diszciplínák kapcsán tartják kifejthetőnek. Igaz ugyan, hogy a fizika aktuális filozófiai problémái valóban a kvantumelmélettel, a relativitáselmélettel és az elemirészek elméletével kapcsolatosak, a modern problémák megértésének alapfeltétele azonban a klasszikus fizikai gondolkodásmód, a klasszikus fizikával kapcsolatos filozófiai kérdések jó megértése. Határozottan az a véleményünk, hogy ha valaki gondosan áttanulmányozza ezt a könyvet, jobban fogja érteni a modern fizikai gondolkodásmódot s jobb alapja lesz a mai fizikával kapcsolatos filozófiai problematika megértéséhez, mint ha több olyan könyvet olvasna el, melyek csak a modern diszciplínákkal foglalkoznak, jóllehet itt a kvantumelmélet és a relativitáselmélet együttesen sem foglalnak el többet negyven oldalnál.

Mielőtt a könyv részletes ismertetésére térnénk, három kérdéssel kell előzetesen foglalkozni. Teljesen egyetértünk a szerzőnek az előszóban kifejtett véleményével, hogy ebben a könyvben öncélú fizikai ismeret nyomokban sem szerepel, s hogy a könyv a fizikát „segédtudományként" tárgyalja, mint a tudományos világnézet egyik szükséges alapját. Szükségesnek tartjuk azonban leszögezni, hogy Fényes könyve mégsem filozófiai könyv; okfejtései alapvetően a fizika gondolatkörében mozognak, s célja annak vizsgálata, hogy az emberiség eddigi fizikai ismeretei mivel járulnak hozzá világképünk kialakításához. Ezt azért tartottuk szükségesnek megjegyezni, mert az egyes fejezetek alcímében megjelölt problémakörök (Az anyag létezési formái és létezési módja; Az anyag megjelenési formái; A természeti folyamatok iránya; Az anyag kimeríthetetlensége; Az okság elve), jóllehet valóban részét képezik az általános filozófiai problematikának, e könyvben mind felvetésüket, mind pedig kifejtésüket illetően megmaradnak a fizikai világkép általánossági színvonalán. Ez azonban nem fogyatékossága, hanem pozitívuma a könyvnek, mivel csakis ilyen módon kerülhető el a fizika filozófiai problémáinak tárgyalásánál oly gyakori hiba, hogy a szerzők okfejtéseik során hol a fizika, hol pedig a filozófia fogalomkörében mozognak. A szóban forgó problémák filozófiai szintű elemzése — a könyvben foglaltak alapos megértése után — már a szakfilozófusok feladata, akiknek munkájuknál természetesen más szaktudományok

[1] Kossuth, 1966. 220 o.

idevonatkozó eredményeit is figyelembe kell venniök.

A másik kérdés a könyvben alkalmazott matematikai apparátust érinti. Talán a könyvet végiglapozva szemre soknak tűnik a matematika; olvasás közben azonban meggyőződhetünk arról, hogy úgyszólván egyetlen felesleges szimbólum sincs benne. A könyv feladata ugyanis egyebek között a fizika formális-logikai szerkezetének megismertetése, valamint a matematika szerepének feltárása a fizikai megismerésben. El kell ismerni, hogy a szerző kellő önmérsékletet tanúsított a matematikai formalizmus alkalmazásában; kétségtelen, hogy a meglevő formalizmus csökkentése már a tartalmi megértés rovására menne. Mindamellett azt is meg kell jegyezni, hogy a szerző az előszóban tett igéretét, miszerint legbonyolultabb matematikai eszközül az elsőfokú egyenletrendszereket fogja alkalmazni, csak formai vonatkozásban teljesítette, fogalmilag nem, hiszen implicite differenciálás és integrálás is előfordul a könyvben.

A harmadik kérdés a tárgyalásmód koncepcióját illeti. Igen szerencsés gondolata a szerzőnek, hogy az egész tárgyalást a megmaradási tételekre építi; aligha lehetett volna más módszert találni, amely a különböző fizikai diszciplínák ennyire egységes nézőpontú tárgyalását biztosította volna.

A könyv öt fejezetből áll. Az első fejezet (A fizikai fogalmak általános jellemzése) a könyv egyik legsikerültebb része. Amellett, hogy részletesen tárgyalja a fizikai események leírásában szereplő alapvető mennyiségtípusok mérésének, valamint a matematikai kifejezésükre szolgáló formalizmusnak a lényegét, olyan szempontokra is kitér, melyek a következő fejezetekben található tulajdonképpeni fizikai-világnézeti mondanivaló megértését igen megkönnyítik. Azzal, hogy a különböző fizikai mennyiségtípusokat (skalár, vektor, tenzor) a koordinátarendszer különféle elmozdulásaival szembeni viselkedésük alapján határolja el, folyamatos átmenetet teremt a fizikai-világnézeti problémák tárgyalásához, mivel ezeknek is központi problémájuk a megmaradási tételeket kifejező mérlegegyenletek viselkedése a koordináta transzformációk esetén. Általában a vonatkozási rendszer fogalma fontos szerepet játszik az egész tárgyalás során, s aligha tévedünk, ha úgy véljük, hogy a könyv egyik legfontosabb világnézeti mozzanata annak a problémának a tárgyalása, hogy hogyan lehet a vonatkoztatási rendszertől függő, viszonylagos paraméterekkel a fizikai valóság objektív lényegét leírni, illetve hogyan kell a fizikai megismerésben értelmezni az abszolut-relatív viszonyt.

A második fejezetben (Megmaradási tételek. A tömegpont klasszikus mechanikája) kerül sok a fizika alapvető fogalmainak (tér, idő, sebesség, gyorsulás, impulzus, erő stb.) tárgyalására a legegyszerűbb fizikai „rendszer", a tömegpont mozgása, kölcsönhatásai alapján, s itt ismerkedünk meg a fizikai jelenségek leírásának mikéntjével is. Ugyancsak e fejezetben nyernek megfogalmazást a klasszikus fizika megmaradási tételei is. Világnézeti vonatkozásban érdekes, ahogyan a szerző a klasszikus mechanika okság-determinizmus szemléletét a teleológiával összehasonlítja (nevezetesen, hogy minden mechanisztikus determinista szkéma átrendezhető teleológiai szkémává), s így rámutatva a mechanisztikus determinizmus világnézetileg problematikus voltára, mintegy előkészíti az olvasót a negyedik és ötödik fejezetben kifejtett statisztikus szemléletmód szükségességére.

A klasszikustól lényegesen eltérő modern fizikai szemléletmódra való előkészítést célzó törekvés a harmadik fejezetben (Jellegzetes fizikai rendszerek) is folytatódik. Itt ugyanis a pontrendszerek tárgyalása során nyomatékosan hangsúlyozza a szerző e rendszerek energetikai egységét, ami által valójában az individualitásnak a mikrofizikában tapasztalt problémáira készíti elő az olvasót. E fejezet világnézeti vonatkozásban legfontosabb része az elektromágneses tér tárgyalása. A szerző módszeres és konkrét okfejtéssel kimutatja, hogy a fizikai terek mindazon attributumokkal rendelkeznek, amelyek alapján a köznapi és a klasszikus tudományos szemlélet a testeket anyaginak tekintette; így elkerülhetetlen a következtetés, hogy maguk a fizikai terek is az anyag sajátos megjelenési formái. Sajátosságuk éppen az említett alapvető anyagi attributumokon túlmenő tulajdonságaik következménye. Általában nem helyeselhetjük, ha konkrét fizikai tapasztalatot közvetlenül filozófiai szintre általánosítanak, adott esetben azonban egyet kell értenünk a szerzővel, hogyha a testek és a terek fizikai vonatkozásban egyenrangú realitást képviselnek, úgy szembeállításuk filozófiai síkon sem jogosult. Nyilvánvaló, hogy a testek és terek egyenértékűségének kimutatásával a szerző a mechanisztikus szemlélettel ellentétben a dialektikus materialista anyagfelfogást tekinti a fizikai tapasztalatokkal összhangban levőnek.

A negyedik fejezet (Termodinamika) kétségtelenül a könyv legjobban, legelmélyültebben kidolgozott része. Ennek ellenére e fejezet megértése kíván az olva-

sótól legtöbb türelmet, a benne szereplő fogalmak nagyfokú elvontsága miatt. Megéri azonban a fáradságot, mert e fejezetben olyan alapvető filozófiai kérdésre kaphat (fizikai vonatkozásban) feleletet az olvasó, mint az anyag önmozgása, az anyag és mozgás elszakíthatatlansága. Ezen túlmenően e fejezetnek világnézeti vonatkozásban figyelemre méltó része a véletlen kölcsönhatások fizikai szerepének tárgyalása, melynek során a szerző egy klasszikus diszciplínán (a termodinamikán) mutatja meg a statisztikus jelleg objektív alapjait, s ezzel újból csak a mikrofizikai tapasztalatok, illetve szemléletmód megértését segíti elő. Igen lényegesnek tartjuk a szerző azon konklúzióját, hogy ha az atomi méretekben lejátszódó egyes folyamatok mechanisztikusan determináltak lennének — amint azt a klasszikus fizikai szemléletben állították —, statisztikus hőelméletről (és általában statisztikus diszciplinákról) egyáltalán nem beszélhetnénk. Ezzel nyilvánvalóan elveti a klasszikus fizika (és filozófia) antropomorf véletlen-felfogását.

A relativitáselmélet alapvető mondanivalójának kifejtése — a szokásoknak megfelelően — a klasszikus fizikáról szóló fejezetekben található. A mikrofizikának, pontosabban a kvantumelméletnek a szerző külön fejezetet szentel. Az ötödik fejezet (Kvantumelmélet) igen szűk terjedelme ellenére jól megoldja a klasszikustól lényegesen eltérő mikrofizikai szemléletmód bemutatását, mégpedig mind egzakt, mind pedig „szemléletes" formájáét. Ez nyilván annak köszönhető, hogy a szerző az előző fejezetekben tudatosan törekedett a kvantumfizikai anyagszemlélet megértésének előkészítésére. Szerencsésnek tartjuk, hogy a szerző a részecske-hullám dualizmus helyett elsősorban a kvantáltság és folytonosság dialektikus egységéről beszélt. Ezzel ugyanis az általános fizikai szemléletmód kérdésére irányítja a figyelmet a két konkrét klasszikus fizikai kép mikrofizikai alkalmazhatóságának problémája helyett.

Néhány probléma is akad a könyvben, amelyet meg kell említeni. Bár a könyv alapvető mondanivalója éppen az anyag megjelenési formái gazdagságának megmutatása — ellentétben a klasszikus felfogással, mely a tömeget tekintette anyagnak —, helyenként a szerző is vét e törekvés ellen. Vajon helyes-e a tömeget egymagában az anyagmennyiség mértékének tekinteni, mikor az a relativisztikus fizikában változó mennyiség; maga a szerző is hangsúlyozza, hogy a tömeg és az energia — bár közös megmaradási törvény érvényes rájuk — nem azonosak. Nem világos, mit ért a szerző azon, hogy adott esetben „maga az anyag áramlik". Az anyag, ha elvonatkoztatunk minden konkrét attribútumától, filozófiai kategória, s sincs értelme az ilyen értelemben vett anyag áramlásáról beszélni. A szerző itt nyilván az általa kémiai anyagnak nevezett konkrét megjelenési forma áramlására gondol, ám akkor arról is kell beszélni. Továbbá teljesen igaz az, amit a szerző a matematikával szembeni vádaskodásokról mond, de elégtelen. Vannak ugyanis, akik valóban túlértékelik a matematika szerepét a fizikai megismerésben, és ebből helytelen „filozófiai" következtetéseket vonnak le. Erről is szólni kellene.

Mindezek a problémák természetesen nem érintik a könyv alapvető értékeit, mint ahogyan az sem érinti, hogy részben magában a formalizmusban (indexek, felülhuzások, koordináta jelölések), részben a formalizmus és a hozzátartozó magyarázó szöveg összhangjában sajnálatos módon néhány hiba maradt, melyek önmagukban ugyan nem jelentősek, de a laikus olvasó számára amúgyis nehéz megértést zavarhatják. Mindezek a fogyatékosságok egy esetleges újabb kiadásban korrigálhatók.

Müller Antal

A munka szerepének szociológiai vizsgálata[1]

A munka sokféle tudományos vizsgálatnak tárgya, a legkülönbözőbb — közgazdasági, jogi, pszichológiai, fiziológiai stb. — oldalakról s módszerekkel elemzik. De akármilyen nézőpontból is vizsgáljuk, az egyik lényeges tanulság mindig az, hogy mind az egyes emberek, mind a különböző kollektívák gazdasági, termelési tevékenységének eredményessége a gazdasági tényezők mellett igen nagy mértékben függ a tudati tényezőktől, attól, ahogyan felfogják és értelmezik mindazt, ami munkájuk során őket közvetlenül körülveszi, ahogyan munkájukban alkalmazkodni képesek a környezetükhöz. A munka szociológiai elemzése alapvetően e tudati viszonyok hatásának, a gazdasági viszonyoktól való függőségüknek a vizsgálatából indul ki.

[1] Hegedüs András és Márkus Mária: Ember — munka — közösség. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1966. 300 o.

Ennek az elméleti kiindulópontnak a gyakorlatban való alkalmazására tett kísérletet Hegedüs András és Márkus Mária *Ember — munka — közösség* c. írása, amely az MTA Szociológiai Kutató Csoportja által végzett kutatások tapasztalatairól számol be.

A könyv — néha egészen jegyzőkönyvszerű pontossággal, aprólékos részletekbe menően — több évi és több irányú kutatómunkáról ad számot. Így egyes fejezetei önálló tanulmány jellegét viselik magukon, e tanulmányokat azonban egységbe ötvözi a szerzők nagyon tudatos és következetes koncepciója a marxista munkaszociológia tárgyáról, s az, ahogyan kutatásaik témáját és metodikáját e koncepciónak megfelelően megválogatják. Épp ezért, ha Hegedüs András és Márkus Mária könyvéből nem is lehet szert tenni rendszeres és átfogó ismeretekre a munkaszociológiáról, de jól nyomon követhető és elsajátítható belőle, hogy egy a valóságnak megfelelő helyes elméleti koncepciót hogyan lehet sokoldalúan, a gyakorlati kutatások során gyakran váratlanul felbukkanó, ellentmondásosnak tűnő jelenségek értelmezésében következetesen alkalmazni. Úgy véljük, a könyvnek ez az elsőrendű érdeme mind a gyermekcipőben járó marxista szociológia, mind a szinte semmiféle tradícióval nem rendelkező hazai szociológiai kutatások fejlődése, fejlesztése szempontjából.

Az egyes tanulmányok alapanyagát képező vizsgálatok, felmérések lebonyolítási technikája több esetben magán viseli a tapogatódzás és a kezdetlegesség jegyeit. Ez jórészt objektív körülményekkel magyarázható, részben az ilyen jellegű felmérések meglehetősen magas költségeivel, részben pedig azzal, hogy a nyugati szociológiai kutatásokban jól bevált módszereket csak a legnagyobb óvatossággal lehet szocialista viszonyok között alkalmazni, mivel éppen a kutatások alapproblémája — a termelési tevékenység gazdasági és tudati tényezőinek összefüggései — mindkét tényező oldaláról más vetületben jelentkeznek a kapitalista, illetve a szocialista gazdasági és irányítási rendszerben. Így a kezdetlegesség és tapogatódzás bizonyos szempontból előnyére is szolgál a munkának, mert egyben a mi valóságunknak megfelelő adekvát módszerek kikísérletezése is. Ugyanakkor a felmérések eredményeinek számszerű bemutatása s értelmezése hozzájárulhat a különösen az ipari üzemek műszaki, személyzeti vezetői vagy munkaügyi problémákkal foglalkozó szakemberek számára hasznos ilyen jellegű kutatások iránt még mindig nem elég intenzív társadalmi érdeklődés felkeltéséhez.

A munka szociológiai funkciói

A munkaszociológia szakirodalma több meghatározást ismer a munka szociológiai és gazdasági funkciói megkülönböztetésére. Ezek a meghatározások általában utalnak arra, hogy „a társadalmi feltételek hatnak a munka motívumaira, folyamatára, intenzitására és eredményeire", arra, hogy „a munkának társadalmi következményei vannak" stb., ahhoz azonban túl tágak, hogy szocialista gazdálkodási és irányítási rendszerben folyó munkaszociológiai kutatásoknak konkrét programot adjanak. Ezért tartjuk igen fontosnak a szerzőknek azt a törekvését, hogy a munka *szocialista viszonyok közötti* szociológiai funkcióit mindenekelőtt elméletileg tisztázzák, ami azután alapul szolgálhat konkrét kutatásaik munkahipotéziseinek kialakításához. A szocialista társadalomban végzett munkának a következő négy fő szociológiai funkcióját különböztetik meg:

a) a munka mint az egyén emberi-társadalmi lényegének kifejlesztője,

b) a munka mint társadalmi réteg (struktúra-) képző faktor,

c) a munka mint az egyén társadalmi munkaszervezetbe való bevonásának eszköze,

d) a munka mint bizonyos fajta társadalmi élményt adó kiscsoportok formálója.

Nem érintve azt a problémát, hogy e felsorolás teljes-e vagy sem, úgy véljük, hogy a szerzők mindenesetre négy olyan fő funkciót ragadtak meg, melyek szocialista viszonyok között alapvetők, jól felismerhetők, s konkrét megnyilvánulásaik mérhetők. Így pl. társadalmunkban valóban tömegesen találkozhatunk a munkához való viszony megváltozásával, amelynek fontos mozzanata a munkával való identifikáció, a munkától való elidegenedés felszámolódása, az örömet nyújtó, humanizálódó munkatevékenység. Ugyanakkor viszont, bármennyire is igaz az, hogy a szocialista társadalomban a munkamegosztásban elfoglalt helyet nem a születés szabályozza, még mindig jelentős különbségek vannak az egyes társadalmi rétegek anyagi helyzetében, értékítéleteiben és társadalmi normáiban — a munka szociológiai vizsgálata során tehát nem hagyható figyelmen kívül, hogy a munkamegosztásban betöltött hely, valamint az egyes társadalmi rétegek közötti különbségek egyaránt szerepet játszanak a tudati és ideológiai viszonyok formálásában.

A polgári szociológiákban általában elhanyagolt a munkakollektívák, az ún. szekunder közösségek hatásának vizsgálata. Szocialista termelési viszonyok

között viszont éppen ez a vizsgálat az időszerű, mert konkrét segítséget adhat a termelési egységek vezetőinek a munkakollektivák „miénk"-tudatának kialakításában, mind a szociológiai vizsgálatok, mind a mindennapos gyakorlat ráirányítja a figyelmet a munkamegosztás során kialakuló primer csoportok fontosságára is, arra, hogy ezek a kisebb munkacsoportok, munkakollektívák az egyén társadalmi élményszerzésének, a társasélet iránti szükséglete kiélésének rendkívül fontos forrásai, formái.

Hegedüs András és Márkus Mária munkája többek között azért is hasznos és érdekes, mert szocialista termelési viszonyainknak e konkrét elemzéséből indultak ki, ennek alapján alakították ki kutatásaik tematikáját és módszertanát, s ezzel egyben a munkaszociológiai kutatások olyan programját jelölték meg, amely, úgy véljük, más szocialista országok viszonyai között is jól megvalósítható, alkalmazható.

A munka humanizációja

A szerzők elméleti fejtegetéseinek és gyakorlati kutatómunkájának egyaránt egyik alapvető kiindulópontja a munka humanizációja mint a szocialista viszonyok közötti munka egyik legfontosabb szociológiai jellemzője, amelyet a készségek kifejlesztése és az alkotó energiák kiélése csak együtt valósíthat meg. A termelőeszközök és a termelékenység kapitalista viszonyok között bekövetkezett fejlődése s a képességek és szükségletek körének ezzel járó kiszélesedése lehetővé tehetné, hogy a munka mint tevékenység megszünjék az embertől elidegenedett lenni, és olyan tevékenységgé váljék, amely közvetlenül fejleszti az emberek képességeit, szükségleteit, míg végül maga is életszükségletté válik. A munka humanizációja azonban hosszú és bonyolult folyamat. Először is mélyreható össztársadalmi és technikai változások szükségesek hozzá, közülük legfontosabb a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetése. De az átmeneti szakaszban, a szocializmusban aktualizálódó részfolyamata sem mentes még az elidegenedés maradványaitól. Erre utal a jelenlegi munkamegosztás néhány társadalmilag negatív következménye, továbbá az áruviszonyok létezése is. Az embereknek a társadalmi munkamegosztás keretei közötti szabad mozgását nem akadályozó társadalmi viszonyok, továbbá az anyagi jólét jelentős emelkedését és a munkaidő lényeges csökkenését lehetővé tevő termelékenység csak a termelőerők jelenlegi szintjének nagyon jelentős meghaladása útján érhető el. A konkrét körülmények között a szocialista társadalom adott fejlettségi fokán a szerzők az embermunka jelenlegi viszonyának három alaptípusát különböztetik meg: a bérmunkás, a „szubbotnyik" és a humanizált típust.

A szocialista társadalmak létrejöttekor a termelőerők adott színvonala mellett még nagymértékben megőrződik a munka gazdasági kényszer jellege, átöröklődik a bérmunkás típusú munkaviszony, amely nem egyszerűen a kapitalista múlt maradványa, hanem az áruviszonyok fennmaradásának következménye. Bizonyos értelemben érvényesül még a bérmunkásöntudat is. A szocialista termelési viszonyok mindennek ellenére újfajta munkaviszonyt alakítanak ki, amelyben a társadalmi érdek fontos motivummá válik a munkatevékenység során. Ez az újfajta munkaviszony tükröződik az ún. szubbotnyik magatartásban, amely nem ritkán egyéni érdekekről való lemondás árán is előtérbe helyezi a társadalmi érdeket. Más kérdés az, hogy ez az újfajta magatartás, mivel a dogmatikus szemlélet általánosan kötelezőnek tartotta, nagymértékben eltorzítva jelentkezett.

A szerzők úgy vélik, a szocialista fejlődés jelenlegi szakaszában mindkét magatartás-típus létezésére lehetőség van, s a konkrét körülményektől, feltételektől függ, hogy adott esetben melyik kerül előtérbe. Elítélik azonban azt a hamis alternatívát, hogy a szubbotnyik-tudat a bérmunkástudatot fokozatosan kiszorítva válik mindinkább uralkodóvá a szocialista gazdálkodási rendszerben. Ez az alternatíva ugyanis kihagyja a munka humanizációs funkcióját, azt, hogy bizonyos feltételek között a munka közvetlen szükségletté válhat, s a munkához való viszony egy új, sajátos típusát formálhatja ki.

Identifikáció a munkával

A munka humanizációs folyamatának egyik legfőbb jellemzője a munkával szembeni humanizált elvárások kialakulása, növekedése. A szerzők ezzel kapcsolatban azt vizsgálták, hogy milyen szerepet tölt be a munka az emberek életében, milyen elvárásaik alakulnak ki a munkával szemben, és milyen a fejlődési tendenciájuk. A szerzők által felállított három magatartástípust a munkával szembeni elvárások egymástól jól megkülönböztethető struktúrája jellemzi. A bérmunkás típusnál a kereset, a szubbotnyik-magatartásnál a munka társadalmi haszna, a humanizált típusnál pedig a magára a munkafolyamatra irányuló elvárások kerülnek előtér-

be. Hegedüs és Márkus elsősorban azt kutatták, hogy a munkával szembeni humanizált típusú elvárások milyen mértékben alakulnak ki a társadalom különböző rétegeiben. Munkájukban három paraméterre támaszkodtak: a munkavégzéshez szükséges általános és szakmai ismeretekre, a munkavégzés során az egyéni részmunka társadalmi hasznosságáról és társadalmi összefüggéseiről nyerhető áttekintésre, és arra, hogy a vizsgált személyeknek a munkájuk során milyen lehetőségeik vannak kezdeményezésre, döntésre. Vizsgálataik eredményeként két nagyobb csoportot különböztettek meg: azokét, akik kisebb-nagyobb mértékben rendelkeznek humanizált elvárásokkal, s azokét, akiknél valamilyen oknál fogva ilyen elvárások nem alakultak ki. A két csoporton belül annak alapján, hogy a vizsgálatban résztvevő személyek munkával való identifikáltsága milyen mértékű, egyfajta tipizálást hajtottak végre. E tipizálás alapján állapították meg a teljesen identifikált, a részlegesen identifikált, az aktivan nem identifikált és a passzívan nem identifikált típusát. Mint mindenfajta tipizálás, ez sem mentes bizonyosfajta erőszakoltságtól, illetve annak figyelmen kívül hagyásától, hogy az egyes típusok nem elég homogének. Tükrözi ez a tipizálás azt is, hogy az egyes típusok struktúrája többdimenziójú lévén, besorolásuk, statisztikai analízisük és az értékelés csak az adatgyűjtők ismerten szubjektív osztályozása és ennek logikai kontrollja alapján történhetett. A szerzőknek azonban mindennek ellenére sikerült bizonyítaniok, hogy a munka objektív feltételei és a humanizációs folyamat között nagyon szoros összefüggés van, amiből világosan következik, hogy a munka humanizációjához a termelőerők jelentős fejlődésére van szükség. Igaz ugyan, hogy ez hosszabb folyamat, viszont számos lehetőség áll rendelkezésünkre, hogy meggyorsítsuk; ilyen pl. a vállalati kollektívák fejlesztése, a munka társadalmi értékének növelése stb.

A vállalati integráció, a „mi"- és a „miénk"-tudat kialakulása

A humanizációs folyamat vizsgálatának másik fő aspektusa az, hogy milyen az emberek viszonya ahhoz az intézményhez, amelynek keretében dolgoznak, hogy a vállalati dolgozók együttese milyek kollektívát alkot. E tekintetben — a mi jelenlegi gazdasági rendszerünkben — két fokozatot különböztetnek meg a szerzők. Az első fokozatot az jellemzi, hogy a dolgozók felismerik ugyan a kollektíva létezését, de ebben csak a munkavállalói érdekek és sajátosságok megtestesülését látják. A második, fejlettebb fok az, mikor az egyéni és a vállalati érdekek közötti összefüggés felismerésének eredményeként létrejön a „miénk"-tudat, amikor a kollektíva mint társas vállalkozás kezd megvalósulni. Az előző, fejletlenebb fokozat, amelynek esetében csupán a „mi" tudatának kialakulásáról beszélhetünk, és a második, fejlettebb fokozat között a szerzők minőségi, tartalmi különbséget látnak. A „miénk"-tudat, az általános tulajdonosi viszony tükröződése nem alakul ki automatikusan, s nem is válik automatikusan a munkában megmutatkozó magatartás tényezőjévé, hanem csak ha kialakítják olyan hatékony formáit, amelyek egyrészt megadják a lehetőséget e tulajdonosi viszony tényleges gyakorlására, másrészt ebben érdekeltté is teszik a dolgozókat.

A tapasztalatok arra mutatnak, hogy a vállalati integráció megléte igen fontos a dolgozók egész munka-magatartására, illetve, hogy az integráció hiányának tudhatók be az olyan negatív jelenségek, mint az üzemi tulajdon elleni vétségek, a munkafegyelem megsértései, az erős fluktuáció stb. Ezek többek között abból is adódnak, hogy az üzemhez való új viszony normái és annak tudatosulása, hogy az üzem társadalmi tulajdon, azaz egyben a *miénk* is, még csak kialakulóban vannak, illetve ezeket a normákat a munkáskollektíva csak most sajátítja el. Ugyanakkor az empirikus vizsgálatok arra utalnak, hogy a dolgozókban létezik igény az üzem ügyeivel való törődésre, s hogy ez az igény fejleszthető.

Az üzemek információs rendszere

Bármennyire is létezik olyan igény általában a dolgozókban, hogy törődjenek az üzem ügyeivel, az empirikus vizsgálatok alapján az is megmutatkozott, hogy a dolgozók különböző rétegeinek lehetősége erre igen eltérő. Ennek felismerése vezette a szerzőket ahhoz, hogy külön vizsgálat tárgyává tegyék az üzemek információs rendszerét mint a munka humanizációs folyamata fontos tényezőjét.

Az információs rendszer fő funkciója a gazdasági célok szolgálata. Elsősorban munkaszervezési szempontból van jelentősége: az egyes dolgozókhoz eljuttatja a részmunkájukhoz szükséges információkat, illetve a vezetésnek jelentéseket ad a munka menetéről. Az üzemi információs rendszer azonban egy igen fontos szociológiai funkciót is betölt, mégpedig azt, hogy az egyes dolgozókhoz olyan információkat

juttasson el, amelyek nem részmunkájukra, hanem az üzem egészének vagy nagyobb részlegeinek tevékenységére vonatkoznak. Ebben a megközelítésben, vagyis szociológiai funkcióját tekintve az üzemi információs rendszer végeredményben bekapcsolja a munkást az üzem vezetési-döntési rendszerébe, a társadalmi önigazgatás kifejlesztésének mechanizmusát jelenti, s ezzel a munka humanizációs folyamatában oly nagy szerepet játszó „miénk"-tudat kialakításának fontos tényezőjévé válik.

Az üzemi információs rendszer empírikus vizsgálata során lehetőség nyílt arra, hogy struktúráját a szerzők több nézőpontból is csoportosítsák, ami jó alapot szolgáltatott hatékonyságának differenciált elemzésére.

A szerzők az információs csatornák három fő csoportját írják le. Ezek: az üzem hivatalos szervezete révén kialakuló, személytől személyhez szóló közlési rendszer, a nem egyes személyekhez szóló tömegkommunikációs eszközök (pl. faliújság, hangos híradó), és a közvetlen, személytől személyhez szóló, de nem hivatalos jellegű információátadás.

A vizsgálatok arra utalnak, hogy az információkat az üzemi kollektívák egyes tagjai értelmi képességeiktől, világnézetüktől, ideológiai fejlettségüktől, érdekeltségi viszonyaiktól függően még a legjobban kiépített üzemi információs rendszerben is különbözőképpen fogadják. Emellett az információk terjedésében és értékelésében fontos szerepet játszanak a különféle rokon- és ellenszenv kapcsolatok, érdekek, társadalmi rétegek közötti különbségek stb. Gyakran megfigyelhető volt az is, hogy a nem hivatalos kommunikációs rendszerben kialakult ún. kiscsoportok átalakítják, torzítják a hivatalos információkat, hatásukat növelik vagy csökkentik — saját érdekeiknek megfelelően. Emellett jelentősen befolyásolhatják a belső információ hatását olyan tényezők, amelyek hatásának a dolgozók üzemen kívül vannak ki téve (pl. az össztársadalmi tömegkommunikációs eszközök, a rádió, a televízió, a sajtó). Mindezt összegezve a szerzők megállapítják, hogy az üzemi információs rendszer hatékonysága mindenekelőtt áttól függ, hogy milyen mennyiségű információ kerül továbbításra az egyes csatornákon, milyen torzítással, illetve veszteséggel kerül sor a továbbítására, és hogy milyen az egyes információk tartalma, tekintettel van-e azokra, akikhez irányul, és megfelel-e ennek a célnak. Empírikus vizsgálataik tematikailag e problémák köré csoportosulnak, eredményeik pedig arra utalnak, hogy a „miénk"-tudat formálódása távolról sem mechanikus és spontánul végbemenő folyamat, hanem kialakulásában nagy szerepe van az információs rendszernek, kiépítettségének, korszerűségének.

A kiscsoportok szerepe az üzemben

Az üzemek életében az embereknek a munkához, valamint az intézményhez, vállalathoz, üzemhez való viszonyánál szociológiai szempontból nem kisebb jelentőségű az egymáshoz való viszonyuk — a szociológia irodalmában „face to face"-nek nevezett kapcsolatok rendszere — sem. A polgári szociológiai kutatások e kapcsolatrendszer vizsgálatát többnyire az ún. kiscsoport-kutatásokra szűkítik le, feltételezve, hogy az emberek egymással való kapcsolatai általában a kiscsoportok különböző típusaiban jelennek meg. A kiscsoport fogalma a marxista társadalomtudományban is egyre inkább használatos lesz, mégpedig a legkülönbözőbb értelmezésekben, gyakran olyan felfogásban, mintha a csoportok egyes típusai kizárólag az egyéni és csoportérdek viszonyából kiindulva alakulnának ki, és kialakulásukban nem játszanék szerepet az, hogy a csoport milyen hatással van tagjai személyiségére, továbbá arra, hogy milyen szubjektív kapcsolatok alakulnak ki a csoport tagjai között.

Hegedüs és Márkus könyvének — mind az elméleti kifejtés, mind pedig az empirikus vizsgálatok előkészítése és a feldolgozásnál alkalmazott matematikai apparátus szempontjából — talán legelmélyültebben kidolgozott része a kicsoportok szerepéről szóló fejezet.

A kiscsoport több korábbi definícióját egybevetve és elemezve, annak igénye nélkül, hogy újfajta definiálásra vállalkoznának, a kiscsoport két kritériumát különböztetik meg, amelyek mindegyike külön-külön is alkalmas arra, hogy alapján az emberek bizonyos együttesét kiscsoportnak tekintsék. Az egyik ilyen kritérium, hogy úgy mondjuk, „objektív" jegy, olyan közvetlenül vagy közvetve a gazdasági viszonyokból származó tartós közös érdek, cél, amely rendszeres személyes kapcsolatot tesz szükségessé. A másik az olyan kiscsoportot jellemzi, amely kizárólag baráti, illetve rokonszenv-kapcsolatokra épül, minden gazdasági vagy egyéb anyagi alap nélkül, vagy ha van is ilyen alap, ez másodlagos szerepet játszik. E két típus megkülönböztetésének nagy jelentősége van a szerzők későbbi empirikus vizsgálatainál. Tipizálásuk az üzemen belüli kiscsoportok igen sokoldalú és rugalmas elemzését teszi lehetővé. Mégpedig első-

sorban azért, mert saját tipizálásukat nem merev és kötelezően alkalmazandó sémának fogják fel, hanem a kiscsoportot mind összetartó ereje, mind funkciója tekintetében rendkívül változatos formákat öltő, heterogén jelenségnek tekintik. Emellett álláspontjuk szerint a társadalom nem egyszerűen a kiscsoportok összessége, illetve egyén és társadalom kapcsolódásainak nem a kiscsoport az egyetlen eszköze, noha az egyes embereket a kiscsoportok tömege veszi körül, amelyek gyakran egymással egészen ellentétes követelményeket, normákat és célokat állítanak eléje.

Az emberek azokat a csoportokat, amelyekben résztvesznek, az egyéniségüknek, társadalmi helyzetüknek megfelelően sorolják fontossági sorrendbe. A szerzők elsősorban azt kívánták tisztázni, hogy az elsődleges munkahelyi szervezetek milyen esetekben válnak reális közösségekké, s milyen szerepet töltenek be az emberek tevékenységében, elsősorban a munkatevékenységben.

Vizsgálataik arra utalnak, hogy a munkahely a maga formális szervezetével eleve lehetőséget ad olyan kapcsolatok kifejlődésére, amelyek kiindulópontjai a rokonszenvre épülő kapcsolatoknak. Ez csak akkor nincs így, ha az adott munkahelyi szervezetben, szervezeti egységben az egyéni részmunkák a munka jellegéből következően nem kapcsolódnak egymáshoz. Ennek ellenére mégis az elsődleges munkahelyi közösség mutatkozik annak a szervezeti formának, amelyben a csoportérdek reálisan legjobban megteremthető, s az ilyen alapon kialakuló munkahelyi kiscsoportok igen fontos funkciókat töltenek be a szocialista üzemben. Közvetlenül érzékelhető csoportérdekeket teremtenek meg, amelyek segítségével az egyéni érdek nem individualizáló, hanem ellenkezőleg, társadalmasító hatást -vált ki, formálja az egyes tagok véleményét, normáit, magatartását, és a társasélmény iránti igények kielégítésének forrásává válik. Ugyanakkor az ilyen jellegű, a munka humanizációs folyamatában nélkülözhetetlen munkahelyi kiscsoportok a mi jelenlegi üzemrendszerünkben még nagyon esetlegesen alakulnak ki, és úgy tűnik, sem az üzemek vezetése, sem a társadalomtudomány nem fordít rájuk elég figyelmet.

*

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy Hegedüs András és Márkus Mária könyve a hazai szociológiai, elsősorban munkaszociológiai kutatások fejlődésének jelentős állomása. Munkájuk nemcsak abból a szempontból értékes, hogy sikerült eredményesen alkalmazniok egy igen friss, szellemes elméleti koncepciót empírikus kutatásaikban, hanem azért is, mert igen jó bizonyítási eljárásokkal sikerült felhívniok a figyelmet a munkaszociológiai kutatások gyakorlati hasznosíthatóságára.

Ismertetésünk során nem térhettünk ki a munka minden egyes fejezetére. Külön ki kell azonban emelnünk a benne bemutatott metodológiai és matematikai apparátust, a függelékben publikált kérdőív- és táblázatanyagot, továbbá a szociológiai kutatások metodikai-technikai problémáiról szóló fejezetet, amelyek kiváltképp tanulságosak és serkentők mindazok számára, akik munkakörükből vagy érdeklődésükből adódóan hasonló jellegű kutatómunkába bekapcsolódni vagy ilyent kezdeményezni szeretnének.

S. Molnár Edit

Ágoston László: Az ember és a technika. A technicizmus kritikája[1]

Korunk egyik legizgalmasabb problémája az a viszony, amely a szüntelenül szélesedő társadalmi tevékenység és az emberi lehetőségek ebből eredően egyre bővülő köre között áll fenn. Nem meglepő tehát, hogy korunk annyi gondolkodója foglalkozik a technikával mint természeti és társadalmi erővel, melynek segítségével az ember rányomja bélyegét a természetre és képes szerveinek korlátozott biológiai adottságait kitágítani és átalakítani lehetőségében határtalan társadalmi hatalommá, s e technikának mint a legspecifikusabb emberi tevékenység termékének humánus és szociális értelmével.

Marx azt írja, ahhoz, hogy minden valóságos ellentmondásos jellegű folyamatot megértsük és mozgását elősegítsük meg kell találnunk a dialektikus melódiáját. Ágoston könyve arra törekszik, hogy megfejtse számunkra a technikának azt a dialektikus melódiáját, amelyet az emberek azért komponáltak, hogy elejtsék, megszelidítsék és humanizálják az embertől idegen, rebellis erőket. Bevezetőül röviden felvázolja a technikai fejlődés legfőbb szaka-

[1] Kossuth, 1965. 333 o.

szait az emberré válástól napjainkig, de csak azért, hogy elénk tárja a technikával kapcsolatos gondolatok tablóját, és elvezessen a probléma magvához.

Mielőtt felemelkednék előttünk a modern dráma függönye, amelynek színpadán a természet humanizálása összeütközik az ember elembertelenedésével, a szerző, helyesen, úgy gondolta, hogy e dráma nyitányában előbb megismerteti velünk annak főbb motívumait, variációit. Ágoston abból indul ki, hogy a korunkban lejátszódó tudományos-technikai forradalom mélyreható változásokat idézett elő a termelésben, sőt a technika a nem termelő szférákba is bevonult. A technikának ez az előretörése jelentősen befolyásolja az emberek életmódját, az anyagi és szellemi kultúra számos elemét. A mai polgári gondolkodásban — ellentétben a XIX. századival — az érdeklődés középpontjában a technikával kapcsolatos filozófiai, közgazdasági, szociológiai és erkölcsi problémák állnak. Ennek a polgári gondolkodásnak alapvető szellemi hozzáállása a technikához a technicizmus, ez fejezi ki „a burzsoá ideológiának a technikához való sajátos eszmei, világnézeti viszonyát", függetlenül a társadalmi haladás optimista illetve pesszimista megítélésétől. A szerző alapvető feladatául e technicizmus elméleti, módszertani alapjainak, társadalmi gyökereinek és funkciójának feltárását tűzi ki. A technicizmus marxista bírálata érdekében ugyanakkor megvilágítja a technika lényegét, határait és szerepét a társadalmi fejlődésben általában és a modern társadalomban különösen.

Ágoston megjegyzi, hogy a múltban egy gondolkodónak, egy osztálynak a technikához való negatív vagy pozitív viszonyából megközelítően következtetni lehetett a társadalmi haladáshoz való viszonyukra is. Ma az „optimista" és a „pesszimista" technicista nézetek egyaránt a kapitalista rendszer talaján bontakoznak ki, ugyanarról „az eszmei, világnézeti tőről fakadnak". A technikával kapcsolatos manicheizmus — azaz a technikának akár mint az abszolút jónak, akár mint az abszolút rossznak a felfogása — abból fakad, hogy a modern polgári technicizmus abszolutizálja a technika szerepét, mindenható erőt lát benne, amely „kiszorítja a sajátos gazdasági, politikai, stb. tartalmat és megszünteti e szféráknak minden önállóságát". A technicizmus ismeretelméleti és eszmei alapja, hogy elvonatkoztat mindenféle közvetítőtől a technika és a társadalom nem gazdasági szférái között. A technikát és a tudományt „a társadalom életének különböző oldalaival, a politikával, az erkölccsel, a vallással, a művészettel hozzák közvetlen kapcsolatba, s elmarad a leglényegesebb: a konkrét társadalmi-gazdasági viszonyok, amelyek nemcsak a technika, hanem a tudomány alkalmazásának társadalmi célját, módját és az emberekhez való viszonyát is döntően megszabják". (126—127. o.)

Az „optimista technicisták" a technikai haladást a társadalmi élet egészére kivetítve azonosítják a társadalmi haladással. A „pesszimisták" viszont a társadalmi ellentmondásokat vetítik vissza technikára, a kapitalista termelési viszonyokból fakadó emberellenes jelenségeket a technika rovására írják, s így szerintük a technikai haladás meggyorsulása következtében süllyed az ember géppé, tömegegyénné, veszíti el emberi mivoltát. Eszerint minél bonyolultabbá válik a technika, annál gépiesebbé válnék az ember egész élete: munkája, életmódja, szükségletei, ízlése stb.

Elemezve a technicizmus társadalmi gyökereit Ágoston megállapítja, hogy a technicizmus optimista és pesszimista válfaja a társadalmi valóság reális ellentmondásának visszatükröződése, de torz tükrözése. Azt az ellentmondást fejezi ki, amely megnyilvánul a modern kapitalizmusban a technikai haladás és a társadalmi haladás között. A tudományos technikai forradalom a tőkés társadalmi hanyatlás talaján bontakozott ki.

Ágoston a technika e technicista értelmezéseivel a marxi értelmezést állítja szembe. Bevezetőül arra törekszik, hogy meghatározza a technika lényegét és határait: leszűkíti a technika elemzését egy területre, mégpedig a termelés területére. Szerinte a technikát nem lehet azonosítani a termelőerők egészével, hiszen csak egyik alkotóelemük: a természetre való közvetlen ráhatás eszköze. Nem maga a tevékenység, tehát a munkaerő a technikával szemben megőrzi autonómiáját. A technika munkaeszközökkel sem azonos, ez a felfogás leszűkítené a technika körét, mivel kiszakítja belőle az objektív technológiai folyamatokat, valamint a technikai jellegű munkatárgyakat. Az sem helyes, ha a technika lényegi ismérveit gazdasági jegyekkel kötik össze. Ágoston olyan meghatározásra törekszik, amely általános érvényű és szociológiai jellegű. A technikát mint természeti és társadalmi mozzanatokat tartalmazó dialektikus egységet fogja fel. Kiemeli, hogy a technika nem egyszerűen a megismert természet, hanem azok a külső természet ellen fordított természeti tényezők, amelyeket az ember a céljának megfelelően hatni és elhasználódni enged, amelyekkel fortélyosan „rászedi a természetet".

„A technikailag alkalmazott természeti tényezők nem a természetet jelentik önmagában, hanem a társadalmi létre szert

tett természetet, annak a társadalomba bekebelezett, társadalmilag átdolgozott, ‚elemberiesített' részét, amely az ember élettevékenységének anyagává, tárgyává és szerszámává lett." (156—157. o.)

A technika társadalmi jellege abból fakad, a természeti tényezők azzal válnak technikaiakká, hogy az ember „akarata megvalósításának eszközévé teszi és a természet felett való hatalmának szerveivé". Társadalmi jellege abból is adódik, hogy a technika minden alkotása megelőző emberi tevékenység terméke, „*a technika egészében és bármelyik összetevőjében nem más, mint az ember által átformált természet*, amely közvetítő eszközként funkcionál az ember természet felett való uralmának megvalósításában". (164. o.)

Ez a meghatározás teszi lehetővé Ágoston számára, hogy elkerülje a technika azonosítását a termelőerők egészével, hogy elhatárolja a technikát a tudománytól, amely a természet átalakításának elméleti, nem pedig gyakorlati eszköze. A technika általános vonásai mellett megjelöli a modern technika jellemvonásait, ami lehetővé teszi a technicizmus mélyebb bírálatát, mert jobban kidomborítja a technikát, mint elidegenült hatalmat ábrázoló polgári gondolkodás elidegenülését. „A technicizmus nem képes meglátni, hogy az ember a technika kizárólagos alkotója, mégpedig nem ‚nem-emberi', hanem éppen emberi mivoltánál fogva . . ." (184. o.) Így a technikában valósul meg az emberi lényeg átcsillanása a nem-emberin. A technika tehát nem lehet idegen attól a társadalomtól és embertől, amely őt létrehozta.

A technicizmus azért is beszél arról, hogy a technika megszünteti a közvetítéseket a technika és a társadalom nem termelő szférái között, mert nem ismeri fel a helyes dialektikus viszonyt az ember és a természet között. Ebből fakad, hogy nem tudja felfogni a technika természeti és társadalmi összetevőit sem. A polgári gondolkodás vagy az embert tekinti idegennek a természetben, vagy a természetet az emberi világban. Pedig a technika közvetít az ember és a természet között. A szerző Marxra hivatkozva aláhúzza, hogy a technika egyaránt magában foglalja „a természet emberi lényegét" és „az ember természeti lényegét".

Ágoston aláhúzza, hogy a technika alkalmazása nem szűkíthető le a termelés szférájára, hanem minden „olyan területen lehetséges, ahol az ember a természet tárgyaival, erőivel és folyamataival aktív érintkezésben áll". (180. o.)

Ágoston a technika határait talán kissé szűken húzza meg, figyelembe véve a technika természeti és társadalmi mozzanatainak fejlődési dialektikáját. Minél nagyobb lesz a technikaivá átalakított természeti folyamatok szférája, annál több társadalmi, gazdasági, üzemszervezési, tervgazdálkodási elemet fogad magába szükségszerűen. Minél inkább uralkodik az ember a természet erői felett, annál inkább mutatkozik meg a társadalmi viszonyok feletti uralom szükségessége; vagyis inkább növekszik a társadalom meghatározó szerepe a technika alkalmazásában, fejlesztésében, kihatásaiban. Minél fejlettebb a technika, annál nagyobb mértékben kerül előtérbe — túl a munkatermelékenységen — az a probléma, hogy milyen emberi célokra, szükségletekre termelnek, vagyis hogyan építsék be a technikát egy új emberi civilizáció modelljébe. A technika határainak tudományos megállapítása megköveteli, hogy elemezzük azokat a változásokat, amelyek bekövetkeztek a termelőerők szerkezetében.

A továbbiakban Ágoston megvizsgálja a modern technika és a termelési viszonyok kapcsolatát. A technika — bizonyos határok között — a termelőfolyamat „neutrális" lecsapódása, nem mindig mutatja meg, milyen társadalmi feltételek között született és funkcionál. A termelőfolyamat egészétől azonban — mondja Ágoston — csak gondolatilag lehet elvonatkoztatni, mert mint neutrális alapra mindig egy sajátos gazdasági életfolyamat épül. A technikában felhalmozódott minden emberi tudás ezen keresztül érvényesül, és ez megszabja társadalmi kihatásait is.

Ezután Ágoston néhány filozófiai irányzatot mutat be, amely világnézeti következtetéseket von le a technika térhódításából (Spengler, Dessauer, Jaspers, Rostow). Megmutatja, hogy milyen általános elvi és módszertani alapon lehet és kell e bírálatot megkezdeni, továbbfejleszteni és majdan elvégezni. Kimutatja, hogy az elidegenedés különböző formái a modern technika és a tőkés termelési viszonyok párosításából erednek. Ennek az elidegenedésnek a mechanizmusát azonban nem írja le, enélkül pedig nem elég konkrét, hiteles az érvelés a technicizmussal szemben. Elemeznünk kell az elidegenedés elmélyülését a tömegfogyasztás növekedésének időszakában, amikor az ember fogyasztási tárgyakban „gazdagabban", több tárgyi közvetítésen keresztül veszíti el az emberi lényegét — ugyanakkor, amikor technikailag megközelítette a valóságos emberi gazdagság feltételeit, azt, hogy az „ipari társadalomban", „a fogyasztó társadalomban" milyen sajátos módon jutnak érvényre a kapitalizmus belső ellentmondásai. E tekintetben különösen értékes adalékokat találhatunk a modern kapitalizmus elembertelenítő lényegéről pl. André Gorz *A munkásosztály*

stratégiája és a neokapitalizmus c. munkájában.

Ágoston ugyan szembeállítja a kapitalizmusbeli technikai elidegenedést ennek szocializmusbeli megszüntetésével, de itt sem elégedhetünk meg az elvi megállapításokkal, az elidegenülés megszűnése konkrét folyamatának elemzése nélkül.

Ágostonnak igaza van abban, hogy a pesszimista technicisták értékes érveket adnak a kapitalizmus leleplezésére, de — hozzá kell tennünk — nehezebb és veszélyesebb vitapartnereink az optimista technicisták. A velük folytatott polémia érveink gazdagítását követelné meg. Ugyanis velük szemben ki kell mutatnunk a szocializmus minőségileg más és magasabbrendű célrendszerét. A mai helyzetben — figyelembe véve az állammonopolkapitalizmus konjunkturális jelenségeit, azt, hogy a legfejlettebb kapitalista országokban magasabb a munkatermelékenység, mint a mi országainkban — nem szűkíthetjük le a két rendszer harcának kérdését a gazdasági versenyre, bármilyen alapvető is. Nekünk nemcsak az a feladatunk, hogy fejlettebb technikai alapot valósítsunk meg, hanem olyan technikát kell teremtenünk, amely más életformákat, más emberi érintkezési típusokat, más egyéniségeket tesz lehetővé. Olyan technikát, amely nemcsak a természetet humanizálja, hanem a társadalmat és az embert is. Meg kell szüntetni a privatizálódást nemcsak a termelésben, hanem az élet minden területén, beleértve a szabad idő felhasználását is. Ezeknek a céloknak a realizálása jelentheti elméleti és gyakorlati értelemben egyaránt a leghatékonyabb fegyvert mind a pesszimista, mind az optimista technicizmussal szemben. Ágoston munkája — bár több helyen hézagosan s nem mindég elég elmélyülten — ezeknek az elméleti fegyvereknek a kikovácsolásához járul hozzá, mégpedig olyan időszakban, amikor Nyugaton a polgári ideológia fő platformjává mindinkább a technicizmus és a hozzá kapcsolódó ipari társadalom elmélete válik.

Marton Imre

Új marxista monográfia Leibniz filozófiájáról[1]

Simonovits Istvánné Beke Anna most megjelent Leibniz-monográfiája több, egymással összefüggő, a marxista filozófia jelen fejlődési szakaszában fontosnak tekintendő feladatot old meg. Ha itt azt írtuk, hogy a marxista filozófia jelen fejlődési szakaszában, és nem azt, hogy a marxista filozófia történetírás jelen szakaszában, akkor ezt jó okkal tettük. Határozott meggyőződésünk ugyanis, hogy a könyv vizsgálódásai és fejtegetései nemcsak filozófiatörténeti irodalmunkat gazdagítják. A könyvben foglalt értékes kutatási eredmények a marxista materialista dialektika kategóriáinak és törvényeinek kimunkálásához is jelentékeny segítséget nyújtanak. Nem szabad ugyanis megfeledkeznünk arról, hogy Lenin útmutatása szerint az emberi gondolkodás története és ezen belül a filozófia története az egyik olyan forrás, amelyből a tudományos dialektika kidolgozásánál merítenünk kell. A marxista filozófiatörténeti irodalom gazdagítása, valamint a tudományos dialektika részletes kidolgozásához való hozzájárulás mellett harmadik, a könyv által megoldott feladatként kell említenünk a filozófia és szaktudomány, különösen a matematika és a marxista dialektika közötti kapcsolat szorosabbra válásának elősegítését. Ennek a kapcsolatnak a feltétlen szükségességéről és mindkét fél számára hasznos és gyümölcsöző voltáról győzi meg ugyanis a gondolkodó olvasót a szerző, midőn részletesen elemzi a Leibniz filozófiai gondolatai és matematikai felfedezései közötti kapcsolatot. Ezen elemzés legfontosabb eredményei közt említendő, hogy Leibniz filozófiai belátásai hozzájárultak matematikai felfedezéseinek létrejöttéhez, és másfelől, a matematikai eredmények gondolkodói feldolgozása Leibniz filozófiai elméletét, dialektikus felismeréseit mozdította jelentősen elő. Ugyanezen elemzés azt is megmutatja, hogy az idealizmus hogyan válik nem egy esetben mindkét területen a továbbjutás akadályává. Leibniz tanításainak vizsgálata során a szerző kitér arra a kérdésre is, hogyan igazolja a legutóbbi évtizedek tudománya Leibniz bizonyos zseniális — sokáig meg nem értett és el nem ismert — elgondolásait és sejtéseit. Ezek a fejtegetések világossá teszik, hogy a filozófia nemcsak Descartes esetében, mint erre Engels utal, hanem Leibniz személyében is évszázadokkal előzte meg a szaktudományt bizonyos területeken. Ez ismét azzal a tanulsággal jár, hogy a filozófiától való idegenkedés nem válik a szaktudomány előnyére.

A könyv azonban, bár Leibniz filozófiájának egészéről is ad egy bizonyos képet, és filozófiájának egészével kapcsolatban is

[1] Simonovits Istvánné Beke Anna: *A dialektika Leibniz filozófiájában.* Akadémiai Kiadó, 1965. 167 o.

állást foglal és ad a korábban elfogadottól eltérő értékelést, fő feladatának egy kérdéscsoport részletes vizsgálatát tekinti: hogyan jellemezhető Leibniz dialektikája, milyen súlya és szerepe van a dialektikus felismeréseknek életművében, mennyiben függnek össze egymással ezek a dialektikus felismerések, elvezetnek-e egy egységes dialektikus szemlélethez, s mindezek vizsgálata alapján hogyan helyezhető el Leibniz a dialektikus gondolkodás fejlődésének történetében.

Itt a következő kérdések merülnek fel és igényelnek választ:

a) Jogos-e az előbb felsorolt kérdések újra való vizsgálata Hegel filozófiatörténeti előadásai után, hiszen ezek elsősorban éppen a dialektikus gondolkodás történetének a bemutatására törekednek?

b) Jogos-e e kérdések újra való vizsgálata akkor, amikor az utóbbi évtizedek polgári Leibniz-kutatása már oly sok területen az elemzés rendkívüli aprólékosságával, nem egyszer szinte csipke finomságú kidolgozottságával tündökölt? Van-e értelme újra elemezni a leibnizi filozófiát Bertrand Russell és Ernst Cassirer sok tekintetben kiváló monográfiái után?

Feltétlenül igennel kell válaszolnunk az első kérdésre. Hegelnél nemcsak az idealizmus, a dialektika idealista felfogása akadályozta meg az egyes gondolkodók dialektikus teljesítményének valósághű felismerését és ábrázolását, hanem egyéb tényezők is. Először is Hegel a dialektikus gondolkodás *egész* történetének felvázolására törekedve nem oldhatta meg az *egyes* filozófusok dialektikus eredményei részletesebb vizsgálatának feladatát. Ennél is fontosabb azonban, hogy Hegel saját filozófiatörténeti koncepciója egyenesen kizárja, lehetetlenné teszi a legnagyobb bölcselők által elért dialektikus belátások (kérdésfeltevések és megoldások, részmegoldások) teljes gazdagságának feltárását és bemutatását. Filozófiatörténeti előadásainak bevezetésében Hegel kifejti azt a meggyőződését, hogy elsősorban az egymást követő filozófiai *rendszerek alapelvei* jelentik a legfontosabbat és egyben az előrehaladás, a fejlődés mozzanatait és maradandó eredményeit. Ezzel szemben a rendszeren belül az egyes problémák megoldásai a fejlődés fővonalán kívül esnek, kevésbé maradandóak, mint maga az alapelv, a történeti folytonosság, az előbbrejutás nem ezeken keresztül valósul meg, s éppen ezért a filozófiai gondolat fejlődésének ábrázolása során elhanyagolhatóak. Egy ilyen kiindulóponthoz való következetes ragaszkodás teszi érthetővé, hogy sem Platón, sem Arisztotelész, sem Spinoza, sem Descartes, sem Leibniz, sem Rousseau tulajdonképpen dialektikus teljesítménye nem kap kellő méltatást Hegelnél, bármennyire is hangsúlyozza, hogy Platón és Arisztotelész vagy mások nagy dialektikus gondolkodók. Így válik érthetővé az a paradox helyzet, hogy a metafizikus Feuerbach kiváló Leibniz-könyvéből Leibniz dialektikus gondolatait is sokkal részletesebben, mélyebben, sokkal inkább a leibnizi filozófia sajátos problémakörével való kapcsolatukban ismerjük meg, mint a dialektika történetének zseniális vázlatát adó hegeli filozófiatörténet Leibnizről szóló fejezetében. A dialektikus gondolkodás történetét tehát újra meg kell írni, elvetve a hegeli koncepciót. Abból kell kiindulni, hogy a legmélyebb dialektikus belátások nem a filozófiai rendszer kiépítésével kapcsolatos erőfeszítésekből, hanem az egyes problémáknak a magyarázandó jelenségekkel összhangban álló megoldására való becsületes gondolkodói, kutatói törekvésből fakadnak elsősorban. A dialektika történetének újra való megírása tehát csakis ezeknek az egyes probléma-megoldásokból kinövő dialektikus felismeréseknek és az ezekben megnyilvánuló történeti folytonosságnak és előrehaladásnak az elemzése révén adhat hű képet a valóságos fejlődésről. Ez az elemzés azonban nem jöhet létre az egyes gondolkodók valódi dialektikus teljesítményének előzetes monografikus feldolgozása nélkül. Erre az útra lépett rá a szerző az egyes problémákból kinövő dialektikus felismeréseket és ezek egymáshoz való kapcsolatát vizsgálva Leibniznél. Hogy egy ilyen útra való ráléphés már önmagában is nemcsak a hegeli koncepcióval való szakítást jelent, hanem a Hegel utáni polgári filozófiatörténetírás kérdésfeltevési módjának, témakiválasztási módjának, kutatási irányainak jelentős túlhaladását is, az egyetlen hozzáértő előtt sem lehet kétséges.

Határozott és félreérthetetlen igennel kell válaszolnunk a második kérdésre is. Bár a XX. század jeles polgári Leibniz-kutatói előnyben vannak a tekintetben Feuerbach monográfiájával szemben, hogy nemcsak a legfontosabb filozófiai írásokat dolgozzák fel, hanem a leibnizi életmű olyan jelentős alkotórészeit is, mint a levelezés, a kisebb írások és vázlatok, gondolkodói erő tekintetében nem említhetők Feuerbachhal együtt. Bármilyen érdekes részleteelemzéseket is adjanak bizonyos területeken, saját filozófiai álláspontjukból kifolyólag az általuk fontosnak és lényegesnek tartott kérdések legjobb esetben is csak részlegesen eshetnek egybe azokkal a kérdésekkel, amelyekre elsősorban irányul a marxista kutató figyelme és érdeklődése. Ha már a kérdések kiválasztásában is szükségszerű az eltérés a polgári kutatókhoz

képest, még inkább fennáll ez a szövegek elemzése és értékelése tekintetében. Nem várható a polgári kutatóktól, hogy az ellentétek egységének felismerését vagy fel nem ismerését az értékelés alapszempontjává tegyék.

Simonovits Istvánné könyve, miután az első és második fejezetben bemutatta azokat az előzményeket és azokat a viszonyokat, valamint feltételeket (beleértve Leibniz gondolkodói fejlődését is), amelyekből Leibniz dialektikus belátásai kinőnek, a harmadik, negyedik és ötödik fejezetben ezeknek a dialektikus vívmányoknak az elemzését adja. Ez az elemzés külön figyelmet szentel Leibniz szubsztancia-tanának mint a Leibniznél található dialektikus szemlélet általános alapjának. A dialektikus belátások Leibniznél néhány nagyfontosságú filozófiai problémával való vívódás, az ezek kielégítő megoldására való törekvés termékeiként jönnek létre. Ilyen dialektikus megoldásra ösztönző és dialektikus kérdésfeltevést vagy választ eredményező filozófiai kérdések Leibniznél a következők: egy és sok, folytonosság és megszakítottság, véges és végtelen, változó és állandó kapcsolata, aktivitás és passzivitás, mozgás és nyugalom, a fejlődés, szükségszerű és véletlen, szükségszerű és szabadság, reális és ideális, általános és egyedi, abszolút és relatív. Az ismeretelmélet sajátos területén belül pedig elsősorban a következők: az érzékelés és a gondolkodás kapcsolata, a megismerés belső feltételei és a külső tapasztalat egymáshoz való viszonya, a megismerés mint a tárgyban való végnélkül előrehaladó elmélyedés.

A szerző mindezen kérdések Leibniz által képviselt felfogását elemezve a teljes életműre támaszkodik. Nem egy esetben mutatja meg, hogy a tudós társakkal való levelezésből nem teljesen ugyanaz a leibnizi filozófia tárul fel, mint a jobban ismert, inkább a nagy közönségnek szánt összefoglaló jellegű filozófiai munkákból.

Az egyes kérdések vizsgálatánál az elemzés árnyalt és sokrétű, az alaptendenciák határozott ábrázolása mellett megmutatja azokat az ellentendenciákat is, amelyek az alaptendenciát nemegyszer keresztezik. Nemegy esetben látjuk, hogy ugyanannak a problémakörnek megtaláljuk egy dialektikusabb és egy ezzel szembenálló kevésbé dialektikus vagy egyenesen metafizikus megközelítési módját Leibniznél. A szerző azt is bemutatja, hogy hol húzódnak és melyek azok a határok, amelyeken a dialektikus megoldások kialakítására törekvő Leibniz nem tud túlhaladni. Mindezen vizsgálódások során a szerző két követelménynek tesz eleget szakavatott biztonsággal mozogva a hatalmas anyagban, a leibnizi filozófia csaknem áttekinthetetlen és áthatolhatatlan őserdejében. Egyfelől a szaktudomány és a marxista filozófia ma ismert eredményei alapján állapítja meg, meddig jutott el Leibniz a dialektikus megoldásokra való törekvéseiben. Másfelől bemutatja, hogy az elődök, elsősorban Descartes és Spinoza tanításához képest milyen előrehaladást találunk Leibniznél a dialektikus gondolkodás fejlődésében. Ezek a finom, gondos, a leibnizi életmű egészének átvizsgálására támaszkodó és a Leibnizre vonatkozó szakirodalom kritikai felhasználásával kialakított elemzések nemcsak begyökeresedett előítéleteket oszlatnak el Leibnizről alkotott képünk nagyon is indokolt pontosabbá tételéhez vezetve. Ezek a fejtegetések egyúttal ott is, ahol erre szavakban nem történik kifejezett utalás, megmutatják, mennyire hamisan értelmezik Leibniz tanítását azok az idealista kutatók, akik nem a valóságos tudományos kérdések tudományos igényű, dialektikus megválaszolására irányuló törekvést, az e téren elért eredményeket tekintik nála a legfontosabb vívmánynak, hanem a Platónhoz való kapcsolódást, a platóni örökség továbbvitelét.

E szép elemzések fogyatékosságaként kell említenünk, hogy a szerző, amikor Leibniz elődeiről vagy kortársairól ír, nem minden esetben ad olyan árnyalt és sokrétű értékelést, mint a leibnizi filozófia taglalása során, hanem helyenként egysíkú, némileg leegyszerűsítettnek mondható jellemzéseket ad. Úgy véljük pl. hogy a 18—19. oldalon levő fejtegetések, talán éppen rövidségüknél fogva, mind Locke, mind Descartes ismeretelméleti felfogását illetően kissé leegyszerűsítettek. Ebből kifolyólag oly kutató, aki akkora lelkesedéssel és alapossággal vizsgálná a locke-i és descartes-i ismeretelméletet, mint a szerző a leibnizi dialektikát, e kissé leegyszerűsített fejtegetéseket némileg igazságtalanoknak is vélhetné Locke-kal és Descartes-tal szemben. Hasonlóképpen a folytonosság leibnizi felfogásának vizsgálata során Arisztotelész érdemei nem kapnak kellő megvilágítást. A szerző Arisztotelész folytonosság-felfogásának csak egyik mozzanatát említi: „Arisztotelész szerint azok a dolgok folytonosak, amelyeknek végpontjai egybeesnek." (59. o.) Leibniz nézeteinek elemzésekor viszont kiemeli, hogy nála „a tér nem térbeli pontoknak vagy helyeknek az összessége, az idő nem tevődik össze a pillanatokból, hanem ezek a pontok, illetve pillanatok a határai." Arisztotelész *Fizikájának* minden ismerője itt fel fog kiáltani, mondván, hogy a pont és pillanat Arisztotelésznél is csak összekötő és egyben elválasztó határa

a tér- és időszakaszoknak, nem pedig alkotórésze.

Az egyes kérdések elemzésének tanulsága, hogy Leibniz a metafizikus gondolkodás által egymástól elszigetelt, elkülönített kategóriák egységét és ezen keresztül az ellentétek egységét kívánja megragadni. Mindezek alapján a szerző úgy véli, módosítani kell Leibniz filozófiájának korábban kialakult, szélesen elterjedt megítélését. „Régóta kialakult és megrögződött az a nézet, hogy Leibniz filozófiája idealista alapokon nyugvó mechanikus, metafizikus szemlélet. Ezt legfeljebb azzal szokták kiegészíteni, hogy nála több a dialektikus vonás, mint a 17. és a 18. század más metafizikus gondolkodóinál. Ezeknek a ‚dialektikus vonásoknak' a mélyebb analízise azonban azt mutatja, hogy *e vonások nem elszigeteltek, nem függetlenek egymástól: egységes alapjuk van és egységes dialektikus szemlélethez vezetnek.* Leibniz az anyagi világ és a megismerés problémáit vizsgálva jut el ahhoz a megállapításhoz, hogy mindenütt aktivitás és egység van, továbbá, hogy a dolgoknak és a folyamatoknak ez a két sajátossága elválaszthatatlan egymástól. Gondolatmenete a következő: sem az anyagi világ tárgyai, sem a róluk alkotott gondolatok nem homogének, önmagukban nem egységesek. Különféleségük, ellentétes tendenciák következtében azonban aktívakká válnak, az aktivitás, illetve annak egy speciális formája, az egységesítés pedig egységessé teszi őket. Mai szóhasználattal azt mondhatjuk, hogy Leibniz filozófiájában a funkcionális és a strukturális szemlélet egysége — legalábbis kezdetleges fokon — megtalálható." (149. o.)

Úgy gondoljuk, hogy az ismertetett könyv valóban elemzésekkel és érvekkel kellőképpen alátámasztott módon ad a marxista filozófiatörténetírás számára új értékelést Leibniz dialektikus eredményeiről és ennek kapcsán a leibnizi idealizmus egészének jellegéről is.

Szeretnénk remélni, hogy ez az értékes monográfia nemcsak a marxista Leibniz-kutatásra hat majd ösztönzően, hanem mind eredményeivel, mind példamutatásával előmozdítja azt a nagyobb feladatot is, amelybe beleilleszkedik, a dialektika történetének új alapokon való megírását.

Simon Endre

David Alfaro Siqueiros: A művész és a forradalom[1]

David Alfaro Siqueiros a modern mexikói festészet, az úgynevezett mexikói reneszánsz egyik legrangosabb, világszerte ismert alakja. Hatalmas terjedelmű festői életműve önmagában is jelentős, emberi alakja, életútja, személyes példamutatása azonban még ennél is nagyobb tanulságot rejt magában. Egyéniségének sokoldalúsága, kimeríthetetlen aktivitása, energiája szinte egyedülálló a XX. században: festő, művészeti teoretikus, a mexikói forradalom katonája, politikus, párt- és szakszervezeti vezető. E sokrétű tevékenység megismeréséhez, mélyebb megértéséhez nyújt gazdag anyagot az Esztétikai Kiskönyvtár most megjelent kötete.

Siqueiros itt közreadott írásainak középpontjában az új mexikói festészet történeti és elméleti problematikája áll, alkalmi, publicisztikai jellegüknél fogva azonban több, egészen eltérő jellegű mozzanat fonódik össze bennük: a mexikói forradalom története, Siqueiros és a többi forradalmár festő életútjának eseményei, művészeti programok, elméleti kérdések és festőtechnikai műhelyproblémák. Válasszuk szét az egyes kérdéscsoportokat és vizsgáljuk viszonylag elkülönítve először a művészi magatartás, életforma sajátosan új megnyilvánulását, majd az új művészet elméleti kérdéseit, végül a megvalósulásnak, az új mexikói festészet alkotásainak esztétikai problematikáját.

A mexikói festészet legszembetűnőbb vonása *egy radikálisan új művészi magatartás, művészi életforma* kialakítása. A századfordulón a félgyarmati, reakciós diktatórikus uralom alatt álló Mexikóban az európai polgári művészeti viszonyok, intézmények fejletlen, provinciális változatával találkozhattunk. A legfelsőbb rétegek az európai művészet felé orientálódtak, megvetettek mindent, ami hazai, nem ismerték, illetve lenézték az elmúlt évezredek indián művészetét éppúgy, mint az egykorú nagyon gazdag, virágzó népművészetet. A hivatalos megbízatások és néhány festőakadémiai katedra csupán a provinciális akademizmus ízlésigényeit kielégítő nagyon szűk művészrétegnek nyújtott megélhetést.

A századfordulón a fiatal képzőművészek világszerte lázadoztak a polgári viszonyok művészetet fojtogató légköre ellen. Európában azonban a túlnyomó többségük megrekedt a bohémségben, az anarchista

[1] Esztétikai Kiskönyvtár. Kossuth, 1966. 181 o.

lázadásnál, a rombolás minden régit elvető egyoldalúságánál, a puszta tagadásnál. Mexikóban viszont gyökeresen más volt a fiatal művészek útja: már 1906-ban leszögezték programjukban, hogy „a közösségi művészet, a nép és a nemzet problémáihoz kapcsolódó művészet útját választják". (47. o.) Az alapvető társadalmi problémák iránti érdeklődés, a gyökeres társadalmi változások szükségességének felismerése hamarosan elvezette őket a belső művészeti vitáktól *a szervezett, egységes politikai fellépésig*, sztrájkokban, tüntetésekben, majd a forradalom fegyveres harcaiban való aktív részvételig. De nemcsak csatlakoztak a forradalomhoz, hanem a világon egyedül álló módon az élére álltak, az élcsapatához tartoztak. Nem műtermi forradalmat csináltak, nem pusztán az akadémia vagy a hivatalos ízlés ellen lázadtak, nem a feltűnéskeltés, a botrányokozás volt a fegyverük. Valóságos forradalmárok voltak, katonaként végigharcolták a sokéves véres polgárháborút, szervezői, alapítói voltak egy sor munkás- és forradalmi szervezetnek, a szakszervezeteknek és a kommunista pártnak. Ez vezetett — és csakis ez vezethetett — az új művészi magatartás megteremtésére: „... résztvettünk a fegyveres harcban... részvételünk kezdte kiölni belőlünk a bohémet, hogy életet adjon cserébe a honpolgárnak, az új művésznek". (71. o.) Radikálisan és következetesen szakítottak a polgári társadalom nyújtotta keretekkel, elvetették a polgári művészeti élet szervezeti formáit, intézményeit, a művészpártolás (műgyűjtés, műkereskedelem stb.) egész rendszerét, és ezzel együtt elvetették a polgári igényeket, a Nyugat-Európában uralkodó polgári ízlést s az ezzel szorosan összefüggő műfajokat is. Nem a meglevő „esztétikai igényeket" akarták kielégíteni, hanem „művészeten kívüli", társadalmi célok szolgálatába akarták állítani munkásságukat. Újfajta művészetet akartak teremteni, hogy a fegyveres harc múltával ezzel szolgálhassák a forradalom ügyét: „... segíteni akarjuk a mexikói forradalmat művészetünk ékesszólásával" — tűzték ki programjukul. (59. o.) A festészetből széles körben ható társadalmi, közéleti tényezőt, fegyvert kívántak formálni. Céljaik valójában persze nem voltak művészeten kívüliek vagy művészet ellenesek, még akkor sem, ha sokszor nem találták meg a megfelelő művészi megoldásokat. Óriási nehézségeket kellett leküzdeniök, rövid idő alatt a művészi újrakezdés összes feltételeit meg kellett teremteniök. A széles tömegekre való hatni akarás új, addig elhanyagolt, lenézett műfajokat állított előtérbe: „... hazánk népét segíteni akarva forradalmában, természetszerűleg eljutottunk a közösségi művészethez (a falfestészethez és a grafikához)..." (101. o.) Ezért fordultak a monumentális falképfestés felé, ezért vitték ki a festményt az épületek homlokzatára, és ezért újították fel a népies hagyományokkal rendelkező grafikát is. Törekvéseikben a megfelelő műfajok kiválasztásán túl számos további nehézséggel találkoztak: meg kellett találniok az új, monumentális propaganda tematikai-ikonográfiai apparátusát, és meg kellett szervezni, ki kellett kényszeríteni azokat a társadalmi megbízásokat, amelyek lehetővé tették a művek létrejöttét. Az egyre inkább jobbra tolódó kormányzatok, politikai változások közepette mindezt csak állandó közéleti harcok árán érhették el. Tevékenységükkel, műveikkel új igényeket és új közönséget teremtettek, szívós, kitartó munkával elérték, hogy a festészet az érdeklődés középpontjába került, közügy lett, mindennapos viták, sajtó- és utcai csatározások témájává vált.

A mexikói művészet közéleti jellegéhez kapcsolódik Siqueiros életútjának nagy tanulsága is. A kapitalizmus művésztembert eltorzító, egyoldalúvá tevő körülményeit csak a társadalmi tevékenységben, a forradalmi harc nyújtotta közéleti lehetőségekben lehet eredményesen leküzdeni. Siqueiros is csak úgy tudta emberi teljességét, sokoldalúságát kibontani és megőrizni, hogy bekapcsolódott a társadalmi mozgalmakba, hogy elsősorban „állampolgár", közéleti ember volt, s csak „másodsorban" festő — ha kellett, évekre is felfüggesztette művészi tevékenységét. A közéleti harcokkal való szoros kapcsolatából fakadó aktivitása, forradalmi dinamizmusa végigvonul egész életén, tevékenységének minden területén. Ez tette lehetővé a szakítást minden elavulttal, hasznavehetetlennel, ez serkentette újabb és újabb kísérletekre, kezdeményezésekre a művészet legperifériikusabb kérdéseiben is.

Siqueiros írásaiban az új mexikói festészettel kapcsolatban felmerül néhány alapvető elméleti kérdés is — természetesen az írások publicisztikai jellegénél fogva minden nagyobb rendszeresség és elméleti elmélyülés igénye nélkül. Az európai művészekétől eltérő magatartása azonban lehetővé teszi, hogy egy magasabb nézőpontból az Európában is vitatott modern művészeti kérdésekre az átlagosnál helyesebb, találóbb választ adjon.

Rendkívül tanulságos a mexikói festészet viszonya a hagyományokhoz. A fiatal művészek törekvéseinek ismeretében a konzervatív akademizmus fenntartás nélküli elvetése természetes. A mexikói festészet új társadalmi feladatvállalása, elkötelezettsége alapján azonban hamarosan

nyilvánvalóvá vált az is, hogy az európai művészeti „forradalmaknak" az impresszionizmusból a kubizmushoz vezető útja sem járható, hogy céljaik eléréséhez a modernizmus lehetőségei, eszközei önmagukban elégtelenek. Már ekkor elutasították azt az Európában ma is széles körben ható hamis alternatívát, hogy a művészek csak a konzervatív akademizmus vagy az avantgardizmus formai forradalma között választhatnak. (Ebből a pozícióból bírálja Siqueiros a szovjet és a kelet-európai festészet bizonyos irányzatait is, mivel egy akadémikus „kommersz naturalizmus" és a párizsi iskola formalizmusának szélsőségeiben gondolkodnak.) A mexikói művészek az új művészet megteremtéséhez — tartalmi oldalról kiindulva, a vállalt társadalmi funkciót szem előtt tartva — mindent felhasználtak a múltból, az ősi mexikói művészettől Giottón át a kubizmus tanulságaiig, ami céljaikat szolgálta. Ez a tartalmi-funkcionális nézőpont tette lehetővé, hogy kikerüljék azokat az Európában gyakori vég nélküli skolasztikus vitákat, melyek az egyes formaelemeket a műalkotás egészétől elválasztva vizsgálják és értékelik.

A már kialakult, fejlődésnek indult mexikói festészet később leggyakrabban a nonfiguratív festészet problémájával került szembe. Írásaiban Siqueiros mindenkor elválasztja a művészi magatartás *politikai* megítélését és a műalkotások *esztétikai* értékelését. *Mexikóban* a forradalom éveiben a feszült társadalmi szituáció, a nyílt közéleti harcok következtében élesen polarizálódtak a festői irányzatok. A baloldali, harcosan politizáló figuratív festőkkel szemben álló nonfiguratív művészet *itt* csaknem mindig azonos a politikai reakciósággal. Ebben az esetben Siqueiros elsősorban a művészek politikai elkötelezettségét, hovatartozását ítéli meg, élesen bírálja ellenséges vagy közömbös magatartásukat. Az *Európában* viszont gyakran baloldali nonfiguratív művészeket súlyos belső következetlenséggel vádolja, mert a progresszív politikai magatartástól, a társadalmi feladatvállalástól elválaszthatatlannak tartja a figuratív eszközökkel való közlést. „Nem értjük azokat a festőket, akik azt mondják: Egyénileg kommunista vagyok, de a festészetemben nem. Úgy gondoljuk, hogy ez szörnyű tévedés. Ez annyit jelent, hogy bezárkóznak a maguk kis személyi börtönébe." (171. o.) Siqueiros tehát a bonyolultabb európai viszonyok alapján elismeri a magatartás és a művészi alkotás bizonyos — ha nem is helyeselt — divergenciáját. A politikai magatartás és művészi érték szétválasztása a továbbiakban nagyon fontos a nonfiguratív művészet *esztétikai* értékelése szempontjából. Siqueiros differenciáltabb megoldásának épp az az alapja, hogy nem von le elhamarkodott következtetéseket, sem a nonfiguratív művek alkotásából nem következtet közvetlenül alkotóik politikailag reakciós voltára, sem egyes nonfiguratív festők reakciós magatartásából arra, hogy a nonfiguratív művek tartalma is feltétlenül ellenséges vagy teljesen értéktelen. A nonfiguratív festészetet nem valami bonyolult, mélyértelmű reakciós tartalom, hanem sokkal inkább a tartalmatlanság, a tartalmi igénytelenség, a mondani és beleavatkozni nem akarás jellemzi. Ezért felelhet meg időnként bizonyos politikai céloknak is: „hasznos, mert süketnéma természetű". (142. o.) Siqueiros ugyanakkor nem száműzi egészen a nonfiguratív festészetet a művészet, az esztétika területéről, hanem igen jó érzékkel kitapintja, meghatározza valóságos helyét, esztétikai értékét — a tulajdonképpeni művészet határterületét, a diszítőművészetet jelöli ki számára, amelynek esztétikai értékeléséhez még rendelkezünk bizonyos kritériumokkal: „... valóban dekoratív tárgy, egy dísz, egy szellemes diszítmény, ha Önöknek úgy tetszik, de csak dísz, ez funkciójának elsőrendű feladata". (122. o.) A konkrét társadalmi megbízatások oldaláról is kijelöli a nonfiguratív művészet helyét. Teljesen magától értetődőnek tartja, hogy például egy étteremben nem „kegyetlen jeleneteket", hanem „az általános ízlésnek megfelelően valami nem objektív, nonfiguratív dolgot fessenek". (126. o.) Középületek, iskolák stb. falára viszont tartalmas, figuratív művészet kell. Műfajok, műfaji lehetőségek és társadalmi igények ilyen pontos szigorú elhatárolása napjainkban szokatlan, de semmiképp sem áll távol a régi nagy művészi korszakok felfogásától.

A mexikói művészek magatartásának, az új művészettel kapcsolatos elméleti fejtegetéseiknek feltétlen elismerése mellett a ma még reprodukciókból is kevéssé, hiányosan ismert mexikói művészetről nagyon nehéz kielégítő, végleges esztétikai véleményt formálni. De annyi megállapítható, hogy a nagyon egyenetlen produkcióban sok megoldatlan kép között feltétlenül vannak a legmagasabb mércével mérhető műalkotások is. Törekvéseik közül azok jártak a legtöbb eredménnyel, amelyek egy új történeti műfaj megteremtésére irányultak. A középületek falait elborító falképsorozatok témájául gyakran a latinamerikai forradalmak eseményeit választották. Sikerült egy teljesen új, gazdag ikonográfiai programot megfogalmazniok, mely széles körű lehetőségeket adott sokrétű, gazdag emberi tartalmak megjelenítésére. A történelmi tematika, a forradalom

eseményeinek, célkitűzéseinek epikus megformálása igazi történeti műfajjá teljesedett, művészi eszközökkel, a művészet határain, lehetőségein belül politizált, szólt hozzá aktuális kérdésekhez. Ugyancsak jelentős eredményeket értek el népi figurák és jelenetek, valamint monumentális szimbolikus alakok megformálásában. A képek jelentős részénél viszont gyakori a bonyolult aktuális mondanivaló művészi megformálatlansága, sokszor nyers, bántóan naturalisztikus elemek és elvont szimbólumok kerülnek montázsszerűen egymás mellé, gyakori a felszínes archaizálás, az expresszivitás eltúlzása.

Ez az archaizálás, népieskedés, a primitívség-kultusz feltehetően szorosabban összefügg a mexikói forradalom jellegével, társadalmi bázisával. Ebben a forradalomban igen bonyolultan fonódtak össze a földosztást követelő paraszt tömegek, az idegen tőke ellen küzdő nemzeti burzsoázia és a kizsákmányolás ellen küzdő munkás és a bányásztömegek törekvései. Mivel az ipari fejletlenség következtében a forradalom széles tömegbázisa a parasztság volt, a fejlett kapitalizmus szintjét még el nem ért vidéki-mezőgazdasági-paraszti viszonyok erősen befolyásolták a forradalom ideológiai vetületét. A polgárháborúban katonáskodó, vidéket járó művész-értelmiségiek a parasztság még meglevő erős közösségi szelleméből, a virágzó közösségi jellegű népművészetből kiindulva túlzott illúziókat tápláltak az új, szocialista társadalom kollektivitásába való közvetlen átmenetről, átnövésről, a közösségi jelleg átmentéséről. Az új társadalom modellje is sok ellentmondást tartalmazott, meglehetősen utópikus volt, benne a gazdag, kifejlett személyiség és az új társadalom kollektivitása, közösségi jellege ellentétbe került egymással. A polgári individualizmus elvetése, kritikája gyakran romantikus utópiákba, korábbi társadalmi formák idealizált közösségi jellegének előtérbe állításába torkollt. Ennek nyomai a mexikói festészetben is fellelhetők, és nagyon károsan befolyásolták a művészi munkát, eltorzították, elszegényítették az egyes alkotások művészi megformálását, ugyanakkor túlzott illuziókat keltettek a művészet társadalmi szerepéről, hatékonyságáról. Ezeket a problémákat bizonyos mértékig maga Siqueiros is látja. A történeti áttekintésben többször utal a mexikói művészek nehézségeire. tudásuk hiányaira, naív illúzióikra is.

A mexikói festészet vállalkozása azonban minden egyenetlensége, problematikussága ellenére egyedülálló a XX. század művészettörténetében. Hatása, jelentősége egészében ma még felmérhetetlen, végső értékelése nem utolsósorban attól függ, hogyan alakul Latin-Amerika társadalmi fejlődése, milyen történelmi szerepük, súlyuk lesz a latin-amerikai népeknek. A mexikói festészet történelmi jelentőségét véglegesen csak a belőle kiinduló, a rátámaszkodó művészeti mozgalom jövőbeni kibontakozása, kiteljesedése határozhatja meg. Csak a jövő eredményei fogják véglegesen értelmezni a kezdeteket, de az már ma is bizonyos, hogy a mexikói festészet jelentősége messzemenően kérdésessé teszi a modern művészet jelenleg uralkodó Párizs-centrikus, a nonfiguratív művészetre orientálódó értékrendjét. Egyre tarthatatlanabbá válik egy olyan hierarchia, melyben a mexikói művészetnek csakúgy, mint egyes esztétikailag értékes kelet-európai törekvéseknek nincs, vagy csak perifériális helyük van. Egy új értékrend kidolgozása, és ezen belül a mexikói művészet méltó helyre állítása, alaposabb megismerése és népszerűsítése halasztathatatlan feladat.

Timár Árpád

L. O. Reznyikov: A szemiotika ismeretelméleti kérdései[1]

A jel — pontosabban a nyelvi jel — természete, szó és dolog viszonya évezredes filozófiai probléma. Az európai filozófia történetében először a görög gondolkodóknál vetődött fel egy olyan, még naívan megfogalmazott kérdés formájában, hogy természetes vagy mesterséges eredetűek-e a szavak. A jel problémája azonban a legutóbbi időkig csak a köznapi, „természetes" nyelv vonatkozásában nyert megfogalmazást; sem a nyelvet megelőző jelrendszerek, sem a tudományos nyelv nem képezték — nem képezhették — vizsgálódás tárgyát. Ennélfogva a jel problémája szinte kizárólag a lingvisztika területére szűkült, és lényegében véve a nyelv jel-természetének kimutatására redukálódott. S így *a jel-fogalom maga* alárendelt segédesz-

[1] Л: О.. Резников Гносеологические вопросы семиотики. Изд. Ленинградского университета, 1964. 302 о.

köz szerepét játszotta, vizsgálatra nem szoruló, magától értetődő fogalomként húzódott meg a lingvisztika hátterében.

Gyökeresen megváltozott a helyzet a XX. század első felében, a fiziológiai reflex-elmélet, majd a hírközlés és az önvezérlő rendszerek teóriájának létrejöttével. A kommunikáció fogalma rendkívüli módon kiszélesedett: világossá vált, hogy információ-átadásról nemcsak ember és ember között, hanem — például — szervezet és környezet között is lehet (és kell) beszélni. A jel ezáltal nemcsak a mindennapi nyelvet terjedelmileg és tartalmilag is meghaladó, általános jelentésre tett szert, de azonnal problematikussá is vált: mihelyt nem a jelek ilyen vagy olyan típusáról, hanem a jelről magáról van szó, tisztázni kell, hogy milyen szituációban s milyen általános feltételek között töltheti be egy anyagi jelenség a jel szerepét. Ez tette időszerűvé a jelekről szóló egységes tudomány, a szemiotika megteremtését.

De a szemiotikai megközelítés fényében most már maga a nyelvi jel is új, határozottabb megvilágításba került, a nyelv eddig magától értetődőnek tetsző sajátosságai is problémává lettek. Mindeddig nyilvánvalónak tűnt, hogy a nyelv — kommunikatív funkciója mellett — a valóság meghatározott reprezentációja, elemzése is, s ezen keresztül a *gondolkodás* eszköze. A nyelv-előtti jelrendszerekkel — a legkülönbözőbb típusú szignál-rendszerekkel — összehasonlítva a nyelvet azonban ez már egyáltalán nem evidens, hanem magyarázatra szorul: hiszen mindezek a rendszerek csak a legáltalánosabb értelemben vett kommunikációnak lehetnek eszközei, de soha nem tölthetnek be önálló intellektuális funkciót. Ezért feladattá válik a nyelvnek mint a jelek megkülönböztetett fajtájú rendszerének elemzése, azoknak a szisztematikus összefüggéseknek a feltárása, amelyek alkalmassá teszik arra, hogy ne csak az emberek *közti* kommunikáció, hanem „az ember önmagával való kommunikációja", a gondolkodás eszközeként is funkcionálhasson. Ebben a kérdésfeltevésben nem erről vagy arról az empirikus nyelvről van szó, hanem azokról az általános feltételekről, amelyeket egy jelrendszernek ki kell elégítenie ahhoz, hogy nyelvként, a valóság kognitív reprezentációjaként működhessék.

Mindez talán azt is érzékelteti, hogy a szemiotika által tárgyalt kérdések nem szoríthatók egy szűk értelemben felfogott szaktudományos vizsgálódás keretei közé, hanem szinte minden esetben olyan problémákat vonnak maguk után, amelyekre csak az ismeretelmélet adhat választ. Milyen rendszerben beszélhetünk megismerésről, hogyan függnek az ismeretek a rendszertől magától, határa-e a rendszer a megismerésnek — a szemiotikai vizsgálódások minduntalan felvetik ezeket a gnoszeológiai kérdéseket. (S ez a kapcsolat korántsem csupán logikai természetű: ez már létrejötte pillanatában is kifejezésre jutott a tudomány történetében — Charles Morris, a szemiotika „atyja" a jelekről szóló általános elméletet a neutrális monizmus új megalapozásának szánta.) A szemiotika materialista és realista interpretációja ily módon számottevő feladat; marxista ismeretelméleti tanulmányt írni a szemiotika kérdéseiről nemcsak jogosult, de szükséges is.

Más kérdés, hogy teljesen egyetérthetünk-e azzal, amit Reznyikov maga a szemiotikai problémák ismeretelméleti megközelítésének nevez. Úgy véljük — s ezt az állításunkat a továbbiakban igyekezni fogunk igazolni —, hogy Reznyikov a kevésbé termékeny eljárást választotta, amennyiben nem tesz mást, mint hogy védelmébe veszi a marxista ismeretelmélet egészen általános tételeit a szemiotikából levont vagy levonható idealista, agnosztikus következtetésekkel szemben. Természetesen egy ilyen defenzív irányú polémiának is meglehet a maga jelentősége: rávilágíthat a szaktudományos kérdések rossz megfogalmazása közben elhomályosult ismeretelméleti alaptételek igazi értelmére, és ezzel bizonyos mértékig orientálhatja a tudomány fejlődését. De ahhoz, hogy igazán hatékony legyen, magán a szakterületen belül kell filozófiai hipotéziseket felállítania. Ha a polémia kizárólag egy ilyen elvont védekezésre szorítkozik, akkor lehetetlenné teszi a tulajdonképpeni, speciális problémák felismerését és megfogalmazását, mindent felold az ismeretelmélet absztrakt kérdésfeltevésében, és ennek megfelelően csak előre kész „megoldásokat" tud kínálni.

*

A könyv fejezetei három nagy problématerület körül csoportosíthatók: a jel és a jelentés problémája általában (ide sorolhatjuk az észlelés jelelméletének kritikáját is), tipológiai kérdések, s végül a tudományos jelrendszerek ismeretelméleti problémái. Az alábbi kritikai ismertetés is ezt a sorrendet követi.

A jelfogalom bevezetését eleve problematikussá teszi, hogy Reznyikov teljesen eltekint az önvezérlő rendszerek és a környezet, illetve más önvezérlő rendszerek közti viszony általános jellemzésétől, ami nélkül az információátadásnak nem le-

het szabatos értelmet adni, s így nem lehet megragadni a jel szerepét sem. Ezért szükségképpen a jel meghatározásainak leíró felsorolására kell szorítkoznia, ami természetesen magában rejti azt a veszélyt, hogy egy (vagy néhány) meghatározott jeltípus vonásait általánosítja a szemiotika egészére. És valóban: látni fogjuk, hogy Reznyikov kritikátlanul átviszi a jel általános fogalmára a *nyelvi* jel megkülönböztető sajátosságait. Nem véletlen ezért, hogy ott, ahol ezeket nem látja viszont, ellentmondásokba bonyolódik és kétségbevonja, hogy „a szó szoros értelmében vett" jelekkel volna dolgunk. A feltételes ingerkeltőket például azért nem hajlandó a jelek közé sorolni, mert közvetlenül, a *megértés* intellektuális aktusának beiktatása nélkül váltanak ki reakciót. Egy ilyen önkényes megszorítás azonban azt jelentené, hogy a szemiotika csak a nyelvvel és a nyelv alapján létrejött magasabbrendű jelrendszerekkel foglalkozhatik. (Másutt, a fenti megállapítással homlokegyenest ellenkezően, azt állítja, hogy a jelentés nemcsak a nyelv értelmes egységeinek, hanem valamennyi, a nyelvnél primitívebb jeltípusnak sajátja.)

A jelet Reznyikov a *nyelvi* jelszituációt jellemző klasszikus jel-jelentés-tárgy „háromszögön" keresztül vezeti be: „A jel anyagi, érzékileg felfogható tárgy (jelenség, esemény), amely a megismerés és közlés folyamatában más tárgy (tárgyak) képviselőjeként (helyettesítőjeként) szerepel, és a róla való információ felvételére, megőrzésére, átalakítására és továbbítására szolgál. A tárgy, amelyet a jel képvisel (reprezentál), az, amit a jel megjelöl. A jel jelentése az a megjelölt tárgyról való információ, amelyet a jel hordoz." A jel tehát megjelöli tárgyát és kifejezi a jelentését — a jelentés pedig visszatükrözi a tárgyat.

Kétségtelen, hogy ebben a „háromszögben" a jelentésé a centrális szerep. Ahhoz, hogy jel valamilyen tárgy vagy tárgyi viszony reprezentánsa lehessen, Reznyikov szerint jelentéssel kell rendelkeznie. Hogy a jel természetét megértsük, először a jelentés természetét kell megértenünk. Mi tehát „a jelentés 'jelentése'"?

Kezdjük azzal, hogy Reznyikov teljesen helyesen szögezi le: a jelentés nem azonos a megjelölt tárggyal, ez az azonosítás számos nehézséghez — többek között a jelentés platonikus hiposztazálásához — vezet. Igaz, hogy pozitív ellenérve enyhén szólva gyenge lábon áll: véleménye szerint a jelentés csak azért nem lehet azonos a denotátummal, mert a tárgyi valóság a megjelölési viszonyon kívül — és *előtte* is — önállóan létezik, míg a jelentés az ember (vagy általánosabban: a jel-szituációban szereplő „szubjektum") produktuma, nem független az aktuális jelviszonytól. Magától értetődik azonban, hogy az anyagi világ magánvaló, a jelviszonyt megelőző realitásából egyáltalán semmi sem következik arra nézve, hogy egy tárgy bekerülhet-e vagy sem a kommunikáció rendszerébe, mint ennek meghatározott komponense. Ha Reznyikov érve helytálló volna, akkor a tárgy nemcsak jelentése, de megjelölése sem lehetne a jelnek (hiszen *mint* a jel megjelölése csak a rendszerbeli viszonyában létezik), s akkor a jelek egyáltalán nem vonatkozhatnának a magánvaló, a jelrendszeren kívüli világra — ezért nem volna lehetséges kommunikáció sem, nem volna értelme a jelek használatának.

De mi a jelentés, ha nem a megjelölt dolog? Mit fejez ki az a megállapítás, hogy a jelnek „jelentése van"? Mint látni fogjuk, egészen egyszerűen azt, hogy a jel meghatározott tartalmakat közöl a megjelölt dologról. „A jel jelentése — írja Reznyikov egyhelyütt — a tárgynak a jelben rögzített visszatükrözése." Ezzel a felfogásával Reznyikov nem áll egyedül a marxista irodalomban: hasonlóképpen értelmezi „a jelentés 'jelentését'" Adam Schaff és hozzá kapcsolódva Georg Klaus is. Schaff és Klaus csak következetesek, amikor a jelentést (amelyet az utóbbi a Frege—Church-féle terminológiának megfelelően „értelem"-nek nevez) azonosítják a megfelelő logikai fogalommal. Ha a jelentés az, ami a szóban a tárgyról visszatükröződik, akkor semmi alapunk sincs a két kategória megkülönböztetésére. Reznyikov maga azonban érzi, hogy ez az azonosítás problematikus, kétségessé teszi a logikától és pszichológiától független, önálló lingvisztika létjogosultságát. „A szó jelentése — írja — lingvisztikai kategória. Ez a kategória a szónak mint egy történetileg kialakult lexikai rendszer részének értelmi funkcióját jellemzi. Ezért a jelentést nem szabad felcserélni pszichológiai vagy logikai kategóriákkal." Ennél az elvont megállapításnál azonban nem tud többet mondani. Abban — nézetünk szerint — tökéletesen igaza van, hogy a jelentést csak mint lingvisztikai kategóriát, a nyelvi rendszer vonatkozásában érthetjük meg (habár más összefüggésben határozottan tagadja, hogy a jelentés speciálisan lingvisztikai kategória lenne), de ennek a követelménynek maga sem tesz eleget. A jelentés visszatükrözésnek való definiálása annyira általános, hogy nemcsak a fogalomtól, de még az észleletektől való megkülönböztetéshez sem elég.

Igaz, egy ilyen definíciónak van bizonyos — legalább látszólagos — előnye.

Ha a jelentést a tárgy visszatükrözésének határozzuk meg, eleve elvágtuk annak a lehetőségét, hogy szembe lehessen állítani a valósággal önálló entitásként, s magát a valóságot a nyelv konstrukciójának lehessen felfogni. Ezzel eleve kizártuk egy neutrális monizmus lehetőségét. S egyúttal kizártuk a jelentés és a tárgynak megfelelő reakció pragmatista—behaviorista azonosítását is: ez a meghatározás közvetlenül kifejezi a nyelv regulatív funkciója és a valóságra vonatkozó nyelvi ismeretek közti egységet, közelebbről nyelv és gondolkodás egységét. Ennek a látványos megoldásnak azonban az az ára, hogy a tulajdonképpeni lingvisztikai probléma kicsúszik a kezünk közül. Ha a szót egészen elvontan a valóság visszatükrözésének határozzák meg, elveszti azt a sajátosságát, amely a nyelv elemévé teszi, amelyen keresztül a valóság nyelvi formában való visszatükrözése.

A probléma azonban nemcsak az, hogy Reznyikov azonosítja a jelentést a tárgy nyelvi visszatükrözésével s ezen keresztül — szándéka ellenére — a logikai fogalommal, hanem az is, hogy általános szemiotikai kategóriának tekinti, azaz feltételezi, hogy nemcsak a szónak, hanem valamennyi jeltípusnak a sajátja. Persze elvileg az is lehetséges, hogy a *jelentés* kifejezést a szokásostól teljesen eltérő értelemben használja, hiszen az általa adott meghatározás túlságosan elmosódott ahhoz, semhogy segítségével el lehetne különíteni a szemiotikai jelenségeknek azt az osztályát, amelyet ez a kategória foglal össze. Ezért leghelyesebb lesz megvizsgálni, milyen példával él Reznyikov a jelentés szemléltetésekor. Az általa használt példát jól ismerjük a logikai irodalomból: „a jénai győztes" és „a waterlooi vesztes" ugyanarra a személyre, Napóleonra vonatkozik, de eltérő módon. Ez a „más", ez a két azonos megjelölésű név közti különbség az, amit Reznyikov szerint jelentésnek nevezünk. Úgy véljük azonban, hogy ebben a — hagyományos — értelemben kizárólag tagolt rendszerek (tehát a mindennapi nyelv és az erre épülő „mesterséges" nyelvek) vonatkozásában beszélhetünk jelentésről, tagolatlan rendszerek, szignálrendszerek elemeivel kapcsolatban azonban nem. Anélkül, hogy megpróbálnánk részletesen indokolni ezt az állításunkat, megállapíthatjuk a következőket. „A jénai győztes" és a „waterloo-i vesztes" nem cserélhetők fel tetszés szerint, habár ugyanarra az objektumra (Napóleonra) vonatkoznak. Nyílvánvaló, hogy míg „A jénai győztes azonos a jénai győztessel" mondat puszta tautológia, semmiféle új ismeretet nem tartalmaz, és igazsága a formájáról leolvasható, addig „A jénai győztes azonos a waterlooi vesztessel" mondat szintetikus ítélet, amelynek igazságértékét csak empirikusan lehet eldönteni. Önmagában véve az ellenkezője is igaz lehet. Ezek a nevek nem azért különböznek egymástól, mert két különböző dologra vonatkoznak (hiszen megjelölésük ugyanaz), hanem mert különböző *módon* vonatkoznak a megjelölésükre, másképpen funkcionálnak a nyelv rendszerében, különböző mondatokban különböző helyet foglalhatnak el. Azok a lehetséges nyelvi kapcsolatok, amelyekben egy szó előfordulhat, a nyelv szemantikai rendszerében objektíven rögzítettek. A jelentés mint objektív, lingvisztikai kategória nem más, mint azoknak a szemantikai szabályoknak az összessége, amelyek meghatározzák, hogy az adott szó milyen kontextusai produkálnak értelmes (egy vagy többértelmű, analitikus, ellentmondásos vagy szintetikus) mondatokat és hol kezdődnek az értelmetlen, az adott nyelvben nem lehetséges kapcsolatok. Ha ezek a szabályok a nyelvben nem volnának adva, akkor az ember nem tudná interpretálni a hallott mondatokat, s ezért csupán kommunikatív érték nélküli puszta szintaktikai formulákkal volna dolga.

Ez az álláspont nemcsak a nyugati — elsősorban amerikai — lingvisztikában elterjedt, hanem a Szovjetunióban is számos híve van, így például V. Zvegincev is, akit Reznyikov könyvében patetikusan, de a tárgyra magára vonatkozó ellenérvek nélkül megbírál. Reznyikov ellenszenve a fenti koncepcióval szemben láthatólag azon a meggondoláson alapszik, hogyha a jelentést a szavak *egymáshoz való* szisztematikus viszonyának tekintjük, akkor ismereteink elvesztik objektivitásukat: nem a tárgyra, hanem a nyelv egységeinek konvencionális kapcsolataira fognak vonatkozni. De ez félreértés. Szó sincs arról, mintha a szavak lehetséges nyelvi kapcsolatai a nyelv konvencionális sajátosságait fejeznék ki. A dolog nem úgy áll, hogy először formális szabályok meghatározzák a szavak *egymáshoz való* viszonyát és aztán egy utólagos eljárás még ismeretekkel terhelné meg őket. Nyelv és gondolkodás egysége nemcsak azt jelenti, hogy ideatív gondolkodás nem lehetséges a nyelv közegén kívül, hanem azt is, hogy a nyelv használata sem lehetséges ismeretek, kognitív tartalmak nélkül. A szemantikai rendszer azoknak az ismereteknek a rögzítése, amelyek nélkül nem valósulhat meg a nyelv értelmes, kommunikatív használata, amelyek a nyelv rendszerében objektiválódtak.

De amíg két különböző jelentésű szó nem helyettesítheti bármely kontextusban egymást, addig két szignál, amely ugyanannak a feltétlen ingerkeltőnek a helyettesí-

tésére szolgál, nem mutat funkcionális különbséget, egymással tetszés szerint felcserélhető. Azaz a megfelelő reflexkapcsolat bármely ingerkeltőre (csengő, lámpafény, ritmus- és harmónia-viszonyok stb.) egyformán kidogozható s ezek az ingerkeltők ekvivalensek lesznek egymással — valamennyi egy és csak egy reakciót (a feltétlen ingerkeltőnek megfelelő reakciót) fog kiváltani. Két feltételes szignál esetében semmi sem felel meg annak a „más"-nak, ami „a jénai győztes"-t megkülönbözteti „a waterlooi vesztes"-től, mivel a szignálok nem alkotnak artikulált rendszert; egyszerű szignálok kombinációja éppolyan egyszerű szignál lesz, mint elemei. Ezért a szignál nem fejez ki semmit a megfelelő esemény várható bekövetkeztén kívül.

A fentiek — amellett, hogy rámutatnak: a jelentés *lingvisztikai* kategória, sem az ismeretelmélet általános megfontolásaiból levezetni, sem a szemiotika egészére kiterjeszteni nem lehet — talán rávilágítanak arra is, hogy a jelek természetét mindig a jel*rendszer* természete határozza meg. Önmagukban álló, „atomáris" jelek nincsenek. Még az olyan látszólag magányos jel, mint a gyász kifejezésére szolgáló fekete szalag is egy kételemű rendszer tagja, ahol a másik elem a jel hiánya. Azt, hogy egy jel hogyan funkcionál, milyen típusú közlések továbbítására alkalmas, az szabja meg, hogy milyen rendszerbe illeszkedik. Ez véleményünk szerint a szemantikai *tipológia* legfontosabb szempontja — olyan szempont, amelyet Reznyikov teljesen elhanyagol. A jelek osztályozásának alapja a rendszerek osztályozása. S mivel a jelrendszerek két alapvető típusát mint tagolatlan és tagolt szisztémát különböztettük meg egymástól, a jeltipológia alapvető disztinkcióját is a szignál és a jelentéssel bíró szimbólum megkülönböztetésében látjuk. A nyelvet megelőző szignálrendszerek és a nyelv nem funkcionálnak azonos módon. Egy szignál csak a kommunikáció eszköze lehet, sohasem tölthet be intellektuális funkciót: nem „fejez ki" semmit, csupán utal egy esemény várható bekövetkeztére, és ennek megfelelő cselekvési utasítást tartalmaz. *Ebben az értelemben* a szignál valóban közvetlenül váltja ki a megfelelő reakciót. (Amin nem változtat az a tény, hogy a válasz nem csupán a környezet ingerhatásának függvénye, hanem éppígy függ a szervezet korábbi tapasztalata alapján kialakított viselkedési sémájától és szükségleti állapotától is.) A nyelvi kommunikációban azonban mindig valamilyen értelmi tartalom továbbításáról van szó, a verbális utasítás csak a nyelv intellektuális funkcióján keresztül hat: a reakciót a *megértés* aktusa előzi meg. (Azt az esetet, amikor a felszólítás nem jelentésén keresztül, hanem puszta szignálként hat, figyelmen kívül hagyhatjuk, mert ez a nyelv használatának nem-specifikus határesete.) A nyelvi közlések döntő többsége ráadásul semmiféle cselekvési utasítást nem tartalmaz, semmiféle viselkedési reakciót nem vált ki, csupán egy gondolat kifejezésére szolgál. („Ez az asztal barna", „Az atom nem oszthatatlan" stb.) Ez természetesen nem jelentheti azt, hogy a nyelvi szimbólumot mint kizárólag kognitív funkciót betöltő jelet lehetne szembeállítani a szignállal. Inkább azt mondhatjuk, hogy a nyelv univerzális jelrendszer: éppúgy lehet a közvetlen cselekvési utasítás, mint egy kognitív tartalmon keresztüli felszólítás eszköze, éppúgy szolgálhat ismeretek továbbítására, mint az ismeretekkel való értelmi manipulációra, a gondolkodásra.

Reznyikov ezt a tipológiai szempontot határozottan visszautasítja a jeleknek természetesekre és mesterségesekre való felosztása mint egyedüli szempont nevében. Magától értetődik, hogy miután a jelentést teljesen elmosódottan, meghatározatlanul értelmezi, s ezt a profilnélküli fogalmat kiterjeszti a szemiotika egészére, szignál és szimbólum megkülönböztetésének számára nincs — nem lehet — alapja. De egy meghatározott (a jelrendszer természetére és a jel ebből következő funkcionálási módjára vonatkozó) felosztási alap kritikája nem intézhető el egy másik felosztási alap bevezetésével. Nem lehet azt mondani, hogy a jelek *nem* szignálra és szimbólumra, *hanem* természetesekre és mesterségesekre oszlanak, hiszen két különböző osztályozási szempont ugyanazon az anyagon elvileg minden további nélkül keresztül vihető. Abból, hogy a nyelv nem esik egybe a mesterséges (társadalmi eredetű) jelek osztályával, még nem következik, hogy a nyelv és a többi jelrendszer megkülönböztetésének nincs principiális jelentősége. Sőt úgy gondoljuk, hogy a két felosztási alap nemhogy nem zárja ki egymást, de a legszorosabb módon összefügg. Először is: bár a mesterséges jelrendszerek köre valóban szélesebb a köznapi nyelvnél, nem szabad elfelejteni, hogy túlnyomó részük származtatott, nemönálló szisztéma, s csak a köznapi nyelvre támaszkodva lehet értelmet adni nekik (tudományos nyelvek, Morse-rendszer, zászlójelek stb). De a nyelvtől, a nyelvi gondolkodástól nem függetlenek a primitívebb jelrendszerek — például a gesztikuláció — sem. Ezek is csak annyiban *mesterséges* rendszerek, amennyiben a nyelvi gondolkodás közvetítésével működnek. Olyan szignálokat, amelyek nem a külső környezetből erednek, az állatok is „alkalmaznak" egymás közti kontaktusukban; ezek még-

sem mesterséges jelek, mert az állat számára éppolyan spontán módon, a közvetlen szituációban adottak, mint bármilyen más, természetes inger. Hogy egy jel mesterséges-e vagy természetes, az véleményünk szerint nem azon múlik, hogy a jel és a megjelölt dolog között objektív (téridőbeli, oksági, funkcionális stb.) kapcsolat van-e, hanem azon, hogy ez a kapcsolat *mint* jelviszony a közvetlen szituációban adott-e, vagy pedig csak a szubjektum intellektuális tevékenysége révén tárulhat-e fel. Eszerint az ún. ismertető jegyek, amelyeket Reznyikov a természetes jelekhez sorol, tipikusan mesterséges jelek. Ismertető jegyek azok a tárgyi tulajdonságok, amelyek valamilyen objektív eseménnyel tárgyilag függnek össze, s amelyekről ezért az esemény jelenlétére vagy várható bekövetkeztére lehet következtetni. (Így a láz a betegség ismertető jegye, a higanyszál felszökése a hőmérséklet emelkedésének ismertető jegye stb.) Az ilyen típusú összefüggés a szubjektum számára eredetileg csak gondolati művelet révén tárható fel. Később a visszakövetkeztetés már automatikus, asszociatív módon is végbemehet, de ez nem változtat azon, hogy a jelviszonynak magának a megállapítása intellektuális aktus. S mint ilyen, a *nyelvi* gondolkodáson alapszik. De a nyelv nemcsak feltétele a többi mesterséges jelrendszer létrejöttének, hanem minden más, az emberi életben funkcionáló jelrendszer hatását *közvetítő* szisztéma is. A gesztikuláció például az állatvilágban mindig közvetlen reakciót vált ki — az ember esetében a reakciót megelőzheti (vagy helyettesítheti) a mögötte rejlő pszichikus állapotra való visszakövetkeztetés intellektuális aktusa, a szó racionális értelmében vett megértés. Az embernél ezért, legalábbis potenciálisan, a szignál-rendszerek is másképpen működnek, mint az állatvilágban.

Másodszor: a nyelv természetét alapvetően meghatározza társadalmi mivolta. A nyelvet nem lehet a közvetlen viselkedésből, szervezet és környezet kapcsolatából megérteni, mint a nyelv-előtti szignálrendszereket. A nyelv valamennyi megkülönböztető sajátosságát az a körülmény magyarázza, hogy benne a tapasztalatot „elidegeníthetővé", bárki számára hozzáférhetővé kell tenni, hogy a nyelvi közlésnek egy a társadalom tagjai számára közös világra kell vonatkoznia. Nem véletlen, hogy a naturalista nyelv-elméletek — elsősorban a behaviorizmus —, amelyek a nyelvet a szervezet viselkedési funkciójának fogják fel, nem vetnek számot szimbolikus természetével sem, nem tesznek különbséget szó és szignál között.

Szükségtelennek tartjuk Reznyikov tipológiai koncepciójának részletekbe menő bírálatát. Ehelyett befejezésül röviden áttekintenénk a mesterséges jelrendszereknek a megismerésben játszott szerepéről szóló fejezeteket. Ezek — szemben a korábbi részek problematikus állásfoglalásával — igen világos és helytálló képet nyújtanak e problémakör jelentőségéről.

Reznyikov nagyon helyesen rámutat arra, hogy a mesterséges jelrendszerek bevezetésének előnyei nem a kifejezések rövidségéből, egyszerűségéből és áttekinthetőségéből származnak. Ha csak erről volna szó, akkor a tudomány nem tenne mást, mint technikailag megkönnyítené mindennapi nyelvünk használatát. A tulajdonképpeni viszony „természetes" és mesterséges nyelv között egészen más. Nagyon jól szemlélteti ezt egy idézet, melyet Reznyikov Fregétől kölcsönöz: „Az én fogalmi kalkulusom viszonya az eleven nyelvhez, írja Frege *Begriffschrift*jében, véleményem szerint legjobban úgy világítható meg, ha összehasonlítjuk a mikroszkópnak a szemhez való viszonyával. A szem, széles alkalmazhatósága következtében, a legkülönbözőbb körülményekhez való alkalmazkodási képessége következtében nagy fölényben van a mikroszkóphoz képest . . . De mihelyt a tudományos feladatok nagyobb követelményeket szabnak a megkülönböztetés élességében, a szem nem tudja megoldani őket. A mikroszkóp azonban a legkiválóbb módon alkalmas éppen az ilyen feladatok megoldására, de éppen ezért alkalmatlan minden más feladat megoldására." A köznapi nyelv előnyei és hátrányai egyaránt funkcióinak univerzalitásából erednek: egyszerre kell a valamennyi lehetséges szituációban adódó valamennyi intellektuális funkció megvalósítása eszközének lennie. Fogalmai éppen ezért rendkívül hajlékonyak, de egyúttal elmosódottak is. Tele van a gyakorlati cselekvéshez szükséges magától értetődőségekkel, melyeket a tudomány egyáltalán nem tekinthet magától értetődőségeknek. S végül a mindennapi nyelv szintaktikai szabályai nem explicitek, nincsenek szabatosan kifejtve. E két következtetés — „Az emberek halandók; Szókratész ember — Szókratész halandó" és „Az emberek az egész földön elterjedtek; Szókratész ember — Szókratész az egész földön elterjedt" — látszólag azonos struktúrájú, holott az egyik zárótétele nyilvánvalóan igaz, míg a másiké egyszerűen értelmetlen. Ahhoz, hogy a tudomány ellenőrizhető, érvényes következtetéseket tudjon tenni, szakítania kell a mindennapi nyelvnek ezzel a — funkciói univerzalitásából következő — elmosódottságával, mesterséges nyelvet kell létrehoznia.

A mesterséges nyelvek nem csupán a mindennapi nyelv szavainak kiélezett, egyértelmű fogalmakkal való felváltását, következtetési szabályainak explicitté tételét jelentik. *Felépítésük módja* alapvetően különbözik a „természetes" nyelvétől. Míg a köznapi nyelv szintaktikai kalkulusa és ennek interpretációja nem sajátítható el egymás nélkül, míg ennek elsajátítása mindig meghatározott ismeretek egyidejű elsajátítását jelenti, a mesterséges nyelvek (legalábbis logikailag „tökéletes" változatukban) azzal kezdik, hogy interpretálatlan kiinduló szimbólumokat és alapműveleteket (logikai változókat és konstansokat) vezetnek be, megmondják, hogy milyen összetett szimbólumok számítanak a rendszerben „jól felépítetteknek", hogyan függ az alapműveletekkel összekapcsolt szimbólumok igazság-értéke az elemi szimbólumok igazság-értékétől, majd néhány axióma segítségével levezetik a rendszer tételeit (teorémáit). Csak ezután kerül sor a szimbólumok interpretációjára, a tisztán formális kalkulus tartalmassá tételére. Ezzel elkerülhetővé válik, hogy meghatározott tételek közti, tartalmilag evidensnek tűnő kapcsolat alapján levezetettnek tekintsünk olyasmit, ami nincs (talán nem is lehet) levezetve; az elmélet minden lehetséges teorémája formálisan bizonyítható.

Reznyikov arra is helyesen mutat rá, hogy a formalizált rendszereknek az interpretációtól való nagyfokú függetlensége egyáltalán nem jelenti azt, mintha teljesen önkényesek volnának. A formalizált rendszerek kettős értelemben is „függőek". Mindenekelőtt: bár felépítésükben interpretációjuk nem játszhat szerepet, tudományos értékük mégis attól függ, hogy lehetséges-e olyan interpretációjuk, amelyben meghatározott valóságszférák tartalmas elméletei lehetnek. Enélkül puszta játékok. És „függőek" abban az értelemben is, hogy interpretálni csak egy másik, tartalmas nyelv, egy metanyelv segítségével lehet őket — ami azt jelenti, hogy végső soron minden mesterséges nyelv a köznapi nyelv függvénye, nem lehet meg enélkül.

A könyv utolsó részének vázlatos ismertetése bizonyára jelzi, hogy a fenti bírálat nem érinti a gyakran helytálló és érdekes részleteket, csupán Reznyikov alapkoncepciójára vonatkozik. Ha ezzel a koncepcióval nem is értünk egyet, könyvét mégis a szemiotika körüli ismeretelméleti vita figyelemreméltó adalékának tekinthetjük.

Kis János

A tudományos módszer problémái[1]

A tudományos élet gyors fejlődésének egyik jellemző momentuma, hogy egyre több, a tudomány elméleti-módszertani problémáival foglalkozó könyv jelenik meg. Ezek az írások nem tudománytörténeti invenciókat csemegéznek, hanem, ha úgy tetszik, munkamódszert tökéletesítenek, keresik a tudományos kutatás logikáját, legcélravezetőbb eszközeit, kémlelik a „balesetveszélyes" pontokat: azokat a kritikus tudománytörténeti szituációkat, ahol az óvatlan kutató szükségszerűen, szinte akaratlanul, szélsőségekbe, egyoldalúságokba téved.

Egyre világosabb, hogy a tudomány módszertani kérdéseinek elemzése éppoly szükséges, és ezért éppoly természetessé kell válnia, mint amennyire a speciális kísérleti berendezések, mérőeszközök, mikroszkópok stb. használata megszokottá lett. Ez természetesen elsősorban azokra a tudósokra vonatkozik, akik a tudományáguk tárgyáról, a világegyetem egy-egy szerveződési szintjéről átfogó lényegi ismeretek kialakítására és bizonyítására törekednek.

A marxista filozófia klasszikusai — s közöttük különösen Lenin — már rég felismerték a tudományos fejlődésnek azt a sajátosságát, hogy a kísérletes adatok tömegének interpretálásához nélkülözhetetlen a megelőző fejlődés fő tapasztalatainak általánosítása, törvényszerűségeinek kikristályosítása — egyszóval egy ún. metodológiai „iránytű" kialakítása. Ők azonban csak az alapelveket fektethették le, csak az alappozíciót körvonalazhatták, a tudomány metodológiai kérdéseinek részletekbe menő kidolgozása természetesen már az utókorra maradt. Erre a személyi

[1] Проблемы научного метода. (Szerk. B. M. Kedrov.) A „Dialektika mint ismeretelmélet" sorozat II. kötete. Изд. Наука, Moszkva 1964. 500 o.

kultusz idején eléggé elhanyagolt területre a marxista filozófusok tulajdonképpen csak az SZKP XXII. kongresszusa óta kezdik koncentrálni erőfeszítéseiket. Azóta sok cikk született e terület egyik vagy másik részproblémájáról (pl. az axiomatikus módszerről, a hipotézisről, az ismeretek formalizálhatóságáról stb.), átfogó igényű s jellegű, bizonyos mértékig teljességre törekvő monográfia, illetve tanulmánykötet azonban csak kevés jelent meg. Ez érthető is, hiszen — különböző okokból kissé megkésve — a tudományos megismerés tudományos értelmezésének *konkrét* kidolgozása terén még inkább csak az analízis periódusában tartunk.

A tudományos módszer problémái c. tanulmánygyűjtemény, amely a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének gondozásában B. M. Kedrov akadémikus szerkesztésében (s egyben előszavával és két vezető tanulmányával) jelent meg, ilyen átfogó célzattal készült. A kötet centrális helyre állítja és megfelelő tudománytörténeti elemzéssel, levezetéssel bizonyítja a dialektika gnoszeológiai és metodológiai funkcióját, s így cikkeinek egyenlőtlen színvonala ellenére is alkalmas arra, hogy helyesen orientálja az olvasót a tudományos megismerés, a tudományos módszer problematikájában. Tartalma négy viszonylagosan önálló altémát ölel fel: I. A megismerés alapvető oldalainak és fokozatainak egysége; II. A tudományos kutatás metodológiai kérdései; III. A dialektika alaptörvényeinek gnoszelógiai oldala; IV. A jelenkori idealista filozófiák bírálata a metodológia és az ismeretelmélet kölcsönhatása szempontjából.

Az első rész Kedrov tollából megjelent, említett két tanulmánya („A megismerés története, mint folyamat és e folyamat dialektikája", valamint „A megismerési folyamat ellentmondásossága és az idealizmus bírálata") kíválóan exponálja a tudományos megismerés marxista értelmezésének Lenin által a legfrappánsabban a *Filozófiai füzetek*ben megfogalmazott legfontosabb tételeit egyrészt *a dialektika, az ismeretelmélet és a logika elválaszthatatlan egységéről*, másrészt a megismerés objektive ellentmondásos voltáról.

Kedrov a tudományos ismeretrendszerek, elméletek felépítésének, valamint a kutatás tárgyai ezzel lényegileg összefüggő strukturális és genetikus megközelítése egységének és kölcsönhatásának elemzéséből indul ki. Nem esetleges példálózással, hanem gazdag tudománytörténeti anyagra épülő levezetéssel bizonyítja, hogy a tudományok fejlődéstörténetének a fentiek a leglényegesebb következtetései, „kvintesszenciái" (Lenin), s hogy igazságértéküket éppen ezért tulajdonképpen csak akkor becsülhetjük fel igazán, ha egybevetjük őket a tudományos megismerés történetével. Az ilyen természetű „egybevetés" fontosságát is nyomatékosan aláhúzta Lenin, de e feladat széleskörű, konkrét megoldása szintén az utókorra maradt. Kedrov egy tanulmány lehetőségeihez mérten, a szükséges és elégséges követelményét kielégítve sikerrel oldja meg a marxista álláspont szembesítését az egyes tudományok fejlődésének történetével. Kimutatja, hogy a jelenkori tudományos fejlődés összes „belső" problémái, módszerbeli nehézségei egytől egyig csakis az említett marxista kiindulópontról közelíthetők és oldhatók meg megnyugtatóan, minden ezzel ellentétes koncepció (mint pl. a formális megközelítés eltúlzása, vagy a logikai szempontok abszolutizálása, mint pl. a logikai pozitivizmusban) visszahúzó erő a tudományos kutatásban. Bírálja a logikai pozitivizmus káros elfogultságát az axiomatikus elvvel szemben, és kísérletet tesz arra, hogy ez utóbbi helyét, érvényességi körét az ismeretrendszerek felépítésében, illetve általában a tudományos megismerésben feltárja. A tudományok történetének általánosított tapasztalataiból kiindulva az axiomatikus elvet általában csak azokban a tudományágakban tartja eredményesnek, amelyek a valóság valamely jelenségköre, oldala megismerésének folyamatát tükrözik, és az általuk vizsgált valóságterület sajátosságainál fogva mélyen matematizálódtak, de e jelenségkör kialakulási, fejlődési folyamatával magával nem foglalkoznak (mint pl. euklideszi goemetria, a newtoni fizika, a klasszikus termodinamika). Azokban a tudományágakban viszont, amelyekben a vizsgált jelenségek genezisükben, fejlődésükben való megértése a vizsgált törgykör lényegéhez tartozik (mint pl. a biológiában), az adekvát elmélet felépítési módszere nem az axiomatikus, hanem a dialektikus logikai: a történeti és logikai megközelítés egysége. Ezt speciális, konkrét formájában — a kapitalizmus politikai gazdaságtana felépítésében — Marx munkálta ki leginkább. Ismeretes, hogy ez a módszer, amelyet Engels történetinek nevezett, az absztraktól (a legáltalánosabb, legegyszerűbb fogalmaktól) halad a vizsgált konkrétum mélyebb megértéséhez. Kedrov kimutatja, hogy a marxi dialektikus, történeti módszernek az axiomatikussal szemben lényeges előnyei vannak. Ezek: a kiinduló absztrakciók nem az adott rendszeren belül feltáratlan, elemzetlen, előre elfogadott axiómák; továbbá: benne a deduktív

levezetés a vizsgált tárgykör valóságos fejlődésének tükrözője. Kedrov ezzel összefüggésben egyetértéssel hivatkozik Leninre, aki szerint a dialektika tudományát is a marxi módon, a történeti és a logikai egységében kell kifejteni.

A tudományos elméletek felépítési módszerének kérdéseivel szorosan összefügg a mai tudományos érdeklődés homlokterében álló struktúrának a problematikája.

A struktúra elemzésének módszere — amely a strukturális elemek természetével, valamint egyesülésük, illetve kölcsönhatásuk formáival foglalkozik — az ismeretrendszerek felépítését általában természetszerűleg meghatározza. A tudományos ismeretrendszerek kezdetibb fejlődési szakaszára az a jellemző, hogy felépítésükben a vizsgált struktúrát elsősorban a formális oldaláról tükrözik. Kedrov a szokványosnál mélyebb, hatásos érvekkel bizonyítja, hogy a strukturális elemzés mindaddig nem lehet mélyreható és tartalmilag adekvát, amíg az idő-faktort elhanyagolja, és a struktúrát nem mint fejlődés eredményét, hanem csak mint adottat vizsgálja. Általános érvényű metodológiai elv, hogy a tényleges tartalmi elemzéseknek mind a strukturális, mind a genetikus oldalt, valamint kettőjük egymástól való feltételezettségét és kölcsönhatását is egységbe kell fogniok. Egységük megvalósítása azonban nem olyan egyszerű. Ebből a szempontból az egyes tudományágak, nagyobbrészt az általuk vizsgált jelenségkör eltérő természetéből, sajátosságából, kisebb részben pedig kialakulásuk fáziseltolódásából eredően különböző helyzetben vannak. Azokban a tudományágakban ugyanis, ahol a minőségi változások tényei közvetlenül megfigyelhetők, illetve már ismertek (mint pl. a fizikában vagy a kémiában), a genetikai megközelítés az előfeltétele, kiindulópontja a mélyebb struktúra feltárásának. Azokban a tudományágakban viszont, ahol ezek az ismeretek vagy teljesen hiányoznak, vagy csak nagyon részlegesek (mint pl. az asztronómiában, biológiában), a strukturális megközelítés általában megelőzi a genetikusat, s ennek mintegy a kulcsa. Amennyire szükségszerű és logikus a két megközelítés tudományáganként és időben való váltakozása, ugyanannyira szükségszerű a találkozásuk, szintézisük, egységük kialakulása s e szükséglet tudatosodása a tudományos fejlődés egy bizonyos szakaszán. Kedrov e normatív jellegű megállapításának igazságát alátámasztja, rámutatva, hogy a tudománytörténeti koncepciók gyakori szélsőséges szembenállásának fő forrása éppen az volt, hogy túlságosan megragadtak az egyik vagy a másik vizsgálati módnál (gondoljunk pl. a genetikai vitákra). A különböző tudományágak bizonyos nyomasztóan pangó, zsákutcás periódusai szintén annak köszönhetik kialakulásukat, hogy kutatóik nem jutottak túl az egyik vagy másik megközelítési mód egyoldalúságán. Hadd emlékeztessünk itt példának a polgári pszichológia válságára, amelyből, mint a szovjet pszichológia bebizonyította, csakis az emberi pszichikumról szóló elmélet történeti, genetikus módszerrel történő továbbfejlesztésével lehet kijutni.

Kedrov második tanulmánya a fenti gondolatsor folytatásaként részleteiben elemzi a különböző megközelítési módok egymásnak ellentmondó természete másik objektív alapját: magának a tudományos megismerésnek az ellentmondásosságát.

A tudományos elméletek felépítésének módszereivel foglalkozik Sztoljarov, Geraszimov és Zinovjev tanulmánya is. Sztoljarov és Geraszimov lényegében csatlakozik Kedrov álláspontjához, és a dialektika mint tudományos rendszer felépítésében is a történeti és a logikai egységének érvényesítését kérik számon. Ezzel szemben A. A. Zinovjev rendkívül érdekes cikke azt javasolja, hogy a dialektika kategóriái közötti szubordinációt az axiomatikus elv alapján dolgozzák ki. Szemrehányással illeti a filozófusokat, amiért saját tudományáguk metodológiai problémáit elhanyagolják. Véleménye szerint a filozófiában — akárcsak a tudományos kutatásban általában — tulajdonképpen szintén két szintet kell megkülönböztetni: a tapasztalati szintet (amely nem azonos az érzéki megfigyelés szintjével, de még a szűkebb értelemben vett empirikus szinttel sem) és az átfogó elméletalkotás szintjét. A tapasztalati szint anyaga a filozófia esetében sajátos fajta: egyrészt az emberi megismerés gyakorlata, másrészt a világnak a különböző szaktudományágakban feltárt, visszatükrözött képe. Erre mint alapra kell ráépülnie az elméletalkotás szintjének; itt a filozófiának nem szabad mellőznie a más tudományágak elméletalkotói szintjén sokszorosan bevált — pl. matematikai-logikai — módszereket. A dialektika történeti-logikai kifejtését feltétlenül ki kell egészíteni a kategóriái és alapelvei axiomatikus rendszerezésével és bizonyításával — a két összefüggő probléma valószínűleg nem is oldható meg másként. Az axiomatikus módszer előnyeit — a kauzalitás problémakörében — konkrétan is bizonyítja. Kimutatja, hogy a logikai pozitivizmus és a matematikai-logikai módszerekkel való összekeverése éppoly szélsőséges és káros, mint az egész filozófiai

problematikának a logikára való visszavezetése.

Új szempontokat ad a megismerés alapvető oldalainak és szakaszainak értékeléséhez Lektorszkij „Az empiria és elmélet egysége a tudományos megismerésben" c. tanulmánya. Mint írja, a tudományos megismerés fejlődésének logikája szerint — azon túlmenően, hogy ismereteink forrásai végső soron az ún. érzéki adatok, a külvilág objektumairól nyert észleletek — feltétlenül meg kell különböztetnünk a tudományos megismerés empirikus és elméleti szintjét. A marxista filozófiai irodalomban ezt a kettőt gyakran felcserélik a megismerés érzéki és racionális szakaszával.

A logikai pozitivizmus azért bonyolódott végtelen ellentmondásokba, mert az empirikusat azonosította a közvetlenül észlelttel, s így mereven szembeállította egymással az empirikus és a racionális ismeretet. A közvetlen megfigyelés eredményét kifejező terminusok azonban a tudományos megfigyelésnek már a legegyszerűbb eseteiben is logikai összefüggésben vannak más ismeretekkel, valamely racionális ismeretrendszer fogalmaival, az észlelés terminusaiban és a tárgyi nyelv terminusaiban megfogalmazott ismeretek logikailag feltételezik egymást. Továbbmenve: nem állja meg a helyét az a szintén a logikai pozitivizmusra jellemző elképzelés sem, hogy a megfigyelhető és a „megfigyelhetetlen", „ellenőrizhetetlen" tárgyak között léteznék egy elvi határ. Csak gyakorlati határ létezik, mégpedig az aktuálisan már megfigyelés alá vett és megfigyelés alá még nem vett objektumok között.

Lektorszkij szerint tehát az empirikus és az elméleti egyaránt a megismerés racionális fokozatához tartozik, s csak a tudományos ismeretrendszeren belül, relatíve különíthető el. Erre a logikai pozitivizmus által javasolt „megfigyelhetőség" (a közvetlen észlelés) önmagában nem bizonyult időtálló, helyes kritériumnak. Két szempont együttes mérlegeléséből kell kiindulni: 1. a tárgyak (tulajdonságaik és viszonyaik) megfigyelhetőségéből, beleértve a közvetlen észlelés mozzanatát, 2. az adott ismeret típusából (tehát abból, hogy individuális, ténymegállapító, vagy pedig általánosított, univerzális ismeretről van-e szó). Ennek alapján az empirikus szint tulajdonképpen a megfigyelt tárgyakra vonatkozó ténymegállapító ismeretek szintje, a megismerés elméleti fokához pedig az adott tudomány tárgyáról alkotott univerzális tételek tartoznak (ezeket megkülönbözteti ugyan az egyszerű generalizációtól, de egyéb kritériumaikkal adós marad). Jó gondolat, hogy kiemeli az empirikus és teoretikus közötti tagolás, valamint az empirikuson belüli közvetlen ismeret — végső soron a társadalmi-történeti gyakorlat s a tudomány általános fejlődése által megalapozott — tudományos helyének és szerepének *történeti* jellegét.

Csak helyeselni lehet, hogy Lektorszkij hangsúlyozza: az érzéki-racionális kategóriáját nem lehet általános filozófiai sablonként mereven ráhúzni a tudományos megismerésre, hanem figyelembe kell venni a sajátos érvényesülési módját. Abból azonban, hogy — akárcsak a következő tanulmányban (Az érzéki, mint a megismerés fokozata) N. K. Odujeva is — csakis és kizárólag az érzetnek juttat szerepet az érzéki megismerésben, úgy látszik, hogy egy korábbi leegyszerűsítő, az érzékelést passzív ingerfelfogó aktusnak értelmező koncepcióhoz tapad. Ez az érzékelés-koncepció azonban, mint ismeretes, a megismerésnek nem hogy tudományos, de köznapi szintjén sem állja meg a helyét. Meggondolandónak tartjuk azt is, hogy a logikai pozitivizmussal szemben különben helyesen kiemelt sajátosságaiból feltétlenül ahhoz a következtetéshez kell-e eljutni, hogy az empirikus fok a tudományos megismerés racionális szakaszához tartozik. Számunkra valószínűbbnek tűnik, hogy magát a tudományos észlelést kell tágabban és dinamikusabbnak értelmeznünk, mint eddig. Az emberi érzékelés, mint ma már a szaktudományok is bebizonyították, aktív folyamat, nem pedig csak puszta passzív ingerfelfogás, s kialakulásába, tartalmába, jellegébe belejátszanak a pszichikum többi lényeges összetevői is (emlékezet, akarat, érzelem, gondolkodás). Már csak ezért sem lenne helyes leszűkíteni a tudomány érzéki alapját érzetekre.

Ezzel összefüggésben hiányoljuk továbbá, hogy a szerző nem tért ki a tervszerű, önálló kísérletek jellemzőire és a tudományban betöltött szerepükre. A kísérlet ugyanis a racionális és az érzéki mozzanatok sajátos egysége, viszont nehéz lenne elképzelni, hogy a tudományos megismerés racionális szakaszához tartoznék, hiszen egyrészt a tudományos ismeretrendszerek, elméletek fejlődésének gyakorlati alapja, másrészt a tudatos megfigyelés, észlelés mozzanatai dominálnak benne.

A gyakorlat szerepéről a kötetben több helyen is szó esik, sőt I. Elez külön tanulmányt szentelt a kérdésnek (A gyakorlati és az elméleti egysége az igazság bizonyításában). Elez a formállogika bizonyításelméletével szembeállítja a marxizmusnak a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egységén alapuló bizonyításfelfogását. A

szerző, helyesen, az eddigieknél jobban kiemeli a gyakorlat és elmélet állandó kölcsönös egymásbahatolását, kapcsolatuk permanens cirkuláris jellegét, valamint azt a fontos mozzanatot, hogy a gyakorlat csakis akkor válik az igazság bizonyításának részévé, amikor már elméleti általánosítást nyert, behatolt az elméletbe, tehát csakis az elméleten keresztül. Itt jegyezzük meg: hiányoljuk, hogy sem ebben a tanulmányban, sem másutt nem történik említés a gyakorlat fogalma körüli viták-ról, s így a tudományos gyakorlat specifikumának jellemzésére nem találunk kísérletet.

Az egész köteten végigvonuló probléma a tudományos haladás tartalma különböző felfogásainak vizsgálata. Különösen Kedrov már említett írásai, továbbá Sztoljarov „A tudományos megismerés története dialektikus felfogásának kérdéséhez" c. tanulmánya foglalkozik közelebbről azzal a kérdéssel, hogy voltaképpen miben áll a tudományos ismeretek tartalma fejlődésének lényege? A hagyományos koncepció — Bacon, Condorcet, Descartes óta — a tudományos ismeretek tartalmának fejlődésén szinte kizárólagosan csak mennyiségi gyarapodást ért. E felfogás szerint a tudomány fejlődését az ismereteknek a tévedések kizárásával párhuzamos letisztulása, kikristályosodása jellemzi; Condorcet szélsőséges megfogalmazása szerint a tudomány az előítéletek állandó születésének, sikerének és hanyatlásának a színtere. Ez az elképzelés azonban valójában keveset tud adni a progresszivitás bizonyításához.

Sztoljarov Hegeltől eredezteti s marxi felfogásban részletesen elemzi a tudományos progresszivitásnak a fentivel mély ellentétben álló dialektikus felfogását, amely a tudományos ismeretek fejlődése során szükségszerűen bekövetkező *minőségi* változásokat hangsúlyozza. Megállapításait különböző tudományok ismeretszintjei minőségi fejlődésének analízisével bizonyítja; mind a jelenkori pozitivizmussal és agnoszticizmussal szemben, mind a tudományos fejlődés marxista értelmezésének pozitív kifejtése szempontjából egyaránt fontos az ismerettartalmak fejlődésében a minőségi faktort, „az egyre mélyebb lényeg" szintje felé haladást aláhúzni.

A kötet egésze nyomatékosan bizonyítja: a marxista dialektika sikerét ma már nem az jelzi elsősorban, hogy az egyes szakterületek kutatói az általuk tanulmányozott jelenségeket összefüggésükben, ellentmondásosságukban stb., tehát a dialektika alapelveinek megfelelően értelmezik — ez a tudományok mai fejlődési fokán, a kutatás objektív logikájából következően már általánosan plauzibilis. Persze ez is lényeges, de napjainkban a döntő ütközet valahol a tudomány metodológiai problémái körül zajlik — s ehhez hasznos hozzájárulás a fenti tanulmánykötet. Jó lenne, ha folytatását mielőbb olvashatnánk, de még szívesebben látnánk e területről egységesebb munkát — monográfiát.

Váriné Szilágyi Ibolya

Az analitikus filozófia hétköznapjai

A *MIND* 1963-tól 1966-ig

A *Mind* 3—4 évfolyama mintegy 100 cikk — s mindről elmondani, hogy mit mondanak, meglehetősen kilátástalan vállalkozás, főleg azért, mert többségük a szó tradicionális-tartalmi értelmében igen kevéssé mond valamit, hanem elsődlegesen mások modanivalóját — vagy még inkább mondatait — elemzi. Mégis — vagy talán éppen ezért — a Mind az egyik legreprezentatívabb angol filozófiai folyóirat, abban az értelemben is, hogy a kortárs angol filozófia „fősodrának" legegységesebb képviselője. Akármennyire idegen tőlünk a filozofálásnak ez a módja — a felületes fennköltség és az elhamarkodott szintézisek ellenpontjaként még üdítő is lehet, pl. nagyon szép az emberi tudás végtelen voltáról elmélkedni, de néha azért nem árt annak elemzése sem, hogy mit is értünk azon, hogy „én tudom". Amivel egy analitikus típus-tanulmány kapcsán vitatkozni lehet és szükséges, az nem az egyes konkrét kérdések vizsgálata (ki mer itt hozzászólni ahhoz, hogy miképpen mosódik össze a mai angol köznyelvben a could és a would), amit vitatni lehet, az „csak" az, hogy ezek vajon filozófiai problémák-e, illetve hogy ezek-e *a* filozófiai kérdések. S ez nemcsak a marxista bírálat alapjáról vethető fel — hiszen a megvizsgált 15 számban is te-

kintélyes tanulmányok témája a nyelvfilozófia bírálata a logikai pozitivizmus részéről, a pozitivizmus metafizika-bírálatának analitikus kritikája stb. Lehet továbbá az igazi metafizika ellentámadása is, a teológia restaurációs kísérlete. Tényleges tendencia, hogy a magát formállogikára, szemantikára és esetleg episztemológiára korlátozó filozófia a világnézet hiányát — ha csupán indirekte is — néha isten funkciójának feltámasztásával kompenzálja. S az sem véletlen, hogy elsősorban a morálfilozófia kapcsán: annak a törekvésnek, hogy, mondjuk, a keletkezésről és pusztulásról szóló megalapozatlan metafizikai „meséket" a keletkezés kifejezés vizsgálatával cserélik fel, lehet talán alapja, de a „mi az ember" kérdésének megválaszolását nem helyettesítheti az a fejtegetés, hogy az „emberiség nem ember" — a logikai típuselmélet alappéldája.

Az analitikus filozófia megközelítésének alfája és omegája ez: „Mi filozófiai kérdés?" Az azonban már a fentiekből is valószínű, hogy N. Uygur a hasonló című cikkében (1964 jan.) nem a filozófiai kérdések referenciájáról, „miről"-jéről van szó, hanem a filozófiai kérdések strukturájáról, tipikus formájáról. Szerinte a filozófia alapproblémái a „Mi a. . . ? alapformában fogalmazódnak meg. Helyes a szerző megkülönböztetése a hétköznapi „mi ez?"-ek és a filozófiai „mi a kauzalitás?", „mi a tudat" stb. között: ha mindennapi „MI" kérdés hangzik el, akkor pl. a rámutatás megfelelő válasz lehet — ha viszont azt kérdezem, hogy mi a determinizmus vagy mi a teleológia, akkor sohasem lehet az a felelet, hogy „ez egy determinizmus" stb. Így a „mi filozófiai kérdés?" filozófiai kérdés. A fenti dichotómia fennáll diszjunktív formájú kérdések esetében is, „Nyitva vagy csukva van-e az ablak" — ezt eldönthetem a tények egyszerű „megnézésével" is, de azt, hogy okok vagy célok határozzák-e meg a természetet, anyagi vagy szellemi természetű-e a világ, sohasem. Nemcsak a hétköznapi és a filozófiai, hanem a tudományos és a filozófiai kérdések (és feleletek) alapszerkezete is különböző: a „mi a szép?"-re adott mindennapi szinten maradó válasz („ez szép") és a tudományos szintre jellemző pontos mérési utasítások megadása (melyek a nem sokkal világosabb „erő" fogalmát azért egyértelműen meghatározzák) egyaránt nem filozófiai feleletet. A sok negatív definiciót követő válasz már Uygur pozitív meghatározását is tartalmazza: a filozófia nem a világra, hanem a fogalmak *jelentésére* kérdez rá. Tehát, ha azt kérdem, hogy „mi a tér, mi az idő", csak e fogalmakról akarom megtudni és tisztázni, hogy mit jelentenek. Ez nem egyszerűen azt jelenti, hogyha valaki pl. szubsztanciáról vagy metafizikáról beszél, akkor előbb tisztáznia kell, hogy a forgalomban levő féltucat értelem közül melyiket használja. Uygur szerint ugyanis a filozófiai és a hétköznapi megismerés különbsége az, hogy az első a szavakkal, míg a második a világgal foglalkozik, az első a jelentésvilágban, a második a jelenségvilágban akar orientálni, a szerző tehát a fogalmak immanenciájában maradó filozófia-felfogással akarja kivédeni a klasszikus kérdések kiküszöbölését célzó pozitivista „értelmetlenség" támadását. Egy világképet — írja — nem verifikálhatnak, de nem is falszifikálhatnak a világ egyszerű tényei (gondolom, ezt azok ellen is mondhatjuk, akik pl. a sztratoszféra-repülésekkel és mélyfúrásokkal akarják cáfolni az objektív idealizmust); s éppoly jogosan kérdezhetjük „az értelmetlenség apostolaitól" — folytatja —, hogy mi a jelentés jelentése, mint ők a tradicionális filozófiától, hogy mi a történelem értelmének az értelme.

A hagyományos metafizika kérdésfeltevésének filozófiai létjogosultságát elismerő cikk mellett bizonyos megválaszolási kísérletek visszhangjával is találkozhatunk. Strawson nem ortodoxan analitikus könyvére (Individuals) reagál B. A. Burtt (Descriptive Metaphisics, 1963. jan.). Strawson vállalkozását kívánja „filozófiai és történeti perspektívába állítani", a filozófiatörténeti tradiciókhoz (a tradicionális, vagyis nem a leíró, hanem a revizionista metafizikához) való kapcsolatát keresi, ami végső soron a deszkriptív metafizika „modern empirista" bírálatát jelenti (azaz a hagyományos pozitivista véleményt). Burtt a revizionista metafizika filozófiai örökségét összefoglalva tárgyalja a konceptuális sémákat nem megváltoztatni, hanem megmagyarázni törekvő leíró metafizika lehetőségét. A nyugati filozófiai hagyomány a metafizika feladatának a tudományok megalapozását tartotta. Négy metafizikai alaptípust sorol fel; ezek: „a létezőnek mint létezőnek a tudománya" — az arisztotelészi ontológia; a descartes-i ismeretelméleti kiindulású metafizika (s Hume, aki azt bizonyítja, hogy a megismerés elmélete nem az igazi metafizikát alapozza meg, hanem a metafizikai igazságok megalapozhatatlanságát); Kant-Fichte filozófiája, mely a teoretikusan megalapozhatatlan metafizikát praktikus posztulátumokra alapozza; s végül a hegeli dialektika. A századforduló pozitivizmusa után — amely már maga is filozófiatörténet — „nem lehetett e régi módon filozofálni". (Ezt különben minden irányzat elmondja

magáról, csakhogy pl. a XVII—XVIII. század fordulóján a „metafizikátlanítás" jóval egyértelműbb volt, mivel akkor még nem kizárólagosan a fogalmak értelmének a tisztázásával foglalkoztak.) S bár a szerző szerint a verifikáció „felfedezése" után már nem lehetséges ontológiai, általános gnoszeológiai, kozmogóniai kategóriákat konstruálni, a metafizikai kijelentések, kifejezések vizsgálatát azonban még „racionális vállalkozásnak" tartja. Amit Burtt értelmes metafizikának fogad el, az vagy azon nyelvi struktúrák lingvisztikai-logikai elemzése, amelyeknek elemei a szubsztancia, az attributum stb., vagy némely klasszikus kategória logikai, természettudományos és hétköznapi értelmének-használatának vizsgálata. Strawson esszéje a második kérdésfeltevés útján halad: „*fogalmi rendszerünk*" — mely a hétköznapi nyelvhasználat struktúráját meghatározza — analízise. Konceptuális sémánk alap- vagy elsődleges individuumai anyagi testek és személyek. A tárgy-orientáció állandósága mellett Strawson bizonyos egyáltalán vagy alig változó fogalmak és kategóriák létét is posztulálja. Ezt az előfeltevést bírálja Burtt: az emberi gondolkodásnak nincs változatlan fogalom-magja, minden kategória történelmi, időfüggő tartalmú. Ha fogalmi rendszerünknek nincs ilyen időtlen kategória-magja — amely a deszkriptív metafizika tárgya lehetne —, akkor a deszkriptív és a revízionista metafizikát nem lehet megkülönböztetni. Mivel így a változó fogalmak *le*írása szükségképpen *elő*írást is tartalmaz, a változás irányának kiértékelését, „megjóslását" stb. Strawson úttörő vállalkozása — írja Burtt — fogalmi rendszerünk, a köznyelvi orientáció előfeltevései megítélésének filozófiai feladatát készíti elő.

Strawson kísérletének baloldali bírálói is akadtak: a kínai Tsun Lin-mei tiltakozott az „angol lingvisztikai imperializmus" azon törekvése ellen, hogy speciális nyelvtani rendszerét, pl. a szubjektum-predikátum felosztás europacentrikus sajátosságát, rákényszerítse a filozófiai világra. (Idézi Price: Descriptive Metaphisics, Chinese and Oxford Common Room, 1964 jan.) Price biztosítja Meit, hogy nem történt megengedhetetlen extrapoláció: az angol (görög stb.) nyelvtan nem minden nyelv paradigmája, de ez irreleváns a típus és használat arisztoteliánius elméletére nézve.

A Mind további tanulmányait tekintve a többségi elv tartalmi súlypontot is jelent: a szimbolikus logikai és szemantikai cikkek egyszerű arányából is leolvasható, hogy mit tartanak Angliában filozófiának. Ezek a marxizmus szemszögéből nézve talán inkább szaktudományos diszciplínák, ami viszont szerintünk sajátképpeni filozófia (társadalomontológia, ismeretelmélet stb.), azzal csak a fent említett logikai-lingvisztikai közvetítéssel találkozhatunk (pl. az emberi önmegvalósítás fogalmának jelentéstana). Formállogikával foglalkozik a publikált cikkek mintegy negyede (kb. 20 cikk), közülük is a legtöbb a paradoxonok és a kategória-tévedések típuselméleti felszámolásának védelmezésével vagy e felszámolás felszámolásával s igen sokan vitatják a jövő kontingencia kérdését, azaz, hogy lesz-e holnap tengeri csata. A tanulmányok élvezhetőségét nagyban elősegíti a pontos formalizálás, ami, formállogikáról lévén szó, még a formalizáció öncélú ellenzőinek szemében sem tűnhet öncélú formalizmusnak. Ez persze nem oldja meg a problémákat, de legalább explicit alakra hozza. A jövőbeli ütközetekről akkor sem tudok többet, ha bevezetjük az időoperátort; s hogy a klasszikus kalkulus-kidolgozások mennyire különböznek az ad hoc kalkulus-konstrukcióktól, azt Frege egy 1923—24 körüli írásának közlése is szemlélteti (Compound Thoughts, 1963. jan.). Az azóta jól ismert modell a gondolat logikailag megadható egészének felépítési módja egy vagy két bázisművelet segítségével (itt: az összetett gondolatok kifejezése a negáció és a konjukció műveleteivel), de megmutatja a negációból és az implikációból való kiindulás lehetőségét is.

Frege másik cikke (On the scientific Justification of Concept script), 1964. ápr.) a szimbolikus (matematikai, logikai) apparátus fejlődésének és a természettudományok haladásának kölcsönhatását vizsgálja. Az 1882-ben írt gondolatokat napjainkban különösen aktuálissá teszi a kvantumelmélet és a mikromechanikát kifejező operátorkalkulus problémája: „A paradox minden esetben ugyanúgy oldódik fel: a fizika fejlődése olyan technológiához vezet, amely önmagában lehetővé teszi új apparátus konstrukcióját, amelynek eszközeivel a fizika tovább fejlődik."

Az újabb axióma-rendszer dömping valóban új területek meghódítását szolgálja a logika számára a deontikus logika („*DL*"-rendszer) kiépítése értelmezése esetében. (Åquist: Interpretation of Deontic Logic, 1964 ápr.). A *DL* „ateoretikus" logika, melynek kijelentései nem lehetnek igazak vagy hamisak, igéretet, kívánságot, parancsot kifejező mondatokkal foglalkozik. Åquist a deontikus logikát a klasszikus kijelentéskalkulus bázisán dolgozza ki, szabályai nagyrészt analógok, pl. O (p és q) = Op és Oq), de a bevezetett definiciók értelmében az „O" operátor interpretációja

lehet: parancs (*CL*), kívánság (*WL*), igéret (*PL*), döntés (*DL*) és intenció (*IL*). Ezek az interpretációk a *DL* etikai, jogi stb. felhasználását teszik lehetővé.

Az ún. kontrafaktuális következtetések kérdése nálunk talán kevésbé ismert. Magáról a kifejezésről többet, mint amennyit a nominális definíció mondhat, nem szükséges kifejteni; (hamis) hipotetikus előtagú implikáció — „ha x lett volna, akkor y lett volna" —, ahol x vagy már, vagy még nem valósulhat(ott) meg. Pl.: „Ha Corvin János király lehetett volna, nem lett volna mohácsi vész". Ez nemcsak egy lapos „posszibilista" történelemfelfogás formulázása lehet, hanem hozzásegíthet a valóságban meglevő, de meg nem valósult lehetőségek, alternatívák tudatosításához. M. R. Ayers írásában (Counterfactuals and subjunctive Conditionals, 1965 júl.) a kontrafaktuális kijelentések verifikációjának a problémája kerül kifejtésre. Formálisan sem falszifikálhatók, mivel egy implikáció csak akkor hamis, ha igaz előtagról hamis utótagra következtet — márpedig itt hamis alapból indulok ki, így az implikáció mindig igaz. Ayers azt emeli ki, ami a „ha akkor" típusú ítéletekben közös, s nem azt, ami a kontrafaktuális ítéleteket megkülönbözteti a többi feltételes kijelentéstől: logikailag a tényellenes kifejezések is rendelkezhetnek *empirikus* referenciával, ezek is tényekről szólnak, csak nem aktuális, hanem lehetséges tényekről.

A kategória-tévedéseket kiküszöbölő típuselméletet tárgyaló cikkek sok új szempontot nem adnak, de általában a félévszázados probléma jó összefoglalásai. Minden évfolyamban megjelennek az ismert extrémitású példák: „A logikai atomizmus filozófiája jó úszó", „Kedd alszik", „Az apostolok tizenketten vannak, Péter apostol, tehát Péter tizenkettő" etc . . . Ami novum lehet, az az, hogy némely szerző szerint a logikai típuselmélet kísérlete sem megalapozható, mivel a klasszikus kategóriatanra emlékeztet (Arisztotelész, Kant), metafizika-mentesen csak a nyelv szintaktikai szabályaira támaszkodva szabad a „Zöld gondolata volt" hibáját keresni. Hillman (On grammar or Category-mistakes, 1963. ápr.) a kategória-különbség kritériumát úgy igyekszik megfogalmazni, hogy ez a logikai típuselmélet törvényei helyett nyelvtani-szintaktikai szabályokkal legyen meghatározható. A „via grammatica", a mondaton belüli szerep ismerete lehetővé teszi, hogy a priori meg tudjuk mondani, miszerint szombat nem lehet ágyban, és Johnon nem utazhatok Párizsba — ez azért abszurd, mert *nem mondat*. P. Ziff (About Ungrammaticalness, 1964 ápr.) is a kifejezések adott nyelv paradigmáját sértő formájával magyarázza az antilogikumot. El akarva kerülni a kategóriakonstituálás ad hoc megoldásait („zöld gondolata volt" azért nonsense, mert színe csak kiterjedtnek lehet; vagy: aludni csak személy tud stb.) olyan egzakt kritériumot keres, amelynek alapján épp oly világossá válik, hogy hol a hiba, mint annál a példánál, hogy „ő írok" (he write).

Goddard tanulmánya (Sense and Nonsense, 1964 júl.) a klasszikus típuselméletből való kiindulással ismertebb utat követ, mint a szintaxis-pártiak „abszurd, amit az adott nyelvközösség tagjai nyelvtani hibának éreznek" meghatározása. Goddard a „tagja v. eleme valaminek" viszony sajátosságait elemzi, ill. bebizonyítja, hogy a relációkat jellemző tulajdonságok egyike sem mondható ki az „$\in$"-ről. A „valaminek a tagja" viszony nem tranzitív reláció: $x \in y$ és $y \in z$, de $x \notin z$, mivel az $x = n$, $y = n + l$ és $z = n + 2$ rendű típus, és csakis $n \in n + 1$ lehetséges. Az $\in$ nem szimmetrikus: Conforth marxista, de a marxizmus nem tagja Conforthnak. S ez a sok „nem" (nem reflexív, nem tranzitív stb.) nem egyszerű tagadás, mivel az $\in$-t az aszimmetria stb. sem jellemzi, maguk e tulajdonságtípusok nem mondhatók ki $\in$-ről, mely eképpen nem fér bele a klasszikus logika individuumra, osztályra és relációra felosztott világába. Az „elem" elemzése után Franciaország jelen királyának „klasszikus" kopaszságát vizsgálja, amiről Russellhez képest csak egy variáció-táblázattal mond többet. A tradicionális antinómiák feloldását abban látja, hogy ki kell (és ki lehet) mutatni, hogy a kérdéses dolog nem létezik (nincs olyan, hogy minden nemtartalmazkodó halmazok halmaza etc.).

Harrison hasontárgyú cikke (Category Mistakes and Rules of Language, 1965 júl.) a kategóriák és a létezési módok (dolgok természete stb.) „metafizikai" összezavarása helyett — mint mondja — a lingvisztikai szabályok megsértésével magyarázza az abszurditásokat. A nyelvfilozófia szellemében harcol az antikvitás naiv kategorizálásának újraéledése ellen, s azzal a nézettel, hogy a kategóriahibák értelmetlensége valami mélyebb értelmet jelentene. Idézi More-t („filozófiai felfedezéseket csinálni egyszerűen annyi, mint újra összegyűjteni, amit a mamánk térdén tanultunk"). Ha valaki ezekután úgy véli, hogy Arisztotelész, Kant „primitív" táblázataiból többet tanulhat, annak minden bizonnyal $\neg$ a mamájában van a hiba. Az utolsó típuselméleti tanulmány, D. Odegardé (Absurdity and Types, 1966 jan.), az „a priori hamisságok" kritériumának a meg-

fogalmazhatatlanságát vallja. Minden eddigi típusteória abban a körben forgott, hogy abszurd egy kifejezés, ha szintugrást, kategória tévedést tartalmaz, s kategóriahibáról beszélünk, ha az összekapcsolt kifejezésekből értelmetlen állítás jön létre.

A hagyományos felfogás szerint a nonsense egyik forrása, ha az egzisztenciát logikai állítmánynak fogjuk fel. M. Kiteley (Is Existence a Praedicate? 1964 júl.) az egzisztenciális állítmány ellen Kant óta klasszikussá vált érveket sorolja fel — cáfolatuk céljából. Maga az eredeti argumentum jól ismert: létezési állítmány lehetősége hamis következtetésekre vezet. (Lovak léteznek — Pegazus ló — Pegazus létezik). Kiteley a logikai és nyelvtani állítmány megkülönböztetésével stb. kívánja bizonyítani, hogy az egzisztencia bizonyos típusa lehet logikai praedikátum, s ennek alapján pl. a „Vannak nem-létező lovak" kijelentésnek értelme, referenciája van (ti. Pegazus).

A közvetlenül az arisztotelészi logikához kapcsolódó cikkek nagy erénye, hogy a történeti vitákat — meghagyja a történetieknek. L. E. Rose (Aristotele's Syllogistic and the Fourth Figure, 1965 júl.) azt igazolja, hogy az arisztotelészi szillogisztikából szükségszerűen maradt ki a negyedik alakzat, mivel az ismert AΓB, ΓAB, ABΓ variációk mellett negyedik forma nem lehetséges. P. D. Merrill (Reduction to the Fourth Figure, 1965 jan.) bizonyításának tárgya az, hogy éppen a negyedik alakzatra való visszavezetés töltheti be azt a szerepet, amelyet Arisztotelész az első figurának szánt, ti. minden érvényes következtetésnek van ekvivalense a negyedik formában, amely visszavezetés a szillogizmus érvényességének a bizonyítása. E két álláspont ugyan mint A és Ā állhat szemben egymással, de a jövő nyitott voltát (a kizárt harmadik elve ellenében!) védelmező cikkekkel szemben óriási előnyük, hogy a 2500 éves problémát filozófiatörténetinek tekintik, ellentétben azokkal az írásokkal, amelyek az indeterminizmus bizonyítékát pl. az évezredek óta függőben maradt szalamiszi ütközetben kívánják kivívni (miután a múlt jelen, jövő fogalmát tisztázó tanulmányok a determinizmust kivétel nélkül a legképtelenebb predeterminizmussal azonosítják). Egy kissé nehéz megérteni, hogy mivel sérti meg a nyílt jövő lehetőségszféráját az A vagy non-A dichotómiája: nekem nem tűnik túlzottan meghatározottnak az az alternatíva, hogy vagy lesz harmadik világháború, vagy nem lesz.

E. J. Bond (The Concept of the Past, 1963 okt.) és R. M. Gale (Is it now Now? 1964 jan.) Ayer „időtlen" ideális nyelv programját vitatja: az igeidők kiiktatásával nem lehet egyértelműbbé tenni a nyelv logikáját, a sub specie aeternitatis szemlélet nem helyettesítheti adekvátan a common sense „objektív" időperspektívát. Hartskorne (The Meaning of „Is going to be", 1965 jan.) a szabadság nevében elutasítja a tengeri csatának csak két lehetőséget adó jövőjóslását, a jövő ilyetén előreírását. Mint írja, a determinizmus fogalmát csupán abban az esetben lehet alkalmazni, amikor az indeterminizmus = 0 — az abszolút nullpontok viszont elérhetetlenek. Az viszont igaz, hogy az eképp felszámolt determinizmust a XVII—XVIII. század legdogmatikusabb predeterminizmusa sem állította. A. H. Insig (Remarks of Logical Necessity and future Contingencies, 1965 ápr.) a zavar eredetét abban látja, hogy nem látták be, miszerint „nem a csatáról, hanem a csatáról szóló mondatokról van szó". A vitát egy minden álláspont kifejezésére alkalmas formanyelv (esetleg mondatokról szóló mondatok, azaz metanyelv) bevezetése zárja, mivel az időkalkulus kidolgozóinak maguknak már nincs véleményük az időről — K. Lehernek és R. Taylornak (Time, Truth and Modalities, 1965. júl), illetve R. Leshernek, aki a kronológiai kijelentések kalkulusát (axiómáit, következtetési szabályait stb.), a temporális logikát az időoperátor bevezetésével formalizálta (On the Logic of Cronological Propositions, 1966 jan.).

A többé-kevésbé aktualizálható logikai kérdések vitatásánál érdekesebb magának a logikának a kérdése: a formalizáció határai és értéke, argumentáció és analiticitás stb. J. K. Cowan (The Uses of Argument, An Apology for Logic, 1964 jan.) Toulminnal polemizál. Véleménye szerint a logikai tautológiák leghagyományosabb formái (a Barbara szillogizmus vagy a modus ponens)is adnak új információt. A logikai problémák a klasszikus alapformáknak nem az elégtelenségéből, hanem a félreértéséből, a tradicionális apparátus helytelen interpretációjából származnak. Az analitikus ideál védelmezői és a formalizálás ellenzői, a matematikai és logika wittgensteini azonosságának a hívői és a válás sürgetői stb. szembenállást lehet filozófiailag interpretálni. A (szűkebb értelemben vett) szemantikai tárgyú tanulmányokról ezt nem mindig lehet elmondani.

A jelentéstan (Alston: The Quest for Meaning, 1963 jan., S. Zink: The Meaning of Proper Names, 1963 okt.), a metamorfák és izomorfiák (McCloskey: Metaphors, 1964 ápr.; Engel: Isomorphism, 1965 jan.), a használat elmélete (Aldrich: Too Obvious for Words, 1963 júl. és Evans: Towards the Theory of Use, 1964 ápr.), valamint a lassan klasszikussá váló privát-nyelv argu-

mentum képezik a szigorúan nyelvfilozófiai írások anyagát. (Általánosságban persze itt az etikai, ontológiai és politikafilozófiai cikkek is szemantikaiak.)

Alston a jelentés három koncepcióját felsorolva — 1. a szó jelentése az, amire vonatkozik, 2. a jelentés a kifejezett ideával azonos, 3. a jelentést nyelvi környezet határozza meg — tárgyalja a belőlük fakadó nehézségeket. A megoldást Wittgenstein jelszavában látja: „Ne keresd a jelentést, keresd a használatot!" Evans viszont a név és nevezett dolog viszonyának tisztázását nem „a használatban dezintegrálódó jelentésben", hanem a tárgyak és emberi viselkedés világát összekötő elnevezési akcióban találja meg.

Régi neopozitivista témának számít a tulajdonnevek jelentésének kérdése. Zink a két alapálláspont ismertetését és kiértékelését adja: a jelentés denotatív elmélete szerint a tulajdonnév jelentése a megnevezett személy, a konnotatív elmélet szerint tulajdonnevet más szavak jelentésével lehet meghatározni. Zink szerint az első nézet azt jelentené, hogy a név jelentése a név előtt létezett, ami ellentmond a jelentés jelentésének. Szükséges a név használatának a megértése, de a jelentés nem azonos a használattal; a név denotátumának a lokalizálása a tulajdonnév tulajdonosáról való tudás szükséges, de nem elégséges feltétele, különösen ha személyiségekről van szó: a Venus bolygó esetében a mikor és hol tudása plusz a rámutatás elégséges ismeret, az viszont igen keveset tud Kantról, aki csak a tér-idő koordinátáit ismeri. (Lehet, hogy egy csillagász máshogy vélekedik.) Végezetül a mitológiai személyek szemantikája következik: isten jelentése stb. Aldrich azon kifejezések értelmét keresi; amelyek éppen azért hatnak értelmetlennek, mert túlságosan is nyilvánvalóak, pl. ha jelenlevő barátnőmmel közlöm, hogy „Én most itt vagyok", vagy: „A Föld több mint öt perc idős". Mivel a fentiek így „in vacuo" képtelenségnek tűnnek,, olyan szituációkat szerkeszt, hogy „in concreto" értelmes-informatív (vagy legalább is emotív) funkciót töltsenek be.

McCloskey a metaforákról írt tanulmányában azt a felfogást támadja, mely szerint az egész nyelv metaforikus, mivel a szó szerinti és az átvitt értelemben való használat különbsége definiálatlan. Viszont az, hogy „érezzük" a különbséget (pl. hogy a szerelem tűz, de nem főzi meg az ebédet), önmagában nem elég meggyőző, ezért meghatározás-kísérlet is szükséges: „metaforikusan használunk egy szót, ha egy bizonyos fajta dologra szokták alkalmazni és most más fajta dologra alkalmazzuk". E defínició színtelenségét a nyelv logikai és pszichológiai aspektusának a megkülönböztetése árnyalja, igaz, hogy csak a „fénykép és festmény" analógiája erejéig. Ez maga is kissé metaforikus jellegű, márpedig a szerző írja, hogyha egy metaforát magyarázni kell, az nem jó metafora.

A magánnyelv problémáját tárgyalja Tamburn (Private Languages again, 1963. jan.). Mit tud megkülönböztetni, ki tudja-e javítani saját szintaktikai hibáit az, aki — akár valamely létező nyelv bázisán — abszolút privát nyelvet konstruált és használ? A kérdés filozófiai érdekessége a privát introspektív érzékelési kijelentések magánnyelve és a köznyelvi kommunikáció interszubjektív mezője kapcsolatának a kutatásában áll, de Tamburn csak felsorolja az érzékelés-szavak megtanulására vonatkozó hipotéziseket, pozitív véleményét pedig abban foglalja össze, hogy a „fáj a fogam" kifejezésben megnyilvánuló szubjektív érzéklet magán jellegét nem analógiával extrapoláljuk a többi ember köznyelvi szavakkal kifejezhető fogfájására, de a magánnyelv tagadóinak azon szillogizmusa is vitatható, hogy „magánnyelv nem létezik — létezik nyelv — tehát létezik a többi ember". A nyelv nem valamely társadalmi szerződés „légyen kommunikáció" határozatára született — mivel ez már maga előfeltételezi a kommunikációt; „az értelem eredetéről és a nyelv céljáról semmit sem tudunk és semmit sem tudhatunk" — írja. A választ, azt hiszem, már Spinóza megadta: ugyan most minden kalapács készítéséhez kalapácsra van szükség, de az első kalapácsot nem csinálhatták kalapáccsal.

Engel cikkének címe (Izomorfia és lingvisztikai pazarlás) ortodox analitikus témát idéz, de célja éppen ennek a szűkös tematikának a meghaladása. Metafilozófiája nem a filozófia felszámolását jelenti, hanem a filozófiatörténet értékeinek „rehabilitációját" az analitikus, vagy ahogy írja, a „klinikai" filozófia metafizika izomorfiákat kiküszöbölni kívánó kísérlete ellenében. Ez akkor is értékelendő, ha példatára Schopenhauer metafizikája. A filozófiai rendszerek problémáit nem lehet megérteni, megítélni a józan ész alapjáról, csak félreérteni, s maga a köznyelvi autoritás sérthetetlenségének tétele is „megalapozhatatlan" filozófiai posztulátum. A filozófia a „másik" logikai értelmet keresi — írja —, ezért a mindennapi nyelvre való lefordítás programja értelmetlenség, ennek tükrében a filozófiatörténet csak „szisztematikusan félrevezető kifejezések" és nonsensek gyártását jelenti, amit csak elvetni vagy esetleg újraírni (!) lehet. Nem az „elhallgatni" tudás a filozófia feladata (mivel mi a kritérium a tudás *előtti* és *utáni* hallgatás megkülönböztetésére?), hanem — miként a

tradicionális metafizika — megpróbálni kimondani a „kimondhatatlant".

Hogy a hagyományos problémák „átírása" mit jelent, azt a mozgás keletkezését, az anyag kontinuus vagy diszkrét szerkezetét, a kauzalitás kategóriáját és az abszolút-relatív mozgás kérdését ontológiai előfeltevésektől 'mentes' logikai vizsgálata reprezentálhatja. *(Ez* az átfogalmazás részben jogosultnak tűnik: azt, hogy korpuszkulákra vagy folyamatokra artikulálódik-e az anyag stb., „ontológiailag" a fizika hivatott eldönteni; egy filozófiai természetképnél jobban megfogalmazható pl. a karteziánus és az atomista fizika logikai konzekvenciáinak a szembeállítása.)

A. Quinton (Matter and Space, The cartesian principle, 1964 júl.) Descartes és Locke anyagfelfogásának tükrében elemzi a XVII. század geometrizáló mechanikájának a hatására kialakult kiterjedés- és térfogalmat. A karteziánus elv (az anyagiság szükséges és elégséges feltétele a kiterjedés — a térbeliség) cáfolata két úton lehetséges: térbeli, de nem-anyagi létezés lehetősége, ill. anyagiság térbeliség nélkül. A kiterjedés nélküli anyagi pont logikai lehetősége cáfolhatatlan, addig az anyag azonosítása — definíciója — egyik attributumával konfirmálhatatlan—írja. Quinton mégis a descartes-i koncepciót tartja koherensebbnek, mivel lényegében Locke is elfogadta az anyag geometriai (és mechanikai) tulajdonságainak kitüntetett jellegét — az elsődleges és másodlagos minőségek ontológiai és gnoszeológiai különbségének tételezésekor. Az extenzíve, metrikusan mérhető tulajdonságoknak a XVII. századi aritmetikai mechanika hatására történő szembeállítása az érzékelhető, színes, szagos tárgyakkal Descartes-nál és Locke-nál a tudományos-teoretikus objektumok és a közvetlenül megfigyelhető hétköznapi tárgyak modern dualizmusát előlegezi. „A mechanika nem igazabb, csak precízebb" — írja Quinton —, hasonlóképpen tagadja az elméleti konstrukciók és az érzéki objektumok közti elvi különbséget: a tudományos idealizáció és a mindennapok érzékelhető tárgyai nem két különböző világra, hanem ugyanarra a világra vonatkoznak, de különbözőképpen.

J. J. Thomson a tér és idő tulajdonságainak a szimmetriáját, ill. aszimmetriáját, valamint a tárgy meghatározásában betöltött funkciójukat vizsgálja (Time, Space and Objects, 1965 jan.). Nem „az" anyag szerkezete, lényege és a téridő kategóriái kapcsolatát, hanem az *individuális* objektum térrel és (vagy) idővel való definícióját elemzi, bizonyítandó, hogy a kétféle meghatározás *analóg.* Az „időintervallum *p* térpontnál" definíció éppoly pontosan meghatározott, mint a szokásos „térrész *t* időpontban" meghatározás; a tér és idő messzemenő analógiájának az alátámasztására Thomson olyan modell konstruálásával kísérletezik, amelyben nemcsak a tárgyak időintervallummal történő definíciója egyértelmű, hanem az „időben előre és *visszafelé*" kifejezésnek is ugyanúgy van értelme, mint a térbeli le- és föl-nek.

Amellett, hogy mint filozófiai alapkategóriát tiszteljük a mozgást, talán nem teljesen feleslegesek az „antik" típusú analízisek sem, amelyek a mozgás (keletkezés, változás stb.) paradoxonjainak feltárásával „indirekte" és malgré lui mondanak egyet s mást a dialektikáról is. A nyugalom utolsó és a mozgás első pillanatának paradox „is-is" és „sem-sem" ellentmondásait tárgyalja à la Zénón, csak modern formaapparátussal, B. Medlin (The Origin of Motion, 1963. ápr.), természetesen még azzal a különbséggel, hogy a „logikai törvények horror contradictionise nem feltétlenül vezet egy parmenidészi mozdulatlanság feltételezéséhez". Egy adott időpillanatban mozogni kezdő test antinómiáit (pl.: egyik lehetséges interpretáció szerint van a mozgásnak első, de nincs a nyugalomnak utolsó pillanata) az ellentmondás különböző típusainak megkülönböztetésével próbálja meg feloldani (kontrárius, szubkontrárius, kontradikció), s Dedekind matematikai megoldásával szemben ezt a logikai utat tartja meggyőzőbbnek. „A mozgás első pillanata *a* nyugalom utolsó pillanata" — írja —, vö. „limesben véve" a legkisebb kővel, amelyet Szókratész már nem tud, ill. a legnagyobb kő, amelyet még fel tud emelni. Bár kőnagyságok csak diszkrét értékeket vehetnek fel: a két kő nem azonos; míg a mozdulás pillanata mozgás és nyugalom koincidenciáját jelenti. A kontinuitás és diszkontinuitás apóriái után a modern matematika sem tett *végérvényes* pontot (Zénón—Cantor), s az abszolút—relatív mozgás vitáját sem zárta le Einstein.

D. M. Armstrong (Absolute and Relative Motion, 1963 ápr.) az abszolút mozgás relativista bírálata jogosultságának elismerése mellett bizonyos vonatkozásban az abszolútista koncepció elítélésének perújrafelvételét kéri. Elsősorban a kopernikuszi és ptolemaioszi világkép „logikai ekvivalenciáját" hirdető relativizmus abszolútizálásával polemizál: a két koncepció történeti vitájának tárgya nem a matematikai leírás szimplifikálása, hanem a valóságos mozgás visszaadásának adekvátsága volt. Armstrong elfogadja a newtoni térfelfogás (az anyagi tárgyakat *tartalmazó* tér fix vonatkoztatási rendszere) einsteini bírálatát, de rámutat az abszolút mozgás elleni

argumentáció „rejtett premisszáira", implicit előfeltevéseire is. Véleménye szerint a tértávolság nem analóg a szimultaneitás stb. relativitásával: éppoly képtelenség azt állítani, hogy két test távolsága a vonatkoztatási rendszertől függ, mint azt, hogy x koordinátához képest a gyűrűm arany, de ha más referencia-pontot veszek fel, akkor ezüst. A relativista szempont eleve kizárja, hogy különböző időpillanatokban létező tárgyak térviszonyáról lehetne beszélni, az egyidejűség viszonylagossága ellenére is értelmetlennek tartja a „Most ott vagyok, ahol voltam" kifejezést. Ez lehet, hogy jogosult és korrekt álláspont, de nem konzekvenciája, hanem előfeltevése a relativista szemléletnek: az abszolút vonatkoztatási rendszer (Abszolút Tér) elvetése nem jelenti a más időben létező objektumok direkt térviszonyainak a tagadását — írja —, ami a relativitáselmélet általános koncepciójával ellentétben a tér és idő tökéletes aszimmetriáját tételezi, s indirekte abszolút szimultaneitást feltételez, mert csak így lehet megállapítani, hogy melyek azok a tárgyak, amelyek között közvetlen térviszonyról lehet beszélni.

H. Fain (Some Problems of causal Explanation, 1963 okt.) a kauzalitás általános logikai modelljének kidolgozásával kísérletezik — a hempeli és oppenheimeri megközelítés bírálatán keresztül. Hempel és Oppenheimer az okségi magyarázatot csak olyan szituációra értelmezi, melyben egyetlen individuum két logikailag független tulajdonságát vizsgálják. Fain szerint az okság kategóriáját nemcsak olyan individuumokra lehet alkalmazni, amelyeket az ok hatása előtt, ill. az okozat után identifikálni tudunk, bár kétségkívül ezek a legtriviálisabb kauzálisan magyarázható esetek (kapcsolat John szűnő influenzája és a Johnnak adott penicillin között). Az előrelátást biztosító komplexebb kauzális koncepció konkrét kidolgozásáról kevesebb szó esik, mint a fenti felfogásnak az okság „konceptualizálási kísérletében való túlszimplifikálásáról".

Amikor a hagyományos természetontológia kategóriáinak logikai analíziséről, az argumentumok és implikációik vizsgálatáról van szó, akkor teljességgel természetesnek tűnik, hogy a szerzőnek nincs határozott álláspontja folytonosság vagy diszkrét struktúra egyeduralmáról, a direkt térviszonyokról, s nem kötelezi el magát tökéletesen a kitüntetett koordinátarendszer kérdésben. De amikor az ember olyan címeket olvas, amelyekben szabadság, egyenlőség, társadalmi igazság etc. szerepel, akkor talán nemcsak „marxista beidegződés" alapján, de valahogy elvárjuk, hogy a fogalomanalízis után a kizáró vaggyal felsorakoztatott nézetek kapcsán valami véleményféle is kövesse a táblázatokat és a gondosan kvantifikált kijelentéseket. Azt tökéletesen el tudjuk képzelni, hogy valakit nem győzött meg 100%-ig valamely fizikai modell interpretációja, viszont a rivális hipotézisben sem hisz hiánytalanul, s mindezt leírja; de hogy a „kényszer a szabadságra", „önmegvalósítás", „humanizmus" kifejezésekről csak az jusson az eszébe, hogy egy jó ég tudja milyen „metarendszerben" (semmiképpen sem a történelemben) mennyire összeegyeztethetők — formálisan?! Szabadság és szükségszerűség, szabad akarat és determinizmus, társadalmi szabadság és egyenlőség-igazságosság „antinómái" így nem „kategóriáink értelmileg lehetetlen kiterjesztéséből" származnak — hanem lingvisztikai hibák: az átlag-analitikus szemlélet jóval előbb lehúzza „értelmünk lehetőségeinek" határsorompóját; a fenti kifejezések apropóján csak bizonyos köznyelvi szavak filozófiai használatát avagy a tradicionális társadalomfilozófia köznyelvi értelmét-értelmezését lehet vizsgálni, s „mögöttük" akár egy jelenség-világ referenciáját sem szükséges tételezni. W. Wick (Truth's Debt to Freedom, 1964 okt.), mint cikke címéből is kitűnik, azt fejtegeti, hogy a tudományos igazság mennyiben lekötelezettje a szabadságnak, mit köszönhet az igazság keresése és felfedezése az intellektuális autonómiának — kissé Descartes szellemében, aki szerint az emberi elme szabadsága a mechanikusan determinált természetben az igaz és a hamis megítélése. Azon analógiák sem túl újak, miszerint az etika a viselkedés logikája és az igazság a tudás etikája; „az intelligencia teoretikus használatának éppúgy megvannak a kategorikus imperativuszai, ahogy az etikának" — írja, a szabadság teszi a puszta pontosságot igazsággá, miként a legalitást moralitássá.

Konkrétabb történelmi-politikai szabadságfogalmat elemez A. C. Graham (Liberty and Equality, 1965 júl.) — a klaszszikus liberalizmus szabadságkoncepcióját (Locke stb.); melynek axiómája: mindent meg kell engedni, aminek a megtiltására nincs külön ok. A szabadság ideája az értelmetlen tiltás az egyenlőség eszméje az értelmetlen diszkrimináció ellen irányult, a szerző azt kívánja bizonyítani, hogy ezek az elvek nem morálprincipiumokból, hanem logikai szabályok szerint magyarázhatók. Bár megérteni kétségkívül csak társadalmi kontextusból lehet őket, nem pedig szintetikai szabályokból, mégis érdekes az az analógia, amelyet Graham a különböző előítéletek és liberális-egalitáriánus cáfolatuk strukturális hasonlóságáról, ill. különb-

ségéről elmond. Példa a következő párbeszéd-pár:

X: Légy óvatos ma, péntek szerencsétlen nap.

X: Légy óvatos ezzel az emberrel, nem bízhatsz a zsidókban.

Y: Nem szerencsétlenebb bármely más napnál, nem kell megkülönböztetned . . .

Y: Éppannyira igen vagy éppannyira nem bízhatsz bennük, mint bárki másban, nem szabad diszkriminálnod őket . . .

Graham nemcsak logikailag elemzi, tartalmilag is nagyra értékeli Locke, Rousseau ideáljait, amelyek „nemes levegőjét" kortársai analíziseiből hiányolja. Tipikus Mind-tanulmány egy másik szabadságanalízis, J. M. McCloskey tanulmánya (A Critique of the Ideals of Liberty). Az ilyesféle írásokra szokták azt mondani, hogy negatív kritikai részük logikailag tökéletes, szisztematikus, de ettől a pozitív kifejtésük színvonala elmarad; itt viszont a pozitív kifejtés — amely leronthatná a szabadságtípusok rendszerező és kimerítő bírálatát — teljesen elmarad. Negatív (összeütközés, akadályok hiánya) és pozitív (önmegvalósítás, öntökéletesítés) szabadságfogalmak, azaz puszta privációnak, ill. önmeghatározásnak felfogott szabadságeszmék kiértékelése, politikai ideálként való megfogalmazásuk vizsgálata, az (értelmes) önérdek-koncepcióval való párhuzamba és szembeállításuk valóban a teljesség igényével léphet fel. A sokrétű problémafelvetés és felvázolás után (a különböző önmeghatározások összeütközése, egy III. richardi v. eichmanni öndetermináció értékelése — „Úgy döntöttem, hogy gazember leszek" —, s autentikusan az is) a szerző egyetlen konklúziója az, hogy a szabadságideál nem feltétlenül egalitáriánus. Itt a nehézségek puszta megfogalmazása, egy másik tanulmány kapcsán viszont egy „kontinentális" ésszel nehezen felfogható megoldási — jobban mondva *kiszámítási* — kísérlet döbbent meg. Runciman és A. K. Sen (Games, Justice and the General Will-1965 okt.) a rousseau-i, robespierre-i közakarat, társadalmi igazság, közjó kategóriáit vizsgálja — a játékelmélet eszközeivel; bizonyítván, hogy az általános optimalizáció akkor is valószínűtlen, ha a Legfőbb Jó a közösség minden tagja számára azonos, de nem lehet tudni, hogy a többiek mit választanak, így csak az egymást keresztező akaratok érvényesülnek az ideális közakarat, az általános akarat helyett. A példa két fogoly, akiknek kölcsönösen az a legjobb, ha nem vallanak (így fejenként két évet kapnak fegyverrejtegetésért), de mindegyik attól fél, hogy a másik rávall, így ő tíz évet kap, míg amaz meguszná eggyel. Az eredmény: mindegyik vall, s így fejenként hat év. Ez a modell (fejenként két év és hallgatás) hivatott Rousseau „kényszer a szabadságra" koncepcióját megértetni. Az elidegenedett társadalom amour propre-ja, amely hat évet hozhat, igazolja annak szükségességét, hogy az atomizált-izolált individuumokkal szemben a valóságos közérdeket kell megvalósítani. E táblázatból leolvasható az a tétel, hogy esetenként a korporáció követelte lemondás racionálisabb, mint semmi korporáció. Ezen modellálással tehát kimutatható a társadalmi szerződés raison d'être-je, s hála a játékelmélet valószínűségszámításának, jóval kevésbé unalmasan, mint azt egyéb analitikus konceptualizálás tenné.

A logika és szemantika után legnagyobb az etikai (metaetikai) cikkek előfordulási aránya. Maga az analitikus morálfilozófia is közelebb áll a lingvisztikai és logikai vizsgálódásokhoz, mint akár az előbb ismertetett társadalomfilozófiai vagy politikafilozófiai elemzésekhez; ez különben az angol egyetemi filozófia oktatásában is így van intézményesítve. Ami az erkölcsfilozófiáról nem a használat-jelentés analízis alapján szól, az teológiai nyelven beszél, s ezek meglehetősen furcsa komplementerek. A Mindben nagyszámú „szabadság" vitairat vizsgálatából azonnal kitűnik, hogy itt nem a társadalmi-politikai értelemben vett szabadságról (liberty) van szó, hanem a szabad akarat stb. elemzéséről (freedom), azaz meghaladva a XVII—XVIII—XIX. századi „szabadság-metafizikákat", az ezek *előtti* teológiák problémájához csatlakoznak még a „nem-hívők" is. Ha ezeket a cikkeket olvassuk az akarat szabadsága, a választás szabadsága, a választás választása kötelesség és kötelezettség címmel, akkor még a vitatkozó kedvünk is kialszik, amely a hasontárgyú egzisztencialista elmélkedések kapcsán feltámad, hisz szó sincs választás és lehetőségszféra, akarat és megszabott alternatívák stb. kérdéséről, hanem olyan végtelenül-felfoghatatlanul finom megkülönböztetésekről, hogy: „Nem a legjobb választása a probléma, hanem annak eldöntése, hogy melyik a legjobb". S ha tartalmi kérdések mellett részfeladatul el is fogadjuk a metaetika programját, az etikai ítélet formális feltételeinek, az erkölcsi fogalmak analízisének a létjogosultságát, akkor sem igen találunk itt választ e problémákra; mondhatni formalizmus és formalizmus között is óriási a különbség, egészen mást jelent a morálfilozófiai kategóriák és imperativuszok érvényességének stb. vizsgálata, mint annak kimutatása, hogy a mai angol köznyelv milyen kon-

textusokban használ bizonyos erkölcsi kifejezéseket és kijelentéseket.

R. C. Skinner (Freedom of Choice, 1963 okt.) cáfolja a természetesen lineáris kauzalitásként felfogott determinizmust, példájában ugyanis egy tálról teljesen szabadon választhat egy almát, és akaratát semmi sem determinálja azon kívül, hogy ezt be akarja bizonyítani. Angol írásról lévén szó, jóval jelentősebb a szokások racionalizálhatatlan jellegének felismerése, bizonyos megindokolhatatlan beidegződések és az értelmi cselekvés szembeállítása. K. T. Gallagher a választásszabadságot a fogalmi gondolat határain túlra helyezi, lehet, hogy a diszkurzív gondolkodás nyelvén nem lehet kifejezni a szabad akaratot, de tagadni sem — írja —, mivel ami egy szinten értelmetlen, annak a tagadása is az. (On Choosing to Choose, 1964. okt.) Én magam nem tehetem fel azt a kérdést, hogy „választhatom-e magamat, azaz választásaim összességét?" Az „ÉN" ellenáll a konceptualizálásnak, csak „az alkotó tapasztalatban" manifeszt (vallás, művészet, szerelem), ami viszont túl van az értelmen. (Néha talán nem is olyan értelmetlen a neopozitivizmus „értelmetlenség" kategóriája?) Szerencse, hogy a Mind szerkesztői értenek a kontrapunktozáshoz, s miután az előbb annyi minden át- és megérzésére lettünk felszólítva, utána rendkívül gondos választásanalízist olvashatunk: Z. F. Daveney cikkét (Choosing, 1964 okt.) a választás előfeltételeinek vizsgálatáról, a választásról, a cselekvésről, a döntésről előbb külön-külön, majd egybevetve, a választás és a szándék kapcsolatáról, a választás és a determinizmus problémáiról. Daveneynek igaza van abban, hogy a triviális evidenciák megfogalmazása sem *az* igazi racionális feladat — pl. annak megfogalmazása, hogy nem beszélhetünk választásról akkor, ha azt mondom, hogy a Westminster Cathedralt akarom megvenni inkább, mint a Saint Paul's székesegyházat, amennyiben ezen döntésnek semmiféle reális feltétele nincsen. A természeti determinizmus kontra szubjektív szabadság klasszikus kérdésének — legalábbis terminológiailag — legáltalánosabb megoldása a *cause* (fizikai ok) és a *reason* az emberi cselekedetek „miért?-je) megkülönböztetése. E különbséggel operál R. Abelson (Because I want to, 1965. okt.) — Ryle „filozófiai pszichológiája" nyomán, amely, mint írja, véget vetett a filozófia azon 300 évének, amelyben pszeudo-objektum fogalmakat alkalmaztak az emberi akciók teleológikus nyelvére. A mechanikai kauzalitás kiküszöbölése a szubjektum meghatározásából természetesen helyes, ahogy a pszichikai (magyarázat) és etikai (igazolás) elválasztása is: olyan cselekedetet is megmagyarázhatunk, amelyet erkölcsileg igazolni képtelenség (pl. a gide-i action gratuite). Az Abelson által „fogalmi forradalom"-nak nevezett filozófiai tett — annak felfedezése, hogy amit Descartes ontológiai dualizmusnak tételezett, az *fogalmi* különbség — mellett, ha úgy tetszik, fogalmi ellenforradalom is jelentkezik: a felelősség (keresztényi) vonásait vizsgálja H. Fingarette (Responsibility, 1966 jan.), olyan dimenziók megvilágítására vállalkozván, amelyek nem férnek bele a can és can't, a do és know, a could és would analízisébe. Természetszerűleg az ilyen típusú írásokban jóval több az emócionális töltet, mint az etikai szemantikában. Fingarette igen szépen dramatizálja az elidegenedett-elembertelenedett ember közömbösségét embertársaival szemben. Mindnyájan Káinnal kérdezzük — mondja: „őrzője vagyok-é én az én testvéremnek?", és „az emberiség történelme eddig azt válaszolhatta: NEM!" (ez igaz), Isten viszont azt mondja — folytatja — „IGEN" (reméljük, hogy ezt idővel nemcsak „isten" mondhatja). Mennyből a földre leszállván, vissza a „could have" és a „would have" antimetafizikájához: O. C. Jensen cikke (Responsibility, Freedom, and Punishment, 1966 ápr.) e „problémától" eltekintve az utilitarizmus logikai bírálatával és indeterminizmus-kritikájával válik érdekessé. Az előbbinél az inkonzekvenciák kimutatása jelentős, az indeterminizmus kapcsán pedig az a megjegyzés, hogy épp *ez* nem tud különbséget tenni szabad és nem-szabad cselekedet között; Jensen a determinizmus nem-kauzális változatát elfogadja.

A *nem* kizárólag az akaratszabadságot tárgyaló tanulmányok tematikája sokrétűbb: a lelkiismeretfurdalástól a praktikus döntések szerkezetének az elemzéséig húzódik s ezekről az angolszász gondolkodás talán többet tud mondani, mint a választásról, amelyről kontinentális szomszédja szellemesebben szól. Az „*X*-nek *A*-t kell tennie" állítás előfeltételeit vizsgálja Neil Cooper (Some Presuppositions of Moral Judgments, 1966 jan.), az erkölcsi „kellés" ítéleteit valahol Machiavelli fejedelmének „nem kell eltérni a jótól, *ha lehetséges*, de képesnek kell lenni a rosszra, *ha szükséges*" és Urmson „Szentek és hősök" morálfilozófiájának határértékei között, ahogy az erkölcsi szabályokat is az ideálok mércéje alatt és a praktikusan adott fölött helyezi el. Arról, amit Cooper az „emberi természet ismeretének posztulátumá"-ul fogalmaz meg, csak azzal, hogy „metamorális principiumnak" nevezi, nem igen mond többet, mint amit Arisztotelésztől Spinozáig már elmondtak.

A. Oldenquist (Rules and Consequences, 1966 ápr.) a kötelességre, ill. a (jó) célra centrált etikai rendszerek rossi antitéziséből indul ki, a tradicionális „deontikus" és „teleológikus" megkülönböztetést azonban a „szabályok nyelve", ill. a „célok nyelve" fogalmazással váltja fel, amivel „bebizonyítja", hogy a fenti dualizmus nem szükségszerű, azaz a szabályok morálfilozófiája és a következményetika logikája nem összeegyeztethetetlen. Megteremthető a rigorózus szándék-etika és a hagyományos utilitarizmus közös *nyelve* s ezzel logikai „monizmusa".

A tradicionális erkölcsfilozófiák centrális problémájával a deszkripciók és preszkripciók, a tény- és értékítéletek kérdésével foglalkozik Anne L. Thomas tanulmánya (Facts and Rudeness, 1965 júl.), persze „angol módra". Egész precízen felsorolja, hogy a „gorombaság" kifejezést mikor használják leírásként, mikor kiértékelésként stb., végezetül x pontban összefoglalva a faragatlanság érték- és tényreferenciája. Egy másik analízis kapcsán nem lehet jobb jellemzést idézni, mint Márkus Györgyét ez irányzat különben összehasonlíthatatlanul jelentősebb képviselőjéről, Austinról: „. . . egyes cikkeinek szinte már semmi köze ahhoz, amit bármiféle józan értelemben filozófiának nevezhetnénk, s olvasásuk közben az ember joggal képzelheti azt, hogy az angol értelmező szótárt előkészítő munkákkal van dolga" (Irányzatok a mai polgári filozófiában. Gondolat, 1964. 430. o.). Az angolban két kifejezés van a mi kötelesség szavunkra: obligation és duty, az első a moralitás megfogalmazására alkalmasabb, a másodiknak van némi officiális felhangja, s a legalitás szférájában alkalmazható. Ezt elemzi R. B. Brandt (The Concepts of Obligation and Duty, 1964. júl.) — cikke következményeként jóval bizonytalanabb lettem a fenti szavak adekvát alkalmazásában. A szóhasználatelméleten kétségkívül túllép D. J. Phillys hasontárgyú cikke (Moral and Religious Conceptions of Duty, 1964 júl.), méghozzá az istennel szembeni kötelezettségeink természetének feltárása irányába. Az isteni utasítás a katonai parancsokra hasonlít, nem kell értelmileg-érzelmileg interiorizálni, hanem el kell fogadni, mivel, mint már Kierkegard is megmondta, az istennek nincsen szüksége az emberre. A cikk egyetlen pozitív eredménye, hogy rámutat: a valláserkölcsben szükségszerűen a negatív mozzanat, a tiltás dominál. Általában nem látszik valószínűtlennek az a hipotézis, hogy a legortodoxabb analitikus írások mellett — melyek a kifejezések előfordulási statisztikáján kívül keveset kívánnak mondani — nem véletlenül jelentkezik valamely vélemény igénye — a teológiai „tartalmak" formájában. (Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy ez utóbbi túlnyomórészt amerikai szerzők importjából származik.) Természetesen csak indirekte, de *minden* „metafizikával" szembeni megkülönböztethetetlen gyanú — legalábbis az etikában — hamarabb vezet vissza a teológiai tételek „értelmetlenségeihez", mint az *ugyanúgy* megalapozhatatlannak nyilvánított társadalmi-történelmi „metafizika" (itt: a tényleges filozófia) visszaállításához. Nem igaz az az állítás, hogy egy autentikus pozitivista az isten szubjektív fogalmából vagy az isten szó létéből isten elismerését vezette volna le. De éppen a legkisebb „lazítás" kapcsán, a leglaposabb használatanalízisen való túlmenéskor a vallásos moralitás tényleges metafizikája jelentkezik: P. Brown (Religious Morality, 1963 ápr.) pl. olyan analitikus „igazságokkal", hogy isten per definitionem a jó (nyelvfilozófiai alátámasztás: így is *szokták* mondani), a jó az erkölcsi standard, ami isten akarata. Mivel isten a jó és tökéletes, a világnak nem kell annak lennie: épp egy tökéletes világ falszifikálná isten létét. Hepburn (From World to God, 1963 ápr.) bizonyításának tárgya, hogy a keresztény hit nyelvileg kifejezhető, isten szerepe a nyelvi játékban meghatározott referenciával rendelkezik, a kozmogóniai istenérvvel még csak az volt a baj, hogy logikai szükségszerűségnek fogták fel, holott tényigazság, helyes magyarázó elv. A cikk végén a pozitivizmus legpozitívabb tettét, az objektív idealizmussal való polémiáját bírálja, s kifejti, hogy a verifikáció-teszt értelmetlen a vallási igazságokkal szemben. B. C. Coburn is a teológiai nyelv háttérbeszorítása ellen küzd (Neglected Use of theological Language, 1963 júl.), s „metateológiai" szinten bizonyítja, hogy a „Jézus a Krisztus" kijelentés nem nyelvi konvenció, Isten funkcionálása nem olyan, mint egy rendes tulajdonnévé, mivel isten személy és nem személy stb. Azt nem-pozitivista analízisek is felfedték, hogy ez roppant sajátos paradigma.

Ha már „meta"-szinten vagyunk, sokkal értékesebb a teológiával összekapcsolt etikánál az erkölcs és természettudományok viszonyának vizsgálata. Miután N. Fotion cikkéből — amely különben az etika logikájának, a metaetikának megalapozási kísérlete (Range-Rules in Moral Contexts, 1963 okt.) — kiolvasható, hogy a logikai analicitás az erkölcsfilozófiában lehetetlen (az ő példája szerint: egy nácit nemigen tudok meggyőzni az antiszemitizmus helytelenségéről azzal, hogy bebizonyítom neki — megsértette a nem-ellentmondás elvét); az érdeklődés inkább az

erkölcs és az empirikus tudományok specifikumai kutatása felé irányul. R. Edgley (Practical Reason, 1965 ápr.) a „gyakorlati ész" és a teoretikus elme nagymúltú filozófiatörténeti dichotómiájával polemizál („az ész nem cselekszik, a cselekedet nem igaz vagy hamis"). Edgley a ténytörvények és normák nyelvét közelíti egymáshoz; pl. a koherencia, a következetesség egyaránt jellemezheti a cselekedeteket és a gondolkodást. S. Körner (Science and Moral Responsibility, 1964 ápr.) a természettudományok hipotetikus-deduktív rendszereinek és az erkölcs-filozófiai posztulátumoknak a kapcsolatát, összeegyeztethetőségét vizsgálja, a természettörvények kvantifikálható fogalmainak pontosságát és a közvetlen minőségi fogalmak pontatlanságát. Kanti kérdésfeltevéssel kezdi (objektív determinizmus és szubjektív teleológia viszonya), de fenomenalitás és noumenális világ határát az *érzéki* és az *elméleti* világ közé helyezi: „a *fizikai* világ fenomenális, de a *fizikus* világa mint az előző idealizációja nem jelenségvilág", s a „két világ" közti kapcsolatot a tudós tudományos tevékenysége valósítja meg.

Az analitikus filozófia programja nemcsak „a" filozófia öncsonkítását jelenti, hanem bizonyos értelemben még a logikai pozitivizmushoz képest is elszegényedés, amit a Mindben a tudományelméleti tanulmányok viszonylag alacsony százaléka jelez. Arról, amit az angol „epistemology" kifejezés jelent, általában csupán egy-egy ismertebb filozófus kritikája kapcsán esik szó. Alapkérdéseket csak az iskola olyan kimagasló képviselői vetnek fel, mint Wisdom (Metamorphoses of the Verification Theory of Meaning, 1963 júl.), aki a verifikáció fejlődéstörténetét vázolja tanulmányában, melynek első mondata ez: „nincs többé egyetlen logikai pozitivista sem". Ez utóbbit abból „vezeti le", hogy a verifikáció szembekerült a modern elméleti tudományok „előlegezett" általánosításaival (pl. az általános relativitáselmélet logikai érvényessége szempontjából vétlen a Merkur napközelségéből adódó magyarázati és igazolási lehetőség): „. . . . jól ismert, hogy a verifikáció-elmélet eredeti megfogalmazásai túl szűkek voltak, . . . s lehetetlenné tették sok tudományos kijelentés értelmességének a megőrzését, és hogy a későbbi formulázások túl szélesek voltak, azaz túl gyengék." Cikke második részében Wisdom a verifikáció analitikus megfelelőjét, a „köznyelvi használatban meglevő ekvivalens" jelentés-kritériumát ismerteti. Amíg a verifikáció elmélete a tudományos elméletek megalapozása helyett esetleges alaptalan megingatásukat eredményezte, addig a nyelvfilozófia használat—jelentés teóriája fontos filozófiai kérdések „megfogalmazhatatlanságához" vezetett (pl. a test-tudat probléma típuselméleti „kiküszöböléséhez").

Több tanulmány foglalkozik a tudományos fogalmak sajátosságaival és filozófiai interpretációjával. Harré (Concepts and Criteria, 1964 júl.) egy fogalom jelentésének és használata kritériumának összekeverésével polemizál (pl. a huma-i kauzalitáskritikát is ezzel bírálja). A fogalom jelentését — így a kauzalitását is — az adott tudomány „ontológiai" szintje határozza meg. Az operacionalizmus felfogását mérték és tulajdonságok összezavarása jellemzi — írja —, mivel az empirikus fogalmak tartalmát azonosítja azon műveletek leírásával, melyek a pontos mérési procedurához szükségesek. Az operacionalizmus a fizika törvényeit a mérések sorozatával cseréli fel, a fizikai fogalmakat pedig a részeredményekkel — így azután minden új mérési módszer, eljárás új fogalmat, különböző törvényeket „teremt".

G. Schlesinger (The Terms and Sentences of empirical Science, 1963 júl.) az empirikus tudományok struktúrájának vizsgálatát szembesíti az empirikus értelmesség carnapi kritériumával. (Idéz egy olyan konstrukciót, amely Carnap szigorú szabályait, engedélyezett kombinációit követve „empirikus" értelmet adott az Abszolutumnak.) Rámutat arra, hogy a tudomány tételeinek, a tudományos elméleteknek igazolása — vagy falszifikálása — különbözik minden más típusú általánosítás bizonyításától; a tudomány tételei „örök" falszifikálhatóságának jelentőségére. M. Thompson cikke (Abstract Entities and Universals, 1965 júl.) a nominalizmus és realizmus évszázados univerzália-harcát oldja fel az absztrakt és teoretikus entitások megkülönböztetésével. A teoretikus entitás — a fizika idealizációja, a hipotetikus entitás — elvileg lehet fizikai tárgy, reális, létező (még akkor is, ha a hipotézis hibás, pl. a hőanyagot, étert fizikai létezőnek tételezte fel). Az absztrakt entitások viszont csak magyarázó elvként szerepelhetnek, nem beszélhetünk pl. a fizikai tárgyakkal való interakciójukról. A realizmus tehát az elméleti entitásokat (fizikai létük lehet), a nominalizmus pedig az absztrakt univerzáliákat jellemezheti. Az absztrakció- és általánosítás-típusok e megkülönböztetése már bizonyos metodológiai előfeltevéseket tartalmaz. T. E. Burke (Methods of Enquiry, 1964 okt.) magának a módszernek az előfeltételeit, lényegét vizsgálja. Számunkra talán a legérdekesebb az a gondolatmenet, mely az egy rendszerben igaz tételek és az igazságuk ugyanazon rendszerbeli bizonyítására alkalmas módszer

viszonyát tárgyalja. E különböző metodológiai szabályrendszerek közti döntést elvileg az határozza meg, hogy milyen tételt veszünk fel igaznak, minek az igazságát akarjuk igazolni felvett módszerrel. A rendszer előfeltevései, alaptételei és a „választott" módszer kapcsolatát Descartes, Hume filozófiájából vett példákkal világítja meg. „Ha az x módszert alkalmazom, akkor a p állítás az igaz, ha tehát azt akarom, hogy a p állítás legyen az igaz, az x módszer mellett döntök". Értékeli a tudomány örök, önmagával szembeni szkepszisének jelentőségét — kétely minden „végleges" igazságban —, amely azért nem vezet relativizmushoz, mert a relativizmus a szkepszissel szemben is érvényes. H. Sloman (Rules of Inference or Supressed Premisses, 1964 jan.) a tudományos vitákat a „filozófiai terminológiák harcára" vezeti vissza. Egy mérési-kísérleti eredményt kétségkívül nem terminusaink zsargonja határoz meg, de hogy mit akar mérni a tudós, mit akar kísérletileg igazolni, azt lényegesen befolyásolhatja, hogy milyen „terminológiai rendszerben" gondolkodik. S. Narskitól igazságelméleti tanulmányt közölt a Mind (On the Conception of Truth, 1965 okt.) a fenti problémához hasonló kérdésről; a filozófiai „érdekességű" természettudományos vitákban való döntésről (pl. a fény fizikai természete és a színérzékelés mechanizmusa stb.) a következőket írja: „ezt a kérdést nem a filozófiának, hanem a szaktudományoknak kell megválaszolni". A marxista igazságfogalom az igazság kritériumát, nem pedig konkrét természeti-tudományos tartalmát határozza meg filozófiailag. Tudományelméleti vita folyik a formalizáció hívei és ellenzői között. J. Tucker (The Formalisation of Set-Theory 1963 okt.) Church koncepciójával polemizál, mely szerint a precíz definíció = teljes formalizálás, melynek „célja a szemantikának szintaxisra való redukciója". Tucker kifejti, hogy a referencia nem redukálható a szimbólumok formális viszonyaira, s nincs olyan formális rendszer, amelyben ne lennének nem-formalizálható fogalmak. Pusztán a formalizáció nem megoldotta, csak kimutatta az antinómiákat; a nem-formális fogalmak nem szükségszerűen pontatlanok.

Az egyes szaktudományok speciális problémáinak filozófiai implikációival foglalkozik G. Gunderson (The Imitation Game, 1964 ápr.), aki a kibernetikus gépek és a gondolkodás különleges modellálásának viszonyát vizsgálja az utánzásra betáplált computerek kérdése kapcsán, és F. B. Ebersole (How Philosophers see Stars, 1965 okt.), aki a kozmológia azon paradoxonját tárgyalja, hogy amikor csillagokat látunk, ill. amit aktuálisan „csillagnak" észlelünk, az több ezer fényév előtti status quoról tájékoztat bennünket, s az érzékelés pillanatában az illető csillag talán már nem is létezik. (A nagyszámú pszichológiai tanulmánnyal ez ismertetés keretében nem foglalkozhatunk.)

Az általános ismeretelmélet tárgykörébe tartozó tanulmányok az empirizmus alapjait érintik. K. Walton (The Dispensability of Perceptual Inference, 1963 júl.) az érzéki adatok, az empirikus tények közvetlen és „észlelési következtetéssel" felfogott mozzanatainak egységesülését írja le. Az észlelési diszpozíció fogalmába az is beleértendő, hogy amennyiben felfedezzük, hogy bizonyos érzékelési információ nem pontos, akkor a korrigáló következtetés egy idő múlva szükségtelenné válik: „Ha tudjuk, hogy a dolgok nem olyanok, ahogy megjelennek, akkor úgy fognak megjelenni, amilyenek." A „modern empirizmus" alapproblémája az introspektív észlelési kijelentések („Én most zöldet látok") interszubjektivitásának, kontrollálhatóságának igazolása. M. Allingham (Priviliged Access, 1965 ápr.) a szubjektív észlelési beszámolók verifikációjának lehetőségével foglalkozik. E „dialógus" résztvevői sem hoznak végső döntést abban a problémában, hogy „miként lehet megoldani az empirikus episztemológia rejtvényét: egy közös (public) világ magán sense-date-ekből felépítve". Az érzéki adatok privátnyelvének az interszubjektív köznyelvre való lefordítási kísérlete a behaviourizmus — A. H. Narveson cikke (Evidential Necessity and other Minds, 1966 jan.) azt bizonyítja, hogy a behaviorizmusnak is csak *logikai* formája jelenthet ilyetén megoldást, mivel azt tételezi, hogy „a priori" szükségszerű kapcsolat van belső és külső viselkedés között. Ez az analiticitás azonban maga szorul bizonyításra.

Néhány cikk történelmi analízis segítségével keresi a feleletet az empírizmus alapkérdéseire: R. D. Bradley (Avowals of Immediate Experience, 1964 ápr.) a különböző megoldási kísérletek ismertetésével (így a szubjektív érzékelést is objektív-anyagi *tény* voltában felfogó identitáselmélet felvázolásával), és R. Rosty (Empirism, Extensionalism and Reductionalism, 1963 ápr.) a címben felsoroltak megkülönböztetésével. Azt kívánja bizonyítani, hogy az empirizmus (posztulátuma: az alapfogalmak olyan megfigyelhető tényekhez tartoznak, melyek logikailag függetlenek egymástól) és az extenzionalizmus (tézise: lehetséges olyan nyelvet konstruálni, amely adekvát a megfigyelhető tényekről való tudásunk bármely adott része kifejezésére)

nem szükségszerűen vezet redukcionizmushoz, mely minden jövőbeli tapasztalat kifejezésére alkalmas nyelvi alapelv megfogalmazhatóságát vallja (klasszikus kifejezése: „ami megkülönböztethető, az különböző" (Hume). Rosty a „nincs szintetikus a priori" előfeltevésből kiinduló extenzionalista empirizmus „metafizikájának" antinómiáját vázolja, ahogy — írja — Kant a racionalista metafizikát. J. Agassi megkülönböztetései és elemzései kiemelkednek a filozófiatörténeti táblázat-gyártások sorából (Sensationalism, 1966 jan.). A szenzualizmus és empirizmus szembeállítása önmagában is jelentősebb, mint az előző felosztások. Agassi a szenzualizmus alosztályait azon a felosztási alapon írja le, hogy elismer-e informatív teoretikus tudást (indukcionalizmus, pl. Bacon) vagy sem (konvencionalizmus pl. Poincaré). Végső soron mindkettő elmélet-ellenes, a konvencionalizmus közvetlenül, az indukcionalizmus indirekte, mivel azt a „hamis reményt" kelti, hogy minden teoretikus tétel felépíthető az érzékelés adataiból, ill. modern megfogalmazásban: visszavezethető a közvetlen észlelésre (verifikáció). Agassi szerint: „empirizmus nemcsak szenzualizmus alapján lehetséges, ill. szenzualista alapon nem lehetséges", az empirizmus tapasztalat-fogalma több, mint a pusztán érzéki tapasztalat. A modern tudomány fejlődésében az észlelési beszámolók súlya kisebb: pl. a múlt századi atomsúlymérések észlelési adatait az újabb *elméletek* bizonyították vagy „falszifikálták". A popperi episztemológia szellemében tárgyalja a hipotézisekkel orientált — s így nem „tiszta" — megfigyelést; és bírálja a common-sense autoritást: „a ma common-sense-e a tegnap úttörő tudománya" (Maxwell), a tudományos realizmus megmagyarázza, nem elfogadja a hétköznapi naiv világképet — írja.

A filozófiatörténeti tradíciók kiértékeléséhez hasonlóan a kortárs-kritikák is átfogó filozófiai véleménynyilvánításra adnak teret. R. M. Chisholm tanulmánya (J. L. Austin's philosophical Papers, 1964 jan.) Austin műveinek rendszeres ismertetése mellett kritikai megjegyzéseivel is kiemelkedő. Chisholm Austin filozófiájának két különbözőképpen értékelhető komponensét különbözteti meg: a mindennapi nyelv struktúrájának analízise, nyelvhasználat és jelentéselmélet — a második a filozófia tradicionális kategóriáira alkalmazza az első eredményeit. A hétköznapi nyelv austini vizsgálata a második világháború utáni filozófiai analízisek egyik legjelentősebb része, de amikor Austin a megközelítési módszerét a filozófia problémáira alkalmazza s a „mit mondanak" alapján a filozófiai „mit kell mondani"-t fejtegeti, kevésbé sikeres — írja. Csak egy példa: Austin *How to Talk* c. művének filozófiai kijelentéseket bíráló részének chisholmi értékelése — „nagyon nehéz lenne ezt a művet akárcsak idézni is annak illusztrálására, hogy a filozófusoknak hogyan nem kell beszélniük".

Polemikus ismertetés B. Fleming cikke (Price on Infallibity, 1966 ápr.). Price megkülönbözteti az elsődleges és a másodlagos felismerést. Az elsődleges — tulajdonságok közvetlen felismerése — csalhatatlan, egyszerű, a verifikáció alapja; a másodlagos — dolgok közvetett felismerése — az elsőn alapul, tévedhet, így verifikáció alanya. Fleming tagadja a megismerés tévedhetetlen komponensének létét, a tulajdonságok (színek, szagok stb.) felismeréséről is bebizonyítja, hogy nem csalhatatlan; de a megismerés — az empirikus verifikáció — elismeréséhez nincs is szükség ilyen csalhatatlansági posztulátumra: gyakorlatilag, meghatározott körülmények között bizonyos ismeretek kétségbevonása értelmetlen, nem azért, mert általában kétségbevonhatatlanok, hanem mivel a tévedés elvi lehetősége az adott szituációban praktice irreveláns. Bár „holt biztos" ismeret nincs — írja —, a gyakorlatban hallgatólagosan elfogadjuk, hogy megszabott határok közt nem vesszük figyelembe, hogy minden *lehet* téves.

Azt talán fölösleges is külön kiemelni, hogy az ismeretelméleti elemzések hasonlíthatatlanul magasabb színvonalúak, mint a valamiképpen társadalmi-referenciájú analízisek. — Befejezésül egy olyan cikket idézünk, amely igazolja, hogy — következetlenségei ellenére is — bizonyos spekulációk ellenében használható elemeket is találni a neopozitivista kritikákban. P. Edwards (Prof. Tillich's Confusions, 1965 ápr.) jogosabban idézi Hume-ot ősül, mint a modern empirizmus általában. Ugyanis a „természetes vallásról való dialógus" szkeptikus szellemében szedi ízekre Tillich teológiáját, amelyről csak azt bizonyítja be, hogy mindennel és mindennek az ellenkezőjével is összeegyeztethető (T. szerint isten akkor is ott van „a lét fölött" ha rossz, ha jó a világ stb.), s ami némileg értelmes a metafizikai teológiában az, mondja nagyon szellemesen, nem más, mint „empirikus tények bombasztikus újraírása" — amivel pl. a heideggeri egzisztencializmust is jellemezhetjük: pl. ha ahelyett, hogy azt mondanánk, „Napóleon 1769-ben született és 1821-ben halt meg", így fogalmazunk „B. N. 1769-ben lépte át a Nem-lét és a Lét határát, ill. 1821-ben megfordítva", máris megfejtettük a misztika módszerét, amellyel legtriviálisabb tényeket lehet

metafizikai magasságokba emelni. A negáció („NEMLÉTEZŐ") léte ontologizálása mellett Edwards — más nyelvi jelekhez kapcsolódva — egyéb téma-ajánlatokkal is szolgál a lét-fölötti nemlétező isten teológiájának továbbfejlesztéséhez: az „és-lét" filozófiája, a „vagy-lét" metafizikája, a „de-lét" dialektikus teológiája és így tovább.

Ludassy Mária

Filozófiai bibliográfia[1]

A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1966. második félévében

I. Összefoglaló művek, enciklopédiák, kézikönyvek, lexikonok, szótárak, bibliográfiák

A modern introduction to philosophy. Readings from classical and contemporary sources. Rev. ed. by P. Edwards etc. New York—London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1965. XVIII, 797 p. B 36

American Philosophical Society. Year book 1965. Philadelphia. 1966. 785. p. B 3

Apreszjan, Z. G.: Észtetika. Bibliografija 1956—1960. Moszkva. Vszeroszszijszkoe Teatral'noe Obscsesztvo. 1963. 259 p. B 322

Ballestrem, K. G.: Russian philosophical terminology. Russian. English. Deutsch. Français. Dordrecht. Reidel. 1964. VIII, 117 p. (Sovietica.) B 3, B 36

Bari. Università. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Pubblicazioni della — —. Vol. 2—9. Bari. Ed. Cressati. 1955—1965. 8 db. D 1

Congresso Nazionale di Filosofia, 19, Bari, 1962. dicembre. La Filosofia di fronte alle scienze. Vol. 2. Communicazioni. Bari. Adriatica Ed. 1962. 814 p. D 1

Cuvillier, A.: Nouveau vocabulaire philosophique. 11. ed. Paris. Colin. 1966. 207 p. B 36

Herders kleines philosophisches Wörterbuch. Hrsg. M. Müller etc. 7. Aufl. Freiburg etc. 1965. 206 p. (Herder Bücherei 16.) B 7

Klaus, G.—Buhr, M.: Philosophisches Wörterbuch. Leipzig. Bibliogr. Inst. 1964. XV. 634 p. D 1, M 2

Kokusai Bunka Shinkokai bibliography of standard reference books for Japanese studies with descriptive notes. Vol. 5. A history of thought. P. 1—2. Tokyo. Kokusai Bunka Shinkokai, 1964—1965. 2 db. B 3

Polgár, L.: Internationale Teilhard-Bibliographie. 1955—1965. Freiburg—München. Alber. 1965. 93 p. B 36

Risse, W.: Bibliographia logica. Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte. Bd. 1. 1472—1800. Hildesheim. Olms. 1965. 293 p. (Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie. Bd. 1.) B 2, B 36

Thomas, M. H.: John Dewey. A centennial bibliography. Chicago — London. Univ. of Chicago Pr. 1962. XIII, 370 p. B 7

II. Dialektikus és történelmi materializmus

Amsterdamski, S.—Augustynek, Z.—Mejbaum, W.: Prawo, konieczność, prawdopodobienstwo. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1964. 265 p. Orosz, angol kiv. B 8

Baczkó, B.: Czlowiek is swiatopoglady. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1965. 486 p. B 2

Bal'szer, I. A.: Markszisztszko-leninszkaja filozofija. Moszkva. AN SZSZSZR. 1965. 68 p. B 3

Čovek danas. Sloboda, tehnika, koegzistencija. Red. M. Stambolič. Beograd. Izdat. Nolit. 1964. 275 p. (Zbornik filosofskih ogleda. Biblioteka Savežda 5.) B 36

Cseszsnokov, D. I.: Isztoricseszkij materializm. 2. dorabot. izd. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 527 p. B 11, B 12, B 36

Dahm, H.: Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie. Köln. Wissensch. u. Politik. 1963. 151 p. (Abhandlungen des Bundesinstituts zur Erforschung des Marxismus-Leninismus. Institut für Sowjetologie. Bd. 2.) B 2/72

Děborin, M. A.: Filosofie a politika. Praha. SNPL. 1966. 544 p. B 36

Dialekticseszkij materializm i szovremennoe esztesztvoznanie. Szbornik materialov Vszeroszszijszkogo Szeminara Prepodavatelej Obscsesztvennüh Nauk po Filoszofszkim Voproszam Szovremennogo Esztesztvoznanija, 1961. Red. V. N.

[1] A kódjelek feloldása a bibliográfia végén.

Kolbanovszkij etc. Moszkva. Univ. 1965. 403 p. B 2

Dialektika material'noj i duhovnoj zsizni obscsesztva v period sztroitel'sztva kommunizma. Szovescsanie po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki, 7—9. aprelja 1965. g. Matˇerialü 4. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 270 p. B 1

Dialektika szovremennogo obscsesztvennogo razvitija. Szovescsanie po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki, 7—9. aprelja 1965 g. Materialü 3. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 338. p. B 1

Fedoszeev, P. N.: Dialektika szovremennoj épohi. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 459 p. B 2, B 3, B 877

Filoszofija i eszteszt voznanie. Nekotorüe problemü. Red. M. Sz. Tocsilin etc. Voronezs. Univ. 1965. 199 p. B 2

Filoszofszkie i szociologicseszkie iszszledovanija. Red. V. G. Ivanov etc. Leningrad. Univ. 1965. 213 p. (Ucsenüe zapiszki Kafedr Obscsesztvennüh nauk vuzov g. Leningrada. Filoszofija. No. 7.) B 10

Filoszofszkie problemü teorii tjagotenija Éjnstejna i reljativisztszkoj koszmologii. Red. P. Sz. Düslevüj etc. Kiev. Naukova Dumka. 1965. 332 p. B 14

Filoszofszkie voproszü medicinü i biologii. Red. E. G. Fedorenko etc. Kiev. Izdat. Zdarov'ja. 1965. 255 p. B 5

Filoszofszkie voproszü szovremennoj fiziki. Materialü Reszpublikanszkogo Szovescsanija po filoszofszkim voproszam fiziki elementarnüh csasztic i polej, Kiev, 20—22. dekabrja 1962. g. Red. I. Z. Stokalo etc. Kiev. Naukova Dumka. 1964. 325 p. Sz 1

Görlich, J. W.: Zur Problematik der materialistisch-dialektischen Analyse und Interpretation physikalischer Forschungsergebnisse. Wiesbaden. 1965. 133 p. (Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. Philosophische und soziologische Veröffentlichungen 8.) B 3

Historicky materialismus. Metodologické a teoretické problémy. Red. D. Prokop. Praha. SNPL. 1965. 512 p. B 2, B 12

Humanizam i socijalizam. Kn. 1—2. Red. B. Bosnjak etc. Zagreb. Naprijed. 1963. 2 db. B 36

Isztoricseszkij materializm. Red. Zs. T. Tulenov. Alma-Ata. Univ. 1964. 311 p. B 2

Kategorii dialektiki kak otrazsenie zakonomernosztej perehoda k kommunizmu. Red. V. P. Tugarinov. Leningrad. Univ. 1965. 90 p. B 3

Kägi, P: Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft. Wien etc. Europa Verl. 1965. 413 p. B 2, B 3, D 1

Kedrov, B. M.: Kak izucsat' knigu V. I. Lenina: Materializm i empiriokriticizm. 2. izd. Moszkva. Politizdat. 1965. 199 p. B 12, B 877, P 1

Kedrov, B. M.: Klaszszifikacija nauk. Tom 2. Ot Lenina do nasih dnej. Moszkva Izdat. Müszl'. 1965. 543 p. B 11, B 36

Klotsch, H.: Gesetze und Kategorien der materialistischen Dialektik. Dargest. an den Entwicklungsproblemen in der DDR. Berlin. Dietz. 1966. 137 p. (Lektionen der Parteihochschschule „Karl Marx" beim ZK der SED.) B 10, B 877

Koiti, Mori: Filoszofija trudjascsihszja. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 178 p. B 12

Kommunizm i kul'tura. Zakonomernoszti formirovanija i razvitija novoj kul'turü. Red. A. I. Arnol'dov etc. Moszkva. AN SZSZSZR. 1966. 425 p. B 3

Korch, H.: Über die Beziehungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. Leipzig. Barth. 1965. 28 p. (Leipziger Universitätsreden. N. F. H. 28.) Sz 1

Korsch, K.: Marxisme et philosophie. Paris. Ed. Minuit. 1964. 185 p. (Arguments 24.) B 36

Kosanović, I.: Dijalektički materijalizam. 6. izd. Sarajevo. Veselin Maslesa. 1964. 267. p. B 2

Kosik, K.: Dialektika konkrétniho. Studie a problematice človeka a světa. Praha. ČSAV. 1965. 191 p. B 2

Kozlovszkij, V. E.: Razvitie V. I. Leninüm markszisztszkogo ucsenija o protivorecsijah. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 319 p. B 36, Sz 1

Kudrjasov, A. P.: Szovremennaja naucsnotehnicseszkaja revoljucija i ee oszobennoszti. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 174 p. M 1

Labriola, A.: La concezione materialistica della storia. Bari. 1965. LXVII, 365 p. (Universale Laterza 9.) B 2/66

Labriola, A.: Saggi sul materialismo storico. Roma. Ed. Riuniti. 1964. 463 p. B 3

Lefebvre, H.: Métaphilosophie. Prolégomènes. Paris. Les Éd. de Minuit. 1965. 333 p. (Arguments 26.) B 2, B 36

Lenin ob élementah dialektiki. Red. B. M. Kedrov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 512 p. (Dialektika — teorija poznanija.) B 14, B 36

Markszisztszko-leninszkaja filoszofija. Ucsebnoe poszobie. Moszkva. Politizdat. 1965. 543 p. B 877

Markszisztszko-leninszkaja filoszofija i szociologija v SZSZSZR i evropejszkih szocialisticseszkih sztranah. Isztoriko-filoszofszkie ocserki. Red. M. T. Iovcsuk

etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 549 p. B 2

Metodicseszkie szovetü po filoszofii. Red. B. I. Razin. Moszkva. Politizdat. 1965. 303 p. B 36

Moiszeev, V. D.: Central'nüe idei i filoszofszkie osznovü kibernetiki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 324 p. B 9, B 11, B 12, B 36, M 1

Muszabaeva, N. A.: Kibernetika i kategorija pricsinnoszti. Nekotorüe ponjatija kibernetiki i kategorija pricsinnoszti. Alma-Ata. Izdat. Kazahsztan. 1965. 130 p. B 12, B 36

Müller-Markus, S.: Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre. Bd. 2. Die allgemeine Relativitätstheorie. Dordrecht. Reidel. 1966. X, 509 p. (Sovietica. Abhandlungen des Osteuropa-Inst. Univ. Freiburg, Schweiz.) B 2, B 36

Naturforschung und Weltbild. Eine Einführung in Probleme der marxistischen Naturphilosophie. Hrsg. M. Guntau etc. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1964. 285 p. B 11

Naucsnüj kommunizm. Materialü k lekcijam. Red. V. A. Karpusin etc. Moszkva. Politizdat. 1965. 397. p. B 12, B 877

[Ojzerman] Oiserman, T. I.: Die Entfremdung als historische Kategorie. Berlin. Dietz. 1965. 136 p. B 301

Philosophische Probleme der modernen Kosmologie. Hrsg. G. Kröber. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 196 p. B 2

Pilipenko, N. V.: Neobhodimoszt' i szlucsajnoszt'. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 230 p. B 36.

Planty-Bonjour, G.: Les catégories du materialisme dialectique. L'ontologie soviétique contemporaine. Dordrecht. Reidel. 1965. 206 p. (Sovietica. Monographies de l'Inst. de l'Europe Orientale à l'Univ. de Fribourg.) B 36

Problemü markszisztszko-leninszkoj filoszofii. Sztat'i vengerszkih avtorov. Red. M. T. Iovcsuk etc. Moszkva. Izdat. Progresszs. 1965. 443 p. B 12, B 14, B 36

Protiv szovremennüh burzsuaznüh fal'szifikatorov markszisztszko-leninszkoj filoszofii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 246. p. B 877

Protivorecsija v razvitii esztesztvoznanija. Avtori: A. N. Vjal'cev, B. M. Kedrov etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 351 p. (Zakonomernoszti razvitija nauki.) B 2, B 11, B 36

Rahmatullin, K. H.: Dialekticseszkij materializm i szovremannaja asztronomija. Alma-Ata. Izdat. Kazahsztan. 1965. 254 p. B 14, B 36

Rozov, M. A.: Naucsnaja absztrakcija i ee vidü. Novoszibirszk. Izdat. Nauka. 1965. 136 p. B 3

Sage, J. C.—Pezerat, H.: La science contre la philosophie. Détérminisme et indéterminisme, deux concepts philosophiques. — Qu'est-ce que la matière? Paris. Éd. Le Communiste. 1964. 42 p. B 2

Šamalík, F.: Pravo a společnost. Praha. ČSAV. 1965. 370. p. B 3

Schaff, A.: Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. Frankfurt a. M. — Hamburg. 1966. 165 p. (Fischer Bücherei 703.) B 1136

Schaff, A.: Marxismus und das menschliche Individuum. Wien etc. Europa Verl. 1965. 394 p. B 1, B 2

Septulin, A. P.: Dialekticseszkij materializm. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 305 p. B 12, B 36

Stiehler, G.: Der dialektische Widerspruch. Formen und Funktionen. Berlin. Akad. Verl. 1966. 284 p. B 2, B 10, Sz 1

Szmoljanszkij, V. G.: Pravda protiv vümüszla. Kritika burzsuaznüh i reformisztszkih teorij o szocializme i kommunizme. Moszkva. Izdat. Ékonomika. 1965. 193 p. P 1

Szviderszkij, V. I.: Nekotorüe voproszü dialektiki izmenenija i razvitija. Moszkva. Izdat. Müszl. 1965. 285 p. B 3, B 36, B 877, Sz 1

Teorija i doswiadczenie. Red. M. Antuszewicz. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 266 p. B. 36

Tovmaszjan, Sz. Sz.: Trud i tehnika. Ocserk filoszofszkih problem. Erevan. AN ArmSZSZR. 1965. 238 p. p. B 14

Trud i razvitie licsnoszti. Red. A. G. Zdravomüszlov etc. Leningrad. Lenizdat. 1965. 192 p. B 36

Twardowski, K.: Wybrane pisma filozoficzne. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. XXXVI, 396 p. B 2

Uemov, A. I.: Dinge, Eigenschaften und Relationen. Berlin. Akad. Verl. 1965. VIII. 185 p. B 2, B 10

Voproszü filoszofii i pszihologii. Szbornik rabot aszpirantov filoszofszkogo fakul'teta LGU. Red. B. D. Parügin etc. Vüp. 1. Leningrad. Univ. 1965. 148 p. B 14

Weiss, A. v.: Die Diskussion über den historischen Materialismus in der deutschen Sozialdemokratie 1891—1918. Wiesbaden. Harrassowitz. 1965. 151 p. (Veröffentlichungen d. Osteuropa-Inst. München. Bd. 27.) B 2

Wittich, D.: Praxis — Erkenntnis — Wissenschaft. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 168 p. (Unser Weltbild 41.) B 10

Základy vědeckeho komunismu. Vedoucí autorskeho kolektivu: K. Holy. Praha. SNPL. 1965. 541 p. B 12, B 877

III. A filozófiatörténet klasszikusai

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 18. Opuscula. T. 1. Über die Tugend. Berlin. Akad. Verl. 1965. 141 p. B 2, B 3, P 1

Arnauld, A.—Nicole, P.: La logique, ou L'art de penser, contenant outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 429 p. (Le mouvement des idées au XVII. siècle 3.) B 2

Bolzano, B.—Fesl, M. J.: Wissenschaft und Religion im Vormärz. Der Briefwechsel — —. 1822—1848. Berlin. Akad. Verl. 1965. 453 p. (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens. Bd. 4.) B 2

Bruno, Giordano: Cena de le ceneri. Le banquet des cendres. Paris. Gauthier—Villars. 1965. 126 p. (Collection grands classiques des sciences et des techniques „Un savant dans le texte".) B 3

[Cusanus] Nicolo Cusano: Scritti filosofici. Vol. 1. Bologna. Zanichelli. 1965. 390. p. (Filosofi moderni 6.) B 2/66

[Cusanus] Nicolai de Cusa: Opera omnia. Ser. 1. Opera philosophica. Vol. 11. No. 3. Compendium. Ed. B. Decker. Hamburgi. Meiner. 1964. XV, III. 46 p. B 2

[Cusanus] Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften. Hrsg. L. Gabriel. Studien- und Jubiläumausg. Bd. 1—2. Wien. Herder. 1964—1966. 2 db. B 2

Descartes, R.: Correspondance. Tome 8 et dernier. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. 393 p. B 2

Descartes, R.: Oeuvres de — —. Vol. 6. Discours de la méthode. Paris. Vrin. 1965. XII, 737 p. B 3

Diderot, D.: Correspondance. Tom. 10—12. Janvier 1770—juin 1773. Paris. Éd. de Minuit. 1963—1965. 3 db. B 1

Engels, F.: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. 9. verb. Aufl. Berlin. Dietz. 1966. 97 p. (Kleine Bücherei d. Marxismus—Leninismus.) B 10, M 1

Feuerbach, L.: Sämtliche Werke. Stuttgart—Bad Cannstatt. Frommann, Holzboog. 1960—1962. 2 db. Bd. 10. Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen. Bd. 11. Erg. Bd. 1. Jugendschriften. B 2

Fichte, J. G.: Werke. Bd. 2. 1793—1795. Stuttgart — Bad Cannstatt. Frommann. 1965. 481 p. (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 1.) B 3

[Ficinus, Marsilius] Ficin, M.: Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes. Tom. 1. Livres 1—8. Paris. Les Belles Lettres. 1964. 338 p. (Les classiques de l'humanisme.) B 3

Hegel, G. W. F.: Dejiny filosofie. T. 2. Praha. ČSAV. 1965. 403. p. (Filosofička knihovna.) B 36

Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Berlin. Akad. Verl. 1966. LII, 506 p. (Philosophische Studientexte.) Sz 1

Herder, J. G.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Bd. 1—2. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Berlin — Weimar. Aufbau-Verl. 1965. 2 db. B 2

Hume, D.: — —'s ethical writings. Selections. New York—London. Collier-Macmillan. 1965. 339 p. (Collier classics in the history of thought.) B 36

[Hume] Jum, D.: Szocsinenija v dvuh tomah. Tom 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 2 db. (Filoszofoszkoe naszledie.) B 36

Kant, I.: Szocsinenija v 6 tomah. Tom 4. Cs. 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 2 db. B 36

La Mettrie, J. O.: Epikurov system. Praha. ČSAV. 1966. 159 p. B 36

Lenin, V. I.: Filoszofszkie tetradi. Moszkva. Politizdat. 1965. XXII, 752 p. B 2, B 12, B 14, B 36

Lenin, V. I.: Materializm i empiriokriticizm. Moszkva. Politizdat. 1965. 382 p. M 1

Malebranche, N.: Oeuvres complètes. Tom. 11. Traité de morale. Paris. Vrin. 1966. XVIII, 307 p. (Bibliothèque des textes phoilosophiques.) B 2

Marx, K.: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Doktordissertation von Karl Marx, 1841. Bearb. G. Mende, E. G. Schmidt. Jena. 1964. 111 p. (Jenaer Reden und Schriften. Bd. 6.) D 1, Sz 1

Marx, K.—Engels, F.: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. Berlin. Dietz. 1965. 247 p. (Bücherei des Marxismus-Leninismus.) B 877

Meinong, A.: Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz v. — — mit Franz Brentano, Christian Freiherr von Ehrenfels, Nicolai Hartmann... Graz. Akad. Verl. 1965. VII, 228 p. B 2

Mill, J. S.: Collected works. Vol. 12—13. The earlier letters of — —, 1812—1848.

Vol. 1—2. Toronto — London. Univ. of Toronto Pr., Routledge and Kegan Paul. 1963. 2 db. B 10

[Morus, Thomas] The complete works of St. Thomas More. Vol. 4. Utopia. New Haven. — London. Yale Univ. Pr. 1965. CXCIV, 629 p. B 3

Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Stuttgart. 1964. VII, 382 p. (Kröners Taschenbuch, 75.) B 14

[Philon] Philo: Works. Vol. 10. The embassy to Gaius. — Indices to volumes 1—10. Cambridge, Mass. — London. Harvard Univ. Pr., Heinemann. 1962. XXXVIII, 519 p. (The Loeb classical library. 379.) Görög szöv. is. B 3

[Platon] Plato: Cratylus. — Parmenides. — Greater Hippias. — Lesser Hippias. Cambridge, Mass. — London. Harvard Univ. Pr., Heinemann. 1963. VII, 479 p. (The Loeb classical library. 167.) Görög szöv. is. B 3

[Platon] Plato: The republic. Cambridge, Mass. — London. Harvard Univ. Pr., Heinemann. 1963. 2 db. Vol. 1 Books 1—5. Vol. 2. Books 6—10. (The Loeb classical library. 236, 276.) Görög szöv. is. B 3

[Platon] Plato: The statesman. — Philebus. — Ion. — Laches. — Protagoras. — Meno. — Euthydemus. — Cambridge, Mass. — London. Harvard Univ. Pr., Heinemann. 1962. 2 db. (The Loeb classical library. 164—165.) Görög szöv. is. B 3

Sextus, Empiricus: Opere filozofice. Vol. 1. Bucureşti. Acad. RSR. 1965. 306 p. (Scriitori Greci şi Latini 10.) B 3

Spinoza. Publ. R. Misrahi. Paris. Seghers. 1964. 202 p. (Philosophes de tous les temps 6.) B 2

Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Ioannes Ab Arnim. Lipsiae. Teubner. 1964. 4 db. Vol. 1 Zeno et zenonis discipuli. Vol. 2. Chrysippi fragmenta logica et physica. Vol. 3. Crysippi fragmenta moralis. Fragmenta successorum Chrysippi. Vol. 4. Quo indices continentur. Conscripsit M. Adler. 2. ed. B 2

Voltaire: Dictionnaire philosophique. Paris. Garnier et Flammarion. 1964. 382 p. (Texte intégral 28.) B 14

Wittgenstein, L.: Philosophische Bemerkungen. Oxford. Blackwell. 1964. 347 p. B 2

Wittgenstein, L.: Posthumously published works. Oxford. Blackwell. 1963—1965. 3 db. Vol. 1 Philosophical investigations. — Vol. 2. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. — Vol. 3. Preliminary studies for the „Philosophical investigations". B 2

Wittgenstein, L.: Preliminary studies for the „Philosophical investigations" New York. Harper and Row. 1965. XVI. 185 p. (Harper torchbooks. H. 1211.) B 3

Wolff, Ch.: Gesammelte Werke. Bd. 4. Cosmologia generalis. Hildesheim. Olms. 1964. XLIV, 532 p. B 36

IV. Filozófiatörténet

Aaron, R. I.: John Locke. 2. ed. Oxford. Clarendon Pr. 1965. X, 326 p. (Oxford paperbacks 90.) B 3

Abriss der Geschichte der Philosophie. Bearb. G. Bartsch. Berlin. Dietz. 1966. 532 p. B 14

Achilles, H.: Der augustinische Gang zum Grund von Person, Zeitlichkeit und Wahrheit. Diss. München. Univ. Aachen. Verfasser. 1964—1965. 118 p. B 2

Adorno, Th.: Drei Studien zu Hegel. Aspekte. Erfahrungsgehalt. Skoteinos, oder Wie zu lesen sei. Frankfurt. 1963. 172 p. (Edition Suhrkamp 38.) B 2

Aldridge, A. O.: Benjamin Franklin, philosopher and man. Philadelphia — New York. Lippincott. 1965. XII, 438 p. B 3

Althaus, P.: Die Ethik Martin Luthers. Gütersloh. Mohr. 1965. 168 p. B 2

Andreas, B.: Marx et Engels et la gauche hégélienne. Milano. 1965. 353—526. p. (Estratto dagli Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli. Anno Settimo, 1964/65.) B 877

Anikeev, N. P.: O materialiszticseszkih tradicijah v indijszkoj filoszofii. (Drevnoszt' i ranne szrednevekov'e.) Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 259 p. B 2, B 3, B 36

Ardabeev, A. I.: Ateizm Ljudviga Fejerbaha. Moszkva. AN SZSZSZR. 1963. 184 p. B 14

Arnold, U.: Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles. Wien—München. Oldenbourg. 1965. 285 p. (Überlieferung und Aufgabe 2.) B 2

Aszlanjan, G. G.: Ideja progreszsza v burzsuaznoj filoszofii isztorii. Jerevan. AN SZSZSZR. 1965. 394 p. B 36

Aszmusz, V. F.: Isztorija anticsnoj filoszofii. Ucsebnoe poszobie dlja gumanitarnüh vuzov. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 320 p. B 3, B 36, P 1/1

Aszmusz, V. F.: Problema intuicii v filoszofii i matematike. Ocserk isztorii: XVII— nacsalo XX v. 2. izd. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 311 p. B 3, B 307

Atlas, S.: From critical to speculative idealism. The philosophy of Solomon

Maimon. The Hague. Nijhoff. 1964. 8, 335 p. B 2

Bacieva, Sz. M.: Isztoriko-szociologicseszkij traktat Ibn Halduna Mukaddima. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 221 p.

Bady, R.: L'homme et son „institution" de Montaigne à Bérulle. 1580—1625. Paris. Les Belles Lettres 1964. 586 p. (Annales de l'Université de Lyon. Ser. 3. Lettres 38.) B 3

Baldry, H. C.: The unity of mankind in Greek thought. Cambridge. Univ. Pr. 1965. 223 p. B 2, B 3

Banfi, A.: Studi sulla filosofia del Novecento. Roma. Ed. Riuniti. 1965. 567 p. (Nuova biblioteca di cultura 56.) B 2

Baritz, L.: City on a hill. A history of ideas and myth in America. New York etc. Wiley. 1964. XI, 367 p. B 3

Barjonet-Huraux, M.: Descartes. Paris. Ed. Sociales. 1963. 176 p. (Petite encyclopédie marxiste 2.) B 877

Bartoš, J.: Kategorie nahodileho v dějinách filosofického myšleni. Historicko-sémantická studie. Praha. ČSAV. 1965. 197 p. Német kiv. B 2, B 3

Behler, E.: Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter. T. 1. Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters. München etc. Schöningh. 1965. VIII, 299 p. B 2

Bertram, E.: Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 8. erw. Aufl. Bonn. Bouvier. 1965. 418 p. B 2

Bileckij, E. E.: U isztokov markszisztszkoj filoszofii. O knige F. Éngel'sza: „Ljudvig Fejerbah i konec klaszszicseszkoj nemeckoj filoszofii". Moszkva. Univ. 1965. 33 p. B 2, B 12

Boas, G.: French philosophies of the romantic period. New York. Russell and Russell. 1964. XII, 325 p. B 2

Bochenski, I. M.: Ancient formal logic. Amsterdam. North-Holland Publ. 1963. VI, 122 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) P/1/1

Bolzano, B.—Fesl, M. J.: Wissenschaft und Religion im Vormärz. Der Briefwechsel — → 1822—1848. Berlin. Akad. Verl. 1965. 453 p. (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens. Bd. 4.) B 2

Bongie, L. L.: David Hume. Prophet of the Counterrevolution. Oxford. Clarendon Pr. 1965. XVIII, 182 p. B 2, B 3

Brandt, F.: Sören Kierkegaard 1813—1855. Sein Leben, seine Werke. Kopenhagen. Rasmussen. 1963. 122 p. (Gestalten dänischen Geisteslebens.) B 2

Braun, E.: Das dritte Buch der Aristotelischen „Politik". Graz etc. Böhl au 1965. 292 p. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte 247/4.) B 1

Breton, S.: Saint Thomas d'Aquin. Paris. Seghers. 1965. 179 p. (Philosophes de tous les temps 15.) B 2

Bröcker, W.: Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 118 p. B 2

[Buhr] Bur, M.: Fihte. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 166 p. (Müszliteli proslogo.) B 36

Bukdahl, E. M.: Diderot est-il l'auteur du „Salon" de 1771? Köbenhavn. 1966. 166 p. (Historisk-filosofiske Meddelelser det Kongelige Danske Videnskabernes Selkskab. Bd. 41. No. 2.) B 3

Büchner, H.: Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion. Bonn. Bouvier. 1965. 167 p. B 2

Callot, É.: La philosophie de la vie au XVIII. étudiée chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mettrie, Diderot, d'Holbach, Linné. Paris. Rivière. 1965. 438 p. (Bibliothèque philosophique.) B 3

Canivez, A.: Jules Lagneau, professeur de philosophie. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu' à la fin du XIX. siècle. Paris. Les Belles Lettres. 1965. 2 db. Tom. 1. Les professenrs de philosophie d'autrefois. Tom. 2. Jules Lagneau. (Publications de la Faculte des Lettres de l'Université de Strasbourg. Fasc. 148.) B 2

Cappuyns, M.: Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Bruxelles. Culture et Civilisation. 1964. XXIV, 410 p. (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae, Universitas Catholica Lovaniensis. Ser. 2. Tom. 26.) B 2

Chambers, R. W.: Thomas More. Ann Arbor. Univ. of Michigan Pr. 1962. 416 p. (Ann Arbor paperbacks. 18.) D 1

Chandra, S. Subash: Das Phänomen des Todes im Denken Heideggers und in der Lehre Buddhas. Diss. Univ. Köln. Photostelle d. Univ. 1965. 244 p. D 1

Cogniot, G.: Le matérialisme gréco-romain. Paris. Ed. Sociales. 1964. 192 p. (Petite encyclopédie marxiste 3.) B 877

Das Cusanus Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8 bis 12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate. Hrsg. R. Haubst. Josef Koch zum 80. Geburtstag. Mainz. Grünewald. 1964. 450 p. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge d. Cusanus-Gesellschaft. 4.) B 2

[Cusanus] Nikolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Plenums der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, anlässlich der 500 Wiederkehr seines Todesjahres. Referate u. Diskussionsbemerkungen. Berlin. Akad. Verl. 1965. 57 p. (Vorträge und Schriften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. H. 97.) B 2

Danto, A. C.: Nietzsche as philosopher. New York — London. Macmillan, Collier and Macmillan. 1965. 250 p. B 2

Deichgraber, K.: Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre. Um Zusätze verm. anastatischer Neudr. d. Ausg. v. 1930. Belin — Zürich. Weidmann. 1965. VIII, 424 p. B 3

Dovatur, A. I.: Politika i Politii Arisztotelja. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1965. 290 p. B 2, B 14. B 36

Edelstein, L.: Plato's seventh letter. Leiden. Brill. 1966. IX. 171 p. (Philosophia antiqua. A series of monographs on ancient philosophy 14.) B 3

Edgerton, F.: The beginnings of Indian philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upanisads, and Mahabharata, with notes and glossarial index. London. Allen and Unwin. 1965. 362 p. (UNESCO collection of representative works. Indian series.) B 2

Ehrard, J.: L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII. siècle. Tom 1—2. Chambéry. Univ. de Paris. 1963. 2 db. B 301

Falaturi, A.: Zur Interpretation der Kantische Ethik im Lichte der Achtung mit einem Anh.: Vorarbeit zu Studien zu einem allgemeinen Kantwörterbuch. Diss. Univ. Bonn. Druck. Univ. 1965. 308 p. D 1

Farrington, B.: The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609. With new translations of fundamental texts. Liverpool. Univ. Pr. 139 p. B 2

Federici Vescovini, G.: Studi sulla prospettiva medievale. Torino. Giappichelli. 1965. 286 p. (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Torino. Vol. 16. Fasc. 1.) B 2

Fild, H. A.: Beiträge zur Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Weltanschauung in Deutschland. Dargest. an der protestantischen Predigt zwischen 1740—1800. Diss. Univ. Erlangen — Nürnberg. Fotodruck. Hogl. 1965. XXIII, 256 p. D 1

Fubini, M.: Stile e umanità di Giambattista Vico. 2. ed. con un'appendice di nuovi saggi. Milano — Napoli. Ricciardi. 1965. IX, 265 p. B 3

Garaudy, R.: Gott ist tot. Eine Studie über Hegel. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 479 p. M 1

Garelick, H. M.: The anti-christianity of Kierkegaard. A study of concluding unscientific postscript. The Hague. Nijhoff. 1965. 6, 73 p. B 2

Garin, E.: Hronika ital'janszkoj filoszofii XX veka. 1900—1943. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 484 p. B 14, B 36, Sz 1

Gay, P.: The party of humanity. Studies in the French Enlightenment. London. Weidenfeld and Nicolson. 1964. XIII, 289 p. B 2

Gerdes, H.: Sören Kierkegaard. Leben und Werk. Berlin. De Gruyter. 1966. 134 p. (Sammlung Göschen. No 1221.) B 3

Girndt, H.: Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen „Differenzschrift". Bonn. Bouvier. 1965. XX, 165 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 30.) B 2

Grigorjan, Sz. N.: Szrednevekovaja filoszofija narodov Blizsnego i Szrednego Vosztoka. Moszkva Izdat. Nauka. 1966. 350 p. B 2, B 3, B 36, M 1

Guthrie, W. K. Ch.: A history of Greek philosophy. Cambridge. Univ. Pr. 1962—1965. 2 db. Vol. 1. The earlier Presocratics and the Pythagoreans. Vol. 2. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus. D 1

Hanisch Espindola, W.: En torno a la filosofia en Chile (1594—1810). Santiago. Univ. Catolica de Chile. 1963. 117 p. (Ediciones historia. No. 2.) B 2

Hegel-Studien. Hrsg. F. Nicolin etc. Bd. 3. Bonn. Bouvier. 1965. 416 p. B 36, Sz 1

Heinimann, F.: Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5 Jahrhunderts. Basel. Reinhardt. 1965. 221 p. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 1.) B 3

Hollingdale, R. J.: Nietzsche. The man and his philosophy. London. Routledge and Kegan Paul. 1965. XVI. 326 p. B 2

Hommel, K. F.: Des Herrn Marquis von Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen. Berlin. Akad. Verl. 1966. 281 p. (Philosophische Studientexte.) B 36

Hubbeling, H. G.: Spinoza's methodology. Assen. Van Gorcum. 1964. 158 p. (Philosophia religionis 11.) B 2

Hultberg, H.: Die Kunstauffassung Nietzsches. Bergen — Oslo. Norwegian Univ.

Pr. 1964. 46 p. (Bergen. Universitet. Årbok. 1964. Humanistisk ser. 1.) D 1

Introduction to modernity. A symposium on eighteenth-century thought. Ed. R. Mollenauer. Austin. Univ. of Texas Pr. 1965. 175 p. B 3

Iovcsuk, M. T.: G. V. Plehanov i ego trudü po isztorii filoszofii. Moszkva. Szocékgiz. 1960. 314 p. B 877

Istoria gîndirii sociale şi filosofice in Romînia. Red. G. I. Gulian. Bucureşti. Acad. RPR. 1964. 621 p. B 1

Isztorija filoszofii v seszti tomah. Tom 6. Kn. 1—2. Ot 1917 g. do nasih dnej. Red. M. A. Dünnik. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 2 db. B 2, B 12

Isztoriko-filoszofszkie ocserki. Red. B. M. Kedrov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 364 p. (Dialektika — teorija poznanija.) B 2

Izdebski, Z.: Quelques observations sur les idées politiques de Jean Bodin. Lodz. Zakl. Graficzne. 1965. 52 p. (Lodzkie Towarzystwo Naukowe. Tom 2. No. 59.) D 1

Jaspers, K.: Descartes und die Philosophie. 4. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1966. 104 p. B 2

Jeauneau, É.: La philosophie médiévale. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. 128 p. (Que sais-je? 1044.) B 14

Jeffner, A.: Butler and Hume on religion. A comparative analysis. Diss. Stockholm. Diakonistyrelsens Bokförl. 1966. 266 p. (Studia doctrinae Christianae Upsaliensia 7.) (Acta Universitatis Upsaliensis.) B 3

Julia, D.: La question de l'homme et le fondement de la philosophie. (Réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte.) Paris. Aubier. 1964. 421 p. (Analyse et raisons 5.) B 2

Kapp, E.: Der Ursprung der Logik bei den Griechen. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 106 p. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 214—216.) B 3

Kasper, W.: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz. Matthias-Grünewald Verl. 1965. XXVIII, 439 p. B 2, Sz 1

Kile, F. O. jr.: Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit. Leiden. Brill. 1965. X, 113 p. (Beihefte der Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte 9.) B 2, B 3

Klimkeit, H. J.: Das Wunderverständnis Ludwig Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht. Bonn. Röhrscheid. 1965. 185 p. (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. N. F. H. 5.) B 2

Kotarbinski, T.: Leçons sur l'histoire de la logique. Warszawa. Éd. Scientifiques de Pologne. 1965. X, 388 p. B 11, B 301

Kraemer, H. J.: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam. Schippers. 1964. 480. p. B 2

Kuksewicz, Z.: Averroisme polonais au XIV. siècle. Edition des textes. Anselmus de Cumis, Cambiolus Bononiensis, Jacobus de Placentia, Jordanus de Tridentia, Matheus de Eugubio, Petrus de Bonifaciis. Wrocław etc. Acad. Polonaise des Sciences. 1965. 352 p. Sz 1

Kuznecov, V. N.: Vol'ter i filoszofija francuzszkogo proszvescsenija XVIII veka. Moszkva. Univ. 1965. 273 p. P 1/1

Kwok, D. W. Y.: Scientism in Chinese thought 1900—1950. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1965. XII, 231 p. (Yale historical publications. Miscellany 82.) B 3

Labrousse, É.: Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme. La Haye. Nijhoff. 1964. XVI, 639 p. B 301

Laist, B.: Das Problem der Abhängigkeit in Schleiermachers Anthropologie und Bildungslehre. Ratingen bei Düsseldorf. Henn. 1965. 196 p. (Kölner Arbeiten zur Pädagogik.) B 7

Laporta, J.: La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin. Paris. Vrin. 1965. 166 p. (Études de philosophie médiéval 55.) B 2

Leroy, A. L.: Locke. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. 116 p. (Philosophes.) B 2

Levi, A.: French moralists. The theory of the passions 1585 to 1649. Oxford. Clarendon Pr. 1964. VIII, 362 p. B 3

Lins, I.: Historia do positivismo no Brasil. São Paulo. Companhia Ed. Nac. 1964. 661 p. (Brasiliana. Vol. 322.) B 2

Lloyd, G. M. R.: Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought. Cambridge. Univ. Pr. 1966. V, 502 p. B 3

Macpherson, C. B.: The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke. Oxford. Clarendon Pr. 1962. 310 p. (Oxford paperbacks. 84.) B 36

Mader, J.: Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Augustinus. Wien. Herder. 1965. 229 p. B 2

Majler, J.: Doktryna etyczna Karola Fouriera. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1965. 277 p. (Biblioteka studiow nad marksizmem 7.) B 2

Mamedov, S. F.: Razvitie filoszofszkoj müszli v Azerbajdzsane. Moszkva. Univ. 1965. 127 p. B 3

[Mandana Micra] Mandanamiśra: — — 's Vibhramavivekah. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. Wien. 1965. 269 p. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte. Bd. 247. No 1.) (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens. H. 2.) B 3

Marsch, W. D.: Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik. München. Kaiser. 1965. 316 p. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. R. 10. Bd. 31.) B 2

Marten, R.: Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes. Diss. Berlin. De Gruyter. 1965. 2, 260 p. B 2

Mas, E. de: Francesco Bacone de Verulamio. La filosofia dell'uomo. Torino. Ed. di Filosofia. 1964. VIII, 308 p. (Studi e ricerche di storia della filosofia 62.) B 2

Melescsenko, Z. N.: Nemeckaja filoszofija XIX—nacsala XX. vv. v idejnoj bor'be za nacional'noe edinsztvo Germanii. Leningrad. Univ. 1965. 117 p. B 3

Mendel, L.: La Mettrie, Arzt, Philosoph und Schriftsteller. 1709—1751. Vergessenes und Aktuelles. Vortrag. Leipzig. Barth. 1965. 19 p. (Leipziger Universitätsreden. N. F. H. 30.) B 2, Sz 1

Menze, C.: Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen. Ratingen bei Düsseldorf. Henn. 1965. 408 p. B 3

Mihalenko, Ju. P.: Filoszofija D. Juma— teoreticseszkaja osznova anglijszkogo pozitivizma XX. veka. Moszkva. AN SZSZSZR. 1962. 149 p. P 1/1

Mondolfo, R.: Figure e idee della filosofia del Rinascimento. Firenze. La Nuova Italia. 1963. 320 p. (Il pensiero storico 48.) B 2

Morin, H.: Der Begriff des Lebens im „Timaios" Platons unter Berücks. seiner früheren Philosophie. Uppsala. Almquist och Wiksell. 1965. 149 p. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Philosophica Upsaliensia 1.) D 1

Mueller, G. E.: Plato, the founder of philosophy as dialectics. New York. Philosophical Library. 1965. XX, 331 p. B 2

Mugnucci, M.: La teoria aristotelica della scienza. Firenze. Sansoni. 1965. 422 p. (Facoltà di Magistero dell'Univ. di Padova 7.) B 3

Müller, K. W.: Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens. Wiesbaden. Harrassowitz. 1965. XIX, 209 p. (Klassisch-philologische Studien. Bd. 31.) B 2

Nauert, Ch. G., jr.: Agrippa and the crisis of renaissance thought. Urbana. Univ. of Illinois Pr. 1965. VI, 374 p. (Illinois studies in the social sciences 55.) B 2, B 318, Sz 1

Nedeljković, D.: Holbah. Beograd. Naucno Delo. 1965. IX. 211 p. (Srpska Akademija Nauka i Umetnosti. Posebna izdanja. Knj. 394. Odeljenje društvenih nauka 52.) Francia kiv. B 3

Negt, O.: Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt a. M. Europäischer Verl. 1964. 147 p. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Bd. 14.) B 323

Nizan, P.: Les matérialistes de l'antiquité. Démocrite, Epicure, Lucrèce. Paris. Maspero. 1965. 144 p. (Les textes à l'appui. 13.) B 3

Novikov, A. I.: Leninizm i progreszszivnüe tradicii ruszszkoj obscsesztvennoj müszli. Isztoriko-filoszofszkij ocserk. Leningrad. Lenizdat. 1965. 277 p. B 877

Nyman, A.: Italienskt tankeliv genom tvenne århundraden 1760—1960. Bd. 1. Lund. 1965. 419 p. (Acta Universitatis Lundensis. Sect. 1. Theologica, Juridica, Humaniora. Tom. 1. No. 1.) Francia kiv. B 3

Orias, A.: Ethik und Staatsphilosophie bei Jean Jacques Rousseau. Beitrag zu einer einheitlichen Interpretation der Werke Rousseaus. Diss. Univ. Tübingen. Bamberg. Urlaub. 1964. VII, 134 p. D 1

Ossowska, M.: Mysl moralna Oswiecenia angielskiego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 371 p. B 36

Öser, E.: Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems. Wien— München. Oldenbourg. 1965. 147 p. (Überlieferung und Aufgabe 1.) B 2

Pegis, A. Ch.: The Middle Ages and philosophy. Some reflections on the ambivalence of modern scholasticism. Chicago. Regnery. 1963. XIV, 2, 102 p. (James Roosevelt Bayley lecture. Seton Hall Univ. 1.) B 2

Pelzer, A.: Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale. Louvain— Paris. Publ. Univ., Beatrice-Nauwelaerts. 1964. 592 p. (Philosophes médiévaux. Tom. 8.) B 2

Piovani, P.: Filosofia e storia delle idee. Bari. Laterza. 1965. 317 p. (Biblioteca di cultura moderna 616.) B 3

Pokrovszkaja, V. I.—Szvincov, V. I.:

O rabote F. Éngel'sza: „Ljudvig Fejerbah i konec klaszsziceseszkoj nemeckoj filoszofii". Moszkva. Politizdat. 1965. 75 p. B 877

La „Politique" d'Aristote. Sept exposés et discussions par R. Stark, D. J. Allan etc. Vandoeuvres-Genève, 31. août—5. sept. 1964. Genève. Fondation Hardt. 1965. 298 p. (Entretiens sur l'antiquité classique 11.) Sz 1

Rankin, H. D.: Plato and the individual. New York. Barnes and Noble. 1964. 156 p. B 2

Ratke, H.: Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Hamburg. Meiner. 1965. VI, 329 p. (Philosophische Bibliothek 37 b.) B 2

Raven, J. H.: Plato's thought in the making. A study of the development of his metaphysics. Cambridge. Univ. Pr. 1965. XI, 256 p. (Cambridge philosophy 357.) B 3

Redlow, G.: Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 166 p. B 10

Rescher, N.: The development of Arabic logic. Liverpool — London. Univ. of Pittsburg Pr. 1964. 262 p. 2, B 3

Riedel, M.: Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlicher Subjektivität. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 240 p. B 2

Risse, W.: Die Logik der Neuzeit. Bd. 1. 1500—1640. Stuttgart — Bad Cannstatt. Frommann, Holzboog. 1964. 573 p. (Geschichte der Logik.) B 2

Robinet, A.: Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche. Paris. Vrin. 1965. 507 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) B 2

Schafer, K. H.: Die Pädagogik Schleiermacher in Zusammenhang mit seiner Philosophie. Diss. Univ. Bonn. Druck. Univ. 1965. 208 p. D 1

Schmidt, G.: Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes. Tübingen. Niemeyer. 1965. X, 180 p. B 2

Schmidt-Kohl, V.: Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius. Diss. Univ. Köln. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 56 p. (Beiträge zur klassischen Philologie. H. 16.) B 2

Schuffenhauer, W.: Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 231 p. B 877

Sharma, I. G.: Ethical philosophies of India. London. Allen and Unwin. 1965. 374 p. B 2

Sinaiko, H. L.: Love, knowledge and discourse in Plato: Dialogue and dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides. Chicago — London. Univ. de Chicago Pr. 1965. XII, 314 p. B 3

Smart, N.: Doctrine and argument in Indian philosophy. London. Allen and Unwin. 1964. 255 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

Smith, N. K.: New studies in the philosophy of Descartes. New York. Russell and Russell. 1963. XII, 369 p. B 2

Smith, P.: Erasmus. A study of his life, ideals and place in history. New ed. New York. Dover Publ. 1962. XIV, 479 p. B 2

Sorley, W. R.: A history of British philosophy to 1900. Cambridge. Univ. Pr. 1965. XX, 386 p. B 2

Steenberghen, F. van: Histoire de la philosophie. 1. Période chrétienne. Louvain — Paris. Publ. Univ., Béatrice-Nauwelaerts. 1964. 196 p. (Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie.) B 2

Stein, R.: Megaloprepeia bei Platon. Diss. Univ. Bonn. Druck. Univ. 1965. 188 p. D 1

Stockhammer, M.: Thomas Aquinas dictionary. New York. Philosophical Library. 1965. XIV, 219 p. B 2

Straub, J. A.: Vom Herrscherideal in der Spätantike. Stuttgart. Kohlhammer. XII, 263 p. B 3

The English mind. Studies in the English moralists presented to Basil Willey. Ed. H. S. Davies etc. Cambridge. Univ. Pr. 1964. VIII, 302 p. B 3

Theiler, W.: Die Vorbereitung des Neuplatonismus. 2. Aufl. Berlin — Zürich. Weidmann. 1964. 166 p. B 3

Tymieniecka, A. T.: Leibniz' cosmological synthesis. Assen. Van Gorcum, Prakke and Prakke. 1964. 207 p. B 2

Vacherot, E.: Histoire critique de l'École d'Alexandrie. Reimpr. Anastatique de l'éd. Paris 1846. Tom. 1—3. Amsterdam. Hakkert. 1965. 3 db. B 3

Vanier, J.: Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne. Paris—Bruges. Desclée de Brouwer. 1965. 498 p. (Textes et études philosophiques.) B 2

Veatch, H. B.: Rational man. A modern interpretation of Aristotelian ethics. Bloomington. Indiana Univ. Pr. 1964. 226 p. B 36

Vleeschauwer, H. J. de: Prima Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem winterhalben Jahre von 1765—1766 d'Immanuel Kant. Pretoria. 1965.

51 p. (Communications of the University of South Africa. 1965. C 57.) D 1

[Volgin, V. P.] Wolgin, W. P.: Die Gesellschaftstheorien der französichen Aufklärung. Berlin. Akad. Verl. 1965. IX, 345 p. (Deutsche Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Schriften d. Inst. f. Romanische Sprachen u. Kultur 2.) B 3, Sz 1

Volovik, L. A.—Drozdova, É. M.: Isztina v marksziszt̆szkoj i domarkszovoj filoszofii. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 222 p. B 11

Von Cusanus bis Marx. Deutsche Philosophen aus fünf Jahrhunderten. Hrsg. R. O. Gropp etc. Leipzig. Bibliographisches Inst. 1965. 185 p. B 2, B 14, B 877

Vossler, O.: Rousseaus Freiheitslehre. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1963. 94 p. B 2

Watson, R. A.: The dawfall of Cartesianism 1673—1712. A study of epistemological issues in late 17. century Cartesianism. The Hague. Nijhoff. 1966. VIII, 158 p. (Archives Internationales d'Histoire des Idées 11.) B 3

Weber, A.—Huismann, D.: Histoire de la philosophie européenne. Vol. 1 Philosophie antique et médiévale. Paris. Fischbacher. 1964. 270 p. Sz 1

Wenley, R. M.: Stoicism and its influence. New York. Cooper Square Publ. 1963. XI, 194 p. (Our debt to Greece and Rome.) B 2

Werner, Ch.: La philosophie grecque. Paris. 1966. 252 p. (Petite bibliothèque Payot. No. 14.) B 3

Weyand, K.: Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln. Kölner Universitätsverl. 1963. 213 p. (Kantstudien. Ergängzungshefte 85.) B 2/72

Willey, B.: The English moralists. New York — London. Norton, Chatto and Windus. 1964. 318 p. B 3, D 1

Zimmermann, A.: Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Leiden — Köln. Brill. 1965. XVII, 367 p. (Studien und Texte zu Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 8.) B 2

Z isztoriji filoszof'szkoji dumki na Ukrajini. Red. V. Ju. Jevdokümenko. Küjiv. Naukova Dumka. 1965. 191 p. (Reszpublikansz'küj mizsvidomcsüj zbirnük.) B 3

V. Ismeretelmélet, logika, tudományfilozófia

Actes du 12. Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, organisé à Bruxelles et à Louvain du 22—24 août 1964 par la Société Belge de Philosophie et la Société Philosophique de Louvain. Thème principal: La vérité. Vol. 1—2. Louvain — Paris. Beatrice-Nauwelaerts. 1964—1965. 2 db. B 2

Ajdukiewicz, K.: Jezyk i poznanie. Tom 2. Wybór pism z lat 1945—1963. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 425 p. B 2, B 36

Ajdukiewicz, K.: Logika pragmatyczna. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 409 p. B 36

Barker, S. F.: The elements of logic. New York etc. McGraw-Hill. 1965. XII, 336 p. B 2

Bochenski, J. M.: The methods of contemporary thought. Dordrecht. Reidel. 1965. X, 135 p. B 3

Brown, P. L.—Stuermann, W. E.: Elementary modern logic. New York. Donald Pr. 1965. VII, 269 p. B 3

Burgess, J. M.: Experience and conceptual activity. A philosophical essay based upon the writings of a A. N. Whitehead. Cambridge, Mass. — London. The MIT Pr. 1965. VI, 277 p. B 3

Burkhardt, J.: Die Bildtheorie der Sprache in Wittgensteins Tractatus logico-philosophicus und ihre ontologische Fundierung. Diss. Univ. München. Schubert. 1965. 142 p. B 2

Büchel, W.: Philosophische Probleme der Physik. Freiburg etc. Herder. 1965. 471 p. (Philosophie in Einzeldarstellungen 1.) B 3

Child, A.: Interpretation. A general theory. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. XII, 138 p. (Univ. of California publications in philosophy. 36.) B 10, D 1, Sz 1

Le concept d'information dans la science contemporaine. Colloques philosophiques internationaux. Royaumont, 1965. Paris. Gauthier-Villars. 1965. 423 p. (Information et cybernetique.) (Cahiers de Royaumont.) B 4

Contributions to logic and methodology in honor of J. M. Bochenski. Ed. A. T. Tymieniecka etc. Amsterdam. North-Holland Publ. 1965. XVIII, 326 p. B 2/45

De Morgan, A.: On the syllogism and other logical writings. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XXXI, 355 p. (Rare masterpieces of philosophy and science.) B 36

Dialekticseszkij materializm kak metodologija esztesztvenno-naucsnogo poznanija. Red. V. I. Sztepanov. Moszkva. Nauka i Tehnika. 1965. 332 p. B 3

Dialektika i logika naucsnogo poznanija. Szovescsanie po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki,

7—9. aprelja 1965 g. Materialü 2. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 429 p. B 1

Dialektika v naukah o nezsivoj prirode fiziko-matematicseszkie nauki. Red. M. É. Omel'janovszkij etc. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1964. 598 p. B 2

Ducsenko, M. V.: Katehoriji szubjekta i objekta v teoriji piznannja dialektücsnoho materializmu. Küjiv. Univ. 1964. 141 p. B 2

Ebel, G.: Untersuchungen zu einer realistischen Grundlegung der phänomenologischen Wesensschau. Diss. Univ. München. Schön. 1965. 2, 119 p. B 2

Feischer, W.: Adjungierte Funktoren und primitive Klassen. Heidelberg. Springer. 1965. 65 p. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften. Math.-naturw. Kl. Jg. 1965. No. 4.) B 3

Feynman, R.: The character of physical law. A series of lectures recorded by the BBC at Cornell University USA and televised on BBC-2. London. British Broadcasting Corp. 1965. 173 p. B 3

The foundation of statements and decisions. Proceedings of the International Colloquium on Methology of Sciences, held in Warsaw, 18—23 Sept. 1961. Ed. K. Ajdukiewicz. Warszawa. Polish Scient. Publ. 1965. XI, 408 p. B 3

Frege, G.: Funktion, Begriff, Bedeutung. 5 logische Studien. 2. durchges. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 103 p. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 144—145.) B 2

Frey, G.: Erkenntnis der Wirklichkeit. Philosophische Folgerungen der modernen Naturwissenschaften. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 179 p. B 2

Friedlander, E.: Psychology in scientific thinking. New York. Philos. Libr. 1965. 143 p. B 3

Furberg, M.: Locutionary and illocutionary acts. A main theme in J. L. Austin's philosophy. Göteborg. Almqvist och Wiksell. 1963. 259 p. (Gothenburg studies in philosophy 1.) (Acta Univ. Gothoburgensis.) B 3

Gallagher, K. T.: The philosophy of knowledge. New York. Sheed and Ward. 1964. XI, 305 p. B 2

Gokieli, L. P.: Logika. Tbiliszi. Izdat. Mecniereva. 1965. 329 p. B 36

Günther, G.: Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik. Krefeld — Baden-Baden. Agis Verl. 1963. 213 p. B 2

Hasse, M.: Grundbegriffe der Mengenlehre und Logik. Leipzig. Teubner. 1966. 74 p. (Mathematische Schülerbücherei. No. 2.) B 2

Heelan, P. A.: Quantum mechanics and objectivity. A study of the physical philosophy of Werner Heisenberg. The Hague. Nijhoff. 1965. XIV, 207 p. B 3

Hopwood, R. R.: Science model making. New York. Macmillan. 1965. XII, 208 p. B 3

Hughes, G. E.—Londey, D. G.: The elements of formal logic. London. Methuen. 1965. XII, 398 p. D 1

Karavaev, G. G.: Oszobennoszti obcseszt-vennogo poznanija i logika naucsnogo iszszledovanija. Leningrad. Univ. 1965. 68 p. B 36

Klaus, G.: Die Macht des Wortes. Ein erkenntnistheoretisch-pragmatisches Traktat. 3. Aufl. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 198 p. B 11

Konrad, A.: Untersuchungen zur Kritik des Phänomenalistischen Agnostizismus und des subjektiven Idealismus. München — Basel. Reinhardt. 1962. 283 p. (Der erkenntnistheoretische Subjektivismus. Geschichte und Kritik. Bd. 1.) B 2

[Kraków. Uniwersytet.] Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellonskiego. Tom 108. Prace z logiki. Red. K. Pasenkiewicz. Zesz. 1. Kraków. 1965. 143 p. Orosz, angol kiv. D 1

Kuz'minov, G. A.: Csuvsztvennoe i logicseszkoe v poznanii mikromira. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 15 p. B 11

Leclercq, R.: Traité de la méthode scientifique. Paris. Dunod. 1964. VIII, 215 p. B 11, B 1075

Leinfellner, W.: Struktur und Aufbau wissenschaftlicher Theorien. Wien — Würzburg. Physica-Verl. 1965. 307 p. B 741/15

Logic, methodology and philosophy of science. Proceedings of the 1960. International Congress. Ed. E. Nagel etc. Stanford, Calif. Univ. Pr. 1965. IX, 661 p. P 2

Logic, methodology and philosophy of science. Proceedings of the 1964. International Congress, Hebrew Univ. Jerusalem, 1964. Ed. Y. Bar-Hillel. Amsterdam. North-Holland Publ. 1965. VIII, 440 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) B 305

Logica e analisi. Scritti di P. Filasi Carcano, V. Somenzi etc. Padova. CEDAM. 1966. 162 p. (Archivio di Filosofia. 1966. No. 1.) B 2

Logicseszkaja sztruktura naucsnogo znanija. Red. P. V. Tavanec. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 348 p. B 1, B 2, B 12, B14, B 36, B 305, B 776, Sz 1

Logika naucsnogo iszszledovanija. Red. P. V. Kopnin etc. Moszkva. Izdat.

Nauka. 1965. 359 p. B 2, B 11, B 14, B 36, B 301, Sz 1

Lugarini, L.: Esperienza e verità. Urbino. Argalia Ed. 1964. 208 p. (Studi filosofici.) B 2

Martin, R.: Logique contemporaine et formalisation. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. 203 p. B 301

Mates, B.: Elementary logic. New York. Oxford Univ. Pr. 1965. X, 227 p. B 3

Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin. De Gruyter. 1966. XXVIII, 535 p. (Phänomenologisch-psychologische Forschungen. Bd. 7.) B 2

Mikkola, E.: Die Abstraktion. Begriff und Struktur. Eine logisch-semantische Untersuchung auf nominalistischer Grundlage unter bes. Berücks. des Lateinischen. Helsinki. Suom. Kirjallis. Kirjap. 1964. 499 p. (Sprache und Denken 1.) B 3

Miquel, J.: L'empirisme. Paris. 1965. 195 p. (Collection Armand Colin. Section de Philosophie 386.) B 3

Modelirovanie kak metod naucsnogo iszszledovanija. Gnoszeologicseszkij analiz. Avtorü: B. A. Olinszkij, B. Sz. Grjaznov etc. Moszkva. Univ. 1965. 248 p. B 11, B 12, B 36, B 300, B 301

Moisil, G. C.: Incercări vechi şi noi de logică neclasică. Bucureşti. Ed. Ştiinţifică. 1965. 461 p. B 2

Mostowski, A.: Thirty years of foundational studies. Lectures on the development of mathematical logic and the study of the foundations of mathematics in 1930—1964. Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino Oy. 1965. 180 p. (Acta philosophica Fennica 1965. Fasc. 17.) B 2

Nekotorüe problemü metodologii naucsnogo iszszledovanija. Red. P. V. Popov. Moszkva. IMO. 1965. 166 p. (Inszt. Inzsenerov Zseleznodorozsnogo Transzporta. Trudü 223.) B 9

Novik, I. B.: O modelirovanii szlozsnüh szisztem. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 334 p. B 11, B 36

Problemü sztrukturü v naucsnom poznanii. Red. O. Sz. Zel'kina. Szaratov. Izdat. Univ. 1965. 131 p. B. 2, B 3

Quine, W. v. O.: Elementary logic. Rev. ed. New York. 1965. 129 p. (Harper torchbooks 577.) (The science library.) B 36

Rademaker, H.: Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft. Das logische periodische System der Welt. Bonn. Bouvier. 1965. 167 p. B 2

Rapoport, A.: Operational philosophy. Integrating knowledge and action. New York. Science Ed. 1965. XI, 258 p. B 2

Risse, W.: Bibliographia logica. Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte. Bd. 1. 1472—1800. Hildesheim. Olms. 1965. 293 p. (Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie. Bd. 1.) B 2, B 36

Rozov, M. A.: Naucsnaja absztrakcija i ee vidü. Novoszibirszk. Izdat. Nauka. 1965. 136 p. B 3

Ruml, V.: Der logische Positivismus. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 271 p. B 3, B 10, Sz 1

Schaff, A.: Einführung in die Semantik. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. VI, 364 p. Sz 1

Suszko, R.: Wyklady z logiki formalnej. Cz. 1. Wstep do zagadnien logiki. Elementy teorii mnogosci. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 152 p. B 2, B 36

Szaniawski, I.: Model i metoda. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 314 p. B 36

Szubbotin, A. L.: Teorija szillogisztiki v szovremennoj formal'noj logike. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 124 p. B 36

Tarski, A.: Introduction to logic and to the methodology of deductive sciences. New York. Oxford Univ. Pr. 1963. XVIII, 239 p. P 1

The theory of models. Preceedings of the 1963. International Symposium at Berkeley. Ed. J. W. Addison etc. Amsterdam. North-Holland Publ. 1965. XV, 494 p. (Studies in logic and foundations of mathematics.) B 9

Tricot, J.: Traité de logique formelle. 2. éd. Paris. Vrin. 1966. 316 p. B 3

Viszlobokov, A. D.: O dialektike processza poznanija prirodü i kibernetika. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 203 p. P 1

Weinberg, J. R.: Abstraction, relation, and induction. Three essays in the history of thought. Madison — Milwaukee. Univ. of Wiscosin Pr. 1965. XII, 156 p. B 3

VI. Mai burzsoá filozófia

Abellio, R.: La structure absolue. Essai de phénoménologie génétique. Paris. Gallimard. 1965. 527 p. (Bibliothèque des idées.) B 2, B 3

Adler, M. J.: The conditions of philosophy. Its checkered past, its present disorder, and its future promise. New York. Athenaeum. 1965. XI, 303 p. B 2

Anzenbacher, A.: Die Philosophie Martin Bubers. Wien. Schendl. 1965. 118 p. B 2

Atkinson, J. W.: An introduction to motivation. Princeton, N. J. etc. Van Nostrand. 1965. XIV, 335 p. (The university series in psychology 1.) B 2

Atomzeitalter. Krieg und Frieden. Mit Beiträgen v. C. F. von Weizsäcker, R. Nürnberger etc. Hrsg. G. Howe. West-Berlin. 1963. 265 p. (Ullstein Bücher. No. 614.) B 2

Bausola, A.: Filosofia e storia nel pensiero crociano. Milano. Soc. Ed. Vita e Pensiero. 1965. VII, 280 p. (Pubblicazioni dell'Univ. Cattolica del Sacro Cuore. Contributi. Ser. 3. Scienze Filosofiche 10.) B 3

Benardete, J. A.: Infinity. An essay in metaphysics. Oxford. Clarendon Pr. 1964. VIII, 289 p. B 2

Bense, M.: Ungehorsam der Ideen. Abschliessender Traktat über Intelligenz und technische Welt. 1965. 2. Aufl. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1966. 96 p. B 10

Berger, G.: Phénoménologie du temps et prospective. 1. La méthode phénoménologique. 2. La situation de l'homme. 3. Phénoménologie du temps. 4. La prospective. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. VIII, 278 p. B 2

Biology and personality. Frontier problems in science, philosophy and religion. Ed. I. T. Ramsey. Oxford. Blackwell. 1965. 214 p. B 2

Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk. Hrsg. S. Unseld etc. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1965. 413 p. B 2, B 3

Brandenstein, B. von: Grundlegung der Philosophie. Bd. 1. Dinglehre. Ontologie. Gehaltlehre. Totik. Formenlehre. Logik. München. Pustet. 1965. 598 p. B 2

Braumandl, H.: Der Begriff Ganzheitskausalität, seine Beziehung zur Idee der Finalität und sein Zusammenhang mit dem Problem des Indeterminismus. Diss. Univ. München. Schön. 1965. 75 p. B 2

Bréhier, Y.: Études de philosophie moderne. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 242 p. (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris. Sér. „Études et méthodes". Tom. 12.) B 2

Brelage, M.: Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin. De Gruyter. 1965. XI, 256 p. B 2

British analytical philosophy. Ed. B. Williams etc. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. 346 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 36

Caracciolo, A.: La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza. Milano. Marzorati. 1965. 421 p. (Pubblicationi dell'Ist. di Filosofia dell'Univ. di Genova. 33.) B 2

Castell, A.: The self in philosophy. New York — London. Macmillan. 1965. V, 122 p. B 2

Ceccato, S.: Un tecnico fra i filosofi. Vol. 1. Come filosofare. Padova. Marsilio Ed. 1964. 314 p. B 2

Chatterjee, M.: Our knowledge of other selves. New York. Asia Publ. 1963. VIII, 227 p. B 2

Child, A.: Interpretation. A general theory. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. XII, 138 p. (Univ. of California publications in philosophy 36.) B 10, D 1, Sz 1

Conrad-Martius, H.: Schriften zur Philosophie. Bd. 3. München. Kösel. 1965. 502 p. B 2

Cuvillier, A.: Nouveau précis de philosophie. Tom. 2. L'action. Paris. Colin. 1964. 456 p. B 36

Deledalle, G.—Huisman, D.: Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. Autobiographie de la philosophie française contemporaine. Paris. CDU. 1963. 401 p. B 2

Desan, W.: The marxism of Jean-Paul Sartre. New York. Doubleday. 1965. XIII, 320 p. D 1, P 1

Determinism and freedom in the age of modern science. A philosophical symposium. Ed. S. Hook. Washington. New York. Univ. Pr. 1965. XV, 237 p. B 10

Dreyfus—Le Foyer, H.: Traité de philosophie générale. Paris. Colin. 1965. 558 p. (Collection U.) B 2

Eccles, H. E.: Military concepts and philosophy. New Brunswick, N. J. Rutgers Univ. Pr. 1965. XVIII, 339 p. B 1091

Edrich, K.: Einführung in eine Ordnungsphilosophie. Lockham — München. Gans. 1964. 132 p. B 2

Einführung in die Philosophie. T 1—2. Hrsg. E. Albrecht. Greifswald. Arnd Univ. 1964. 2 db. B 36

Emmet, E. R.: Learning to philosophise. London. Longmans. 1964. X, 245 p. B 2

Entretiens sur les notions de genèse et de structure sous la dir. de M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget. Centre Culturel International de Cerisyla Salle juillet-août 1959. Paris — La Haye. Mouton. 1965. 357 p. (Congrès et colloques 9.) B 3

Ermolenko, D. V.: Szovremennaja burzsuaznaja filoszofija SZSA. Kriticseszkij ocserk. Moszkva. IMO. 1965. 367 p. B 2, M 1

Ernst, E.: Zwei Grundweisen des Philosophierens. Meisenheim am Glan. Hain.

1965. 46 p. (Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung. H. 15.) B 2

Fabrégues, J. de: La conversion d'Edith Stein, patronne de l'existentialisme. Paris. Wesmael-Charlier. 1963. 136 p. (Conversions célèbres.) B 2

Fell, J. P.: Emotion in the thought of Sartre. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1965. X, 4, 254 p. B 2

Findlay, J. N.: Meinong's theory of objects and values. 2. ed. Oxford. Clarendon Pr. 1963. XXIV, 353 p. B 3

Friemond, H.: Existenz in Liebe, nach Sören Kierkegaard. Salzburg — München. Pustet. 1965. 151 p. (Salzburger Studien zu Philosophie. Bd. 6.) B 2

Fromm, E.: Beyond the chains of illusion. My encounter with Marx and Freud. New York. Pocket Books. 1963. XXI, 197 p. (The credo series.) (Giant cardinal edition 780.) B 3

Gawecki, B. J.: Przygotowanie do filozofii. Warszawa. Wyd. Pax. 1964. 158 p. B 2

Gent, W.: Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung. Hildesheim. Olms. 1965. IX, 187 p. B 3

Giacomello, L.: Introduzione alla antifilosofia. Udine. Del Bianco. 1964. 335 p. B 2

Habgood, J.: Truths in tension. New perspectives on religion and science. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. 157 p. B 2

Haegerström, A.: Philosophy and religion. London. Allen and Unwin. 1964. 320 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

Halda, B.: L'évolution spirituelle de Simone Weil. Paris. 1964. 182 p. (Collection Beauchesne 8.) B 2

Harris, E. E.: The foundations of metaphysics in science. London. Allen and Unwin. 1965. 512 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

Hartmann, N.: Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorien-lehre. 3. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1964. XX, 559 p. D 1

Hartmann, N.: Neue Wege der Ontologie. 4. Aufl. Stuttgart. Kohlhammer. 1964. 115 p. B 2

Heidegger, M.: Die Technik und die Kehre. Pfullingen. Neske. 1962. 47 p. (Opuscula 1.) B 36

Heidegger, M.: Lettre sur l'humanisme. Nouvelle éd. rev. Paris. Aubier, Montaigne. 1964. 188 p. B 11

Heidsieck, F.: Simone Weil. Paris. Seghers. 1965. 190 p. (Philosophes de tous les temps 18.) B 10

Hemberg, J.: Religion och metafysik. Axel Hägerströms och Anders Nygrana religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt. Diss. Stockholm. Diakonstyrelsens Bokförl. 1966. 336 p. (Studia doctrinae christianae Upsaliensia 4.) (Acta Universitatis Upsaliensis.) Angol kiv. B 3

Hemleben, J.: Rudolf Steiner in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg. 1963. 175 p. (Rowohlt Monographien 79.) B 2.

Hengstenberg, H. E.: Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 198 p. B 2

Hölzel, Ch.: Die Arbeit — ein Ausdruck des Personwesens des Menschen. Diss. Erlangen — Nürnberg. Druck. Hogl. 1964. XXIV, 165 p. D 1

Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 107 p. (Quellen der Philosophie. Texte u. Probleme 1.) B 3

Jolivet, R.: Sartre, ou la théologie de l'absurde. Paris. Fayard. 1965. 162 p. (Le signe.) B 2

Julia, D.: La question de l'homme et le fondement de la philosophie. (Réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte. Paris. Aubier. 1964. 421 p. (Analyse et raisons. 5.) B 2

Kelsen, H.: Aufsätze zur Ideologiekritik. Neuwied a.Rh. Luchterhand. 1964. 369 p. (Soziologische Texte. Bd. 16.) B 323

Klum, E.: Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs. Eine religionsphilosophische Untersuchung. München. Segner. 1965. 333 p. (Slavistische Beiträge. Bd. 14.) B 2

Kossak, J.: W kregu chrzescijanskiego egzystencjalizmu. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1965. 251 p. B 2

Lamont, C.: The philosophy of humanism. 5. rev. and enl. ed. New York. Ungar. 1965. XV, 313 p. B 2

Lauth, R.: Zur Idee der Transzendentalphilosophie. München — Salzburg. Pustet. 1965. 185 p. B 2

Lindemann, K.: Das verschlossene Ich und seine Gegenwelt. Studien zu Thomas Mann, Sören Kierkegaard und E. Th. A. Hoffmann. Diss. Univ. Erlangen — Nürnberg. Fotodruck. Hogl. 1964. 283 p. D 1

Loen, A. E.: Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft. München. Kaiser. 1965. 228 p. B 2

Loewenstein, A.: Das Erlebnis. Der Mench zwischen Wirklichkeit und Idee. Stuttgart. Kohlhammer. 1962. 141 p. B 2/72

Löwith, K.: Heidegger, Denker in dürftiger Zeit. 3. durchges. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 112 p. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 98—99.) B 2

Luijpen, A.: Phenomenology and metaphysics. Pittsburg, Pa. — Louvain. Duquesne Univ. Pr., Nauwelaerts. 1965. XII, 202 p. B 2

M[a]cpherson, Th.: The philosophy of religion. London. etc. Van Nostrand. 1965. X, 207 p. B 2

Mager, W.: Benedetto Croces literarisches und politisches Interesse an der Geschichte. Köln — Graz. Böhlau. 1965. XI, 257 p. (Kölner historische Abhandlungen. 12.) B 3

Maier, W.: Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Tübingen. Niemeyer. 1964. VIII, 104 p. (Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie. Bd. 7.) B 2/72

Maliandi, R. G.: Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Mit bes. Berücks. der Philosophie Nicolai Hartmanns. Bonn. Bouvier. 1966. 148 p. (Mainzer philosophische Forschunge. Bd. 6.) B 36

Man and civilisation. Control of the mind. A symposium. Ed. S. M. Faber etc. New York etc. McGraw-Hill. 1961. XIV, 340 p. D 1

Marcuse, H.: Eros et civilisation. Contribution à Freud. Paris. Ed. de Minuit. 1963. 239 p. (Arguments 16.) B 894

Martin, G.: Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode. Berlin. De Gruyter. 1965. VIII, 258 p. B 2

Der Mensch im planetarischen Zeitalter. Hrsg. E. von Dungern. München — Basel. Reinhardt. 1963. 115 p. (Terra nova. Bd. 1.) B 2

Muthesius, E.: Ursprünge des modernen Krisenbewusstseins. München. Beck. 1963. 170 p. B 2

Müller, M.: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 3 wesentlich erw. u. verb. Aufl. Heidelberg. Kerle. 1964. 289 p. B 2

Nebel, G.: Zeit und Zeiten. Stuttgart. Klett. 1965. 221 p. B 2

Paci, E.: Relazioni e significati. Saggi. Milano. Lampugnani Nigri. 1965. 2 db. Tom. 1. Filosofia e fenomenologia della cultura. Tom. 2. Kierkegaard e Thomas Mann. B 2

Patka, F.: Value and existence. Studies in philosophic anthropology. New York. Philosophical Library. 1964. VII, 239 p. B 2

Pavese, R.: Fisica e metafisica. Secondo commento alla logica sintetica. Padova. CEDAM. 1964. 260 p. (Il pensiero filosofico. Ser. 5. Vol. 1.) B 2

Philosophy and Christianity. Philosophical essays dedicated to Professor dr. Herman Dooyweerd. Kampen — Amsterdam. Kok, North Holland Publ. 1965. 462 p. B 2

Piaget, J.: Sagesse et illusions de la philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 286 p. (A la pensée.) B 3, B 10

Philosophy in a technological culture. The proceedings of the Workshop on — —. Washington, 13—24. June 1963. Ed. G. F. McLean. Washington. Catholic Univ. of America. 1964. XV, 438 p. (Philosophy workshop proceedings.) B 4, B 10

Polányi M.: Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy. London. Routledge and Kegan Paul. 1962. XIV, 428 p. B 10

Priestley, J. B.: Man and time. London. Aldus Books, Allen. 1964. 319 p. B 2

Process and divinity. The Hartshorne Festschrift. Philosophical essays presented to Charles Hartshorne. Ed. W L. Reese etc. Lasalle, Ill, Open Court Publ. 1964. IX, 633 p. B 2

Randall, J. H. jr.: How philosophy uses its past. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1963. XIV, 106 p. B 2

Reisner, E.: Der begegnungslose Mench. Eine Kritik der historischen Vernunft. Berlin. Lettner. 1964. 173 p. B 2/72

Rigali, N.: Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl Jaspers. Diss. Univ. München. 1965. 198 p B 2

Roberts, D. E.: Existencialism and religious belief. New York. Oxford Univ. Pr 1964. 344 p. (Galaxy books 28.) B 10

Roubiczek, P.: Existentialism for and against. Cambridge. Univ. Pr. 1964. 197 p. B 3

Ruml, V.: Der logische Positivismus. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 271 p. B 2

Ruvo, V. de: Introduzione al realismo critico. Padova. CEDAM. 1965. XI, 241 p. B 2

Sandi, M.: La finitud y otros ensayos. Potosi-Bolivia. 1963. 285 p. (Publicaciones del Dep. de Cultura de la Univ. Tomas Frias. Biblioteca filosofica.) B 2

Sartre, J. P.: Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik. Reinbek bei Hamburg. 1965. 156 p. (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. 196. Sachgebiet: Philosophie.) B 2/72

Sartre, J. P.: La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris. Vrin. 1965. 134 p. (Bibliothèque des textes philosophiques.) B 2

Sauter, G.: Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. Diss. Zürich — Stuttgart. Zwingli. 1965. 374 p. B 2

Sayre, K. M.: Recognition. A study in the philosophy of artifical intelligence. Notre Dame, Ind. Univ. of Notre Dame Pr. 1965. XX, 312 p. B 2

Schaff, A.: Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. Frankfurt a. M. — Hamburg. 1966. 165 p. (Fischer Bücherei 703.) B 1136

Schapp, W.: Metaphysik der Naturwissenschaft. Den Haag. Nijhoff. 1965. X, 141 p. B 3

Schneiders, W.: Karl Jaspers in der Kritik. Bonn. Bouvier. 1965. 296 p. B 2

Schwan, A.: Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln — Opladen. Westdsch. Verl. 1965. 205 p. (Ordo politicus. Neue Freiburger Beiträge zur Politikwissenschaft. Bd. 2.) B 36

Sciacca, M. F.: Opere complete. Milano. Marzorati. 1965. 343 p. (La libertà e il tempo 22.) B 2

Smith, J. E.: Philosophy of religion. New York — London. Macmillan, Collier and Macmillan. 1965. 124 p. (Sources in philosophy.) B 2

Spengler, O.: Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass. München. Beck. 1965. XXX, 380 p. B 2

Ströker, E.: Philosophische Untersuchungen zum Raum. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 366 p. (Philosophische Abhandlungen 25.) B 3

Structure in art and in science. Ed. Gy. Kepes. London. Studio Vista. 1965. VII, 189 p. (Vision and value series.) B 646

Studies in recent philosophy. (The essays on George Herbert Mead and on George Santayana are placed first in commemoration of the centennial of their births.) New Orleans — The Hague. Tulane Univ., Nijhoff. 1963. 141 p. (Tulane studies in philosophy. Vol. 12.) B 2

Teilhard de Chardin et la pensée catholique. Colloque de Venise, 1962. du 9 au 11. juin, sous les auspices de Pax Romana. Paris. Ed. du Seuil. 1965. 266 p. (Etudes et recherches sur Teilhard de Chardin.) B 2

[Teilhard de Chardin] Teijar de Sarden, P.: Fenomen cseloveka. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 296 p. B 36

Teilhard de Chardin, P.: Oeuvres. Paris. Éd. du Seuil. 1962—1965. 2 db. Tom. 6. L'énergie humaine. Tom. 9. Science et Christ. B 3

Trotignon, P.: Heidegger. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 124 p. (Philosophes.) B 10

Versényi L.: Heidegger, being and truth. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1965. XI, 201 p. B 1, B 2

Wahl, J.: L'expérience métaphysique. Paris. Flammarion. 1965. 234 p. (Nouvelle bibliothèque scientifique.) B 2

Weil, E.: Philosophie der Politik. Neuwied am Rhein — Berlin. Luchterhand. 1964. 316 p. (Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft. Bd. 15.) B 2/72

Wein, H.: Philosophie als Erfahrungswissenschaft. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie und Sprachphilosophie. Den Haag. Nijhoff. 1965. 256 p. B 2

Whitehead, A. N.: Essays on his philosophy. Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall. 1963. X, 214 p. (Spectrum books. No. 65.) B 2

Wisdom, J.: Paradox and discovery. Oxford. Blackwell. 1965. 166 p. B 2

Wisdom, J. Philosophy and psychoanalysis. Oxford. Blackwell. 1964. VI, 282 p. B 2

Wollheim, R. On drawing an objet. An inaugural lecture. London. Lewis. 1965. 31 p. D 1

Zinzen, A. Die ontologische Betrachtungsweise. Meisheim a. Glan. Hain. 1963. 59 p. (Beihefte zur Philosophia Naturalis. H. 2.) B 2

VII. Etika

Alger, Ph. L.—Christensen, N. A.—Olmsted S. P.: Ethical problems in engineering. New York etc. Wiley. 1965. XIX, 299 p. B 11

Borrmann, R.: Jugend und Liebe. Die Beziehungen der Jugendlichen zum anderen Geschlecht. Leipzig etc. Urania Verl. 1966. 241 p. B 10

Carlsson, A. P.: Butler's ethics. London. etc. Mouton. 1964. 196 p. (Studies in philosophy 3.) B 2

Dasgupta, S.: Development of moral philosophy in India. New York. Ungar. 1965. XII, 246 p. B 2

Drobnickij, O. G.—Kon, I. Sz.: Kratkij szlovar' po étike. Moszkva. Politizdat. 1965. 543 p. B 2, B 10, B 36

Eichhorn, W.: Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich? Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 175 p. B 2

Fromm, E.: The art of loving. London. Allen and Unwin. 1965. 96 p. (Unwin books 25.) B 14

Gould, Th.: Platonic love. New York. Free Pr. of Glencoe. 1963. VIII, 216 p. B 2

Moral'nüj kodeksz sztroitelja kommunizma. Poszobie dlja propagandisztov i szlusatelej szisztemü politicseszkogo proszveszcsenija. Red. A. Sz. Visnjakov etc. 2. izd. Moszkva. Politizdat. 1965. 175 p. B 4

Osznovii markszisztszko-leninszkoj étiki. Kratkij kursz lekcij. Red. I. N. Luscsickij etc. Minszk. Vüszsaja Skola. 1965. 341 p. P 1/1

Preuschen, G.: Die Aufgabe der Arbeit im menschlichen Leben. München. 1966. 31—46. p. (Klny. Mitteilungen d. Max-Planck Gesellschaft. H. 1.) B 41

Protiv szovremennoj burzsuaznoj étiki. Red. M. G. Zsuravkov etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 237 p. P 1/1

Spranger, E.: Menschenleben und Menschheitsfragen. Gesammelte Rundfunkreden. München. Piper. 1964. 166 p. (Das Heidelberger Studio. Eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks. Sendefolge 30.) (Piper Paperbacks.) B 2

Stevenson, Ch. L.: Facts and values. Studies in ethical analysis. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1964. IX, 255 p. (Yale paperbounds 124.) B 2

Utkin, Sz. Sz.: Ocserki po markszisztszkoleninszkoj étike. Moszkva. Szocékgiz. 1962. 421 p. P 1/1

Weltsch, F.: Das Wagnis der Mitte. Ein Beitrag zur Ethik und Politik der Zeit. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 180 p. B 2

Wilson, J.: Logic and sexual morality. Harmondsworth. Penguin Books. 1965. 281 p. (Pelican books. A 741.) B 2

VII. Esztétika

Apreszjan, Z. G.: Észtetika. Bibliografija 1956—1960. Moszkva. Vszeroszszijszkoe Teatral'noe Obscseszvo. 1963. 259 p. B 322, P 1

Balmès, R.: Leçons de philosophie. Tom. 1—2. Suivies d'un cours d'esthétique par Mme Colbère. Paris. Ed. de l'École. 1965. 2 db. B 2

Borev, J. B.: Vvedenie v észtetiku. Moszkva. Szov. Hudozsnik. 1965. 326 p. B 7

Croce, B.: Aesthetic as science of expression and general linguistic. New York. Noonday Pr. 1963. XXX, 503 p. (Noonday 102.) Sz 1

Észtetika: kategorii i iszkuszszstvo. Red. A. A. Bazsenova etc. Moszkva. Izdat. Iszkuszszstvo. 1965. 180 p. B 14, B 36, B 301

Észtetika i szovremennoszt'. Red. I. B. Asztahov. Moszkva. Izdat. Proszveszcsenie. 1965. 257 p. B 3

Ingarden, R.: Dzieła filozoficzne. Tom Studia z estetyki. I. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. IX, 464 p. B 301

Isztorija észtetiki. Pamjatniki mirovoj észtéticseszkoj müszli, v pjati tomah. Red. M. F. Ovszjannikov. Tom 2. Észtéticseszkie ucsenija XVII—XVIII vekov. Red. V. P. Sesztakov. Moszkva. Izdat. Iszkuszszstvo. 1964. 834 p. B 2

Loszev, A. F. —Sesztakov, V. P.: Isztorija észtéticseszkih kategorij. Moszkva. Izdat. Iszkuszszstvo. 1965. 374 p. B 14, B 36

Maszeev, I. A.: Csto takoe észtetika. Moszkva. Politizdat. 1965. 101 p. (Populjarnaja biblioteka po észtetike.) B 301

Nikolov, E.: Fenomenologija i esztetika. Osznovni vöproszi na fenomenologijata i fenomenologicsnata esztetika. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1965. 177 p. B 2

O szovremennoj burzsuaznoj észtetike. Red. Sz. G. Petrov. Vüp. 2. Moszkva. Izdat. Iszkuszszstvo. 1965. 380 p. B 322, D 1

Perrault, Ch.: Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences. Mit einer einleitenden Abh. von H. R. Jauss u. kunstgeschichtlichen Exkursen von M. Imdahl. München. Eidos Verl. 1964. 453 p. (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 2.) B 3

Ritka, F.: Studien zur Ästhetik Martin Heideggers und Oskar Beckers. Diss. Univ. Tübingen. Fotodruck. Huth. 1965. 159 p. D 1, Sz 1

[Tugarinov, V. P.] Tugarinow, W. P.: Über die Werte des Lebens und der Kultur. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1962. 198 p. (Taschenbuchreierhe Uns Weltbild. Bd. 32.) B 11

Vanszlov, V. V.: Észtetika szmantizma. Moszkva. Izdat. Iszkurosztvo. 1966. 401 p. B 10

IX. Szociológia

Abrams, Ch.: Man's struggle for shelter in an urbanizing world. Cambridge, Mass. The MIT Pr. 1964. XI, 307 p. B 10, B 323

Advances in experimental social psychology. Vol. 2. Ed. L. Berkowitz. New York — London. Acad. Pr. 1965. 348 p. B 3

American studies in transition. Ed. M. W. Fishwick. Philadelphia. Univ. of Pennsylvania Pr. 1964. 329 p. B 3

Andreski, S.: Elements of comparative sociology. London. Weidenfeld and Nicholson. 1964. 383 p. P 1, Sz 1

Approaches, contexts and problems of social psychology. Ed. E. E. Sampson.

Englewood Cliffs, N. J. 1964. IX, 576 p. (Prentice-Hall psychology series.) B 300

Arbeit, Gemeinschaft, Persönlichkeit. Soziologische Studien. Hrsg. R. Miller etc. Berlin. Dietz. 1964. 258 p. B 4, B 9

Arendt, H.: The origins of to totalitarianism. Clevaland — New York. The World Publ. 1964. XV, 520 p. (Meridian books 15.) B 1

Arendt, H.: Über die Revolution. München. Piper. 1963. 426 p. B 2

Arensberg, C. M.—Kimball, S. T.: Culture and community. New York etc. Harcourt, Brace and World. 1965. XVI, 349 p. B 323

Argyle, M.: Psychology and social problems. London. Methuen. 1964. 232 p. B 7

Argyris, Ch.: Integrating the individual and the organization. New York etc. Wiley. 1964. XII, 330 p. B 9

Argyris, Ch.: Personality and organization. The conflict between system and the individual. New York etc. Harper and Row, etc. 1965. 291 p. (Harper international student reprints.) B 2/89

Aron, R.: Auguste Comte et Alexis de Tocqueville, juges de l'Angleterre. Oxford. Clarendon Pr. 1965. 34 p. (The Zaharoff lecture 1965.) B 2

Aron, R.: Die industrielle Gesellschaft. 18 Vorlesungen. Frankfurt a. M. — Hamburg. 1964. 269 p. (Fischer Bücherei.) B 8

Aron, R.: La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles. Paris. Gallimard. 1964. 377 p. (Collection idées.) P 1

Asin, G. K.: Szovremennaja burzsuaznaja szociologija. Kriticseszkij ocserk idealiszticseszkih teorij o roli narodnüh maszsz i licsnoszti v isztorii. Moszkva. Vüszszaja Skola. 1965. 203 p. B 2, B 36

Asp, E.: Lappalaiset ja lappalaisuus. Sosiologinen tutkimus Suomen nykylappalaisista. Turku. 1965. 270 p. (Turun Yliopiston Julkaisuja. Sarja C. Osa 2.) Német kiv. B 2, B 3

Autorität — was ist das heute? Umstrittene Machtansprüche in Staat, Gesellschaft und Kultur. Von R. Strohal, H. Lutz etc. München. Ehrenwirth. 1965. 172 p. (Thema 7.) B 10

Banfield, E. Ch.: Political influence. A new theory of urban politics. New York — London. The Free Pr. etc. 1965. VI, 354 p. B 8

Barbano, F.: Sociologia strutturale. Teoria ed analisi delle strutture sociali. Torino. Giappichelli. 1965. 231 p. (Corsi universitari.) B 10

Bauman, Z.: Socjologia na co dzien. Warszawa. Wyd. Iskry. 1962. 150 p. (Wiedza, kultura, spoleczenstwo.) B 8

Bavarel, E.: Les conditions de la libération du prolétaire en Occident. Diss. Univ. Lausanne. Genève. Éd. Générales. 1964. 411 p. B 2

Bednarik, K.: Die Programmierer. Eliten und Automation. 2. Aufl. Wien — München. Molden. 1965. 207 p. B 10

Berelson, B. — Steiner, G. A.: Human behavior. An inventory of scientific findings. New York etc. Harcourt, Brace and World. 1964. XXIII, 712 p. B 10

Berkner, L. V.: The scientific age. The impact of science on society. New Haven. — London. Yale Univ. Pr. 1965. XVI, 137 p. B 10

Berl, E.: Mort de la morale bourgeoise. 1929. Utrecht. Impr. Bosch. 1965. 175 p. (Libertés 29.) B 2

Bernard, L. L.—Bernard, J.: Origins of American sociology. The social science movement in the United States. New York. Russel and Russel. 1965. XIV. 855. p. B 10

Bettelheim, B.—Janowitz, M.: Social change and prejudice including dynamics of prejudice. New York — London. Free Pr., Collier-Macmillan. 1964. XI, 337 p. B 10

Biddle, W. W.—Biddle, L. J.: The community development process. The rediscovery of local initiative. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. XIV, 334 p. B 323

Biesanz, J.—Biesanz, M.: Modern society. An introduction to social science. 3. ed. Englewood Cliffs, N. J. 1964. XVI, 719 p. (Prentice-Hall sociology series.) B 323

Blau, P. M.: Exhange and power in social life. New York etc. Wiley. 1964. XXIII, 352 p. B 10

Borgatta, E. F. —Crowther, B.: A workbook for the study of social interaction processes. Chicago. 1965. 95 p. (Rand MacNally sociology series.) B 323

Bottomore, T. B.: Classes in modern society. London. Allen and Unwin. 1965. 82 p. B 12

Bottomore, T. B.: Elites and society. London. Watts. 1964. V, 154 p. (The new thinker's library 5.) B 9

Bouthoul, G.: Sociologie de la politique. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 128 p. (Que sais -je? 1189.) B 10

Bramsted, E. K.: Aristocracy and the middle-classes in Germany. Social types in German literature 1830—1900. Chicago — London. Univ. of Chicago Pr. 1964. XV, 364 p. B 318

Braunreuther, K.: Über die marxistische Soziologie und ihren Beitrag zur wissenschaftlich begründeten Leitungstätigkeit. Berlin. Akad. Verl. 1965. 16 p. (Vorträge und Schriften 99.) B 2, B 3, B 9

Braybrooke, D.—Lindblom, Ch. E.: A strategy of decision. Policy evaluation as a social process. London. Free Pr., Collier-Macmillan. 1963. IX, 268 p. B 2

Brown, R.: Social psychology. New York — London. Free Pr., Macmillan. 1965. XXIV, 785 p. B 9

Cavilli, L.: La città divisa. Sociologia del concenso e del conflitto in ambiente urbano. Milano. Giuffrè. 1965. VII, 288 p. B 10

Clark, K. B.: Dark ghetto. Dilemmas of social power. New York etc. Harper and Row. 1965. XXIX, 251 p. B 10

Closed systems and open minds: the limits of naivety in social anthropology. Ed. M. Gluckman. Chicago. Aldine Publ. 1964. X, 11—274. p. B 3

Cohen, M. R.: American thought. A critical sketch. New York. 1962. 448 p. (Collier books. 75.) B 10

La conception marxiste de l'homme. Paris Nouvelle Critique. 1965. 189 p. (Recherches Internationales à la lumière du marxisme. 1965. No. 46.) B 10

Conflict in society. A CIBA Foundation Symposium. Ed. A. de Reuck etc. London. Churchill. 1966. XII, 467 p. Sz 1

Contemporary social problems. Ed. R. K. Merton etc. 2. ed. New York etc. Harcourt, Brace and World. 1966. XIII, 857 p. B 323

Coser, L. A.: The functions of social conflict. London. Routledge and Kegan Paul. 1965. 188 p. (International library of sociology and social reconstruction.) Sz 1

Crespi, F.: La sociologia come scienza e la teoria dell'azione sociale. Milano. Giuffrè. 1964. 140 p. B 10

Crozier, M.: The bureaucratic phenomenon. Chicago. Univ. of Chicago Pr. 1964. X, 320 p. B 2/89

Cultural factors in delinquency. Ed. T. C. N. Gibbens etc. London. Tavistock. 1966. XIII, 201 p. B 585

Cultural patterns and technical change. Ed. M. Mead. New York. The New American Library. 1963. 352 p. (Mentor Book 346.) P 3

Culture for the millions? Mass media in modern society. Ed. N. Jacobs. Boston. 1964. XXV, 200 p. (Beacon series in contemporary communications. 184.) B 10

Current perspectives in social psychology. Ed. E. P. Hollander etc. New York. Oxford Univ. Pr. 1963. XI, 557 p. B 10

Cuvillier, A.: Introduction à la sociologie. 7. éd. Paris. 1965. 224 p. (Collection Armand Colin. Section de philosophie. No. 198.) B 12

Davies, J. Ch.: Human nature in politics. The dynamics of political behavior. New York — London. Wiley. 1963. XI, 403 p. B 2/89

Dimensions of social psychology. Ed. W. E. Vinacke etc. Chicago etc. Scott-Foresman. 1964. 12, 563 p. B 10

Downes, D. M.: The delinquent solution. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XI, 284, 13 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 585.

Durkheim, E.: The elementary forms of the religious life. New York. The Free Pr. 1965. 507 p. B 323

Duverger, M.: Sociologie politique. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 506 p. (Thémis. Manuels juridiques, économiques et politiques.) B 8, B 323

Duvignaud, J.: Durkheim. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 112 p. (Philosophes.) B 3

Explorations in social change. Ed. G. K. Zollschan etc. Boston — New York etc. Mifflin. 1964. XXVIII, 832 p. B 10

Ferrarotti, F.: La sociologia. Storia, concetti, metodi. 4. ampl. ed. Torino. Ed. ERI. 1965. XVII, 413 p. (Saggi 36.) B 10

Firth, R.: Essays on social organization and values. London. Athlone Pr. 1964. VI, 326 p. (London School of Economics. Monographs on social anthropology. No. 28.) B 323

Fischer, H.: Gruppenstruktur und Gruppenleistung. Bern — Stuttgart. Huber. 1962. 136 p. (Schriften zur Sozialpsychologie. No. 2.) B 3

Frazier, E. F.: Black bourgeoisie. New York. 1962. 222 p. (Collier books 347.) B 10

Freedman, W.: Society on trial. Current court decisions and social change. Springfield, Ill. Thomas. 1965. XVI, 302 p. B 8

Friedmann, G.: Machine et humanisme. Vol. 2 Problèmes humains du machinisme industriel. Éd. rev. et augm. Paris. Gallimard 1964. 430 p. Sz 1

Gehlen, A.: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied a. Rh. Luchterhand. 1963. 355 p. (Soziologische Texte. Bd. 17.) B 323

Gendell, M.—Zetterberg, H. L.: A sociological almanac for the United States. 2. ed. New York. Scribner. 1964. XV, 94 p. B 9

Ginsberg, M.: On justice in society. London. 1965. 248 p. (Heinemann books on sociology.) B 2, B 10

Gorecki, J.: Rozwód. Studium socjologiczno-prawne. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 314 p. Angol kiv. B 8

Gurvitch, G.: Dialektik und Soziologie. Neuwied a. Rh. Luchterhand. 1965. 333 p. (Soziologische Texte. Bd. 23.) B 323

Hahn, E.: Soziale Wirklichkeit und soziologische Erkenntnis. Philosophisch-methodologische Aspekte der soziologischen Theorie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 179 p. B 2, B 9, B 11, B 304, Sz 1

Haselberg, P. v.: Funktionalismus und Irrationalität. Studien über Thorstein Veblens „Theory of the Leisure Class". Frankfurt a. M. Europäischer Verl. 1962. 109 p. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Bd. 12.) B 323.

Hatterer, L. J.: The artist in society. Problems and treatment of the creative personality. New York. Grove Pr. 1965. 188 p. B 10

Heimendahl, E.: Fortschritt ohne Vernunft? Wissenschaft und Gesellschaft im technischen Zeitalter. Freiburg. Rombach. 1964. 114 p. (Soziologie.) B 10, B 11

Herrnstadt, R.: Die Entdeckung der Klassen. Die Geschichte des Begriffs Klasse von den Anfängen bis zum Vorabend der Pariser Julirevolution 1830. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1965. 391 p. B 2, B 10, B 877, Sz 1

Hirszowicz, M.: Konfrontacje socjologiczne. Markszizm i socjologia wspolczesna. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1964. 422 p. B 2

Hondrich, K. O.: Die Ideologien von Interessenverbänden. Eine strukturell-funktionale Analyse öffentlicher Äusserungen des Bundesverbandes der Deutgung der Deutschen Arbeitgeberverscheustriiue, und der Bndesvereinibände und des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Berlin. Duncker u. Humblot. 1963. 190 p. B 12

Horkheimer, M.—Adorno, Th. W.: Sociologica 2. Reden und Vorträge. Frankfurt a. M. Europäische Verl. 1962. 240 p. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Bd. 10.) B 323

Industrialisation and race relations. A symposium. Ed. G. Hunter. London — New York. Oxford Univ. Pr. 1965. 285 p. B 2

Industrialism and industrial man. The problems of labor and management in economic growth. By C. Kerr, J. T. Dunlop etc. London. 1962. 317 p. (Heinemann books on sociology.) B 10

International conflict and behavioral science. The Craigville papers. Ed. R. Fischer. New York. American Acad. of Arts and Sciences, Basic Books. 1964. XII, 290 p. B 2/89

Interregional Seminar on Social Aspects of Industrialization, 1964. Minsk. Report of the — — Minsk, Byelorussian Soviet Socialist Republic, 11—25 Aug. 1964. New York. UN. 1965. V, 39 p. B 12

Iszhakov, I. I.: Szovremennaja burżsuaznaja szociologija — oruzsie antikommunizma. Taskent. Izdat. Uzbekisztan. 1964. 285 p. P 1/1

Isztorija i szociologija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 340 p. B 300

Jezierski, R.: Klasowy charakter moralnosci. Poznan. Wyd. Poznanskie. 1963. 146. p. B 2

John, E. A.: The social structure of modern Britain. Oxford etc. Pergamon Pr. 1965. IX, 191 p. (The Commonwealth and international library. Social studies 2281.) B 10

Kaltschmid, J.: Menschsein in der industriellen Gesellschaft. Eine kritische Bestandsaufnahme. München. Kösel. 1965. 319 p. B 10

Kaplan, A.: The conduct of inquiry. Methodology for behavioral science. San Francisco. 1964. XVI, 428 p. (Chandler publications in anthropology and sociology.) B 2, B 10, B 323

Katz, E. — Lazarsfeld, P. F.: Personal influence. The part played by people in the flow of mass communications. New York — London. Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1965. XX, 400 p. (Foundations of communications research. Vol. 2.) B 1136

Kelsen, H.: Aufsätze zur Ideologiekritik. Neuwied a. Rh. Luchterhand. 1964. 369 p. (Soziologische Texte. Bd. 16.) B 323

Klages, H.: Techischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx. Stuttgart. Verl. Enke. 1964. 191 p. (Soziologische Gegenwartsfragen. N. F.) B 323

Klofác, J.—Tlusty, V.: Empirische Soziologie. Kurzer Abriss der modernen bürgerlichen empirischen Soziologie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1964. 220 p. B 14

König, R.: Soziologische Orientierungen. Köln — Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1965. 574 p. B 9, B 323,

Lafargue, P.: Le droit à la paresse. Paris. Maspero. 1965. 78 p. (Bibliothèque socialiste 5.) B 10

Lambert, W. W.—Lambert, W. L.: Social psychology. Englewood Cliffs, N. J.

1965. VIII, 120 p. (Prentice-Hall foundations of modern psychology series.) B 2

Lapp, R. Eu.: The new priesthood. The scientific elite and the uses of power. New York etc. Harper and Row. 1965. 254 p. B 3

Laslett, P.: The world we have lost. London. Methuen. 1965. XIV, 280 p. B 10

Lasswell, T. E.: Class and stratum. Boston etc. Mifflin. 1965. XIV, 497 p. B 323

Lavrov, P. L.: Filoszofija i szociologija. Izbrannüe proizvedenija. Tom 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 2 db. (Filoszofszkoe naszledie.) B 11, B 12, B 14, B 36, B 301

Levada, Ju. A.: Szocial'naja priroda religii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 261 p. B 2, B 36

Lewin, K.: Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Bern—Stuttgart. Huber. 1963. 395 p. B 300

Lippmann, W.: Public opinion. New York. Macmillan. 1965. X, 272 p. B 323

Lipset, S. M.: The first new nation. The United States in historical and comparative perspective. New York. Basic Books. 1963. XV, 366 p. B 2/1

Lipset, S. M.: Soziologie der Demokratie. Neuwied a. Rh. Luchterhand. 1962. 388 p. (Soziologische Texte. Bd. 12.) B 323

Logik der Sozialwissenschaften. Hrsg. E. Topisch. 2. Aufl. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1965. 568 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek. 5. Soziologie.) B 2

Lopreato, J.: Vilfredo Pareto. New York. Crowell. 1965. X, 161 p. B 323

Lorenz, K.: Gesammelte Abhandlungen. Bd. 1—2. Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus d. Werdegang d. Verhaltenslehre. München. 1966. 2 db. (Piper paperback.) B 10

Löwenthal, L.: Literatur und Gesellschaft. Das Buch in der Massenkultur. Neuwied a. Rh. Luchterhand. 1964. 281 p. (Soziologische Texte. Bd. 27.) B 323, B 894

Luckmann, Th.: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg i. B. Rombach. 1963. 83 p. (Soziologie.) B 10

Lundberg, G. A.—Schrang, C. C.—Larsen, O. N.: Sociology. 3. ed. New York etc. 1963. XII, 786 p. (Harper's social science.) B 10

Maciver, R. M.: Power transformed. The ageslow deliverance of the folk and now the potential deliverance of the nations from the rule of force. New York —London. Macmillan. 1964. 4, 244 p. B 2/1

Maier, H.: Soziologie der Päpste. Lehre und Wirkung der katholischen Sozialtheorie. Berlin. Akad. Verl. 1965. 327 p. (Deutsche Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Schriften des Inst. f. Wirtschaftswissenschaften 17.) B 10

Mair, L.: An introduction to social anthropology. Oxford. Clarendon Pr. 1965. 283 p. B 2

Mair, L.: New nations. London. Weidenfeld — Nicolson. 1963. 235 p. (The nature of human society.) D 1

Man and his future. A CIBA Foundation volume. Ed. G. Wolsteholme. Boston — Toronto. Little, Brown. 1963. VI, 409 p. B 5

Man, science and society. By G. Sahanzarov, V. Szuhodejev etc. Moscow. Progress Publ. 1965. 314 p. D 1

Man, work, and society. A reader in the sociology of occupations. Ed. S. Nosow etc. New York. Basic Publ. 1962. VIII, 612 p. B 12

Mann, P. H.: An approach to urban sociology. London. Routledge and Kegan Paul. 1965. VIII, 232 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

Mannheim, K.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Berlin. Luchterhand. 1964. 750 p. (Soziologische Texte 28.) B 3, B 323

Markszisztszko-leninszkaja filoszofija i szociologija v SZSZSZR i evropejszkih szocialiszticseszkih sztranah. Isztorikofiloszofszkie ocserki. Red. M. T. Iovcsuk etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 549 p. B 2

Mattai, G.: Principi e questioni di morale sociale. 2. ed. Torino. Ed. Internazionale. 1964. 518 p. B 10

Mead, M.: Continuities in cultural evolution. New Haven — London. 1964. XX, 471 p. (Yale paperbound 154.) B 323

Der Mensch als soziales und personales Wesen. Beiträge zu Begriff und Theorie der Sozialisation aus der Sicht von Soziologie, Psychologie, Arbeitswissenschaft, Medizin, Pädagogik, Sozialarbeit, Kriminologie, Politologie. Hrsg. G. Wurzbacher. Stuttgart. Verl. Enke. 1963. VIII, 261 p. B 323

Merrill, F. E.: Society and culture. An introduction to sociology. 3 ed. Englewood Cliffs, N. J. 1965. XVI, 618 p. (Prentice-Hall sociology series.) B 457

Merton, R. K.: On the shoulders of giants. A shandean postscript. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1965. IX, 289 p. B 323

Metzger, A.: Automation und Autonomie. Das Problem des freien Einzelnen im gegenwärtigen Zeitalter. Pfullingen. Neske. 1964. 61 p. (Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung 17.) B 11

Mills, C. W.: White collar. The American middle classes. New York. Oxford Univ. Pr. 1962. XX, 287 p. B 14

Mitscherlich, A.: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. München. 1965. 498 p. (Sammlung Piper. Probleme und Ergebnisse der modernen Wissenschaft.) B 323

Mitscherlich, A.: Die Unwirklichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden. Frankfurt a. M. 1965. 160 p. (Edition Suhrkampf 123.) B 10

Modelle für eine neue Welt. Hrsg. R. Jungk etc. Unsere Welt 1985. Hundert Beiträge internationaler Wissenschaftler, Schriftsteller und Publizisten aus fünf Kontinenten. Sonderausg. München etc. Desch. 1964. 460 p. B 3

Mühlmann W. E.: Homo creator. Wiesbaden. Harrassowitz. 1962. VI, 481 p. B 10

Müller, W.: Gesellschaft und Fortschritt. Eine philosophische Untersuchung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. VI, 281 p. B 2

Müller-Schwefe, H.—R.: Technik als Bestimmung und Versuchung. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 64 p. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 213.) B 3

Myrdal, G.: An American dilemma. New York etc. 1964. 2 db. Vol. 1. The Negro in a white nation. Vol. 2. The Negro social structure. (McGraw-Hill paperbacks. 44280—44281.) B 3

Natural law and modern society. Ed. J. Cogley etc. Cleveland — New York. The World Publ. 1963. 285 p. B 2

The nature of human conflict. Ed. E. B. MacNeil. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. XVI, 315 p. B 323

The new sociology. Essays in social science and social theory in honor of C. Wright Mills. Ed. I. L. Horowitz. New York. Oxford Univ. Pr. 1964. XV, 512 p. B 323

Newcomb, Th. M.—Turner, R. H.—Converse, Ph. E.: Social psychology. The study of human interaction. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. XII, 591 p. B 2

Noelle, E.: Umfragen in der Massengesellschaft. Reinbek bei Hamburg. 1965. 332 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. No. 177—178.) B 10

Odum, H. W.: Folk, region and society. Chapel Hill. Univ. of North Carolina Pr. 1964. 480 p. B 10

Old societies and new States. The quest for modernity in Asia and Africa. Ed. C. Geertz. New York — London. Free Pr., Collier-Macmillan. 1965. VIII, 310 p. B 10

Packard, V.: The pyramid climbers. London. Longmans, Green. 1963. X, 339 p. B 12

Pareto and Mosca. Ed. J. H. Meisel. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. 184 p. (Makers of modern social science.) (Spectrum books 122.) B 10, B 323

Parügin, B. D.: Szocial'naja pszichologija kak nauka. Leningrad. Univ. 1965. 208 p. B 2, B 3, B 10, B 11, B 36

Perspectives in social psychology. Ed. O. Klineberg etc. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. VIII, 214 p. B 323

Peterson, Th.—Jensen, J. W.—Rivers, W. L.: The mass media and modern society. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. VIII, 259 p. B 10, B 323

Philippi, K.: Die wesentliche und wirkliche Elite. Eine phänomenologisch-erkenntnistheoretische Begriffsanalyse. Diss. Stuttgart. Photo-Offsetdruck Illg. 1964. 159 p. B 11

Philosophy, politics and society. Ser. 2. Ed. P. Laslett etc. Oxford. Blackwell. 1964. X, 229 p. B 2, B 323

Platte, H. K.: Soziologie der Massenkommunikationsmittel. München — Basel. Reinhardt. 1965. 268 p. B 741/15

Political systems and the distribution of power. London. Tavistock. 1965. XLII, 142 p. (Assoc. of Social Anthropologists of the Commonwealth monographs 2.) B 323

Porterfield, A. L.: Cultures of violence. A study of the tragic man in society. Texas. Leo Pitoshman Foundation. 1965. IX, 337 p. B 323

Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert. Hrsg. Forschungsstelle f. Weltzivilisation. Freiburg etc. Herder. 1965. VII, 212 p. B 10

Problems in social psychology. Selected readings. Ed. C. W. Backman etc. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XII, 481 p. B 300

Process of aging. Social and psychological perspectives. Ed. R. H. Williams etc. Vol. 1—2. New York. 1963. 2 db. (The Atherton Press behavioral science series.) B 323

Przemiany spolenczne w Polsce Ludowej. Red. A. Sarapata. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 649 p. (Studia o polsce wspolczesnej.) B 12

Pulzer, P. G. J.: The rise of political anti-semitism in Germany and Austria.

New York etc. Wiley. 1964. XIV, 364 p. (New dimensions in history. Essays in comparative history.) B 318

Ranulf, S.: Moral indignation and middle class psychology. A sociological study. New York. Schocken Books. 1964. XIII, 204 p. B 10

Reader in public opinion and communication. Ed. B. Berelson etc. 2. ed. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. IX, 788 p. B 323

Readings in social psychology. 3. ed. Ed. E. E. Maccoby etc. London. Methuen. 1966. XI, 674 p. P 2

Recherches en matière de relations raciales. Recueil d'articles extraits de la Revue Internationale des Sciences Sociales. Paris. UNESCO. 1966. 286 p. (Études sociales d'actualité 2.) B 10

Reissman, L.: The urban process. Cities in industrial societies. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1964. XIV, 254 p. B 323

Religion, culture and society. Ed. L. Schneider. New York etc. Wiley. 1964. XVII, 663 p. B 10, B 323

Religionssoziologie. Hrsg. F. Fürstenberg. Neuwied a. Rh. Luchterhand. 1964. 463 p. (Soziologische Texte 19.) B 323

Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur. Hrsg. J. Matthes. Köln—Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 249 p. (Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1.) Angol cikkek is. B 323

Rempel, W. F.: The role of value in Karl Mannheim's Sociology of knowledge. London etc. Mouton. 1965. 125 p. (Studies in philosophy 7.) B 2

Riesman, D.: Faces in the crowd. Individual studies in character and politics. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1965. XVIII, 634 p. B 10

Rivers, W. L.: The mass media. Reporting, writing, editing. New York etc. Harper and Row. 1964. VIII, 531 p. B 1136

Role theory: concepts and research. Ed. B. J. Biddle etc. New York etc. Wiley. 1966. XIV. 453 p. B 300

Romano, S. F.: Breve storia della burocrazia dell'antichità all'età contemporanea. Bologna. 1965. 209 p. (Universale Cappelli 100.) B 10

Runciman, W. G.: Relative deprivation and social justice. A study of attitudes to social inequality in twentieth-century England. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XIV, 338 p. (Reports of the Inst. of Community Studies. No. 13.) B 10, B 323

Sampson, A.: Wer regiert England? Anatomie einer Führungsschicht. München. Piper. 1963. 580 p. B 323

Science and society. Ed. N. Kaplan. Chicago. 1965. IX, 615 p. (Rand McNally Sociology series.) B 3

Science as a cultural force. Ed. H. Woolf. Baltimore, Md. Hopkins Pr. 1964. VIII, 110 p. B 10

The science of human communication. New directions and new finding in communication research. Ed. W. Schramm. New York — London. Basic Books. 1965. VIII, 158 p. B 10

Schischkoff, G.: Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophiser Beitrag zur Zeitkritik. Meisenheim am Glan. Hain. 1964. 253 p. B 2/72

Secord, P. F.—Backman, C. W.: Social psychology. New York etc McGarw-Hill. 1964. 659 p. B 722

Sentiment national en Allemagne et en Belgique (XIX—XX. siècles.) Colloque des 25—26 avril 1963. Liège. Inst. de Sociologie de l'Univ. Libre de Bruxelles. 1964. 203 p. (Collection du Centre Nat. d'Etude des Problèmes de Sociologie et d'Economie Européennes.) B 2

Sherif, M.—Hovland, C. I.: Social judgment. Assimilation and contrast effects in communication and attitude change. 1961. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1965. XII, 218 p. (Yale studies in attitude and communication. No. 4.) (The Yale paperbounds, 150.) B 10

Silberman, C. E.: Crisis in black and white. London. Cape. 1965. XII, 370 p. B 323

Georg Simmel. Ed. L. A. Coser. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. VI, 184 p. (Makers of modern social science.) (A Spectrum book.) B 32

Social change and economic development. Ed. J. Meynaud. Paris. UNESCO. 1963. 210 p. (Klny. Internat. Soc. Science Bull.) B 4, B 323

La società italiana. Atti del 2. Convegno Nazionale di Studio della Democrazia Cristiana, S. Pellegrino Terme. 29. sett. — 2. ott. 1962. Roma. Ed. Cinque Lune. 1963. 613 p. B 2

Society and science. Ed. M. Goldsmith etc. New York. Simon and Schuster. 1965. 236 p. B 3

Sociology and history. Ed. W. J. Cahnman etc. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1964. XIX, 596 p. B 323

Socjologiczne problemy miasta polskiego. Red. S. Nowakowski. Warszawa. Wyd. Nauk. 1964. 418 p. Angol, orosz kiv. B 9

Sorokin, P. A.: Sociocultural causality, space, time. A study of referential principles of sociology and social science. New York. Russell and Russell.

1964. IX, 246 p. (Durke University sociological series.) B 3

Soziologie und Praxis. Beiträge zur Entwicklung der marxistischen Soziologie. Hrsg. G. Bohring etc. Berlin. Dietz. 1965. 284 p. B 2, B 9, B 10, B 12, B 14, B 304

Soziologische und psychologische Erfahrungen aus Forschung und Praxis. Aufsatzsammlung. Zgest. G. Muller. Berlin. Verl. Die Wirtschaft. 1965. 220 p. B 2, B 304

Spindler, G. D.: Education and culture. Anthropological approaches. New York etc. Holt, Rinehardt and Winston. 1965. XX, 571 p. P 3

Stackelberg, K. G. v.: „Alle Kreter lügen". Vorurteile über Menschen und Völker. Düsseldorf — Wien. Econ. Verl. 1965. 212 p. B 10

Stark, W.: The fundamental forms of social thought. New York. Fordham Univ. Pr. 1963. VIII, 270 p. B 2

Szemenov, Ju. N.: Obscsesztvennüj progreszsz i szocial'naja filoszofija szovremennoj burzsuazii. Kriticseszkij ocserk amerikanszkih i anglijszkih teorii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 296 p. B 14, M 1

Szleszarev, G. A.: Metodologija szociologicseszkogo iszszledovanija problem narodonaszelenija SZSZSZR. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 156 p. B 3, B 9

Szociologija szegodnja. Problemü i perszpektivü. Ed. R. K. Merton etc. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 685 p. B 11, B 36, B 304

Szovremennüj kapitalizm i burzsuaznaja szociologija. Red. L. V. Blinnikov. Moszkva. Izdat. Müszl.' 1965. 355 p. B 300

Toby, J.: Contemporary society. Social process and social structure in urban industrial societies. New York etc. Wiley. 1964. 598 p. B 323, D 1

[Uledov] Uledow, A. K.: Die öffentliche Meinung. Eine Studie zum geistigen Leben der sozialistischen Gesellschaft. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1964. 226 p. B 11

Values and ideals of American youth. Ed. E. Ginzberg. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1964. X, 338 p. B 1136

Verhandlungen des vierzehnten Deutschen Soziologentages vom 20. bis 24. Mai 1959 in Berlin. 2. Aufl. Stuttgart. Verl. Enke. 1966. VIII, 249 p. (Soziologie und moderne Gesellschaft.) B 323

Volkov, Ju. E.: Tak rozsdaetszja kommunisztics eszkoe szamoupravlenie. Opüt konkretno-szociologicseszkogo iszszledovanija. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 238 p. (Szociologija i zsizn'.) B 8

Vukosavljevic, S. V.: Istorija seljačkog društva. Histoire de la societé paysanne. Tom. 2. Sociologija stanovanja. Beograd. Naučno Delo. 1965. VII, 426 p. (Srpska Akademija Nauka i Umetnosti. Posebna izd. 390. Odeljenje društvenih nauka 51.) B 1

Weber, M.: Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. 3. durchges. u. erg. Aufl. Stuttgart. 1964. XXXVI, 582 p. (Kröners Taschenausgabe. 229.) Sz 1

West, J. F.: The great intellectual revolution. London. Murray. 1965. VIII, 132 p. B 10

Wiatr, J. J. Sociologia zaangażowana. Szkice o socjologii i polityce. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1965. 209 p. B 9

Wiese, L. von: Der Mensch als Mitmensch. Bern —München. Francke. 1964. 91 p. (Dalp-Taschenbücher. Bd. 347.) B 323

Wirth, L.: On cities and social life. Selected papers. Chicago — London. The Univ. of Chicago Pr. 1964. XXX, 350 p. (Phoenix books. 172.) (The heritage of sociology.) B 323

Wössner, J.: Sozialnatur und Sozialstruktur. Studien der Entfremdung der Menschen. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 110 p. (Soziologische Schriften 4.) B 10

Zamoskin, Ju. A.: Krizisz burzsuaznogo individualizma i licsnoszt'. Szociologicseszkij analiz nekotorüh tendencij v obscsesztvennoj pszihologii SZSA. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 327 p. B 3

Znaniecki, F.: Social relations and social roles. The unfinished systematic sociology. San Francisco, Calif. 1965. XXVII, 372 p. (Chandler publications in anthropology and sociology.) B 323

Znaniecki, F.: The social role of the man of knowledge. New York. Octagon Books. 1965. 212 p. B 3

Zur Kritik der bürgerlichen Soziologie in Westdeutschland. Hrsg. K. Braunreuther. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1962. 178 p. (Taschenbuchreihe Unser Weltbild. Bd. 27.) B 11

A jegyzék kódjeleinek (a könyvek könyvtári lelőhelyének) feloldása

B 1 Országos Széchényi Könyvtár. Bp. V. Múzeum krt. 14—16.
B 2 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Egyetemi Könyvtár. Bp. V. Károlyi M. u. 10.
B 2/1 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Állam- és Jogtudományi Kar Könyvtára. Államjogi Tanszék. Bp. V. Egyetem tér 1—3.
B 2/45 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Matematikai Intézet. Bp. VIII. Múzeum krt. 6—8.
B 2/66 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Olasz Nyelv és Irodalom Tanszék. Bp. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/72 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Filozófiai Tanszék. Bp. V. Pesti Barnabás u. 1
B 2/89 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Jogi Kari Könyvtár. Bp. V. Egyetem tér 1—3.
B 3 Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. Bp. V. Akadémia u. 2.
B 4 Országos Műszaki Könyvtár és Dokumentációs Központ. Bp. VIII. Múzeum u. 17.
B 5 Országos Mezőgazdasági Könyvtár és Dokumentációs Központ. Bp. I. Attila u. 53.
B 7 Országos Pedagógiai Könyvtár. Bp. V. Szalay u. 10—14.
B 8 Országgyűlési Könyvtár. Bp. V. Kossuth Lajos tér 1—3.
B 9 Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára. Bp. II. Keleti Károly u. 5—7.
B 10 Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár. Bp. VIII. Szabó Ervin tér 1.
B 11 Budapesti Műszaki Egyetem Központi Könyvtára. Bp. XI. Budafoki út 4.
B 12 Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Központi Könyvtára. IX. Dimitrov tér 8.
B 14 Gorkij Könyvtár. Bp. V. Molnár u. 11.
B 32 Magyar Tudományos Akadémia Automatizálási Kutató Intézet. Bp. XI. Kende u. 17.
B 36 Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete. Bp. V. Nádor u. 18.
B 41 Agrárgazdasági Kutató Intézet. Bp. VI. Népköztársaság útja 62.
B 300 Magyar Tudományos Akadémia Pszichológiai Intézete. Bp. VI. Szondy u. 83—85.
B 301 Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézete. (Eötvös Könyvtár.) Bp. XI, Ménesi út 11—13.
B 304 Magyar Tudományos Akadémia Közgazdaságtudományi Intézete. Bp. V. Nádor u. 7.
B 305 Magyar Tudományos Akadémia Központi Fizikai Kutató Intézete. Bp. XII. Konkoly Thege u.
B 307 Magyar Tudományos Akadémia Matematikai Kutató Intézete. Bp. V. Reáltanoda u. 13—15.
B 318 Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézet, Bp. I. Uri u. 51—53.
B 322 Magyar Tudományos Akadémia Bartók Archivum. Bp. I. Országház u. 9.
B 323 Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Kutató Csoport. Bp. I. Uri u. 49.
B 327 Magyar Tudományos Akadémia Afro-Ázsiai Kutató Csoport. Bp. IX. Dimitrov tér 8.
B 457 KGM Ipargazdasági és Üzemszervezési Intézet. Bp. I. Krisztina krt. 55.
B 573 Országos Pedagógiai Intézet Könyvtára. Bp. VII, Gorkij fasor 17—21.
B 585 Országos Kriminalisztikai Intézet. Bp. XII. Maros u. 6/a.
B 646 Magyar Iparművészeti Főiskola Könyvtára. Bp. XII. Zugligeti út 11—25.
B 722 Mezőgazdasági Könyv és Folyóirat Kiadó. Bp. V. Báthory u. 10.
B 741/15 KGM Műszaki Tájékoztató és Propaganda Intézet Szakkönyvtára. Bp. V. Szabadság tér 5—6.
B 776 Műszeripari Kutató Intézet. Bp. XIII. Véső u. 3.
B 877 Párttörténeti Intézet. Bp. V. Alkotmány u. 2.
B 894 Petőfi Irodalmi Múzeum. Bp. V. Károlyi M. u. 16.
B 1050 Gondolat Könyvkiadó. Bp. VIII. Bródy Sándor u. 16.
B 1075 Villamosipari Kutató Intézet. Bp. XV, Cservenka M. u. 86.
B 1091 Zrínyi Miklós Katonai Akadémia Tudományos Könyvtára. Bp. X. Hungária krt. 9—11.
B 1136 Magyar Rádió és Televízió. Bp. VIII. Bródy Sándor u. 5—7.

D 1 Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára. Debrecen.
M 1 Nehézipari Műszaki Egyetem. Miskolc. Egyetemváros.
M 2 Megyei Könyvtár. Miskolc. Szabadság tér 3.
P 1 Pécsi Egyetemi Könyvtár. Pécs. Leonárdo da Vinci u. 13.
P 1/1 Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar. Történeti Tanszék. Pécs.
P 2 Tanárképző Főiskola. Pécs.
P 3 Magyar Tudományos Akadémia Dunántúli Tudományos Intézete. Pécs. Kulich Gyula u. 22.
Sz 1 József Attila Tudományegyetem. Szeged. Dugonics tér 13.

Csillag Lászlóné

A SZERKESZTŐSÉG POSTÁJÁBÓL

I.

Szabó András György a Filozófiai Szemle 1966/4. számában igen érdekes gondolatokat vetett fel a fejlődésről. Néhányukkal azonban nem tudok teljes mértékben egyetérteni, elsősorban azokkal nem, amelyek az élő természet ilyen irányú problémáival foglalkoznak.

Nem értem teljesen, hogy miért nem fogadhatjuk el Sztoljarov meghatározását, azaz miért nem tekinthetjük fejlődésnek a struktúra változását abban az esetben, ha a szervezet ezzel feladata elvégzésére alkalmassá válik, vagyis a hatásfoka növekszik. Nem tagadom, hogy ennek a meghatározásnak is vannak hibái, kétségtelenül vannak bizonyos jelenségek az élővilág törzsfáján, amelyeket nehéz Sztoljarov szerint értelmezni, így pl. a cikkben ismertetett élősdi életformára térés — bár a szervezet éppen a funkció jobb teljesítése érdekében változott meg — valóban egyszerűsödést, regressziót jelent. De a szerző által adott meghatározás sem jobb. Egyrészt az a megállapítása, hogy két jelenség közül az a magasabbrendű, amely a környezetet differenciáltabban tükrözi vissza, problematikus, mivel a „tükrözés" kifejezés túl általános, több jelentése van. Másrészt meghatározásának gyengéire a konkrét példák egész sora hozható fel, elsősorban az élővilág szesszilis csoportjaiból, de ugyanígy a paraziták köréből is. Így pl. a kacslábú rákok (Cirripedia), melyek az evezőlábú rákok (Copepoda) oldalágát képviselik, teljesen a rögzült, részben a parazita életmódra tértek át. Szervezetük leegyszerűsödött, sajátságosan átalakult. A szesszilis formák helyváltoztatására nem képesek, szilárd alzathoz tapadva élnek. Lábaik („kacsláb") megnyúltak, ezek kiállnak a héjból, velük szűrik ki a táplálékot a vízből. Egyetlen külső mozgásuk a láb behúzása. Ezzel válaszolnak a külvilág ingereire (tükrözés). Mégis a férgeknél származástanilag, biokémiailag, anatómiailag fejlettebb rákokhoz tartoznak, például harántcsíkolt izomzatuk van. Ugyanekkor viszont melyik tükröz jobban — egy jól úszó és mászó féreg-e, vagy pedig egy ilyen rák? Nyilván az előbbi, hiszen bonyolultabb reflexválaszokat tud adni. Parakmikus lények sokszor egyszerűsödnek, de ennek ellenére egy fejlettebb csoportba tartoznak, rendelkeznek a csoport átlagos fejlettségi szintjével.

Egy másik triviális példa a szivacsok és a szabadon úszó egysejtűek összehasonlításából adódik. Ez utóbbiak, bár csak egysejtűek, mégis tudnak menekülni, úszni, míg a többsejtű szivacs tükrözése, reflextevékenysége szinte mérhetetlenül kicsi.

Az átlagos fejlődéstani szintről a következőt: a fajok közt nem találunk olyanokat, melyek csak fejlett vagy csak fejletlen szervekkel rendelkeznének. A fejlődés tehát nem volt minden szerv esetében egyenlő vagy egyenlő ütemű értelmű. A szervek fejlettségének átlagából kijön egy szint, amelyet átlagos törzsfejlődési foknak nevezünk. A mai modernebb törzsfák az egyes rendszertani csoportokat egy koncentrikus körívekből álló hálózatban helyezik el, a középponttól távolabb eső körökben magasabb az átlagos fejlettség.

A tükrözés kifejezést ma az ingerlékenységre értjük. Ez az életjelenségeknek azonban csak az egyike. Az átlagos fejlettségi szintet mindig az összes életjelenségeken mérik le, jogosulatlan tehát egyet kiemelni közülük mércének. Manapság már olyan érdekes gondolatokkal is találkozunk, hogy nem az ember áll a törzsfa legcsúcsán, mint legfejlettebb lény, hiszen csak neurálisan legfejlettebb, szomatikusan átlagos fejlettségi szintjét tekintve is elérik egyes csoportok (párosujjú patások). Ez azonban még nem teljesen kidolgozott probléma, csak arra alkalmas, hogy megvilágítsa a dolog bonyolult voltát.

Summázva tehát: kár egy meghatározást mellőzni addig, amíg ténylegesen jobbat nem találunk helyette.

Homonnay Szabolcs
középiskolai tanár

II.

A Magyar Filozófiai Szemle 1966. évi 4. számában Szabó András György tanulmányt közölt „A fejlődés fogalmáról" címmel. Tanulmányának lényegét a következőképpen foglalja össze: „A különböző lényegű jelenségek fejlettségi szintjeit... a visszatükrözés általános tulajdonságának ‚közös nevezője' alapján mérhetjük össze... *Két jelenség közül az a magasabbrendű, amely környezetét differenciáltabban tükrözi vissza.* A visszatükrözés nagyobb differenciáltsága legáltalánosabban a *többféleképpen való* reagálás képességét jelenti. Ez kifejezésre juthat abban, hogy egy jelenség olyan hatásokra is reagálni tud, amelyre a másik nem..." (és/vagy) „...hogy ugyanazon hatásokra többféleképpen reagál, mint a másik." (597 o.) Ezt az állítást tesszük bírálat tárgyává.

Elöljáróban legyen szabad talán néhány személyes jellegű megjegyzést tennem. Nem vagyok „hivatásos" filozófus, a gyakorlati életben dolgozom. De szeretem a filozófiát, s személyes tapasztalataim alapján hiszek abban, hogy általában a tényleges problémák megértésében és megoldásában segítségül lehet hívni filozófiai fogalmakat és összefüggéseket. Éppen ezért hat zavaróan és „bosszantóan", ha a filozófiai irodalomban átgondolatlan és megalapozatlan tartalmú „tételeket" találok, melyek sok esetben nem többek üres frázisoknál, hiszen a tételek ellenőrzését maguknak a filozófusoknak kellene elvégezniök. S bár Szabó András György dolgozatában nem vitatom a problémafelvetés és megoldás egyes eredményeit, e helyen nem ezeket méltatom, mégha vállalnom is kell ezért bizonyos tekintetben az igazságtalanság vádját.

1. Szabó András György a fejlődés fogalmának vizsgálatakor a visszatükrözés tulajdonságából indul ki. Ennek tartalmát — Rubinstein nyomán — azért tartja fontosnak, mert „a külső hatások csak a jelenség belső tulajdonságain keresztül tükröződhetnek, vagyis minden jelenség a maga sajátos módján 'tükre és visszhangja' a világegyetemnek. (596. o.) Az a tétel, hogy minden dolog „a világegyetem tükre és visszhangja", véleményünk szerint egyike a hagyományos materialista filozófia megalapozatlan tartalmú állításainak, s ezért az, hogy Szabó András György ezt választja kiindulópontul, eleve bizalmatlanságot kelt vizsgálatával szemben. Ez az állítás ugyanis azt az elképzelést „sugallja", hogy minden dolog minden más dologgal kölcsönhatásban állna vagy állhatna, valamilyen módon minden dolog minden más dolog hatását tükrözi, vagyis egy rosszul elképzelt „egyetemes kölcsönhatáson" nyugszik. Ennek a tételnek az alkalmazása pusztán fizikailag is képtelenségekre vezet. Állítjuk, hogy egy, a Föld Északi-sarkán levő jéghegy, és egy, a Déli-sarkán levő jéghegy között nincs kölcsönhatás. Állítjuk, hogy a héliumatom és a szénatom között nincs kémiai kölcsönhatás.[1] Állítjuk, hogy általában nincs *minden* dolog között kölcsönhatás.

Persze, nem mi vagyunk az elsők, akik a fenti tétel érvényességében kételkedünk. (Már Meljuhin kétségbevonta a tétel igazát „A véges és végtelen problémája" c. munkájában.) A dolgok hatásai ugyanis nem terjednek „végtelen nagy" sebességgel, hanem — mai ismereteink szerint — csakis legfeljebb a fény sebességével. Ebből következően két dolog közötti kölcsönhatás megvalósulása legalább annyi időt igényel, mint amennyi idő alatt a fény a két dolog közötti távolságot befutja, „oda és vissza". Ezért a valóságban nem állítható, hogy minden dolog — szinte abszolút módon — kölcsönhatásban állna minden más dologgal, sőt a relativitáselmélet szerint a dolgokat nem is foghatja át egyetlen, mindenre kiterjedő kapcsolat.

Egyébként a fenti tétel — ha igaz volna — Szabó András György egész elképzelését is már eleve lehetetlenné tenné. Szabó András ugyanis a dolgok fejlettségét pl. azon akarja lemérni, hogy tudnak-e egyes dolgok olyan hatásokra is „reagálni", amelyekre mások nem. Ha azonban minden dolog „az egész világegyetemet" tükrözi, akkor egyáltalán nem lehet elképzelni olyan hatásokat, melyeket az egyik dolog visszatükröz, a másik meg nem, feltéve, hogy nincsenek a „világegyetemen kívül" is még dolgok.

Félreértés ne essék, nem akarunk a kákán is csomót keresni. Ki lehet *találni*, mire gondol Szabó András György. De azért ne várjon erre, ne idézzen nekünk mindjárt kezdetben hamis tételeket, s ne állítsa mások után hűségesen, hogy a dolgok visszatükrözik — mindjárt „az egész világegyetemet". Tökéletesen elég, s természetesen kétségtelenül igaz is, ha csak

[1] A hélium tudvalevőleg nemesgáz, amely, lezárt külső elektronhéja lévén, nem vihető kémiai reakcióba.

azt állítja, a dolgok általában képesek meghatározott más dolgokkal a kölcsönhatásra, s e kölcsönhatásban képesek sajátos, csak rájuk jellemző módon megnyilvánulni. S ha valóban erre kell gondolni, akkor elvárjuk, hogy ezt fejtse ki a szerző, erre mutasson rá nyomatékkal, s ne „gondolatolvasásra" kényszerítse az olvasót.

2. Szabó András György egy *módszert* ígér nekünk arra, hogy ha kíváncsiak vagyunk, két dolog közül melyik a fejlettebb, kíváncsiságunkat kielégíthessük. Azt állítja, két dolog közül a fejlettebbet a többféleképpen való reagálás képessége illeti, ami kifejezésre juthat abban, hogy a fejlettebb olyan hatásokra is reagálni tud, amelyre a kevésbé fejlett nem, és/vagy abban, hogy ugyanazon hatásokra többféleképpen tud reagálni, mint a másik.

A módszer első pillantásra helyesnek látszhat. Hiszen ha egy fizikustól azt kérjük, adjon nekünk módszert annak eldöntésére, két tál víz közül melyik a melegebb, akkor ad egy hőmérőt, s azt mondja, dugjuk bele mind a két tálba, s amelyikben magasabbra emelkedik a hőmérő higanyszála, az a magasabb hőmérsékletű. Egészen hasonlóan végezhetők a lélektanban bizonyos helyesen alkalmazott ún. teszt-vizsgálatok, és ugyancsak ilyen elven alapul egy magyar közgazdász, Jánossy közelmúltban megjelent munkája, „A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere". S ezek valóban objektív, tárgyilag ellenőrizhető eljárások.

Szabó András módszere tehát „elvben" nem ismeretlen, s mi vagyunk olyan kíváncsiak, hogy ki is akarjuk próbálni. Azt mondották nekünk, a visszatükrözés a dolgok legáltalánosabb tulajdonsága, ezért úgy érezzük, eszerint akár azt is eldönthetjük, mi fejlettebb, a szocialista társadalom-e, avagy egy hidrogénatom. Nem hagyjuk magunkat befolyásoltatni semmilyen előítélettől, s nem élünk semmilyen előföltevéssel. Szigorúan Szabó András módszeréhez tartjuk magunkat, mely szerint csak azt kell megvizsgálnunk, a szocialista társadalom tud-e olyan hatásokra is reagálni, amelyre a hidrogén atom nem (vagy fordítva), és van-e olyan hatás, amelyre a két dolog közül az egyik többféleképpen reagál, mint a másik.

Megvalljuk, a kérdés vizsgálatánál mindjárt kezdetben elakadtunk. Körülbelül egyenlően „végtelen nagy számban" tudunk feltenni hatásokat, amelyekre egyrészt a hidrogén atom reagált, de a szocialista társadalom nem, másrészt amelyekre a szocialista társadalom reagált, de a hidrogénatom nem, s ugyanakkor nem találtunk egyetlen olyan „közös" hatást sem, amelyre vonatkozóan kétséget kizáróan bebizonyosodott volna, hogy az egyik dolog erre többféleképpen tud reagálni, mint a másik. Azt a kétségtelen tényt tehát, hogy a dolgok — fejlődésük folyamán — az új hatásokra való reagálás képességére tesznek szert, adott vizsgálatunkban „ellensúlyozta" az a másik tény, hogy ugyanazon fejlődésük folyamán a dolgok egyszersmind „elvesztik" számos más dologgal a kapcsolatot, többé már nem tudnak visszatükrözni korábban „érzékelt" jelenségeket.

Először úgy éreztük, mi követtük el a hibát: nem tartottuk be a módszer „kezelési utasítását". Hiszen amikor a fizikustól a hőmérséklet mérésére alkalmas módszert kérünk, nyilván nem fogja a higanyos hőmérőt adott esetben pl. egy csillag hőmérsékletének megméréséhez ajánlani. Újra elolvastuk tehát Szabó András György ajánlatát, s kerestük a módszer alkalmazásának közelebbi kikötéseit. Ilyet azonban nem találtunk, sőt éppen ellenkezőleg, Szabó András a módszerének egyetemes jellegét hangoztatja. Hivatkozott még Leninre is, hogy a fejlődés általános fogalmát *valamennyi* dolog fejlődéséből kell megérteni. Pedig ha valamennyi anyagi jelenség tanulmányozásából leszűrünk egy valóban tudományos tételt, ebben a tételben — igazabb vagy kevésbé igaz módon — minden *egyes* jelenség „benne van", s ha ezt a tételt mint módszert alkalmazzuk, szükségképpen *minden* egyesre érvényes (persze, az igazságnak megfelelő több-kevesebb módon). Ha Szabó András tétele valóban a fejlődésnek az az *általános* fogalma, amelynek Ő tálalja, akkor szükségképpen kell lenniök olyan hatásoknak, amelyekre vonatkozóan a visszatükrözés „differenciáltságának" ilyen vagy olyan foka *általánosan* is kiderül, amelyet minden dolog visszatükröz. Vagy vannak tehát ilyen hatások, s akkor Szabó András tétele igaz, vagy nincsenek, s akkor a dolgok „fejlettsége" így nem mérhető össze, s az a fogalom, amelyet Szabó András kidolgozott, legjobb esetben is *nem* a fejlődés *általános* fogalma. Mi nem találtunk ilyen hatásokat, s ezért véleményünk szerint a fejlődésnek az a fogalma, amellyel Szabó András dolgozik, nem *egységes* fogalom, vagyis csak azokra a dolgokra volna értelmezhető, amelyekre nézve találhatók „közös hatások", amelyek mintegy — ahogy Szabó András mondja, de mégsem vizsgálja meg — „közös nevezőn" vannak.

Persze lehet, hogy Szabó András maga sem tartja alkalmasnak módszerét a fenti kérdés eldöntésére. De akkor mondja meg, mire és mikor használható módszere.

Határozza meg pontosan, milyen viszonyok között érvényes és ad jó eredményt, vagy legalábbis hívja fel a figyelmet arra, hogy ez még közelebbi vizsgálatokra szorul. Minden valóban tudományos munkánál és módszernél elengedhetetlen követelmény ezeknek a kérdéseknek a tisztázása.

Lehet az is, hogy Szabó András a következőképpen érvel: a szocialista társadalom legalább annyival tud „többet" visszatükrözni a hidrogénatomnál, hogy ennek különböző hatásokra való reagálását egyáltalán megismerheti. Ezzel kapcsolatban azonban semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül, hogy éppen a megismeréssel, amennyiben ez szükségképpen kölcsönhatást jelent, mi magunk megváltoztatjuk a hidrogénatomot, tehát az emberi visszatükröződéssel egyidejűleg sajátos módon az atom is visszatükrözi az *emberi* hatásokat, éspedig mindannyiszor, valahányszor róla tényleges ismeretet szerzünk. Egyéb esetekben pedig nincs *közvetlen* visszatükrözés, vagyis nem az *eredeti* hidrogénatomot vizsgáljuk és ismerjük meg.

3. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy eddig csak a fejlődés *általános* fogalmáról volt szó, hiszen mindenekelőtt ezt ígéri nekünk Szabó András György, s ha ez nem is bizonyul olyan általánosnak, mint ahogy a szerző állítja, nincs kizárva, hogy bizonyos szűkebb körben, bizonyos „megszorításokkal" azért mégis használható, és módszerként alkalmazva jó eredményt ad. Ezért ismét megpróbálunk „gondolatolvasónak" lenni, s úgy véljük, talán az volt a hiba, azért vallottunk kudarcot, mert egymástól nagyon „távol eső" mozgásformákat próbáltunk összehasonlítani fejlettség szempontjából, s ezzel a módszerrel csak *azonos „mozgásformába"* tartozókat szabad összehasonlítani — még ha erre a szerző nem is hívta fel a figyelmet.

Újra próbálkozunk tehát a vizsgálattal, mégpedig úgy, hogy azonos „mozgásformába" tartozó dolgokat választunk. Megvizsgáljuk, melyik dolog a fejlettebb: a kénsav-e, vagy a sósav; az összehasonlításnak látszólag nincs akadálya, mindkét dolog a kémiai mozgásformába tartozik. Ismét nem hagyjuk magunkat befolyásoltatni semmilyen előítélettől, még akkor sem, ha Szabó András György most azzal vádol bennünket, hogy rosszindulatúak vagyunk: eleve eldönthetetlen kérdéseken rágódunk. Először is, Szabó semmilyen megkötést nem tett módszerének alkalmazhatóságával szemben, ezért annak, aki kíváncsi rá, joga van azt éppen ezért *bármilyen* esetben alkalmazni. Ha nekünk egy matematikus egy képletet ad pl. a másodfokú egyismeretlenes egyenlet gyökeinek meghatározására, akkor mi ezt a képletet bármilyen esetben kipróbálhatjuk, sőt a matematikus még biztosít is bennünket arról, hogy ha bizonyos szabályokat betartunk, helyes eredményt kapunk. Másodszor, hadd hivatkozzunk még egyszer Jánossy „A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere" c. munkájára: Jánossy is ad nekünk egy módszert különböző országok gazdasági fejlettségének összehasonlítására, s bár ő nem csinál „titkot" abból, hogy egyes esetekben a fejlettség szempontjából történő összehasonlíthatóság *egyértelműsége* elvész (pl. Dánia és Norvégia esetében), a módszeréből következő eredményt nyújtani tudja, az összehasonlítás az általa kidolgozott feltételezések szerint elvégezhető.

Miután Szabó András nem *tiltotta meg*, hogy a kénsavat és a sósavat fejlettség szempontjából összehasonlítsuk, mi ezt az összehasonlítást elvégezzük, vagy legalábbis megpróbáljuk elvégezni. Szabó András azt sem mondta meg nekünk, milyen hatásokat kell „visszatükröztetnünk" anyagainkkal, tehát e tekintetben is teljes szabadságot élvezünk. Eljárhatunk úgy, akár a vegyész, aki valamilyen ismeretlen anyagot akar meghatározni: melegítjük, hűtjük az anyagokat, különböző más anyagokat adunk hozzájuk, és i. t. Eljárásunk semmi nehézségbe nem ütközik, régen ismeretes módszereket alkalmazunk, s a dolgok a hatások visszatükrözése szempontjából valóban különbségeket mutatnak. Az egyik ekkor forr, a másik akkor, az egyik ezt az anyagot előbb feloldja, mint a másik, sőt az egyik még azt az anyagot is fel tudja oldani, amit a másik nem.

Csupán egyetlen „aggályunk" van: vajon „meddig" folytassuk az összehasonlítást? Mi dönti el, hogy a hatások visszatükrözésének mely köre adja az eredményt? Arra kell rájönnünk, hogy ahhoz, hogy *biztos* eredményt kapjunk, *végtelen* sok hatás tekintetében kellene összehasonlítanunk anyagainkat. Hiszen nyilván csak akkor lehetnénk teljesen meggyőzve arról, melyik dolog reagál több anyagra, melyik dolog tud többféleképpen is reagálni ugyanazon hatásokra, ha „teljességre" törekszünk, ha „minden" hatásra vonatkozóan elvégezzük az összehasonlítást. Bármennyire is „ijesztő", hogy „végtelen sok" hatást kell majd megvizsgálnunk, vizsgálatainkat folytathatjuk. Egyszer csak azonban sajátos „baleset" ér bennünket: a kísérletezés közben elfogynak vizsgálandó anyagaink. S ezzel újabb aggályaink támadnak: rájövünk ugyanis arra, hogy

még ha „a világmindenségben" végtelen sok kénsav és sósav is van, vizsgálatainkat még akkor sem tudjuk elvégezni, mert a kénsavon és sósavon *kívüli* anyagok mennyisége *jobban, inkább végtelen*, mint pusztán a kénsav és a sósav mennyiségének végtelensége. Mielőtt tehát a végtelen sok hatásra vonatkozóan eldönthetnénk, melyik dolog a fejlettebb, ezek a dolgok minőségi változást szenvednek, eltűnnek a színről, s nem marad más hátra, mint a „tükrözés" eredménye, „a vizsgálat terméke", valami átalakult anyagok.

Szeretnénk hangsúlyozni, hogy annak, amit elmondottunk, tényleges tárgyi tartalma van. Fizikai tény, hogy ha egy dolgot valamilyen hatás ér, ez a dolog éppen a hatás megnyilvánulásának eredményeképpen bizonyos tekintetben megváltozik, más lesz. Erre egyébként Szabó András is — igaz mellékesen — céloz. De nem veszi tekintetbe ennek következményét. Látszólag úgy képzeli el, hogy módja van a dolgokat a legkülönbözőképpen „reagáltatni" anélkül, hogy éppen e tevékenységével megváltoztatná őket! Úgy képzeli el, hogy a vizsgálat végén visszakapja eredeti anyagait, melyekről most már tudja, melyik a fejlettebb! De éppen ez az, ami valóságosan lehetetlen: nem lehet azt mondani, akár a visszatükrözés egyetlen aktusa után is, hogy ez vagy az a dolog a fejlettebb, mert az a dolog már nincs! S ezzel kapcsolatban nem segít, hogy az összehasonlítás közben mintegy „vigyáznunk kell" a dolog lényegére, azonosan maradására, mert végtelen sok hatással dolgozunk, s ezek között biztosan van olyan, amely megváltoztatja a dolog lényegét, hiszen minden dolog *képes* a lényeges átalakulásra. Ebből következően fogalmi, logikai ellentmondást látunk abban az állításban, hogy a visszatükrözés képessége a fejlettség mértékéül szolgálhatna, mert éppen a visszatükrözés vezet a fejlődéshez. Mindjárt közelebbről is megmutatjuk, Szabó András saját példáján keresztül, a fenti ellentmondást.

4. Miután ismét kudarcot vallottunk, nem próbálkozunk tovább azzal, hogy *önállóan* alkalmazzuk az ajánlott módszert. Már csak arra vagyunk kíváncsiak, hogyan tudja alkalmazni — maga a szerző. S Ő valóban számos példát említ tételének igazolására. A szervetlen természet jelenségeivel kapcsolatban hivatkozik Meljuhinra, aki „a mikrorészecskék bonyolultságának mértékéül például teljes energiájuk nagyságát jelöli meg... Ennek az a meggondolás az alapja, hogy minél nagyobb a mikroobjektum saját energiája, annál nagyobb 'belső átalakulási lehetőségeinek száma, a lehetőségek szférájának bővülése pedig a fejlődés általános törvényszerűsége'... Így például a töltéssel rendelkező hiperon belső átalakulási lehetőségei sokkal számosabbak, mint az elektronéi, hiszen az elektron a különféle mikroobjektumokra szétesőhiperon *egyik* bomlási terméke."

Ezzel Szabó igazoltnak látja saját tételét: „Az átalakulási lehetőségek szférájának a mikrorészecske energia-nagyságától függő bővülése pontosan megfelel azon általános kritériumnak, hogy az a jelenség a magasabbrendű, amelyik többfajta hatásra és többféleképpen képes reagálni. A visszatükrözés általános fogalma alapján ily módon joggal mondhatjuk, hogy a nagyobb energiájú mikroobjektum átalakulási lehetőségeinek nagyobb számában a környezeti hatások differenciáltabb visszatükrözésének képessége fejeződik ki — azaz e területen is érvényes az alacsonyabb-, illetve magasabbrendűség általunk javasolt általános kritériuma." (598. o.)

Ezúttal már nem tudjuk „kitalálni", miért látja a szerző a fentiekben tételének igazolását. Hiszen ha a fejlettebb dolgokat a nagyobb átalakulási lehetőség jellemzi, és ez nem formális, hanem valóságos lehetőség, akkor a fejlettebb dolgok a visszatükrözés folyamán kétségtelenül mindennél előbb át is alakulnak, vagyis a fejlettebb dolgok — ha Szabó—Meljuhin példájának, a töltéssel rendelkező hiperonnak hinni lehet — tendenciózusan „fejletlenebbekké" lesznek. S ezzel Szabó András be is bizonyította — éppen az ellenkezőjét annak, amit akart. Ugyanis vagy nagyobb átalakulási lehetőséggel rendelkezik egy dolog, és akkor előbb veszti el fejlettségét minden másnál (s ez ellentmond korábbi fejlettségének), vagy nem, de akkor a „definíció szerint" nem is fejlett (bár számban „a végtelenségig" szaporodik). Ugyanazt a logikai ellentmondást találjuk ismét, mint előbb: a felállított tétel saját tárgyi tartalmával teszi lehetetlenné alkalmazását, a fejlődés mértékéül éppen a fejlődést állítja, vagyis a fejlődés eredménytelen marad.

5. Végezetül hadd említsünk meg még egy szempontot. Általában nem „követelmény", hogy a filozófiai fogalmak tartalma „pontosan" megegyezzék más tudományok „hasonló" fogalmának a tartalmával. De — véleményünk szerint — célszerű arra törekedni filozófiai fogalmak tartalmának meghatározásakor, hogy „közelítsük" azt a többi tudomány előzőleg kidolgozott, bár kétségtelenül kevésbé általános fogalmának tartalmához. Pontosabban arról volna szó, hogy „nem baj", ha a filozófia általános fejlődés fogalma bizonyos értelemben „tartalmazza" a ke-

vésbé általános tudományok fejlődés fogalmát. Szabó András György fogalma távolról sem mutat ilyen „törekvésre". Hiszen ha egy csillagász beszél a csillagok fejlődésfolyamatáról, nehezen lehetne ebben kimutatni Szabó András György „kritériumait". S ha az élettan tudósának jól kidolgozott fajfejlődés-, illetve egyedfejlődés fogalma van, akkor ez a tudós soha nem lesz Szabóval közös álláspontonban, hiszen ő pl. akár az élősködők kialakulásában is, saját fogalma szerint, fejlődést lát. Talán érdemes volna közelebbről megnézni, *mikor* beszélnek a természettudományok művelői fejlődésről! Vajon kizárt dolog-e, hogy éppen *e tudósok* fogalmának általánosítása adja a filozófiának a *valóban általános* fejlődés fogalmat?

6. Összefoglalásképpen már csak azt mondhatjuk, megalapozottnak érezzük azt a véleményünket, hogy Szabó András György nem gondolta át mindenoldalúan elképzelését, nem ellenőrizte kellően állítását. A fejlődésnek az *a* fogalma, amelyet elénk tárt, egyáltalán nem mutatkozott általánosnak, egyáltalán nem volt egységes, és pontosabb kikötések híján semmire sem volt használható. S amennyiben „lényegi" érvek állíthatók a „különböző fejlettségű" dolgok valami „abszolút összemérhetősége" ellen, mi a magunk részéről kételkedünk abban, hogy Szabó András György célkitűzésének jelenlegi formájában egyáltalán van értelme: mert semmiképpen sem tartjuk elvetendőnek azt a gondolatot, hogy a materialista filozófia legáltalánosabb szükségszerűségének értelmében minden dolgot fejlettnek, sőt az adott körülmények között a legfejlettebbnek kell tekintenünk.

Véleményünk szerint tehát a különböző dolgok fejlettségének összehasonlítása csak többé-kevésbé önkényesen *kitüntetett* szempontok alapján lehetséges (és csakis akkor, ha található az összehasonlítás számára „közös alap", ami önmagában véve nem magától értetődő). Ebből azonban az is következik, hogy ezek a szempontok *változhatnak*, vagyis a dolgok különböző szempontok szerint különböző „fejlettséget" mutathatnak, és nincs a dolgoknak valami „abszolút fejlettségük". Nem lehet tehát „receptet" adni *a filozófia általánosságában*, mit kell „fejlettebbnek" tekintenünk másoknál, ennélfogva a filozófia általános fejlődés fogalmának a tartalmát is véleményünk szerint másképpen kell megközelíteni. Hiszen a filozófusnak bárki másnál jobban kellene tudnia, hogy a dolgoknak fejlettségük *minőségi* jellegzetességük, ennélfogva a fejlettségnek bármely mennyiségi, akár a visszatükrözés mennyiségét illető megközelítése is szükségképpen korlátozott, ha általában nem lehetetlen is!

Molnár András

A SZERZŐ VÁLASZA

I.

Homonnay Szabolcs védelmébe veszi Sztoljarov fejlődésmeghatározását, melyet magam is pozitív előrelépésként értékelek cikkemben, de éppen azért, mert a funkció fogalmában implicite felveti *a megvizsgálandó objektum és környezetének kölcsönhatását*. Véleményem szerint éppen ezt a gondolatot valósítja meg következetesen koncepcióm, vagyis Sztoljarov felfogását a benne rejlő, de kihasználatlanul hagyott előremutató gondolat alapjáról korrigálom. Sztoljarov ugyanis kizárólag arra támaszkodva kívánja eldönteni egy változás progresszív, ill. regresszív jellegét, hogy alkalmasabbá vált-e a jelenség „funkciói — mindenekelőtt fő funkciói — teljesítésére". Cikkemben biológiai és társadalmi példákkal bizonyítottam, hogy ennek alapján kifejezetten regresszív, retrográd jellegű változásokat is fejlődésnek kellene minősítenünk. A kérdés ugyanis éppen az, hogy *milyen jellegűek* azok a funkciók, melyet a jelenség kifejleszt: egy retrográd állapotot konzerválnak-e, vagy egy magasabbrendű jelenséget hoznak-e létre? Sztoljarov számára ez a kérdés fel sem merülhet, mert a funkciók jobb teljesítése — függetlenül ennek tartalmától — nála magával a fejlődéssel azonos. Az általam javasolt kritériumok viszont éppen e funkciók (azaz a jelenség és környezete közötti kölcsönhatás) tartalmi, minőségi differenciálását teszik lehetővé. Levélírónk éppen ezt téveszti szem elől, amikor biológiai példáival a differenciáltabb tükrözés általam adott értelmezését a nagyobb mozgékonyságra redukálja, holott cikkemben leszögezem, hogy a nagyobb fokú differenciáltság abban is megnyilvánulhat, hogy a jelenség „több hatásra — ezek belső összefüggéseinek visszatükrözésével — egy komplex aktussal" reagál.

Homonnay Szabolcs maga is elismeri, hogy Sztoljarov meghatározásának „vannak hibái", de azt írja, hogy ilyen „gyenge pontok" az én álláspontomban is adódnak. Az ennek igazolására ismertetett példák azonban legfeljebb azt támasztják alá, hogy egyes konkrét esetekben problematikussá válik elgondolásom alkalmazása,

nehézségbe ütközik a fejlettség összehasonlítása, amit cikkemben magam is hangsúlyoztam. Láttuk, hogy Sztoljarovnál nem erről van szó, nála maga a fejlődés tartalma, lényege homályosul el. Ezért levélírónk ellenvetéseiből semmiképpen sem következik az általa levont konklúzió, mely szerint az én elgondolásom ugyanolyan értelemben problematikus mint Sztoljarové s ezért „kár egy meghatározást mellőzni addig, amíg ténylegesen jobbat nem találunk helyette." (Egyébként a tudományok történetében a „ténylegesen jobb" megoldások ritkán születnek meg „teljes fegyverzetben", s igen gyakran már akkor elvetik a régit, amikor az új fölénye még igen problematikus.)

Homonnay Szabolcs maga is hangsúlyozza cikkében, hogy a biológia területén igen nehéz „maradéktalanul pontos" meghatározásokat adni, a jelenségek fejlettségét egyértelműen összehasonlítani. Ennek objektív oka van, nevezetesen az, hogy a meghatározások „objektumai" számtalan szállal fonódnak össze és szüntelenül változnak, nem törődve azokkal a rendszertani helyekkel, melyekbe a tudósok — máig is vitatott kritériumok alapján — elhelyezték őket. (Ismeretes, hogy a faji s hovatartozás kritériumai mindmáig nincsenek egyértelműen tisztázva. A legáltalánosabban elfogadott meghatározás szerint az egy fajhoz tartozó élőlények nem keresztezhetők eredményesen más fajokkal. Ugyanakkor számos ennek ellentmondó tény ismeretes, így pl. a farkast és a házi kutyát kétségtelenül két fajnak tekintik, bár ezek eredményesen keresztezhetők.)

A mondottak alapján teljesen egyetértek levélírónkkal abban, hogy csak „átlagos fejlődéstani szintről" helyes beszélni, amelyen belül különböző fejlettségű csoportokat találhatunk. Ezirányú útmutatását további munkámban feltétlenül figyelembe fogom venni. Ha azonban ez igaz, akkor levélírónk példái nem cáfolják koncepciómat, mert e példák éppen olyan csoportokra utalnak, melyek *nem reprezentálják* osztályuk „átlagos fejlődéstani szintjét"! A kacslábú rákok például a rákok osztályának *minden más* rendjétől különböznek abban, hogy kifejlett korukban helyhez kötöttek, sőt nagyrészük élősködő és teljesen elvesztette rák-alakját, testük egy része nem egyszer a gazdaállat szervezetében található. Hasonló a helyzet a szivacsokkal, melyek szintén a fejlődés alacsony fokán megrekedt törzsét alkotják a soksejtűek ún. álszövetes (Parazoa) tagozatának. Ha tehát a fejlettséget mint *átlagos szintet* fogjuk fel, akkor nem lehet a rákok osztályának a férgekhez viszonyított magasabbrendűségét a kacslábú rákok degenerálódott rendjén lemérni, és igenis elképzelhető, hogy az utóbbiak alacsonyabbrendűek a férgek átlagos fejlettségi szintjénél, még akkor is, ha a tudományos rendszertan — mely mindig szükségszerűen merevebb, mint az alapul vett szüntelenül változó valóság — a kacslábú rákokat fejlődéstanilag *rákoknak* tekinti, s mint ilyeneket helyezi el a „törzsfán", elvonatkoztatva attól, hogy *degenerálódott* rákokról van szó, melyek *egyre kevésbé* nevezhetők rákoknak.

Éppen az ilyen esetekre utaltam, amikor a sztoljarovi meghatározást alkalmatlannak tartottam a fejlettségi fok megállapítására. Sztoljarov szerint ugyanis e degeneratív folyamatok is fejlődést jelentenek, mivel adekvátabb alkalmazkodásukkal lehetővé teszik e lények továbbélését. Ennek elfogadása teljesen relativizálná a fejlődés fogalmát: a szaktudományokban egyértelműen regresszívnek tekintett folyamatok azonos elbírálás alá esnének a progresszív változásokkal. Homonnay Szabolcs arra hivatkozik, hogy lehet olyan anatómiai, biokémiai stb. tulajdonságokat találni, melyek a kacslábú rákok magasabbrendűségét bizonyítják a férgekhez képest, és ezért még akkor is joggal tekinthetjük őket fejlettebbeknek, ha az utóbbiaknál kevésbé differenciáltan tükrözik környezetüket. Szerinte az ingerlékenység csak egyike az életjelenségeknek, márpedig az átlagos fejlettségi szintet „mindig az összes életjelenségeken mérik le, jogosulatlan tehát egyet kiemelni közülük mércének."

Levélírónk tévedésének gyökere — mint erre válaszunk elején már utaltunk — az ingerlékenység helytelen értelmezésében jelölhető meg. Az ingerlékenység ugyanis nem egyszerűen „egyike" az életjelenségeknek, hanem az élő anyag *általános és alapvető* sajátsága, mely magában foglalja a megváltozott körülményekhez való alkalmazkodásnak az élő szervezet *egésze* által megszabott módját. Az ingerlékenység differenciáltsága ezért az élő szervezet fejlettségét a maag egészében reprezentálhatja. (Lásd erről cikkem 596—597. oldalát.) Ha az élőlények egyes szerveinek vagy más sajátosságainak bonyolultsági fokát ezzel egyenrangú tényezőnek tekintenénk, teljesen önkényessé válnék, hogy mit nevezünk fejlettebbnek, hiszen pl. az önmagukban vett biokémiai tulajdonságok nem hozhatók az anatómiai stb. tulajdonságokkal közös nevezőre, s így az önmagukban vett tulajdonságok szerint megállapított fejlettségi fokok nem adnának támpontot az élőlényeknek *mint*

ilyeneknek az összehasonlításához, általános fejlettségi szintjük megállapításához. Az élőlény fejlettségi szintjének egésze szempontjából lényeges és lényegtelen sajátosságok eklektikus azonosítása vezet az olyan — szerintem korántsem „érdekes", hanem sokkal inkább lapos, vulgáris — megállapításokhoz, hogy „nem az ember áll a törzsfa legcsúcsán, mint legfejlettebb lény, hiszen csak neurálisan legfejlettebb, szomatikusan, átlagos fejlettségi szintjét tekintve is elérik egyes csoportok (párosujjú patások)".

II.

Molnár András írása csak egyetlen szempontból tanulságos: pontosan tükrözi azt a manapság igen elterjedt pozitivista szemléletet, mely ingerülten utasít vissza minden — a valóság egészére vonatkozó, átfogó jellegű — filozófiai megállapítást. Ennek megfelelően szerinte eleve értelmetlen a fejlődésről általában beszélni, hiszen, mint cikke végén kiderül, „minden dolgot fejlettnek, sőt az adott körülmények között a legfejlettebbnek kell tekintenünk... Nem lehet tehát 'receptet' adni *a filozófia általánosságában*, mit kell 'fejlettebbnek' tekintenünk másoknál..." Régi módszere a pozitivista szemléletnek, hogy a filozófiai általánosítást a „recept" szóval igyekszik rossz színben feltüntetni, pedig kevés haszontalanabb recept van a pozitivistáénál, hiszen az emberiség minden rábeszélésük ellenére sem fog leszokni arról, hogy a valóság egészére vonatkozó törvényszerűségeket tárjon fel, kutassa a különbözők azonosságát.

Újabban már az egzakt természettudományokat is "megfertőzte" ez a szokás, hiszen pl. a kibernetika arra vetemedett, hogy közös összefüggéseket keressen technikai, biológiai és bizonyos társadalmi folyamatokban. Meg is kapta érte annak idején a magáét...

Félreértés ne essék, korántsem gondolom, hogy a cikkemben kifejtett koncepcióval szemben nem lehet számos ellenvetést tenni, vagy hogy nem lehetségesek más kritériumok, melyek segítségével talán jobban, egzaktabban lehet két jelenség fejlettségi fokát összemérni. Még az sem kifogásolható, hogy Molnár András értelmetlennek tartja ilyen kritériumok keresését, de az a mód, ahogy e törekvést a limine visszautasítja, túl „könnyednek" tűnik. A továbbiakban kizárólag ezzel foglalkozom.

Ad. 1. Molnár András szerint a visszatükrözés lenini—rubinsteini értelmezése „a hagyományos materialista filozófia megalapozatlan tartalmú állításainak" egyike, s ezért erre épülő koncepciómmal eleve nem érthet egyet. Mi a kifogása az inkriminált tétel ellen? Szerinte e tétel azt mondja ki, hogy minden dolog minden más dologgal kölcsönhatásban áll, minden más dolgot visszatükröz. Miután ezt a badarságot nagy tudományos apparátussal megcáfolja, „kitalálja", hogy valójában nem erről van szó, hanem arról, hogy „a dolgok általában képesek meghatározott más dolgokkal a kölcsönhatásra, s e kölcsönhatásban képesek sajátos, csak rájuk jellemző módon megnyilvánulni". Nem hiszem, hogy akár Leninnek, akár Rubinsteinnek szüksége lenne arra, hogy megvédjem Molnár Andrással szemben, de ha szerzőnk mégis kívánja, akkor becsületszavamra kijelentem, hogy soha egyetlen marxista filozófus sem értette a fentieket másként, egyikük sem gondolta azt, hogy a jelenségek azokat a hatásokat is vissza tudják tükrözni, melyek nem gyakoroltak rájuk hatást.

Ad 2. Molnár András a következő „experimentum crucis" alá veti koncepciómat: hasonlítsuk össze egy hidrogénatom és a szocialista társadalom fejlettségét, és vonatkoztassuk erre az általam adott kritériumokat. Bár védekezhetnék azzal, hogy a tudományos tételeket általában gyakorlatilag értelmes problémákra szokták vonatkoztatni, és nem hinném, hogy a fenti kérdés eldöntése az eddigiekben bárkinek is gyötrő problémát okozott volna — nem kívánok ezzel a „kibúvóval" élni. Molnár András szerint az adott esetben azért nem lehet a fejlettségbeli különbséget kimutatni, mert kölcsönösen „végtelen nagy számban" vannak olyan hatások, melyekre csak az egyik jelenség képes reagálni s a másik nem, míg „ugyanakkor nem találtunk egyetlen olyan 'közös' hatást sem, amelyre vonatkozóan kétséget kizáróan bebizonyosodott volna, hogy az egyik dolog erre többféleképpen tud reagálni, mint a másik". Ha az összehasonlítás alapja nálam kizárólag a reagálások számszerű, extenzív egybevetése lenne, jogos volna Molnár András ellenvetése. Cikkemben azonban leszögezem: „A nagyobb differenciáltság nem feltétlenül extenzív értelmű, lehet intenzív értelmű is: egy magasabbrendű jelenség az őt érő egyes hatásokat nemcsak közvetlenül, külön-külön tükrözheti vissza, hanem több hatásra — ezek belső összefüggéseinek visszatükrözésével — egy komplex aktussal is reagálhat. A fentiek alapján a magasabbfokú differenciáltság értelmezésekor azt is figyelembe kell vennünk, hogy a magasabbrendű jelenség

nem képes külön-külön reagálni minden egyes olyan hatásra, melyre az alacsonyabbrendű igen. Feltétlenül képes azonban a *hatástípus* visszatükrözésére, a rá jellemző magasabb fejlettségi szinten." (MFSZ 1966./4. 597. o.) Az adott esetben Molnár András hidrogénatomja, amennyiben például a Föld külső légrétegében helyezkedik el, csak úgy képes reagálni, mondjuk, valamely nagy energiájú kozmikus részecskére, hogy alkotó elemeire bomlik, vagy esetleg más elemmé alakul át. Ugyanez a kozmikus részecske azonban bekerülhet a Szovjetunió valamelyik tudományos intézetének regisztráló berendezésébe is, ahol olyan tudományos információk nyerésére használhatják fel, melyek például az űrutazások biztonságosabbá tételét vagy a világegyetem jobb megismerését vagy valamely technikai cél megvalósítását teszik lehetővé, tehát kozmikus objektumunk ez esetben a legkülönbözőbb reakciókat indíthatja el, rendkívül változatos módon válhat részévé annak az aktív, valóságformáló visszahatásnak, mely a szocialista társadalom és a természet kapcsolatát jellemzi. Elnézést kell kérnem a példa erőltetettsége miatt, de kénytelen voltam a feltett kérdésre válaszolni.

Ad 3. A következő fogas kérdés, melyet Molnár András feltesz az, hogy „melyik dolog a fejlettebb: a kénsav-e vagy a sósav..." Töredelmesen be kell vallanom, hogy erre a kérdésre valóban nem tudok teljes biztonsággal válaszolni, de *sejtésem* szerint egyik sem fejlettebb a másiknál, azonos „fejlettségi szinten" állnak. A kérdést csak egy vegyész dönthetné el, a két vegyület kémiai reakcióinak összehasonlításával. Molnár András azonban azt az elmés ellenvetést teszi, hogy ez aligha valósítható meg, mert „a kísérletezés közben elfogynak vizsgálandó anyagaink". Szerinte ugyanis itt is végtelen számú reakciót kellene kipróbálni. Valójában azonban alaptalan az aggodalma, mert a sósav, ill. kénsav specifikus reakciói, melyekből *sósav, ill. kénsav mivoltuk* egyértelműen felismerhető, egyáltalán nem végtelenek. Ha e reakciók összehasonlítása nem vezetne eredményre, nyugodtan abba lehetne hagyni a kísérletezést, hiszen ha a differencia specifikákat jelentő tulajdonságok nem mutatnak fejlettségbeli különbséget, akkor a közös genus proximum nyilván nem tartalmazhat ilyent. Miután Molnár András a továbbiakban nem kívánta, hogy hasonlítsam össze egy dugóhúzó és az Andromeda-köd fejlettségi fokát, áttérhetek egy „elvi" természetszerű ellenvetésre.

Már a hidrogénatom-példával kapcsolatban is leszögezi, hogy megismerése közben „mi magunk megváltoztatjuk a hidrogénatomot... vagyis nem az *eredeti* hidrogénatomot vizsgáljuk és ismerjük meg". E fizikai idealizmusból kölcsönzött érv válik a továbbiakban a visszatükrözés alapján való differenciálás legfőbb elvi cáfolatává. Nem veszem ugyanis tekintetbe — hangzik a vád —, hogy a „reagáltatással" megváltoztatom a dolgokat. „Úgy képzeli el (már mint szerény személyem — *Sz. A.)*, hogy a vizsgálat végén visszakaphatja eredeti anyagait, melyekről most már tudja, melyik a fejlettebb. De éppen ez az, ami valóságosan lehetetlen: nem lehet azt mondani, akár a visszatükrözés egyetlen aktusa után is, hogy ez vagy az a dolog a fejlettebb, mert az a dolog már nincs!" Szegény vegyészek! Mihelyt megállapítják, mondjuk a kvalitatív analízis segítségével, hogy valamely anyag pl. rezet tartalmaz, ezzel egyidejűleg „az a dolog már nincs", s ők kezdhetik az egészet elölről. De — pestiesen szólva — minek? Hiszen ugyanez fog újra megismétlődni. Lám-lám! Aki a filozófiai általánosítás ellensége, arról előbb-utóbb könnyen kiderülhet, hogy a természettudományokban sem szereti az olyan „durva általánosításokat", mint pl. réz, hidrogénatom stb, stb. Molnár András nem következetes, amikor a végtelen számú hatás-próbát okolja azért, hogy közben a dolog lényege megváltozott, hiszen — mint idéztük — korábban azt írta, hogy akár „*a visszatükrözés egyetlen aktusa*" után sem beszélhetünk már az eredeti dologról. (Egyébként láttuk, hogy a fejlettségi szint megállapításához nincs szükség végtelen számú reakció kipróbálására.)

Ad. 4. A mikrorészecskék összehasonlításánál azt veti szememre, hogy ha a fejlettebb objektumot a nagyobb átalakulási lehetőség jellemzi, akkor e nagyobb átalakulási lehetőséggel rendelkező objektum „előbb veszti el fejlettségét minden másnál", vagyis „a fejlettebb dolgok,... tendenciózusan 'fejletlenebbekké' lesznek", s így a fejlettség fogalma itt önmaga ellentétét tartalmazná. Mindez azonban először is nem törvényszerű, éppúgy bekövetkezhet az ellenkező irányú folyamat is, bár valóban ritkábban, miután a szervetlen természetben a vázolt fejlődésfolyamatok csak egyik — alárendelt — lehetőséget jelentik a sok másfajta változás lehetősége mellett. Hogy azonban — ha ritkábban is — de fejlődésfolyamatok is létrejönnek, azt az a körülmény, hogy a Földön jelenleg emberek élnek, eléggé jól bizonyítja. De még ha Molnár Andrásnak igaza volna, és minden bonyolultabb részecske *törvény-*

szerűen egyszerűbbekre esnék szét, ez akkor sem a magasabb-, ill. alacsonyabbrendűség általam adott kritériumaival, hanem a *fejlődés* törvényszerűségével állna ellentétben, amennyiben helyette a visszafejlődés törvényszerűségét kellene elismernünk. Ezt azonban még Molnár András írásának elolvasása után sem tudnám akceptálni.

Ad. 5. Molnár András szerint az általam adott fejlődésfogalom „távolról sem mutat" törekvést a szaktudományok speciális fejlődéskritériumaiból való kiindulásra. Állítja ezt annak ellenére, hogy cikkemnek csaknem kétharmad részében a fizikai, biológiai és társadalmi fejlődés konkrét vizsgálatával bizonyítom kritériumaim használhatóságát. S ha már Molnár András szóba hozta cikkem természettudományos megalapozottságát, felhívnám a figyelmét egy szaktudományos tévedésére is. Írása első lábjegyzetében azt írja: „A hélium tudvalevőleg nemes-gáz, amely, lezárt külső elektronhéja lévén, nem vihető kémiai reakcióba." Tudvalevőleg azonban ez az állítás ma már nem állja meg a helyét, bebizonyosodott, hogy speciális körülmények között az ún. nemesgázok is kémiai reakcióba hozhatók, így pl. a héliumatom gerjesztett állapotban (pl. elektromos kisülés hatására) egyesülhet más atomokkal bomlékony molekulákká (pl. HeH, FeHe.)

Ad 6. Egyetértek azzal, hogy nincs a dolgoknak „abszolút fejlettségük." Annyira egyetértek vele, hogy definíciómban és annak konkrét kifejtésekor egyaránt hangsúlyozom: a *relatív* magasabbrendűség tartalmáról beszélek, mely mindig csak a jelenségek *összehasonlításakor* kap konkrét értelmet.

Vonatkozik ez Molnár András írására is, mely szintén akkor kap konkrét értelmet, ha az említett nálunk is ható világnézeti áramlatokkal vetjük egybe.

Szabó András György

E szám szerzői

Rádi Péter, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Zoltai Dénes, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Fodor Judit aspiráns,
Henri Tajfel, az oxfordi egyetem tanára,
Ágh Attila, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Somogyi Zoltán, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
S. Molnár Edit, a pszichológiai tudományok kandidátusa (Magyar Rádió),
Marton Imre, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Simon Endre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa,
Timár Árpád, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa,
Kis János egyetemi hallgató,
Váriné Szilágyi Ibolya, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Ludassy Mária egyetemi hallgató,
Csillag Lászlóné, az Országos Széchenyi Könyvtár munkatársa,
Homonnay Szabolcs középiskolai tanár,
Molnár András,
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője.

ÚJ KÖNYVEK

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica. 5. tom. Red. P. Sándor, J. Balogh. (E. Molnár, J. Szigeti. L. Mátrai, P. Sándor, E. Simon, T. Huszár, T. Földesi, I. Pais, J. Horváth, J. Balogh.) Állami ny. 1966. 190. o.

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. 1. köt. Az ókortól a XVII. sz. végéig. 3. kiad.; 2. köt. A XVII. sz. végétől Marxig. 2. kiad. Tankönyvk. 1966. 2 db. 46 Ft + 51 Ft.

József Attila: Irodalom és szocializmus. (Válogatott esztétikai tanulmányok.) Kossuth K. 1967. 294 o. (Esztétikai kiskönyvtár.) 18 Ft.

Kant, Immanuel: Az ítélőerő kritikája. Akad. K. 1966. 52 o. (Filozófiai írók tára U. F. 29.) 70 Ft.

Kínai filozófia. Ókor 3. köt. Szöveggyűjtemény. Vál., ford., bev. jegyz. Tőkei Ferenc. Akad. K. 1967. 389 o. (Filozófiai írók tára U. F. 24.) 54 Ft.

Marx, K.—Engels, Fr. művei 14. köt. 1857—1860. Kossuth K. 1966. XV, 823 o. 1 t. 4 térk. 32 Ft.

A marxista etika alapjai. 2. évf. Segédkönyv. Orsz. Ped. Int. 1966. 124 o.

A marxizmus—leninizmus. Esti középfokú iskolák számára. 1. köt. [Írták:] (Balló István Földesi Tamás, Bertóti László . . .) Kossuth K. 279 o. 10 Ft.

Modern polgári etika. Szöveggyűjtemény. 1—3. köt. Szerk. Huszár Tibor. Tankönyvk. 1967. 3 db. 1. köt. 267 o. 13,60 Ft; 2. köt. 163 o. 8,40 Ft. 3. köt. 236 o. 12 Ft.

Simon Róbert: Az iszlám keletkezése. Gondolat, 1967. 151 o. 15 Ft.

Szecsődi László: A szocialista tudatról. Kossuth K. 1967. 108 o. 10 Ft.

Szemelvények a történelmi materializmus köréből. 3. köt. Humanizmus és elidegenedés Szerk. Balogh József. Tankönyvk. 1967. 514 o. (ELTE Bölcsészettudományi Kar.) 26 Ft.

Tokarjev, Sz. A.: Vallás és történelem. A vallás a világ népeinek történetében. Kossuth K. 1966. 545 o. 46 Ft.

Tőkei Ferenc: Műfajelmélet Kínában a III—VI. században. (Liu Hie elmélete a költői műfajokról.) Akad. K. 1967. 325 o. 47 Ft.

Tordai Zádor: Egzisztencia és valóság. (Függelék: Sartre, J. P.: A lét és semmi. Kísérlet egy fenomenológiai ontológiára.) Akad. K. 1967. 313 o. 30 Ft.

Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai. 3. 4. köt. Tankönyvk. 1966. 2 db. 3. köt. 320 o. 30 Ft; 4. köt. 527 o. 45 Ft.

Világnézetünk alapjai. 1—2. köt. Orsz. Ped. Int. 1966. 2 db. 1. köt. 162 o.; 2. köt. 107 o.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1967. III. 16. — Példányszám: 1700 — Terjedelem: 17,15 (A/5) ív

67.63583 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Петер Ради: Попытка для современного описания системы форм движения 369
Денеш Золтаи: Буржуазные эстетические направления с 1848 года до конца века. Теоретико-исторический обзор 407
Юдит Фодор: О случайности 430
Анри Тайфел: Кооперация групп людей 440

ИЗ КЛАССИКОВ ФИЛОСОФИИ

Маркс: Сочинения письма к Вере Засулич 451

ДИСКУССИЯ

Аттила Аг: Социализм и отчуждение. Замечания к книге Дьюла Вёрёш: *Марксизм и отчуждение* 473

ОБОЗРЕНИЕ

Золтан Шомоди: Картина о человеке в марксизме и проблема человека в социалистическом обществе 482

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Имре Фенеш: Физика и мировоззрение *(Антал Мюллер)* 487
Социологические исследования о роли труда *(Ш. Эдит Мольнар)* 489
Ласло Агоштон: Человек и техника. Критика техницизма *(Имре Мартон)* 494
Новая марксистская монография о философии Лейбница *(Эндре Шимон)* 497
Давид Алфаро Сикейрос: Художник и революция *(Арпад Тимар)* 500
Л. О. Резников: Гносеологические вопросы семиотики *(Янош Киш)* 503
Проблемы научного метода *(Ибойа Вари-Силади)* 509
Рецензии журналов. Будние дни аналитической философии. „Mind" от 1963 до 1966 *(Мария Лудашши)* 513
Философская библиография. (Новые приобретения библиотек в Венгрии во второй половине 1966 г. *(Л. Чиллаг)* 527

ИЗ ПОЧТЫ РЕДАКЦИИ

Письма Саболча Хомоннаи и Андраша Мольнара о статье Андраша Дьёрдь Сабо «*О понятии развития*» и ответ автора 554

CONTENTS

ESSAYS

Péter Rádi: An Attempt to Give an Up-to-Date Description of the System of the Forms of Motion 369
Dénes Zoltai: Bourgeois Aesthetical Tendencies from 1848 to the Turn of the Century. A Theoretical—Historical Survey 407
Judit Fodor: An Contingency 430
Henri Tajfel: Co-operation Between Human Groups 440

FROM THE CLASSICS OF PHILOSOPHY

The Drafts of *Marx'* letter written to Vera Zasulitch 451

DISCUSSION

Attila Ágh: Socialism and Estrangement. Remarks on Gyula Vörös' *Marxism and Estrangement* 473

OBSERVER

Zoltán Somogyi: The Image of Man in Marxism, and the Problem of Man in the Socialist Society 482

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

CRITICISM AND REVIEW

Imre Fényes: Physics and the World-View *(Antal Müller)* 487
Sociological Examination of the Function of Labour *(Edit S.-Molnár)* 489
László Ágoston: Man and Technology. The Criticism of Technicism *(Imre Marton)* .. 494
A New Marxist Monograph on the Philosophy of Leibniz *(Endre Simon)* 497
David Alfaro Siqueiros: The Artist and the Revolution *(Árpád Timár)* 500
L. O. Reznyikov: Epistemological Questions of Semiotics *(János Kis)* 503
Problems of Scientific Method *(Ibolya Váriné-Szilágyi)* 509
Periodical Review. The Everydays of Analitical Philosophy. The MIND from 1963 to 1966 *(Mária Ludassy)* 513
Philosophical Bibliography. The New Acquisitions of the Hungarian Libraries in the Second Half-Year of 1966 *(Mrs. László Csillag)* 527

FROM THE POST OF THE EDITOR

Letters written by Szabolcs Homonnay and András Molnár, on András György Szabó's article *On the Concept of Development*, and the reply of the author ... 554

SOMMAIRE

ETUDES

Péter Rádi: A la recherche d'une description moderne du système des formes du mouvement de la matière 369
Dénes Zoltai: Courants esthétiques bourgeois de 1848 à la fin du siècle dernier. Aperçu théorique et historique 407
Judit Fodor: Du fortuit 430
Henri Tajfel: Coopération de groupes humains 440

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE

Marx: Ebauches de la lettre à Vera Zassoulitch 451

DISCUSSION

Attila Ágh: Socialisme et aliénation. A propos du livre de Gyula Vörös sur *Marxisme et aliénation* 473

LA VIE SCIENTIFIQUE

Zoltán Somogyi: L'image marxiste de l'homme et le problème de l'homme dans la société socialiste 482

REVUE ET CRITIQUE

Imre Fényes: Physique et conception du monde *(Antal Müller)* 487
Examen sociologique du rôle du travail *(Edit S. Molnár)* 489
László Ágoston: L'homme et la technique. Critique du technicisme. *(Imre Marton)* .. 494
Une nouvelle monographie marxiste sur la philosophie de Leibniz *(Endre Simon)* ... 497
D. A. Siqueiros: L'artiste et la révolution *(Árpád Timár)* 500
L. O. Reznikov: Problèmes gnoséologiques de la sémiotique *(János Kis)* 503
Les problèmes de la méthode scientifique *(Ibolya Szilágyi)* 509
Revue des revues. La vie quotidienne de la philosophie analytique. La revue MIND, 1963—1966. *(Mária Ludassy)* 513
Bibliographie philosophique. Nouvelles acquisitions des bibliothèques de Hongrie dans la deuxième moitié de 1966. *(Mme László Csillag)* 527

LE COURRIER DE LA RÉDACTION

Lettres de Szabolcs Homonnay et András Molnár à propos de l'article de András György Szabó: Du concept de l'évolution. Réponse de l'auteur 554

a 1242

6

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

ÚJFALUSSY JÓZSEF
A zeneművészet esztétikai alapkérdései

TORDAI ZÁDOR
Az elidegenedésre vonatkozó marxi nézetek aktualitása

HELLER ÁGNES
C. Wright Mills arcképének vázlata

ERŐSS LÁSZLÓ
A Fromm-jelenség

FARKAS ENDRE
A szociális szabadság formai és tartalmi oldaláról

JERROLD KATZ és JERRY FODOR
Mi a baj a nyelvfilozófiával?

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1967

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Újfalussy József: A zeneművészet esztétikai alapkérdései 565
Tordai Zádor: Az elidegenedésre vonatkozó marxi nézetek aktualítása 592
Heller Ágnes: C. Wright Mills arcképének vázlata 606
Erős László: A Fromm-jelenség 640
Farkas Endre: A szociális szabadság formai és tartalmi oldaláról 651
Jerrold Katz és *Jerry Fodor:* Mi a baj a nyelvfilozófiával? 665

VITA

Fodor Judit: Néhány szó Platónról és a platonizmusról 699

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése *(Hunyadi György)* 702
Ralph Fox: A regény és a nép *(Sarbu Aladár)* 705
A kavntummechanika klasszikusai *(Müller Antal)* 708
Logika vagy logikák? *(Szigetvári Sándor)* 710

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.
Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

A zeneművészet esztétikai alapkérdései

UJFALUSSY JÓZSEF

Meghatározatlan tárgyszerűség — meghatározott viszonyítások a zenében

A zene empirikus-tárgyszerű, fogalmi-beszédszerű és immanens-technikai értelmezése

Mindannyian naponta lehetünk tanúi, hogy a közönség és a gyakorló zenészek egyaránt milyen tanácstalanok, ha a jól ismert és szívesen hallott zene esztétikai magyarázatára, értelmezésére kerül sor. A közönséghez és a szakmai közvéleményhez nyugodtan hozzászámíthatjuk még az esztétikusok zömét is, akik többnyire biztos ítélettel, kész magyarázattal tájékozódnak az irodalom (főként a drámai és epikus műfajok!) esztétikájában. De maguk is elbizonytalanodnak, ha a zenével kell szembenézniük.

Tanácstalanságuk nagy történelmi tradíciókra pillanthat vissza. Oka az, hogy a valóság zenei megjelenítésében, a valóság zenei „képén" a bennünket környező valóságot a maga immanens tárgyszerűségében sem közvetlen empíria, sem pedig fogalmi közvetítés útján nem ismerhetjük fel, mert tárgyi konkrétságban nem jelenik meg. Ez egyúttal megmagyarázza a zeneesztétika történetének egy sereg jelenségét, egy sereg olyan mellékutat vagy oldalági megközelítést, amelyek a filozófiatörténet különböző korszakaiban értelmezni próbálták a zenei jelenségeket. A zeneesztétika történetén nagyjából ez a kettős szemléletmód — az empirikus, illetve a fogalmi tárgyszerűségé — vonul végig. Különböző filozófiai irányzatok e két irányból tettek újra meg újra kísérletet a zene magyarázatára.

A tárgyi magyarázat, különösen a beszédszerű és irodalmi oldalról közelítő értelmezése, bizonyos történelmi korszakokban (gondoljunk például a francia materialisták zenemagyarázatára) ki is elégítette a társadalmi igényt és a filozófiai fejlődés megfelelő fokát. A nagy „baj" akkor történt, amikor (nagyjából ugyanebben a korban) a zene — mint Herder mondja — mindinkább elszakadt testvéreitől, a szavaktól és a gesztusoktól, és mint önálló hangszeres zene kezdett jelentkezni a társadalmi gyakorlatban. Ez volt az a fordulópont a zeneesztétika történetében, ahol mind a közvetlen empirikus tárgyi magyarázatok, mind pedig a fogalmi, nyelvi, irodalmi magyarázatok elvesztették a talajt a lábuk alól. A kettő között valahogy elsikkadt maga a zene, elszakadt egymástól egyfelől az énekelt zene szövegében felfedezni vélt tárgyi valóság mint tartalom és mint objektív mozzanat, másfelől a zenélő embernek az a hozzáadása, amely ezzel a vélt tartalommal, tárgyi objektív mozzanattal szemben mint szubjektum, mint forma szerepelt. Tehát — röviden szólva — szétvált egymástól a zene szövege és dallama. Az egyikből nem nyílt út a másik magyarázatához. A zenemagyarázat közvetítetlen, nem dialektikus kettőssége, mondhatni tudathasadása egyúttal a filozófiatörténet

akkori két fő irányának elkülönülését is tükrözte; a mechanikus materializmusét és a szubjektív idealizmusét.

Két veszekedő között a harmadik örül; ez a harmadik ebben az esetben a zene pozitivista, immanens-technikai magyarázata volt, amely — Hanslicktől kezdve nyilvánvalóan, de különböző megnyilatkozásokban már előtte is — egyszerűen kijelentette, hogy a zenében ne is keressünk semmi olyan fogódzót, semmi olyan jelet, amely akár az objektív, akár a szubjektív valóságnak a tükrözését, megjelenítését sejtetné. Ez a harmadik magyarázati mód éppen a hangszeres zene műfajaira, az un. „abszolút zenei" műfajokra (szonáta, szimfónia, kamarazenei műfajok) hivatkozva bizonyította, hogy a zenében semmi fogalmilag megjelölhető tárgyi mozzanat sem utal a valósággal való kapcsolatra.

Hanslick annak idején úgy fogalmazta meg a tételt — s erre még majd vissza kell térnünk a továbbiakban —, hogy pl. ha egy szobor, mondjuk, gladiátort ábrázol, akkor tudom, hogy a szobor tartalma(!) a gladiátor. Ha egy képen egy virágárus lánykát látok, akkor a képről tudom, hogy a kép tartalma a virágárus lányka. Vagy hogyha egy irodalmi művet olvasok, amely Roland egyik tettét mutatja be, akkor tudom, hogy ez a mű tartalma. Miután pedig a zenében, az „abszolút", tehát az akkoriban igényes zenének számító műfajokban ilyen tárgyi mozzanatot hiába keresek, ebből következik, hogy a zenében ilyen nincs is — vonja le végső következtetését Hanslick a mechanikus materialista megközelítés bírálatából.

Tegyük fel — folytatja Hanslick — hogy a zene érzelmeket tükröz. Viszont — mondja —, ha végignézzük a zeneműveket, Beethoven zeneműveit, ott hangokat látunk, hangcsoportosulásokat, különböző kombinációkat, de nem látunk bennük sem örömet, sem bánatot. Különben is, a zeneszerző komponálás közben a legkülönbözőbb érzelmeket éli át, és a zenemű mégis valami egészen más hatást tesz a közönségre. Még azok is, akik a zeneműben érzelmeket vélnek felfedezni, kénytelenek elismerni, hogy ezek az érzelmek nem vágnak egybe a zeneszerző pillanatnyilag átélt érzelmeivel. Ezzel Hanslick cáfolva látja az érzelemesztétika, a szubjektív magyarázat érveit is, és kimondja híres — és azóta is újabb és újabb fogalmazásokban kísértő — tézisét: a zene nem adhat egyebet, mint puszta önmagát, az ő értelmezése szerint puszta hangkombinációk sorát. Ezzel azt a már Kant esztétikájában alternatíve, dilemmaként felvetett kettősséget, hogy a zene mint a hangok játéka, „schönes Spiel"-e, tehát esztétikai értékű játék, vagy pedig egyszerűen csak „angenehmes Spiel", azaz szórakoztató játék (amit Kant még nem dönt el egyértelműen, mert mind a kettő mellett vannak érvei), Hanslickék és a vele egy véleményen lévők egyértelműen eldöntik. A zenében sem az objektív, sem a szubjektív valóságot nem lelik. Éppen ez a vagy-vagy, ez a sem egyik, sem másik zárja közre és rekeszti ki magát a zenét, ez nem engedi meglátni a zenében a kettő közvetítettségét, dialektikus egységét. Pedig a zene esztétikai magyarázata éppen az objektum és a szubjektum sajátos módú közvetíttségében rejlik; a tükrözésnek abban a különös módjában, amely nem ugyan a tárgyi oldaláról, de mégis a valóságot ragadja meg. Következő feladatunk annak kifejtése, hogy hogyan.

A kérdés történeti oldalához legfeljebb még annyit fűzhetnénk hozzá, hogy éppen a zenének ilyen közrezártsága, mind a két oldal felől feloldatlanul maradt „fehér folt" jellege teszi lehetővé egy ősrégi, agnosztikus tradíciónak meg-megújuló betörését a zene esztétikai magyarázatába. Az objektív

idealizmus ugyanis így következtet: amennyiben a zenében nem találom meg sem a bennünket környező objektív tárgyi valóságot, ahogyan a mechanikus materializmus, sem pedig a szubjektumot, ahogyan az érzelemesztétika érti, akkor nyilvánvaló, hogy a zene nem is hivatott arra, hogy a bennünket környező objektív vagy szubjektív valóságot, a külső vagy a belső valóságot valamiképpen tükrözze sajátos hangkombinációiban. Bennük valami olyan világ nyilatkozik meg, amely nem azonos az érzékelhető, empirikus valósággal, hanem a valóság érzék feletti, transzcendens lényege. Ugye — mondják az objektív idealisták —, a zenei hangok fizikai törvényeknek engedelmeskednek, mérhetők, matematikai összefüggéseket mutatnak. Matematikai összefüggéseik éppen olyan törvényszerűségek, mint az egész világegyeteméi. Következtetésük egyenes úton torkollik bele Püthagorasz, Platón, a sztoikusok, a középkori misztikusok zeneesztétikájába.

Püthagorász egykori számmisztikájának felélesztése egyáltalán nem múltbeli jelenség, hanem a mi századunkban is, éppen a modern zenével való vitában, újból és újból megjelenik mint az immanens technikai szemlélet szövetségese. Egy könyvre szeretnék itt hirtelenében utalni, Ansermet *Les fondements de la musique dans la conscience humaine* c. művére, amely a zene anyagának matematicitásából kiindulva újból feléleszti a klasszikus polgári objektív idealista zenemagyarázat tradícióit.

Egyidejűség és folyamatosság

Az általunk kielégítőnek el nem fogadott nézetek történelmi sorozatával vitatkozni akkor van jogunk, ha olyat állíthatunk a helyébe, amely megfelelőbb magyarázatot ad. Itt — úgy gondolom — először is magának a valóságnak a fogalmával kell újból szembenéznünk, hogy világossá váljék számunkra, milyen értelemben és milyen módon van jogunk egyáltalában a nem szöveges zenétől a valóság tükrözését számon kérnünk.

Mindnyájan láttunk már Van Gogh-interieuröket: szobasarkok egy vasággyal, egy éjjeliszekrénnyel, egy székkel, esetleg egy magános gyékényfonatú szék, rajta egy gyertya. Egyetlenegy ember sincs a szobában, semmi más, csak tárgyak. Amennyiben a valóság nem egyéb, mint a tárgyak halmaza, tehát a puszta tárgyi valóság, úgy, ahogy az a maga véletlenszerűségében egymás mellé került, akkor a festőnek más célja nem lehetett, minthogy bemutasson nekünk egy füstölgő gyertyát, amint egy gyékényfonatú széken áll. Aki azonban ilyen képeit valaha is látta, azt hiszem, egy pillanatra sem vette és nem vehette komolyan, hogy a festőnek egyéb célja ne lett volna. Első pillantásra feltűnik a szoba üressége: a szobából hiányzik valaki, hiányzik és mégis ott van: az, akié a szoba, akihez a szoba tartozik. És az, hogy abban a szobában az egyes tárgyak úgy kerültek egymás mellé, ahogyan a képen látjuk őket, nem véletlen, hanem attól van, hogy ez a szoba valakié, hogy emberi viszonylatok sugarai mentén rendeződött olyanná, mint amilyen. Az a bizonyos szomorú, füstölgő gyertya a maga gyékényszékével nem önmagát mutatja, nem önmagát reprezentálja — csak eszköze az emberi viszonylatok művészi bemutatásának. „C'est moi" — ez vagyok én, ez a művész az én koromban, ez az én sorsom, ez az én szobám, ezek az életkörülményeim, így élek — körülbelül ezt jelenti a kép számunkra. A tárgyi valóság tehát meggazdagodott, már összefüggések, viszonylatok valóságává vált, olyan tárgyi viszonyokká, amilyenekké az ember

jelenléte, az ember által elsajátított és megváltoztatott, átszervezett valóság alkotta őket. Ha a tárgyiságot is az összefüggő valóság tárgyak által reprezentált képének tekintjük, már egy lépéssel közelebb jutottunk annak megértéséhez, hogy tárgyi vagy nem tárgyi valóság, a valóságnak puszta tárgyi vagy összefüggéseiben — sőt emberre vonatkoztatott összefüggéseiben — bemutatott tárgyi képe között mi a különbség.

Felhozhatnám a művészetek történetének számos olyan példáját, amelyek tájképrészletekre utalnak. A tájképnek az emberekkel való kapcsolata az ábrázolásban rendkívül jellemző lehet arra, hogy hogyan, milyen értelemben vette birtokába az ember az őt környező tájat, milyen kapcsolatban érzi magát és objektíve milyen kapcsolatban van vele az adott időszakban.

A tárgyi valóságnak az elsajátító emberi társadalom viszonylatai szerint rendeződő kapcsolatai egyszerre egyidejűek, szimultánok, és folyamatosak, szukcesszívek. Művészeti áganként mások és mások a lehetőségei a technikai megoldásnak. Az egyes művészeti ágak ezeket a kapcsolatokat (amelyeket vagy maguk a tárgyak reprezentálnak, vagy a tárgyak fogalmi, hangzó jelei, a szavak) vagy a tárgyaknak *egymás után* felsorolt tárgyi képén mutatják be, vagy pedig a tárgyak *egyidejű* viszonylatait tükrözik. Ez a két megközelítésmód lehetséges de — ez a kettő tulajdonképpen nem kettő. Annyira nem kettő, hogy a térbeli egymásmellettiség bármely pillanatban időbeli összefüggéssé változtatható. Nem kell egyéb, csak az, hogy három lépést tegyünk egy tárgy felé, és elteljék az a három másodperc, amely alatt innen oda lehet menni. Az, ami a képzőművészeti alkotáson egymásmellettiségben, egyidejűségben jelentkezik, semmi más, mint az összefüggések totalitásának a szimultán aspektusa, beleértve a totalitásba az összefüggések szukcesszív aspektusát is. Ami pedig az úgynevezett időbeli művészetekben egymás után jelentkezik, az semmi egyéb, mint a bonyolult és minden oldalú összefüggéseknek szukcesszív módon felbontott aspektusa. A kettő ugyanannak az egy és oszthatatlan, komplex valóságnak különböző oldala és különböző módszerű megközelítése.

A továbbiakban az önmagában is totális és oszthatatlan ember oldaláról igyekszünk témánkhoz közelíteni. Az ember elsődleges célja ebben a világban nem az, hogy művészi alkotásokat produkáljon, hanem az, hogy megéljen, hogy valamiképpen fenntartsa a létét. Ezt nem teheti meg másképp, csak úgy, hogy azzal a világgal, amely őt környezi, szüntelenül — akarva-akaratlan — érintkezésbe kerül. Az hat rá, ő erre valamiképpen reflektál, sőt kénytelen pillanatról pillanatra aktívan beavatkozni ebbe a világba, mert különben hamarosan elpusztulna. A munka szerepének sokszorosan kifejtett témájához vezet itt gondolatmenetünk, de hogyha a zenét akarjuk megközelíteni a maga esztétikai jelentésében, akkor is ugyanide kell visszajutnunk: a munkálkodó, a dolgozó emberhez, aki nem megismerni akarja valóságát, hanem úrrá akar lenni rajta egzisztenciális érdekekből. Méghozzá, miután emberről van szó, csoportosan, közösséggé, társadalommá szerveződve akar úrrá lenni az ellene törő természeti hatalmakon. Azáltal, hogy szüntelenül ellene szegül az őt környező természetnek azért, hogy megtalálja azokat a módokat, ahogyan a maga létét tevékenyen biztosíthatja, minden szellemi és minden fizikai erejét latba kell vetnie. Miközben munkálkodik, izmaiban, minden mozdulatában megőrzi azoknak a tevékenységeknek az emlékét, amelyeket a napi létfenntartása közben végez. Tehát már úgy, ahogy van, mindenestül, minden tudásával, minden gyakorlatával, minden emlékével

önmagában tükrözi a maga valóságát. Az izmaiban, az idegeiben, az egész testében, főként pedig alakuló tudatában készségek rendszereként birtokolt valóság az emberi totalitásában sem tagolt, nem pusztán látott, nem pusztán hallott vagy mozdulati valóság, hanem tagolatlan egész.

Ez az a fok, az egész ember által birtokolt és minden módon megnyilatkozó, minden módon megőrzött és elsajátított valóság, ahonnan a továbbiakban minden tudatforma kiágazik.

A homogén rendszer kialakulása és jelentősége

Nem szeretnék sokszor elmondott gondolatmeneteket végigkövetni. Egyetértünk abban, hogy itt nem a romantikus ősemberfigurára gondolunk, aki magánosan száll szembe „az elemek viharával", hanem a társadalommá szerveződő emberről beszélünk. Hiszen a munkatevékenység kifejlődése, kialakulása is a társadalommá szervezett és szerveződött ember sajátos lehetősége és tulajdonsága. Mindenesetre az ember egész habitusában, minden megnyilatkozásában így megőrzött valóság kész arra, hogy bármikor felidéződjék. Eljön egy pillanat, amikor már nem azért ismétlem meg a munkamozdulatot, nem azért „utánzom" a valóságnak ilyen vagy olyan mozzanatát, mert közvetlenül szemben állok vele, hanem mások emlékeztetésére, azért, hogy számot adjak, elmondjam, mit tettem. Eközben megismétlem, összes hangjaival, mozdulataival, minden attribútumával együtt, azt a tevékenységet, amelyet valóban végeztem akkor, amikor erre létérdekből kényszerültem. Az absztrakciónak és az általánosításnak egy lényeges mozzanata, amikor már fel lehet idézni a különböző munkamozzanatokat anélkül, hogy azok objektíve és valóságosan abban a pillanatban elvégzendők volnának. Ebből egész szertartásrend alakul ki, a mágikus fok művészete, ahol a művészetek még nem válnak el egymástól, de az első lépést már megteszik a szétváláshoz.

A művészetek kialakulásának, differenciálódásának folyamatát itt nem lehet feladatunk hosszasan végigkísérni. Erre az utalásra is csak azért van szükségünk, hogy a zenéig valamiképpen eljussunk. Azt hiszem, némi ugrásokkal könnyen végig lehet követni azt a történeti sorrendet, ahogyan az így megismételt tevékenység különböző formákban egyszer csak eltávolodik az embertől, objektiválódik, rögzítődik, már az emberen kívül. Egy mozdulat, esetleg utánzó mozdulat, amelynek rajza valahol lerögződik, már a vizuális képzőművészeti objektiválásnak és reobjektiválásnak csírája. A hangadás, amely talán most már önmagában is alkalmas arra, hogy valamilyen jelen nem levőnek a képzetét felkeltse, és azt jelen lévővé változtassa, szintén alkalmas arra, hogy most már önmagában jelrendszerré alakuljon. Azáltal azonban, hogy a szómatikus, a testi egységből a különböző aspektusok lassanként kiválnak, hogy eltávolodnak a reprodukálás testiségétől, egyúttal absztrahálódnak is.

A komplexitásnak, a totalitásnak és az ebből eredő konkrétságnak azt az elsődleges fokát, amelyet az összművészet szintjén az egész ember által reprodukált valóság jelent, elvesztik. De egyben arra kényszerülnek, hogy már most önmaguk gazdagítsák belső meghatározottságaikat, dúsítsák a saját jelentés-rendszerüket, a saját kifejező eszközeiket annyira, hogy az önmagában is alkalmas legyen az elsődleges fokon elhagyott totalitás másodlagos érzékeltetésére és bemutatására.

Így válik szükségessé a maguk szintjén elkülönült mozdulati, vizuális vagy akusztikus jeladásoknak a maguk körében egységes elv szerinti sokoldalú viszonyítása, homogén rendszerré alakítása. Ennek jele és eredménye már maga az a körülmény, hogy a képzőművészeti ábrázolások *egy síkra* kerülnek. Ahhoz, hogy megtudjuk, vajon a vadász és a vad között milyen kapcsolat áll fent, hogy a vadász üldözi-e a vadat vagy ezúttal a vad győzte-e le a vadászt, aki ott fekszik elterülve, mint a barlangrajzokon annyiszor — ahhoz az szükséges, hogy a kettőnek az ábrázolásmódja homogén és egybevethető. egynemű legyen. Erre szolgál a közös sík, amelyre a történésnek minden mozzanatát vetítem.

A zenében ennek a homogeneitásnak az a feltétele, hogy a komplex valóságot kísérő rengeteg hangélmény valamiképpen egymással összehasonlítható legyen: tehát egy homogén rendszert alkosson. Ennek kialakításához megvannak a természetes feltételek. Többek között ismét a reprodukáló ember egysége, akinek hallható jeladásai közös hangszínükkel a közös alanyra, illetőleg a közös tárgyra utalnak. Ez megteremti azt a lehetőséget, hogy a homogeneitáson, az összehasonlíthatóságon belül a különbözőségek is organikus egységbe szerveződjenek.

Másfelől nézve, kezdeti fokon a különböző hangokat különböző használati tárgyak és eszközök szolgáltatják. De fokozatosan kibontakozik egyes használati tárgyak elsődleges használatából másodlagos rendeltetésük: hangadó szerepük. A folklór- és az őstörténeti kutatások azt bizonyítják, hogy az első hangszerek a használati eszközökből lesznek. Mégpedig úgy, hogy lassanként félreteszik elsődleges rendeltetésüket, például azt, hogy törő mozsarak. Fontossá válik egy olyan törőmozsár másodlagos rendeltetése, amelynek szebb a hangja, mint a többinek, mégha mozsárnak rosszabb is. Talán egy kimustrált, felfordított csónak fenekén olyan hangokat lehet kidobolni, amelyek nagyon messzire hangzanak.

Egyúttal ugyanegy hangszer különböző hangjai magukban hordják azt a lehetőséget, hogy az egységen belül jelentkező különbségeket differenciáltan érzékeltessék. Ezen a réven a magassági különbségek előtérbe kerülnek, az elsődleges, zörejszerű karakterek és színkülönbségek helyébe. Hangpszichológiai kísérletek mutatják, hogy nem nevelt, nem művelt hallású emberek hajlamosak a különböző magasságú hangokat nem mint ugyanannak a rendszernek a különböző fokait, hanem mint egymástól természetük, színük szerint is különbözőket tudomásul venni. De nagy rezgésszám-különbséggel megszólaló, nehezen összehasonlítható hangokat hajlamosak vagyunk magunk is sokkal inkább a különbségük, mint az összetartozásuk szerint felfogni: lényegileg különbözőknek tekintjük őket. A fekvéskülönbség (magas vagy mély) nemcsak magassági, hanem színkülönbséget is jelent.

A legprimitívebb dallamocskát, amelyet mindenki tud, és első hallásra utánaánekelhet, sem halljuk dallamnak akkor, hogyha hangjait olyan mértékig eltávolítjuk egymástól, olyan nagy magasságkülönbségekkel szólaltatjuk meg különböző oktávokban, fekvésekben, hogy összetartozásukat nehéz rekonstruálni.

Az eredeti színkülönbségek egyneműsödnek lassanként a zenében is. Egy szűkebb körre koncentrálva a magassági különbségek mint ugyanannak a közös színnek a különböző változatai összemérhetők. Az egyes hangokból dallamok válnak, és a dallamokban már immanensen jelen vannak a hangszinek.

A zenei terminológiával foglalkozó történelmi kutatások azt mutatják, hogy a hangoknak mint mélyeknek és magasaknak a megkülönböztetése aránylag kései fejlődési folyamat eredménye. Az elsődleges az, hogy ezeket a különböző mélységű és magasságú hangokat a nyelvek nem mélyeknek, magasaknak, tehát nem egy homogén térskála különböző fokainak mutatják be, hanem megkülönböztetésüket sokkal inkább tapintási, kinesztéziás, súly- és mozdulati képzetekkel kapcsolják össze. A jól ismert görög elnevezés szerint a mély hang súlyos: „barüsz", a magas hang „okszüsz": éles, tehát bántja a fület, szúr, valamilyen fájdalmas tapintási érzetet kelt. A germán elnevezés a mély hangot úgy nevezi, hogy „roh", durva, goromba; a kínai a magas hangot szintén „éles"-nek; a magyar népnyelv a magas hangot „vékonynak", a mély hangot „vastagnak" mondja. Mindez azt mutatja, hogy a hangok elsődleges megjelölése feltétlenül a testi mozdulatisághoz és a tapintó érzékléshez, tehát a dolgokkal való közvetlen testi érintkezés szférájához kapcsolódik. Akkor, amikor a különböző hangmagasságokat mint diszkrét mennyiségeket össze tudjuk hasonlítani és mint minőségileg elkülönítetteket egybe tudjuk vetni egymással, tulajdonképpen már megvan az első feltétele annak, hogy a zene a komplex testiségből kiváljék és mint önálló értékű valóságkép objektiválódjék.

Vegyük most szemügyre a hangmagasságok összemérhetőségének kérdését. Mihelyt az egyes hangmagasságok mint diszkrétek, tehát mint elkülönítettek, közös rendszerben egymásra vonatkoztathatók, mihelyt mindegyiknek megvan a maga határozott jellege, a diszkrétség mozzanata már túllépi a zene pusztán szukcesszív, folyamatos jellegét. A diszkrét egységek egymáshoz való viszonya már térszerű mozzanat.

Hegel *A szellem fenomenológiájá*ban a mennyiségi kategóriát a tér körébe utalja, mondván, hogy a mennyiségi kategória az összemérésnek, a közös mértékegység szerinti összehasonlításnak a lehetőségét feltételezi. Ilyen módon összehasonlítani pedig csak egyidejű dolgokat lehet, olyanokat, amelyeket valóban egymás mellé tudunk állítani. Az egymás mellé állítás, a szimultaneitás pedig térmozzanat. Ez tehát már feltétlenül azt jelzi, hogy a zene ebben az esetben kilép a maga korlátozott szukcesszivitásából, és meghatározottságait a szimultaneitással is igyekszik kiegészíteni. Tehát a csupasz időbeliséget mindinkább komplex valóságtükrözéssé egészíti ki.

Erre vonatkozólag nem győzöm eleget idézni egy bölcs görögnek, Arisztoxenosznak, a nevezetes görög zeneelméletírónak és zeneesztétikusnak egy megállapítását, amelyet Riemann is idéz. A zenét — mondja Arisztoxenosz — az ember kétféleképpen fogadja be. Részben hallás, részben emlékezet útján. „Hallani azt kell, ami éppen történik, emlékezni pedig arra, ami már volt." Ezzel tulajdonképpen a zene szimultaneitásának gondolkozás-pszichológiai előfeltételét rögzíti. Az elhangzott zenei hangok ugyanis az emlékezetben egyidejűvé rétegződnek, szimultánná válnak. Hozzájuk hasonlítom az összes többit. Nem okoz gondot, fenn sem akadunk azon, hogy zenei szerkezetekről beszéljünk, hogy egy szukcesszív folyamat arányait térszerűen felvázoljuk. Ez természetesen csak akkor lehetséges, ha feltételezzük, hogy a szukcesszív folyamatnak megvan a szimultán aspektusa is; hogy az emberi emlékezet egyidejűvé tudja rögzíteni, az egészre egyszerre tud visszaemlékezni, és különböző mozzanatait össze tudja hasonlítani. Ehhez azonban még az is szükséges, hogy az emlékezet segítséget kapjon a visszaemlékezéshez. Rendszertelen, tővel-heggyel összedobált dolgokra nem tudunk emlékezni. A

memória csak rendezett és jól áttekinthető alakzatot tud mint egységet rögzíteni.

A rendezésben segítenek a zenei hangok fizikai tulajdonságai, azok a fizikai tulajdonságok, amelyek a hangok között az emberi hallás számára bizonyos rokonsági fokokat jeleznek. Ezek a bizonyos rokonsági fokok, amelyeket fúvós vagy vonós hangszerek kezelői is jól ismernek, a fizikai hangsor vagy — ha úgy tetszik — a felhangsor különböző fokai. Ezek azok a hangok tehát, amelyek megszólalnak a fúvós hangszeren különböző erősségű befúvásra vagy a húr felezésével, harmadolásával, negyedelésével és így tovább. Az ember minőségileg hasonlóbbnak hallja az így összetartozó hangokat.

A tájékozódást a zenei rendszerben az szabja meg, hogy az ember ezekhez a rokonsági fokokhoz viszonyítja a többieket, mint velük rokonokat vagy tőlük idegeneket. A viszonyítás már nem egyszerű mennyiségi viszonyítás többé, hanem minőségi. Minőségi viszonyítás, amely egy bizonyos pozícióból kiindulva bizonyos hangokat azonosít velem, más hangokat viszont az én pozíciómtól idegeneknek fog fel.

Leibniznek tehát nincs igaza abban, hogy zenehallgatás közben tulajdonképpen csak méréseket végzünk. Mert ezek a mérések nem a számszerű általánosítás alapján jönnek létre, hanem tapasztalati mérések. Minőségi tapasztalati mérések, ahol a mérés eredménye sem mennyiségi, hanem minőségi konzekvenciákhoz vezet. Ebben Hegellel kell tartanunk.

Az így létrejövő hálózaton a logikai összetartozást vagy össze nem tartozást is jelző rendszeren belül folyik le a zenei történés. Ezen a raszteren, ezen a koordináta-rendszeren jelenik meg előttünk a dolgok jelzett képe, legalábbis a helyük, helyzetük, mégpedig olyan módon, hogy sokoldalúan összehasonlíthatók egymással. Az egyes zenei hangok önmagukban nem olyan gazdagok immanens meghatározottságokban, mint az egyes tárgyak vagy mint az egyes emberek. Viszont annyiféle, finoman differenciált kapcsolatba hozhatók egymással, hogy a vonatkoztatás a többiekkel összefűző és kívülről csatlakozó meghatározások révén bizonyos ponton már-már megközelítik a tárgyszerűség határát. A hangok diszkrétek, minőségileg elkülönítettek, különböző jellegzetességüket a többiekhez viszonyítva fejtik ki. Ennek köszönhetjük, hogy a zenében nem valamilyen tagolatlan, egybemosódó valóságot ismerünk meg, hanem olyan valóságot, ahol tárgyszerű objektivitással és diszkrétséggel vonatkoznak egymásra az egyes elkülönített mozzanatok. Ebben áll a zenei valóságkép tárgyszerűsége. Ez a tárgyszerűség azonban abban különbözik más művészetek tárgyiságától, hogy a tárgyi mozzanatok nem immanensen, hanem relatíve, egymásra vonatkozásuk által meghatározottak. A tárgyiságnak ezt a fokát nevezi Lukács György meghatározatlan tárgyszerűségnek.

Amikor a különböző hangok a diszkrét magassági rendet feladják, egybefolynak, megint közel hoznak a tapintási, a közvetlen mozdulati szférához. A gliasszandónak ugyanolyan asszociációja van, mintha megcsúsznánk, és nem találnánk támaszt a hangrendszerben, nem lelnénk szilárd pontot, ahol a lábunkat megvethetnénk. Olyan előkék, amelyek gyorsan, sodrásszerűen érnek el egy meghatározott pontig, feltétlenül az energikus, a nyomatékosított mozdulatnak, a gesztusoknak a képét idézik fel. Minden olyan zenei jelenség, amely a viszonyított és tiszta hangmagassági elkülönítést elmossa, visszautal a mozdulatiság és tapintás szférájába. A megkülönböztetett és viszonyított hangmagasságok most vázolt rendszere adja azt a lehetőséget, hogy

egy alakzatot, egy struktúrát megőrizzünk az emlékezetünkben, benne a különböző elemek egymáshoz való viszonyát számon tartsuk. A többszólamúság az emlékezetben őrzött folyamat virtuális szimultaneitását realizálja az egyidejű megszólaltatás, az empirikus egybevetés erejével.

Végül, azon a ponton, abban a zenei középpontban, amely egyúttal egy egész műnek, egy egész zenei egységnek a kiinduló és a záró pontja, találkozom én és vagyok egy a zenében tükrözött valósággal. Ez az én pozícióm, innen mérem fel, innen viszonyítom magamhoz a mozzanatokat, amelyek a zenei történés egészében, a zenei viszonyítások rendszerében megjelennek.

A viszonyítás éppen ezért egyúttal emberre vonatkoztatott viszonyítás, nem pedig tudományosan dezantropologizáltan objektív. Az objektív tudományos mérés ugyanis akkor jó, hogyha a mértékegységek egyformák. Az emberi, közvetlen tájékozódás meg akkor könnyű, ha a mértékegységek nem egyformák. Nehéz egy lakást megtalálni az olyan házsoron, ahol minden ház egyforma. Ha a zenében olyan képleteket hallunk, ahol „minden ház egyforma", tehát minden hang egyforma távolságra van egymástól, akkor ugyanúgy elveszítjük a tájékozódásunkat, a rokonsági fokok összehasonlítását, mint ahogy elvesztjük akkor, hogyha magasságilag nem tagolunk, hogyha csúszunk. Ezt az eszközt az újabb zene esztétikája és a jelentéstana bőségesen ki is használja, éppen lebegő, idegenszerű távoli hatások felkeltésére.

A történelmileg kialakult önálló hangszeres zenének, úgy az 1910-es, 20-as évekig, nagyjából ez volt az eszköztára. A kifejezőeszközöknek ebben a rendszerében érezte magát otthon az európai ember, ebben tudott tájékozódni mint a maga önállóan, a zene sajátos eszközeivel sokoldalúan szervezett, minden meghatározottságával totálisan felépített világában.

Ha a modern zenének problémái vannak, azok éppen abból erednek, hogy ezek a hagyományos és évszázadok alatt kialakított jelentések most egyszerre kérdésessé válnak. Az eszközök azért válnak kérdésessé, mert az embernek a maga valóságával való kapcsolata változik. Ez kívánja meg, ez ösztönzi az embert arra, hogy a művészi képen is más és más módon jelezze kapcsolatát a valósággal. Hogy az új eszközökből mi alkalmas reális új társadalmi jelentéstartalmak hordozására, azt a történelem dönti el.

Gesztika, vizualitás, hangutánzás

Az eddigiekben megpróbáltam érzékeltetni, hogy miben áll a zenei valóságkép meghatározatlan tárgyszerűsége. A zene elsődlegesen a viszonyítások felől tudja megközelíteni az egész valóságot. Mivel ezek a viszonyítások nem az embertől független tárgyi viszonyok, hanem, művészetről lévén szó, az ember által és az emberi viszonylatok által meghatározottak, egyúttal érzelmileg telített viszonylatok. Az érzelmek forrása tulajdonképpen a társadalomban létrejövő emberi viszonylatok sokfélesége. Ezért a zene, amely a viszonyítások e sokféleségét a maga eszközeivel finoman és differenciáltan tudja követni, valóban intim kapcsolatban áll érzelmi világunkkal. Az érzelmek témakörének, művészi jelentésének kifejtése azonban ismét túlságosan messze vezetne.

Az önálló hangszeres zenében így létrejött valóságkép, amely a maga valóságát minden mozdulatával, minden érzékszervével tevékenyen birtokba vevő ember minden aspektusát megszüntetve megőrzi, bármikor készen áll

arra, hogy ezeket a beolvasztott, elsődleges mozzanatokat újból egybevesse a külső tárgyi valósággal. Hogy például a mozdulatiságnak milyen óriási szerepe van a zenében, azt, azt hiszem, még mindig nem mértük fel eléggé. A zenei „gesztusok" nemcsak a tánccal vannak összefüggésben, hanem összefüggésben vannak más megnyilatkozásainkkal is. Többek között éppen a zene beszédszerűségének magyarázata nem elsősorban a beszéd fogalmi tárgyi tartalmában, hanem — hogy úgy mondjam — a beszéd gesztikájában, a beszéd mimétikus érzékletességében van. Ezt nem ismerte fel az a történelmi hagyomány, amely a beszédben, a nyelvben kereste a zene esztétikai értelmezésének kulcsát. A beszéd mozdulati, mimétikusan művészi mozzanatai helyett ugyanis a megoldást a nyelv tárgyi-fogalmi jelentésében próbálta megtalálni — hasztalanul. (Ez a tévedés az irodalomesztétikától sem idegen.) A beszédben ugyanis egyszerre két mozzanat hatja át egymást: a tárgyi mozzanat, amely a fogalmi általánosítás és objektiválás felé tör, és a gesztikai, mimétikus mozzanat, amely még visszautal a hangutánzás vagy az eredeti kifejező gesztika fokára. A szófogalom és a képfogalom egysége a hétköznapi beszédben még elválaszthatatlan, csak a továbbiakban — mint tudományos közlés és mint művészi kifejezés — válik külön. Az irodalmi nyelvben a szavak, a mondatok nem pusztán fogalmakkal jelölnek, hanem színpadra lépnek, hogy eljátsszák a cselekményt. Tehát azzal az igénnyel lépnek fel, hogy ők maguknak a dolgoknak a képei.

A versnek mire kell az időmérték? Igaz, arra is, hogy könnyebb legyen megjegyezni a szöveget a ritmikus lüktetés révén; de még valamire. A szó mint fogalomjel, mint tárgyi jel nem lép fel olyan igénnyel, hogy hasonlítson ahhoz, amit bemutat. Tehát egy kicsi dolognak akár hosszú neve is lehet. A költői nyelv azonban méri a maga idejét, igényt tart arra, hogy a költemény történésének idejét egybevesse a valóság történésének idejével. A felhozott példán túl még számos mozzanat azt mutatja, hogy a költői-művészi nyelv nem a tárgyi-fogalmi, hanem a mimétikus-képi jelentését igyekszik kifejteni. Ha innen közelítjük meg a zenét, akkor már sokkal több kapcsolatot találunk közte és a beszéd között.

A zenének a mozdulati tartománnyal való eredeti kapcsolata, sőt, egysége újul meg mindannyiszor a táncokban, indulókban. A táncok és indulók sajátos, társadalmi-történelmi körülmények által megszabott módon tipizált gesztus-rendszerek, a köznapi alkalmak különböző igényeihez, karaktereihez igazodnak. Jellegük lenyomatát őrzi a zene, amely elválaszthatatlan kísérőjük; vagy akár fordítva is mondhatók: zenéje karakterizálja és felidézi a maga jelentéskörét, embereket, embertípusokat jeleníthet meg a zenében. Ezzel a tulajdonságával már a zenei típus-alkotás tényezői közé sorakozik fel. Ezekhez később térünk vissza.

Látványos és hálás feladat lenne most annak nyomon követése, hogy hogyan egészíti ki a zene valóságtükröző módszerének elsődleges eszközeit a tárgyi, empirikus valóság mind szélesebb körének birtokbavételével, másodlagosan közvetlen visszaadásával. A mozdulat nem más, mint emberi mozgás, elsajátított és reprodukált mozgás. Ennek reobjektiválása tárgyi környezetünk, egész világunk mozgásainak jellemvonásait rögzítheti zenébe (tempó, irány, dinamika, folytonosság vagy szaggatottság stb.). Az elkülönített hangmagasságok térszerű vonatkozásait egybe lehet vetni a reális, empirikus tér tulajdonságaival: a hangrendszer belső „terének" tulajdonságai valóságos teret asszociálhatnak, és kiegészülhetnek a mozgási asszociációk tér-komponensével.

A térszerűség már egymaga is a vizualitás, a látási szféra köréhez közelíti a zenei képet. Ezt erősíti a fény-élmények társítása. Az ember pszichológiai egysége teszi ugyanis lehetővé, hogy az akusztikai élmény intenzitása a fényintenzitás, a fényerő képzetét idézze fel. Bartók *A kékszakállú herceg vára* című operája egyben a különböző fényerejű és színezetű színpadképek zenei sorozata is.

Az úgynevezett előre lépő, sárgás, derűs, és a hátralépő, kékes, borús színek bizonyos körülmények között, pl. Debussy zenéjében, a kor képzőművészetének szín-világát is asszimilálva, társulnak a zenei fényerő-képzetekhez, és legtávolabbi következményként még hő-asszociációkat is felkelthetnek (a festészet maga is beszél meleg és hideg színekről, s ehhez nemcsak pszichológiai, hanem fizikai értelemben is joga van).

Mindezek részletes, illusztrált kifejtéséről most le kell mondanunk. Ki kell azonban még térnünk a zene és a tárgyi valóság másodlagos, megújuló kapcsolatának egy sajátos jelenség-körére: a hangutánzásra. Itt derül ki az, hogy a zenének mennyire nem a hangutánzás az esztétikai lényege. A hangutánzás éppen úgy csak az egyik aspektusa a totális zenei képnek, mint az összes többi. De hogyha a hangutánzás értelmét kiterjesztjük, a következő lépésben eljutunk odáig, hogy nemcsak egyes zörejhangokat lehet utánozni, hanem társadalmilag kialakult hangképleteket is. Jellemző lehet például egy bizonyos embertípusra, egy bizonyos társadalmi környezetre, egy foglalkozási ágra, az életnek egy bizonyos alkalmára valamilyen hangszerhang, valamilyen eszköznek a hangja, amely abban a környezetben alakult ki (kürtszó a vadászatra, trombitajel a katonaságra stb.). Vagy a hangrendszer valamilyen sajátossága mint különös zenei kifejezésmód (bővített másod — keleties színezet és hasonlók). Itt visszajutottunk ahhoz a társadalomhoz, amely megszülte a zene efféle kifejező lehetőségeit, és amely zenéjének megteremtését nem kezdi újból minden korszakban a tapasztalati valóság elsődleges elsajátításától, hanem készen öröklött dallamfordulatokat, zenei kifejezésmódokat lát el új és új jelentésekkel.

Intonáció és zenei típusalkotás

A meghatározott társadalmi környezetre, emberi magatartásra, ember- és helyzet-típusra jellemző zenei hangzás-képeket nevezi a zeneesztétika materialista hagyománya intonációnak. A terminus eredetileg az énekes zenéből eredt, a zenemagyarázatnak abból a tradíciójából, amely az ókortól kezdve a beszéd hanglejtésében megnyilvánuló emberi érzelmek és magatartások mását kereste a zenében. Az intonáció kategóriája azonban a mai zeneesztétikai gyakorlatban már jóval többet jelent, mint a beszéd hanglejtésének puszta dallami, ritmikai utánzatát. A marxista zeneesztétikai gondolkodás mai terminológiájában az intonáció sajátosan zenei képleteket, hangzástípusokat jelöl, amelyek emberi-társadalmi jelentést közvetítenek, a zenemű egészében meghatározott karakterek hordozói, sorsuk nagyobb zenedramaturgiai egységekben a drámai jellemekéhez hasonlóan formálódik, vesz részt az egész művészi világkép kifejtésében.

Az intonáció kategóriája útján érintkezik a zene az általános esztétika olyan jelentős, központi kategóriájával, mint a tipikus. A tipikus zenei értelmezésének kérdésében a marxista esztétikusok tábora korántsem egységes.

Sokan vannak esztétikusaink között, akik úgy vélik, hogy a típus kategóriája a zene jellegétől idegen, érvényességét a tárgyi módon közlő művészetek körére szűkítik.

Mind többen vagyunk azonban olyanok, akik ezzel vitába szállunk. Úgy véljük, hogy a tipikus a művészi megjelenítés alapvető, középponti kategóriája, megtestesítője a művészi tükrözés legfontosabb karakterisztikumainak: a totalitásnak, az emberszerűségnek és az érzéki konkretizálásnak. Ha pedig ez így van, akkor sokkal inkább az a feladatunk, hogy megvizsgáljuk, milyen sajátos módon valósul meg a zenében tipikus, semmint eleve elvessük e fontos kategória érvényességét a zenére és még néhány más művészetre nézve, és ezzel gyengítsük marxista esztétikai szemléletünk és módszerünk egységét, alappozícióját.

Ha a zenétől elvitatjuk a tipikus kategóriájának rávonatkozó érvényességét, kétségbe kell vonnunk, vajon a lírai költészet első személyű megnyilatkozásaira vonatkoztathatjuk-e? Mi úgy véljük, hogy igen, s ezzel feltárjuk a zenei tipikushoz vezető közvetítést is.

Amikor a lírai költő első személyben szólal meg, mint akár Balassi, Petőfi, Ady, József Attila vagy akárki más, voltaképpen már nem pusztán egyedi önmagáért beszél, hanem átlépett a különös körébe: maga vált kora gondolkozás- és érzésvilágának tipikus képviselőjévé. Nincs szüksége a tipikus magatartás harmadik személyi tárgyiasítására, nincs szüksége külön színészre, közvetítőre maga és közönsége között. Maga lép a színpadra, maga általánosodik a maga színészévé.

Hasonló művészi eljárásnak lehetünk tanúi a nem szöveges, nem színpadi, a pusztán hangszeres zenei műfajokban. Egy szimfóniában a zeneszerző szinte maga játssza el az összes szerepeket, illetőleg az egyes témákra intonációkra bízza képviseletüket, de szüntelenül maga mozgatja valamenynyit, mindegyikből maga szólal meg. A jellemző intonációk, zenei témák, hangképletek mint a dráma szereplői léptetik a zenei színpadra világuk tipikus emberi viszonyait, jellemeit, magatartásait, konfliktusait.

A zenei típusok életmódjának, társadalmi alakulásának, létrejöttének biológiáját legjobban a társadalom művészi tevékenységének folklorisztikus rétege tükrözi, ahol az alkotó, az interpretáló és a közönség funkciója még nem különül el egymástól. A népdal egyedi, egyszeri megszólalásának egyes esetétől a variánsok ezreit összefoglaló, mindig csak változataiban megszólaló dallam-vázak — ahogy Szabolcsi Bence az arab—perzsa zenei gyakorlat műszavával nevezi: makámok — általánosságáig a különböző személyekhez, tájakhoz, népekhez kötött változatok bonyolult hálózatán át változtatja alakját a népdal. Minden egyes megszólalása a különös dialektikájával valósítja meg az egyedi esetben az általánosabb, nagyobb közösségre jellemző formálási szokások érvényességét.

Hasonló módon éli életét a zenei alkotás társadalmi folyamata a munkamegosztás magasabb fokán is, amikor az alkotás specialisták, hivatásos művészek feladatává válik. Ezek is az őket környező társadalom zenei tudatának jellemző fordulatait sűrítik típusokká, egyesítik a különböző műfajokban és struktúrákban műalkotásokká. Egy-egy nagy komponista vázlatkönyvében az elvetett, kevésbé tipikus variánsok sora maradt ránk. Az alkotóművész tudatosabban válogat, a meg nem felelő variánsokat kiszűri (a folklorisztikus gyakorlatban ezek is mind létrejönnek). Ezért a hivatásos alkotó munka a folyamatot koncentrálja és meggyorsítja. A műalkotás itt

is visszakerül a társadalom művészi vérkeringésébe, és maga is részt vesz a tipikus zenei intonációk továbbalakításában, mindaddig, amíg bizonyos társadalmi-történelmi helyzetben a művész és közönsége közötti eleven kapcsolat, a társadalom művészi asszimilációs életfolyamatának nagy körforgása meg nem szakad.

Tartalom és forma, programzene és „abszolút" zene

A zeneművészet sajátosságainak kifejtését azzal kezdtük, hogy utaltunk esztétikai magyarázatának, megértésének legfőbb nehézségére: tárgyszerűségének meghatározatlan voltára. Voltaképpen ez a forrása a zenei típus körül meg-megújuló vitáknak, ahol az egyik tábor — mint említettük — a típus kategóriáját összekapcsolja a tipikus meghatározottan tárgyszerű megjelenésével.

Még régibb keletű és még ádázabb viták vonulnak végig az esztétika újabbkori történetén a zene tartalmi és formai megközelítése tekintetében. A viták voltaképpen akkor éleződtek ki igazán, amikor az önálló hangszeres zene polgárjogot kapott, az esztétikai magyarázat pedig még mindig a tárgyi vagy fogalmi valóság kategóriáival közeledett a művészetekhez. Platóntól Kantig, vagy még tovább húzódik azoknak a filozófusoknak a sora, akik a zene tartalmiságának biztosítékát a színpadi cselekményben vagy a szövegben keresték, s a szövegtelen zenét mint közvetlen tárgyi egybevetéssel nem kontrollálható, gyanús vagy egyenesen erkölcstelen zenét elvetették. Velük párhuzamosan Püthagorasztól napjainkig húzódik azoknak a zenemagyarázóknak a sora, akik a szöveg nélküli zenében, maguknak a hangviszonyoknak a számszerű, fizikai-matematikai törvényszerűségeiben a világrend, az ideák, a „tiszta-formák" vagy az ember legtisztább bensőségének „anyagtalan" megnyilvánulását látták, ezért — különösen az utóbbi másfél évszázadban — a szövegtelen, az „abszolút" zenét a művészi ranglétra tetejére emelték. A programzene és az abszolút zene értelmetlen vitája a mai napig is tart; az egyik a „tartalmat", a másik a „formát" abszolutizálja és véli védelmezni a másik felfogás ellenében.

a) Zene és tartalom

Korábban már említettük: az európai kultúra újkori fejlődése a zenét önálló művészetté nagykorúsította. Páratlan ívű fejlődése a társadalmi munkamegosztás differenciálódásának, rétegeződésének, az egész társadalmi élet bonyolódásának bázisán bontakozott ki. De ez a differenciálódás az önálló hangszeres műfajokban pompázó zeneművészetet el is távolította termőtalajától: a társadalom mindennapi létének alaprétegétől.

Azzal, hogy a zene művelését hovatovább inkább különös mesterségi jártassághoz kötötte és foglalkozássá tette, a zene aktív alkotását és passzív befogadását különítette el egymástól. Azzal meg, hogy a bonyolultan fejlett, igényes műzene élvezetét is ráérő időtől és műveltségtől, tehát végeredményben vagyontól és társadalmi rangtól függő kiváltsággá tette, még magát a közönséget is megosztotta.

Fel sem ötlik a zene vagy akármelyik másik művészet tartalmának problémája olyan közösségben, ahol a művészi gyakorlat a közösség mindennapi életének vagy a mindennapi élet szertartásainak, alkalmainak szerves alkotórésze, egyik meghatározója. Itt egybevág a funkció a tartalommal. A kettő kapcsolata úgy válik kérdésessé, ahogyan maga a művészi aspektus mint önálló tudatforma, majd, még tovább, egy-egy művészeti ág eltávolodik a közösségi élet mindennapjaitól, absztrahálódik és általánosodik; mindinkább egymaga vállalkozik az élet teljességének, totalitásának reprodukálására (ezt a folyamatot — éppen a zene példáján — már részletesen végigkísérhettük). Ilyenkor mind rejtettebbé válik azoknak az áttételeknek a láncolata, amelyek a közvetlen társadalmi szükséglet követelte *elsődleges műfajoktól* a magasrendűen tipizált és általánosított *másod- és harmadlagos műfajokhoz*, az önállósult művészeti ág összetett műfajaihoz vezetnek. A funkció és a tartalom most már nem utal közvetlen egymásra. *Bonyolult, sokarcú lesz maga a tartalom is*, társadalmi hatása is. Meghatározása esztétikai gonddá válik. Vajon nem a funkció és a tartalom kettőssége okozott-e gondot a tridenti zsinat atyáinak, amikor a többszólamú, önállósuló zenei műfajokat mérlegre tették, hogy tartalmuk és hatásuk megfelel-e közvetlen funkciójuknak, rendeltetésüknek?

Nem töprengett a zene tartalmán az a francia polgár a forradalom idején, aki az esti operaelőadáson a rabságból való szabadulásról látott megható és felemelő történetet, s a szabadságukért harcoló elnyomottak szájából ugyanazokat a dalokat, indulókat hallotta viszont, amelyekre ő maga menetelt; a szabadulás örömét ugyanazokkal a himnuszokkal, táncokkal hallhatta ünnepelni a színpadon, mint amelyekkel ő maga ünnepelte győzelmeit a napirenden levő nagy népünnepélyek alkalmával. És ha hasonló karakterű zenével nem operaszínpadon, nem cselekményhez kapcsolva találkozott, hanem szimfóniában, akkor is ráismert a közös társadalmi szituáció, a közös eszme- és érzelemvilág, a közös cselekvés-kör zenei hangjára. Többnyire még a zeneszerzője is ugyanaz volt mind az egyiknek, mind a másiknak.

Szükségképpen sokkal kevésbé közvetlen, sokkal elmosódottabb képe lehetett Beethoven szimfóniáinak tartalmáról, eszmei és társadalmi hovátartozásáról, mély forradalmi gyökereiről annak a bécsi közönségnek, amely a színpadon sem igen élhette át a francia forradalom küzdelmeit (gondoljunk csak vissza, milyen nehezen sikerült Mozart Figaróját bemutatni Bécsben még a „reformer" II. József alatt is), még kevésbé természetesen harcipolitikai tapasztalatokban. A polgári forradalom eszméi ugyan ismerősek voltak a császárvárosban, a polgári-plebejus zene hangvételét ugyan Európa ilyen jelentős zenei központja nem zárhatta ki falai közül. Sőt szimfónikus és kamarazenei összefoglalásuknak, sűrítésüknek — megfelelő politikai és színházi közélet híján — egyenesen legfontosabb központjává vált. A műfaji áttételek kézzel fogható logikája azonban mégis hiányzott élményvilágából. Egy emberöltő múlva pedig, amikor már a közvetett élmények emléke is elhomályosult, Beethoven muzsikáját alig tekinthette többnek *önmagáért való művészi játéknál*, hallgatásukat *„tiszta" művészi élvezetnél*.

A kortársak tájékozatlanságáról vall maga az a körülmény, hogy Beethoven zenéjét — par malentendu, hasznos félreértés folytán — mégiscsak játszották Bécsben. Az utódokéról Liszt Ferenc panasza a Gazette Musicaleban: „Nem sajnálatos-e, hogy az oly nehezen érthető Beethoven, akinek szándékai felől olyan nehéz megegyezésre jutni, nem jelölte meg nagy alko-

tásainak benső eszméjét és ennek az eszmének legfőbb módosulásait?" Liszt ezeket a sorokat 1837 januárjában írta, tehát alig tíz évvel Beethoven halála után.

A formalista magyarázat, az „abszolút zene" elmélete

Ilyen zenetörténeti helyzetben maga a kétség tétette fel újra a kérdést: mi hát a zene tartalma, és van-e egyáltalán? A kérdésre olyan történelmileg érvényes választ, amely a társadalmi gyakorlatot és közfelfogást a kor filozófiai színvonalán fogalmazta meg, legutóbb az affektus-tan adott. Benne a forradalmi polgárság materialista szemléletéből és derűlátó racionalizmusából fakadó progresszív zenemagyarázatnak ismertük meg, amely azonban kora materializmusának legfőbb fogyatékosságát, adialektikus magatartását is magán viselte.

A zene magyarázatához is, ennek megfelelően, az *empirikus tárgyszerűség* felől közeledett. A közvetítő láncszemet a tárgyi valóság és a zene között — híven az évezredes hagyományokhoz — az akusztikus közlés másik ágában, a beszédben vélte felfedezni. A beszéd tárgyi jelentésében kereste a zene tartalmának objektív biztosítékát, a hanglejtés tipizált formuláiban pedig a szintén tárgyként elképzelt és abszolutizált érzelemtípusok, az „affektusok" szótárilag egyjelentésű megfelelőit igyekezett rendszerezni.

Az affektustan elméleti fogyatékosságát a maga idejében a társadalmi gyakorlat magától értődősége takarta. A XIX. század első harmadában azonban éppen a társadalom zenei asszimilációs folyamatának és köztudatának egysége került válságba. A materialista zeneesztétikai felfogás elméleti gyengéi olyan pillanatban maradtak védtelenül, amikor a valóság megismerésének és egységes filozófiai magyarázatának hite is megrendült, amikor a polgári filozófia ellentmondásos rendszereinek agnosztikus vonásai bontakoztak ki. A metafizikus materializmust történelmi ellenfele, a metafizikus idealizmus a saját fegyverével győzte le.

Eduard Hanslick híres, sőt hírhedt könyvében *(Vom Musikalisch-Schönen* 1854*)* goromba nyíltsággal *azonosítja a műalkotás tartalmát tárgyával:* „Hogy mi egy költői vagy képzőművészeti alkotás tartalma, azt szavakkal kifejezhetjük és fogalmakra vezethetjük vissza. Azt mondjuk: ez a kép virágárus lányt ábrázol, ez a szobor gladiátort, ez a költemény pedig Roland egyik tettét..." Mivel ilyen tárgyat a zenében hiába keresne, sorra veszi az érzéseket mint amelyeket a közfelfogás a zene tartalmának vél. Kijelenti, hogy a zene csak puszta hangzásélményeket nyújt, nem pedig érzéseket és affektusokat. Minthogy pedig az ő tagadásának alapja éppúgy a művészi tartalom empirikusan tárgyszerű felfogása, mint a mechanikus materializmus állításáé, következtetése is csak a zene művészi tartalmának általános tagadásához vezethet: „A zene tartalma: hangozva mozgó formák" — oldja fel a tartalmat metafizikus véglegességgel a formában. Hanslick könyvecskéjének elsöprő sikere (1854 és 1902 között tíz kiadást ért meg!) mutatja, hogy kimondatlan közítéletet fogalmazott meg: a szakmai tekintély hitelével erősítette kora átlagmuzsikusai zömének és átlagközönsége egy részének azt a meggyőződését, hogy valóság és zene között vajmi kevés, vagy éppen semmi összefüggés sincs.

Mivel ez látszott a zene sajátos természetének, a legrangosabb, a legértékesebb zenének azt illett tartani, amelyben sem szöveg, sem cselekmény,

tehát semmilyen tárgyi vonatkozás sem utal a társadalmi lét és a valóság reális-empirikus rétegére. Ebből született az *„abszolút" zene fogalma*, és fennkölt hívei mély megvetéssel sújtottak, alacsonyabbrendűnek bélyegeztek minden más műfajt, elsősorban az operát (ennek az előítéletnek a maradványai mindmáig élnek muzsikusok és közönség körében egyaránt).

Az „abszolút zene" mint a realitással nem érintkező „tiszta forma" vélt megtestesülése egyúttal az idealista esztétika argumentumává lépett elő, és a polgári virágkor klasszikus zenei alkotásai és műfajai, történelmiségükből kiszakítva, a szépség „változhatatlan, örök" törvényeit példázták. A zenét társadalmi-történelmi függőségétől, környezetétől elvonatkoztató esztétikai felfogás egyszerre nyitott szabad utat — az akusztikai törvényszerűségek abszolutizálása révén — az új-püthagoreus, *kozmikus misztikának* és a zene *önkényesen szubjektív*, előbb az érzelmi kifejezés individuális szabadságára, majd az ösztönéletre hivatkozó értelmezésének. Az előbbi felfogás történelmi útja Schellingtől Ansermet-ig ível. A szubjektivista felfogás csírái már Hegel zeneesztétikájának mélyén ott lappanganak. Kifejtését egyrészt Schopenhauertől Ernst Kurthig, Freudig és az expresszionizmusig, másrészt Kierkegaardtól — Bergsonon át — az egzisztencializmusig követhetjük nyomon. A mesterségi objektivizmus magatartása kortársaink közül főként Stravinsky zenei felfogására jellemző (amikor Ansermet vagy Stravinsky nevét ebben az összefüggésben említjük, természetesen mindig szóba, írásba foglalt esztétikai nézeteikre utalunk, nem művészi gyakorlatukra!).

Ugyanez a felfogás egy terjedelmes és sok tekintetben pótolhatatlan hasznú, *pozitivista módszerű zenetudományi kutatás* esztétikai fedezetét is jelentette. Mérhetetlen mennyiségű anyagot halmozott fel egy évszázad alatt ez a főként zeneelméleti és zenetörténeti tudományosság, de gazdagsága el is szegényítette a zene szemléletét. Ugyanis a zene egész történetét egy néhány évtized európai — elsősorban német — zenéjéhez mérte, s ennek a néhány évtizednyi zenének is kilúgozta a valóságos történeti tartalmát. A nagy polgári zeneművészet eleven alkotásait *akadémikus iskolai példatárrá* tette, összhangzattani és formatani tanulságaik történelmietlen abszolutizálásával a zenei szürkeség és konzervativizmus bálványaivá silányította a polgári haladás zenei úttörőit.

Végül ugyanez az „abszolút zenei" szemléletmód zenész nemzedékekben tartotta és tartja ébren részben még ma is a „társadalomfölöttiség" hamis és lefegyverző szakmai önérzetét.

Tartalmi igény és „programzenei" megoldás

A történelem úgy szabta meg, hogy az „abszolút zene", az esztétikai akadémizmus iskolája, a német művelődés területén, a császárváros Bécsben és Bismarck Németországában vegye át az uralmat, ahol a polgári forradalom a kompromisszumos útra lépett, ahol a társadalmi köztudatot és a művészi gyakorlatot sem járták át a nyílt politikai osztályharc élményei. Európának azokban az országaiban azonban, ahol a forradalom hullámai időről időre magasra csaptak vagy éppen a munkásosztály forradalmába mentek át, mint Francia- vagy Oroszországban, vagy ahol a nemzeti függetlenség és a polgári szabadságjogok kivívása még csak ezután került napirendre, mint Itáliában vagy számos kisebb kelet-európai országban (köztük nálunk), elevenen élt tovább *a zene társadalmi rendeltetésének és tartalmának gyakorlata és emléke.*

Beethoven örökségének amott eltagadott tartalmi ösztönzése, a szabadító opera eszméjét és cselekményét sűrítő nyitány és szimfónia hagyománya itt hatott és sarjadt tovább. Berlioz és Liszt a programszimfóniában, az oratóriumban, Verdi a risorgimento-operában; az orosz Ötök színpadi, szöveges és szimfónikus műfajokban folytatták az eszmei örökséget. Ebben a tekintetben Wagner is beleillik a névsorba. Ő is Beethoven, Weber, Berlioz, Liszt és a francia nagyopera tanítványaként lépett az opera zenedrámai koncepciójának útjára.

A *programzene* alapgondolatát, történelmi szükségszerűségét, rendeltetését a zeneművészet fejlődésében és a közönséggel való kapcsolatában legszebben maga Liszt Ferenc fejtette ki *(Berlioz und seine Harold-Symphonie,* 1855). Tanulmánya már nyílt vitairat *a zene formalista magyarázata ellen.* Éle azok ellen fordul, „akik az alkotásban és megítélésében csak a szerkezetet, a szövevény és a bonyolult faktúra művészetét, csak a matematikai számítás és egybefonódó vonalak kaleidoszkópikus sokféleségét keresik..." Fejtegetései, érvei javarészt ma is helytállók. Kimondva vagy kimondatlanul összefoglalják a zenei program eszméjének esztétikai lényegét; értékei mai, elfogulatlanabb tekintetünk előtt sokkal világosabban mutatkoznak meg.

A gondolat lényege a zene tartalmi igénye. A zenemű összekapcsolása egy költői vagy képzőművészeti alkotással, szóba foglalt gondolatmenettel valójában azokat a *műfaji áttételeket* igyekszik rekonstruálni, amelyek eredményeként az un. „abszolút zene" instrumentális műfajai is létrejöttek, s amelyeknek élménye, emléke már feledésbe merült. A *műfajtársítás* gondolata az önállósult művészetek újbóli egyesítésével (gondoljunk Wagner „Gesamtkunstwerk"-gondolatára!) az eredeti összművészeti fok magasabb szintű reprodukálására utal. Benne két felismerés lappang. Egyrészt az, hogy egy korszak, egy társadalom művészi látásmódja bizonyos közös törvények szerint nyilatkozik meg a különböző művészetekben. Másrészt az, hogy a tárgyi formában közlő művészetek segíthetnek közvetíteni és folyamatosan fenntartani a zeneművészet kapcsolatát a társadalom eszmevilágával, napi életének jelenével. A tárgyiság többoldalú meghatározása pedig — a művészi társulás révén — részint a zenei tartalom konkrétságát újítja meg szüntelenül, részint *arra kényszeríti magát a zeneművészetet, hogy az új tartalmi igényekhez mérten kifejező eszközeit, formai fegyvertárát szüntelenül gazdagítsa, fejlessze.* (Hasonló folyamat tanúi lehetünk napjainkban, amikor a részint közvetlen és véletlenszerű tárgyi szintre, részint spekulatív absztrakcióig redukált művészetek műfaji társulások, illetve funkciós illeszkedés révén egyszerre keresik konkrétságukat és sajátos természetüket.)

A zenetörténet a vitában kétségtelenül a programzene szellemében alkotó nagy mesterek gyakorlati eredményeit igazolta azzal, hogy az ő útjukat folytatta. És bármily csúnyán visszaéltek is Brahms nevével és személyes elfogultságával félreértő, sőt félremagyarázó „hívei", legjava alkotásában rá kell ismernünk a nagy forradalmár nemzedék rokonára, szövetségesére. Nem kell részleteznünk, hogy az új tartalmi igények megvalósítása milyen új formai, stiláris felfedezésekhez vezette Lisztet, Wagnert, Muszorgszkijt, s annyi kortársukat. Chopin óta az is nyilvánvaló volt, hogy újításaik nem pusztán az öröklött zenei nyelvezet belső logikájának továbbfejtéséből erednek, hanem *szélesedő tömegbázisuk* van: a történelembe és a kultúrába újonnan bevonuló kelet-európai néptömegek zenéje. A mozgalomnak ez az oldala — vele a Liszt írásaiban és műveiben is sokszor kifejtett demokratikus műveléspolitikai cél-

zata — különösen az orosz mesterek, főként Muszorgszkij munkásságában szembetűnő.

Mi tette hát, hogy a programzene fogalmához mégis sokak tudatában bizonyos rossz mellékíz, lebecsülő ellenérzés tapad? Kétségtelenül sokat ártott hitelének az abszolút zene híveinek féktelen, nem is a legízlésesebb eszközökkel kifejtett propaganda hadjárata. A programzene nagy úttörői a maguk idején valójában mindig a polgári forradalom nagy eszméit, a humanitás és a szabadság gondolatát őrizték zenéjükben, személyes magatartásukban sem tagadták a forradalom eszméihez való hűségüket. Ellenükben a konzervatív akadémizmus tábora az uralkodó körök támogatását élvezte. Annyival inkább, mert a formalizmus a forradalmi zene lefegyverzésének ideológiája volt.

Támogatták azonban az ellenfél érveit a programzene esztétikájának és gyakorlatának fogyatékosságai is. *A tárgyszerűség verbális értelmezése*, az affektustan rossz hagyománya a mozgalmat mindig árnyékként kísérte. Közepes epigonok és középszerű közönség a programszerűséget a felületes, *naturalista illusztrációval* azonosította. Ez kétségtelenül sok dilettanizmusnak vált forrásává. Társult hozzá a zenemagyarázat, az úgynevezett „hermeneutika" sokszor földhözragadt módja, amely nemegyszer hasonlóan otromba, vulgáris „tartalmi" belemagyarázással igyekezett kielégíteni a zenéhez kívülről közeledő hallgató igényeit, tárgyi fogódzót adni a zene „megértéséhez". Bár az efféle utólagos „értelmezéstől" már Liszt maga is óvott említett tanulmányában, nyomai a „népszerű" hangversenykalauzokban mégis sokáig kísértettek.

A program tartalmi lényege; külső és belső program

Látszólag a programzene érvelése ellen szól az a történelmi tapasztalat, hogy éppen a programzenei alkotásmód legjelentősebb remekműveit a zenehallgatók tízezrei értik meg és hallgatják teljes esztétikai beleéléssel, anélkül hogy programjukat ismernék. Liszt *Haláltánc-variációi*nak hallgatói közül viszonylag kevesen ismerik, vagy ha látták is, kevesen őrzik részletesen emlékezetükben a pisai temető festményeit. Muszorgszkij *Kiállítás*ának képeit, Hartman építész rajzait aligha látta valaki a mindennapos hangversenylátogatók közül; aki meg látta, alig érti, hogy a többnyire töredékes, nem jelentős vázlatok hogyan inspirálhatták a zeneszerző monumentális remekművét. Mallarmé költői monológjának, az *Egy faun délutánjá*nak ismerete nem nélkülözhetetlen feltétele annak, hogy Debussy belőle inspirált zenekari préludejét (lényege szerint szimfonikus költeményét) megértsük és érdeme szerint becsüljük.

Ez az érv azonban éppen nem gyengíti, hanem ellenkezőleg: erősíti meggyőződésünket a programzene történelmi szükségességéről. A program mint a zenei tartalom kifejtésének határozott tárgyi eleme éppen azzal tette magát feleslegessé, hogy betöltötte hivatását. Közvetítette a tárgyi valóságból kinövő társadalmi eszme- és érzésvilág, a belőle fakadó korszerű művészi szemléletmód zenei általánosítását. *Hozzásegített ahhoz, hogy egy korszak reális társadalmi élményvilága sajátosan zenei alakot öltsön.*

Liszt úti élményei — mint levelezéséből kiderül — irodalmi közvetítéssel váltak művészi érlelődésének tudatos tényezőivé. Korának írói, költői szoktatták hozzá, hogy világát a kor művészi szemléletének megfelelően lássa és dolgozza fel. Ezek a művészi élmények tanították meg válogatni a művésze-

tek történetében, új vonásokat felfedezni a múlt nagy alkotásaiban, de ezek tanították arra is, hogy elődei és kortársai zenéjében meglássa, kiemelje az újat, belőle új költői világot teremtsen.

Muszorgszkij művészetét az orosz népköltészet közvetlenül is táplálta, de sok közvetett csatornán át is. A felvirágzó nemzeti irodalom, Puskin, Gogol remekművei és Rjepin vagy más kortárs festőművészek, a „peredvizsdnyikok" munkái egyaránt az orosz társadalom valódi arculatát mutatták meg neki. *A műalkotás ebben a vonatkozásban a másik művésznek sem pusztán önmagát, hanem a benne művészi formát öltött társadalmi realitás totalitását jelenti.* Ezt jelentették Muszorgszkijnak akár Hartman kevésbé jelentős vázlatai. A maga korát, világát hitelesen bemutató művek egyben a zenei műfajoknak, a zenei intonációknak azt a rétegét is feltárták előtte, egyébként népzenében és műzenében, ahonnan merítve adekvát módon formálhatta zenébe közösségi élményeit.

Debussy szimfonikus művészetének szükségképpen kellett először dalokban, majd kantátákban, végül operaszínpadon érlelődnie. Baudelaire, Verlaine vagy Pierre Louÿs versei, Rossetti, Mallarmé költészete és Maeterlinck színpada kényszerítette rá a hozzájuk illő zenei világ megformálására. Tengerpoézisének egyik korai tanulmánya meg éppen maga írta szövegre született. A költői képvilág élményeit támogatta a korszak nagy piktorainak művészete. A táj vagy a párizsi utca felfedezésében ők voltak kalauzai. Ezért érezzük annyira Monet tenger-képeinek levegőjét Debussy tájképein, a július 14-ére fellobogózott és sokszor megfestett város nyüzsgését második *Nocturne*-jében, *Ibériá*jában. Figyelme egyben a művész kortársai segítségével felfedezett társadalmi környezet egésze, ennek zenei műfajai felé is fordult. Toulouse-Lautrec orfeumi, cirkuszi jellemképei Debussy panoptikumában az Offenbachtól is öröklött chanson vagy — később — a néger énekesek és táncosok hangvételével öltenek zenei alakot. És ha „nem-programatikus" műveinek, kamarazenei alkotásainak műfaji rétegeit gondosan felfejtjük, a szöveges és címmel jelölt, programatikus művek közvetítő rétegeinek, képvilágának teljes gazdagságát megleljük mögöttük, a maga ínyére válogatott és továbbfejtett zenei hagyaték újraformált típusaiként.

Egy-egy kor művészetének, belőle egész világának minél teljesebb ismerete teszi mármost feleslegessé a program ismeretét, könnyíti meg, hogy tárgyi magyarázat nélkül is megértsük a zenéből a benne feloldott és megformált világ egész atmoszféráját. *A nagy programatikus remekművek művészi diadalát éppen az jelenti, hogy sikerült társadalmi tartalmukat az áttételek útján hitelesen és teljesen zenébe önteniük.* Program és zene viszonya ilyenkor az utókor számára akár visszájára is fordulhat: inkább magyarázza a zene programját, mint fordítva (gondoljunk éppen Mallarmé és Debussy *Faun*jának esetére: ma már könnyebben fogjuk fel a költemény lényegét a zenéből, mint a zenéét a költeményből).

Emeljük ki most a történelmi példák tanulságának másik oldalát. Azt, hogy a külső program csak akkor válik feleslegessé, ha közbejöttével a társadalmi realitás valóban átmegy a zenébe, feloldódik benne. Túlhaladja ilyenkor a zene a puszta kíséret, illusztráció szerepét, tárgyi programját a maga természete szerint, valóságos tartalomként önti új formába (ebben a vonatkozásban veti egybe Muszorgszkij Liszt és Saint-Saëns *Haláltáncát*, természetesen Liszt javára). *A külső program ilyenkor mindenestül belső programmá válik,* vagyis — a tartalom-forma dialektika általánosabb kategóriájával meg-

jelölve — a zenemű *„cselekményévé"*. Ebben a tágabb, de valóságos, tartalmi értelemben voltaképpen minden kor egész zenéje „programként" tudhatja maga mögött a kor egész társadalmi realitásának valamennyi művészi megformálását.

Vajmi keveset mondhat számunkra Beethoven VI., úgynevezett *Pastoral-szimfóniá*jának külső programja, a tételcímekbe és szóbeli utalásokba foglalt néhány tárgyi útbaigazítás, ahhoz képest, hogy *a mű zenei cselekményének és dramaturgiájának analíziséből milyen nagyvonalú belső program, mondhatjuk, tartalom tárul elénk.* A felvilágosodás nagy humánus szabadság-programja, a természetben felszabadult ember bontakozik ki a VI. szimfónia „cselekményéből". Az I. tétel idilli falusi képétől, a természeti lét öntudatlan, papagénói színvonalától az utolsó tétel nagy szabadság-himnuszáig nem kisebb utat jár meg az öntudatra ébredő emberiség, mint a beavatottság magaslatára érkező Tamino a *Varázsfuvolá*ban. Az I. tétel vágáns-ritmusú, F-dúr tánc-dallama még Vivaldi *Ősz* hegedűversenyének 1. tételére is utalhatna. A kidolgozásban azonban már a természet olyan új arculata, varázsa bontakozik ki, amely csak a XIX. század romantikus panteizmusának szemlélete előtt tárulhatott fel. Zenei megvalósítása Lisztet, Wagnert, Debussyt ígéri. Nem puszta idilli környezet itt már a természet, hanem drámai erő. A második tétel békés patakparti pihenője sem a kábulatba szédült, mámoros ember önfeledt álma, mint Vivaldi második tételében (ez utóbbi egyébként a barokk opera varázslat-jeleneteivel tart rokonságot!), Beethoven öntudatos átszellemültséggel élvezi a természet magányát, azt az alkotó magányt, amely után Csokonai fohászkodik, azt a csendet, amelyet Petőfi áhítattal csodál a *Tisza* című költeményében (a vízparti kép, a lassan telő idő művészi érzékeltetése, a csendbe „belerikkantó" madarak: mind közösek Beethoven és Petőfi poézisében). A 3. tétel az emberi világot már felhevültebb állapotában mutatja: mulat a falu. A mulatságba zajosan szól bele a most már „feltámadott" természet: a vihar. Ismét a „szabadító opera" egyik tipikus szituációja került át a szimfóniába. A vihar-jelenetek amott is a békés emberekre rázúduló veszedelemként törtek a színpadra. Petőfi Tisza-képében a tajtékzó, haragvó áradat már a forradalmi néptömegeket jelenti, a költemény forradalmi képpel zárul.

Ez már a romantika dramaturgiája, amikor Mozart *Don Giovanni*ját is a pokolraszállás jelenetével szerették befejezni (így kívánta Mahler is Pesten!). Beethoven még Mozart *Don Giovanni*jának, még Goethe *Faust*-dramaturgiájának híve, ő még a szintetikus megoldás képét festi élénk szimfóniája utolsó tételében. A természettel egyesült, szabad ember himnusza ez a tétel. Hangvétele a *Fidelio* napfényre szabadult rabjainak karával, a későbbi operairodalomból Verdi *Nabuccó*jának rab-kórusával rokon. Az ellentéteket fokozatosan egymásra tornyozó drámai építkezés pedig szinte Verdi *Otellő*jának félelmes harmadik felvonását, annak ellentétekben fokozódó szerkezetét előlegezi.

Hol vonjuk hát meg azt az éles határt, amely a programzenét az „abszolút zenétől", a zenei tartalmat a zenei formától vagy, ha úgy tetszik, a „nem tiszta formát" a „tiszta formától" elválasztja? Ha — a formalizmus szellemében — erre vállalkoznánk, minden újabb zenetörténeti példa, minden egyes eldöntendő eset csak zavarunkat fokozná. Mit tennénk például Beethoven *Eroica* szimfóniájával? Vajon „abszolút" zenének tartanók-e csak azért, mert Beethoven megsemmisítette az első címlap közvetlen utalását Bonapartéra? Vagy prog-

ramszimfóniának tekintenők, mert a címében benne van a „hősi" jelző? Ha ezt is elhagyjuk, és egyszerűen csak „harmadik" vagy Esz-dúr szimfóniának nevezzük, akkor már bizonyára kifogástalanul beleillik „abszolút" rokonainak rangos családjába. Akkor már csak azt a kis hibáját kell felednünk, hogy utolsó tétele még nemrég színpadi mű, a *Prometheus*-balett zenéjében kapott fontos, cselekményhez kötött szerepet. De ezt, úgy látszik, bátran megtehetjük, hiszen maga Hanslick is a Prometheus-nyitány példáján mutatja ki a zene „tartalmatlanságát"! Hangversenyen előadva bizonyára a III. Leonóra-nyitány is megszabadul tartalma „salakjától", és „abszolút" zenévé finomul.

Hagyjuk a játékot. Az eddigiekből is elég világos, hogy ilyen határt zene és zene közé nem vonhatunk. Ha az úgynevezett „abszolút" zene műfajaiban a tárgy nem olyan szembetűnő, mint a színpadi, szöveges, rá címmel vagy programmal utaló műfajokban, az nem azért van, mintha az „abszolút" zene kizárná magából a tárgyat (és vele a tartalmat, a formalizmus metafizikája szerint!). Ellenkezőleg. Azért, mert teljesen feloldotta magában. Megszüntette, de ismét a hegeli „megszüntetve megőrzés" dialektikus értelmében.

A tárgyra utalás különböző módjai és rétegei nem a tartalmasság vagy tartalmatlanság fokozatai, hanem a zenei tartalom megformálásának különböző módjai, elsősorban műfaji különbségek (műfajnak mondja Liszt is a programzenét említett tanulmányában). Ezeket pedig inkább a zenei formálás sajátosságai felől közelíthetjük meg.

b) A művészi formálás zenei sajátosságai

Meghatározatlan tárgy — meghatározott szerkezet

A műalkotás formai megvalósításának elemzése közben fontos, mindjárt első mozzanatként tartottuk számon a belső tárgy vagy, más néven, a téma meghatározását. A művészi formának ez a megszokott és a tárgyi közlés módszerével élő művészeti ágakban, műfajokban jellemző mozzanata a hangszeres zene számos műfajából hiányzik. Sőt meghatározottsága a színpadi, cselekményes, szöveges vagy általában alkalomhoz kötött zenei műfajokban sem a zene belső természetéből ered. Nem csoda, ha az önálló hangszeres zenének ez a jellemvonása tárgyi és szöveges műveszeteken nevelkedett esztétikusok, filozófusok sorát ejtette zavarba.

Természetes következménye ez a zenébe foglalt realitás alapvető sajátosságának: meghatározatlan tárgyiságának. Korábbi vizsgálataink azonban ahhoz a tanulsághoz vezettek, hogy a tárgy immanens meghatározottságának hiánya még nem jelenti a tárgyszerűtlenséget. Ellenkezőleg: a tárgyi összefüggések sokkal részletesebb, többoldalú dinamikus meghatározásának velejárója és feltétele. A tartalom elemzése megmutatta, hogy a tartalom tárgyi jellege hogyan oldódik fel, a mind általánosabb és (legalábbis a tárgyközelség tekintetében) mind elvontabb műfaji rétegek közvetítésével, a zene sajátos közegében. A formai oldalról végzett vizsgálatból is az derül ki, hogy *a tárgy a zene hangszeres műformáiból mint formálási mozzanat sem tűnik el nyomtalanul, hanem általánosabb formában megőrződik: magukba olvasztják és megőrzik a formálás többi, főként műfaji és szerkezeti mozzanatai.*

A tárgyi meghatározottság tágabb, általánosabb volta oda vezet, hogy *a műfajt másik oldalról meghatározó formai mozzanat, a szerkezet* különösen a hangszeres zene önálló műfajaiban, de más műfajokban is sokkal közvetlenebbül rajzolódik ki, mint az olyan művészetekben, ahol a közlés tárgyi közegébe burkoltan, latensen szervezi a formálást. *A zenei szerkezet így meghatározóbb szerephez jut*, kötöttebb szkémákban jegesedik ki, látszólag autonom, „abszolút" jelentőségre tesz szert. Pedig e szkémák kikristályosodásának, általánosodásuk és tipizálódásuk áttételeinek formai logikáját éppúgy nyomon követhetjük, mint ahogyan a tárgyi valóság zenei általánosításának tartalmi láncolatát felvázoltuk. Ebben a vonatkozásban azonban a fejlődés egyúttal történelmi folyamat.

A formai általánosítás útja

Mielőtt zenetörténeti példákhoz nyúlnánk, idézzük emlékezetünkbe egy nagyon hétköznapi tapasztalatunkat. Ha életünk bármilyen apró eseményét azon frissiben beszéljük el, a közlés módja az egyszeri esemény lefolyásának egymásutánját, tárgyi körülményeit, tér- és időrendjét közvetlenül adja vissza. Ismételt elbeszélésben vagy írásbeli összefoglalásban az elrendezés és az előadás módja egyaránt átalakul. Belsőleg, logikailag összetartozó részek együvé kerülnek, lényegtelen részletek elhullanak, lényegesek nagyobb nyomatékot kapnak. Joggal beszél Lukács György a tudatos művészi alkotás „vég felőli komponáltságáról". Az elrendezést valóban már a kifejtés közben meghatározza az alkotás előre *végig*gondolt és szüntelenül egészében szem előtt tartott terve. Az alkotás ebben az értelemben teleológikus tevékenység. A közlés stiláris eszközei is illeszkednek a „műfaji" és szerkezeti átalakuláshoz. Beleszól a formálás módjába az is, hogy milyen körülmények között, milyen célból, kinek idézzük vissza az eseményt. Amint távolodik az előadás az esemény egyszeriségétől, véletlenszerű egyediségétől, úgy jutnak benne mind nagyobb szerephez *a valóság általánosabb, sok egyest összefoglaló létezési formái és arányai*. Mérhetetlen sok kézen és szájon, nemzedékek során görgette végig a történelem a trójai háború első vészhíreit, amig a homéroszi eposzok magasrendűen formált remekműveivé csiszolódtak.

Ha pedig a tárgyi közlésről az elbeszélés hangsúlya a személyes élmény oldalára tolódik át, a tárgyi függés közvetlen meghatározó szerepe még jobban elhalványul. A fromálás legáltalánosabb sajátosságai — ismétlés és variáció, szimmetria és aszimmetria, hasonlóság és különbözőség, arány, tempó, dinamikai tényezők, stíluseszközök — látszólag önálló életre kelnek, az egyes művészetek, illetve műfajok viszonylag autonóm hatóerőinek engedelmeskednek. Minthogy a létezés legáltalánosabb formái és módosulásai egyúttal emberi elsajátításuk legáltalánosabb módjait és formáit is kialakítják és megszabják, ezek az általános formatörvények — egyben logikai szkémák! — metafizikus szemlélet számára az anyagi valóságtól független, „örök" pszichológiai törvényeknek, „a priori" kategóriáknak tűnhetnek fel. De kialakulásuk történelmi áttételeinek, műfaji közvetítő rétegeinek felderítése hamarosan rávezet objektív, tárgyi eredetükre.

Az önállósodás, kikristályosodás hasonló útját járják be a zenei formák is. Kezdetben együtt alakulnak azzal a társadalmi alkalommal, szertartással, amelyhez tartoznak. Amint a köznapi tevékenység egyes mozzanatai szer-

tartássá válnak, formai megjelenésük is rendeződik, általánosodik, tipizálódik, rendeltetésükhöz illően. Ehhez a folyamathoz természetesen illeszkedik a tőlük elválaszthatatlan zene előadásmódja. Jó példa a mise-szertartás formai rendjének kialakulása, szövegének és zenéjének történelmi alakulása. A szertartás mint összművészeti produktum annál könnyebben és természetesebben járja tovább a művészi általánosodás és átalakulás útját, mert maga az ünnepi ritus is erősen művészi jellegű megnyilvánulás: egyik képe a társadalom reális létének és az erről alkotott felfogásának. Így a benne ható formáló erők maguk is művészi formáló erőkként élnek tovább az összművészeti, színpadi, majd az elkülönülő egyes ágazati műfajokban.

A társaiktól elkülönülő zenei műfajok részben megőrzik, részben tovább formálják az eredeti alkalom vagy műfaj tárgyi körülményeit, témakörét, bizonyos mértékig szerkezetét is. A rondó mint zenei műfaj sokáig az eredeti népi körtánc szerkezeti szkémáját őrzi, annak hangulatával. Így válik — Maróthy János találó megkülönböztetése szerint — *a zenélés formája zenei formává*. Minél inkább távolodik bölcsőjétől, a közösségi alkalomtól a maga útjára lépett zenei műfaj, annál erősebben hatnak további alakulására a formálás sajátosan zenei tényezői, más zenei műfajok analógiája (a rondó további sorsában a szonáta-szerkezet vonzása vált elhatározóvá).

Egyes műfajok kiválnak egy nagyobb egységből, és az egészet pótló rész — pars pro toto — módján magukra vállalják az eredeti egész társadalmi-tárgyi körének megvalósítását. Így vált ki a szimfónia nagyobb zenedrámai egységekből, az operából, oratóriumból, amelyekben eredetileg nyitány vagy hangszeres közjáték volt. Több tételes szimfóniává fejlődve maga vállalta a teljes drámai cselekmény ciklikus megvalósítását. De történelmi útján sohasem szakadt el egészen közvetlen elődeitől s közvetítésükkel a társadalmi fejlődés reális rétegeitől. Záró tétele akként változtatta karakterét, akként merített más és más elsődlegesebb, társadalmi alkalomhoz közvetlenebbül kötött műfajokból, amint a társadalom színpadának „cselekménye" fejlődött. A XVIII. század utolsó évtizedeiben felmondta időszakos rokonságát a divertimentóval, zárótételül a plebejus hangú vígopera közvetítésével mindinkább a polgárság viharosan terjedő táncát, a kontratáncot adoptálta. Majd, a forradalmi események és a szabadító opera hatására, a finálé táncos jellegét mindinkább induló- és himnusz-karakterré alakította át. — Másrészt az opera főbb mozzanatait, drámai cselekményét programatikusan előlegező nyitányból újította meg tartalmát, kapott egyben formai indítást az egytételes szimfónikus költemény kialakításához.

Példánkból a fordított jelenség eseteit is könnyen kiemelhetjük: amikor is egy kisebb, elsődleges műfaj beleilleszkedik egy nagyobb, másod vagy harmadlagos műfajba, s ezzel karakterét, szerkezetét az egészhez mérten megváltoztatja. Más és más jelleget ölt a menüett, ha divertimento, versenymű vagy szonáta zárótétele, ha nyitó tétel vagy ha belső tételként illeszkedő tánc. Szerkezete is ettől függően változik. De maga a szimfónikus menüett-tétel mint műfaj-megjelölés is számos különféle karakterű elsődleges műfajt foglal össze. A gáláns, igazi menüettől a kedélyes ländleren, a hősi polonaise-en és a száguldó scherzón át a XIX. századi keringőig végtelen sok árnyalatával találkozunk. Történelmi útja maga is egész társadalomtöréneti példatár.

A műfaj tárgyi és szerkezeti meghatározásának dialektikája

A formálás logikailag egymást követő mozzanatai tartalom-forma viszonyban vannak egymással. A műfaj kategóriájának kettős, közvetítő viselkedése egyrészt a tárgy, másrészt a szerkezet iránt, kettejüknek a műfaj közvetítésével létrejövő dialektikája a zenében különösen szembetűnő, vizsgálata különösen tanulságos.

A műfaj egyik arculatával ugyanis a tárgy, a téma felé néz. Ez pedig közvetlenebbül függ a közösségi élet körülményeinek változásaitól, mozgékonyan követi nyomon őket. Így a műfajt is állandó átalakulásra készteti. *A műfaj másik arculata azonban szerkezeti természetű.* A szerkezet pedig, mint mondottuk, a zenében különös keménységgel őrzi legáltalánosabb alapvonásait, a műfajt is inkább megkötné, megmerevítené változásában. Végül természetesen a tárgy útján ható tartalmi ösztönzés dönt: a műfaj tartalmát s vele együtt szerkezeti és stiláris jegyeit is átformálja.

Térjünk vissza egy pillanatra a szimfónia példájához. Figyeljük meg rajta, hogy a forradalmi harc éleződése, a tartalom és a tárgykör hősi jellege, egyben az ellentétekben polarizálódó szemléletmód hogyan fokozza végletessé a belső tételek karakter-ellentétét, majd ez a belső feszítő erő hogyan kényszeríti a szimfónia szerkezetét egyrészt nagyobb ívű és szilárdabb ötös-hetes szimmetriává tágulni, másrészt hogyan fogja szorosabb kapocsba a belső ellentéteket egytételes szerkezettel. Az eredeti műfaj-megjelölés végül már csak nagyon távoli körvonalakban emlékeztet a benne létrejövő tárgy-szerkezet dialektika eredeti tartalmára. Az a történelmi küzdelem, amely a nagy klasszikus szimfónia hagyatéka körül a múlt század első harmadában kiéleződött, s amelyet a szakasz elején vázoltunk, formai tekintetben voltaképpen *a műfaj tárgyi és szerkezeti értelmezésének összeütközése volt.*

Példáink meggyőzhettek arról, hogy a forma objektivitásának, reális élettényekhez kötöttségének materialista tétele a legelvontabb, legönállóbbnak látszó zenei műfajokra és szerkezetekre nézve is helytálló. *A legelvontabb zenei szerkezetek sem egyebek, mint a valóság formálási módjainak nagyon általános, alapvető szkémái.* Bonyolultan és magas színvonalon fejlett művészetek esetében természetesen az objektivitás tényezői is összetettek. Eredőik mindig a közvetlen társadalmi realitás függőlegesen és a művészi, műfaji hagyományok vízszintesen ható vektormennyiségeinek dialektikáját tükrözi. Ennek a dialektikának a legfontosabb közvetitői éppen az egymásra rétegezett, egymásba átmenő műfajok.

Zenei „forma" — zenei szerkezet

Feltűnő, hogy az iskolás zeneelméleti hagyomány a zenei forma egészéből *kiragad egy mozzanatot, a szerkezet aspektusát, és ezt azonosítja a forma egészével.* Hiszen esztétikai szemmel, esztétikai kategóriákkal mérve a zenemű is, mint minden műalkotás, az egyik oldalról tekintve egészében tartalom, a másik oldalról egészében forma. Nem pontos, nem helytálló tehát a „zenei formatan" megjelölés. Pontos elnevezése *„zenei szerkezettan"* lehetne.

A zenei szerkezet kiemelését a formálás többi rétegéből egyrészt kétségtelenül magyarázza a zenei közlés anyagának sajátos, nem tárgyi természete. A technikai megvalósítás, a mikroszerkesztés közvetlenül stiláris moz-

zanatait ezért különíti el a hagyományos gyakorlat és elmélet az összehangzattan, az ellenponttan, a metrika, a prozódia, a melódika egyes diszciplínáiban. Másrészt azt is láttuk, hogy éppen a szerkezet tényezői — a zene specifikus körülményei között — milyen fontos szerepet játszanak a formálásban. Ez a magyarázat mégsem kielégítő, mert részint a felsorolt elméleti diszciplínák is — a maguk rétegében — végeredményben szerkezeti tanulmányok, részint meg a szerkezeti momentumok különös jelentősége még nem ok arra, hogy mellettük a forma meglevő más mozzanatait semmibe vegyük, és a nagy-struktúrát abszolút értelemben azonosítsuk magával a formával.

A zenei „formatan" hagyományos elnevezése több puszta véletlen szóhasználatnál. Gyakorlata egy tőről fakad a XVIII. századvégi klasszicizmus, a bécsi nagymesterek alkotásának akadémikus-formalista értelmezésével.

Kövessük gondolatmenetét. Első és fő állomását: a művészi tartalomnak az empirikusan vagy fogalmilag meghatározott tárggyal való abszolút azonosítását már megismertük, és megismertük ennek közvetlen következményét is: a tartalomnak — ilyen tárgy híján — a zenéből való teljes kirekesztését. További következtetése a zenei formának a tartalommal való metafizikus azonosítása. Ebből azonban természetesen következik, hogy a zene hangzó anyaga maga „tartalommá" lép elő az egész zenemű nagy szerkezetének körvonalaira mint „formára" nézve. Valóban, a szakmai köztudat a nagyszerkezethez mint „formához" viszonyítva a zenei közlés hangzó anyagát „zenei tartalomként" szokta emlegetni. Ez a szemlélet hajszálra megfelel a nagyon is jól ismert vulgármaterialista felfogásnak, és olyan, mintha a szobor „formájának" tárgyi alakját, „tartalmának" megmintázása anyagát tartanók.

Ilyen módon a szerkezeti mozzanatot valóban éles határvonalak rekesztik ki a tartalom-forma dialektika egészéből. Közvetítés nélkül válik el egyfelől a nemlétezőnek tekintett belső tárgyi mozzanattól, másfelől a letagadott esztétikai tartalom helyébe „tartalommá" átminősített stiláris rétegtől. A tárgy és szerkezet mint „tartalom" és „forma" közé vont éles határ pedig megszünteti a tárgy és szerkezet műfajban létrejövő dialektikáját. *A műfaj kettős meghatározottságából a tárgyit kihagyja, és csak a szerkezetit veszi figyelembe.* Annyira, hogy *a hagyományos iskolai formatani irodalomban a műfaj abszolút értelemben azonosul a bizonyos történelmi korban, a XVIII. századvégi bécsi klasszicizmus korában hozzá fűződő szerkezettel.* Ez természetesen megakadályozta a zenei műfajelmélet létrejöttét, és számtalan egyoldalúság, belső ellentmondás és értelmetlenség forrásává lett.

Mindez sürgeti a helyes, tehát dialektikus, társadalmi és történelmi szemléletű zenei *műfajelmélet kidolgozását.* Csak örülhetünk annak, hogy a magyar zenetudomány már megtette az első úttörő lépéseket, mind műfajtörténeti (Szabolcsi Bence, Maróthy János, Koró György), mind „formatani" — értsd: szerkezettani — oldalról (Gárdonyi Zoltán).

*

Hátra van még annak kifejtése, hogyan viselkedik a zene a történelem társadalmi küzdelmeiben, hogyan viselkedik a felépítmény részeként, az osztályharc körülményei között. A zene sajátos természetének eddigi elemzése azonban lehetővé teszi, hogy történelmi viselkedésének a más művészetekétől részben eltérő, de még inkább azokéhoz hasonló vonásait ki-ki maga rekonstruálja.

Könnyű lesz megérteni, hogy a történelem színpadán megjelenő egy-egy forradalmi osztály zenei kézjegyét sajátos zenei magatartásának, műfajainak, hangvételének közvetítésével írja be a műzene történetébe. A német paraszthábor úk „Marseillaise-e", ahogyan Engels a Luther-korált nevezte, egy egész nagy zenei korszak, a zenei barokk korszakának, Bach művészetének adta meg alaphangját, a gyülekezeti közénekből a passiók, oratóriumok színpadra lépő közösségének kórusává általánosodott.

Vagy, más alkalommal, egy társadalmi réteg, osztály fellendülésével kivirágzott zenei műfaj és hangvétel annak hanyatlásával együtt deklasszálódott. Így vált olcsó kávéházi nótázássá a magyar köznemesség deklasszálódásával a múlt század nemzeti-forradalmi törekvéseinek nemes népies műdala, a verbunkos zenéje. Népisége, nemzeti tartalma már csak az agrárproletariátus osztálybázisán, osztálytartalmával újulhatott meg a XX. század elején, mint ahogy Petőfi, Arany népies nemzeti költészetének, Jókai, Mikszáth prózájának társadalmi tartalmát, erkölcsi tartását is csak Ady, illetőleg Móricz értelmében lehetett új osztálytartalommal megújítani.

A zene sorsa, esztétikai megítélésének módszere itt már sokszorosan összefonódik a művészet egészének fejlődésével, törvényszerűségeinek társadalmi elvű vizsgálatával. Legfontosabb megkülönböztető sajátosságaira a fentiek igyekeztek világot vetni.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ЭСТЕТИКИ МУЗЫКАЛЬНОГО ИСКУССТВА

Й. Уйфалуши

В процессе истории эстетики объяснение музыкального искусства ни со стороны эмпирики, ни со стороны понятийной предметности, ни со сороны взятой в самой объективности, ни со стороны простой субъективности не могло претендовать на полноту. Так как музыка иллюстрирует наиболее своеобразно, что искусство не только предметно, а передаёт действительность во всей её полноте, и не только объективную действительность саму по себе или внутренний мир человека, а художественную проекцию усвоенной человеком действительности.

Исторический процесс усвоения абстрагирует из комплексной змпирической действительности и её акустическую сторону и преобразует её на уровне музыкальности в гомогенную среду. Внутренний порядок и значение музыкальной логики различа тся по эпохам, по общественным формациям, по культурным кругам, по нациям, по общественным слоям и группам и даже по индивидам. Характерный способ музыкального выражения, звучания определяет художественную типологию музыки.

Характерная для музыки неопределённость предметности (Дьёрдь Лукач) объясняет и специфический для музыки вид диалектики содержания и формы. Поляризация принципов «программной музыки» и «абсолютной музыки», борьба между их представителями в прошлом веке происходили из того заблуждения, по которому содержание художественного произведения просто отождествлялось с его предметом. Упускалось из виду, что в самостоятельных инструментальных музыкальных произведениях предметный момент художественного творчества часто заключён в других моментах творчества, главным образом в жандре и в структуре.

Зная эти самые основные особенности, не трудно исследовать историческую судьбу, общественную функцию, значение музыкального искусства, подобно остальным видам искусства, оперирующим предметными средствами.

THE BASIC AESTHETICAL QUESTIONS OF THE ART OF MUSIC

by J. Újfalussy

In the history of aesthetics the following explanations of the art of music can be shown to be incomplete: the empirical explanation, the explanation with conceptual objects, the explanations from the side of objectivity taken-in-itself, or from the side

of mere subjectivity. Music shows specially well, that art reflects not only the world of objects, but the total reality, and not only the for-itself objective reality or the mere human subjectivity, but the reality appropriated by man.

The accustical side is abstracted from the complex empirical reality and made homogeneous on the level of musicality by the historical process of appropriation. The inner order, the meaning of the logic of music varies according to societies, cultures, nations, social strata and groups — even individuals. The characteristic modes of musical expression, the tone-characters fix the artistic typology of music.

The indeterminatness of musical objects (Georg Lukács) explains the specifically musical mode of the dialectic of form and content. The polarization of the principles of „program-music" and „absolute music", the fight of their adherents in the last century, have their source in the error, which simply identifies the content and the object of the work of art. It was left out of cobsideration, that the object-aspect of artistic forming — in the case of independent instrumental musical works of art — often hides in other aspects of forming, mainly in the genre and in the structure.

With the knowledge of these main properties it is not difficult to examine the historical fate, social function and meaning of the art of music, in a way similar to the examination of those forms of art, which reflect objects.

Az elidegenedésre vonatkozó marxi nézetek aktualitása

TORDAI ZÁDOR

Gyakran találkozunk olyan felfogással, amely Marx életművét tulajdonképpen azonosítja a főművével. Ez a nézet ugyan látszólag mindenek fölé helyezi a *Tőkét*, valójában azonban — végső soron — leértékeli, mégpedig olyan szemlélet alapján, amelyet maga Marx „korlátoltnak" (borniert) nevezne. Ez a szemlélet ugyanis — egyebek között — alkalmas arra, hogy elkendőzze a *Tőke* létrejöttének folyamatát, elfedje azt a hihetetlen fizikai és szellemi erőfeszítést, amelynek árán Marx a tőkés társadalom mechanizmusának és dinamikájának „rejtvényét" megfejtette — s ezzel megnehezítse a marxi gondolatgazdagság értékesítését is. (Részben ebből a szemléletből állt elő pl. az a helyzet, hogy mindmáig hiányzik egy teljes Marx-kiadvány, egy átfogó Marx-filológia, sőt krono-logika is.) Hogy ez mennyire megnehezíti a munkát azokkal a szövegekkel — illetve a bennük érintett problémákkal — kapcsolatban, amelyek más kérdésekkel is foglalkoznak, mint amelyek a *Tőké*ben kifejtett formában jelen vannak, amelyek, hogy úgy mondjuk, a marxi főművön mintegy átnyúlnak, talán említeni is fölösleges, de azt kiemelném, hogy mindez magának a *Tőké*nek és az ismertebb marxi műveknek a kieléítő elemzését és „értékesítését" is akadályozza. Itt kereshetjük egyik okát pl. annak, hogy annyi vita van az egyes marxi szövegek értelmezése körül, hogy ugyanazokkal a passzusokkal kapcsolatban különböző marxista szerzők néha éppen homlokegyenest ellenkező álláspontot foglalnak el. (A nézetek eltérésének fő okai természetesen mélyebben fekszenek, ezekkel azonban most nem foglalkozunk.)

Ez a helyzet az elidegenedés kérdésében is: mint ismeretes, a marxista szerzők álláspontjainak spektruma az elidegenedés abszolút tagadásától az örökkévalóvá emeléséig húzódik — s mindannyian Marxra hivatkoznak. Elengedhetetlen tehát az elidegenedésre vonatkozó marxi nézetek — valamennyi idevágó marxi szöveg — heurisztikai értékének, vagyis, más szavakkal, tudományos aktualitásának, illetve egyszerűen aktualitásának tisztázására törő elemzése, azaz annak vizsgálata, hogy e marxi nézeteknek mi az értékük korunk elidegenedésének megértésében és magyarázatában. Ehhez viszont elsősorban a marxi gondolkodás tényleges fejlődését kell feltárnunk.

Az elidegenedéssel foglalkozó marxista szerzők e fejlődésre vonatkozóan általában két értékelési szisztéma egyikére támaszkodnak. Mindkettő döntő jelentőségű fordulópontot tételez fel Marx gondolkodásának fejlődésében, az egyik azonban 1844 — tehát a párizsi kéziratok — előttre teszi ezt, a másik viszont kb. 1845-re, vagyis lényegében a *Német ideológia* előttre. Az utóbbi álláspont ennek megfelelően (és gyakran hivatkozva a *Német ideológia* egyik mellékmondatára, amely szerint szerzői az elidegenedés terminusát azért hasz-

nálják, hogy a filozófusok számára érthetően fejezzék ki magukat[1]) az elidegenedésre vonatkozólag legtöbbször negatív álláspontot foglal el, félre tolja a párizsi kéziratokat, sőt figyelmen kívül hagyja azt is, hogy Marx és Engels később is, mégpedig igen behatóan foglalkozott az elidegenedéssel.

Mielőtt a Marx gondolkodásában alapvető cezúra helyét illetően állást foglalnánk, vizsgáljuk meg ennek jellegét. Ha összehasonlítjuk a *Zur Judenfragét*, illetve az ebből és a megelőző korból származó írásokat a *Német ideológiát* követő művekkel, akkor valóban mindenképpen jogos alapvető jelentőségű fordulatról beszélni, mégpedig Marxnak mind filozófiai nézeteiben általában, mind pedig a társadalmi nézeteiben különösen (kiemelném, hogy Marx éppen ebben az időben kezd behatóan foglalkozni a közgazdaságtannal). Ahhoz, hogy e fordulat jellegét felderíthessük, célszerű, ha figyelembe vesszük Marx munkamódszerét is. Ez pedig a legvilágosabban a fordulópontnak feltételezett második időpont után közvetlenül, tehát az 50-es években fogalmazott írásokban figyelhető meg, közülük különösen a *Grundrissét* emelném ki. Ezek azt mutatják, hogy Marx folyamatosan hatol az őt akkor foglalkoztató problémák mélyére, fokozatosan birkózik meg velük, újra meg újra megírva és átírva álláspontját. Ennek során mind újabb és újabb momentumokat ragad meg. fejt ki, a már leírtakat újra és újra felhasználja (amit a tárgymutatók is bizonyítanak), és szemlélete, illetve konkrét kérdésekre vonatkozó nézetei lépésről lépésre mélyülnek el és válnak egyre átfogóbbakká. A különböző passzusok az előrehaladás egy-egy fázisát tükrözik, rögzítik. E tények ismeretében nyilvánvalóvá válik annak az álláspontnak a helytelensége, amely bármilyen fordulatot — tehát az említettet is — egy pontba kíván összesűríteni, és a tetejébe még a konkrét művek *között* próbálja elhelyezni. Egy ilyen eljárás kétségtelenül igen kényelmes, mert ezzel a művek egy részét *globálisan* el lehet fogadni, másokat *globálisan* félre lehet tolni, és egyszerű egyszeri ítélettel mentesülni lehet a bonyolultabb és részletes analízis kényszerétől éppúgy, mint az árnyaltabb értékelés szükségességétől. Kitűnő talaj ez a vagy-vagy-ok módszere, a szkematikus és a dogmatizáló álláspontok számára, amelyeket, hegeli szóhasználattal, metafizikusnak neveznék azon túlmenően, hogy szembeszökően felületesnek is kell ítélni őket. Az ilyen megközelítések csak igen kevéssé tekinthetők tudományosaknak, és az, hogy az említett „köztes cezúrát" hova helyezik, szinte minden esetben egy előzetes ideológiai ítéletből fakad, amely viszont szorosan összefügg az elidegenedés kérdésében eleve elfoglalt állásponttal. A kör — illetve a körben forgó okoskodás — bezárult.

A fordulat tehát nem sűríthető össze egy pontba, és még kevésbé helyezhető el a művek között, hanem a párizsi kéziratokkal kezdődő és a *Német ideológiával* záruló korszak egészében valósul meg, e korszak műveiben ölt testet, úgy is mondhatjuk: e művek *által* következik be. E művek egyaránt egy szellemi forrongás termékei, bennük meglelhetjük a formálódó koncepciót — a gondolat formálódását (ezt alátámasztja a *Német ideológia* szerzőinek az a közismert megjegyzése is, hogy e munkájuk nézeteik tisztázásának formája és eszköze volt). Ennek megfelelően tehát differenciáltan, a bennük lejátszódó fejlődés menetét figyelembe véve kell őket értelmezni, különben a konkrét kérdésekre vonatkozó fejtegetések értelme elvész, eltorzul, hamissá válik.

[1] MEM 3. köt. Kossuth, 1960. 35. o.

A későbbi, 1846-tól 1867-ig ívelő szakaszt már más jellegű formálódás időszakának kell tekinteni, ebben Marx a tőkés társadalom múlt század derekán fennálló struktúráját fejti meg fokozatosan előre jutó, elmélyülő munka során. Azt, amit Marx ebben az időben vet papírra, természetesen szintén differenciáltan kell értékelni. Egyes fejtegetések eredményeikben — a *Tőké*-ben — jelennek meg „megszüntetve megtartva". Más fejtegetések eredményeit — közöttük azokét, amelyek az elidegenedést érintik — Marx csak részben foglalja a *Tőké*be, egy részük túlmutat a *Tőké*n. E túlmutatás is kettős: a későbbi szövegekben ugyanis találhatunk olyan fejtegetéseket, amelyeknek gondolatait közvetlenül lehet a *Tőke* alapján tovább vinni, és olyanokat, amelyek a kapitalizmus későbbi fejlődésére vonatkozó anticipációkat tartalmaznak.

Az elmondottak alapján tekintsük most át röviden azokat a marxi nézeteket — illetve, helyesebben, a fejlődésüket —, amelyek az elidegenedésre vonatkoznak.

*

Induljunk ki Marxnak a *Zur Judenfrage* c. írásából. Ebben a kommunizmus perspektívájáról beszél, amelyben az ember „mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé* (Gattungswesen) vált".[2] Plasztikusan látható, hogy Marx az elidegenedést itt az emberi lényeg vonatkozásából közelíti meg, mégpedig úgy, hogy egyben az egyetemes lénnyé válást is tételezi.

Az emberi lényeg mint az elidegenedés-elmélet központi momentuma megtalálható a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban is. Itt még világosan kitapintható a hegeli megközelítés hatása. Ebből fakadóan az elidegenedés-elmélet, hogy úgy mondjam, még erősen a levegőben lóg, vagyis megközelítése nagymértékben fogalmi kiindulású, és tárgyalása részben spekulatív. Az ebből fakadó korlátok részben éppen az egyetemes lénnyé váló egyén vitatható elméletében öltenek testet. Mégis alapvető tévedés lenne, ha ennek alapján hegeliánus szellemű felfogásról beszélnénk. Erről távolról sincsen szó: először is a lényeg fogalma maga is eltérő a hegelitől. Amint azt Márkus György kimutatta, a marxi lényegfogalom egészen más módon projektív, mint a hegeli. Marxnál továbbá nincs szó arról sem, hogy ez a fogalom a species jellegének tartalmazná valamiféle összességét. Ez a társadalmi átformálás által megvalósítandó célt, a forradalom által kialakítandó ember képét foglalja tulajdonképpen magába. Ezért a marxi fogalom elsősorban állásfoglalás jellegű, és ebben az időben a marxi humanizmus magvát képezi. (Az említett projektivitás különben, változva ugyan, de végig megmarad a marxi életmű során). Továbbá — és főleg — pedig azért nem azonos a hegelivel, mert ezzel a marxi koncepció alapvetően szakított már akkor, amikor az elidegenedést határozottan megkülönböztette az objektivációtól. Ez azért volt döntő lépés, mert vele az elidegenedés, elvesztve fátumszerű jellegét, társadalmi jelenséggé változott. A társadalmi-történeti jelleg felismerése nyitja meg az utat mind a konkrét formák és tényleges okok kutatása előtt — sőt egyenesen megköveteli ezt —, mind pedig az elidegenedés felszámolásának társadalmi lehetőségeiről és emberi szükségességéről vallott nézet felé. Így Marx fejlődésének ez a lépése — mely egyben a tőkés társadalom demisztifikálását célzó kri-

[2] MEM 1. köt. Kossuth, 1957. 371. o.

tika is volt — éppen a társadalomfilozófiai nézetek vonatkozásában volt előbbre vivő. Mindezek alapján a párizsi kéziratokat kell a *Tőké*hez vezető közvetlen úton megtett első lépéseknek tekinteni.

A társadalmi kapcsolódások közül Marx ekkor a magántulajdont — a tulajdont mint olyat — emeli előtérbe. (Kapcsolódást mondok, mert a szöveg alapján nem beszélhetünk egyértelmű visszavezetésről vagy — akár egyszerű, akár dialektikusan felfogott — oksági viszonyról.) Marx ekkor az elidegenedés egyik döntő vonását abban látja, hogy a munkás számára a munka „nem az ő sajátja, hanem másvalakié, hogy nem az övé, hogy benne ő nem önmagához, hanem másvalakihez tartozik",[3] s főképpen abban, hogy a munka terméke nem a munkás tulajdona, hanem másé. A tulajdonnak ez a bekapcsolása Marx idevágó elméletét ugyan eltolja a konkrét társadalmi valóság irányába, s ezzel egyben elmélyül felfogásának perspektivikus — azaz a kommunizmusra utaló, a kommunizmust célként kitűző — jellege, s élesebbé válik a fennálló viszonyok kritikája is, ez a kritika azonban még nem hatolt el a tőkés tulajdonforma mélyéig, s így maga az elidegenedés-elmélet is sokban csupán az általános megközelítés, a felületi elemzés és az elvont fejtegetések szintjén mozog. Ugyanakkor viszont éppen ez az általánossági fok teszi lehetővé, hogy Marx messze előremutató megfigyeléseket tegyen. Ezek vonatkoznak az elidegenedés elméletére magára éppúgy, mint a megszüntetéssel kapcsolatos problémákra. Példaképpen megemlíteném azt, ahogy Marx az elidegenedés felszámolásával kapcsolatosan megkülönbözteti a magántulajdon negatív és pozitív felszámolását.[4] A tulajdon előtérbe állításával függ össze továbbá az is, hogy a munkamegosztás szerepével kapcsolatosan bizonytalanságokat figyelhetünk meg. Az általános jelleg továbbá megvan a felfogás magvában magában is; bár már társadalmi alapú, okú és jellegű önelidegenedésről van szó, ebben az önelidegenedésben az ember gyakran differenciátlanul áll szemben a Másikkal. (Igen érdekes és pregnáns példa erre a Marx jegyzetfüzeteiben található azon fejtegetés, amely az elidegenedés „lélektani" megközelítése szempontjából is sokat mond.[5]) A konfliktus tehát itt még nem strukturálódik, a társadalmi struktúra szerepe még nem domborodik ki, s így polaritásos jellege sem nyeri el az őt megillető szerepet. Azt is mondhatnánk, hogy az elidegenedés mezeje még bizonyos fokig homogén jellegűnek mutatkozik.

A *Kéziratok* idevágó részeiben közgazdaságtani és (elvont) filozófiai, valamint konkrét társadalombölcseleti nézetek és elemzések fonódnak össze — miközben az ökonómiával való foglalkozás földindulást idézett elő a filozófiai nézetek terén. A párizsi kéziratok részben éppen ezeknek a változásoknak a folyamatát tükrözik, egy új társadalom-filozófia felé történő átmenet fázisának jelei — ebből ered átmeneti jellegük. Ugyanakkor viszont a társadalomkritika erőteljesen támaszkodik a filozófiára, és így ez utóbbin belül fontos szerepet játszik az elidegenedés-elmélet. Az elidegenedés-elmélet Marx filozófiai felfogásának egyik legradikálisabb része, mégpedig két értelemben: a tulajdonképpeni társadalmi értelemben véve, de abban az értelemben is, hogy — mint Marx korábban mondta — az ember számára a gyökér maga az ember. Az ember-koncepció lényeges és alapvető része a kritikának, és

[3] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth, 1962. 48. o.
[4] Uo. 66—69. o.
[5] MEGA I. Abt. Band 3. 530—547. o.

ebben a vonatkozásban a „lényegtan" is fontos szerepet játszik. Az elidegenedés-elméletben — és általában a párizsi kéziratokban — a tőkés és általában a kizsákmányolásra épülő világ első átfogó marxi kritikájával találkozunk.

Az ökonómiának és a filozófiának a társadalomkritikában testet öltött kölcsönhatása természetszerűleg tovább viszik Marxot. Így jut el ahhoz a polarizált felfogáshoz, amellyel a *Szent család*ban találkozunk, ahol az általános elidegenedést már osztályalapon és osztályjelleggel polarizáltnak látja. Itt mondja ki Marx (és Engels), hogy a tőkés és a munkás egyaránt elidegenedettségben él, de eltérő jelleggel: az egyik ugyanis „jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja", a másik, a munkás viszont „megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne".[6] Ez a nézet egész későbbi eszmei fejlődésében nagy jelentőségű lett, de különösen az elidegenedés differenciált látása szempontjából fontos.

A fejlődés egy másik ága a mélyebb összefüggéseket érinti — s itt nem annyira az osztályviszonyokra vonatkozó nézetek közvetlen hatásáról, mint inkább az elidegenedés-elmélet belső fejlődéséről van szó. Ez a fejlődés a koncepció belső centrumából és alapvető problémáiból indul ki. Marx ugyanis, amikor — a párizsi kéziratokban — a munkás és munkájának terméke közötti viszonyt állítja előtérbe, akkor — függetlenül attól a szereptől, amelyet a tulajdonra ruház — egyben a szubjektum-objektum viszonyt is előtérbe állítja. Teszi ezt elsősorban a szubjektumnak saját objektivációjához való viszonya elemzése során — így a szubjektum-objektum viszony egyúttal az egyén és társadalom viszonyát is érinti. Ha az első Feuerbach-tézisre gondolunk, akkor nyilvánvalóvá lesz mindennek az alapvető jelentősége. Ám ugyanakkor nemcsak ennek az alapvető társadalomelméleti, illetve filozófiai problémának előzetes megközelítéséről van szó, hanem annak a gondolatmenetnek a kezdetéről is, amely az első Feuerbach-tézis tartalmán keresztül a *Német ideológia*beli elidegenedés-elmélethez vezet. Ez az a szál tehát, amelyen az elidegenedés-elmélet tulajdonképpen kibontakozik.

Az ember viszonya tevékenységének termékéhez gyakorlati és közvetlen kérdésnek tűnik mindaddig, amíg pusztán az egyén szintjén vetődik fel. A szubjektum-objektum viszony olyan részkérdésnek látszik ebben az összefüggésben, amely legfeljebb ismeretelméleti szinten érdekes és fontos, illetve cselekvésetikai szemszögből érdekes. Ha azonban már nem egy tetszőleges egyénről van szó, hanem az egyének összességéről, akkor a probléma egész más színben jelentkezik. Ez az átformálás ölt testet az első Feuerbach-tézisben, mely a társadalom praxis-jellegét emeli ki. Most már arról van szó, hogy az egyének összességének tevékenysége válik számukra idegenné, lesz felettük uralkodó hatalommá, mégpedig annak ellenére, hogy a társadalmi lét bizonyos szemszögből nézve maga sem más, mint az említett tevékenységek totalitása. A probléma ilyen kiszélesítése és általános szintre emelése teszi lehetővé Marx számára, hogy az elidegenedés jelenségét velejében közelítse meg, adekvát szinten kérdezzen mibenléte, okai és egy lehetséges megoldás útjai után. Úgy is mondhatnók, hogy ezen a ponton jut el Marx az elidegenedés lényegének megközelítéséhez.

Ez a fejlődés, valamint a problémafelvetés ezzel összefüggő megváltozása eredményezi, hogy a válaszok is másképpen rajzolódnak ki, mint korább-

[6] MEM 2. köt. Kossuth, 1958. 34. o.

ban. Ami a párizsi kéziratokban bizonyos mértékig még inkább csak szétszórt meglátások együttese volt, amely egységesítési pontját önmagán kívül találta meg, az itt szerves egységgé válik. Másrészt: ennek nyomán lehetővé válik, hogy a tulajdonra történő hivatkozás helyett a munkamegosztás szerepének felismerése kerüljön előtérbe. A tulajdon másodlagos, derivált lesz, bár olyan tényező, amely az adott társadalmi jelenségek megnyilvánulásában, az elidegenedés konkrét formáiban és mozgásának folyamatában okként is szerepel. A munkamegosztás azonban nem általában, vagyis mint olyan szerepel alapként, hanem egy bizonyos formájában: mint kényszerű alárendeltség. Marx természetadta (naturwüchsig) társadalmi rendről beszél, mert „ameddig... létezik hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette".[7] Az idézetből kiderül azonban az is, hogy Marx (és Engels) itt az elidegenedés folyamatába bekapcsolja a különböző szintű érdekek konfliktusát. S ha Marx később, a *Grundrisse*ben az érdekek átfordulására vonatkozó elméletet bírálja is (bár ugyanakkor ez a megközelítés, természetesen változva és csak bizonyos vonatkozásaiban, de később is szóhoz jut), az adott pillanatban azonban ez a megközelítés lehetővé teszi, hogy a társadalmi strukturáltságból fakadó jegyeket élesebben lássa meg. Az osztályproblémát így igen érdekes és figyelemre méltó formában veti fel: „honnan ered az, hogy a személyes érdekeknek ezen az osztályérdekekké való önállósulásán belül az egyén személyes viszonyulásának dologivá kell válnia, elidegenednie, és hogy e viszonyulás egyszersmind tőle független, az érintkezés által létrehozott hatalomként nélküle fennáll, átváltozik társadalmi viszonyokká, olyan hatalmak sorává, amelyek az egyént meghatározzák, alárendelik..."[8] A differenciálás módja ugyanis éppen arra támaszkodik, hogy az általános éppúgy a struktúra által létezik, mint ahogy a totalitás is a struktúrában létezik. Ezáltal a struktúra elemei is sajátos helyet foglalnak el az elidegenedés folyamatában. Az elidegenedés bizonyos mértékig összefonódik a determináltsággal. Ugyanakkor az elidegenedés vizsgálata az adott társadalom struktúrájának közvetlen analíziséhez vezet. Ennek jelentőségéről fölösleges külön szólni. Inkább azt emelném ki, hogy ezáltal egyúttal új módon is felvetődik a struktúrához való viszony kérdése általában. Az a kérdés, amely a praxis-totalitás elidegenedésének okai irányába mutatott, itt konkretizálódik, és egyben az egyén és struktúra közötti viszony tisztázását igényli. Ez a gondolatmenet vezeti Marxot oda, hogy kiemelje a termelőerők önállósultságának fontosságát. „Először is a termelőerők az egyénektől teljesen függetleneknek és elszakítottaknak jelennek meg, saját világnak az egyének mellett, aminek abban van az alapja, hogy az egyének, akiknek erői ezek, szétforgácsoltan és egymással ellentétben léteznek, míg másfelől ezek az erők csak ezen egyének érintkezésében és összefüggésében valóságos erők. Tehát egyik oldalon termelőerők totalitása áll, amelyek mintegy dologi alakot öltöttek és maguknak az egyéneknek a számára már nem az egyének erői, hanem a magántulajdonéi..."[9]

Ezáltal a megoldás is konkretizálódik, és reálisabb perspektívákat is nyerhet. Kisajátításról van szó, de „amikor majd a proletárok sajátítanak el,

[7] Marx—Engels: *A német ideológia*. Id. Kiad. 34. o.
[8] Uo. 229. o.
[9] Uo. 71. o.

termelési szerszámok tömegét kell mindegyik egyén alá, a tulajdont pedig valamennyiük alá besorolni. A modern egyetemes érintkezés nem is sorolható be másként az egyének alá, csak úgy, hogy valamennyiük alá sorolják be."[10] Ez a megállapítás természetesen akkor vet fel izgalmas problémákat, amikor már arról van szó, hogy miként valósuljon meg ez az alárendelés úgy, hogy ténylegesen *mindenkinek* való *alárendelés legyen.*

Kétségtelen, hogy az elidegenedés-elmélet az előzőkhöz viszonyítva sokkal tisztábban körvonalazódik. Nem felejthetjük azonban, hogy éppen a történeti jellegű megközelítésben még vannak bizonyos homályosságok: az elidegenedés történelmi szerepe még csak általános formában bukkan fel. Az e téren ható konkrét történeti determinánsok ismerete még nem kristályosodott ki. Inkább a jelenségnek mint olyannak a kiemeléséről van szó: „A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben."[11] Ennek oka, hogy a konkretizáláshoz szükséges ismereteket Marx a későbbi tevékenysége során munkálja ki. Úgy is mondhatnók, hogy ezen a ponton az elidegenedés-elmélet túlmutat önmagán. Hasonló konklúzióra juthatunk, ha más vonatkozásokat veszünk figyelembe. A struktúra elemzését már említettem, az elidegenedés és determinációk viszonyát szintén. Ez utóbbi természetesen nemcsak a konkrét formák területén bír jelentőséggel, hanem általánosabb, elvontabb szinten is, akkor tehát, ha az emberi lét determinációinak és az elidegenedésnek egymáshoz való viszonyát elvi szinten is tisztázni óhajtjuk. Ez pedig nem kis jelentőségű kérdés, mert összekapcsolódik az elidegenedés felszámolásának elméleti problémáival, mint ez rögtön kézzel foghatóvá válik, ha arra gondolunk, hogy az elidegenedés felszámolása nem jelenti a determináltság végét, hanem a determinációs formák átalakulását. Ha megfordítjuk az összefüggést, akkor a probléma az lesz, hogy a konkrét determinációk mögött, egy meghatározott társadalom esetében milyen mértékben és milyen konkrét formában jelentkezik az elidegenedés. E kérdés jelentősége könnyen megérthető, ha figyelembe vesszük, hogy a konstituált társadalmi totalitás (és struktúra) mint függetlenné, idegenné vált praxis a folyamatos praxist alárendeli magának. Ezen a ponton a determinációk konkrét formái azonosak az elidegenedés bizonyos formáival. Ezáltal viszont az eldologiasult totalitás és ezzel összefüggésben a termelőeszközök, valamint a hozzájuk kapcsolódó viszonyok kerülnek a vizsgálat előterébe. Újabb momentum ez tehát, ahol az elidegenedés-elmélet ismét az ökonómia irányába mutat konkrétan túl önmagán. Ha megvizsgálunk más, hasonlóan transzcendáló irányokat, ezek szintén az ökonómiára fognak mutatni. Ezért azt is mondhatjuk, hogy a *Német ideológiával* a marxi elidegenedés-elmélet olyan szinten fogalmazódik meg, amely a filozófiai előrehaladásban időleges megállást jelent. Minthogy a továbbhaladásnak ökonómiai analízis eredményeire kell támaszkodnia, az elidegenedés-elmélet ezen a ponton hasonló gyakorlati konklúziókra vezet, mint amilyenekre a történelem matekulista felfogása elméleti szinten vitte Marxot. Mindkettő a gazdasági irányú aritatások előtérbehelyezését hangsúlyozza, és megerősíti Marxnak ilyen irányú eddigi törekvéseit.

[10] Uo. 72. o.
[11] Uo. 34. o.

Az elmondottakból érthető, ha Marx tevékenységében az elidegenedés vizsgálata az eddiginél valamelyest kisebb szerephez jut. Ez azonban nem jelenti azt, mintha Marx a probléma értelmetlen voltáról győződött volna meg, és azt egészében félre tolta volna. Inkább arról van szó, hogy más szinten folytatja vizsgálatait, amelyek irányába részben éppen az elidegenedés vizsgálata vezette. (Ennek alapján tulajdonképpen az elidegenedés-elmélet tudományos és heurisztikai értékét Marx egyéni kutatási útjára vonatkozóan máris bizonyítottnak tekinthetjük.) A továbbiakban tehát az elidegenedés problémája ismét részletekben és más összefüggésekhez kapcsolódva jelenik meg. A gazdasági kutatások előrehaladása során folyamatosan felbukkanó eredmények viszik tovább az elidegenedés-elméletet — mint erre bizonyosság a *Grundrisse* is.

A *Grundrisse* lapjain érthető módon a probléma gazdasági oldala áll előtérben. De éppen ez biztosítja, hogy mindaz, amit Marx az elidegenedésről mond, az mindinkább az alapokat és a lényeget érinti. Amikor az egyén és totalitás viszonyáról beszél, akkor a termelés-totalitás és a termelő egyén viszonya áll előtérben. És Marx az elidegenedés momentumát ott látja felbukkanni, ahol az egyéni tevékenység az össztevékenységnek, a totalitásnak részeként jelenik meg. „A tevékenység társadalmi jellege, akárcsak a termék társadalmi formája, akárcsak az egyénnek a termelésben való részesedése itt mint az egyénektől idegen dologi valami jelenik meg..."[12] Maga a társadalmi jelleg tehát az, amely idegenként jelenik meg. Ennyiben az elidegenedés az egyén és a totalitás konfliktusát jelenti, amelyben az egyén — minden egyén — ahelyett hogy ura lenne, alárendelődik a totalitásnak. Az emberek közötti függés pedig e mindenoldalú függésnek megnyilvánulása, konkrét formája. Emögött konkrét esetben a kapitalista függés lényeges momentumainak megjelenési formáiról van szó, mégpedig azért, mert a totalitástól való függés totalitásban történő termeléstől való függésből fakad, ez pedig elválaszthatatlan a totalitás struktúrájától és ezen belül a termelőeszközök jellegétől is. „A gépi berendezés alakjában a tárgyiasult munka magában a munkafolyamatban úgy lép szembe az eleven munkával, mint a felette uralkodó hatalom, ami a tőke — formája szerint —, mint az eleven munka elsajátítása."[13]

A marxi koncepció e lényegéből — amely itt természetesen túlzottan is szkematizált — számos lényeges következmény fakad, amelyek e lényeg jobb megvilágítását is elősegíthetik. A *Grundrisse*ben a munkamegosztásra mint okra való hivatkozás maga is kiszélesedik, átalakul és konkretizálódik, így például akkor, amikor Marx összefoglalóan megállapítja, hogy „a munkamegosztás... úgy jelenik meg mint 1. A közvetlen létfenntartási eszközöknek az egyén által maga által, direkt munkája által való nem-termelése. 2. Másodszor, az általános társadalmi munkának egy természetadta totalitásként való léte."[14] A munkamegosztás ilyen jellegéből fakad a munkának az a totalitása, amelyben „az összmunka mint totalitás *nem* az egyes munkás terméke, és csak annyiban a különböző munkások együttes terméke, amennyiben azok kombináltak és nem mint kombinálók viszonyulnak egymáshoz."[15] Amiért is Marx szerint az egyedi munka és a kombinált munka egymást kölcsönösen

[12] Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonásai (részletek)*. Magyar Filozófiai Szemle 1965/2. sz. 277. o.
[13] Uo. 3. sz. 523. o.
[14] Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz, Berlin, 1953. 909. o.
[15] Uo. 374. o.

tagadják, a közösségi kombinált munka önálló léttel ruházódik fel, olyan léttel, amely az egyes munkákkal szembefordul. Ez a társadalmi, kombinált jelleg kombináló pólusát önmagán kívül hordozza, mégpedig a tőkében.

Ha az „önállósult" totalitáshoz való viszonyt a munka oldaláról vizsgáljuk, akkor általános vonatkozások mellett a munka jellegére nézve is fontos megállapításra jutunk. Marx azt mondja, hogy a munkás számára „munkájának teremtő ereje mint a tőke ereje, mint *idegen hatalom* létesül (etabliert) vele szemben. A munkájától mint a gazdaság termelőerejétől külsőlegessé válik (entäussert)."[16] Az, hogy a munka ezáltal meg van fosztva alkotó jellegétől, és ez az alkotó jelleg — a munkamegosztás adott formái között — tőle függetlenül realizálódik, igen fontos gondolat. Ez a realizálódás az önállósult szellemi munkában, a „kombináló" pólus oldalán történik. A tudomány általában itt realizálódik, és a munkás tudása is átcsúszik erre a pólusra. A másik oldalon a munka egyoldalú jellegűvé, mechanikussá, tehát robottá válását tapasztaljuk — illetve helyesebben mondva, a robottá válás éppen ezt a kettős folyamatot magát jelenti. Innét kiindulva egy alapvető filozófiai kérdés is előtérbe tolódik: ezen a szinten ugyanis újra találkozunk a tevékenységnek a termelő, a tevékeny embertől való elszakadásával. Ebben a megközelítésben kiderül, hogy az embertől — az egyéniektől — idegenként tételeződő totalitás viszonyai „most saját termékeiként és eredményeiként tételeződnek".[17] Végeredményben arról van szó, hogy mivel „*minden momentum, amely a termelés előfeltételeként mutatkozik, egyben az eredménye is, amennyiben az a saját feltételeit termeli újra*".[18] Ha ezt a problémakört mélyebben gondoljuk át, akkor kiderül, hogy itt tulajdonképpen a társadalmi lét, illetve, pontosabban, a társadalmi mozgás miléntjéhez s e miléntnek miértjéhez jutunk. Ezáltal az elidegenedés-elmélet a marxi társadalombölcselet, a történelmi materializmus egyik kulcsfogalmaként jelenik meg. Az elidegenedés megmagyarázása nélkül ugyanis legfeljebb vulgár-, pontosabban mechanisztikus materialista vagy pedig idealista társadalomképet és magyarázatot lehet kidolgozni, nem pedig tudományosat, azaz olyat, amely a problémák megoldásának nem a látszatát akarja nyújtani, és e látszatot a problémák elhallgatásával akarja létrehozni. Tulajdonképpen ugyanazzal a problémával van dolgunk, amelyet Marx az első Feuerbach-tézisban fogalmazott meg.

Jegyezzük azonban meg, hogy amennyiben az elidegenedés vizsgálata a konkrét társadalmi „mechanizmus" működését érinti, és amennyiben a konkrét társadalmi formációk szintjén mozog az elemzés, annyiban az elidegenedés problémája a mögöttesen meghúzódó általánosabb valóságra utal. Ezért fennáll az a veszély, hogy a konkrét formák elfeledik az általánosabbakat, és lehetővé válik az olyan jellegű téves megközelítés, amely fordított viszonyt tételez fel a valóságos viszonyok helyett. Ez az eset például a fetisizációval, amelyet egyesek olyan kategóriának tekintenek, amely az elidegenedés fogalmát oldaná fel. Valójában a fetisizáció mélyebb igazságát éppen az elidegenedés tárja fel. Ennek megfelelően mondja Marx a *Grundrisse*ben a pénzre vonatkozóan, hogy az emberek ennek, vagyis egy dolognak „Nyilvánvalóan csak mint a személyek egymáshoz való *eldologiasult viszonyát*..." képviselő dolognak ajándékoznak bizalmat. Vagyis a közvetlen ok éppen a

[16] Uo. 214. o.
[17] Uo. 355. o.
[18] Uo. 613. o.

reifikáció, ámde egy dolog „társadalmi tulajdonsággal csak azért bírhat, mert az egyének a saját társadalmi vonatkozásukat mint tárgyat elidegenítették maguktól".[19]

Az említett gondolatmenetben tehát a tőkés társadalom képe maga is mélyebbre utal, a történelmileg létező társadalmi formák egy sorának ontológiai-filozófiai problémáját érinti. Az elidegenedésre vonatkozó kutatás heurisztikai értéke különösen a történelmi materializmusnak, a társadalomtörténetnek a szintjén domborodik ki világosan. Ez a heurisztikai érték pedig akkor, amikor a történelem színterén megjelenik a szocialista társadalom kialakításának lehetősége, igénye és következménye — vagyis ha már nem pusztán a tőkés termelés negációjáról van szó, hanem egy olyan társadalomról, amely a magántulajdon pozitív felszámolásának irányába halad —, akkor praktikus jelentőséget nyer. Az idevágó ismereteknek közvetlenül a gyakorlathoz kapcsolódó jelentősége lesz.

A *Grundrisse*ben található fejtegetések következményei egy másik irányba is mutatnak, amely különösen akkor közelíthető meg könnyen, ha az ellentétes pólusból indulunk ki, vagyis a tőke oldalán jelentkező elidegenedésből. Ebben az összefüggésben ismét csak több rétű kérdésre bukkanunk. Az egyikük az előzőkre utal vissza, amennyiben az elidegenedés azt is jelenti, hogy a tőkés a tőkében megnyilvánuló viszonyoknak a produktuma. Más szavakkal: a tőke mechanizmusa a tőkés magatartását is determinálja, formálja és elidegeníti. Ezáltal a tőke egyrészt egy társadalmi folyamat konkretizációja és megvalósítója — például a már említett kombináló tényező —, amely azonban a fennálló viszonyok következtében más szinten ugyan, de maga is kombinálódik. Ebben az összefüggésben viszont a munkással szembenállóvá lett társadalmi totalitás a tőke formájában válik ezzé, a társadalmi totalitás mint tőke jelenik meg számára, éppúgy ahogy a kizsákmányolás és a tőke a totalitás idegen voltát fejezi ki. Így lehetségessé válik, hogy a felületes szemlélő előtt a kizsákmányolás ténye elfedi az elidegenedést, és e kettő viszonyának fel nem ismerése a tőke történelmi szerepét is elhomályosítja.

A történetiség felismerése nemcsak a múlt, hanem a jövő vonatkozásában is fontos. A jövőre nézve azt jelenti, hogy az elidegenedés „csak *történelmi* szükségszerűség, a termelőerők fejlődése számára csak egy bizonyos kiindulópontból vagy alapból szükségszerűség, de egyáltalán nem a termelés *abszolút* szükségszerűsége".[20] Ez azt is jelenti, hogy az elidegenedés a társadalmi mozgás bizonyos fázisához kapcsolódik, de ebben szükségszerű, bizonyos fázisok más módon, mint az elidegenedés érvényesülésének útján nem valósíthatók meg. Az elidegenedés tehát történetileg pozitív tényként is értékelhető, és hamisnak kell tekintenünk a globálisan elítélő szemléletet általában s moralizáló formáját különösen. Ebben az értelemben összefoglaló jellegű Marxnak a megállapítása: „Éppoly bizonyos, hogy az egyének nem rendelhetik alá maguknak saját társadalmi összefüggéseiket, amíg nem teremtették meg ezeket."[21] A történetiség továbbá nem tekinthető akármilyen jellegűnek. Főképpen pedig nem olyannak, mint amilyennek azok a nézetelfogják fel, amelyek a lényeg problémájából kiindulva és a hegeli modell alkalmazásával valami elvesztésének és eljövendő visszaszerzésének formájában

[19] Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonásai (részletek)*. Id. hely 279. o.
[20] Grundrisse. . . Id. kiad. 714. o.
[21] Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonásai (részletek)*. Id. hely 280. o.

látják az elidegenedés történetiségét. A marxi koncepcióban ilyesmiről szó sincs. A marxi elidegenedés-elméletben a történetiség ugyanis nemcsak azt jelenti, hogy az elidegenedés társadalmi együttes, a társadalmi termelés bizonyos formáihoz kapcsolódik, hogy elválaszthatatlan bizonyos formációk létrejöttétől, hanem azt is, hogy éppen ez a folyamat formálja ki az individualitást is, s az individualitás csonkaságai, megfosztottságai éppen ebben a folyamatban és csakis ennek eredményeként jelennek meg. Nem elvesztésről van tehát szó, hanem ellentmondásos kialakulásról. Marx ezt a következőképpen fogalmazza meg: „A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebbként jelenik meg, mivel vonatkozásainak teljességét még éppen nem munkálta ki és nem állította szembe magával mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat."[22] Eszerint az elidegenedés kétoldalú kidolgozás, amelyben azonban a teljesség nem realizálódhat másutt, mint az egyéntől idegenné váló totalitás szintjén. Ámde éppen ez az ellentmondás eredményezi, hogy az elidegenedés problémaként jelenik meg az egyén számára. Következésképpen a teljesség igénye is akkor jelenik meg, amikor mind a társadalom fejlődése, mind pedig az egyén fejlődése, perspektivikusan bár, de felveti a megoldás lehetőségét is. Érthető ezért, ha a probléma különösen akkor jelenik meg akut formában, ha az elmondottakon túl egyúttal a problémát elfedő élesebb konfliktusok megszűnnek, vagyis ha a kizsákmányolás felszámolása tény. Így paradoxnak látszó helyzet áll elő: akkor éles a probléma az egyén számára, amikor az elidegenedés legélesebb formája már megszűnt. Ugyanezt indokolja az a konklúzió is, amelyet a jövő felől alakítunk ki. Ez a jövő egy olyan társadalom képe, amelyben az egyének összessége nincsen a társadalmi totalitásnak alárendelve, hanem éppen együtt és összességükben e totalitás urává tették magukat. Az e társadalmi képben megfogalmazott cél szükségszerűen követeli a totalitás felett úrrá válás lehetőségeinek vizsgálatát, és azt, hogy ez a probléma a közvetlen feladatok skáláján az őt megillető fontossággal megjelenjék.

A *Grundrisse*vel természetesen nem záródik le a marxi elidegenedés-elmélet története. Ismeretes, hogy ezekkel a problémákkal az értéktöbblet-elméletek kapcsán is foglalkozott Marx. Én azonban inkább egy másik marxi kéziratot ragadnék ki, azokat a jegyzeteket, amelyeket 1863—65 között, már közvetlenül a *Tőke* első kötete számára készített. Ezekben ugyanis a marxi elidegenedés-elméletnek egyik legérettebb és legtömörebb, legtisztultabb megfogalmazásával találkozunk. Sőt összefoglaló jellegén túl ez a kézirat olyan részmomentumokat is tartalmaz, amelyek az elmélet egyes vonatkozásai terén is tovább visznek, így például az elidegenedés osztálypolaritásos sajátosságát tovább finomítva domborítja ki. Marx itt arra világít rá, hogy a totalitás, amelyet a viszonyokba lépő, azok hálójában cselekvő emberek létezetnek, mégpedig éppen a viszonyok léteztetése által, éppúgy mint tevékenységük által általában, úgy rendeli magának alá az egyéneket, hogy ezek csak mint a tőke, ill. mint az ellenpólus megszemélyesítői cselekednek. Ugyancsak figyelemre méltó az a mód, ahogy Marx újra a szubjektum-objektum viszonyról beszél, kifejtve, hogy ez a viszony az elidegenedés során megfordul. E megfordulás ténye alapján arra következtethetünk, hogy éppen e jelenség sajátos tudati tükrözése, illetve a megfelelő hamis tudat jelentkezik abban a felfogásban, amely — egy mechanikus determinizmus vagy az idea-

[22] Uo.

lizmus segítségével — a társadalmat vagy a történelmet tekinti „cselekvő félnek" — vagyis teszi meg szubjektumnak. Ez a felfogás a társadalom totalitását, a történelmet oly módon teszi meg emberfelettinek, amely igen közel áll vagy éppen azonos a vallási felfogással. Nem véletlen tehát, ha Marx éppen ezen a ponton utal a vallásra. Az elidegenedés során az objektum-szubjektum viszony megfordulása következtében a reális szubjektum, az egyén, önmagát objektumnak érzi, és ennek megfelelően az ellenpólust olyan képzeletbeli szubjektummal ruházza fel, amely perszonifikálódott formában az istenben jelenik meg. Mai problematikához kapcsolódva azt mondhatjuk, hogy az elidegenedés figyelembe vétele nélkül a történelem magyarázatának — a materializmus mechanikus és vulgáris válfajtának romjain — vagy istenre kell hivatkoznia, vagy pedig az abszurditást kell tételeznie. Megfordítva: az említett dilemmából csak a dialektikus módszerű marxi materializmus nyújt kiutat, és ebben az elidegenedés-elmélet nagy szerepet kell hogy játsszék.

Ezzel rövid áttekintésünket tulajdonképpen le is zárhatjuk. A kérdés most már az, hogy milyen konklúziókat nyújt ez az áttekintés éppen a marxi elidegendés-elmélet aktuális heurisztikai és ezen keresztül gyakorlati értékére vonatkozóan.

*

Nézetem szerint a marxi elidegendés-elmélet rövid áttekintése önmagában is kiemeli a szóban forgó fejtegetésekben foglalt marxi nézetek általános társadalomfilozófiai jelentőségét éppúgy, mint gyakorlati fontosságukat minden olyan vizsgálat számára, amely az elidegenedés problémáját tudományos szinten akarja megközelíteni. Így ma, amikor az eddigi, főleg ideológiai jellegű viták megtisztították e teret az elidegenedés kutatását gátló előítéletektől, és egyben tisztázták e probléma tudományos vizsgálatának fontosságát, megnőtt az idevágó marxi szövegek aktualitása. Ez az általános megállapítás azonban kevés. E tudományos aktualitással kapcsolatban azt is tisztázni kell, hogy az említett szövegek használatának melyek a konkrét lehetőségei és módjai. A problémát két oldalról kell megvizsgálni: egyrészt a szövegekből, másrészt a szóban forgó társadalmi problémákból kiindulva.

Ha a szövegeket magukat vizsgáljuk, kétségtelenül a következtetések egész sora kínálkozik. Mindezekelőtt meg kell állapítani, hogy a marxi írások nem tartalmaznak olyan szintézist, amely magára az elidegenedésre irányuló specifikus vizsgálódások eredményeit foglalná össze. Ennek következtében érthető, ha a marxi szövegeket tulajdonképpen a tudományos elemzés kiindulópontjainak kell tekintenünk: részben hipotézisnek, részben pedig olyan eredményeket tartalmazó elméletnek, amely további vizsgálódásra épülő elméleti konklúziók alapja, ugyanakkor ellenőrző próbája, sőt egyben az interpretálás eszköze is lehet. Szükség van tehát arra, hogy a marxi elmélet vonalát az elidegenedésre vonatkozóan tovább vigyük, mégpedig azoknak a konklúzióknak az alapján, amelyeket Marx a főművében, a *Tőké*ben lefektetett. Végeredményben arról van szó, hogy a *Tőke* utáni elidegenedés-elméletet kell kidolgozni. Ennek során azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a *Tőke* előtt kialakított marxi elidegenedés-elmélet esetében tulajdonképpen részleges módon érintett problémák különböző időpontokban, „különállóan" létrejött megfogalmazásaival van dolgunk, vagyis hogy Marx maga idevágó nézeteit nem foglalta össze egységes elméletbe. Amikor tehát az elidegenedésre vonatkozó marxi nézetekkel tisztába szeretnénk jönni, akkor mindenekelőtt egy ilyen

összefogást kell minden kutatónak elvégeznie. Ám ennek során mindenki természetesen a mai, XX. századi gondolkodása és problémavilága, illetve konkrét problémalátása alapján jár el. Az így létrejövő szintézisekben tehát óhatatlanul és elkerülhetetlenül több (másrészt viszont kevesebb) van, mint amennyit a marxi elmélet objektíve tartalmaz, azaz szükségképpen továbbvitelt jelentenek. Ez természetesen nem hiba, hiszen éppen ez a célunk.

A társadalmi problémákból kiindulva ma, a XX. század derekán, alapjában véve kétféle megközelítés lehetséges, sőt szükséges, attól függően, hogy az általános elméleti kérdést milyen konkrét összefüggésben tárgyaljuk.

Az egyik megközelítés a mai kapitalizmusban megnyilvánuló elidegenedésformákat veszi célba. Ez viszont felveti a mai tőkés termelési mód sajátosságainak kérdését is, azaz figyelembe kell vennünk azt, hogy a tőkés termelési rendszert olyan korszakában tesszük vizsgálat tárgyává, amelyben a *Tőke* idejének kapitalizmusával való alapvető azonosságán belül többrendbéli különbségekkel is számolnunk kell — vagyis hogy a *Tőke* által leírt kapitalizmus utáni kapitalista struktúrában fennálló elidegenedés vizsgálatából dolgozunk ki elméleti konklúziókat. E munka során Marx életműve kettős aktualitással is bír. Az egyiket természetesen a *Tőke* maga hordozza, a másikat pedig azok a marxi szövegek, amelyek a kapitalizmus további fejlődése által megvalósuló tendenciákkal foglalkoznak. E szövegek tehát túlmutatnak a *Tőkén*. Különösen fontosak ebből a szempontból azok a jegyzetek, amelyekről már szó volt, a *Tőke* első kötetéhez 1863—65 között készült írások,[23] amelyek ilyen irányú jelentőségére Lukács György hívta fel a figyelmet. E szövegekben Marx a tőkének való alárendelődésen belül két típust különböztet meg: egy formálisat, amely az abszolút értéktöbblet termelésével kapcsolódik össze, s egy ténylegest, amely a realtív értéktöbblet termelésére épülő kapitalizmusra jellemző. És Marx szerint a kettő közül az utóbbi felel meg a specifikus kapitalista termelősmód igazi kibontakoztatott formájának. Ehhez kapcsolja a „termelés a termelésért" előtérbe állítását, mégpedig azzal, hogy ez egyúttal a szükségletek új jellegű kialakítására, termelésére is vezet. Az e kritériumoknak megfelelő termelést tekinti Marx a kapitalizmus immanens tendeciája adekvát megjelenésének.[24] Véleményem szerint ebből az alapból kiindulva kell foglalkoznunk azokkal az érvekkel, amelyeket a polgári szociológia a „fogyasztási társadalom" mellett felhoz. A mai tőkés struktúra pedig a kapitalizmus adekvát struktúrájának fog mutatkozni — ide értve az osztályharc tényét és hatásait. E marxi szövegek aktualitása segít hozzá, hogy a mai *erősen manipulált*, „tömegtermelő", „jóléti" kapitalizmus jelenségeit jobban megértsük, ideértve az *elidegenedés jelenségeit* is. A *Tőke* utáni elidegenedés-elmélet kidolgozására — lényegében a tőkés társadalom után, a marxi értelemben vett átmeneti társadalmi struktúrákban létező elidegenedés problémáinak tisztázására az elidegenedés felszámolásának lehetőségei és módjai kidolgozása szempontjából is szükség van: itt az elidegenedésnek a szocializmusban létező, illetve a szocializmusra jellemző formáinak elméleti vizsgálatáról van szó, azokéról, amelyek azzal függnek össze, hogy a szocialista társadalom olyan társadalomként szocialista, amely átmenetet képez, és amely ugyanakkor céljául azt tűzi ki, hogy megvalósítsa a termelés — és a társadalom — totalitása feletti emberi uralmat, vagyis az elidegenedés felszámolását.

[23] Megjelent: Архив Маркса и Энгелса II. (VII.) под ребакцией Аборатского. Moszkva 1933.

[24] Uo. 124. o.

Úgy vélem, hogy az elmondottak alapján kiformálódott az a konklúzió, amely a bevezetőül felvetett kérdést pozitív értelemben válaszolja meg: Marxnak az elidegenedésre vonatkozó fejtegetései nélkül nehezen tudnánk e téren előrehaladni. Az elidegenedésről szóló marxi szövegek aktualitása abban áll, hogy éppen az előttünk álló elméleti s gyakorlati problémák megoldásához szolgáltatják a szükséges tudományos és elméleti kiindulópontokat, alapokat. A klasszikus és modern kapitalizmusra vonatkozó elidegenedés-elmélet kidolgozásában a marxi szövegek nagy gyakorlati jelentősége az analízis és a vizsgálat megalapozásában rejlik. Az átmeneti szocialista társadalommal kapcsolatos idevágó vizsgálódás vonatkozásában pedig olyan gyakorlati és elméleti kérdéssel van dolgunk, amelyben Marx néhány fontos projektív jellegű tétele mellett a mai tapasztalatokat is szintetizáló marxista általános elidegenedés-elmélet a kiindulópont. A válasz ilyen megfogalmazása a feladat meghatározását is jelenti: a marxi szövegekből kiindulva, reájuk támaszkodva és a mai társadalmi problémák, a mai társadalmi valóság elemzése alapján tudományosan tisztáznunk kell az elidegenedés problémáját, ki kell dolgoznunk a modern, a *Tőke* utáni elidegenedés-elméletet, mégpedig mindhárom vonatkozásban — elősegítve ezzel a gyakorlati megoldást.

АКТУАЛЬНОСТ ПОЛОЖЕНИЙ МАРКСА ОБ ОТЧУЖДЕНИИ

З. Тордаи

Данная работа стремится пересмотреть и оценить письменное наследие Маркса связанное с проблемой отчуждения. Она занимается периодизацией идейного развития Маркса: в отличие от тех взглядов, по которым предполагается внезапный решающий переворот или до 1844-го года или в 1845-м году, а именно-в промежутке между появлением двух произведений, — она придерживается мнения, что действительный переворот произошел в период, включающий в себя «Экономическо-философские рукописи» и «Немецкую идеологию», причем именно в самих этих произведениях. Исходя из этого, статья излагает взгляды Маркса на отчуждение, историю их развития, оценивая с точки зрения данной темы и Grundriss и написанные к 1-му тому «Капитала» конспекты. Основываясь на всём этом, она делает вывод, что Маркс всё глубже и глубже проникал в проблему отчуждения, постепенно приближаясь к её основам. В заключении работа обсуждает, каким образом надо использовать соответствующие материалы в современных исследованиях проблемы отчуждения в качестве основы разработки современной марксистской теории отчуждения.

THE UP-TO-DATENESS OF THE MARXIAN THESES ON ESTRANGEMENT

by Z. Tordai

The paper endeavours to survey and appraise the Marxian texts concerning strangement. By way of introduction it treats the periodization of the development of Marx' ideas: in contradistinction to those views, which assume a sudden, devcisie turning-point — and this *between* different works — before 1844 or in 1845, the paper takes the standpoint, that an actual turning-point takes place in the period during which the Economical-Philosophical Manuscripts and the German Ideology were written, in fact in these very works. The paper treats from this standpoint the Marxian views on estrangement, their genesis, evaluating — from the aspect of the subject under consideration — the Grundrisse, and the notes written to the first volume of the Capital. On grounds of these considerations the paper reaches the conclusion, that Marx grasped and treated the problem of estrangement continually deeper, and increasingly in it's foundations. To conclude, the paper elucidates the way in which the relevant Marxian texts should be used in today's researches, aiming to develop an up-to-date Marxist theory of estrangement.

C. Wright Mills arcképének vázlata

(Hatalom, politika és nép című posztumusz kötetéről[1])

HELLER ÁGNES

Önmagában még nem különösen figyelemre méltó esemény, hogy egy nemrég elhunyt filozófus-szociológus könyvben eddig meg nem jelent, folyóiratokból összegyűjtött tanulmányait egy reprezentatív kötetben kiadják. A „szak" — gondolkodó — legyen szakfilozófus vagy szakszociológus — vállrándítással el is mehetne mellette. Bizonyos joggal, mert a tanulmányok az eddig megjelent és részben nálunk is ismert könyvekhez képest rendszeres tudományos ismeretekben és elméletekben újat nem nyújtanak. C. Wright Mills könyvei, mint *Az uralkodó elit, a Fehérgalléros emberek, A szociológiai gondolkodás* stb., kielégítik mindazoknak az érdeklődését, akik csak a gondolati csomópontra koncentrálnak, akik pusztán a „nóvumokra", a tudományos végeredményekre kíváncsiak, akik el akarják helyezni Millst a kor tudományos irányzatainak és áramlatainak rendszerében. De a demokrata publicista szellemi karaktere teljes sokoldalúságában mégis mindig a *konkrét alkalmakra* íródott, *konkrét harcokban érvelő* tanulmányok egymásutánjában bontakozik ki. Ezek a cikkek úgy viszonylanak a fent említett kötetekhez, mint Csernisevszkij *Szovremennyik*ben megjelent írásai esztétikai disszertációjához.

Történelmi funkció és gondolati tartalom soha egymástól el nem választhatók. Mégis: kortól és egyéniségtől függően hol az egyikre, hol a másikra esik inkább a hangsúly. Millsnél ez a hangsúly a történelmi funkción van. Ezért különösen figyelemre méltóak azok az írások, melyek éppen a történelmi funkciót dokumentálják. Hogy fél évszázad múlva is érdekesek lesznek-e még — nem tudhatjuk. De mert egy olyan kort analizálnak, olyan vitákban lépnek porondra, olyan tényeken háborodnak fel, melyeket — ha részben már a tegnaphoz tartoznak is — egészükben mégis az emberiség jelenének tekinthetünk, mert egy olyan ország elfogulatlan szemléletéből erednek, mely a XX. században kiemelkedő szerepet játszik, mert ez az elfogulatlan szemlélet nemcsak kivételes gondolkodói képességet, de kivételes bátorságot is igényel — ezért érdemel többet ez a kötet egy puszta recenziónál. Mind az elemzett *tények*, mind a tényeket elemző *világkép* és módszer, mind pedig a választott *magatartás* fontosat mond korunk „condition humaine"-jéről és lehetőségeiről

[1] *Power, politics and people.* The colledted essapys of. C. Wright Mills. Edited by Irving Louis Horowitz, New York, Oxford University Press, 1963. 657 o.

A tények

Néhány szó az ismétlésről

Mills sokat ismétel. Méghozzá kettős értelemben. Újra és újra elmondja azt, amit már elmondott, és újra s újra elismétli azt, amit mások már elmondottak előtte. Az előbbi minden demokrata publicistára jellemző. Az igazság nem önértékű, illetve nem kizárólagosan önértékű. Értékét terjeszthetőségén, hatásán mérik. Addig kell ismételni minden igazságot, míg igazság voltára felfigyelnek, míg megkezdődik — legalábbis abban a társadalmi rétegben, amelyet az adott igazság el tud érni — az *evidenssé válás folyamata*. Amikor ez a folyamat megindul, akkor az ismétlésnek meg kell szűnnie, s a régi igazságoktól egy lépést kell tenni újabb — szintén egyszerű, de még nem evidens — igazságok felé. Mills Amerika történelmének olyan korszakában vált érett gondolkodóvá, midőn az igazságai nem indultak meg az evidenssé válás útján, mikor kivételesek, szélsőségesek, outcast jellegűek maradtak. Munkássága ugyan a 30-as évek végén indul, de ekkor még a szemantika és szociológia összekapcsolásán fáradozik. Azzá a gondolkodóvá, akinek mi ismerjük, a második világháború idején válik. Antifasiszta, mint oly sok más amerikai intellektuel, de ennek az antifasizmusnak sajátos formája van. A korabeli amerikai értelmiség átlagának antifasizmusa ugyanis ebben az időben fokozottan nacionalista jelleget ölt — kezdi elveszíteni a baloldaliság, az internacionalizmus vonásait. Mills antifasizmusának bázisa azonban továbbra is a radikalizmus. Ő ugyanis már ekkor kezdi felismerni, hogy a New Dealhez fűzött baloldali remények szertefoszlanak. Meglátja, hogy a New Deal nem az amerikai társadalom radikális reformjának indítása, hanem a kapitalizmus struktúrájának megreformálása, a bürokratikus-liberális államapparátus megteremtésének kiindulópontja. A New Deal — a korabeli Mills szerint — nem valósít meg egyet sem a baloldal törekvései közül, legfeljebb lehetőséget ad arra, hogy a baloldal jelszavait hangoztassa, követelményeinek kifejezést adjon. Ezért és ekkor kezdi meg ezeknek a jelszavaknak hangoztatását, ezeknek a követelményeknek a konformistákkal és konformizmussal való szembeszegezését. Nem utolsósorban ez, a New Deal gazdasági és társadalmi funkciójának korai átlátása — s ez nemcsak morális kérdés volt, hanem a gondolkodói mélység kérdése is — mentette meg Millst attól a dezilluzionizmustól, attól a morális pusztulástól és széteséstől, amely az amerikai baloldalt a második világháború utáni sorsfordulatokban jellemezte. A politikájában liberális roosevelti rendszerhez illúziókkal kapcsolódó értelmiségiek ugyanis ekkor elvesztették lábuk alól a talajt. Nem tudtak hivatalos ellenzékből tényleges ellenzékké alakulni. Tömegesen váltak a hidegháború élharcosaivá, árulókká és besúgókká — vagy elveszítették belső integritásukat, az iváshoz menekültek stb. Mills, aki nem nacionalizmusból lett rooseveltiánus, nem vált nacionalistává Truman alatt sem, elkerülte tehát az első buktatót. Ő, aki nem fűzött illúziókat a New Dealhez, képes volt arra, hogy kora Amerikáját egy bár szerncsétlen, de mégis szerves fejlődés — nem pedig egy égből pottyant véletlen katasztrófa — teremtette rendszernek fogja fel és értelmezze. Míg volt elvbarátai kommunista ellenes pamfleteket írtak, Mills tartotta magát, és hallgatott. Cikkgyűjteményében egyetlen egy tanulmány sincs 1946 és 1952 közötti időből. Mikor pedig a megenyhült légkörben, a mccarthyzmus bukása után ismét megnyílt előtte néhány folyóirat, ott folytatta, ahol abbahagyta. Megismételte (bizonyos módosulásokkal, ame-

lyekre majd visszatérünk) régebbi gondolatait, elemzéseit, programjait. S azóta is szinte mániákus következetességgel, mindig ezt tette. E mániákus következetesség pedig ezt az alapigazságot tartalmazta: Amerika reformja még nem történt meg, Amerika reformja — ha lehetséges egyáltalán ilyen reform — előttünk áll.

S itt jutunk el az ismétlés másik formájához. Mills elméleti ellenfelei elsősorban nem az amerikai társadalom lapos apologétái, hanem azok, akik befolyást gyakorolnak az amerikai értelmiség ideológia-igényes rétegére. Ezek gondolkodásának csomópontja viszont éppen az, hogy az amerikai társadalom reformja már megtörtént. Amerika ugyanis nem kapitalista társadalom többé, hanem valami más. Ezt a „mást" nem értékelik szükségképpen optimista módon, szemüvegük gyakran nem rózsaszín, hanem komor szürke. Menedzsertársadalomról, technokráciáról stb. beszélnek, s ebben a „szép új világban" az egyéniség felbomlásának, a humanista hagyományok tárgytalanná válásának folyamatát látják. Az indirekt apológia új formája ez, amelyet a régebbitől — elsősorban a német irracionalizmustól — az választ el, hogy míg a fasizmusban kulmináló indirekt apológia a társadalmi konfúziót az „emberi természetre", az ember örök, irracionális lényegére vezeti vissza, az emberi sorsot általában világba való belevetettségnek, a semmivel való szembenézésnek értelmezi, addig az amerikai indirekt apológia — amely ma különben már Németországban is terjedőfélben van — a történelmet ugyan az emberi lényeg szerves részének tekinti, de úgy véli, hogy a technikai fejlődés következtében az emberiség történelme ma egy szükségképpen embertelen viszonyokat teremtő, minden humánus értéket visszavonó korszakba jutott. Eddig volt demokratikus közélet, ezután nincs, eddig a nép cselekvőleg is beavatkozott a történelembe, többé már nem, eddig volt egyéni szabadság, most nem lesz többé, eddig volt individualizmus, most csak konformizmus lesz stb. — ez az új indirekt apológia sémája. Röviden: szerintük *„az ipari társadalomban" társadalmi struktúrára való tekintet nélkül megszűnik az emberiség humánus hagyatéka.* Ezek az apologéták gyakran operálnak baloldali frázisokkal, sőt marxi kategóriákkal is. Különös előszeretettel használják pl. az elidegenedettség, az atomizálódás kategóriáit. Millsnek elsősorban tehát nem a régi amerikai liberálisokkal, hanem ezekkel az újfajta apologétákkal kellett szembeszállnia.

A szembeszállás módszere egyszerű volt. Felvetette mindazokat a problémákat, melyek köré ez az apologéta történetfilozófia épült. Nem puszta eszmékkel vívott ellenük, hanem szembesítette őket a *tényekkel.*

Az apologéták azt állították, hogy Amerikában nincs többé uralkodó osztály. Mills erre szociológiai aprómunkával széles körű, szolid anyagot gyűjtött az amerikai „uralkodó elit"-ről. A tények és számok bizonyították, hogy azokban az években, amelyekben állítólag megszűnt volna Amerika kapitalista jellege, a hatalmi elit még zártabbá vált, mint ötven vagy száz évvel ezelőtt volt, még fokozottabb módon a magántulajdon birtokosainak felsőbb rétegéből rekrutálódott. Amerika — a tények alapján — nem nyílt, hanem egyre zártabb társadalomnak bizonyult.

Az apologéták azt állították, hogy Amerikában a fehérgalléros réteg, s ezen belül a menedzserek voltaképpen az új uralkodó osztály. Mills megint csak szolid szociológiai anyagot gyűjtött az amerikai középosztály s ezen belül a menedzser réteg történelmi alakulásáról. Tényekkel és számokkal bizonyította be, hogy ez a középosztály nemcsak, hogy nem vált uralkodóvá, hanem a tőkekoncentráció következtében korábbi gazdasági súlyát is fokozatosan el-

vesztette, önálló tulajdonosból alkalmazottá vált, átlagának életnívója és jövedelme — a munkásokéhoz viszonyítva — csökkent, sőt veszített a presztizséből is.

Mills álláspontja a következő. Az az uralkodó osztály, melynek kezében a tulajdon van — *az az ökonómiai bázis, amely a hatalomnak a forrása — ez azonban nem szükségképpen azonos a termelőeszközök funkcionálásának gyakorlati irányításával.* Az Egyesült Államoknak van olyan osztálya, amely a termelő erők birtokosa, amelyből a hatalmi elit kiválik. Ez a hatalmi elit csúcsosodik ki az államapparátusban. Nem az állam diszponál a tulajdon felett, hanem a tulajdon képviselői — mint hatalmi elit — diszponálnak az állam felett.

Mills tehát elválasztja a tulajdonon alapuló gazdaság *regulálását* a *funkcionáltatásától.* „Nem a tulajdon az, amelyet ‚menedzseltek', hanem a tulajdonosi rendszer hiányosságai" — írja. Majd másutt: „Burnharm összekeveri az állam szabályozó szerepét a tulajdonos szerepével." Az állam valóban regulálja a tulajdont, de ez nem jelenti azt, hogy az állam a tulajdonos, a menedzserek valóban diszponálnak a termelőeszközök aktuális funkciói felett, de ez nem jelenti, hogy a termelőeszközök tulajdonukban vannak. Mills mindig újra és újra felfedi e téves azonosítások indirekt apologetikus jellegét is. „A tulajdonról mint a tényleges diszponálásról szóló meghatározása (Burnhamé — H. A.) a magántulajdon fogalmainak örökkétételét jelenti." Burnham és társai szemére veti, hogy kultúrfilozófiai elmélkedéseik közepette mindig elfeledkeznek arról a kérdésről, mely az érdekre vonatkozik. A „cui bono"-ra való kérdezés nélkül a jelenkor gazdasági és társadalmi viszonyai sem interpretálhatók.

Itt térünk vissza az ismétlés kérdésére. Mindaz, amit Mills tulajdon és osztály viszonyáról elmond — vagy százesztendős igazság. Marx és számos marxista is sokoldalúbban, mélyebben fejtette ki őket. Hol akkor itt az érdem?

Tudományos igazságok sosem választhatók el attól a funkciótól, amelyet betöltenek, és azoktól a körülményektől, amelyek között vallják őket. Szinte közhelyszámba megy ez már fejlett és fejletlen országok vonatkozásában. Így pl. senki sem vonná kétségbe, hogy míg Marx Németországban, Angliában stb. már régen kifejtette tanait, addig Magyarországon még az utópisztikus szocializmus eszméinek hirdetése is bátorságnak, éleslátásnak, mi több új igazság anticipálásának számított. Senki sem vonja kétségbe pl. Plehanov elméleti érdemeit — holott a tizenkilencedik század végén nemcsak, hogy nem ad újat Marxhoz képest, hanem igazságainak is csak töredékét értette meg és ismételte. Mills és az alapvető marxi igazságok vonatkozásában a problémát még az is bonyolítja, hogy itt nem elmaradott ország ideológusáról van szó, hanem éppen a legfejlettebb kapitalista nagyhatalom egyik gondolkodójáról. De lehet-e egy vezető nagyhatalom bizonyos vonatkozásban provincia? A tények azt mutatják, hogy igen. Amerika gazdasági és politikai nagyhatalom — de nem elméleti nagyhatalom. Az emberiség kulturális fejlődésének folyamatába éppen hogy csak a XX. században kezd bekapcsolódni. Az irodalom vonatkozásában ez már megtörtént — éppen a Roosevelt-kor Amerikájában —, filozófia, *ökonomia* terén azonban még nem. Amerikának most kell elkezdenie magábaszívni az európai kulturális örökséget. Ami Európában már nem új, az Amerikában még új igazság lehet. — Már ez is mutatja, hogy Mills ismétlései egy nagy történelmi folyamat részét jelentik: a kulturális örökség meghódításának folyamatát.

Mindez azonban az említett „ismétlés" jogosultságának még mindig csak egy vonatkozása. Mills nemcsak ismétel alapvető marxi tételeket, *de új viszo-*

nyok között ismétli őket. A modern technikai fejlődés, a kapitalista társadalom sokszoros szerkezeti átalakulása következtében a Marx korában létező kapitalizmus modellje megváltozott. Nemcsak puszta opportunizmus, hanem ennek a változásnak felismerése és félreinterpretálása szülte és terjesztette Burnham és társai elméletét. A kapitalizmus maradt, de *megjelenési formái* ma valóban mások. A látszat és lényeg azonosítása mechanikusan téveszméket szül. Mikor tehát Mills „ismétel", akkor nem *egyszerűen* ismétel, hanem a más *jellegű* jelenségek mögött fedi fel a struktúra lényegének — ugyanis a tulajdonviszonyoknak — azonosságát. *Mikor ismétel, mindig újat mond.*

Az amerikai szituáció

Az előbb elmondottakból ne vonja le senki azt az elhamarkodott következtetést, amely szerint Mills marxista lenne. Erről sokszorosan nincs szó. Koncepciói a maguk egészében többé-kevésbé eltérnek a marxi felfogástól és attól az iránytól is, amelyben — a szerző véleménye szerint — ma a marxista elemzéseknek tapogatódzniok kellene. Ezekről az eltérésekről a következőkben még sok szó esik majd. Mindeddig csak annyit mondtunk, hogy az az *elvont alapigazság*, melyből Mills az amerikai társadalom elemzésénél kiindul, s amelybe konkrét vizsgálatai, kutatásai torkollanak — ez az elvont alapigazság fedi marxi koncepciót. Ez, mint láttuk, a tulajdonviszonyokra vonatkozik. A tulajdonviszonyok milyenségének rögzítése az „amerikai szituáció" elemzésének azonban, bár döntő, de még csak elvont kiindulópontja.

Az amerikai gazdasági rendszer problémáival Mills csak rendkívül általánosságban foglalkozik. Megállapítja ugyan, hogy „Ez a gazdaság egyszerre permanens hadigazdaság és privát-korporációs gazdaság is" — e gazdasági mechanizmus elemzését azonban sohasem kísérli meg. Ezt nem rójuk ugyan fel személyes hibájának — olyan bonyolult és nehéz feladatról van szó, ahol a puszta leírás is zsenit igényel —, de mégis ki kell emelnünk, hogy a millsi gondolkodás *deskriptív* és *normatív* jellegét megérthessük. Deskripció és normatív jelleg csak látszatra ellentmondók, valójában egyaránt szükségképpen fakadnak a gazdasági mechanizmus felfejtésének elmulasztásából. Mills is egyrészt leírja az amerikai társadalmi szerkezet működését (természetesen nem az egészet, de számos fontos vonatkozásában). E leírás indítéka és eredménye a tagadás, az elutasítás és felháborodás. Tagadás, elutasítás, felháborodás, mégpedig egy adott morális és társadalmi norma, illetve olyan eszmény alapján, amely még nincs, amelynek lennie kellene. A gazdasági mechanizmus analízise nélkül ugyanis egyszerűen fel sem lehet vetni, hogy milyen reális *átmenetek* lehetségesek lét és követelt között. Hogy mindez miképp vezet utópizmushoz és illúziókhoz, a későbbiekben még látni fogjuk.

Az új amerikai valóság leírásakor Mills módszerének kiindulópontja az *összehasonlítás*. Méghozzá az összehasonlítás reális formája: a régi Amerikát hasonlítja össze a ma Amerikájával. Számot vet azzal, hogy a rendszer lényegének stabilitása mellett milyen formában és mértékben változtak meg a konkrét osztályviszonyok. Itt merül fel egy új *stratifikáció* igénye is. A millsi stratifikációban döntő szerepe van a *jövedelemelosztásnak*. Míg a régi (New Deal előtti) Amerikában a tulajdon volt az osztályhovatartozás mértéke, addig ma a bevétel, amelynek két összetevője van: forrásai és méretei. Itt sincs szó tehát a tulajdon semmibevevéséről: hiszen a bevétel forrásának megjelölése elsősor-

ban a tulajdonosság megjelölése. De arról van szó, hogy egyes nem tulajdonos rétegek rendkívül magas bevételük, jövedelmük következtében osztályszempontból is „magasabban" állnak, mint egyes — kisebb jövedelmű — tulajdonos rétegek. A menedzsereknek éppen úgy nincs tulajdonuk, mint a munkásoknak — mégis lehetetlen őket egy osztályba (még ha egy osztályon belül különböző rétegekbe is !) sorolni. A kistulajdonos közelebb áll a munkáshoz, mint a menedzser stb. Mills többször visszatér arra, hogy a jövedelemelosztásnak ez a szubjektív rétegképzésben való rendkívüli szerepe részben az amerikai történelem alakulásából is adódik. Így pl. míg Európa országainak többségében a paraszt megfosztása földtulajdonától pauperizálódást jelentett, addig Amerikában a paraszt munkássá válása nemcsak nem jelentett degradációt, hanem az esetek átlagában jövedelememelkedést is. Ez tükröződött a presztizs alakulásában. Amerikában a presztizs mindig is inkább a *pénzhez*, tehát a jövedelemhez fűződött, s adott pénzmennyiség mellett presztizs szempontjából viszonylag közömbösebb volt a pénzmennyiség *forrása*. Az amerikai presztizsviszonyokat mindig a pénz *elvont* tisztelete — a „non olet" — jellemezte, szemben az európaiakkal, ahol a feudális maradványok is magukkal hozták a tulajdon mint tulajdon presztizsét, amely viszonylag független lehetett a tényleges jövedelemtől. A New Deal előtti Amerikában is így volt ez, de mivel akkoriban a nagy jövedelmek forrása társadalmi átlagban mindig a tulajdon volt — ez a különbség nem ötlött élesen szembe. Ma azonban, midőn a tulajdonos középosztály nagy százaléka fehérgalléros tisztviselővé és ezek felső kasztja jól fizetett menedzserré vált, egészen világosan felismerhető a presztizs jövedelemhez — nem pedig egyszerűen a tulajdonhoz való tapadása. A presztizstudat viszont az osztálytudat egyik fontos megjelenési formája, bizonyos rétegeknek a társadalom rendszerében elfoglalt tényleges helyét jelzi, s egy esetleges átalakulásban várható állásfoglalását is előre vetíti.

Mills nem hajtja végre azt az újfajta stratifikációt, amelynek igénye többszörösen megjelenik tanulmányaiban. Ezért nem is tudjuk, hogyan festene a maga konkrét teljességében. Mindahhoz azonban, amit kifejt, a következőket jegyezzük meg. A társadalmi viszonyok szerkezetének átalakulása valóban mindenütt új stratifikációt igényel, nemcsak az USA-ban, de az európai kapitalista és szocialista államokban is. (Az utóbbira vonatkozóan lásd Hegedűs András cikkét a *Valóság* 1964. júniusi számában.) Kétségtelen az is, hogy egy igazán jó stratifikációnak — bár azonos szerkezetű, teszem kapitalista államokban lényegében azonos szempontok alapján kell történnie — figyelembe kell vennie az adott ország történelmi hagyományait. Ennyiben Mills megjegyzései — Amerikára vonatkoztatva — helyes irányban tapogatóznak. Ugyancsak igaz, hogy minél nagyobb a tőkekoncentráció egy adott országban, annál nagyobb szerepe van a jövedelemelosztásnak. Megjegyzendő, hogy a marxista klasszikusok stratifikációiban is mindig döntő szerepet kapott a jövedelemelosztás. Még a dogmatikus marxizmus is különbséget tett azonos földtulajdonnal bíró parasztok között, éppen a jövedelem szempontjából. Vagy pl. a munkásarisztokrácia fogalmának kialakulása ugyancsak ezt a tényezőt, bizonyos munkásrétegek nagyobb jövedelmét tartja szem előtt. Azt sem kell külön hangsúlyoznunk, hogy minden értelmes marxista végiggondolta az ebből az osztálytudat alakulására vonatkozó következtetéseket is. A probléma az, hogy a jövedelemelosztás nem lehet a stratifikáció *egyetlen*, kapitalista országokban pedig nem a *leglényegesebb* faktora. Az utóbbi Mills elemzéseiben nem mindig világos.

Mills modellje kora amerikai társadalmáról a következő. A társadalmi hierarchia csúcsán van a többnyire nagytulajdonosokból rekrutálódó „hatalmi elit". Ennek az elitnek kezében összpontosul az *egész* hatalom, ez csinálja a történelmet, méghozzá kényére-kedvére. Az uralkodó elit hatalmának *abszolút* voltát Mills sokszorosan hangsúlyozza. Ennek bírálatára még visszatérünk. Egyelőre emeljünk ki csak annyit, hogy az elit hatalmának feltétlenségét Mills azért húzza állandóan alá, mert nem látja át az elit viszonyát a tényleges uralkodó osztályhoz. Az utóbbi természetesen szélesebb és ugyanakkor szűkebb fogalom az elitnél. Szélesebb, minthogy — amint Mills is látja — innen *rekrutálódik* nagyrészt ez az elit, szűkebb, mert az elithez Mills szerint — s ebben igaza van — olyanok is tartoznak, pl. vezető katonai szakemberek, akik nem okvetlenül állnak a nagymagántulajdonok vezető posztjain. Millsnél, mivel elemzéseiben homályban marad, hogy az elit cselekedeteiben a gazdasági mechanizmus s az ezt többé-kevésbé tudatosan közvetítő uralkodó osztály szükséglete és akarata milyen meghatározó erő, az „elit bizonyos értelemben mágikus-misztikus jelleget ölt. (Mills elitfogalmának viszonyát a korábbi, elsősorban Pareto- és Weber-féle elitfogalmakhoz lásd Márkus Mária cikkében a *Filozófiai Szemle* 1962/1. számában.) Az elit analízisében ugyanakkor az amerikai kapitalisták érdekrendszerének és magatartásának számos érdekes, új vonását vázolja fel. Így pl. azt a szubjektív faktort, amely a nagy trösztök kialakulása után, a magángazdasági verseny háttérbeszorulása, sőt esetenkénti eltűnése ellenére mégis versenyre készteti az „ipar vezető kapitányait". Ez a verseny most már nem a gazdasági fennmaradásért, riválisok legyőzéséért folyik, nem is a személyes anyagi szükségletek nagyobb kielégítéséért (ez, ennél a társadalmi rétegnél, a mesterkélt presztizsszükségleteket is beszámítva már régen elérte a plafont, nem tágul), hanem a tényleges *hatalomért*. Ez a hatalom — Mills szerint — viszont egyre nagyobb és növekvő azóta, mióta kialakult az úgynevezett „*tömegtársadalom*".

A tömegtársadalom derékhada az állam, a trösztök, vállalatok „fehérgalléros" tisztviselőgárdája, a szolgáltatás alkalmazottai, a bürokratikus apparátus. A „létért való harc" — a kapitalizmus korábbi formájához képest — itt is új alakot ölt. *A státusért folyó harcét*. „A státusért folyó harc pótolja a létért folyó harcot; a státusért való pánik helyettesíti a szegénység tülekedését." A „verseny" ezen új formája Mills szerint nem puszta analógia. Arról van ugyanis szó, hogy azokban a — New Deal előtti — időkben, midőn a munkanélküliség éhhalált jelentett, a munkanélküliségtől, tehát az éhhaláltól való félelem volt a munkavégzés és a munkaintenzitás növelésének hajtóereje. Ez a hajtóerő a társadalom átlagánál ma már megszűnt. Bizonyos kereseti fok felett a valamivel több jövedelem pedig nem elég cél és hajtóerő ahhoz, hogy a társadalom többsége a munkaintezitás növelésére vagy akárcsak az eddigi intenzitás további fenntartására törekedjék. Most a „status panic" hivatott ezt a funkciót elvégezni. A verseny a státusokért — mint ebből is látható — nem egyszerűen spontán termék. *A státusversenyt manipulálják*.

A társadalom legalsó rétege a munkásosztály. Ez az osztály — Mills elemzésében — ugyanolyan passzív, ugyanannyira manipulált, mint a fehérgalléros réteg széles skálája. A manipuláció sajátos formáját itt a szakszervezeti bürokrácia végzi el, amelynek vezető emberei szintén az „uralkodó elit" tagjai. Miután a munka — amely a régi paraszti Amerika egyik vezető eszménye volt — ennél a munkásságnál elvesztette értékét, s mivel a munkásosztályban a „status panic" is kisebb szerepet játszik, mint a fehérgalléros rétegnél,

ez az a rétege az amerikai társadalomnak, amely a legpasszívabb, leginkább a *puszta* fogyasztásra irányított.

Demokrácia vagy tömegtársadalom

Mills a közösségi társadalmat („public society") állítja szembe az úgynevezett „tömegtársadalommal". Az előbbi jellemzője szerinte az, hogy az emberek, a nép maguk csinálják történelmüket. Az egyes emberek véleményei, céljai versenyeznek — ezeket a véleményeket esetleg reprezentatív férfiak képviselhetik —, a győztes véleményt (célt) hajtják végre, esetleg úgy, hogy bírálva átalakítják. Ezzel szemben a „tömegtársadalomban" csak az elit és a „mass media" (tömeginformációs eszközök) aktív, a tömeg passzív, nem cselekvő, hanem befogadó. Még az informális „szemtől szembe" hatások a személyes információk és véleménymódosítások is többnyire a „mass media"-t közvetítik. Életének egy jelentős szakaszában, az ötvenes évek derekán, Mills Amerikát százszázalékos tömegtársadalomnak tekinti, elfogadva a riesmanni „magányos tömeg" elméletét. 1960-ban Decatur városkában végzett szociológiai felmérései, továbbá az amerikai társadalmi nyomás bizonyos fellazulásának hatására (ez az év volt Kennedy megválasztásának éve) módosítja az eddig megrajzolt képet. Érdeklődésének középpontjában ekkor már nem maga a „mass media", hanem az ebből történő kiválasztás problémája áll.

Mielőtt az amerikai „tömegtársadalom" funkcionálásának millsi elemzésébe fognánk, röviden vizsgáljuk meg a „közösségi társadalom" eszméjét. Ennek az eszmének a tartalma olyannyira formális, hogy a legkülönbözőbb társadalmi rendszereket és funkciókat magába foglalhatja. Segítségével „közösségi társadalom"-nak értelmezhető az athéni poliszdemokrácia, a jeffersoni „parasztdemokrácia" — máskülönben is Mills újra és újra visszatérő ideálja —, minden formális, kapitalista polgári demokrácia, amelyben tényleges többpártrendszer van, legyen az monarchia vagy respublika, a legkülönbözőbb gazdaságpolitikával stb. A „közösségi társadalom" tartalmatlan elvontsága elsősorban abból fakad, hogy nem más, mint a „tömegtársadalom" egyszerű tagadása. Másodsorban Mills konkrét társadalmi eszményének hiányából, aminek következtében a jelen társadalmával csak *múltbeli* formációkat képes szembeállítani, miután azonban konkrét megvalósulási formájában *egyet sem* tart közülük eszményinek, a jelen Amerikájában valóban megvalósíthatónak, az ellentett társadalom körülírása elmosódott, elvont marad. Harmadsorban bizonyos túl nem haladott liberális illúziókból, amelyek elemzésére még visszatérünk.

Az amerikai tömegtársadalom technikai bázisa Mills szerint a „túlfejlettség". A termelőeszközök fejlődése magával hozta az egész élet technicizálását. Az emberek többé elvileg sem láthatnak be sorsuk irányításába, nemcsak mert nem értik meg az őket irányító társadalmi rendszert, de mert nem értik meg az őket irányító eszközöket sem. Egy abszolút gépszerűen, matematikailag pontos mechanizmussal működő társadalom helyüket nem találó, a világban magukat megvalósítani nem tudó, „értelmetlen" individuumokra esik szét. Az egész működése racionális, az egyes emberek funkciója azonban már nem. Nem tudnak cselekedni, mert nem tudnak felismerni. Létük és cselekedeteik irracionális látszatot öltenek. A „tömegtársadalom" „tömeg"-fogalmának értelmezése tehát Millsnél (ahogy Frommnál vagy Riesmannál is) az irracionalista tömeg-

interpretáció ellentéte. Az irracionalizmus a tömegben mágikus erőt lát, amely az emberi lélek „mélységeit" felszínre hozza. Mills szerint a tömeg szerencsétlen egyének összesége, amelyben az esetleges, irracionálisnak látszó cselekvések az egyes egyének tehetetlenségéből, tényleges cselekvésre való képtelenségéből születnek. Nem mélységről, hanem éppen a mélység hiányáról, nem mitikus jelenségről, hanem a gazdasági mechanizmus következményéről, az emberi magatartás közvetítésével megnyilvánuló következményéről van szó. Egy véletlen tömeg abszurd cselekvése a tömeget alkotó emberek lapos konformizmusának következménye.

A „tömegtársadalomban" a passzivitás és a konformizmus egybeesnek. A konformizmus megnyilvánulásának két főformája: a véleménynyilvánítás és az *„életstílus"*. Nincs választás különböző életstílusok között: „az életstílust az életszínvonal uralja". Mindez manipulálva van. Mills a manipuláció három formáját különbözteti meg. Mindenekelőtt azt, amely a fogyasztási cikkek közvetítésével történik. Ha szükségképpen — konform módon — bizonyos meghatározott életstílust kell élnem, akkor ehhez meghatározott cikkek állandó fogyasztása tartozik. Második formája a direkt — presztizsen keresztül történő — manipuláció. Ez már nemcsak az adott „életnívón" szükséges életforma tényleges szükségleteit prezentálja, hanem meghatározza azokat az álszükségleteket, ill. az álszükségletek kielégítésére megszerzendő azon „dolgok" összességét, amelyek az életforma presztizs-oldalát biztosítják. Ez a manipuláció, mint láttuk, a munkára kényszerítés szerves része is. A munkaintenzitást növelni kell, vagy legalábbis adott szinten tartani, hogy az ember az ál-presztizs — szükségleteknek is eleget tehessen. A manipuláció, ismételjük, tehát itt a presztizs közvetítésével történik. A manipuláció harmadik formája: a szabadidő manipulálása. Ez nemcsak az előbbi kettőt — szükségleteket és álszükségleteket — öleli fel, hanem a szabadidő szokásokat is, amelyek egy része szintén lehet a fogyasztás közvetlen formája, a másik egyszerűen „presztizsfogyasztás". Végül a manipuláció véleményt is formál — nagyrészt a „mass media"-n, de részben az informális csoportok szószólóin keresztül is. Az, hogy *a manipuláció a szükségletek, a presztizs közvetítésével funkcionál*, ahhoz a következményhez vezet, hogy az emberek szívesen hagyják magukat manipulálni. Kihal igényük az önálló cselekvésre, gondolkodásra, ízlésre, életformaváltoztatásra. „Cheerful robot"-tá, boldog és vidám robotemberekké lesznek. Ellen-eszmények pedig nincsenek, „ott lenn az élet fenekén . . . vezetők, elleneszmék nélkül élnek" írja.

A hathatós „elleneszmék", „ellenvezetők" hiánya a manipulálhatóság egyik oka s egyúttal következménye. Az ellenállás magvai is kivesznek az emberekből, a ressentiment nem emelkedik ellenzékiséggé, hanem bűntudattá alakul, ha nemcsak a konformizmus ellen fellépő széles népi bázis hiányzik, de hiányzanak a *„reprezentatív férfiak"* is. S megfordítva: a finom manipuláció rendszere nem is teremthet működési teret effajta „reprezentatív férfiak" számára. „A magasabb immoralitás, és egyben a mi saját morális kényelmetlenségünk közvetlen politikai jelentése az, hogy a mai Amerikában hiányzik a Reprezentatív Emberek hálózata, akiknek magatartása és karaktere fölötte van a pénzmoralitás bélyegének és akik mintaképet formálnak az amerikai utánzás és vágyakozás számára." Természetes, hogy morális zsenik a legraffináltabban manipulált világban is léteznek. De Mills, midőn a reprezentatív férfiak megszületésének lehetőségét kétségbe vonja, nem is morális zsenikre gondol, hanem az *önálló* és *tisztességes* közéleti férfiak sorára, akik a nép közül

kiemelkednek ugyan, de akik — mert magatartásuk éppen nem morális zsenialitáson, hanem tisztességen alapul — reális (tehát elérhető) eszményképet reprezentálnak. Millsnek igaza van abban, hogy az ilyen „reprezentatív férfiak" minden tartalmas demokráciában szükségképpen megjelennek. S ugyancsak igaza van akkor, midőn a reprezentatív férfiak típusát szembeállítja szociológus kollégáinak „vélemény formáló" (opinion leader) típusával. A csoportok „vélemény formálóinak" elemzése emberek egymáshoz való viszonyának formális és nem tartalmi, még kevésbé erkölcsi-tartalmi vonatkozását vizsgálja. Ha egy csoportban (a vélemények szempontjából) van véleményformáló és vannak vezetettek, akkor még nyitva marad az a kérdés, hogy *milyen* véleményt irányít az a bizonyos „opinion leader". Az amerikai szociológusok többsége zárójelbe teszi, hogy ez a véleményformálás vagy a konformizmus egyszerű átadása, közlése, formálása adott csoportokon belül, vagy sajátos, individuális, s ugyanakkor valóságos közösségi tartalmakat és morált, a konformizmuson túlmutató, azzal szemben álló erkölcsiséget sugároz. A „reprezentatív férfi" egy adott csoporton belül nem okvetlenül „opinion leader". Előnytelen körülmények között éppen outsider is lehet. De csírájában mindenképpen ő a *valódi vezető* — a szó régi, humanista értelmében.

A manipulálhatóság másik oka s egyúttal következménye Mills szerint a munkaidő és a szabadidő értelmességének elvesztése. Mills értelmetlen skolasztikának tartja a szabadidő-eltöltés öncélú, magába zárt vizsgálatát. Ha a probléma tartalmi oldalát vesszük szemügyre — mondja —, akkor a szabadidőt csak a munkaidővel való kölcsönhatásában elemezhetjük. Amerika hagyományos értékrendjében a munka magas helyen állt: ez a farmerek széles osztályának létéből következett, és olyan mértékben érvényesült, ahogy ez az osztály még rányomta ideológiájának bélyegét az amerikai társadalom egészére. Ma azonban a munka elvesztette értékét és értelmét, s ezzel párhuzamosan a szabadidő puszta fogyasztássá vált. Ez a *privát élet* megszűnéséhez is vezetett. A szabadidejét „fogyasztó" honpolgár lehet magányos, de nem lehet privát, mert a privátság az idő eltöltés *egyedi* voltából következik, anélkül hogy ez az egyediség outsiderség lenne. „Az igazi szabadidő különösen ma megköveteli az *igazi* privát lét periódusait" — írja.

A munkaidő és szabadidő elemzéssel kapcsolatban nem kerülhetjük el, hogy ne jelezzük Mills álláspontjának bizonyos rokonvonásait a régi köntösű, romantikus antikapitalizmussal. Mills ellenségesen áll szemben a munkavégzés minden modern technika megszabta formájával, s az egyéniséget kielégítő, értelmes szabadidőtöltést lehetővé tevő munkát egyedül a „kézművességben", a „*craftsmanship*"-ban látja. Ezért tér vissza mindig újra és újra a „farmer Amerika" eszményesítéséhez. „Ám csupán egy kézművesszerű életstílus képes egyesíteni a munka és a szabadidő egymástól elszakadt birodalmait. " E koncepció utópikus voltának elemzésére még sor kerül. Most csak annyit jelzünk, hogy a kézműves-eszmény, továbbá a „privátság", az értelmes szabadidőtöltés ezen eszményhez való kapcsolása következtében hiszi azt Mills, hogy a *nagyvárosok* már elvontan, önmagukban is a manipuláció okai és újrateremtői.

Mills szerint a mai amerikai metropolisban eleve lehetetlen a „tömegtársadalom" meghaladása egy újfajta „közösségi társadalom" felé. Míg a régi, kis közösségekben, ahol az emberek *egész lényükkel* egy közösség talaján álltak, eszméik, cselekedeteik s ezek következményei közötti kapcsolatot átláthatták, tehát megvolt egy valós demokrácia minden feltétele, addig a nagyváros az embereket „milieu"-kbe zárja, minden miliőben lényüknek csak egy-egy oldala

nyilvánulhat meg, a szűk miliőn kívüli világról nem lehet tapasztalatuk, szándékaik és tetteik továbbgyűrűzését, következményeit elvileg nem ismerhetik. „E nagyvárosi társadalom növekedése a férfiakat és nőket szűkös rutinba és miliőkbe különítette el, és ezt a közösségi szerkezet állandó elvesztésével tette" — írja. A szűk miliőkön túli világról csak a „mass media" értesíti őket, csak a „mass media" foglalja össze résztapasztalataikat egésszé, csak az adhat világképet a morzsa-tapasztalatok kereteképpen. Bármilyen álvilágot is szervez ez a „mass media" — az ál-világ lesz a metropolis embereinek „a világa", különben csak világszegmentumok össze nem illeszthető sorát tapasztalják.

Mills tehát itt az emberi magatartás szerepstruktúráját elsősorban a nagyvárosból vezeti le. Egyrészt szükségesnek tartja (ezekben a városokban) a szerepmagatartást, másrészt — ezzel összefüggően — azt is, hogy *nem egyénileg tapasztalt „világról" alkotott képet ebben a közegben tetszés szerint manipulálhatják, s hogy ezért az egyén tapasztalatait is tetszés szerint interpretálhatja és foglalhatja össze az adott „mass media"*. Perspektivikusan ez a következőképpen fest: vagy megszűnnek a jövőben (mikor?) a nagyvárosok, vagy pedig a manipuláció az emberiség elkerülhetetlen sorsa.

Még sokszor fogunk visszatérni arra a problémára, mennyi illúziót fűz Mills a régi korok „kis közösségeihez". Most csak abból a szempontból vessünk egy pillantást rájuk, amelyből Mills ehelyütt eszményíti őket, a nagyvárosok hátrányára. Igaz, a kis közösségekben (teszem egy faluközösségben) az emberek valóban egész lényükkel fordulnak egy közösség felé, valóban át tudták látni szándékaik és tetteik láncának összefüggéseit egy adott közösségen belül. De egyáltalán nem igaz, hogy ennek következtében partikuláris tetteiket jobban el tudták volna helyezni az „egész"-ben, mint a metropolisok mai lakói. Többnyire még egy ilyen elhelyezés *igénye* sem lépett fel. Még a leghazugabb rádión keresztül tájékozott embernek is több fogalma van saját léte és a nagyvilág közötti összefüggésekről, mint annak a parasztnak, aki azt sem tudta, hogy ki a király, úgy vélte, hogy a föld lapos és az Óperenciás tengerrel határos, hogy őt isten teremtette, és felelnie kell az utolsó ítélet napján. Továbbá: nem szállhatunk vitába Mills leírásaival, amelyek az amerikai metropolisok bizonyos rétegeinek életét és életmódját mutatják be. Mi nem ismerjük ezeket a metropolisokat, ezt az életmódot. De az kétségtelen, hogy Mills a nagyvárosi életben csak az embert csonkító vonásokat látja, s eleve kizár minden olyan lehetőséget, amely az ember gazdagodásához, kibontakozásához vezet. Az európai nagyvárosok évszázados fejlődése pedig nem kevés ilyen momentumban gazdag.

Hogy a „miliők" tapasztalatainak megszervezése, a „mass media" világmagyarázata alapján történő interpretálásuk mennyire nem mechanikus, mennyire csak feltételes folyamat, azt magának Millsnek vizsgálatai mutatják fényesen. Ezért módosítja is álláspontját 1960-ban írt cikkében — ha az összes teoretikus következtetések levonására, sajnos, már nem is jut ideje.

Mills és munkatársai Decaturban, egy New York állambeli tipikus amerikai kisvárosban végeztek vizsgálatokat a vélemények alakulásáról. Reprezentatív minta alapján kiválasztott családok véleményét kérdezték meg számos olyan kérdésről, amely a közéletben, illetve az emberek életkivitelében jelentősebb szerepet játszott. Két hónap múlva elmentek ugyanezekhez a családokhoz, és feltették ugyanezeket a kérdéseket. A vélemények egy része megváltozott. Most azt vizsgálják, hogy vajon a vélemények megváltoztatásában milyen faktorok játszottak szerepet, a „mass media" befolyása érvényesült-e, vagy

-a „szemtől szembe" viszonyoké, továbbá, hogy a „mass media" irányá ban történt-e a befolyásolás s ennek következtében a véleménymódosulás, vagy sem.

A vizsgálatok eredménye rendkívül érdekes volt. Kiderült először is, hogy a *„mass media" egyedül nem formál véleményt.* Befolyása ott erős, ahol az embereknek amúgy is az a véleményük, amit a „mass media" sugároz. „A „mass media" fő befolyási területe nem az, hogy *formálja* vagy *megváltoztatja* a nézeteket, hanem hogy újra megerősíti a véleményeknek azt a sorát, amelyeket már tápláltunk vagy legalábbis ismertünk" — vonja le a következtetést Mills. Ha olyan vélemény vagy interpretáció hangzik el a rádióban, televízióban vagy jelenik meg a sajtóban, amely nem egyezik eleve az emberek véleményével, akkor hatása nagyon is közvetett, problematikus. Ezeket a véleményeket mindenekelőtt „szemtől szembe" viszonyok közvetítik: magyarul az emberek megbeszélik az „információkat", meghallgatják a legaktívabb legagresszívebb véleményformálókat. Ezek a vezetők különböző társadalmi rétegekben és osztályokban amúgy is különbözőképpen viszonyulnak a „mass media"-hoz. Bizalommal vagy szkepszissel, hittel vagy elutasítással: egy adott kör véleményformálói többnyire az adott kör érdekeinek és értékeinek véleményeit fejezik ki, hordozzák. „Bármiféle sajtó vagy rádió tényleges ereje abban áll, hogy elfogadható az informális véleménycsoportok és nem hivatalos ‚véleményformálóik' számára." Így a leghathatósabbnak látszó manipulált propaganda mellett is előfordulhat, hogy az emberek bizonyos osztálya, rétege, mereven elutasítja a „mass media" sugallta álláspontot. Minek alapján? Mills ebben a vonatkozásban tartja magát ahhoz a korábbi álláspontjához, hogy a modern társadalomban az emberek a „mass media"-val nem állíthatnak szembe tapasztalatot, tényeket. (Magam részéről meg vagyok győződve arról, hogy ebben téved. Közismert példára hivatkoznék. Az 1952-es sajtó mondhatott akármit az életnívó alakulásáról, az emberek saját közvetlen tapasztalataikat állították ezzel szembe, és nem hittek a sajtónak, illetve csak az hitt benne, aki tapasztalatai ellenére hinni akart.) Mills szerint az elutasítás (kiválasztás) alapja nem a tapasztalat, hanem az úgynevezett „vélemény-tapasztalat". „Az a tapasztalatfajta, amely a ‚mass media'-val szembeni ellenállás bázisául szolgálhat, nem nyers események tapasztalata, hanem vélemény-tapasztalat." A „vélemény-tapasztalat" lehet konform is, amennyiben egy adott kör véleményéhez igazodik, és a körhöz való alkalmazkodás következtében veti el a „mass media" sugallta álláspontot. De ebben megvannak a *nonkonformizmus csírái, lehetőségei is.* Amennyiben ugyanis a vélemény-tapasztalat *világnézeti jellegű,* a „mass media" sugallta világképpel való elégedetlenség, ellenállás hordozója. A világnézeti jellegű kiválasztás már a „mass media"-n belüli *válogatásban* is érvényesül. Bármilyen kevés különbség is jellemez két újságot vagy két televízióállomást, az, hogy egyesek erre, mások arra esküsznek, nem pusztán a két újság vagy állomás közötti különbséget jelzi, hanem azt a különbséget is, amely azon emberek véleménye és igénye között van, akik az egyik vagy másik rádiót, illetve újságot választják. S az emberek véleménye és igénye közötti tényleges különbség, amely az adott „mass mediá"-k közötti árnyalati eltérésekbe kapaszkodik, lehet *sokkal nagyobb és jelentősebb* is, mint a választott „mass media" orgánumoké. Úgy hisszük, hogy Millsnek ebben a „vélemény kiválasztási" koncepcióban teljesen igaza van. Konkréten, egyes esetekben kellene eldönteni, hogy mennyire kapcsolódik, hogyan kötődik a „vélemény-tapasztalat" különbözőképpen megélt „nyers tapasztalatokhoz".

E vizsgálatok jelentősége Mills világképe szempontjából a következő volt: eljutott addig a gondolatig, hogy az emberek mégsem feltétlenül manipulálhatók, hogy nincs az a jól szervezett „mass media", amely elérhetné minden réteg, osztály, csoport véleményének teljes konformizálását, lehetetlenné tenné az egyéni (csoportos) kiválasztást és értékelést, azt a kiválasztást és értékelést, amely különböző osztályérdekeket és értékeket, tehát objektíve *ellenzékiséget is hordozhat.*

Hogyan lenne lehetséges — veti fel a kérdést Mills Amerika jövője szempontjából —, hogy ezek a csak szociológiai vizsgálatokkal felmérhető, tehát messzemenően latens ellenzéki tendenciák a föld felszínére jussanak, mozgalommá, erővé változzanak? Mills úgy látja, hogy ehhez arra van szükség, hogy az emberek *reális alternatívákkal* találják magukat szemközt. A reális alternatívák megteremtője pedig csak egy újabb *krízis* lehet — „. . . pontosan a valóságos krízisek hiánya az, ami megrontotta moralitásunkat. Minthogy a krízisek magukban foglalnak olyan szituációkat, amelyekben az emberek nagy tömegben vannak valódi alternatívákkal szembeállítva, . . . éppen az ilyen krízisek megalkotásában, kikényszerítésében, tagolttá tételében fogja a Reprezentatív Ember az egyik legnagyobb feladatát megtalálni a demokrácián belül."

Talán már közeledik az a krízis, amelyről Mills nemrég csak álmodott?

Hagyományos és új ideológiák

Amerika — így látja Mills — egyre inkább megérzi egy *kultúrahordozó réteg hiányát.* A mindeddig majdnem kizárólag pozitívként értékelt ténynek, hogy ugyanis Amerikában sosem volt feudalizmus, Mills itt újra visszásságát tárja fel. S ebben megint igaza van, hiszen az európai népek történetét minden válság, forradalom ellenére ezekkel együtt végső soron a kulturális fejlődés folyamatossága jellemzi. A reneszánsz vívmányai sosem mentek veszendőbe, az abszolút monarchia a kultúra hallatlan virágzási korszakát teremtette meg, a felvilágosodás — feudalizmus ellenes harcában — már egy magas fejlettségű műveltségre, gondolati anyagra, hagyományra támaszkodott. A még a XIII—XV. században alakult nagy európai egyetemek, a reneszánsz és a felvilágosodás idején alakult tudományos akadémiák stb. — minden hullámhegyük és völgyük ellenére is — szilárd bázist és otthont jelentettek a humánus világnézeti, politikai kultúra számára. A régi világ legyőzése mindig újra és újra a régi világ elérte kulturális szinten történt. A hagyományok átértékelőinek s egyben hordozóinak, a művelt embereknek, művelt társadalmi rétegeknek mindig volt bizonyos respektusuk, „presztizsük", az új uralkodó osztályok (mint pl. a polgárság) siettek elsajátítani a feudalizmus, de különösen az abszolút monarchia korának műveltségi csúcsait, s fordítva, a különböző ancienne régime-ek (hol komolyabban, hol csak látszatképpen, ami azonban a műveltség presztizses jellegét nem csökkenti) igyekeztek bizonyos fokig és mértékig pártfogolni az új kultúrát is. Ennek szimbóluma, hogy Beaumarchais a *Figaro házasságát* először a francia királyné előtt mutatta be. Hogy egy kultúrát hordozó rétegnek milyen szerepe volt a polgári fejlődésben, a nemzeti felszabadító harcokban, mutatja pl. az is, hogy egy olyan messzelátó, igazán felvilágosult ember, mint nálunk Kazinczy, egész élete céljának egy ilyen kultúrahordozó réteg kialakítását és megszervezését tekintette. S hogy a kultúrát hordozó ér-

telmiségi réteg legjobbjai hogyan mentek át a munkásmozgalomba, annak bizonyítékául elég itt a Marxtól Togliattiig, Anatole France-tól Heinrich Mannig és Aragonig húzódó vonalra utalnunk.

Nos: Amerikában — ilyen réteg sosem volt. Az egyetemek, akadémiák, társaságok hagyomány nélküliek. A polgárság nem törekedett kultúrára, nem is becsülte. A kultúrának nem volt presztizse. A régi embereszmény, a self-made man, elemit sem végezve jutott el az üzleti élet csúcsára. Az ipar kapitányainak semmi közük nem volt sem Dantéhoz, sem Shakespeare-hoz, Spinozához, sem Hegelhez. A kultúra csak mint üzlet jelent meg törekvéseik horizontján. Ezt a lebecsülő attitűdöt átvette az amerikai munkásmozgalom is.

Mills úgy látta, hogy az utóbbi évtizedekben a helyzet még csak rosszabbodott. Méghozzá két okból, két irányból. Egyrészt: egyre kisebb szerep jut a New England-i rétegnek, melyben mégis vannak bizonyos tradíciók, kulturális reminiszcenciák. A szabadságharc s bizonyos fokig még az Észak—Dél elleni harc idején is ez volt Amerika politikailag vezető rétege, s ez még teremtett egyfajta kulturális igényt. „George Washington 1783-ban Voltaire ‚Leveleit' és Locke ‚Az emberi értelemről' szóló művét olvasta, Eisenhower két évszázaddal később cowboyregényeket és detektívtörténeteket olvas" — írja Mills nem kevés keserűséggel. — A másik ok és tendencia látszólag ellentétes. Arról van ugyanis szó, hogy az utóbbi évtizedekben a középosztály, a vezetők, a „fehérgallérosok" tanultságra törekszenek, hogy az iskolázottság náluk már presztizskérdéssé vált. De — s ez itt a lényeges! — *tanultság és kulturáltság a mai Amerikában kevésbé szinonim fogalmak, mint valaha voltak.* A tanultság nem teremt kulturáltságot, a tanultság nem több, mint ügyesség, képesség valamire, szűk szakismeret, „skill". Ennek a „skill"-nek semmi önmagáért való presztizstartalma, értéke nincs (nem is lehet), presztizse és értéktartalma annak az *állásnak*, társadalmi *pozíciónak* van, melynek betöltéséhez megkövetelik az adott „skillt", a tanultság adott fokát. Így következik be a *tudás degradálódása*, puszta *eszközzé* változtatása a társadalmi előrejutás, a karrier érdekében. A tanult ember életmódja nem lesz kulturált, nem alakulnak ki kulturális szükségletei, nincsenek igényei a társadalom összetételében való aktív részvételre (ha nem „szakmája" a politika), nincsenek világnézeti igényei sem, életében egyéniség és szépség szerepet nem játszanak, nem érez kötelezettséget sem a múlt, sem a jelen, sem a jövő iránt. „A tudást széles körben nem érzik többé eszménynek; úgy fogják fel, mint eszközt. És a hatalom és a vagyon társadalmában úgy értékelik a tudást, mint a hatalom és a vagyon egy eszközét, valamint természetesen a társalgás díszeként."

A puszta tanultságra is épül valaminő ideológia. Ez az ideológia Mills szerint a *liberalizmus*, nívója és szintje pedig a *liberális frázis*.

Mills a liberalizmus három megjelenési formáját különbözteti meg. Először a liberalizmust mint *eszményt*, másodszor a liberalizmust mint *elméletet*, harmadsorban a liberalizmust mint *ideológiát* és *retorikát*.

A három aspektus közül az elméleté a legvilágosabb. A liberalizmus mint elmélet Mills szerint korhoz kötött. Virágkora a szabad verseny, a klasszikus kapitalizmus. A középosztály hőskorának kifejeződése, egy olyan középosztály gondolkodás- és érzésvilágáé, amely a szabad verseny pástján jól érezte magát, s a „laissez faire"-ben az egyéniség és ész megvalósíthatóságának területét látta. Nos: egy olyan korban, midőn az emberek „cheerful robot"-okká változnak, midőn tehát önként mondanak le az észről és egyéniségről, a liberális elmélet képtelen többé a valóság tényeinek feldolgozására. „A XVIII. és az

elmúlt XIX. század számára a liberális teória valóban megvilágított és betekintést kínált. A XX. század számára gyakran csak zavarólag hat."

Liberális valóságinterpretáció tehát nincs, legalábbis nem korszerű formában. De megmaradt egyrészről a liberális eszmény, másrészről a liberális frázis.

A liberális eszmény fogalma Millsnél rendkívül elmosódott. Többnyire egy „általános nyugati tradíciót" ért rajta, amelyet néhol úgy interpretál, hogy „az ember eszes és szabad", máshol, hogy „az ember eszes lény és szabadnak kell lennie". Gyakran az egész európai humanista hagyományt a reneszánsztól a felvilágosodásig és napjainkig a liberális eszmény megvalósulásának tekinti, máshol csak mint szubjektív eszmét értelmezi, amely általában szembekerült a valósággal, és csak a történelem kivételes pillanataiban realizálódott: ezek voltak a szabadság pillanatai. „A szabadság nem egy a priori individuális tény, és csak akkor válik szociális vívmánnyá, amikor a liberális eszmények szerencsésen egybeesnek a társadalmi realitásokkal." A „liberális eszmény" kategóriája tartalmazza a racionalizmust és az individualizmust éppen úgy, mint a szolidaritás gondolatát, a szabadság mind liberális, mind demokrata, mind felvilágosító, mind radikális értelmezését. Tehát olyan értelmezéseket, melyek az európai történelem konkrét harcaiban sokszorosan szemben is álltak egymással.

Mi az oka a „liberális eszmény" elmosódottságának?

Mindenekelőtt egy történelmi tény, mely független Millstől és a millsi gondolkodás tisztázatlanságától. Ez pedig az, hogy Amerikában — Európa nagy államaival ellentétben — *sosem vált radikálisan ketté liberalizmus és demokrácia*. Ez nem annyit jelent, mintha az amerikai szabadságharcban vagy Észak—Dél háborújában nem harcoltak volna egyrészt olyanok, akik ezt a küzdelmet liberális szemszögből, másrészt olyanok, akik demokrata módján élték végig és interpretálták. De annyit jelent, hogy a történelmi harc e kétfajta megélése és interpretálása nem egymással szemben, polemikusan, hanem egymás mellett, egymással sokszorosan összefonódva és szövetkezve jelent meg. Azok a jelszavak, melyek a XIX. század Európájában lapos frázisok voltak, Amerikában még valós demokratikus kísérletek fényében ragyoghattak.

Annak, hogy Amerikában liberalizmus és demokrácia szétválása, majd egymás elleni sorompóba lépése sosem volt jellegzetes történelemformáló tényező, oka nyilvánvaló. Liberalizmus és demokrácia az európai kontinensen ugyanis a *feudalizmus elleni harc során* vált szét. Midőn nem az volt egyszerűen a kérdés, hogy meg kell-e dönteni a feudalizmust, hanem az, hogy milyen eszközökkel, hogy reformista vagy forradalmi, „felülről" vagy „alulról" megtámogatott, kompromisszumos vagy kompromisszum-mentes útra lépjenek-e a feudalizmus ellenes erők, liberálisok azok voltak, akik az előbbi, demokraták, akik az utóbbi alternatívákat választották. *Amerikában azonban sosem volt feudalizmus elleni harc, sosem volt polgári forradalom*. A szabadságharcban egy új, friss polgári állam harcolt egy gyarmattartó, de szintén kapitalista állammal. S bár Angliában messzemenően éltek még a feudális maradványok, soha, egy percre sem vetődött fel az angol fennhatóságtól megszabadulni kész amerikai polgárságban egy *gazdasági kompromisszum* gondolata. Mikor Észak vívta szabadságharcát Dél ellen, akkor, igaz, Dél rabszolgatartóinak politikai arculatát és életmódját bizonyos arisztokratizmus jellemezte. De Marxnak százszázalékosan igaza volt akkor, mikor a *Tőké*ben aláhúzta az amerikai rabszolgatartás *kapitalista, tőkés lényegét*. Észak részéről ekkor sem vetődhetett

fel — éppen a döntő, a demokrácia számára is alapvető rabszolgaproblémánál — a gazdasági kompromisszum kérdése. Ezért nem volt szükség aztán demokrácia és liberalizmus differenciálására, ezért hogy ugyanazokat az eszméket interpretálhatták radikálisan és kevésbé radikálisan, anélkül hogy kenyértörésre került volna a sor. Ez a differenciálatlanság rányomta a bélyegét Amerika későbbi ideológiatörténetére is. Ami egyik legfőbb oka annak, hogy a mai legradikálisabb amerikaiak is — mint éppen Mills — egy kalap alá veszik mindazt, amit liberalizmus és demokrácia eszményben vagy gyakorlatban létrehozott.

A liberális eszmény elmosódottságának azonban vannak egyéni, konkrét okai is Mills sajátos életszemléletében. Az egyik az, hogy bizonyos szempontból valóban a régi, európai értelemben vett liberalizmus hordozója, amennyiben a tömegek iránti szkepszis rendkívül hangsúlyozott szerepet kap világképében. „Mindenfajta ‚demokratikus' vagy ‚liberális' vagy akár humanista eszmény gyökeres problémája, hogy egy olyan intellektuális elit elsőrendűen becsült reménye vagy követelése, amely pszichológiailag képes individuális teljesítésükre, de ezeket az eszményeket egy olyan lakosságra vonatkoztatja, mely a XX. században jelenleg nem képes teljesíteni őket." Bár ebben az összefüggésben a „jelenleg" kifejezés is szerepet kap, Mills szkepszise — mint látni fogjuk — általánosabb, mondhatnánk „történetfilozófiaibb". Fölismeri, hogy a liberális eszmék és a valóság között szakadék tátong. „A liberalizmus eszményei elváltak a modern szociális struktúra bármiféle realitásaitól, amelyek megvalósításuk eszközeiül szolgálhatnának" — írja. Azt is látja, hogy ez nem egyedül a valóság „hibája", hanem a liberális eszméké is, amelyek képtelenek a valóság interpretálására. De — és itt térünk rá a millsi eszmék elmosódottságának végső okára — ő maga sosem törekszik arra, hogy a korszerű valóságlátása és eszméi közti szakadékot az eszmék egy részének — éppen „klasszikusan" liberális vonatkozásaiknak — felülvizsgálásával hidalja át. Minden újraértékelés úgy jelenik meg számára, mintha elhagyná a zászlót. Mert más zászlója nincsen. *Az elmosódott „liberális eszmény" Mills moralitásának tartópillére.*

Marad a valóságban és a valóságnak a liberalizmus harmadik megjelenési formája: az ideológia, a retorika, a frázis. A liberalizmus ma Amerika — semmire sem kötelező — ideológiája. „A szabadság", „a biztonság", „az amerikai életforma" üres eszményítése minden beköszöntő — és távozó — elnök, minden kormányzó és sportklubtitkár beszédeinek elkerülhetetlen dísze és kelléke. A liberális frázis az a „maszk", mely mögé a liberális eszmények megvalósíthatatlanságát rejtik — írja Mills.

De miért maradt meg Amerikában, ebben a konzervatív államban a liberális frázis? Miért nem váltotta fel a konzervatív eszmék, a konzervatív ideológia uralma? Hiszen a *„konzervatív szellem"* — ahogy Mills magát kifejezi — ma áthatja egész Amerikát. Nemcsak a hatalmi elit tényleges bel- és külpolitikáját, de a volt ellenzék, a mai értelmiség és hivatalnoki réteg egész attitűdjét is. Ez a réteg feladta bizalmát az ésszerűségben, abban, hogy az emberek irányíthatják sorsukat, s ezzel párhuzamosan (ok vagy következmény?) szolgaian kezdett kontrázni az uralkodó konzervativizmus magatartásának és cselekedeteinek. De ugyanazok, akiket tetőtől talpig áthat a „konzervatív szellem", mihelyt ideológiailag akarják kifejezni magukat, megint csak a liberális frázishoz térnek vissza.

Ezt a millsi megfigyelést azóta igazolni látszik a történelem. Goldwaterre gondolunk. Goldwater reakciós célkitűzéseinek valóban konzervatív ideoló-

gia felelne meg. Bestsellerré vált könyvének címében is ott díszeleg a „konzervativizmus" szó. De akik figyelemmel kísérték választási fellépéseit, meglepve tapasztalhatták, hogy a harcos reakciós mindig újra és újra liberális frázissal operál, hogy a „szabadság", az „egyéniség" szabadsága, az „amerikai életforma" stb. ugyanannyit szerepel retorikai kelléktárában, mint ellenfelénél. Más retorikai kellékek egyszerűen nem állanak rendelkezésére, a reakciós célkitűzések nem álltak össze újfajta konzervatív elméletté, ideológiává. A vezető réteg liberális, illetve nyíltan reakciós irányban való differenciálódása a konkrét politikai (stratégiai és taktikai) programok vonalán történik.

Voltak ugyan egyes vállalkozó szellemű apologéták, akik megkíséreltek a reakciós politikának konzervatív ideológiát adni. Így Russel Kirk. De mikor például megkérdezték Taft szenátort, aki annak idején az amerikai reakció vezető exponense volt, hogy olvasta-e és felhasználta-e Russel Kirk könyvét, azt válaszolta, hogy nincs ideje könyveket olvasni. Mills joggal utal ellenpéldaként Németországra, ahol minden reakciós rendszernek egészen a nácizmusig szüksége volt saját teóriájára és ideológiájára. Hitlerhez éppen úgy hozzátartozott az ideológus Rosenberg, mint a propagandista Goebbels. De Amerikában efféle újfajta reakciós ideológiák már azért sem válnak politikai hatóerővé (s ezért nem is keresik és nem is használják őket), mert nincs gyökerük az amerikai hagyományokban.

A konzervatív teória „kimaradásának" okát Mills — szerintünk találóan — újra csak az amerikai történelem sajátságában keresi. Megint csak abban, hogy nem volt feudalizmus. Minden nemzeti konzervativizmus (akár angol, francia vagy német változatáról van szó) kétszeresen is a nemzet *feudális múltjára* támaszkodik. Hozzátehetjük, hogy a modern konzervativizmus első ideológiája, a *romantika*, minden vonatkozásban kifejezetten a középkori gazdasági viszonyokat, ezek egy-egy aspektusát eszményítette a kapitalista hétköznappal szemben. A modern reakciós ideológiák, így az irracionalizmus is, alapattitűdjüket ebből a romantikus magatartásból és elméletből merítik. Ez a kapcsolódás a feudalizmus hagyományaihoz kétféle módon történhetik: részben a tradicionális gazdasági formák, részben a tradicionális életmód (tradicionális előítéletek, arisztokrácia, arisztokratikus magatartás, vallásos ideológia stb.) eszményesítésével. Az arisztokratikus elit mítosza, a vezér mítosza vagy akár a tömeg mítosza — bármilyen különböző formák között jelenjék meg — ideológiai kellékeit ebből a hagyományos kelléktárból veszi, és alkalmazza, dolgozza át az aktuális reakciós rendszereknek és politikai szükségleteknek megfelelően.

Amerikában azonban nincsenek nem-kapitalista tradicionális gazdasági viszonyok (a rabszolgatartás, mint láttuk, szintén kapitalista jelenség). Nincs tradicionális arisztokrácia sem. Az ősi telepesek életformáját (elsősorban a farmer életformát) mint viszonylag szabad és demokratikus életmódot éppen nem a „konzervatív szellem" képviselői eszményítik. (A Goldwater-féle farmer kultusz, amely a déli kapitalizmus — megint csak kapitalizmus — eszményeinek védelmében született, nem több puszta jelszónál.) Az „elit" koncepciója használhatatlan egy olyan országban, ahol a ma ténylegesen uralkodó vezetőréteg fő exponenseinek apái és nagyapái még „self-made man"-ek voltak, s akik büszkék is voltak „self-made man" voltukra. A déli „arisztokrácia" számos rétege gyűlöli ugyan a liberális „jenkit", de éppen hagyományos kapitalista volta miatt pozitív értékrendje (legfőbb érték a pénz) miben sem különbözik antipólusáétól. Az amerikai ideál — több évszázados demokratikus és li-

berális ideológia hagyományos ereje következtében — sosem „a vezér", de legkonzervatívabb formájában is a gazdasági automatizmus (vagy a szeparatizmus — tehetnénk ma hozzá).

Egy esetben — így véli Mills — mégis létrejöhetne a konzervatív ideológia valamely válfaja. Ha ugyanis Amerikában léteznék széles körű, valóban demokratikus, *radikális tömegmozgalom saját ideológiával.* Akkor a radikális ideológia *ellentéteképpen* bizonyára megkísérelnék egy ilyen eszmerendszer kidolgozását is. De addig uralkodik a fehéret és feketét egyaránt átfogó és kifejező, ugyanakkor éppen ezért nem kifejező, az álláspontok differenciálódását akadályozó, korszerűtlen és semmitmondó liberális retorika.

Itt van tehát egy hagyományos, kizsákmányoló gazdaságon nyugvó, de számos vonatkozásban újfajta és raffinált, bonyolult mechanizmusú társadalom, amelynek valós problémáit senki sem tárja fel, amelynek igazi arculatát tudósok nem kutatják, politikusok ki nem fejezik. A „common sense" (a józan ész) már régen nem elegendő ehhez — a köznapok egyszerű embere képtelen önállóan tájékozódni. Az értelmiség nagy része „tanult analfabéta". Az eggheadek kis rétege részben hisztérikus konformizmusba, részben misztikus irracionalizmusba menekül. A liberalizmus csődje egyúttal a pragmatizmus csődje is. *Dewey Prometheusa túlzottan technikainak, túl kevéssé politikainak bizonyult.*

Világkép és módszer

A történetfilozófia fiaskója

Ha valahol, itt Mills is szenvedő alanya és aktív részese a kulturális tradíció amerikai hiányának. Amilyen mélyek konkrét megfigyelései, amilyen meggyőzőek szociológiai felmérései, bátrak kritikái — olyan soványak és végiggondolatlanok a történetfilozófiai elemzések. Ha e fiaskó oka *kizárólag* a hagyománynélküliség lenne — nem kellene rá sok szót vesztegetnünk. De ezzel együtt és egyszerre Mills emlékezetesen „elmosódott" liberalizmusának csődjéről is van szó. Ez a liberalizmus, mint említettük, morális tartást kölcsönzött Millsnek. De nem lehetett elméleti irányú bonyolult történetfilozófiai problémákban. S ezért itt számos olyan kritikai megjegyzés, amelyet Mills az amerikai értelmiség egy részére, az amerikai élet és tudomány körülményeire találóan vonatkoztatott, vonatkozik rá is. Az elmosódott liberalizmus olyan kultúrfilozófiai koncepciókhoz vezette, amelyek sok vonatkozásban érintkeztek azokéval, akiket olyan szenvedéllyel bírált. Igaz — és éppen ez az, ami az „egy ideológia, egy eszmény, ezerféle magatartás" országában nem kivételes —, hogy *hasonló koncepciókból ellenfeleivel ellentétes gyakorlati következtetéseket vont le, ellentétes politikai (és morális) attitűdöt alakított ki.* Ezért ha történetfilozófiájától egészen eltekintenénk, akkor retusálnánk Mills arcképét. De ha ezt a történetfilozófiát — a hozzá kapcsolódó elemzésektől és magatartástól elvonatkoztatva — magábazárt elméleti építményként vizsgálnánk, akkor torzót rajzolnánk hiteles arckép helyett.

Mills történetfilozófiáját túlságosan nyomják a „hic et nunc" tapasztalatok, túl keveset tanul magából a történelemből. Húsz esztendő keservei — az amerikai társadalom stagnálása, a radikális erők veresége, tompasága, manipulálhatósága stb. — számára egy egész világtörténelmi periódus, méghozzá egy

szükségszerű történelmi-társadalmi korszak látszatát öltik. Innen ered a *négy történelmi korszak* — nemcsak Millsnél fellelhető, de nála sajátos formában megjelenő — elmélete.

Az első korszak az antikvitás, a humánus értékek és életformák, racionalizmus és szabadság megjelenése a történelemben, a második a középkor, mindennek visszavonása. A harmadik a polgárság *és* a polgári társadalom tagadásának időszaka a reneszánsztól a felvilágosodáson át egészen a XX. századig. Ez a periódus termelte ki a liberalizmust és szocializmust (marxizmust), továbbépítette a humánus értékeket. A negyedik korszak a Ma világa, liberalizmus és szocializmus (marxizmus) eszméinek fiaskója, az emberi értékek második, magasabb fokú visszavonása. Ipara és mechanizmusa racionálisan szervezett, de *morálja* a harmadik korszak morális csúcspontjainak tagadása. „Auschwitz és Hirosima — nem egyenlőképpen jelei ezek a Negyedik Korszak mélységesen racionális morális érzéketlenségének?"

E primitív történelmi séma részletes cáfolata bizonnyal felesleges. Néhány mozzanatát azonban mégis szeretnénk kiemelni. Elsősorban azt, hogy — mutatis mutandis — egy régmúlt felvilágosító-attitűd maradványa. A felvilágosodás fővonala állt szemben egyértelműen tagadólag a középkorral, látta ebben egyszerűen az antikvitás értékeinek visszavonását. Csakhogy Mills következetlenebb is: Ugyanis más helyett — és hangsúlyozottan ! — a technika különböző fejlettségi korszakaihoz köti a történelmi fejlődést. Ebben az esetben viszont a középkort visszaesésként értelmezni abszurditás. — Ha konkrétebb analógiát keresünk, akkor a felvilágosítók közül is Rousseau alakját kell kiemelnünk. Rousseau egyrészt elveti kora viszonylag magasabb technika teremtette polgári fejlődését, ugyanakkor elveti a feudalizmust és ideológiáját. Millsnél ez annyiban módosul, hogy ő a felvilágosodást követő klasszikus kapitalizmus korszakát még elismeri és elfogadja, szembenállása — megint a magasabb technika teremtette társadalmi viszonyok elutasításával — saját korának szól. Az analógia azonban nem marad ennyiben — a hasonlóság tovább követhető.

Mindenekelőtt abban a rendkívüli bizalomban, amellyel Mills az *alacsonyan fejlett országok* lehetőségeit, perspektíváit nézi. A „túlfejlett" (iparilag túlfejlett) népek és országok gazdasága már rossz vágányon indult, már félrecsúszott. De a fejletlen országok számára még nyitva áll az út, hogy a fejlődés „csúf vonásait" elkerülje. Mills hangja azonnal a patetikusba vált, ha a fejletlen országok előtt álló perspektívákat festi le: „Az alacsonyan fejlett társadalom problémája az, hogy egy affajta magasabb anyagi fejlődést érjen el, amely elkerüli a túlfejlett társadalom szomorú vonásait, és ennél fogva lehetségessé teszi az emberi lények társadalmát, olyan életstílusokat, amelyeket talán azelőtt sohasem láttunk az emberi történelemben." Ilyen reményekkel tekint Mills a dél-amerikai országok, elsősorban a forradalmi Kuba felé. Nem emlékeztet mindez döbbenetesen azokhoz az illúziókhoz, melyeket Rousseau — a „romlott" Franciaországgal vagy Angliával szemben — a jövő fejlődés demokratikus lehetőségeit rejtő Korzika szigete iránt táplált?

Mondhatnánk, hogy a fenti idézet még nem bizonyító erő. Hátha Mills arra gondolt, hogy a fejletlen országok szocialista úton építhetik fel gazdaságukat, és *ezért* kerülhetik el a kapitalista fejlődés „rossz vonásait"? *Gyakorlatilag* Mills állásfoglalása (mint Kuba-könyve esetében) *valóban* ezt a fejlődést támogatta, de elméletileg mégiscsak egy Rousseau-típusú illúzióról volt szó. Hiszen Mills nagy reményeit azért fűzte ezekhez az országokhoz, mert a lakosság dereka a *parasztság*, amely *paraszti munkát* végez.

Mills szerint minden mély történelmi átalakulás — elsősorban minden társadalmi forradalom — derékhada a parasztság volt. Így értelmezi Októbert is. Pesszimizmusa kora Amerikájának átalakíthatóságát illetően nem utolsósorban éppen abból fakad, hogy Amerikának ma már nincs társadalmilag jelentős parasztsága, itt már a munkásforradalmat nem lehetne — hogy Engels kifejezésével éljünk — egy parasztforradalom modern változatával összehangolni. Ugyanakkor eszményíti a „kisparaszti demokráciát, a szabad földművelők közösségét", amelynél — szerinte — sosem lehet már többé szebb társadalmi rend, bármit hozna is a jövő. (Mellékesen jegyezzük meg: az a parasztság, amely a forradalom egyik tömegbázisa, s az a parasztság, amely „szabad földművelők közössége", csak rendkívül *kivételesen* — megközelítően pl. Cromwell forradalmában — *ugyanaz* a parasztság.) Amerika életének soha vissza nem térő eszményi korszaka szerinte a jeffersoni „parasztdemokrácia". Ez az eszmény természetesen belejátszik a dél-amerikai államok fejlődési lehetőségeinek idealizálásába is. — Már említettük, hogy Mills szemében a kézműves munka, a „craftsmanship" a munka egyetlen értelmes, nem elidegenített formája. Erről — a kézművesmunkáról — is csak a pátosz hevületével tud beszélni. „Röviden, az emberi társadalmat a kézművesség köré kell felépíteni, mint amely az el-nem-idegenedett emberi lény központi tapasztalata és a szabad emberi fejlődés igazi gyökere. A legtermékenyebb út, hogy a szociális problémát meghatározzuk, ha azt kérdezzük: hogyan épülhet fel egy ilyen társadalom. Mert az igazi emberi eszmény: légy jó kézműves." Igaz, a „craftsmanship" nem egyedül paraszti munka, hanem minden olyan munkatevékenység, amelyben az egyén át tudja látni egész munkája célját, ennek minden etapjával, s így és ezért tudja megvalósítani benne egyéniségét. De semmiképp sem nagyipari munka. A jelen társadalmában Mills értelmezésében *technikailag* (nem társadalmilag) az egyetlen osztály, amely előtt a nem-elidegenedett lét útja még nyitva áll (mind a demokrácia, mind a munkatevékenység szempontjából), mégiscsak a „szabad parasztság". — A Rousseau-analógia tehát többnek bizonyult puszta analógiánál. Mills koncepciója Európa demokratikus kispolgári mozgalmainak és ideológiáinak korszerű megújítása.

A „korszerűt" azonnal tegyük idézőjelbe.

Korszerű annyiban, amennyiben mélyén egy *korszerű probléma* rejlik. Erre utal az auschwitzi és hiroshimai katasztrófák idézése. A korszerű probléma, mely röviden úgy foglalható össze, hogy *az emberiség fejlődése sem társadalmilag, sem erkölcsileg nem mérhető a technika fejlettségén.* Több autó, sőt több élelmiszer sem jelent okvetlenül több gondolkodást vagy több emberséget. A technika mai színvonala nemcsak a nyomor megszüntetésének objektív feltételeit teremtette meg, hanem az egész emberiség elpusztításáét is. Mindez igaz, de csak azok számára jelenti a remények és illúziók szertefoszlását, akik a technikai és társadalmi fejlődés viszonyát és kölcsönhatását a liberális eszmék alapján interpretálták. Marx sosem állította, hogy az emberiség morális fejlődése a technikai fejlődésen mérhető — gondoljunk az elidegenedés elméletére, a Ricardo-féle cinizmus elemzésére stb. —, s azt sem állította soha, hogy a termelőeszközök fejlődése automatikusan egy magasabb rendű társadalomhoz vezet. A marxizmus mindig alternatívákkal dolgozik. Az alternatívának pedig vagy-vagy formája van. Vagy kihasználja az emberiség a termelőeszközök adott fejlődési szintjén adódó lehetőségeket a társadalmi viszonyok megfelelő átépítésére, s akkor valósággá válik az igazi emberi társadalom, vagy nem, s akkor a társadalmi rendszer elpusztul, s évszázadokra vissza is vetheti az emberiség

fejlődését. — Ha a „korszerűséget" Mills esetében idézőjelbe kell tennünk, ez azért van, mert vakon megy el a marxi történetfilozófia *lényege* mellett.

S itt kell rátérnünk a Mills-féle Marx-kritika elemzésére.

Nem véletlenül emeltük ki a marxi koncepcióban éppen az alternatíva-problémát. Ez ugyanis a marxi történetfilozófiának egyik fókusza, s mikor Mills itt értelmezi félre — és veti el — Marxot, akkor valójában lezárja maga előtt az idézőjel nélküli korszerű valóságmegértés és értelmezés útját.

Mills szerint a liberalizmus és marxizmus mint a klasszikus kapitalizmusban született kétféle valóságinterpretáció egyaránt csődöt mondott. Miben? „. . . a liberalizmus a szabadsággal és a racionalitással mint a legmagasabb tényekkel az individuálist illetőleg; a marxizmus a legmagasabb tényekkel az ember szerepét illetőleg a *politikai történelem formálásában.*" (Kiemelés — H.Á.) Ezért a marxizmus is (éppen úgy, mint a liberalizmus) csak *eszményként* maradhat fenn.

Marx szerint az emberek csinálják történelmüket. Mills — Engels egy fejtegetése nyomán — ezt a következőképpen interpretálja. Minden egyes ember mint individuum saját céljaival és elgondolásaival lép — adott körülmények között — a történelmi folyamatba, ezeket akarja megvalósítani, de a történelem objektív törvényei kiegyenlítik ezt az ellentétes célokból összetevődő komplexumot, és az emberek háta mögött olyasmit valósítanak meg, amire az egyes emberek nem is gondolhattak. Nos: Mills szerint az általa így értelmezett marxi tétel csak a klasszikus kapitalizmus korszakában volt igaz (ezért nevezi Marxot döbbenetes értetlenséggel „viktoriánus" gondolkodónak !). Az utóbbi gondolathoz nem tartja magát következetesen, mert vannak olyan passzusai, melyekben a történelmi folyamat fent leírt mechanizmusának legklasszikusabb példáját az antikvitásban látja. — Ma Mills szerint ez a történelemfelfogás sokszorosan nem érvényes. Egyrészt azért, mert a történelmet az *elit csinálja*, méghozzá tudatosan, saját céljainak megfelelően. „Hatalmi elitek ezen eszközök birtokában csinálják ma a történelmet — bizonyára ‚nem maguk választotta körülmények között' —, de más emberekhez és más korszakokhoz hasonlítva ezek a körülmények maguk nem tűnnek döntőnek." A történelem így nem az emberek háta mögött valósul meg, hanem az elit céljait realizálja. Ennek korrelatívja pedig az, hogy „az emberek", a tömegek, a nép egyáltalán nem csinálnak semmiféle történelmet, vagy nincsenek is saját céljaik, vagy pedig ezek a célok semmiképp sem realizálódnak a történelmi folyamatban. Az egész társadalmi fejlődés tehát egyetlen tényező függvénye: hogy milyen az adott társadalom elitje, jó vagy rossz, reakciós vagy reformista, belátásra jutó vagy belátásra nem jutó. De mindenképp ki vagyunk szolgáltatva az elitnek. „Caesar kevesebbet tehetett Rómával, mint Napóleon Franciaországgal; Napóleon kevesebbet Franciaországgal, mint Lenin Oroszországgal."

Hogy az utóbbi koncepció hogyan viszi a huszadik század e demokratáját végső soron a „bölcs fejedelem" felvilágosító eszményképének modernizált válfajához — annak elemzésére még rátérünk. Egyelőre az analízis elméleti tartalmára összpontosítsuk figyelmünket.

Mindenekelőtt: feltéve, bár meg nem engedve, hogy mindaz igaz, amit Mills a jelen történelmi szituációról ír — mit változtat ez a marxi tétel igazságán? A nagy gondolat, hogy maguk az emberek csinálják történelmüket, nem több és nem kevesebb, mint a *történelmi fejlődés immanenciájának* leszögezése. Az uralkodó elit tagja éppen úgy ember, mint a chicagói csőlakó. Ha ő csinálja a történelmet — készen talált körülmények között —, akkor is embe-

rek csinálják a történelmet. Az immanens történelmi fejlődés így is érvényben marad.

Mills azonban akkor, midőn „az emberek csinálják történelmüket" tézisét megtámadja, hallgatólagosan úgy értelmezi ezt, hogy *minden ember*, legelsősorban a tömegek, a nép az, amely a történelmet alkotja. Marx valóban ezt vallja, de egyáltalán nem abban az értelmezésben, mint Mills véli. A tömegek elsőrendű és alapvető szerepe a történelemben az, hogy *ők a társadalom anyagi javainak alkotói*, tehát ők teremtik meg a társadalmi-történelmi lét *feltételeit* is. Továbbá: hogy *nagy társadalmi átalakulások a néptömegek mozgása, tevékenysége nélkül nem realizálhatók*. De idézzük csak vissza Mills mondatát: „A marxizmus csődöt mond a magas rendű tényekkel az ember szerepét illetően a politikai történelemformálásban." — Hol mondta Marx, hogy a *politikát* mindig a néptömegek csinálják, hogy ez történelmi törvényszerűség lenne? Ha valaki elfogulatlanul olvassa Marx történelmi analíziseit így pl. *Az osztályharcok Franciaországban*t, éppen olyan fejtegetésekkel fog találkozni, hogy az uralkodó osztály különböző politikusai hogyan irányították a politikát a nép akarata ellenére, a *nép feje felett*. Történelmet csinálni és politikát csinálni két egészen különböző dolog! Ha nem így lenne, ha a nép *automatikusan* politikát formáló osztályok összessége lenne, mire való lett volna a Marxtól Leninig és tovább terjedő törekvés munkáspártok létrehozására vagy Lenin harca a politikai sztrájkért? Hogy a tömegcselekvés és igény többé-kevésbé mindig befolyásolja a politikát, az igaz. De talán a mai Amerikában nem? Hogy mást ne mondjunk: mire tartják akkor az amerikai politikusok a közvéleménykutató intézetet? Ami pedig a valóban marxi gondolatokat illeti: vajon az Egyesült Államokban az elit termeli a termelőeszközöket? Vajon az elit harcolt a második világháborúban? Mert hogy a politikát valóban az elit csinálja s a tömegek beleszólása ebbe rendkívül csekély, tehát magyarul: hogy nincs reális demokrácia, ez olyasvalami, amit mindenki tud, ami különben a „viktoriánus" Angliában sem volt másképp. Igaz, abban az időben az angol munkásosztály kormány ellenes nyomása sokkal nagyobb volt, összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint ma Amerikában. De ez korántsem annyit jelentett, mintha 1850-ben az angol munkásoknak tényleges szavuk lett volna az angol politika intézésében. Vagy a középkorban a jobbágyok politizáltak? Amit Mills új — és pesszimistán megítélendő — jelenségnek tekint, tehát sem nem új — *ennyiben* nem is jogosult mindebből pesszimista következtetéseket levonni —, és, ismételjük, legkevésbé sem módosítja a marxi történetfilozófia álláspontját.

Továbbá: az hogy Marx szerint az emberek maguk csinálják történelmüket, korántsem jelenti azt, hogy *minden* ember, *minden* osztály *minden* korban még csak viszonylag is *egyformán* csinálná, még kevésbé azt, hogy *minden* vonatkozásban ugyanaz a réteg, osztály, egyén formálná aktívabban. Igaz, egyes marxista elemzések ezen a ponton gyakran túlhajtották vagy inkább egyoldalúan értelmezték a tömegek történelemformáló szerepét. Így elsősorban Plehanov. Hogy ne legyünk igazságtalanok: miután olyan korban élt, amelynek tömegei a kétségbeesés lázadására készek voltak, s olyanokkal polemizált, akik ilyen körülmények között hirdettek programatikusan elitelméletet, fejtegetései *polemikusan* jogosultak voltak s problematikusakká csak történetfilozófiai elvként váltak. A plehanovi hagyományt fordította egészen az abszurdumig a Sztálin-korszak történetírása, mikor pl. az is kiderült, hogy a rabszolgatartó társadalmat a rabszolgafelkelések, a feudalizmust a parasztháborúk döntötték meg. Ezeket a félreértelmezéseket azonban a maguk

történelmi helyén kell megérteni, semmiképp sem lehet Marxnak és a marxizmus lényegéből következőnek tulajdonítani.

Ha azonban nem is fogadjuk el a plehanovi túlfeszítettséget a tömegek történelmi aktivitásának értelmezésében, az a gondolat, mellyel Mills ezt a koncepciót cáfolni véli, a lehető legszerencsétlenebb. A Caesar—Napóleon—Lenin vonal megjelölésére gondolunk. Hogy milyen cselekvési lehetősége volt Caesarnak Rómában, Napóleonnak Franciaországban vagy Leninnek Oroszországban, mindez *konkrét történelmi kérdés*, amelynek eldöntésére mi nem vállalkozhatunk. De ha egy lépéssel mélyebbre ásunk, és azt vizsgáljuk, *hogyan, milyen módon* vált egy adott pillanatban vezetővé Caesar, Napóleon vagy Lenin, akkor éppen az ellenkező következtetéshez kell jutnunk, mint Mills jutott. Ki tagadhatná ugyanis, hogy a tömegeknek, a tömegek aktivitásának sokkal nagyobb szerepe volt Napóleon élre juttattásában, mint Caesar diktátorságának megteremtésében, megint csak sokkal nagyobb szerepe Lenin történelmi funkciójának kialakításában, mint Napóleon győzelmében vagy bukásában. Ha ezt a millsi sort *tipikusnak* tartanánk, akkor éppen azt kellene következtetnünk, hogy a tömegek aktivitása a történelemben állandóan növekszik. De mi ezt a következtetést sem vonjuk le, hanem azt állítjuk, hogy ez az aktivitás mindig konkrét feltételek, történelmi szituációk függvénye, s mindig e függvény keretében elemzendő.

Most térjünk vissza a marxi történetfelfogás millsi bírálatának másik aspektusára. Mills cáfolja azt — a különben Engelstől kifejtett — gondolatot, hogy a történelem az emberek háta mögött valósul meg, de az egyes emberek céljai — módosulva — mégis realizálódnak ebben. Mills szerint ez nem más, mint a klasszikus kapitalizmus piaci viszonyainak kifejeződése és analógiája — ma tehát már nem érvényesül.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a fenti gondolat sem Marxnál, sem Engelsnél nem általános történetfilozófiai koncepció. Olyan törvényszerűség, amely az *osztálytársadalmakra* érvényes, de nem érvényesül az osztály nélküli társadalomban, midőn az emberek saját társadalmi viszonyaikon is uralkodni fognak. Tehát mint általános történetfilozófiai koncepció nem is cáfolható.

De nézzük tovább. Lehet, hogy az engelsi gondolat kifejtése a piac-szerkezet mintáját követi, de tartalma valóban az emberiség egész eddigi történetére vonatkozik. Ha azt mondjuk, hogy mindenki saját céljait akarja saját érdekeinek megfelelően megvalósítani, akkor ezzel nem azt állítottuk, hogy csakis egyéniségekről van szó, akiknek céljaik megkülönböztethetően, tartalmilag, egyediek, tehát egyáltalán nem zártuk ki a konform módra cselekvőket. Aki konform módra cselekszik, tehát egyénisége bélyegét nem nyomja rá környezetére, még kevésbé a távolabbi környezetre, legkevésbé a történelemre, az — miután ember — mégiscsak célokat óhajt megvalósítani, s ezek a megvalósítandó célok mások céljaival és tevékenységeivel együtt végső soron mégis történetformáló erők. Ha tehát elfogadjuk Mills elemzését, amely egy manipulált, konforman cselekvő tömegemberekből álló társadalmat vetít elénk, akkor is igaz marad, hogy az emberek céljaikkal, egyéni tevékenységükkel belefolynak a történelem menetébe. Az ugyanis, ha embertömegek — amelyek mégiscsak egyes emberekből állnak — csak olyan célokat tűznek ki, amelyekre manipulálták őket, már ezzel is befolyásolják a történelmet (amennyiben segítenek a fennálló fennmaradásában), tetteikből azonban akkor is más jön ki, mint amit akarnak — mivel partikuláris akaratuk személyükön túlmenő álta-

lános konzekvenciákba torkollik. Zárójelben persze emlékeztetnünk kell Mills decaturbeli vizsgálataira, amelyek éppen csattanós cáfolatai a célok feltétlen manipulálhatóságának. A „mass media" információiból való sajátos kiválasztás különböző rétegeknél, csoportoknál és egyedeknél pedig kifejezetten a manipuláció elleni célkitűzéseivel befolyásolja a tettek következményeit. Hozzátesszük, hogy a konform módra cselekvés a történelem alakítása szempontjából hatékonyságában mit sem különbözik régebbi korok tradicionális életformáiban élt embereinek tetteitől. Az utóbbit József Attila szépen fogalmazta meg: „Látom, mit ők nem láttak, mert kapáltak — öltek, öleltek, tették, ami kell . . ."

Mills azonban az engelsi gondolat másik vonatkozását is cáfolja. Szerinte ugyanis az Egyesült Államok ma uralkodó elitje meg tudja valósítani saját céljait, tetteik minden következménye céljaikból adódik. Csak egy pillantást kell vetnünk korunk történetére, hogy felismerjük ennek az állításnak abszurditását. Vajon akarta-e az amerikai hatalmi elit ázsiai és afrikai bábjainak bukását? Vagy ha a belviszonyoknál maradunk: akarta az amerikai hatalmi elit azt a válságot, amely a négerkérdésben most kirobban? — Hogy tovább menjünk: homogén egység az a bizonyos „hatalmi elit"? Mindenki, minden rétege ugyanazt akarja-e ezen az eliten belül? Mindenki akarta a Kennedy-gyilkosságot? Mindenki óhajtotta Goldwater fenyegetéseit és elnökjelöltségét? Melyik réteg, csoport akarata valósult meg? Megvalósult, megvalósulhatott-e *egészen* bármely csoport akarata? Az jött-e ki a „elit" minden egyes lépéséből, amit el akart érni? — Igaz, a fő befolyásoló és módosító tényező *másfajta* társadalmi rendszerek, így elsősorban a Szovjetunió létezése és foganatosított ellenlépései. De lehet-e egy állam mechanizmusát *függetlenül* vizsgálni azoktól a másfajta rendszerektől, melyek vele egyidőben és kölcsönhatásban léteznek? — De ha még ettől elméletileg el is tekintenénk (gyakorlatilag nem lehet elvonatkoztatni), vajon a termelőeszközök fejlettségének adott szintje, az amerikai gazdaság szükségletei és lehetőségei, a létező osztályviszonyok s nem utolsósorban annak a bizonyos nem abszolút módon manipulálható tömegnek állásfoglalása nem befolyásolja-e mégis, hogy az elit különböző rétegei közül melyik győz, hogy akár ezek céljai is mennyire és hogyan módosulnak, esetleg buknak meg a valóságban? Nem jön-e ma is mindig többé-kevésbé *más* ki a történelemből, mint amit ez az elvont egységként tételezett „elit" akar?

Mills averziója a marxi-engelsi történetfilozófiával szemben nagyon is konkrét élményből és koncepcióból fakad. Ez az élmény és koncepció az *amerikai munkásosztályhoz* fűződik.

Itt kétségkívül egy személyesen nagyon is indokolt *kiábrándulási folyamattal* van dolgunk. A roosevelti korszakban ugyanis Mills még az amerikai munkásságban látta a demokratikusabb közélet megteremtésének letéteményesét. Ekkor (1943-ban) így ír: „A fő társadalmi erő, amelyen a valóságos demokrácia ma nyugodhat, a munka. Az üzlet politikai hatalma tisztán mutatja, hogy a munka számára nem elegendő gazdaságilag harcolni az üzlettel . . . A szervezett üzlet története mindenütt tisztán mutatja, hogy főellenségét egy független és politikai munkásmozgalomban ismeri fel, amelyet munkáspárti értelmiségiek termékenyítenek meg." Az amerikai munkásság azonban a következő húsz esztendőben valóban nem igazolta Mills reményeit. Ebben a húsz évben valóban létrejött a demokratikus erők „matthelyzete" (Mills kifejezése). Hogy itt a munkásság passzivitásának más típusáról van szó, mint a klasszikus kapitalizmusban a munkásszervezetek megalakulása előtt, hogy ez az újfajta passzivitás, amely nem egyedül amerikai jelenség, hogyan függ

össze a „finom" manipulációval, amelyek e manipuláció sajátos formái, hogyan küzdhetők le stb. — ez valóban olyan probléma, amelynek feltárása, felmérése, elméleti feldolgozása nélkül a modern kapitalista társadalom meg nem érthető, a szocializmus erőinek hatékony stratégiája és taktikája ki nem dolgozható. Amikor Mills felméri az amerikai szakszervezeti vezetők helyét a társadalmi szerkezetben, törekvésüket a „hatalmi elit" irányában, akkor egy vonatkozásban hozzá is fog e feladat teljesítéséhez. A probléma megértése, feldolgozása elméletileg rendkívül nehéz, tehetséges emberek sorát igénylő feladat. E status quóból elhamarkodott elméleti következtetéseket levonni azonban a könnyebb ellenállás útját választani, az igazi kérdéseket megkerülni.

Mills itt — végső soron — kétségbeesésétől indíttatva ezt a könnyebb utat választotta. Azonnal általánosított, s általánosításának végső tartalma az, hogy a munkásosztály a mai modern kapitalista államokban történelmi funkcióját *végleg* elvesztette. Így írja le az amerikai munkások szituációját: „Elvesztik döntési akaratukat, mivel nem rendelkeznek a döntés eszközeivel; elvesztik politikai hovatartozásuk érzékét, mivel nem tartoznak sehova; elvesztik politikai akaratukat, mert semmi utat nem látnak, hogy megvalósítsák." S mindebből — sok helyütt és sok formában, de egyértelműen — a következő következtetést vonja le: „Röviden: többé nem mondhatjuk, mit kellene tenni, anélkül hogy pontosan ne mondanánk meg, kinek kellene azt tennie; és én a magam részéről nem hiszek absztrakt társadalmi erőkben, mint pl. a Munkásosztályban, mint egyetemes történelmi ügynökben . . . Értelmiségiek megalkottak normákat és célokat. Azután mindig körülnéztek más csoportok, más körök, más rétegek után, hogy azok megvalósítsák őket. Itt az ideje most számunkra Amerikában, hogy megpróbáljuk magunk megvalósítani őket . . ." Az első idézet — amely a helyzetet vázolja — még találóan utal a jelenlegi passzivitás okaira, s ennyiben nyitva hagyja a kérdést, vajon az okok eltávolodása (eltávolítása) megváltoztathatná-e a szituációt. Persze a kérdés csak *mások* számára áll nyitva, hiszen, ismerjük már Mills véleményét a „negyedik korszak" végzetes véglegességéről. — A második idézet már a történelemszemlélet síkjára emeli a problémát. A munkásosztályt „elvont szociális erőnek" nevezi, tagadja univerzális történelmi szerepét, in concreto: szerepét a jelenben. A munkásosztály *helyett* az *értelmiség* veheti fel a harcot. Az értelmiség talán kevésbé „elvont Erő", mint a munkásosztály? Vajon a régi korok értelmiségei valaminő ismeretlen okból „néztek utána" — hogy Millst idézzük — „más rétegeknek" céljaik megvalósítása érdekében? Nem „más rétegek" helyzete, harcai, céljai keltették fel az értelmiség eszméit? Vagy ha valóban „utánanéztek" is, nem azért történt-e, mert az értelmiség — tömegek nélkül — képtelen a társadalom hatékony megváltoztatására? Szinte szégyellünk ilyen közhelyeket ismételni, de úgy látszik, ránk is vonatkozik, amit kezdetben Millsről mondottunk: ha egyszerű igazságok feledésbe mennek, kötelességünk ismételni őket. — Mert mi következik Mills álláspontjából? Amerikában a parasztság már jelentéktelen társadalmi réteg. A fehérgallérosok szolgalelkűek. A munkásosztály többé — elvileg — nem alkot történelmet. Csak az értelmiség lehet öntudatos, autonóm, aktív. Miután azonban az értelmiség eleve képtelen a történelmet megváltoztatni, három perspektíva lehetséges: 1. minden marad a régiben — pesszimizmus, 2. utópizmus, 3. „felülről forradalom". Az elsőt Mills állandóan le akarja küzdeni, a második kettő tipikus — és régi — liberális illúzió. Az „elmosódott" liberalizmus következményei újra kirajzolódtak.

Mi nem akarjuk most Mills történetszemléletével saját — marxista — történetszemléletünket szembeállítani. Egyszerű tényszerűséggel vetjük fel a kérdést. *Bármilyen is jelenleg Amerika munkásosztálya, más nép Amerikában nincsen.* Ez az osztály a népesség nagy százaléka. Csak ha ez az osztály akar és tesz valamit, akkor lehet strukturális változás Amerika arculatában.

A szociológia termékenysége

Mills történetfilozófiai általánosításai tehát részben egyoldalúaknak, részben egyenesen téveseknek bizonyultak. Mikor azonban elemzéseinek kiindulópontjai *kizárólag azok a tények, melyeket saját tapasztalataiból, vizsgálataiból ismer,* s általánosításai nem mennek túl *ezeknek a tényeknek* kritikus-elméleti feldolgozásán — akkor módszere azonnal termékennyé válik. Így igazi tehetsége, tudományos képessége a *szociológiában* nyilvánul meg. Szociológiai vizsgálataiban ügyes tapintattal különben is mindig olyan tárgyakat választ ki (a munkásarisztokrácia vizsgálata, a hatalmi elit, a „fehérgalléros" réteg elemzése), amelyekkel kapcsolatban ideológiai-világnézeti-elméleti-kritikai tisztánlátása a legnagyobb. Analízisei az utóbbi húsz év legjobb szociológiai munkái közé tartoznak. Ugyanakkor — és éppen ezért, mert — munkásságát át- meg átszövi a szakadatlan polémia kora uralkodó szociológiai gyakorlatával.

Néhány kérdésben szeretnénk felvázolni Mills kritikájának irányát és tartalmát, s ez egyúttal módszertanának jelzése is. Kétségbevonja — helyesen — mindazoknak a vizsgálatoknak az értékét, amelyek a valóság egy szegmentumát nem a *totalitáson* belül elemzik. S különösen azokét a vizsgálatokét, amelyek az úgynevezett „szociológiai tényeket" elválasztják az adott gazdasági bázistól. „Világos, hogy nem érthetjük meg a munkásvezetőket a munkásszervezetek megértése nélkül; világosnak kell lennie annak is, hogy ezeket a szervezeteket nem érthetjük meg az üzleti szervezetek és a modern állam megértése nélkül; és egyet sem érthetünk meg ezekből a struktúrákból ma, csak egymással való kölcsönhatásukban, amely kiformálja a politikai gazdaságtan jelenleg érvényes rendszerét" — írja.

Kora és hazája szociológiájának — Mills szerint — két egyformán terméketlen iránya és „stílusa" van. Az első a „molekuláris munka". Itt puszta részkutatások folynak, hatalmas apparátussal, rendkívüli pontossággal, de minden elméleti és világnézeti igény, mondanivaló nélkül. Miután ennek a „molekuláris munkának" költséges technikai apparátusra van szüksége, az utóbbi időben egyszerűen szociológiai „iparrá" vált, közvetlenül szolgálja a hadsereg, a nagyipar, az államapparátus stb. érdekeit, s új manipulációs technikákat talál ki. Közvetett apologetikus szerepe pedig az, hogy ezt a tartalmatlan technikát akadémizmussá, bonyolult matematikai apparátusának tudományos színezete segítségével tekintélynek örvendő áltudománnyá változtatja. Ennek a gomba módra szaporodó, de terméketlen kutatásnak hőse az empirikus Tudós, „aki az évtized folyamán a piackutatástól az alapkutatásokig váltogatta a székhelyét, és ilyenformán a fogpasztától és szappantól áttért a magasabb matematikára".

A másik uralkodó irányzat a „nagy Teória". Ennek reprezentánsát Mills Talcott Parsonsban látja. Üres és értelmetlen elméleti fecsegések, megalapozatlan osztályozások és tipológiai kísérletek, nagyképűség — így jellemzi Mills a „Teória" világhírű képviselőjét. (Szerintünk teljes joggal.) Parsons

500 oldala átfordítható 75 angol oldalra, de ez kínos a számára, mert a 75 oldalas fordításból azonnal világossá válik, hogy az egész szövegnek nincs értelme — amit a Teoretikus bonyolult terminológiával, érthetetlen gondolatmenetekkel elleplez.

Hogy ez a két irányzat „egyoldalú", arról sokan írnak. Úgyszintén sokan javasolják a „molekuláris" kutatóknak, hogy szakadjanak el az empíriától, s a nagy Teoretikusnak, hogy szakadjon el a túlságos absztrakciótól. De Mills — igen találóan! — söpri félre ezeket a kritikákat, minthogy mellébeszélnek. Nem az a probléma, hogy az előbbi kutatók empirikusak, az utóbbiak elvontak, hanem hogy az empíria *hamis empíria* és az absztrakció *hamis absztrakció*. Mills álláspontja a következő: minden szociológusnak, akár molekuláris munkát végez, akár spekulál, *egyaránt* elméleti-világnézeti bázist, módszert kell kidolgoznia, tehát kell hogy vizsgálatának általános-társadalmi igénye és attitűdje legyen. Kell hogy *képe* és *véleménye* legyen a társadalomról mint *egészről* (megint a totalitás gondolata!), s meghatározott *értékrendszerrel* közeledjék *mindenhez*, amit vizsgál. Ebből a szempontból teljesen mindegy, hogy milyen terjedelmű egy kutatás *tárgya*. Ha a tárgy olyan — és olyan szempontból elemzik —, hogy összefügg a társadalom egészével, mond valamit róla, vizsgálatán keresztül lényeges kérdésben világít meg szélesebb összefüggéseket, akkor lehet bármilyen szűk. Általánosítását nem formalizálása, matematizálása, hanem világnézeti értékelése adja meg. „Bármi legyen is a szociológia, csak annak az eredménye, hogy összefüggésben kérdezzük: 1. mi ennek a dolognak — bármit is vizsgálunk — jelentése társadalmunk mint egész számára, és milyen ez a szociális világ, 2. mi ennek a jelentése a férfiak és nők azon típusai számára, akik túlnyomó többségben vannak ebben a társadalomban, és 3. hogy illik ez be korunk történelmi irányvonalába, és ez a főáram miként látszik szállítani bennünket. Mindegy milyen kis skálán vizsgálja, amit vizsgál, a szociológusnak ilyen kérdéseket kell vele kapcsolatban feltennie, vagy pedig lemondott a klasszikus szociológiai törekvésről."

A világkép és az empirikus tények, a világkép és elmélet, az empirikus tények és általános következtetések szakadatlan kölcsönhatását Mills is állandóan hangsúlyozza. Ha a vizsgálatok, az empíria éppen cáfolják világképemet, akkor az utóbbit természetesen módosítani kell, s a kiválasztást most már a módosított világkép, de megint csak a világkép közvetíti. Számos példát hoz e szintetikus módszer termékenységének igazolására. Ugyanakkor azt is látja, hogy e módszer elsorvadása nem egyszerűen a divat következménye, nem magyarázza az sem — legalábbis az esetek jelentékeny részében nem —, hogy a szociológusokat „megvásárolják". Maga a divat, a „molekuláris vizsgálat" rutinjának problémátlan elfogadása is következménye annak, hogy *egyre nehezebb átlátni a puszta tényszerűségen, a tények első közvetlenségén*. Ahhoz, hogy a molekuláris tudós eljuthasson a termékeny világképhez, másként kell néznie a tényeket, *másként kell érzékelnie*. A tények regisztrálása, csoportosítása, sőt *látása* máris manipulált, a valóságlátás, a tényfelismerés is mesterséggé, „skill"-é változott. A „skill" világa és az értékek világa (kritikai attitűd, világkép) között van egy elmaradhatatlan *közvetítő* faktor: a „sensibility", az érzékenység, tény- és problémaérzék. A szociológusok „nevelésének" (persze nem a szó szoros értelmében vett nevelésről, hanem társadalmi alakításról van szó) egyik első etapja ennek a tényérzéknek vagy tényérzékenységnek kialakítása. A „friss érzékelés", amely ment a konformista előítéletektől, amely képes arra, hogy az anderseni kisgyerek módján meglássa, hogy „a királynak nincs

ruhája" hivatott a világkép termékeny formálására, s egyedül ez hivatott rá. „A friss érzékelés ma azt a képességet foglalja magába, hogy *folyamatosan leleplezzük* és szétzúzzuk az intellektus és a látás azon sztereotipjait, amelyekkel a modern kommunikáció bombáz bennünket."

A tényérzék, a friss érzékelés *kiindulópont* a helyes szociológiai gondolkodásmódhoz. De *egyedül* még nem formál igazi szociológusokat. Amihez elegendő, az a dolgok „egyszerű megértése" (simply understanding). A szociológus azonban még annyiban is hasonlít az anderseni kisfiúhoz, hogy nemcsak meglátja, „a királynak nincs ruhája", de ezt hangosan a világba is kiáltja. „Az egyszerű megértés annak az embernek az eszménye, akinek megvan a képessége, hogy ismerje az igazságot, de hiányzik az esélye, ügyessége, az esze, hogy politikai hatékonysággal közvetítse." Pedig a kommunikáció, a megtalált igazság világgá kiáltása elválaszthatatlan attól a folyamattól, amelyben a ténylátás világképpé formálódik. A szociológus világképe *aktív világkép*, s ennyiben egyszersmind *magatartás* is.

A magatartás

A civilbátorság

Mills gúnnyal és megvetéssel kezeli mindazokat, akik úgy vélik, hogy egy „modern" társadalomban olyan konzervatív fogalmak, mint „jobb-" és „baloldal" — értelmüket vesztik. Az ő számára a kérdés így vetődik fel: hogyan maradhat az ember baloldali, méghozzá aktív baloldali egy olyan társadalomban, amelynek nincs aktív és hatékony baloldali mozgalma?

Ehhez mindenekelőtt civilbátorságra van szükség. „Az akaraterő és a becsületesség, a nagyvonalúság és az alkati képtelenség arra, hogy igent mondjunk A Könnyű Útra — mindezeknek *józan személyes erényeiről* van szó." Mi a jellegzetessége és funkciója annak a magatartásnak, melyet Mills a „józan, személyes erények" összességének jelöl, s melyet mi — egy szóval — civilbátorságnak nevezünk?

Tartsuk magunkat a már Arisztotelész óta elfogadott megkülönböztetéshez bátorság és vakmerőség között. S tegyük hozzá, hogy vakmerőségen nem csupán az adott cél, tartalom megvalósításához *már nem szükséges* (túlzott) bátorságot értjük, hanem azt a fajta kihívást is a sors ellen, *amelynek célja az egyén céljára korlátozódik*. A kalandor — akár Casanova, akár Mata Hari — lehet vakmerő, de semmiképp sem bátor, mert egyedül saját céljait akarja megvalósítani, vagy pedig a köz-cél (utóbbi esetben a kémkedés) csupán *eszköz* saját célja megvalósításához, legyen ez vagyon, karrier vagy esetleg csak izgalom utáni vágy, a kalandkeresés igényének kielégítése. — Ha a vakmerőséget kizárjuk, és a bátorság fogalmára szorítkozunk is, meg kell különböztetnünk ennek formáit. A bátorságnak többnyire megvannak a maga *hagyományos* keretei, ki vannak jelölve azok a területek, ahol a *bátorság normája kötelező*. Így bátor a patrióta, aki vállalja a halált is hazájáért, a mártír, aki feláldozza magát hitéért, a párbajozó nemes, a „vendettában" családját védő itáliai paraszt. Ha valaki a bátorság hagyományos normáit nem teljesíti — akkor közössége gyávának fogja tartani és nevezni. A polgári társadalom kialakulásáig, amíg az emberek életét több-kevesebb erővel ugyan, de mégis szilárd szokásnormák kormányozták, voltaképp nem is létezett más formája a bátor-

ságnak, mint ez a hagyományos bátorság. Gondoljunk csak arra, hogy kik minősülnek bátornak és kik gyávának a Roland- vagy a Nibelung-énekben. A polgári társadalomban a bátorság konvencionális formái bizonyos területeken megőrződnek (pl. bátorság a háborúban), más vonatkozásban elhalványodnak, megszületnek a *maguk-választotta kollektíváért való helytállás* típusai. A szituáció itt annyiban különbözik a hagyományos bátorságétól, hogy nem születünk bele egy olyan közegbe, ahol természetesnek tartják a bátorság különböző formáit, hanem részben vagy egészben magunk választunk egy ilyen közeget. Így, ha csatlakozom a munkásmozgalomhoz, vállalom ott az illegális munkát, harcolni megyek a barrikádra stb. E választott keretek között a bátorság formája szerkezetileg mégsem sokban tér el a hagyományos bátorságétól. Ha nem teljesítem azt a követelményt, amelyet a közösség normája megszab, gyávának fognak nevezni. A citoyen bátorság ellentettje megint csak a gyávaság marad.

Ahogy azonban a polgári társadalomban kialakul a *privát* ember, a szokásnormák meglazulnak, a magánemberi létre „az én otthonom az én váram" elvét vonatkoztatják, ahogy létrejönnek olyan szituációk, midőn a szokásnormák nem igazítják el feltétlenül az emberek életútját, s gyakran válik számukra lehetségessé (sőt kényszerűséggé) a morált a szokással szembeállítani — megjelenik egyfajta privát bátorság szükséglete és jelensége. Négy fal között bátornak lenni, ott, ahol nincs konkréten előírva a bátorság miléntje, esetleg a hagyományos szokásnormákkal *szemben*, vagy éppen magányosan — mindez új követelmény, egyszóval a „civilbátorság" követelménye. Így pl. elvenni szerelemből a „bukott" lányt, az örökségből való kizárás, a közmegvetés ódiumát vállalva — ez már civilbátorság. Rómeó hagyományos értelemben volt bátor, midőn megölte Tybaltot, de civilbátorság volt, midőn vállalta a halált Júliáért. S könnyen érthető köznapi példán világítsuk meg a különbséget: egy diák fellép többi diáktársaival vagy diáktársai egy részével a tanár ellen, ez — kicsiben — citoyen bátorság, ha egy ügy érdekében egyedül lép fel diáktársai ellenében is, ez — kicsiben — civilbátorság. A civilbátorságnak — adott közegben — nincs „gyáva" ellenpárja. Rómeót senki sem nevezte volna gyávának, ha nem hal meg Júliáért, egyetlen kollektíva sem nevezte volna gyávának az előbb említett diákot, ha nem lép fel diáktársaival szemben. Az utóbbi nagyon fontos. Ugyanis a civilbátorság*ra* — szemben a bátorság előbbi formáival — nem késztet a közvélemény nyomása. Fordítva. A közvélemény többnyire a civilbátorság *ellen* hat, vagy legalábbis közömbös. Ezért a millsi meghatározás, a „szervezett képtelenség Igent mondani a Könnyű útra", egyáltalán nem vonatkozik minden bátorságra, de vonatkozik a civilbátorságra. A civilbátorság megtestesítői valóban azok, akik számára eleve gyanús mindig a könnyebbik út.

Olyan társadalmakban, melyekben nincsenek nagy kollektív mozgalmak olyan korokban, midőn ezek hiányoznak, olyan emberek számára, akikhez ezek a mozgalmak nem jutnak el — a civilbátorság szükséglete *közéleti kérdésekben* is jelentkezik. Hozzá kell tennünk, hogy ott, ahol ilyenek vannak is, *ma már a civilbátorság szükséges vonatkozása, megnyilvánulási formája az emberi bátorságnak általában.* Legyen az ember bár részese egy olyan mozgalomnak, amely — tegyük fel — elvileg szembenáll a korrupcióval, nagyon is szükséges, hogy az egyén adott esetben egyedül is fel tudja venni a harcot a korrupcióval akkor is, ha mozgalmának helyi képviselői éppen a korruptak, ha biztos harcának vereségében, sajátjai meg nem értésében stb.

Civilbátorságra az ember — s ez különböztet meg a hagyományos bátorságtól és köti össze a citoyen bátorsággal — csak bizonyos *eszmények* és meghatározott *morális* biztonság alapján képes. Lehet valaki bátor katona akkor is, ha kétkedik hazája harcának jogosságában, de sosem lehet civilbátorságra képes, ha kétkedik eszményeiben. Ez az eszmény nem mindig egyformán széles, mély, nem egyforma történelmi jelentőségű — de mindig jelen van. A morális biztonság pedig ebből az eszményből s — mint Mills helyesen mondta — az akaraterőből tevődik össze.

A civilbátorság azokban az országokban bontakozott ki legplasztikusabban, ahol a polgári fejlődés — politikai vonatkozásban — viszonylag a legklasszikusabb volt. Így Franciaországban és Amerikában. A feudálisabb, elmaradottabb országokban kevesebb lehetőség nyílt a civil erények kivirágzására. Hogy közeli példát hozzunk: Magyarország nagyon is elmaradott volt e téren (s ennek következményei még ma is látszanak). Ezért is élesztgette ezt az erényt Ady, aki minden nemzeti gyengeségünk ismerője volt, mikor „Muszáj Herkulesként" hirdette, hogy „legkülönb ember, aki bátor s csak egy különb van, aki bátrabb". — De térjünk vissza Amerikára. *Mikor Mills a civilbátorságra appellál, akkor régi amerikai hagyományokra appellál, John Brownra s ivadékaira, a vadnyugat meghódítóira stb.* Olyan magatartást és értéket ébreszt, amely éppen *ma megy veszendőbe, midőn legnagyobb szükség lenne rá*, mert ma, a modern Amerikában, a manipuláció nyomása ellen *csak ezzel és egyedül ezzel lehet felvenni a harcot.*

Milyen formákat ölthet ma ez a fajta bátorság, mihez kell ma civilbátorság? — veti fel a kérdést Mills. Milyen útjai és formái vannak annak, hogy valaki felvegye a harcot a manipulált közvélemények és szokások ellen?

Mindenekelőtt félre kell tolni az „ideológia végéről" elterjedt közhelyet. Az „ideológia vége" ma a legdivatosabb jelszó az amerikai „magas értelmiség" körében. S nemcsak jelszó, de egész tudományágak és módszerek testesítik meg: a neopozitivizmus, a már említett „molekuláris szociológia" stb. Az „ideológia vége" Mills szerint maga is ideológia. A szocializmusban való csalódottság ideológiája, terméketlen reakció a sztálini korszak deformációira, a status quo igazolása. „Ez a politikai önelégültség ideológiája." A civilbátorság mindenekelőtt hitvallás az ideológia mellett, méghozzá egy reális demokrácia ideológiájának megteremtése mellett.

Egy ilyen ideológia szükségessé teszi a demokrácia és liberalizmus hagyományos fogalmainak és eszményeinek újraértékelését, mi több, *újraértelmezését.* A hagyományos fogalmakat — mint szabadság, egyenlőség, biztonság — nem elvetni kell, de megszüntetni frázis jellegüket, megtölteni tartalmakkal. „Szabadságon és biztonságon én nem puszta függetlenséget értek minden individuum számára, csupán azt értem, hogy az emberek tényleges ellenőrzéssel rendelkeznek afelett, amitől függünk." Ez az újraértelmezés természetesen *nem új definíciókon* múlik, hanem eszmények tartalmának és követelményeinek folyamatos *elemzésén.*

A becsületes embereknek *el kell jutniok* a demokratikus ideológiához, s hirdetniök is kell. Ehhez azonban az szükséges, hogy túllépjenek a „rossz közérzet", az „aggódás" határain, saját bajuk és szerencsétlenségük átérzésén. Saját bajukat és szerencsétlenségüket, rossz közérzetüket, aggodalmaikat *át kell fordítaniok a társadalom nyelvére*, fel kell ismerniök össztársadalmi okát, elemezniök kell magát a társadalmi struktúrát, s ezzel választ adhatnak nemcsak saját, de *más egyének* személyes szerencsétlenségének okaira is. A civil-

bátorság jellemzője tehát, hogy az ember *túllép saját partikularitásán*, s az *egész* struktúra lényegét vizsgálva saját lényét és sorsát egy nagyobb probléma és ügy *alá rendelt* lénynek és sorsnak ismeri fel. „A művelt liberális ember kötelessége, hogy folyamatosan átfordítsa a bajokat problémákká és a problémákat emberi jelentésük kifejezéseibe az individuum számára" — írja. Majd más helyütt: „A bajoknak egy individuum karakterével és azokkal a korlátozott szociális körzetekkel van dolguk, amelyeknek az individuum közvetlenül és személyesen a tudatában van . . . A problémáknak sok ilyen *miliő* társadalmi intézményekké való szerveződésével van dolguk . . . a problémát nem lehet egykönnyen meghatározni a közönséges emberek mindennapos környezetének szakkifejezéseivel."

Ennek az „átfordításnak" van egy elméleti és egy gyakorlati következménye.

Az elméleti, hogy mindig és bármilyen vonatkozásban „az igazság politikáját" kell folytatni — a „mass media"-val való semmiféle kompromisszum, még taktikai kompromisszum sem engedhető meg. „Mi a saját feltételeink alapján írhatunk vagy beszélhetünk ezeknek a közegeknek, vagy sehogy." A gyakorlati, hogy mindenki a saját posztján, saját körülményei között is ezeket az eszményeket és csak ezeket az eszményeket realizálja. A legszűkebb tevékenységi terület is ad lehetőséget erre. „Mint normák alkotói és fenntartói igenis általánosítani akarjuk más emberek számára azokat az eszményeket, amelyekért mint közéleti emberek mi kiállunk. De ezt nem tehetjük pusztán tanácsadás módjára. Úgy kell tennünk mindenekelőtt, ahogy cselekszünk a saját *közvetlen környezetünkben.*"

És az elidegenedés? — Mills nem tagadja az elidegenedés tényét, hiszen nem kevés figyelmet fordít formáinak elemzésére. De ugyanakkor azt is látja, hogy *az elidegenedés nem végzet.* Az ember, amikor privát bántalmait a társadalmi problémák nyelvére fordítja le, megszabadul saját elidegenedettségétől, vagy legalábbis megindul egy megszabadulási folyamat irányában. Az elidegenedésre való *hivatkozás* pedig az értelmiség nagy részénél nem más, mint saját gyávasága, kompromisszumkészsége és presztizséhsége spanyolfala, önfelmentés a tehetetlenségre, a belenyugvásba. „Abba kell hagynunk a siránkozást tulajdon elidegenedésünkön, hogy felhasználjuk energiáinkat radikális kritikák, merész programok, jövőre vonatkozó útbaigazító nézetek formálására. Ha mi nem tesszük ezt, ki fogja?"

Civilbátorsággal felvenni a harcot a társadalom rossz erőivel, nem latolgatva a lehetőséget, sikerességet, „ez a vezérfonal és a következő lépés. Ez a megerősítése az egyéniségnek mint a felelős döntés morális és intellektuális centrumának; a szabad ember tette, aki elutasítja a ‚sorsot'; mert elhatározása, hogy legalább saját sorsát veszi saját kezébe."

Baloldal vagy baloldali értelmiség

Csodálattal és tisztelettel olvassuk ezeket a lelkesült és patetikus szavakat, amelyek igazmondásra és cselekvésre szólítanak. Még jobban magával ragad dinamizmusuk, ha ilyen mondatokat olvasunk: „Az önelégültség kora végéhez közeledik. Hadd sopánkodjanak a vénasszonyok bölcsen ‚az ideológia végéről' . . . *Mi kezdünk ismét mozgolódni.*" (Kiemelés — H. Á.) De hát akkor hamis lett volna mindaz, amit Mills gondolkodásának pesszimisztikus szerkezetéről mondottunk? Nem igaz, hogy hazája sorsát kilátástalannak látja?

Nem valóság, hogy semmit sem vár az amerikai tömegektől, hogy terméketlennek tartja a munkásosztályt? Vagy ha igaz volt mindez, mi magyarázza az ellentmondást?

Térjünk vissza Mills optimista perspektívát sugárzó gondolatmenetének utolsó mondatára, mely így hangzik: „we are beginning to move again". — Ki az a „mi"? Melyik az a „mi", amely képes túljutni manipuláción és elidegenedésen, bátran felveszi a harcot a hatalommal, újra mozgásba lendül?

Mills „baloldalnak" nevezi. Ez a „baloldal" azonban *baloldal tömegek nélkül*. Nem más, mint a baloldali értelmiség igen keskeny, számszerűen alig kifejezhető rétege. Mills nem is rejti véka alá ezt az azonosítást, hanem mindig újra és újra hangsúlyozza. Ki az, aki normákat tud adni a társadalomnak? Az értelmiség. Ki az, aki igazságot hirdet vagy nem hirdet semmit a „mass media-n" keresztül? Az értelmiség. Ki az, aki *maga* fordítja át személyes aggodalmait társadalmi problémákba, struktúraelemzésekbe? Megint csak az értelmiség. (Hiszen már láttuk, hogy Mills elavultnak látja a régi értelmiség törekvéseit, hogy eszméit *más* rétegekbe, pl. a munkásosztályba belevigye.) Mills egyedül az értelmiséget tartja képesnek arra, hogy túljusson saját elidegenedettségén, és egy „új baloldalt" felvirágoztasson.

Ez a koncepció messzemenően kétértelmű. Ha zárójelbe tesszük a történetfilozófiát, akkor megmarad egy igény, norma az amerikai értelmiség számára: a bátorság, az uralkodó rend kritikája, a demokratikus fogalmak újraértelmezése, a helytállás — mindez benne van ebben a normában. Ez mint *megindulás*, mint *első lépés* egy új baloldal kialakításához éppenséggel lehet termékeny. Mills azonban itt nem következetes. Hol elvonatkoztat történetfilozófiájától, és programját a ma egyedül *lehetséges* lépésnek tartja — s akkor nemcsak tisztességét kell elismernünk, hanem vitatkozhatunk realitásán is. De ha „bekapcsolja" a történetfilozófiát, ha az aktuális lépés után új lépéseket még csak nem is sejtet, akkor koncepciója elveszít minden realitást, a kétségbeesés kifejezésévé válik. Mills gyakran nem is tagadja ezt. „Ha ez — az igazság politikája — csupán egy feltartó akció — akkor legyen úgy. Ha egyszersmind a kétségbeesés politikája, legyen úgy. De most és Amerikában ez az egyetlen reális poltikája a lehetséges konzekvenciáknak, amely készen áll az értelmiségiek számára." (Mások számára, mint az értelmiségiek számára pedig *semmiféle* realisztikus politika nem létezik.)

Mindezekért Millsnek sokszor szembe kellett néznie az *utópizmus* vádjával. Visszautasítja, de bizonyos szempontból vállalja is. „Az ‚utópikus' kifejezés manapság, úgy gondolom, minden kritikára vagy javaslatra vonatkozik, mely meghaladja . . . az individuumok . . . szétszórt miliőjét . . . Ebben az egzakt értelemben teoretikus munkánk valóban utópikus . . . mind kritikájában, mind javaslataiban munkánk szükségképpen strukturális — és így *számunkra* éppen most — utópikus." (Kiemelés — H. Á.) Miután e sorok szerzője már évekkel ezelőtt utópistának nevezte Millst, alá kell húznia, hogyan értette és hogyan nem értette. Mi semmiképp sem tartjuk — és nem tartottuk — utópiának sem Mills kriticizmusát, sem azt, hogy ez a kritika a rendszer struktúráját érintette. Ugyancsak nem tartottuk utópiának magukat az értelmiségi baloldal elé állított normákat. De utópiának neveztük — és nevezzük ma is — azt az igényt, hogy a baloldali értelmiség morális és bátor magatartásával meg lehessen oldani a problémákat, végre lehessen hajtani a kívánt strukturális változásokat. S hogy Mills maga is nem ritkán kétkedik ebben, hogy eszményét a kétségbeesés eszményének tekinti, mit sem változtat ezen a tényen.

Az előbbi idézetben aláhúztuk a „számunkra" kifejezést. Ez a „számunkra" ugyanis titokban magában rejti Mills utópizmusának reálpolitikai tartalmát. Ez nem más, mint az *„agytröszt"* elmélete. „Ami utópikus számunkra, egyáltalán nem utópikus a Központi Bizottság elnöksége számára Moszkvában vagy az Elnökség magasabb körei számára Washingtonban" — írja. Az értelmiség feladata tehát az, hogy eszméivel felkeltse a vezető körök figyelmét, strukturális javaslataival ezekhez a körökhöz forduljon, melyek képesek az eszméket megvalósítani.

Közhelyszerű, ha leszögezzük, hogy minden vezető réteget csak olyan eszmék és változások számára lehet megnyerni — legyen bár az elmélet a legmegnyerőbb is —, amely társadalmuk, gazdasági rendszerük alapszerkezetének megfelel. Így az Egyesült Államok vezető rétegét hiába igyekszik a legjobban képzett baloldali értelmiség is rávenni strukturális reformokra. Ez nem annyit jelent, hogy a millsi elmélet a maga egészében ostobaság. Képzett, társadalmi felelősségérzettől áthatott értelmiség valóban képes befolyásolni — a vezető réteg közvetítésével — hazája politikáját, feltéve, ha ez a vezető réteg valóban óhajtja. Ami Amerikát illeti: Mills programja egy kulturáltabb, liberálisabb, a nemzetközi kérdésekben békésebb amerikai kapitalista kormányzat (e kormányzat befolyásolásának) programja. Ez reálpolitikailag valóban nem abszurditás. De hol vagyunk akkor Mills céljaitól? Hol vagyunk a valóban strukturális változásoktól a tulajdon megszüntetését beleértve? (Mert Mills, mint láttuk, ellensége a magántulajdonnak.) A liberális utópiától eljutottunk a szintén liberális reformizmushoz. Hogy egy példát mondjunk: a millsi koncepciót egy nehezebb körülmények között, nagyobb veszélyekkel szembenálló Bertrand Russell testesíti meg. De köthető-e ilyen akciókhoz — bármilyen tisztességesek is — egy igazi baloldal politikája?

Millst azonban nem eredményeiből, hanem *törekvéseiből* kell megítélnünk. *Mert vannak korok és helyzetek, midőn már a kérdés felvetése, a probléma jelzése is történelmi tett.* A roosevelti baloldal széthullása után, a baloldali erők dezorientálódása idején, a „jóléti társadalom" bürokráciájának húszesztendős — és öröknek tűnő — uralma korában, mikor — ugyanakkor — gyülekezni kezdtek már azok a vésztjósló erők, amelyeket Mills „konzervatív szellem" névvel jelöl — mégis ő volt az az amerikai értelmiségi, aki nemet mondott mind a liberális frázisnak, mind a „konzervatív szellemnek", mind Északnak, mind Délnek, mind az apologétáknak, mind azoknak, akik az „elidegenedés" összkomfortjában éltek — és folyamatosan, hangos szóval, hathatósan hitet tett a demokratikus világnézet, az ész s mindama humánus értékek mellett, melyeket az emberiség, a haladás mindenkori fáklyavivői évezredek során kidolgoztak és továbbadtak. „Ha azt kérditek, kihez tartozik az értelmiségi, azt kell felelnetek, hogy mindenekelőtt ahhoz a kisebbséghez, amely a racionális ész nagy vitáját továbbvitte, a nagy vitát, amely már azóta folyik hol sikerrel, hol kudarccal, mióta a nyugati társadalom megkezdte pályáját jó kétezer esztendővel ezelőtt Athén és Jeruzsálem kis közösségeiben."

ЭСКИЗ ПОРТРЕТА С. РАЙТА МИЛЬСА

Агнеш Хеллер

На основании посмертного тома сочинений в работе анализируется путь американского социолога и складывание его идей. В единстве содержания мыслей Мильса и функции этого содержания автор считает последний момент решающим в оценке значения социолога. В первую очередь важно не то, насколько философски глубоки мысли Мильса о «массовом обществе», об экономическом механизме и т. д., важно то, что в своих исследованиях он с успехом состязается с индиректными апологетами, и силой фактов, поседневных наблюдений, трезвого разума вскрывает действительные проблемы, действительные раны и действительные нужды. Социологом была пересмотрена понятийная система позитивистской социологии — будь то «теоретическая» или эмпирическая социология. В его работах получили новое осмысление такие понятия, как например «массовые коммуникационные средства», «направители мнения», «слой менеджеров», «элита». Эти понятия получили новый, дефитишизированный смысл. Конкретные общественные конфликты современной Америки, их совершение исследуются социологом генетически, в их историческом формировании. Исторически исследуется и идеология конфликтов, в первую очередь либерализм как ведущая система идей, в которой плодотворно различаются либеральный идеал, либеральная теория, либеральная идеология и либеральная риторика. Автор настоящей работы показывает, что Мильс сам был страдательным субъектом и доказательством много раз анализированного им факта — недостаточности американской философской культуры и традиции. В то же время он является представителем и лучшей американской традиции — выражающейся в человеческом поведении в целом гражданской смелости, опираясь на которую — будучи в одно время полностью изолированным — он смог сказать «нет» и либеральной фразе, и «консервативному духу», и Северу, и Югу, и всем тем, кто жил в полном комфорге отчуждения.

AN OUTLINE OF C. WRIGHT MILLS' PORTRAIT

by Ágnes Heller

The paper analyzes Mills' career and the development of his ideas on the basis of his posthumous book. In the unity of the thought-contents and the function of these contents the latter is considered as governing the evaluation of Mills' significance. Not the philosophical profoundness of his analyses of the „mass society", and of the economical mechanism is of outstanding importance, but the fact, that in these analyses he fights successfully against the indirect apologets, and with the force of the facts, the everyday observations, and the common sense he reveals the real problems, the real wounds and the real things to be done. He revises the usual interpretation of the conceptual system of positivist sociology, be it „theoretical" or empirical. He re-examines e.g. such notions as that of mass-communication, guides of views, manager-stratum, élite — and replaces them by new, defetishized concepts. He investigates the concrete social conflicts genetically, in their historical development; also the ideologies of these conflicts — in first place liberalism, as the leading system of ideas — are analyzed in a genetic way. In the analysis of liberalism, Mills succeeds in developing a fruitful distinction of libereal ideals, liberal theory, liberal ideology and liberal rhetoric. The paper shows that Mills is himself a victim and a proof of the fact which he analyzes so often: this fact being the insufficient American philosophical culture and tradition. At the same time he represents the best American tradition: the civic courage, manifesting itself in the totality of human behaviour, which he was supported by, when — at one time in absolute isolation — he said „no" both to the liberal phrases and the „conservative spirit", both to North and South, and to all, who lived in the modern conveneinces of alienation.

A Fromm-jelenség

ERŐSS LÁSZLÓ

Hogyan lehet egy szuper-moralista filozófiai rendszerben elegáns könnyedséggel egybeolvasztani Engels tanítását Freudéval, összekötni Jakob Boehme gnosztikus próféciáit Kennedy külpolitikájával, egy bekezdésben tárgyalni a Zen-buddhizmus esztétikáját Tito esedékes moszkvai utazásával, tudományos stílusban felépíteni a szeretet egyfajta ködös mitológiáját és lírai stílusban elemezni az elidegenedés közgazdasági tételeit — s ugyanakkor mindezt *olyan logikai szerkezetbe vonni*, hogy valóság és illúzió, tudomány és utópia sohasem tapasztalt méretű eklekticizmusa nem ötlik azonnal a szemünkbe? Ha erre a kérdésre válaszolni tudunk, eljutunk a „Fromm-jelenség"-nek — a marxizmus—freudizmus—humanizmus különös egységének — gyökeréhez, és talán világosabbá válik az is, hogy Erich Fromm hol kínál valóban értékes eszméket a marxi filozófia néhány részletének tovább-gondolásához, és hol válik azután mindez veszélyesen dezorientálóvá vagy végletesen naiv utópizmussá.

A „Fromm-jelenség" egy-egy elemét feldolgozta *Freudtól Frommig* c. könyvében[1] H. K. Wells és *A morál szociológiája vagy a szociológia morálja* c. tanulmányában[2] Heller Ágnes; előbbi a neofreudizmushoz való viszonyát tárgyalja, utóbbi pedig az amerikai szociálpszichológiai iskolák bírálatának keretében foglalkozik Frommal. Mivel pedig életét és munkásságát röviddel ezelőtt, ha nem is részletesen, de szintén áttekintettük,[3] itt csak röviden utalunk arra, hogy életútja munkásságának sok elemét megmagyarázza; életrajza a kapitalista „robotizmus" felé tartó s e társadalmi méretű elidegenedésre érzékenyen reagáló értelmiségi pályáját tükrözi. A következőkben Frommnak Marxhoz, a szociálpszichológiához, a szocializmus jövőjéhez, valamint a valláshoz kapcsolódó tételeit kívánjuk közelebbről megvizsgálni.

1. Erich Frommot a pszichoanalízis gyakorlata *freudistává*, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tanulmányozása *marxistává*, majd a kettő párhuzamos elemzése és kölcsönös bírálata *frommistává* tette. Az első nagy élményt, az alkotó szemléletét kezdetben meghatározó freudi hatásokat évtizedes ingadozások követték: Freud szociológiai indítású, *részleges* leküzdése. Ifjúkora nyomasztó tekintélyű mesterével, Freuddal szemben magára vállalt egyfajta Dávid-szerepet, és azok a kövek, amelyekkel a maga Góliátját belső küzdelemben újra meg újra leteríti, a marxi társadalomelmélet frommi eljárással csiszolt kisebb-nagyobb darabjai. Mindvégig abban az őszinte meg-

[1] H.K. Wells: Freudtól Frommig. A pszichoanalízis kudarca. Kossuth, 1965.
[2] Heller Ágnes: A morál szociológiája vagy a szociológia morálja. Gondolat, 1964.
[3] Erőss László: Marx és Buddha között. Arcképvázlat Erich Frommról. Világosság, 1966. nov.

győződésben tette ezt, hogy egyrészt ő igazi marxista, másrészt Marx is igazi frommista volt. Erősödő Freud-kritikája hátterében emellett a mester etikai relativizmusát rosszalló humanista moralizálás áll; Jungot viszont, a pszichoanalitikus mozgalom ellen-pápáját, aki nem fordított ugyan hátat az etikai kérdéseknek, és az állandó moralizálást sem sorolta a neurózis tünetei közé, irracionalizmusa, obszkurantizmusa miatt nem fogadhatta el. A pszichoanalízist mint módszert azonban sohasem vetette el, akkor sem, amikor legmesszebb került Freudtól. Elismeri ugyan, hogy a kapitalizmusban élő embernek az analízis csak abban segíthet, hogy „tökéletesíti a kompenzációs mechanizmust", vagyis elviselhetőbbé teszi az elviselhetetlent, a kínzóan elidegenült világot — a neurózisig, sőt pszichózisig fokozódó „társadalmi rossz közérzet" egyetlen használható terápiájának azonban változatlanul a pszichoanalízist tartja. Átdolgozott humanista formájában továbbra is a pszichológus legfontosabb feladatai egyikének s az „emberi lényeg" megértéséhez vezető etikai kötelezettségnek tekinti. Ez a pszichoanalitikus etika gyakorlat közben a *szeretet művészetébe* megy át — ami pedig megint csak nem jelent mást, mint az emberi kapcsolatokban alkalmazott *frommi pszichoanalízist.*

Amióta Marx fiatalkori írásaiban először találkozott a *humanizmus* részben kifejtett, részben felvázolt filozófiájával, ennek hatását minden egyébnél erősebben érzi. Évtizedek óta csaknem minden művében foglalkozik egy-egy saját tézisének, felismerésének a marxizmushoz való viszonyával. A *humanizmusról* mint Marx „legfontosabb tanításáról" szóló nézeteit abban a tanulmányában foglalta össze, amelyet a *Kéziratok* 1961-ben megjelent első angol fordításához fűzött. (Az eredeti szöveg kb. kétharmad részét tartalmazó kötet maga is Fromm kezdeményezésére jelent meg az Egyesült Államokban.[4])

From itt először is hosszan polemizál azokkal, akik szerint Marx „elhanyagolta a személyiséget", „hitt az erőszak alkotó erejében", „a maximális profitért való hajszát tartotta a fő ösztönző erőnek az emberi faj életében", s „elsősorban a munkás gazdasági elnyomásával foglalkozott". Mindez, mondja Fromm, hibás értelmezés, Marx igazi nagysága ugyanis éppen abban áll, hogy felismerte a *még fontosabb*, a valóban legdöntőbb feladatot: „felszabadítani az embert az elidegenedett munka rabsága alól, amely szétrombolja a munkás egyéniségét, eldologiasítja, és az eltárgyiasult viszonyok rabszolgájává teszi".[5] A nyugati humanista gondolat mai újjászületése — írja — most végre arra a magaslatra kezdi helyezni Marxot az emberi gondolkodás történetében, amelyet megérdemel. Ennek jegyében állítja fel a frommista Marx papírmasészobrát. A „félreértő tanítványok" kezéből kimentett Marx Frommnál a „profétikus messianizmus hagyományát" folytatja (33. o.), és egyazon oldalon találja magát Jacob Boehmével (30. o.), Eckehardt mesterrel (64. o.) és más misztikusokkal, hozzásimul Kanthoz (53. o.), Kirkegaardhoz (46. o.), Goethéhez (28. o.), Nietzschéhez (72. o.), a Zen-buddhizmushoz (2., 33., 64. o.) stb. stb. Mindent egybevetve: Marx Frommnál az egzisztencializmus érzelmes-romantikus előképeként születik újjá, mindenekelőtt „egzisztencialista gondolkodó", akinek tanításában a lényeg: „gondoskodás az emberről, gondoskodás arról, hogy az ember realizálhassa a képességeit".

A *Kéziratok*ra valóban a kapitalizmus embert nyomorító hatalmával szemben a mélyről jövő tiltakozás, a humanizmus filozófiai felvetése a leg-

[4] E. Fromm: Marx's Concept of Man. N.Y. 1961.
[5] Uo. 49. o.

jellemzőbb. De már itt előre kell bocsátanunk, hogy a humanista gondolat marxi forradalmát visszavezetni valamiféle könnyhullató moralizálásra, azonosítani egyfajta lapos filantrópiával, s főleg az egész marxi építményt ilyen morális reflexbe ágyazni — ez legalábbis félreértése Marxnak. Ennek további következménye lesz azután, hogy Fromm elveti a materialista dialektika történelemszemléletét, ami viszont együttjár azzal, hogy a Szovjetuniót nem ismeri el marxista alapon épült államalakulatnak, és magáról Marxról is sorban lekopik minden, ami nem egy fiatal romantikus antikapitalistára vagy egy európai műveltségű liberális prófétára emlékeztet.

Mi az igazi marxizmus — teszi fel végül is a kérdést. „Ellenállási mozgalom a szeretetnek a társadalmi realitások közül való kizárása ellen" — idézi Tillichet (59. o.) —, a „szervezett szeretetlenség társadalma elleni tiltakozás" — idézi Huxleyt (63. o.).

De még ez a Marxnak tulajdonított „messianisztikus humanizmus" sem elégíti ki Frommot. Bár ezek után már megállapítja, hogy egyre több dolog az, ami összeköti Marxszal, még mindig talál lényeges elválasztó mozzanatokat is. Így mindenekelőtt azt, hogy „Marx a maga naiv optimizmusában" nem ismerte fel azokat a félelmetes irracionális erőket az emberben, amelyek — a hatalomvágyat, a destruktivitást állandóan újjászülve — a humanista pszichoanalízis belső felszabadító ereje nélkül nem engedik eljutni az embert a szabadsághoz. „Az a híressé vált megállapítás a Kommunista Kiáltvány végén, hogy a munkások ‚csak láncaikat veszíthetik', egy alapvető pszichológiai tévedést tartalmaz. Láncaikkal együtt ugyanis a munkások — ezt ma már tisztán látjuk — elveszítik mindazokat az irracionális szükségleteket és pótkielégüléseket is, amelyek mind akkor jöttek létre, amikor ezek a láncok még rajtuk voltak. Ebben az értelemben Marx és Engels sohasem haladták túl a XVIII. század naiv optimizmusát. És az emberi szenvedélyeknek ez a lebecsülése három veszélyes hibához vezetett Marx gondolkodásában. Mindenekelőtt ahhoz, hogy elhanyagolta a *morális* faktort az emberben. Éppen mert azt hitte, hogy az emberi jóság automatikusan uralkodóvá válik, amint a gazdasági változások bekövetkeznek, nem látta meg, hogy a jobb társadalmat nem tudják megvalósítani az életben olyan emberek, akik nem mentek át maguk is morális megújuláson. Nem fordított gondot arra, hogy szükségesnek lásson egy új morális orientációt, amely nélkül pedig minden politikai és gazdasági változás eredménytelen. A második hiba, amelynek ugyanez az alapja, Marx groteszk félreismerése a szocializmus megvalósulásának esélyeit illetően. Olyanokkal ellentétben, mint Proudhon és Bakunyin (vagy később Jack London a *Vaspatá*ban), akik előre látták a sötétség árnyékát a nyugati világon, mielőtt az új fény ragyogni kezd, Marx és Engels hittek a ‚jó társadalom' közvetlen létrejöttében, és csak homályos elképzeléseik voltak arról a lehetőségről, hogy új barbárság jöhet létre... a tekintélyuralmak alakjában és a példátlanul pusztító háborúkban. A harmadik tévedés Marx koncepciójában az volt, hogy a termelési eszközök köztulajdonba vétele nemcsak *szükséges*, hanem *elegendő* is a kapitalista társadalom szocialista átalakításához. A hibaforrás itt is Marx túlegyszerűsítő, túloptimista, racionalista emberképe volt."[6]

Ezek után viszont természetes, hogy Marx és Engels koncepcióját csak „drasztikus revízió" után lehet elfogadni, ez azonban már nem is okoz nehéz-

[6] E. Fromm: The Sane Society. N.Y. 1955. 264—265. o.

séget, hiszen „nekünk, a huszadik század közepén nagyon könnyű felismerni Marx tévedéseit".

Az kétségtelen, hogy a Marx óta eltelt száz év alatt a társadalmi mozgás bizonyos jelenségek hatókörét szűkítette, mások előtérbe léptek; ezt Frommnak ma, utólag, könnyebb felismerni, mint Marxnak akkor előrelátni. „Drasztikus revízióra" azonban még frommi értelemben sincs szükség. Valójában Marx már a Feuerbach-tézisekben túllépett azon a körön, amelyben Fromm őt fogva tartani igyekszik: nyilvánvaló, hogy Marx „legfontosabb tanítása" nem egyszerűen az emberről, hanem *a társadalomról mint az emberi viszonyok összességéről* szóló tanítás. Marx, ellentétben a frommi „átköltéssel", nem „örök emberi törekvések" pszichikus motorjában látta a történelmi folyamat mozgatóerejét, hanem felismerte az ember és társadalom dialektikájának mélyebben fekvő törvényeit. Fromm itt nem jutott el a marxi tanítás gyökeréig. Emellett, bár kétségkívül sok értékes gondolattal segít megerősíteni a marxista humanizmus eszmei hadállásait az antimarxista rágalmakkal és az „ökonomizáló" egyoldalúsággal szemben, Fromm érezhetően *nem ismeri fel a marxista humanizmus forradalmi jellegét* sem.

A humanizmus megvalósulásának, az emberi képességek minden oldalú harmonikus kibontakozásának *objektív* — gazdaságilag, társadalmilag, történelmileg meghatározott feltételei — vannak. Ha a humanizmus nem ezekhez köti sorsát, akkor profétikus szentenciák poros gyűjteményévé szelídül. A moralizáló eszmék impozáns felvonultatása helyett Marx a humanizmussal kapcsolatban az objektív társadalmi elem elsőbbségét hangsúlyozta. A marxi humanizmus lényegét, tiszta formában, Marxnak az a gondolata fejezi ki, hogy „az ember a legfőbb lény az ember számára", de ennek a filozófiai felismerésnek gyakorlati következménye, társadalmi vetülete csakis az lehet, hogy „fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember leala csonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény".

A *forradalom humanizmusát* már felismerték Fromm szívesen idézett szerzői, egyes XVIII. századi filozófusok is, de a *humanizmus forradalmát* a marxi gondolat jelentette. Az ember teljes felszabadulásához, a humanizmus ember-eszményének megvalósításához forradalmi fordulatnak kell bekövetkeznie — Marx ezt ismerte fel a humanista gondolat következetes végigvitelében. A frommi humanizmus azonban a szabadság-eszményt nem történelmi konkrétságában, hanem metafizikus fogalomnak fogja fel, és ugyanakkor az egyes ember kis világában, nem pedig az ember és társadalom dialektikájában igyekszik megoldani a szabadság problémáját. Marxnál a szabadság, a humanizmus célja, értelme és eszköze a társadalom problémájává lesz. Ez a marxista humanizmus lényege, és ezzel a programmal felel a humanista gondolat hosszú történelmi útján feltett kérdésekre — Fromm problémáira is.

2. Annak ellenére, hogy Erich Fromm eddigi életműve átszeli a filozófia, a lélektan, a politikai tudományok, a szociológia, a vallástudomány nagy térségeit, alapjában *szociálpszichológus*. Ezen a tudományterületen jelentős részeredményei vannak, de minderre árnyékot vet egy komoly dilemma: az embert a társadalmi lét szférájába emelő, de ugyanakkor a freudi modell sok sajátosságát is megőrző neofreudista szociálpszichológia megoldhatatlan dilemmája. Az ugyanis, hogy az embert társadalmi létében a társadalmi szükségletek, az objektív társadalmi törvények formálják-e, vagy pedig a minden emberben élő ösztön-erők — frommi megfogalmazásban az emberi léttel öröklött humanitás-élmény, illetve a szeretet igény — alkotó ereje tör-e

felszínre a társadalom mozgalmaiban? Azt világosan látja, hogy az ez-is-igaz — az-is-igaz áldialektikus felelete nem kielégítő. Válaszai azonban — általános eklekticizmusa miatt — szintén határozatlanok, nem egyértelműek, szemmel láthatóan maga sem tudja, hogyha hű akar maradni önmagához, melyik megoldást kell választania. Részeredményei azonban mindenképpen megérdemlik a figyelmet, mert a szociálpszichológiai gondolkodás új struktúrájához vezetnek.

A hatvanas évek elején — éppen e dilemma kapcsán — Freud és Marx összeolvasztásának régi eszméjét némileg új formában veti fel. Korábbi írásai szerint Freud a *személyiség oldaláról* kezdte megfogalmazni az új humanizmus emberképét, Marx pedig a *társadalom oldaláról* tette *ugyanezt*, s így Freud pszichológiája és Marx szociológiája mint a „neohumanizmus" két fő forrása és alkotórésze szellemi *egyenrangúságban*, egymást kiegészítve fenntartás nélkül fonódhattak egybe a frommi szociálpszichológiában. 1962-ben megjelent kötetében[7] azonban — *szociálpszichológiai* fejlődésének hatására — Fromm egyértelműen kimondja: „Marx... mint gondolkodó jelentősen mélyebb és szélesebb ívű Freudnál." (12. o.) Marx vonzása Fromm eszmevilágára most már minden egyéb hatásnál nagyobb (bár nem tudhatjuk, hogy — freudi szóhasználattal élve — nem csupán egy újabb narcisztikus bálványt épített-e fel az előzőleg már frommi eszmékkel megtöltött Marxból).

Freud — folytatja ezután Fromm — mozgásba hozta ugyan a pszichológia egész emberképét, teljesen korszerű, új tudományos mechanizmusokat hozott létre a pszichológiai problémák feltárására, és ezzel utat nyitott a jellem dinamizmusának megértéséhez — mivel azonban az embert mozgató központi tényezőnek a szexualitást tekintette, hibás logikai szerkezetet épített fel, s ez nem tudja harmonikusan magába olvasztani a modern szociálpszichológia egészen mást hangsúlyozó gazdag anyagát. Marxnak a fiatalkori művei, főként a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egész filozófiai tartalmát meghatározó felfogása viszont gazdagabb lehetőséget ad a filozófiai továbbhaladásra. Fokozatosan beleépíti rendszerébe (illetve Marx-idézetek bravúros forgatásával Marx rendszerébe) Fromm a korokon, a társadalmi viszonyok mélyén végigvonuló „emberi lényeg" eszméjét, az ember társadalmi meghatározottsága mellé az ember változatlan alapszükségleteit, az „emberi természet" örök jellegét. Ezzel létre is jön a — látszat-dialektikus — megoldás: a gazdasági rendszer formálja a társadalmat, a társadalom formálja az embert — a „dinamikusan kifejeződő emberi lényeg", „emberi természet" pedig formálja a gazdasági rendszert is és a társadalmat is. Ebben a körforgásban elvész az ok-okozatrendszer, az alap-felépítmény marxi modellje: nem a konkrét helyzetekből születnek az egyes korok eszményei, hanem eleve tételezett eszmékre, idea-rendszerre fűződik fel a történelmi adattár — a társadalmak, a termelőerők és osztályharcok konkrét története az „emberi természetben" örökké hordozott, *elvont eszmék történetévé* változik. Ekletikus módon összekeverednek a történelmi materializmus elemei a freudi ösztön-elmélet maradványaival.

Ugyanakkor Fromm — az ortodox freudi iskolával szemben — az emberi pszichikum legmélyebb rétegeiben nem a vak ösztönök harcát látja, hanem a történelmileg kialakult emberi alapszükségletek harmóniára törekvő küzdelmét az „emberi lényeg" végső önkifejlődéséig. *Ezt* a törekvést szorítja tévutakra vagy nyomja el az elidegenedett társadalom. Fromm ezzel egy vul-

[7] E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion. N.Y. 1962.

garizált freudizmus és vulgarizált marxizmus ellentétei skálájának mértani középpontján helyezkedik el, azonos arányban keverve össze mindkettőnek — mechanikusan felfogott — alapvető elemét, a társadalmat formáló pszichológiai, illetve a pszichikumot formáló társadalmi determinizmust.

A gazdasági alap és az ideológia között a frommi „*szociális karakter*" közvetít, az a mechanizmus, amelyet a marxi elemzés „kidolgozatlanul hagyott". A „szociális karakter" lényegében az alap-felépítmény rendszerbe közbeiktatott kategória, a marxizmus frommi továbbfejlesztése abból a célból, hogy a *freudi tudattalan társadalmi méretűvé bővített* kategóriájának is helyet szorítson benne. Amit Marx a történelmi folyamat objektív logikájával magyaráz, azt Fromm a társadalmi karakter tudattalan mozgásával magyarázza. A szociális karakter azoknak a személyiségformáló jegyeknek, gondolkodási, érzelmi és magatartási típusoknak az összessége, amelyek az adott társadalom, illetve kultúra jellegzetes produktumai, és amelyek az embereket egyfajta *társadalmi tudattalan* mechanizmusával szociális létükben vezérlik, „egy társadalmi csoport tagjainak többségét jellemző karakterjegyeknek, illetve tulajdonságoknak az a lényegi magva, amely a csoport tapasztalatai és közös életformája alapján szűrődött le". Kiformálódásával a társadalom hosszú időn át megőrizheti sajátos arculatát, mert benne egységes szerkezetté szövődik a gazdasági rend, a kor eszmevilága és az egyes ember cselekvéseinek iránya. A szociális karakter lényegi jegye a stabilitás, de a változás elemei is megtalálhatók benne: reagál a gazdasági alap változásaira, és forradalmi jellegű társadalmi átalakulások idején aktív szerepet játszik, majd átformálódik az új gazdasági-társadalmi formáció igényeinek megfelelően. „A szociális karakter interiorizálja a külső szükségleteket, és így az ember erőit befogja az adott gazdasági és társadalmi rendszer feladatainak elvégzésébe... Freud kimutatta, hogy a gyermek korai tapasztalatai döntő módon befolyásolják jellemstruktúrájának alakulását. Ha pedig ez így van, hogyan értsük akkor azt a tételt, hogy a gyermeket a társadalmi élet alakítja, bár, legalábbis a mi kultúránkban, igen kevéssé van összeköttetésben vele? A válasz nemcsak abban áll, hogy a szülők — kivéve az egyéni variánsokat — voltaképpen az adott társadalom nevelési mintáit alkalmazzák, hanem abban is, hogy egész egyéniségükkel tulajdonképpen társadalmuk vagy osztályuk szociális *karakterét képviselik*. Azt viszik át a gyermekre, amit egy társadalom pszichológiai atmoszférájának vagy szellemének nevezhetünk, mégpedig egyszerűen azért, mert ezt a szellemet képviselik ők maguk is. A család tehát a társadalom pszichológiai közvetítője."[8]

Ebben az általános keretben a pszichikus, a fiziológiai, a szellemi önkifejezés objektív törvényszerűségekkel jelentkező dinamizmusa létrehozza a variánsokat, a bonyolult és változatos emberi kapcsolatokat, végső soron a társadalom fejlődésének dinamizmusa is innen kapja energiáját.

Mivel a növekedésben — ebben a biológiai és ezzel párhuzamos pszichológiai törekvésben — mutatkozik meg legsokoldalúbb módon az önkifejlődés, és mivel a növekedés legfontosabb alapfeltétele a szabadság — ezért a szabadság elfojtása, visszaszorítása torzítja el legsúlyosabb formában a család, illetve a társadalom felnövekvő generációit. Fromm végig párhuzamba állítja a családi mintát és a társadalom egészét, a családban élő gyermeket és

[8] E. Fromm: Escape from Freedom. N.Y. 1941.

a társadalomban élő ifjúságot, az egyén fejlődését és a társadalom haladását — a freudi társadalom-modellre emlékeztető analógia végig kísért.

Szociálpszichológiai tételeit a mai konkrét társadalom elemzésére alkalmazva abból indul ki, hogy természeti otthonát elhagyva az ember csak társainak melegében érezheti boldognak magát, a magány megöli alkotóerejét, szétrombolja szellemét, állandó menekülésre kényszeríti a szorongás élménye elől. *A magány intézményesített formája pedig a kapitalizmus*, amely *maga* az elidegenedés — a megoldás a szeretet intézményesített formája: a „demokratikus, humanista, kommunitárius, a személyiség szabadságán alapuló" szocializmus, amely maga az elidegenedés felszámolása.

Megoldási javaslata az elidegenedés kérdésében azonban nem a munka emancipációja, a kizsákmányolás felszámolása és *így* a munka elidegenedése forrásainak végleges, társadalmi szintű eltorlaszolása, hanem az ember önelidegenültségének felszámolása a frommi szocialista-humanista meditációk útján. Fromm szerint egyébként egy nagy gondolkodó, a múlt század kiemelkedő „egzisztencialistája" már mindezt következetesen végiggondolta, és egy művében azután a — máig ható s Fromm tételeire emlékeztető — tanulságokat is levonta. Ez az „egzisztencialista" pedig nem más, mint Karl Marx, sokszor idézett alapműve pedig a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Megint Marxhoz jutottunk tehát, ez alkalommal nem filozófiai, hanem politikai szinten: Fromm nemcsak Marx „humanista filozófiáját" fogadja el, hanem a tudományos szocializmus tanát is. Természetesen a jelzett módosításokkal. Mint látjuk, a társadalmi megoldás a munkásmozgalom marxi tételeinek és módszereinek végletessé desztillált, utópikussá torzított és így erejét veszített metafizikus árnyékává szelídült.

Mert mit is ért Fromm demokratikus szocializmuson? „A demokratikus szocializmusnak a társadalmi problémák *emberi oldalára* kell koncentrálnia figyelmét; a kapitalizmust abból a szempontból kell bírálni, hogy mit tesz az emberi értékekkel, az emberi lélekkel és szellemmel, és a szocializmust emberi nyelven kell megfogalmazni, arra ügyelve, hogy a szocialista társadalom melyik típusa vezet az ember elidegenedésének felszámolásához, a Gazdaság és az Állam iránti bálványimádás megszűnéséhez."[9]

Mit jelent a frommi „humanista, közösségi és a szabadságra épülő szocializmus"? Az emberiség minden múlt és mai nyomorúságának az az oka — írja —, hogy még a társadalmi haladás erői is mindig csak egyoldalú megoldásokkal kísérleteznek a humanizmus sokfrontos harca helyett. Így például a felvilágosodás filozófiája abban tévedett, és azért vált túlhaladottá, mert minden erejét az értelmi meggyőzésre fordította, és nem vette figyelembe azokat a gazdasági mozgatóerőket és érdekeket, amelyek az értelmet magát szabályozzák — a „tévesen értelmezett" Marx szocialista követői és mai tanítványai pedig a gazdasági, politikai tényezők túlhangsúlyozásával, a pszichikus tényezők lebecsülésével követik el az egyoldalúság hibáit. Igazi társadalmi haladást viszont csakis a gondolkodás, a pszichikus mozgatóerő és a gazdasági-társadalmi háttér *együttes* komplex dinamizmusával lehet elérni; egy-egy tényező erőszakolt kiemelése a többi tényező elhanyagolása mellett — ez a kudarcok, tévutak, antihumanista torzulások ősi forrása. A termelőeszközök köztulajdonba vétele a kapitalizmusban már elidegenedett és hibás személyiség-modellekbe menekült dolgozó osztályok gondolkodásá-

[9] E. Fromm: The Sane Society. 269. o.

nak, szociálpszichológiai arculatának *egyidejű*, gyökeres átalakítása, szellemi és pszichikus alkotóerejük, humanizmusuk teljes felszabadítása *nélkül* éppen olyan elhibázott kísérlet, mint pusztán a kapitalizmuson belül végzett nevelőmunkától vagy akár tömegesen folytatott „humanisztikus pszichoanalízistől" várni a szocializmus áhított eljövetelét.

A frommi szabadságeszme, illetve az erre épülő humanista szocializmus *elfogadása* az egyetlen történelmi megoldás, amely „már nem az illúziók, hanem a valóság biztonságát nyújtja". Ez már nem olyanfajta biztonság lenne, amelyet valamilyen rajtunk kívüli erőtől (istentől, cártól, Jehovától) várunk, nem is olyan rózsaszínűre lakkozott ál-biztonság, amely nem számol az élet kikerülhetetlen tragikumával. „Az új biztonság az ember spontaneitását használja fel dinamikus erőforrásul. És ez az a biztonság, amelyet csakis a szabadságtól várhatunk, az a biztonság, amelynek így nincs szüksége illúziókra, mert megszüntette azokat a belső körülményeket, amelyek az illúziót szükségszerűen létrehozták."[10] Ha azonban — ritkán — arról ír, hogy hogyan is kellene a gazdasági-szellemi-pszichikus felszabadulás eme nagy ugrását elvégezni, gazdag stílusának sejtelmes félhomályába veszünk: a *The Sane Society* leír néhány, a kommunisztikus alapon együttélő közösségek nagyszerű jellemformáló hatásáról tanúskodó *kísérletet*. Ilyen kommunák azonban, mint Owen emlékezetes próbálkozása óta mindig bebizonyosodik, legfeljebb érdekes és elszigetelt szociálpszichológiai kísérletek maradhatnak, de nem vezethetnek gyökeres, szocialista jellegű átalakuláshoz.

Ilyen illúziói egyébként Frommnak sincsenek. Mégis, amikor a társadalmi megoldásról van szó, a magányos értelmiségi etikai utópizmusa bekebelezi a valóság minden elemét: a valóság gazdag dialektikájának kibontása helyett az osztályharctól kezdve a szocialista tervgazdálkodásig mindent az emberi kapcsolatok etikai rendszerében, ebben a rendkívül fontos, de mégis egysíkú metszetben vizsgál.

3. Fromm a világpolitika aktuális problémáiról 1961-ben írt könyvében[11] a szabadság-eszmére épülő humanista szocializmus nevében, „az ember nevében" ideológiai harcba indul a kapitalizmus és a totalitárius eszmék ellen, s „radikálisan szembeszáll a háborúval, az erőszakkal, és annak minden formájával". Mindenekelőtt leleplezi a polgári ideológusoknak a mai automata komformizmust mindenekfelett dicsőítő hamis jelszavait s antikommunizmusuk érveinek primitív tarthatatlanságát. „Intellektuális és morális kötelezettségétől vezettetve" a polgári humanizmus érveivel határozottan támogatta Kennedy liberálisabb politikáját. Előterjesztette a humanista utópizmus és a reális felismerések keveredése jegyében fogant javaslatait az ellenőrzött, általános és teljes lefegyverzésen alapuló világbékére. Határozati javaslatában a jelenlegi határok és befolyási övezetek status quóján alapuló, *katonailag* lefegyverzett, *ideológiailag* békésen vitatkozó, *gazdaságilag* kölcsönösen együttműködő, *politikailag* pedig policentrikus világot kíván, amelynek vezető erői Washington, Moszkva, Peking, Belgrád-Új-Delhi, és ötödikként a maradék semleges országok politikai blokkja. Programját a realitás és naivitás keveredése, a történelmi folyamatok dialektikájának könnyed mellőzése jellemzi, és így ez az egész külpolitikai játék alig más, mint a néhai Kennedy elnök és az amerikai liberális értelmiség 1961-es elképzeléseinek

[10] E. Fromm: Escape from Freedom. 239. o.
[11] E.Fromm: May Man Prevail? N.Y. 1961. 21. o.

frommi fogalomrendszerrel felépített vázlata. Fromm a továbbiakban, nyilván visszaemlékezve pszichológiai rendelőintézetére, amelyben immár az egész emberiség a paciense lett, azt fejtegeti, hogy aki nem frommi humanista szocializmus álláspontján áll — annak gondolkodásában kóros elemek mutathatók ki.

4. Frommot, ha az emberiség és a humanista szocializmus jövőjével foglalkozik, a napi politikán messze túlmutató kérdés foglalkoztatja igazán: a majdani „jó társadalom" érzelmi élete. Ehhez a témakörhöz kapcsolódik szeretet-elmélete és a humanista vallásról szóló felfogása, amely régebben az őskereszténységhez, újabban pedig a Zen-buddhizmushoz kapcsolódik.

A *szeretet frommi anatómiája* könnyed, esszé stílusú elmélkedésnek indul,[12] közben dramatizálja a témát. A szeretet az emberi létet *meghatározó* specifikus *alapszükséglet*, az ember igazi megismerésének útja, ugrás az embertársainkkal való egyesülés pótolhatatlan élményébe, minden aktivitás csúcspontja, a magány feloldása, és tulajdonképpen a szeretet képessége „az ember titka". (29. o.) Szeretet-elméletében több helyen megint felidézi Marxot, de szobrát itt is lágy viaszból formálja ki, s a szeretet-vallás romantikus emlékművéhez használja fel modellnek.

A vallás különböző formáit pszichológiai szemlélettel ugyan, de az ember önkifejtésének, az „emberi lényeg" megnyilvánulásainak folyamatába ágyazottan egy-egy társadalom, illetve kultúra fejlettségi szintjéhez, jellegzetes problematikájához kapcsolva elemzi. Ez a szociálpszichológiai felfogás kétségtelenül közelebb visz az istenhit funkcionális szerepének megértéséhez, mint Freud hozzá egyébként sokban hasonló, de tisztán csak pszichológiai szférában mozgó valláselmélete. „A valláson a gondolat és cselekvés olyan rendszerét értem, amely egy csoport minden tagja számára azonos eligazítást ad és rajongásuk tárgyát nyújtja."[13] Történelmileg változik a forma — az új intézményesített vallási formák, rítusok —, de megmarad a lényeg: az elhagyatott ember, akinek — Fromm szerint — pszichológiai alapszükséglete, hogy kollektív élményt s imádata számára objektumot keressen, hogy ehhez köthesse magát, ebbe fojthassa magányát, szorongását. Ezért mutatható ki a vallásokban mindig az alávetettség élménye és eszméje, az isteni tekintély kultusza, amely az embert elidegeníti önmagától, és ebben az állapotában rögzíti is. „A tekintélyuralmi vallásban isten válik annak hordozójává, ami eredetileg az emberé volt, ő lesz az ember értelmének és szeretetének birtokosa. A Tökéletesség Istenné lesz, a tökéletlen marad emberi. Az ember kivetíti önmaga legjobb képességeit istenbe, és így önmaga elszegényedik."[14]

Fromm ezután kidolgozza annak az eljövendő vallási élménynek körvonalait is, amely majd a humanista szocializmus földjén, a Szabadság Birodalmában jelenik meg, ahol isten helyébe az Ember tisztelete lép. Itt is szükség lesz vallásra — mégpedig humanista vallásra, olyanra, amely a szeretet-élmény és az emberi öntudat forrása lehet.

Freud számára a vallás illúzió volt, amelyet az ember, ha gondolkodása felnőtté válik, elhagy. Fromm valláselmélete ehhez képest visszalépés, és újabb bizonyítéka utópikus humanizmusa mindent befogadni kész, metafizikus ködökbe vesző parttalanságának.

[12] The Art of loving. N.Y. 1956.
[13] E. Fromm: Psychoanalysis and Religion. N.Y. 1950. 21. o.
[14] Uo. 50. o.

Fromm *ateista-humanista vallásának* isten-képe az alkotó és szabad ember, de az „Egy"-re, az Istenre, a Testvériségre, az Etikai Világrendre és hasonlókra vonatkozó misztikus átélésekkel keveredve. Humanizmusa itt sem egészen-vállalt, itt is következetlen: az emberi problémákat reálisan vizsgálni törekvő következetes humanizmusnak ugyanis mindenekelőtt a vallás illúziójával kell véglegesen leszámolnia, hiszen: „minden kritika kezdete a vallás kritikája".

Fromm a tekintélyelvet végigkíséri minden társadalom minden emberi kapcsolatában, s hosszú ideig, ha be nem vallott következetlenséggel is ugyan, de szembefordul a tekintély elvével *általában*, mert benne az emberi viszonyok „irracionális", torz formáját látja, szembefordul az apai tekintély égbevetített isten-képzetével, a tekintélyuralmi politikai rendszerekkel és így tovább. Néhány évvel ezelőtt azonban, úgymond, felismert *egy* bizonyos tekintélyformát, amelyeket azóta is racionálisnak, és így elfogadhatónak ítél, ez pedig a Zen-buddhisták „mestérének", a buddhista közösség bölcs tanítójának tekintélye. „A Zen tanítómester magatartása tanítványa iránt teljesen zavarba ejti a nyugati olvasót, aki csak abban az alternatívában tud gondolkodni, hogy van egyfelől a megtestesült Tekintély, amely irracionálisan korlátozza a szabadságot, és elnyomja objektumát — vagy pedig mindenfajta tekintély tökéletes hiánya jön létre, mint ennek ellentétpárja. A Zen egészen másfajta tekintélyt mutat meg: a racionális tekintélyt. A mester nem hívja magához a tanítványt, nem akar tőle semmit; a tanítvány jön (vagy megy) saját szabad akarata szerint. De amennyiben tanulni akar a mestertől, tapasztalhatja, hogy a mester eleve tudja, mit akar tőle megtudni."[15] Ez a fajta élmény lesz Fromm szerint a humanista vallás „papja" és „hivője" közötti kapcsolat mintája. Mivel pedig az ember vallási szükségletének kielégítése előtt ilyen lehetőségek állnak, mondja Fromm, kár lenne radikálisan leszámolni a vallással.

Az elidegenedett ember frommi kritikája végül is az utópikus frommi embermodellhez vezetett, az elidegenedett társadalomé pedig a *vallási jellegű utópiá*hoz. A Fromm-jelenség egyszerre társadalomkritika és álmodozás, logika és líra, a haladás hirdetése és prófécia — s a fordulópontokon, a társadalmi cselekvés helyett mindig a frommizmus romantikus angyali üdvözlete vezeti le a kapitalizmus elleni indulatokat. Fromm az eklektikus kalandozásai során sorba végigjárja a múlt nagy szellemi mozgalmait, idézeteiben a művelődéstörténet minden jelentősebb gondolata megtalálható. Hol a gnosztikus eretnek, hol a misztikus korok jámbor szentje, hol a XVIII. századi harcos racionalista, a felvilágosodás megkésve érkező bajnoka, hol egy falujába visszavonult Feuerbach, hol pedig egy chartista agitátor hangján szól hozzánk. Annál nagyobb nosztalgiával, minél távolabb érzi korunkat tűnt idők humanista mestereitől. Erich Fromm lírai filozófiája Szent Ágoston és Lenin, Kálvin és Eisenhower, Kafka és Jónás, Eckehardt mester és Buharin, Leon Blum és Jézus gondolatainak egyetlen „logikai" láncba összefoglalt felidézése — egyfajta humanisztikus pszichoanalízisben felolvadó szocialisztikus utópia.

[15] D.T. Suzuki — R. De Martino — Erich Fromm: Psychoanalysis and Zen Buddhism. N.Y. 1960. 120. o.

ЯВЛЕНИЕ ФРОММА

Ласло Эреш

В статье анализируются философские, психологические и социологические аспекты своеобразной, эклектически-морализирующей теории Фромма. Статья занимается «двойственной определенностью» фроммовской социал-психологии, формальным сходством и содержательным различием марксистского и фроммовского понимания гуманизма, проекций фрейдовской «модели человека» в масштабах общества, философией любви Фромма, его встречей с Зен-буддизмом и атеистически-гуманистической концепцией религии. Автор показывает, как строит Фромм из своей неустойчивой эклектической философии одинокого гуманизма социалистическую утопию, растворяющуюся в гуманистичном психоанализе.

THE FROMM-PHENOMENON

by *L. Erőss*

The paper analyses the philosophical, psychological, sociological aspects of the peculiar, eclectic-moralizing Frommian theory. It examines the two factors determining the Frommian social psychology, the formal similarity and the differences in content between the Marxist and Frommian conception of humanism, the projection of the Freudian Model of Man" into society. Fromm's philosophy of philantropy, the coincidence with Zen-Buddhism and with his ateistic—humanist conception of religion. It shows how Fromm constructs from the loose fabric of the eclectic philosophy of solitary humanism a socialistic Utopia, resolving in a humanistic psychoanalysis.

A szociális szabadság formai és tartalmi oldaláról

FARKAS ENDRE

A szabadság valamennyi — egyéni és közösségi, elméleti és gyakorlati stb. — vonatkozásának közös jellemzője, hogy nem ontológiai, hanem viszonykategória, az objektum és szubjektum viszonyát fejezi ki: egy bizonyos alanyra vonatkozik és egy meghatározott objektumra irányul.

Az első kérdés tehát az, hogy ki tekinthető a szabadság szubjektumának, alanyának?

A szabadság egyedüli hordozója, alanya az ember. Az ember mint általános (a történelmi emberiség, a múlt, jelen és jövő emberi nem egésze), mint különös (egy konkrét történelmi kor embereinek összessége, illetve ezen belül egy közösségük) és mint egyes (a konkrét egyén) a szabadságnak nembeli, közösségi, illetve individuális alanya. Ennek megfelelően a szabadságnak is három formájáról beszélhetünk: a nembeli, a közösségi (osztály-, réteg stb.) és az individuális szabadságról.

A szabadság három formája nem azonos szintű. Ezt a különbséget a marxista szerzők különbözőképpen fogalmazzák meg. Davidov pl. a nembeli szabadságot külsőnek (a természet felé irányulónak), a másik kettőt belsőnek (társadalmon belülinek) nevezi, más szerzők a nembelit a szubjektivitás (Garaudy), a lehetőségszféra (Kangrga, Hermann), az univerzális (Koszalapov) kategóriájával fejezik ki. Megítélésem szerint a különbséget — s ezzel együtt az egyes szabadságformák specifikus tartalmát is — a fenti, egy-egy oldalt megragadó kategóriák helyett teljesebben, adekvátabban lehetne megragadni az antropológiai (nembeli), illetve a szociális (közösségi és individuális) szabadság fogalmával.

Mi az antropológiai szabadság, mit jelent az, hogy az ember mint nem, azaz nembelileg szabad lény?

Az embernek mint természeti-társadalmi lénynek megkülönböztető specifikuma a munkatevékenység. E munkatevékenység lényegi sajátossága a *közvetítés:* az ember a természethez — ellenté ben az állattal — nem közvetlenül, hanem e munkáján keresztül, közvetv e viszonyul, ugyanez közvetít az ember és ember között is. A közvetítő te vékenység létrehozza és egyre inkább szélesíti az ember *lehetőségszféráját*, mely a többi között az általa készített munkaeszközökben rejlő lehetőségekből, az emberi készségek sokoldalú felhasználásának és újabbak kialakulásának lehetőségeiből,[1] továbbá az emberi viszonyok sokrétűvé válásából következő lehetőségekből tevődik össze. A lehetőségszféra szélesedésével az ember egyre *univerzálisabb* mértékben és módon

[1] Lásd erről: Hermann István: *Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja.* Gondolat, 1964.

— vagyis egyre *autonómabban* — képes viszonyulni a külső természethez: nemcsak az adott körülményekhez, hanem őket átalakítva változottakhoz is — azaz egyre inkább „magáért való szubjektummá"[2] válik. E lényegi erőknek, képességeknek — melyek az embernek az anyagi valóság más objektumaival szemben közös tulajdonságai — közös jellegét a nembeli szabadság fogalmával fejezhetjük ki.[3]

Az ember természettel szemben szabad lény mivolta egyben azt is jelenti, hogy társadalomnak a természettel való örökös ellentmondásában „a domináns fő oldal, a fejlődés hatóereje a társadalomé",[4] azaz az embernek a kölcsönhatás során való fejlődése elsősorban belső természetéből, belső törvényszerűségéből ered. Az, hogy az ember nembelileg szabad lény, azt jelenti, hogy az ember nemcsak önmagáért való, hanem önteremtő lény is.

E nembeli szabadság, mivel alanya mint szubjektum az egész emberi nem, s így az objektum, amelyhez közvetlenül viszonyul, csak a természet, nem foglalhatja magában az egyén és egyén, az egyén és közösség, a társadalmi csoportok egymáshoz és a társadalmi fejlődés egészéhez való közvetlen viszonyát. (Ennek alapján nevezi e nembeli képességet, e szabadságformát Davidov találóan külső szabadságnak.[5]) Továbbá: e nembeli képesség, e nembeli szabadság a tényleges szabadságnak, az önmegvalósításnak (vagy önmegsemmisítésnek) csupán — az adott történelmi tevékenységtől — elvonatkoztatott feltétele, lehetősége mind a természet, mind pedig — áttételesen — a társadalom vonatkozásában. A tényleges szabadságállapotot, az önmegvalósítás reális fokát, azaz a természet és a társadalom feletti tényleges uralmat az emberi nem csak a fejlődés során, különböző konkrét történeti formákban (törzsi, osztály-, nemzeti stb. autonómiaként, illetve egyéni szuverenításként) realizálja. Elvonatkoztatott alanya és lehetőség jellege miatt a nembeli szabadságot átfogóbban absztrakt szabadságformának foghatjuk fel.

A következő kérdés, hogy a szubjektum[6] *tevékenysége milyen objektumra irányul, azaz: mi a szabadság tárgya?*

Az emberiség történelmet formáló tevékenysége maga is az objektum és szubjektum egysége. Az objektív természeti-társadalmi körülmények meghatározzák a szubjektív oldalt, az emberi cselekvést, ez viszont új, módosított objektív társadalmi-természeti környezetet hoz létre. A szubjektum tehát egyrészt viszonyul az őt — illetve a cselekvését — megelőző, másrészt

[2] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Bp. 1962. 73. o.

[3] Jaroslav Engst szerint, helyesen, az emberi képességek — a munka, az univerzalitás és az autonómia képessége — és a szabadság nem azonos szintű kategóriák. A szabadság ugyanis az embernek nem az egyik vagy másik képessége, hanem képességeinek jegye, a képességek ugyanis „közvetlenek", míg a szabadság „származtatott", az eredőjük. (J. Engst: O socialistickom humanismu. Praha 1962.)

[4] Lásd: Molnár Erik: *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány.* Kossuth, 962. 355. o.

[5] Davidov: *Munka és szabadság.* Kossuth, 1965. 40—41. o.

[6] A szubjektum nem csupán tudati, hanem gyakorlatilag is tevékenyedő lény. Minden eddigi materializmusnak... az a fő fogyatékossága — írja Marx a *Feuerbach-tézisekben* —, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum*... formájában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan." Karel Kosik helyesen utal arra, hogy a szubjektumot gyakran még a marxista irodalomban is csak ismeretelméletileg fogták fel, azaz csak tudatinak tekintették, ugyanakkor „a gyakorlat ‚kategória' lett, s a megismerés megfelelőjeként ismeretelméleti alapfogalomként kezdett szerepelni", holott „az emberi gyakorlat nem teoretizálástól megkülönböztetett gyakorlati tevékenység, hanem az emberi létnek — mint a valóság alakításának — meghatározott tényezője". (K. Kosik: *Mi az ember?* Világosság, 1964/2. sz. 65. o.)

a tevékenysége folyamatában kialakuló környezethez. E kettős viszonyból jön létre a szabadság problematikájának kettős oldala.

Az első viszonylatban arról van szó, hogy a külső meghatározó erők milyen — akarati, motiváló, választási, alkotási — lehetőséget engednek-nyújtanak a szubjektumnak, cselekvésének. A másodikban már a szubjektum cselekvése és az e cselekvés eredménye közötti viszony — azaz az összhang-ellentét, illetve az eredményesség-sikertelenség kérdése — merül fel. E két viszonylat a szabadságnak a gyakorlatban egymással összefüggő, az elméleti kifejtésben ugyanakkor egymástól elválasztható két — potenciális, illetve reális[7] — oldalát alkotja: engelsi szóhasználat szerint a formális szabadságot, amely az ún. szabad akarat problémakörét foglalja magában, és a tartalmi szabadságot (a környezet feletti uralmat, az önmegvalósítást.[8] Az első a szubjektumnak a környezettől való formális önállóságára, minden irányultság nélküli önmeghatározó képességére vonatkozik. A második már a cselekvés tartalmára, az önmeghatározás eredményességére, annak a mértékére utal, hogy a szubjektum mennyire képes uralkodni a külső objektív erőkön, azaz milyen fokon valósítja meg önmagát. A két oldal értékbeli különbséget is kifejez: az első csak lehetőség, melynek felhasználásától függ a második, a tényleges tartalmi szabadság.

A szabadságmozzanatok tehát két kritérium szerint differenciálódnak. Mégpedig 1. a szubjektív tényező — és a neki megfelelő tárgy, a természet, a társadalom és önmagunk — szerint vertikálisan: nembeli, közösségi és individuális szabadságformákra; és 2. a szubjektumnak az objektumhoz való viszonya szerint horizontálisan: formális (cselekvés „előtti") és tartalmi (cselekvés „utáni") oldalakra.

E differenciáltság nem egyszerű egymás mellettiség, hanem bonyolult alá- és fölérendeltségi struktúra, amelyben egyes vonatkozások dominálnak. Mégpedig a szabadságformák közül a szociális-közösségi, a szabadságoldalak közül pedig a tartalmi.

Az alábbiakban azt kívánom bemutatni, hogy a szabadság e tartalmi oldala miként dominál a szabadság valamennyi formájának fókuszában, a közösségi szabadságban.

[7] A nembeli szabadság lehetőség jellege és a szabadságformák potenciális oldala más és más vonatkozást fejez ki: a nembeli szabadságnál a lehetőség a történetietlen absztrakt jellegre, míg a potenciális oldalak a tartalomhoz való közömbösségre utalnak.

[8] A marxista filozófiai irodalomban ezt a két területet nem mindig különböztetik meg egymástól, gyakran csak az egyiket ismerik el, vagy a kettőt differenciálatlanul egymásba olvasztják. A szabadságot csupán formálisan, potenciálisan — csak az ún. szabad akarat vonatkozásában — értelmezi a többi között Kautsky (még prerevizionista korában), B. Bjarnason, Ernst Fischer stb. Utóbbi *A fiatal nemzedék problémái* (Gondolat, 1961.) c. munkájában a következőket szögezi le: „Szabadnak lenni annyi, mint szabadon dönteni." (211. o.) Ide tartoznak azok is, akik a szabadságot csupán elvont, absztrakt mivoltában, az ember antropológiai szabadságának, a lehetőség szférájának értelmezik, nem pedig konkrét történelmi tartalmában (pl. Kangra, Kosik). De ide tartoznak objektíve azok is, akik — bár szubjektíve épp a tartalmi oldalt ismerik el egyedül — a szabadságot — csak ismeretelméleti, nem pedig szociális oldalról közelítve meg — csupán a szükségszerűség felismerésének fogják fel. Mások viszont az emberi cselekvés determináltságára utalva egyáltalán nem ismerik el az akaratszabadságot. Ide tartoznak azok is, akik a tevékenységi autonómiát, a viszonylagos választási lehetőséget is tagadják. A leggyakoribb azonban, hogy a két területet differenciálatlanul egymásba olvasztják. E két területet, ismereteim szerint, a legvilágosabban Földesi Tamás határolta el egymástól (*Az akaratszabadság.* Gondolat, 1959.), az erkölcsi szabadságra konkretizálva pedig Makai Mária (*Az erkölcsi tudat dialektikája.* Kossuth, 1966.).

1. A közösségi szabadság formális-potenciális oldala

A közösségi szabadság első problémaköre a formális oldal. Itt a szubjektum cselekvése és az őt ezt megelőzően körülvevő objektum — a társadalmi körülmények — közötti viszony merül fel. Konkrétan az, hogy az emberek cselekvését a körülményektől sem függő önkényes szabad akaratuk határozza-e meg (indeterminizmus), vagy pedig csak a külső körülmények (fatalizmus).

A történelem tanúsága szerint „az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között",[9] mégpedig úgy, hogy az egyes nemzedékek „mindegyike kiaknázza azokat az anyagokat, tőkéket, termelőerőket, melyet valamennyi elődje reá hagyományozott, ilyenképpen tehát egyfelől a ráhagyott tevékenységet folytatja egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig a régi körülményeket módosítja egészen megváltozott tevékenységgel".[10] A történelmi folyamatban tehát az ember társadalmat alakító tevékenysége a szubjektív és objektív oldal e dialektikája szerint megy végbe: egyrészt a történelmi folyamatok törvényszerűségétől, másrészt az emberi tevékenység, az emberi akarat viszonylagos szabadságától meghatározottan.

Ennek alapján vetette el a marxizmus az indeterminizmusnak és a fatalizmusnak a „teremtett" vagy „teremtő" embert illető antinómiáját, s állította helyébe egy prioritáson alapuló kölcsönhatás, az ember és környezete dialektikus kapcsolatának elméletét: az ember egyszerre *determinált* és *determináló;* cselekvését alapvetően, genetikailag, először a tőle objektíve függetlenül létező külső környezet határozza meg, amint azonban cselekszik, már meghatározó is. Az ember tehát nem vagy csak teremtett, vagy csak teremtő, vagy csak ok, vagy csak okozat, hanem *történelmi drámájának egyaránt szereplője és szerzője* (Marx), azaz a történelem szereplőjévé válva egyben saját drámájának szerzőjévé is válik, s az, hogy szerzőjévé vált, nem mentesíti attól, hogy szereplője ne legyen. Ebben a dialektikus folyamatban megy végbe az embernek nem önkényes, hanem a környezete által meghatározott önteremtése.

A történelmi ember szerző-szereplői mivolta tehát a szükségszerűség és szabadság dialektikájára épül, amelyben a szükségszerűség az „alap" és a szabadság a „felépítmény". A szükségszerűség ugyanis csak uralkodó tendencia, hosszú távra szóló törvényszerűség, de aktuálisan minden történelmi kor és minden osztály számára erejétől, aktivitásától függően egy sokoldalú formai és fokozati lehetőségszférát, formális szabadságszférát foglal magában a történelmi feladat időbeni, formai és fokozati megoldására. Ezért lehet és kell a történelem nagy és kis fordulópontjain több lehetőséggel számolnunk. Marx pl. 1848-ban a német forradalom több lehetőségére mutatott rá, a polgárira, a polgári demokratikusra és a permanensre: a polgári demokratikusnak proletár forradalomba való átnövésére. Lenin is hasonlóképpen mérlegelte az 1905-ös forradalom eseményeit. Ebből érthető meg pl. az is, hogy

[9] Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája.* Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. Kossuth, 1963. 257. o.

[10] Marx—Engels: *A német ideológia.* MEM 3. köt. Bp. 1960. 37. o.

minden forradalmi szituáció egyben ellenforradalmi szituáció is (1917 — Oroszország, 1919 — Magyarország, 1936 — Spanyolország, 1965 — Indonézia stb.).

A társadalmi szükségszerűség tehát — mint lehetőségszféra s mint fejlődéstörvény — önmagában hordja korrelativumát mint saját „felépítményét": a közösségi formális szabadságot, azaz a kényszerítő erőktől való bizonyos függetlenséget, önállóságot, másrészt a lehetőségek talajára épülő célkitűző aktivitást. Minél nagyobb egy közösség függetlensége és aktivitása, annál nagyobb a szabadsága.

A történelem fejlődése során az emberi szabadság (az önállóság, az aktivitás vonatkozása) bár ellentmondásosan, visszaesésekkel és a különböző közösségek (osztályok stb.) vonatkozásában egyenlőtlenül, de fokozatosan növekedett. Ez először megnyilvánult a függetlenség növekedésében: az emberiség a munkatevékenységéből eredően először is függetlenné vált a természeti kényszer, a fizikai szükségletei közvetlen motivációs hatásától, amelyet felváltott a minden korban korlátozott, de történelmileg korlátlanul növelhető társadalmi szükségletek motiváló hatása, azaz a közvetlen anyagi szükségletek helyébe a társadalmi (osztály-) érdekek léptek (az érdeket objektív kategóriának fogva fel mint a szükségletek kielégítésének társadalmi feltételét). Mivel pedig az érdekek mindig valamilyen (adekvát vagy hamis tudati) eszmékben manifesztálódnak, az emberi cselekvést a történeti fejlődés során közvetlenül egyre inkább eszmék, ideálok, szellemi célok determinálják. Az ember motivációs rendszerében tehát az egyéni céltudat (közvetlen cél) helyébe — s ezt magában foglalva — egyre inkább a társadalmi (osztály-) céltudat lép. E folyamat során válik az osztály „magánvalóból" „magáért való" osztállyá, és a cél mint eszmei objektum félelmetes anyagi erővé.

Ezzel párhuzamosan a történelemben megnő a lehetőségek szférája is, s ezzel párhuzamosan a társadalmi viszonyok is mind univerzálisabbá válnak. A lehetőségszféra szélesedésével gyarapodnak a feladatok megoldását szolgáló eszközök is. Mindez lehetővé teszi a közösségi ember egyre szélesedő és mélyülő történelmi aktivitásának fokozatos kibontakozását. Minden társadalmi formáció sokrétűbb, gazdagabb, mint az előzők — s ennek megfelelően minden új osztály számára szélesebb, sokoldalúbb lehetőségek nyílnak arra, hogy adott feladatát megoldja, önmagát kibontakoztassa. A történelem eddigi osztályai közül a legszélesebb lehetőségszférával a proletariátus rendelkezik.

Mindezen jelentős szerepének ellenére ez az önállóság — „a valamitől való függetlenség és valaminek a megvalósítására irányuló aktivitás" — a szociális közösségi szabadságnak csupán egyik, mégpedig formális-potenciális oldala, a tartalmi szabadságnak önmagában még csak feltétele, lehetősége. Formális, mert lényegében kimerül az aktivitásban, s független attól, hogy a történelmi cselekvés milyen tartalomra, milyen célra és milyen eredménnyel irányul. A formális szabadság fejlődése történelmi távlatban mindig szükségszerűen kifejleszti a tartalmi szabadság konkrét hordozóját, konkrét osztályát. A formális szabadsággal mint önállósággal és aktivitással mindegyik osztály rendelkezik — hiszen mindegyikük formálja, alkotja a történelmet (csak az egyik a haladás, a másik a konzerválás irányában) —, az eredményszabadsághoz való viszonyuk azonban már más és más.

De mielőtt a tartalmi szabadság elemzésére rátérnénk, szükséges az autonómia egyéni transzformálódását, a formális szabadságnak az egyes emberben való megnyilvánulási formáját — az ún. szabad akarat problémáját —,

az egyéni akarat filozófiai problémakörét kissé behatóan megvizsgálni, egyrészt a közösségi szabadság konkrét fokának megismerése céljából, másrészt pedig azért is, hogy az indeterminizmus és fatalizmus mindmáig eleven vitájában e polémia konkrét területén foglalhassunk állást.

2. Az ún. szabad akarat

Akaraton az indeterminizmus és a fatalizmus egyaránt egy önállósult, különálló, magában való lelki, pszichológiai tényezőt ért, amely az utóbbi szerint a külső körülmények által teljesen meghatározott, és így abszolúte nem szabad, az előbbi szerint viszont teljesen független tőlük, s ezért abszolúte szabad.

A marxista filozófia *akaraton*, akarati tevékenységen az embernek azt a képességét érti, hogy képes a cselekedeteit távlati célokkal összehangolni és ezeknek alárendelni,[11] az akarat tehát a „szándék", a „terv" fogalmához áll közel. Sem az akarat, sem a szabadság nem önállóan létező pszichológiai minőség, hanem a *tevékenységi autonómiá*nak, azaz a társadalmi (általános) és egyéni (pszichológiai) törvényszerűségek által meghatározott emberi tevékenységnek csak a *része*. Bennük nemcsak egyéni pszichológiai folyamatok, hanem társadalmi tartalmak is szerepet játszanak.

Az ún. szabad akarattal kapcsolatos „klasszikus" kérdésfelvetés — létezik-e az emberben önálló szabad akarati tényező, vagy sem — lényegében ontológiai jellegű volt, és a szabadságot és akaratot mindkét válaszában tulajdonképpen egybemosta (ha létezik akarat — van szabadság is; ha pedig nem létezik akarat — úgy szabadság sincs). *A marxizmus a szabadság problémáját* nem ebből az ontológiai, önálló természeti-pszichikai szubsztanciát tételező tautológikus kérdésfelvetésből kiindulva, hanem *mint társadalmi, s ezen belül a szubjektum* (az emberi cselekvés) és objektum (külső környezet) között létező *viszonyt vizsgálja*.

A marxista felfogásban a szabad akarattal kapcsolatban ennek megfelelően két kérdés merül fel: 1. determinált vagy indeterminált-e (ez az emberi cselekedeteknek az *összes* — a külső és belső — tényezők együtteséhez való viszonyára vonatkozik), 2. mi a társadalmi megjelenési formája (ez a viszonylagos tevékenységi autonómiára, az emberi cselekvésnek csupán a külső környezethez való viszonyára, az objektum-szubjektum relációjára vonatkozik).

Az első kérdésben határozottan a következetes determinizmus álláspontján állunk. Azt valljuk, hogy a valóság egészében sehol — sem az emberi természeten belül, sem kívüle — nem létezik semmiféle indeterminált misztikus (és így közvetlenül vagy közvetve indeterminálóan ható) tényező. Így tehát meghatározottságtól független értelemben szabad akarat, cselekvés sem létezik — a külső és a belső tényezők, körülmények teljes mértékben meghatározzák.

A teljes meghatározottság természetesen nem fatalista értelemben vett eleve elrendeltség. A dialektikus determinizmus az anyagi világot — és így az akaratot, illetőleg az emberi tevékenységet — sem aktuálisan lezártnak, sem potenciálisan lehatároltnak, hanem végtelennek és lehetőségszférát tar-

[11] Luporini az akaratot *Az erkölcsi cél gyökerei* c. cikkében hasonló módon határozta meg. Lásd Dokumentumok VII. évf. 27. sz. 10. o.

talmazónak fogja fel, a külső és belső tényezők[12] kölcsönhatását nem egyoldalúnak, hanem dialektikusnak tekinti, elismeri a belső tényezőknek már szelektivitásukban megnyilvánuló visszaható tevékenységét, továbbá a kialakult jelenségek öndeterminációját.

A szabadság problémája azonban nem az első kérdés körében, azaz a determinizmus-indeterminizmus vonatkozásában merül fel — a szabadság a külső és belső tényezők egymáshoz való viszonyában, az e viszony meghatározta viszonylagos tevékenységi autonómiában valósul meg. Ahhoz tehát, hogy e viszonylagos tevékenységi autonómia szabadságjellegének egyrészt a viszonylagosságát, másrészt ténylegességét, valóságos megnyilvánulási formáit megmutassuk, a továbbiakban a külső-belső leírt viszonyát kell elemeznünk.

A tevékenységi autonómiával kapcsolatban — különösen a nyílt indeterministákkal szemben — legelőször is azt kell leszögeznünk, hogy viszonylagossága nem indetermináltság, hanem a determináltság sajátos formája. Az ember és környezet kölcsönhatásában ez utóbbi a főoldal, az elsődleges, az autonómia alapja és határa, s a szabadság csak ezen belül bontakozhat ki. A belső tényezők — az ember filogenetikus és ontogenetikus fejlődése során — is a külső környezet, az anyagi világ termékeként jöttek létre. A belső erők önállósága ilyen értelemben egyfajta absztrakció: a konkrét cselekvés vonatkozásában eltekintünk a külső tényezőknek a történelmi múltban betöltött és ebből eredően a jelenben is érvényesülő meghatározó szerepétől.

A belső erőknek a külsőkből való ez a levezetése a következetes dialektikus materialista monizmus lényeges momentuma. Ez cáfolja nemcsak a nyílt, hanem a „középutas", mérsékelt indeterminizmust (Schopenhauer, Windelband, a freudisták, a szociálpszichológusok vagy, magyar vonatkozásban, pl. Pauler Ákos, Halassy Nagy József stb.) s a kéttényezős elméletek dualizmusát is. Éppen ez utóbbi irányzatokkal szemben kell hangsúlyozottan leszögeznünk nemcsak az akarat absztrakt teljes determináltságát —ezzel ugyanis közülük sokan egyetértenek —, hanem a belső tényezőknek a külsőkből való történelmi eredetét is — ezt ugyanis már a mérsékelt indetereministák sem ismerik el.

Ezek után jogosan merülhet fel a kérdés: ha alapvetően a külső környezet determinálja, formálja az embert, akkor miben rejlik a szabadság maga, s miben nyilvánul meg tényleges jelentősége? Abban, hogy a kialakult, létrejött személyiség belső erői viszonylagos önállósággal, öndeterminációval rendelkeznek, a társadalmi fejlődés talajából kialakulva maguk is a történelem menetének részévé válnak, s mint ilyenek nemcsak okozatokként, hanem okokként is funkcionálnak.

A viszonylagos tevékenységi autonómia a motivációs, a választási és az alkotási szabadság együttese, az az ösztönöstől a mérlegelő belátásos cselekvésen keresztül a tudatos tervszerű cselekvésig vezető folyamat három lépcsőfoka.

[12] A külső tényezők az embert körülvevő szűkebb, ún. létfeltételek és a szélesebb társadalmi környezet. Ezek ösztönzik cselekvésre az embert, ezek a cselekvése tárgyai, ezek határozzák meg cselekvésének irányát és módját, ezek nyújtanak lehetőségeket és eszközöket választott célja realizálására. A belső tényezők az ember természete (pl. temperamentuma), individuális felépítése (pl. testi konstitúciója), humanizált biológiai-fiziológiai szükségletei (pl. az éhség vagy az egyre szélesedő és mélyülő specifikus társadalmi szükségletei). Két oldaluk van: egyrészt közvetlen okok, másrészt közvetítő feltételek — a külső okok rajtuk keresztül hatnak.

Bár a személyiség alapvetően mindig külsőleg meghatározott, de sem fejlődésben, sem konkréten sohasem közvetlenül. A kialakult belső feltételek ugyanis szubjektíven szelektálnak, s ez, ha korlátozottan is, de már eleve körülhatárolja azokat a külső tényezőket, amelyekre a személyiség reagálni fog. Továbbá: az ember mint biológiai, fiziológiai, s nem is beszélve arról, hogy mint társadalmi lény sajátos belső szükséglettel, s ennek megfelelő motivációval rendelkezik, amely cselekvésnek a külső környezet közvetlen hatása nélkül is indítéka. (Pl. az éhség akkor is cselekvésre készteti az embert, ha pillanatnyi külső környezetében erre semmi sem ösztönzi.)

A külső körülmények tehát, mint látjuk, nem közvetlenül, hanem közvetve, a személyiség belső tevékenységén, öndeterminációján keresztül hatnak. Ez létrehozza a tevékenységi autonómia első formáját, *az önmeghatározás vagy a motivációs szabadságmozzanatot*. Ez többnyire még az ösztönösség szintjén van.

Erre a motivációs szabadságra épül az embernek az a képessége, hogy a motívumrendszerével összhangban álló célt tűzzön ki maga elé. A cél és az eszközök kiválasztása a külső és belső körülményekben rejlő lehetőségek mérlegeléséből ered. Az emberi tevékenységnek ezt a képességét *viszonylagos választási szabadságnak* nevezzük.

A viszonylagos választási szabadság alapja tehát egyrészt a külső környezet mint heterogén elemeket tartalmazó objektív mozgástér, amely az ember számára probléma-szituációt képez, másrészt az ember sokoldalú szükségletei, igényei, képességei. Az embernek ebben a problémahelyzetben — egyrészt tehát saját magából kiindulva, másrészt a külső körülmények mérlegelése alapján — először is választania kell. A problémahelyzetben több célhelyzet és céltárgy adódik, de legalábbis kettő, ti. az elemi alternatíva: „tenni vagy nem tenni". Ebben a szituációban a személyiség az aktuális motívumainak, belső állapotának megfelelően, továbbá a múlt tapasztalatai és a jövő előrelátása alapján választ, azaz kijelöli tevékenységének vonalát.

A választás tehát, akárcsak a többi pszichikai folyamat, szintén determinált: nem a külső és belső determináló erőktől független, önálló, különálló lény választ és dönt, hanem a külső környezet mint probléma-szituáció által szükségszerűen választásra determinált személyiség. Maga a választás ténye tehát determinált, de mint ilyen egyben determináló — az emberi cselekvést irányító — tényező is. Láncszem abban a sajátos determinációs folyamatban, amelyben az embert cselekedetei kialakításában gondolkodása révén nemcsak a múlt, hanem az elképzelt jövő is meghatározza: azaz a választásban megjelenik a — cselekedetei révén realizálandó — jövőbeli valóság is. S ez a választási szabadság sem nem fétis, sem nem illúzió, hanem objektív és szubjektíve is átélt valóság.[13]

[13] A hazai marxista irodalomban találkozhatunk olyan nézetekkel is, melyek a tevékenységi autonómiát, főképpen pedig a — vele azonosított — választási szabadságot tagadják. Eörsi Gyula pl. a választási szabadság — Földesi Tamás *Az akarat-szabadság problémája* c. munkájában latensen szintén meglevő — tagadását következetes logikával vive végig indeterminizmussal vádolja azokat, akik a viszonylagos választási szabadságot dialektikus deterministа módon értelmezve elfogadják. „Ott azonban — írja — már nem egészen tudunk megfogalmazásával (ti. Földesiével — *F.É.*) egyetérteni, ahol viszonylagos szabadságnak nevezi azt, hogy a külső körülmények mellett a személyiségnek is van szerepe az akaratkialakításban. Ebben a vonatkozásban Földesi szintén magyarázatot igyekezett adni a választás szubjektív csalódására — némi választási lehetőséget is elismer és ezzel egyébként következetes deterministа álláspontjával némileg ellentétbe kerül.

A tevékenységi autonómia jelentősége azonban nem merül ki a választási szabadsággal sem. Lényege: a környezetre való aktív visszahatás, az átalakítás képessége, az *alkotási szabadság*.

Az embert körülvevő környezet, mint már mondottuk, mindig problémaszituációt képez, ebben az egyénnek azonban nemcsak választania kell különböző megoldási lehetőségek között, hanem a problémát meg is kell oldania: a kiválasztott lehetőséget realizálnia is kell. A problémahelyzet aktuálisan még nem, hanem csak potenciálisan létező folyamatokat, szituációkat tartalmaz. Az ember a környezet összefüggéseinek e tendenciáit feltárva cselekvésével aktualizálja a folyamatok egyikét, amely tehát az ő beavatkozása nélkül nem realizálódnék.

Az ember tehát nemcsak gondolatilag választ egy konkrét szituációban, hanem hozzá is tesz valamit. A külső környezet hatásait nemcsak megjelenteti, s nemcsak passzívan realizálja (mint közvetítő), hanem kialakult egyénisége, tapasztalata, ismerete, felhalmozott tudása, gondolkodási képessége alapjában cselekvésével önmagából is ad valamit, önmaga is hozzájárul valami — objektiválódó — plusszal a külső események konkrét folyamatához. Nemcsak a külső környezet határozza meg az embert, hanem, belátó, tervszerű cselekedete révén, az ember maga is — alakítva egyben sajátmagát — a környezetét. A tevékenységi autonómia legfőbb jelentősége éppen ez: a környezetre való aktív, alkotó visszahatás.

A tevékenységi autonómia lépcsőfokainak elemzése megmutatta, hogy szabadság és meghatározottság, autonómia és determináció nem kizárják egymást, hanem fordítva: az emberi cselekvés folyamatában feltételezik egymást. A dialektikus materializmus tehát, a személyiség aktív tevékenységét is bevonva a determinációs folyamatba, következetesebb és átfogóbb determinizmust képvisel, mint a fatalizmus, ugyanakkor viszont szélesebb teret s jóval nagyobb szerepet, reális jelentőséget tulajdonít az emberi szabadságnak, mint az indeterminizmus, mely az embernek csupán az absztrakt önmeghatározását tételezte, de nem foglalta magában az ember átalakító, alkotó képességét, a környezet feletti uralmának lehetőségét. Azaz a dialektikus materializmus következetesebben determinista, mint a fatalizmus, és következetesebben képviseli az ember reális szabadságát, mint az indeterminizmus.

Az egyén tevékenységi autonómiája, éppen úgy, mint a közösségi autonómia, csupán képesség, a tartalmi szabadság elérésének csak a lehetősége. A tényleges, a tartalmi szabadság — az eszköz — és az eredményszabadság — e képesség, lehetőség felhasználásától függ: akkor valósul meg, ha a tevékenység eredményes, azaz ha a kívánságoknak, a szándékoknak, az akaratnak

---

A ‚viszonylagos szabadság, eleme, a személyiség„ (Földesi szerint) sem jár azzal a következménnyel, hogy azonos körülményeket feltételezve nem csak egyféleképpen lehessen cselekedni. Választásról 'relatív' értelemben nincs szó, legfeljebb a választás illúziójáról." (Eörsi Gyula: A jogi felelősség alapproblémái. Akadémiai Kiadó, 1961. 91—92. o.) Eörsi elvtárs e látszólag következetes gondolatmenetében egy hibás leegyszerűsítés s egy logikai tévedés rejlik. Először is nem különbözteti meg az ún. szabad akarat két különálló problémáját, a cselekvésnek az összes (külső és belső) tényezők általi teljes, de absztrakt meghatározottságát, illetve a cselekvésnek csak a külső körülményekhez való viszonyát, s csak az első problémakört vizsgálja. Másodszor pedig a választást azonosítja az önkényességgel, ezen az alapon teljesen szembeállítva a determináltsággal, ebből azután már egyenesen következik, hogy tagadnia kell a választás lehetőségét s így a szabadságát is.

megfelelő célt eléri. A reális szabadság tehát nem a választás tényében rejlik (már csak azért sem, mert az ember egyaránt választhatja a rabságot és a szabadságot is) — még a milyenségében (eszközében) is csak közvetve —, hanem alapvetően abban, hogy a tevékenységi autonómiát s választását mint formát milyen alkotó tartalommal tölti meg.

3. A közösség tartalmi szabadsága mint központi probléma

A közösség tartalmi szabadságát is konkrét történetiségében kell vizsgálnunk. Ez vonatkozik mind a szabadság hordozójának, alanyának, mind pedig tárgyának, objektumának, azaz az elvégzendő konkrét feladatnak a feltárására. E feladat általában mindig kettős: egyrészt a természeti erők, másrészt a társadalmi erők feletti hatalom megszerzése, mely utóbbinak a fokától függ tulajdonképpen maga a természet feletti uralom s az önmegvalósítás is.

Osztálytársadalmakban a szabadság a természet vonatkozásában teljesebben, míg a társadalmi erők, a társadalmi törvényszerűségek vonatkozásában kevésbé érvényesül. A megvalósult szabadságszintek mind a saját szabadságuk, saját létfeltételeik, mind a kizsákmányolt osztályok vonatkozásában még a kizsákmányoló osztályoknak is csak részleges hatalmat biztosítanak. Csakis a munkásosztály valósíthatja meg a sajátmaga, a saját erői s ezen túlmenően a társadalmi erők egésze feletti uralmat. A szocializmus létrejöttével ezért következik be a szabadság történelmi fejlődésében minőségi ugrás: a munkásosztály fokozatosan megvalósítja a nem részleges és ellentmondásos, hanem a teljes és harmonikus, az univerzális szabadságot, mind a természet, mind pedig a társadalom és az önmaga feletti uralmat. Erre a minőségileg új szakaszra utaltak a marxizmus klasszikusai, amikor a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrásról írtak. A tartalmi szabadság fejlődésében tehát az eddigi történelemben két nagy — Kaszalapov terminológiája szerint „részleges" és „univerzális" — minőségi szakaszt különböztethetünk meg.[14]

A szabadság és szükségszerűség dialektikus egységének felismerése már a szabad akarat problémakörén való túljutást, a tartalmi szabadság szférájának a megragadását jelenti. Eddig a Marx előtti filozófiának csak a legkiválóbb képviselői jutottak el, de ők is csupán ismeretelméleti vonatkozásban: a szabadságot a felismert szükségszerűségre redukálták. A tartalmi szabadság azonban elsődlegesen nem megismerés, hanem tevékenység: „a magukban: valóknak" „nekünk valókká" történő átalakítása (Lenin), nem tudati állapot, hanem az ember történelmet alakító tevékenysége, mégpedig ennek *legmagasabbrendű formája*. A tevékenység természetesen nemcsak a gyakorlati, hanem az elméleti munkát is magában foglalja: az elmélet és gyakorlat (az elméleti és a gyakorlati tevékenység) egysége. A kettő kölcsönhatásában a forradalmi átalakító gyakorlat az alapvető, sorrendileg azonban az elmélet az első lépcsőfok. Mégpedig két vonatkozásban is: ahhoz, hogy egy közösség — osztály — önmagát megvalósíthassa, hogy tevékenysége eredményes legyen, hogy szabaddá váljék, helyes tartalmú célt kell maga elé kitűznie — ehhez pedig önmaga és környezete, azaz az objektív valóság, illetve az ebben foglalt szükségsze-

[14] Касалапов: Свобода и коммунизм. Moszkva 1965.

rűség felismerésére van szükség. Ez a megismerés történelmi jellegű, különböző szintű, fokú és igazságtartalmú. Az osztálytársadalmakban a természetre vonatkozólag teljesebb volt, mint a társadalmi törvényszerűségek vonatkozásában, ez utóbbiakat csak megközelítően, csak a hamis tudat burkán keresztül tartalmazta. Az osztály nélküli társadalom megvalósítására hivatott osztály a társadalmi törvényszerűségeket már a maguk valójában fogta fel.

Az adekvát megismerés a szabaddá válás folyamatának viszonylag önálló szakasza — így bizonyos értelemben jogosan beszélhetünk *„tudati-elméleti" szabadságállapotról.* A tudati-elméleti szabadságnak van bizonyos önálló játéka, viszonylagosan elkülönült mozgási tere. Ez az önállóság azonban csak viszonylagos, alárendelt az érzék-forradalmi gyakorlathoz képest. Hegel szabadságkoncepciója azért volt idealista, mert ezt a fokozatot egyben gyakorlati eredménynek is tekintette.

A szabadság megvalósulásához kevés a szükségszerűség felismerése, sőt a hozzá való passzív alkalmazkodás is. A szabadság megvalósulásához, a környezet feletti uralom megszerzéséhez a szükségszerűség aktív felhasználására van szükség: a környezet átalakítására. Ennek lehetősége abban gyökeredzik, hogy a kényszer jellegű szükségszerűség nem abszolút kategória, hanem maga is történetileg meghatározott, az emberi cselekvés módosítja-szűkíti a körét mind a természet, mind a társadalom vonatkozásában. A szabadság alapvetően *nem a felismert, hanem a felhasznált szükségszerűség.*

A továbbiakban a közösség tartalmi szabadságának két oldalát, az eszköz- és az eredményszabadságot kell szemügyre vennünk. Az első arra vonatkozik, hogy rendelkezésére állnak-e a közösségnek a cél eléréséhez, a cselekvéshez szükséges *eszközök,* a második — a domináns oldal — pedig arra, hogy ha igen, akkor ténylegesen *eredményes lesz-e a tevékenység,* azaz eléri-e a célját. A szükségszerűen analitikus elemzésnek egy pillanatra sem szabad elfelednie, hogy a két oldal a valóságban egymástól elválaszthatatlanul, szorosan összefügg, egymást feltételezi, kiegészíti, áthatja, átcsap egymásba. Az egységes tartalmi szabadság egyszerre eszköz is és cél is, *cél és eszköz egységes dialektikus folyamata,* amelyben az eszköz — a konkrét szintű eszközszabadság — megszerzése cél, s az elért cél — a konkrét szintű eredményszabadság — ismét magasabb szintű célok eszköze.

a) Az eszközszabadság

A polgári filozófia — egyes kiemelkedő kivételektől (Spinoza, Hegel) eltekintve —, akárcsak a köznapi tudat, a tartalmi szabadságot tulajdonképpen a tevékenységi autonómia, az ún. szabad akarat fentebb vázolt felfogásából eredeztetett cselekvési szabadsággal azonosítja, ezen lényegében csupán a minden külső erőtől való mentességet, a kényszer (kényszerhelyzet) hiányát értve.

A cselekvési szabadság azonban a tevékenységi autonómia birtokában kitűzött célok megvalósításának mindenképpen csak absztrakt alapfeltétele. A cél tényleges eléréséhez ugyanis a szükséges eszközök konkrét birtokára — az eszközszabadságra — is szükség van.

Az eszközszabadságot azok a polgári felfogások, amelyek a fogalmáig egyáltalán eljutnak, önálló és abszolút értéknek tekintik. Pedig az eszközszabadság, bármilyen jelentős is, az eredményszabadságnak még mindig csupán

csak a lehetősége, az eszköze, irányultságában, keretében, felhasználási módjában lényegében csupán funkcionális alárendeltje, nem más, mint a tevékenységi autonómiától (a cél megválasztásától és kitűzésétől) az eredményszabadságig (a megvalósított célig) tartó folyamat egyik oldala, mozzanata. Ahhoz, hogy az ember valóban szabaddá váljék, az eszközt — az eszközszabadságot — a cél — az eredményszabadság — irányában ténylegesen fel is kell használnia.

A marxista és a polgári szabadságfelfogás között tulajdonképpen itt húzódik a leglényegesebb különbség. A cselekvési szabadságot a polgári felfogás — J. St. Mill megfogalmazásában: „A szabadság nem kívánhatja, hogy az embernek szabad legyen nem szabadnak lenni" — az eredményszabadságtól elszakítva egyfelől redukálja, másfelől viszont abszolutizálja. Ezzel cselekvési szabadságként is csak látszólagos, s ugyanakkor — látszathumanizmusával — az eredményszabadságnak is gátjává válik. A tényleges szabadság ugyanis — éppúgy, mint a szocialista humanizmus, agresszív jellegű (Gorkij) — agresszíven szemben áll mindazzal, ami az emberi önmegvalósítást, az eredményszabadságot akadályozza. A proletárdiktatúra az emberiségnek éppen a tényleges eredményszabadsága érdekében korlátozza jogosan egyes osztályok, rétegek cselekvési szabadságát — az eredményszabadság konkréten, történelmileg éppen így, ezen a nem-szabadságon keresztül valósul meg.[15]

A szabaddá válás folyamata az eszközszabadság közvetítésével gyűrűzik tovább az eredményszabadság folyamatába — tulajdonképpen a tartalmi szabadság első állomása.

b) Az eredményszabadság

Mint mondottuk, a marxista szabadságfelfogásnak tulajdonképpen leglényegesebb eleme az eredményszabadságról szóló koncepció. Ez az a terület, ahol a marxizmus nemcsak egyszerűen kiigazította, helyükre tette vagy talpukra állította az előző felfogásokat, henem itt alkotott gyökeresen újat.

Az eredményszabadság — s ez különösen vonatkozik a szocialista társadalom szabaddá válásának folyamatára — elsősorban a gyakorlati cselekvés, az eszközszabadságban rejlő potenciák felhasználása, realizálása: a társadalmi tevékenység s az alapján létrejött uralom a természet, a társadalom és önmagunk erői felett.

„Természetesen korántsem úgy uralkodunk a természeten... mint valaki, aki a természetesen kívül áll — hanem hússal és vérrel és aggyal hozzá tartozunk és kellős közepében állunk, és... egész rajta gyakorolt uralmunk abban áll, hogy túltéve minden más lényen, a törvényeit fel tudjuk ismerni és helyesen alkalmazni."[16] Ugyanez vonatkozik a társadalom és saját magunk

[15] A munkásmozgalmon, a marxista filozófián belül ebben a kérdésben is állandóan kétfrontos harcot kell vívni. A dogmatikus felfogás az eredményszabadságot abszolutizálja, s mint „polgárit" lebecsüli az eszközszabadságot, figyelmen kívül hagyva, hogy megszerzése adott időszakban éppenséggel elsődleges harci feladat. A revizionisták pedig az eredményszabadságot becsülik le, és a polgári értelmezésű cselekvési szabadságot abszolutizálják („liberalizálás"). Erről Marx a lelkiismereti szabadságot elemezve a következőket írja: „A munkáspártnak... ki kellett volna fejeznie azt a meggyőződését, hogy a polgári ‚lelkiismereti szabadság' semmi egyéb, mint mindenféle *vallási lelkiismereti* szabadság megtűrése és hogy a munkáspárt a lelkiismeretet éppen meg akarja szabadítani a vallási babonától. Ámde nem szeretik a ‚polgári' színvonalat túllépni." (Marx: *A gothai program kritikája*. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 25. o.)

törvényeire is.[17] Az „uralom" a maga leglényegében nem más, mint hogy e törvényeket, erőket önmagunk, érdekeink, szükségleteink fejlesztésére és kielégítésére, azaz az önmegvalósításunk céljából használjuk fel. Külső környezetünkre hatva, ezt átalakítva ismerjük meg s alakítjuk saját magunkat is.

A külső környezeten természetesen nemcsak a külső természetet kell érteni, hanem a társadalmat is. Az ember önkifejlődése, a társadalmi osztályok önmegvalósulása, az ember társadalmi képességeinek, szükségleteinek fejlődése elsősorban nem a külső természet megmunkálása, hanem „*az embereknek az emberek* által való *megmunkálása*",[18] az ember társadalmi képességeinek, szükségleteinek, elsősorban társadalmi viszonyainak formálása, alkotása útján megy végbe. Erre a vonatkozásra Marx gyakran felhívta a figyelmet, a proletárforradalommal kapcsolatban pl. ezt írta: „a forradalom... nemcsak azért szükséges, mert az *uralkodó* osztályt nem lehet más módon megdönteni, hanem azért is, mert a *megdöntő* osztály csak forradalomban juthat el odáig, hogy lerázza magáról a múlt egész szennyét és képessé váljék a társadalom új megalapozására".[19] A forradalmak nemcsak a társadalmi fejlődés, de az ember természete átalakulásának is lokomotívjai.

Uralom és önmegvalósulás egymást feltételezik, egymást kiegészítik, egy ugyanazon dolognak a két oldalát alkotják: az *objektum feletti uralom egyben a szubjektum önmegvalósulása.*

Ez az uralom és önmegvalósulás pedig a szabaddá válásnak nem csupán a folyamata, hanem a terméke is: objektív társadalmi állapot, amelybe az emberek éppúgy beleszületnek, mint egy adott osztályba, nemzetbe vagy a termelési erők egy konkrét szintjébe. Ez az állapot mint objektív determináns meghatározza tagjainak lehetséges szabadságszintjét s egyben a szabaddá válás mint tevékenység további irányát. A szabaddá válás mint folyamat és a szabadságállapot mint eredmény egymástól elválaszthatatlanok, egyazon dolognak, magának az emberi tevékenységnek dialektikus kölcsönhatásban álló két oldala. Dialektikus kölcsönhatásuk abban áll, hogy a szabadság mint állapot a szabaddá válás további folyamatának lehetősége és feltétele. Nem létezik „statikus" szabadság állapot — fenntartása, „újratermelése", sőt bővített újratermelése nélkül nemcsak hogy nem fejlődhetnék, de adott szintje sem maradhatna fenn. A szabadság-állapot történetileg lehetséges fokát a társadalom egésze csak a kapitalizmus megdöntése után, a szocializmusban, a kommunizmusban érheti el,[21] mégpedig nem mint mechanikusan értelmezett „történelmi sorsának" „ajándékát", hanem mint a proletariátus aktív, tudatos harcának mind szabadabbá váló tevékenységének eredményét.

[16] Engels: a munka szerepe a majom emberré válásában. Marx—Engels Vál. Mű v I. köt. id. kiad. 77. o.

[17] A szabadság mint uralom általánosan használt fogalom a marxista filozófiai irodalomban. Szükséges lenne azonban a tartalmát a szabadság különböző megnyilvánulási területein specifikálni. Az uralom a természet, a társadalom s önmagunk felett nem egyforma intenzitású — a természet erőit *szolgálatunkba állíthatjuk*, a társadalomét szabályozhatjuk, *formálhatjuk*, a saját erőink felett a szó szoros értelmében *uralkodhatunk.*

[18] Marx—Engels: A német ideológia. Id. kiad. 37. o.

[19] Uo. 40. o.

[20] Uo. 74. o. — A mai marxista irodalomban vita folyik egyrészt arról, hogy hol kezdődik el a szabadság birodalma (egyesek csak a kommunizmus, mások a győztes szocialista forradalom idejéhez kötik), másrészt azonban arról is, hogy egyáltalán lehetséges-e a szabadságot mint állapotot felfogni. Sokan a szabadságot csak a szabaddá válás folyamatával azonosítják, s mint állapotot tagadják. Karel Kosik az idézett cikkében így ír: „A szabadság nem állapot, hanem történelmi tevékenység." Véleményem szerint igaza

О ФОРМАЛЬНОЙ И СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ СТОРОНЕ СОЦИАЛЬНОЙ СВОБОДЫ

Э. Фаркаш

В статье делается опыт субординации сторон свободы по их субъекту и объекту. В ней различаются по субъекту-рядовые, коллективные и индивидуальные, по объекту-формальные и содержательные моменты свободы, причем среди всех этих моментов доминирует содержательная сторона. Это доказывается анализом социальной, коллективной свободы. Строющаяся на формальной свободе, как на возможности, содержательная свобода есть в основном деятельность или её продукт, одновременно процесс и состояние, взаимопроникающее единство свободы средства и продукта. Сущностью свободы с одной стороны является господство над силами природы и общества, с другой стороны-самоосуществление, саморазвертывание.

ON THE FORM AND CONTENT OF SOCIAL FREEDOM

by E. Farkas

The paper attempts to classify the aspects of freedom, in respect to their subjects and objects. In respect to their subjects these aspects can be classified as belonging to the genus, to a community or to an individual; in respect to their objects the aspect of form and content are distinguished — the aspects of content are dominating all cases, as is proved by an analysis of the social freedom. The formal freedom is just a possibility, upon which freedom as content can be built. This latter is basically an activity, or it's result respectively, a process and a state at the same time, the intertwining unity of freedom in means and freedom as result. The substance of freedom is on one hand rule above the powers of nature and society, and on the other hand selfrealization, self-development.

---

van Heller Ágnesnek — bár több kérdésben nem értek vele egyet, pl. abban, hogy a szabadság alanyát elsősorban az individuumban látja —, amikor megkülönbözteti a szabaddá válás folyamatát a szabadság eredményétől (Lásd: *Bevezetés az általános etikába* I. köt. Tankönyvkiadó, 1957. 60. o.), s ezt különösen ma kell kiemelnünk, amikor társadalmi rendszerünknek az eddigieknél minőségileg magasabb rendű szabadságállapota konkrétan értékelhető. A marxizmus klasszikusai a szabadságot elsősorban mint a szabaddá válás folyamatát fejtették ki. Ennek történeti oka, hogy az eredményszabadság mint társadalmi állapot az ő idejükben csak a jövő célja lehetett. De a „szabadság birodalmáról" szólva (Marx—Engels) felreérthetetlenül utaltak a szabadságra mint társadalmi állapotra is. [21]?

Mi a baj a nyelvfilozófiával?[1]

JERROLD KATZ ÉS JERRY FODOR

I.

A jelenkori filozófia paradoxonai között talán a következő a legmeglepőbb. Bár az utóbbi évtizedek filozófiájának módszereit és céljait jogosan kiáltották ki (vagy bélyegezték meg) nyelvészetinek, ebben az időszakban teljesen eredménytelen volt a filozófusok arra irányuló kísérlete, hogy megalkossák a vizsgált nyelv explicit teóriáját, illetőleg, hogy vizsgálati módszereiket explicit módon fogalmazzák meg. Akkor, amikor a filozófia valamennyi nagy kérdésében nyelvészeti meggondolások állnak a viták homlokterében, a nyelv filozófiája épp hogy tengődik. Még részleges véleményazonosságot sem sikerült elérni azokban a lényeges kérdésekben, amelyek a nyelv egy kielégítő elméletének megalkotására vonatkoznak. Minden területen, minden kérdésben a sajátos eltérések zűrzavara található. Beszélhetünk (a korábbi és későbbi) Wittgenstein, Ryle, Austin, Carnap, Russel, Quine, Frege, Tarski, Skinner, Cassirer és Naess híveiről, hogy csupán a legkiemelkedőbb példákat említsük, de még ezeken a táborokon belül is véleménykülönbségek tapasztalhatók.

A nézetek sokfélesége ellenére is megállapíthatók azonban bizonyos szemléletbeli és módszert illető azonosságok. Ha nem csak azt nézzük, mit mondanak a filozófusok, amikor a nyelvről beszélnek, hanem azt az implicit felfogást is figyelembe vesszük, amely módszereikben és érveléseik előfeltevéseiben megnyilvánul, akkor a nyelv természetéről vallott két — egymást kölcsönösen kizáró — nézet egyikével találkozunk. Vagy azt tételezik fel, hogy egy természetes nyelv struktúrája megtévesztésig hasonló egy mesterséges nyelvnek mint logisztikai rendszernek a struktúrájához, vagy azt, hogy a jelentés lényeges kérdései az egyedi szavak és kifejezések használatának analízise alapján tárhatók fel eredményesen. Attól függően, hogy e nézetek melyikét vallják, megközelítőleg vagy a pozitivizmus vagy a mindennapi nyelv filozófiájának (ordinary-language philosophy) hagyományait folytatják.

[1] Olvasóinkat a jövőben a polgári filozófia önbírálatait tartalmazó cikkek közlésével is az eddiginél rendszeresebben igyekszünk tájékoztatni a polgári filozófiai törekvések ellentéteiről és belső válságairól. *Szerk. megj.* — Ezt a munkát részben a U. S. Army Signal Corps, az Air Force Office of Scientific Research, az Office of Naval Research és részben a National Science Foundation (Grant G — 13903) támogatta. A tanulmányt először a Massachusettsi Technológiai Intézet Elektronikus Kutató Laboratóriumának Nyelvészeti Szemináriumában, ezt követően pedig a Princeton Egyetem Filozófiai kollokviumán mutatták be. A tanulmány egyes részei a Prentice-Hall, Inc.-nél előkészületben levő *Readings in the Philosophy of Language* című kötet bevezető tanulmányaként fognak megjelenni. A szerzők köszönetet kívánnak mondani Noam Chomsky és Hilary Putnam professzoroknak megjegyzéseikért és bátorításukért, valamint Jay Keyser úrnak szerkesztői tevékenységéért.

Azt is meg kell azonban nyíltan mondani, hogy mindkét táboron belül vannak filozófusok, akik vagy azt vallják, hogy a természetes nyelv elmélete nem alkotható meg, vagy azt, hogy filozófiai tevékenységüknek nem célja egy ilyen elmélet megalkotása. Az első állítást — tehát azt, hogy a természetes nyelv elmélete lehetetlenség — rendszerint a természetes nyelvek feltételezett bonyolultságára, gazdagságára és rendszertelenségére való hivatkozással támasztják alá. Az utóbbit — tehát azt, hogy a természetes nyelv elméletének megalkotása nem a filozófusok feladata — azon az alapon védelmezik, hogy az az információ, amellyel a filozófusoknak rendelkezniük kell a nyelvről vitáik lebonyolításához, egy ilyen elmélet nélkül is megszerezhető. Ebben a tanulmányban mindkét felfogást elemezni fogjuk. Itt csupán azt a vádat kívánjuk elhárítani, hogy amikor a pozitivizmust és a mindennapi nyelv filozófiáját azért bíráljuk, mert nem nyújtanak adekvát nyelvelméletet, olyan feladat elmulasztásáért marasztaljuk el őket, amelyet sohasem kívántak megvalósítani.

Azzal a filozófussal, aki egyszerűen azt mondja, hogy nem érdeklik a természetes nyelvek általános kérdései, és akinek filozófiai gyakorlata összhangban van ezzel, nem vitázunk. *De gustibus non est disputandum.* Az ilyen filozófusra nem gondolunk, amikor a pozitivizmusról vagy a mindennapi nyelv filozófiájáról beszélünk. Másrészt nyilvánvaló, hogy mindkét táborban vannak filozófusok, akik arra törekszenek, hogy ha nem is nyújtanak nyelvelméletet, legalább egy ilyen elmélet alapját képező általános alapelveket adjanak meg. Még nyilvánvalóbb, hogy a mindkét iskola filozófusai által alkalmazott analitikus módszer gyakran a nyelvről alkotott feltételezésektől függ. Elegendő csupán futólagos pillantást vetnünk a mindennapi nyelv filozófusainak írásaira annak megállapítására, hogy ők arra törekszenek, hogy posztulátumaik legalább összeegyeztethetők legyenek a nyelvi tényekkel. Mélyebb bepillantás szükséges annak meghatározásához, hogy a pozitivista filozófusok mily mértékben törekszenek arra, hogy konstrukcióik összhangban legyenek a nyelvi tényekkel. Könnyű kimutatni azonban, hogy tudatában vannak annak a ténynek, hogy formalizációiknak tükrözniök kell a természetes nyelv bizonyos tulajdonságait, ha azt akarják, hogy ezek a formalizációk a természetes nyelv jellemző modelljeit nyújtsák. Erre utal például a következő: a természetes nyelv bizonyos területeit nem írják le formál-logikai rendszerek. De a pozitivista érzékenység e területeket is jellemezni akarja, és részben ez motiválja azt, hogy a nem-állító kifejezések leírásához az emotív jelentéselméletet ajánlják. Rámutathatunk azokra a helyekre is, ahol maguk a pozitivisták explicite azért alkottak formalizációkat, hogy olyan filozófiai problémákkal foglalkozzanak, amelyek a természetes nyelvben keletkeznek. Példa Carnapnak az a javaslata, hogy egy a természetes nyelvek mondataira vonatkozó kognitív értelmesség-kritérium megfogalmazásakor a grammatikai szintaxist egészítse ki egy „logikai szintaxis".[2]

II.

Az, hogy a pozitivizmus és a mindennapi nyelv filozófiája gyakorlatilag — sőt talán még elméletileg is — összeegyeztethetetlenek, a pozitivista filozófusoknak abból a törekvéséből is látható, hogy a racionális rekonstrukció vagy

[2] Carnap, R.: *The Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language*, újra megjelent a *Logical Positivism* c. kötetben (Szerkesztette A. J. Ayer), The Free Press, Glencoe, Illinois 1959.

újrafogalmazás szükségességét éppen azokon a pontokon hangsúlyozzák, ahol a mindennapi nyelv filozófusai többnyire a használat tényeihez kívánnak ragaszkodni.[3] Ez az összeegyeztethetetlenség azonban mélyebbre nyúlik. Egy mesterséges nyelvet teljes egészében meghatároznak képzési és átalakítási szabályai, jelentés-pusztulátumai, valamint referencia-szabályai (amelyek a kifejezések dezignátumait és a mondatok igazság-feltételeit adják meg). Így, egy ilyen rendszerrel modellált nyelvelmélet azt a szemléletet erősíti, hogy a nyelv elsődlegesen igazságok kijelentésére szolgál. A mindennapi nyelv filozófiája viszont azt hangsúlyozza állandóan, hogy rosszul értelmezi a nyelv természetét, aki csupán egyetlen funkciójával, például a kijelentéssel foglalkozik és ezáltal elmulasztja kifejezésre juttatni és megmagyarázni a nyelv valóban lényeges jegyét — a használat határtalanul széles skáláját, amelyre alkalmas lehet.

A pozitivizmus és az általános nyelvfilozófia összeegyeztethetetlensége az elemzés egy másik síkján is megjelenik. Mesterséges nyelvek konstruálásának már a motivációjában benne rejlik az a vágy, hogy kiküszöböljék a terminusok többértelműségét, bizonytalanságát és pontatlanságát.[4] „Az általános nyelvfilozófus ellenben a nyelvnek e tulajdonságait nem úgy tekinti, mint amelyek *per se* nem kívánatosak. Ellenkezőleg, úgy tekinti őket, mint amelyek a nyelv használatában lényeges szerepet játszanak, nevezetesen erősítik kifejező erejét és megőrzik a kommunikáció lehetőségét azáltal, hogy viszonylag állandósítják a jelentéseket, míg a mi világgal kapcsolatos ismereteink változnak. Waismann[5] állítása szerint a terminusok „nyílt szerkezete" teszi lehetővé, hogy új információval gazdagítsuk mindenkori nomenklaturánkat, és ez a lehetőség ki lenne zárva, ha egzakt külső határokat kellene kijelölnünk. A mindennapi nyelv más filozófusai még általánosabban állítják, hogy egy kifejezés használatának, jelentésének vagy érvényességi körének pontos meghatározása nem képes éles és formalizálható különbséget érzékeltetni ott, ahol a valóságban csupán homályos körvonalak léteznek. Az olyan mondatok, mint például „Az Atlanti Óceán hullámainak a száma prímszám", semmilyen értelemben sem igazak vagy hamisak, minthogy nem léteznek olyan konvenciók, amelyek alapján erre vonatkozóan releváns megállapításokat lehetne tenni. Nézzük meg Wittgenstein megjegyzését:

> „Hogy tudnánk valakinek megmagyarázni, mi egy játék? Úgy gondolom, különféle játékokat kellene leírnunk és utána azt mondhatnánk: Ezeket és a hasonló dolgokat 'játékoknak' nevezzük. És vajon mi magunk többet tudunk róla? Csupán a másik ember az, akinek nem tudjuk megmondani pontosan, mi egy játék? — Ez azonban nem tudatlanság. Nem ismerjük a határokat, mert azok nincsenek is meghúzva. Más szóval, mi húzunk határokat — speciális célból. Ennyiben áll egy

[3] Az egyik veszély, amellyel inkább a filozófia nézőpontjainak, mint egyes filozófusok munkásságának tárgyalásánál találkozunk, a túlzott mértékű egyszerűsítés visszatérő lehetősége. A jelen állítás hasonló eset. Időnként előfordult, hogy egy filozófus e tradíciók egyikében meglátta saját felfogásának korlátozott voltát, ha a másik megvilágításában vizsgálta. Így Austin az *A Plea for Excuses*-ban alapjában elismeri, hogy alkalmilag szükséges „kegyetlenül bánni a köznyelvvel, kínozni, meghamisítani és legázolni azt". De mindkét hagyomány követői többé-kevésbé mereven ragaszkodnak saját nézőpontjuk általánosan érvényes voltához.

[4] Lásd Goodman, N.: *The Structure of Appearence*, Harvard University Press, 1951, 5—6. o.

[5] Lásd Waismann, F.: *Verifiability*. Proceedings of the Aristotelian Society, XIX. kötet.

fogalom használhatóvá tétele? Egyáltalán nem! (Kivéve ebből a speciális célból.) Nem több ez, mint amennyire az 1 lépés = 75 cm definíció az 'egy lépés' hosszúságmértéket használhatóvá teszi!"[6]

De nemcsak az nem igaz, hogy a köznyelv terminusai és kifejezései teljesen pontosak használatukat, jelentésüket és érvényességi körüket illetően, még az sem világos, hogy valamilyen meghatározott értelmet lehet-e tulajdonítani annak az általános követelménynek, hogy teljesen pontosak legyenek. Wittgenstein az idézett gondolatmenetét így fejezi be: „És ha erre azt mondja valaki, hogy 'Mindazonáltal ezelőtt ez nem volt egzakt mérték', akkor azt válaszolom: rendben van, nem volt egzakt — bár adós maradt nekem az egzaktság definíciójával." Világos azonban, hogy ez az adósság nem törleszthető le az „egzaktság" egy olyan definíciójával, amely azt kívánja, hogy tegyünk meg minden lehetséges megkülönböztetést. Ebből a mindennapi nyelv filozófusa így következtet: Bár speciális körülmények között megkövetelhető, hogy különlegesen pontosak legyünk, az a követelmény, hogy soha ne legyünk pontatlanok, a következő kérdéshez vezet: Mikor álljunk meg? Mikor vagyunk elég pontosak? A mindennapi nyelv filozófusa szerint általában nem kell több megkülönböztetést tennünk, mint amennyi a nyelvben megtalálható. Ha itt állunk meg, akkor egy természetes pontnál álltunk meg. Az egzaktság olyan definíciójának azonban, amely azt kívánja, hogy továbbmenjünk, általános módszert kell nyújtania annak eldöntésére, mikor tettünk elegendő megkülönböztetést. Feltehetően egy ilyen definíció sem azt nem mondhatja, hogy álljunk meg a természetesen adott határnál, sem azt, hogy tegyünk meg minden lehetséges megkülönböztetést. Ezenkívül azonban semmi nem indokolja, hogy megálljunk valahol, ami túl van az egyiken, de a másiknál kevesebb.

A pozitivisták és a mindennapi nyelv filozófusa közötti véleménykülönbség egyes pontok hangsúlyozásának különbségében nyilvánul meg. Így az általános nyelvfilozófusok nagyjából arra törekszenek, hogy *a szavak használatának tanulmányozásával* foglalkozzanak, míg a pozitivisták figyelme elsődlegesen a *mondatok és következtetés-relációik elemzésére* irányul. Ez a különbség nem csupán egy, a kutatás elsődleges feladatát érintő véleményeltérést mutat. Inkább a mindennapi nyelv filozófusainak a nyelvnek a kommunikációban betöltött funkciója iránti érdeklődését tükrözi, szemben a pozitivistákéval, amely a tudományos nyelv „logikai szintaxisá"-nak struktúrájára irányul. E különbség mögött két hiedelem konfliktusa van. Az egyik szerint a nyelvet legjobb úgy tekinteni, mint egy megállapítható szabályokkal rendelkező tagolt rendszert; a másik viszont azt mondja, hogy ha nyelvről beszélünk, voltaképp beszéd-epizódok végtelen nagy és változatos halmazáról van szó.

A két iskola tehát az elemzés tárgyát képező nyelvi egységek megválasztásában különbözik. A mindennapi nyelv filozófusa számára a nyelv elmélete mindenekelőtt a szavak elmélete; a nyelvfilozófia a lexikográfiától csak technikájában és módszereiben tér el, céljaiban nem. A pozitivisták számára viszont a nyelv elmélete elsődlegesen mondatok és mondatstruktúrák elmélete. Erre később még visszatérünk. Itt elegendő csupán annyit megjegyeznünk, hogy ez a különbség magában rejti a nyelv generatív szabályai státusának egész problématikáját. Így közvetlenül érint minden olyan kísérletet, amely-

[6] Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations.* Macmillan Company, New York 1953. 69. §.

nek az a célja, hogy a beszélők nyelvi készségei és a nyelvtanulás folyamatának jellemzésére vonatkozó hagyományos követelésnek eleget tegyen.

Hogy a jelenkori filozófia két uralkodó irányzatának felfogása között ezek az alapvető különbségek fennállnak, nem lenne teljességgel tűrhetetlen, ha az lenne a helyzet, hogy mindkettő olyan jelentős megközelítésmódokat mutatna, amelyek a nyelv szisztematikus és átfogó elméletét ígérik. Ebben az esetben ez a különbség maga is hasznos megvizsgálandó problémaként jelentkeznék. Mi viszont, ezzel ellentétben, azt akarjuk bizonyítani, hogy a pozitivizmus is és a mindennapi nyelv filozófiája is téved a nyelv természetére és az eredményes teoretizálásához szükséges technikára vonatkozó axiómáiban. Mint ez gyakran megtörténik a filozófiában, amit az egyes iskolák egymásról mint ellenfelekről mondanak, lényegét tekintve helytálló. Ezek megmutatják, miért téved mindkét iskola a nyelv természetét és tanulmányozását illetően. Hogy a filozófusok mind ez ideig ragaszkodtak mind a pozitivisták, mind a mindennapi nyelv filozófiájának nyelvelméletéhez, talán azért van, mert úgy látszik, nincs *tertium quid* — nincs olyan elfogadható alternatíva, amelyet ne lehetne az egyik vagy a másik valamely verziójára visszavezetni. E tanulmány egyik célja az, hogy egy ilyen *tertium quid*et próbáljon javasolni.

III.

A mindennapi nyelv filozófusának helyes az a fenntartása a pozitivistákkal szemben, hogy egy formalizáció csak annyiban tekinthető egy természetes nyelv elméletének, amennyiben struktúrája a nyelv struktúráját tükrözi. Olyan elméletre van szükség, amely egy természetes nyelv teljes strukturális összetettségére van felépítve és ezt reprezentálja, nem pedig olyanra, amely valamilyen önkényesen megválasztott mesterséges nyelv viszonylag egyszerű struktúráját mutatja.

Az, hogy annak a mesterséges rendszernek a megválasztása, amely a nyelv egy lehetséges elméletét modellálja, *nem* lehet önkényes, két szempontból is alapvető. Először, ha a rendszert önkényesen választjuk, az azon modellált elméletek nem tarthatnak igényt arra, hogy egy természetes nyelv megalapozott elméletei legyenek. A mesterséges nyelvek egymástól lényegesen eltérők lehetnek a mutatott struktúra-típusokat illetően: úgy konstruálhatók, hogy bármilyen kívánt tulajdonsággal rendelkezzenek.[7] Ha nem vesszük figye-

[7] Carnap ezt teljesen explicitté teszi. Azt írja: „Tegyük fel, hogy egy rendszer megalkotója azt kívánja, hogy az *A* és *H* predikátumok jelöljék az agglegény (bachelor), illetőleg a házas (married) tulajdonságokat. Honnan tudja, hogy ezek a tulajdonságok összeegyeztethetetlenek és hogy ezért kimondható a P_1 posztulátum? Ez nem ismeret, hanem döntés dolga. Ismerete és hite, hogy a 'bachelor' és 'married' angol szavak mindig vagy rendszerint olyan jelentéssel használatosak, hogy összeegyeztethetetlenek, befolyásolhatják döntését, ha az a törekvése, hogy rendszerében tekintettel legyen az angol szavak bizonyos jelentés-relációira. Ebben az esetben a befolyás viszonylag világos lenne, más esetekben azonban sokkal kevésbé.

Tegyük fel, hogy az *F* és *H* predikátumokat a 'fekete' és a 'holló' szavaknak akarja megfeleltetni. Míg a 'fekete' jelentése meglehetősen világos, a 'holló'-é inkább bizonytalan a mindennapi nyelvben. Nincs lehetősége arra, hogy alapos vizsgálatokat folytasson, az általános használatnak akár önelemző, akár statisztikai elemzése alapján, annak megállapítása érdekében, hogy a 'holló' mindig vagy többnyire rendelkezik-e a 'fekete' tulajdonsággal. Inkább azt kell tennie, hogy elhatározza, akarja-e rendszerének

lembe, hogy milyen típusú struktúra nyilvánul meg a *természetes* nyelvben, nincs alapunk annak a mesterséges nyelvnek a célszerű megválasztására, amelyre a szintaxis és szemantika egy lehetséges elméletét fel akarjuk építeni. Ha a választás önkényes, abból az következik, hogy az elméletalkotáshoz nincsenek tényleges kényszerfeltételek azon a nevetségesen gyenge követelményen kívül, hogy az elmélet legyen formális és ellentmondásmentes. Az elmélet tartalmára vonatkozó empirikus feltételek nélkül minden ellentmondásmentes, formális elméletnek egyforma jogosultsága van, tekintet nélkül arra, hogy mennyire tükröz egy természetes nyelvet.

Másodszor, ha egy mesterséges rendszer kiválasztása önkényes, nem tételezhető fel, hogy filozófiailag jelentős problémák megoldását képes nyújtani. Ahogyan fentebb már megjegyeztük, konstruálható tetszőleges kívánt tulajdonságokkal bíró mesterséges nyelv. Ezért olyan mesterséges nyelv is konstruálható, amely egy természetes nyelv nyelvészeti vagy filozófiai elemzésével kapcsolatban felmerülő probléma bármilyen lehetséges megoldását magábafoglalja. Így tehát annyi mesterséges nyelv lehetséges, ahány különböző megoldása van a vizsgált problémának. Ha önkényesen választunk, nem állíthatjuk, hogy valamelyik mesterséges nyelv a *helyes* megoldást nyújtja.

Jóllehet alapjában véve igaz, hogy egy mesterséges nyelvnek olyan struktúrája lehet, amilyet csak akarunk, a pozitivisták mesterséges nyelveiket valójában majdnem kivétel nélkül a *Principia Mathematica* modellje szerint építik fel. Hogy ez nem volt szerencsés választás, kiviláglik az angol nyelv grammatikai (különösképp transzformációs) elemzése eredményeinek az ilyen nyelvek mérhetetlenül egyszerűbb képzési szabályaival való összehasonlításából. Formálisan az a szabály-halmaz, amely egy ilyen típusú logisztikai rendszerben a jólformáltságot jellemzi, egy *kontextustól nem függő szerkezeti nyelvtan* (context-free constituent structure grammar) kell hogy legyen.[8] Sőt ha egy természetes nyelv grammatikai leírását a legegyszerűbb és leghatékonyabb módon akarjuk teljessé tenni, a grammatikai szabályok transzformációs szabályok kell hogy legyenek. (Erre még visszatérünk.)

Mindez azt jelenti, hogy az ismert logisztikai rendszerek grammatikája lényegesen gyengébb, mint egy természetes nyelvé. Egy ilyen formális összehasonlítás azonban alacsonyabb fokon áll, mint ha valaki közvetlenül összehasonlítja egy természetes nyelv szintaktikai struktúrájának komplexitását egy logisztikai rendszerével.

Ezzel kapcsolatban a pozitivisták a következőket válaszolhatják: „A mi feladatunk a természetes nyelv olyan vonásainak bemutatása, amelyek rendszeresek és koherensek. Igaz, hogy mi sok mindent nem írunk le a nyelvvel kapcsolatban, de ez csupán azért van, mert a nyelv nagy része nem rendszeres, szabálytalan, és csak a történeti véletlen termékeként magyarázható." Meg

---

H és *F* predikátumait úgy használni, hogy az előbbi logikailag rendelkezzék az utóbbival. Ha igen, hozzá kell vennie a rendszerhez a

$$(P_2),\ (x)\ (Hx \rightarrow Fx),$$

posztulátumot, ellenkező esetben nem." — Carnap, R.: *Meaning Postulates*, újra megjelent a *Meaning and Necessity* c. kötetben, The University of Chicago Press, 1947, 224—225. o.

[8] Lásd Chomsky, N.: *On the Notion "Rule of Grammar"*. Proceedings of Symposia in Applied Mathematics, XII. köt. American Mathematical Society, 1961, 9. o. (különösképp a 8. lábjegyzet.)

kell azonban jegyeznünk, hogy egy formális modellnek egy természetes nyelv teljes gazdagságának megragadására való képtelenségét *vagy* a nyelv esetleges jellege, *vagy* a modell gyengesége mértékének tekinthetjük. Az is igaz lehet persze, hogy a természetes nyelvek következetlenek és amorfok, de a mi, egy szisztematikus leírás létrehozására irányuló kísérletünk sikertelensége még nem igazolja, hogy ez így van. Ez csak azt mutathatja, hogy nem voltunk elég körültekintők, és nem vettük észre azokat a szabályszerűségeket, amelyek valójában itt vannak. A nyelv feltételezett szabályszerűtlensége esetleg nem több, mint az adekvát módon való leírásra irányuló kísérletünk sikertelenségének egy vetülete. Ha a pozitivisták kitartanak amellett, hogy a nyelv általuk történő leírása adekvát, de a nyelv maga rendszer nélküli és irreguláris, akkor azt mondhatjuk: ez ugyanannyi, mint azt állítani, hogy elméletük a kivételek kivételével helytálló.

Említsünk meg még két dolgot. Csupán jó módszerről van szó, ha feltételezzük, hogy a természetes nyelvek nagy mértékben szisztematikusak, még ha ez a feltételezés végül hamisnak bizonyulna is. Ez ugyanis egyszerűen az a tudományban szokásos feltevés, hogy a tanulmányozott jelenségeket általános törvények kormányozzák. Ennek a feltételezésnek következménye jelen esetben annak megkövetelése, hogy formalizációnk oly mértékben ne engedjen meg kivételeket, amennyire csak lehetséges. Csupán néhány ilyen követelmény eredményeképp választhatunk ésszerűen és helytállóan a nyelv konkurrens formális jellemzései közül, és megállapíthatjuk, mikor reprezentálja egy természetes nyelv valamely vonásának jellemzése teljes mértékben ennek a vonásnak a struktúráját.

Másodszor, az az állítás, hogy egy természetes nyelv rendszertelen és irreguláris, teljesen valószínűtlennek látszik, ha arra gondolunk, hogy a gyermekek megtanulják az anyanyelvüket, és hogy ez a tanulás bámulatosan rövid idő alatt megy végbe. Ez a teljesítmény csupán annak feltételezése alapján magyarázható, hogy amit megtanulnak, az nagymértékben szisztematikus és szabályszerű.

Mindazonáltal fennállhat az az eset, hogy egy mesterséges rendszer megfelelő felvilágosítást tud nyújtani egy természetes nyelvről még akkor is, ha jóval egyszerűbbnek bizonyul a vizsgált nyelvnél. A tudomány más területein az elméleteket, mint idealizációkat hozzák létre azért, hogy a jelenségek összetettségét a könnyen kezelhető tulajdonságokra redukálják, és ezek viselkedését egyszerű törvényekkel leírhassák. Így például a fizikusok bevezetik az ideális gáz fogalmát, és ennek segítségével meg tudják fogalmazni Boyle törvényét, a megfigyelésben rejlő komplikációkat figyelmen kívül hagyva, például azt, hogy a nyomás és térfogat szorzata gyakorlatilag a gáz nyomásától függően valamit változik. Ahogyan az ideális gázok, merev testek és teljes vákuumok is fizikai objektumok és állapotok idealizációi, a mesterséges nyelvek a természetes nyelvek idealizációi. Carnap tulajdonképp pontosan ezen a módon érvel.[9]

[9] A *The Logical Syntax of Language*-ben Carnap azt mondja, hogy egy természetes nyelv szintaxisa „legjobban egy olyan mesterséges nyelvvel összehasonlítva mutatható be és vizsgálható, amely vonatkoztatási rendszerül szolgál". Azt bizonyítja, hogy egy természetes nyelv közvetlen analízisének épp úgy, mint egy aktuális egységek alapján formalizált rendszernek, csődbe kell jutnia, mert a jelenségek túlságosan bonyolultak. Majd leírja hogyan idealizálnak és érnek el sikereket a fizikusok és ajánlja ezt a közelítést a természetes nyelv tanulmányozása számára.

A tudomány idealizációi azonban szigorú empirikus ellenőrzés alatt állnak. Annak a tudósnak, aki létrehoz egy idealizációt, izomorfizmust kell teremtenie az idealizáció és a jelenség lényeges jegyei között. Természetesen ezt csak indirekt módon teheti meg: annak megállapításával, hogy az idealizáció következményei egy megengedett hibahatáron belül vannak, valamint annak bizonyításával, hogy minél jobban megközelítik a tényleges feltételek az ideált, annál kisebb lesz ez a hibahatár. Egy mesterséges nyelvnek mint egy természetes nyelv idealizációjának esetében azonban nincs ilyen empirikus ellenőrzés. Az ilyen idealizációkból a természetes nyelvekre vonatkozóan semmi olyan következtetés nem vonható le, amelynek alapján adekvátságuk meghatározható lenne. Tegyük fel, hogy van három mesterséges nyelv, L_1, L_2 és L_3, amelyek mindegyike az L természetes nyelv egy idealizációja. Tegyük fel továbbá, hogy az L nyelv egy S mondata az L_1-ben analitikus, az L_2-ben szintetikus, és az L_3-ban sem az egyik, sem a másik. Hogyan állapítható meg, hogy a három közül melyik az L legjobb idealizációja? Meg kell tudnunk, hogy S az L nyelvben analitikus-e, szintetikus-e vagy egyik sem. Nyilvánvaló, hogy az L szemantikai struktúrájának valamilyen elméletére van szükség, hogy válaszolni tudjunk erre a kérdésre. Egy ilyen elméletnek értelmeznie kell az „L-ben analitikus", „L-ben szintetikus" stb. fogalmakat. Minthogy a Carnap és követői által javasolt mesterséges nyelvek egyike sem ad ilyen értelmezéseket,[10] azt mondani, hogy ezek a mesterséges nyelvek úgy vannak felépítve, hogy egy természetes nyelv idealizációi legyenek, annyi, mint ezt a kérdést eleve megoldottnak tekinteni. Amíg ezek az idealizációk olyan fogalmakat használnak, amelyek természetes nyelvekre nincsenek interpretálva, hamis az az állítás, hogy ezek éppúgy magyarázó jellegűek, mint a tudomány más területeinek idealizációi. Megfelelő értelmezések nélkül nem lehet meghatározni, hogy egy mesterséges nyelv mily mértékben tér el egy természetes nyelvtől. Így tehát, a tudomány más területeinek idealizációitól eltérően, ezeknek nincs hatékony empirikus ellenőrzésük.

A pozitivisták a szemantika két ágát különböztetik meg: a jelentéselméletet és a referenciaelméletet. Az előbbi elsődlegesen a nyelvi egységek közötti relációkkal, az utóbbi a nyelvi egységek és a világ közötti relációkkal foglalkozik. Olyan fogalmak, mint *analitikusság, szignifikancia, szinonimitás* a jelentéselmélet alapfogalmai, míg a referenciaelméleté a *megnevezés, referencia, igazság, terjedelem* (extension) stb. Valamennyi eddigi szemantikai elméletben azokat a fogalmakat ezek közül, amelyeket alapfogalomként tekintenek, egyúttal olyan világosnak is gondolnak, hogy további analízist nem igényelnek. Ez tökéletesen megengedhető akkor, ha csupán egy logisztikai rendszeren belüli formális relációk iránt érdeklődünk. Természetes nyelvre való alkalmazásuk szempontjából azonban azok a szemantikai elméletek, amelyekben ezek a fogalmak analizálatlanok, empirikusan semmitmondók. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a természetes nyelvekkel kapcsolatban megválaszolandó kérdések olyanokat is magukba foglalnak, mint „Mikor szignifikáns egy mondat?", „Mikor szinonim két kifejezés?", „Mikor vonatkozik egy kifejezés egy objektumra?" és így tovább. Ezekre a kérdésekre azonban semmilyen válasz nem adható egy olyan formális rendszeren belül, amelyben a szinonimitás, referencia stb. relációi csupán a *rendszer mondataival és kifejezéseivel*

[10] Lásd Quine, W. V.: *Two Dogmas of Empiricism*, újra kiadva a *From a Logical Point of View* c. kötetben, Harvard University Press, 1953.

kapcsolatban vethetők fel. Amire szükség van, az épp e fogalmak természetes nyelvre való alkalmazásuk szempontjából történő tisztázása. A formális szemantika tehát úgy tekinthető, mint a természetes nyelvre vonatkozó ismereteink szisztematizálásának eszköze. A másik utat választani annyi, mint „a formális kocsit" „az empirikus ló" elé befogni.

Azok a filozófusok, akik észrevették a pozitivista szemantika elégtelenségét, alkalmilag azt a következtetést is levonták, hogy ha egy analizálatlan alapfogalmakkal operáló formális szemantikai rendszer nem kielégítő a természetes nyelv elméleteként, akkor épp az alapfogalmak operatív definíciói hiányzanak, amelyek az adatgyűjtő nyelvészek informátor-technikájához hasonló valamire épülnek.[11] Ez a következtetés azonban figyelmen kívül hagyja annak az alternatívának a lehetőségét, hogy megalkotható egy természetes nyelv szemantikai struktúrájának szisztematikus elmélete. Valójában, ha ezt az alternatívát nem aknázzuk ki, a szemantikai alapfogalmak operatív jellemzésére irányuló kutatástól nem várhatjuk ezeknek az alapfogalmaknak a tisztázását vagy természetes nyelvek számára történő interpretálását.

A formális szemantikai rendszerek csak akkor kapcsolják össze a jelentés- és referenciaelmélet fogalmait egymás kölcsönös értelmezésére, ha az egyszerű fogalmak empirikusan értelmezve vannak. Például, ha meg van adva a szinonimitás operatív jellemzése, egy rendszer az analiticitást szinonim kifejezések logikai igazságokba való helyettesítése alapján magyarázhatja meg, a következményt pedig a feltétel analicitása alapján. Ezeken a kölcsönös összefüggésteremtéseken túl azonban ezek a rendszerek nem tudják egyszerű fogalmaikat jobban megvilágítani, mint amennyire az alkalmazásukkal kapcsolatos viselkedési tesztek eredményei. Így az a kérdés, hogy vajon két kifejezés szinonim-e, egy viselkedési teszttel megválaszolható, de nyilvánvaló, hogy formális szemantikai rendszerek e fogalom megvilágításához semmivel nem járulnak hozzá. Ha egy formális szemantikai rendszer fogalmai nincsenek egyébként is empirikusan interpretálva, akkor teljes magyarázatukról maguknak a teszteknek kell gondoskodniuk.

De nézzük most meg az ilyen viselkedési tesztek felépítésének problémáját. Először is, semmi alapunk nincs azt gondolni, hogy az olyan fogalmak, mint szignifikancia, szinonimitás és hasonlók, a beszélők viselkedésének valamely invariáns tulajdonságával társíthatók. Lehetne, mint a grammatika esetében, egy strukturális elméletünk, amely megmagyarázza az empirikus tényeket anélkül, hogy a központi teoretikus fogalmak mindegyikét közvetlenül összekapcsolná a beszélők viselkedésének valamely tulajdonságával. Például egy grammatikalitás céljára szolgáló teszt feltételezi, hogy van egy olyan viselkedésbeli tulajdonság, amely minden grammatikailag helyes mondatra és csak ezekre vonatkozik. Ez azonban a nyelv szótárában található szavak sorozatainak halmazára vonatkozó olyan általánosítás lenne, amely hamisnak bizonyulna, ha az egyetlen közös tulajdonság, amely a grammatikailag helyes sorozatokra és csak rájuk jellemző, csupán egy korrekt grammatika követelményeinek való megfelelés formális tulajdonsága. Hogy ilyen helyzet az alapvető szemantikai fogalmakkal kapcsolatban fennáll, érzékeltetik az újabb filozófiai viták, amelyekben egyező vélemény még a szinonimitás és analiticitás legegyszerűbbnek mondott eseteinél sem található.

[11] Lásd Carnap, R.: *Meaning and Synonymy in Natural Languages*, újra kiadva a *Meaning and Necessity* című kötetben.

Másodszor, még ha lenne is olyan tulajdonság, amelynek alapján egy szemantikai fogalomra alkalmazható megbízható viselkedési teszt megfogalmazható, hogy bizonyítanánk be, hogy találtunk egy ilyen tulajdonságot? Nézzünk egy konkrét esetet. Quine a *The Problem of Meaning in Linguistics* c. művében arra vonatkozóan, hogy *S* egy grammatikailag helyes fonémasor, azt a viselkedési tesztet ajánlja, hogy a nyelv beszélője kimondta vagy kimondhatja *S*-t anélkül, hogy az bizarrnak hatna. Ez a teszt azonban mindkét irányból nézve hibás. Bárki, aki a tényleges beszédfolyamatot megfigyeli, megállapíthatja, hogy csaknem valamennyi megnyilatkozás helytelen grammatikailag az ismétlések, hibás kezdések, önkényes félbeszakítások, egyeztetési hibák, indulatszavak stb. miatt, jóllehet többnyire nem hatnak bizarrnak. Másrészt csaknem valamennyi grammatikailag teljesen kifogástalan mondat előfordulhatna olyan szituációban, amelyben okvetlen bizarrnak hatna. Így hát azoknak a megnyilatkozásoknak az osztálya, amelyek bizarrnak hatnak, nem esik egybe a grammatikailag nem helyes fonémasorok osztályával.

Ez az értékelés vagy egy pre-szisztematikus intuiciónkra való hivatkozással támasztható alá, amely eldönti, hogy melyek a grammatikailag helyes és nem helyes mondatok, vagy a grammatikai struktúrák egy előzőleg jól meghatározott elméletére való vonatkoztatás útján. A szemantikában azonban intuicióink sokkal kevésbé megbízhatóak és megfelelő elmélet sincs. Így tehát az az állítás, hogy sikerült viselkedési kritériumot találni egy szemantikai fogalom számára, bizonyára gyenge és talán nem is egyértelmű intuiciókon nyugszik. Azok a kutatók, akik szembenéztek ezzel a helyzettel, megpróbálták ezt azzal ellensúlyozni, hogy tesztkérdéseikbe elméleti fogalmakat építettek be. Az informátoroktól azt kérdezték, hogy két kifejezés szinonim-e, vagy hogy egy mondat analitikus-e, de nem mondták meg, hogyan kell értelmezni ezeket a terminusokat. Nem csoda, ha az ilyen teszteknek az eredményei csupán azt bizonyították, hogy a vizsgálat alanya sem érti jobban a szinonimitást és analiticitást, mint a vizsgálat vezetője.

A helyzet tehát a következő: Ha nincs invariáns viselkedési tulajdonság az olyan fogalmak számára, mint szinonimitás, analiticitás stb., akkor az egyetlen alternatíva: megkonstruálni a nyelv szemantikai struktúrájának egy elméletét. Másrészt, ha vannak ilyen tulajdonságok, intuitive világos esetek alapján történő megállapításuk végtelen nehéznek látszik, amit meg lehetne könnyíteni a nyelv egy szemantika elméletének megalkotásával. Egy ilyen elmélet irányítaná az ilyen tulajdonságok kutatóit, és bizonyítaná, hogy mit találtak egy ilyen tulajdonsággal kapcsolatban. Ennélfogva az elméletalkotás alternatívájának kihasználása *nélkül* valószínűtlen, hogy a formális szemantika egyszerű fogalmait természetes nyelvek számára alkalmas módon interpretálni lehet.

Most a formális szemantikai rendszerek belső struktúrájának néhány vonását fogjuk megvizsgálni annak érdekében, hogy tovább kutathassuk az ilyen rendszerek és a természetes nyelvek között levő relációkat. Először a jelentéselméletet vizsgáljuk, azután pedig a referenciaelméletet.

Tegyük fel, hogy azoknak a formális szemantikai rendszereknek, amelyeket vizsgálunk, az a céljuk, hogy leírják egy természetes nyelv, jelen esetben az angol, szemantikai struktúráját. Vizsgálhatjuk, hogy az ilyen rendszerekben adott szabályok *típusa* mily mértékben képes leírni az olyan típusú szemantikai relációkat, amilyenek az angolban találhatók. A formális szemantikai rendszerek külön kikötéseket tartalmaznak a kifejezések szinonimpárjai-

nak valamennyi esetére, például „*oculist*" (szemész) szinonim az „*eyedoctor*"-ral (szemorvos), „*naked*" (meztelen) szinonim a „*destitute of customary or natural covering*"-gel (a szokásos vagy természetes öltözéket nélkülöző) stb. A szinonimitásnál gyengébb jelentésrelációk arra vonatkozó külön kikötéssel adottak, hogy bizonyos mondatok analitikusak, például „Minden ami piros, színes" stb. Meg kell azonban jegyeznünk a szinonimitás és a gyengébb szemantikai relációk ilyen módon való felfogásáról azt, hogy teljesen adekvát leírást elvben nem tudunk adni. A nehézséget az okozza, hogy egy természetes nyelvben, mint amilyen az angol is, a szinonim kifejezéspárok sorának hosszára vonatkozóan nincs felső korlát.[12] Hasonlóképp az olyan kifejezésekre vonatkozóan sincs felső korlát, amelyeket a szinonimitásnál gyengébb relációk kapcsolnak össze. Ez azt jelenti, hogy a nyelv szemantikai relációi nem értelmezhetők a kifejezéspárok és mondatok listába foglalásával. Az „*L*-ben analitikus" és „*L*-ben szinonim" rekurzív meghatározására van szükség, és ez ismét alátámasztja a természetes nyelv szemantikai relációi elméletének szükségességét.

Azt lehet erre válaszolni, hogy a mesterséges rendszerek alkalmaznak rekurzív eszközöket — mint például az ítéletkalkulus — az analitikus mondatok végtelen halmazának jellemzésére. Ez a válasz azonban nem veszi figyelembe azt a tényt, hogy olyan esetben, mint amilyenről fentebb szó volt, a rekurzivitás nem csupán a logikai szavakra vonatkozó szabályoknak a jegye, hanem azoké is, amelyek nem logikai szavakból hoznak létre kifejezéseket.

Nézzük most a formális szemantikai rendszerek referenciaelméletét. Első érvünk a fent már kifejtettel azonos: a referencia-relációknak csak bizonyos részhalmaza adható meg a szokásos „*X*" *vonatkozik X-re* séma útján történő rekurzív felsorolással, és végtelen sok olyan referencia-reláció marad, ami ilyen módon nem jellemezhető; főképp az összes olyan eset, amelyben a referencia-reláció két kifejezés szinonimitásától függ. A nyelv minden egymástól különböző kifejezéspárjához egy referencia-szabály-pár tartozik a következő formában: „X_i" *vonatkozik* X_i*-re* és „X_j" *vonatkozik* X_j*-re*. Minden olyan esetben azonban, amikor „X_i" szinonim „X_j"-vel, úgy hogy $(y)(y \varepsilon X_i \equiv \equiv y \in X_j)$ analitikus, az elmélet két szabályt elhagy, éspedig az „X_i" *vonatkozik* X_i*-re* és „X_j" *vonatkozik* X_j*-re* szabályokat. Minthogy a létrehozható szinonim kifejezések halmazának nincs felső korlátja a halmaz elemeinek számát illetően, a nyelv szematikai tulajdonságaira vonatkoztatható végtelen sok referencia-relációt egyáltalán nem értelmez a formális szemantikai rendszer.

Másrészt a formális szemantikai rendszerekben található referenciaelmélet nem ad kielégítő magyarázatot a nyelv tényleges használatában megmutatkozó referenciára vonatkozóan. E hiány okának az látszik, hogy a formális szemantikarendszerek referenciaelméleteit úgy alkották meg, hogy egyetlen olyan probléma sem fordulhat elő bennük, ami egy természetes nyelv kifejezéseinek referenciájával kapcsolatban előfordul.

Ezek a referenciaelméletek általában a következő felépítésűek: vannak úgynevezett dezignációs szabályaik, amelyek a nyelv szótárában található individuális konstansokhoz és predikátumokhoz hozzárendelik a dezignátumokat, és vannak igazság-szabályaik, amelyek az „*L*-ben igaz" állításnak egy rekurzív definícióját adják meg a nyelv mondataira vonatkozóan. Rendszerint

[12] E téma tárgyalásához lásd Lees, R.: *The Grammar of English Nominalizations.* International Journal of American Linguistics, 26. kötet, 1960 július.

először adható egy olyan szabály, amely minden elemi mondat igazságának egy szükséges és elégséges feltételét határozza meg, azután az ítéletkalkulus és kvantifikációelmélet valamelyik változata gondoskodik azokról a szabályokról, amelyek meghatározzák az összetett mondatok igazságának egy szükséges és elégséges feltételét: például „a ‚hó' havat jelöl", „a ‚fehér' a fehérségtulajdonságot jelöli", és a szabály: egy mondat, amely egy egyedi konstansra vonatkozó predikátumot tartalmaz, akkor és csak akkor igaz, ha a konstans által jelölt egyed rendelkezik a predikátummal jelölt tulajdonsággal.

Könnyű belátni, hogy ezek az elméletek nem alkalmasak arra, hogy a nyelvi referencia általános problémáival foglalkozzanak. A természetes nyelvek szintaktikai és szemantikai struktúrái például gyakran megmutatják, van-e szó valamire vonatkozó referenciáról vagy nincs. A „pápa akarok lenni" és a „találkozni akarok a pápával" mondatok különbözőek abból a szempontból, hogy a „pápa" szónak a második esetben van referenciája, az elsőben azonban nincs. Más eset a kétértelműség. Nézzük meg például a „Lelőttem egy embert puskával" mondatot, amely vagy egy emberre, vagy egy puskás emberre vonatkozhat. A referencia egy másik problémája, amely teoretikusabb eljárást igényel, mint amilyennel az ilyen elméletek rendelkeznek, a Strawson és Nowell-Smith által tárgyalt referenciális előfeltételek kérdése.[13] Ismét más a referenciális határozatlanság problémája: Milyen feltételek mellett meghatározott egy kifejezés referenciája? Ezek a problémák, bár nem tárják fel a referenciával kapcsolatos valamennyi nehézséget, kellőkép megmutatják, mily keveset tudunk a természetes nyelvekben található bonyolult referenciákról azok után is, hogy megtárgyaltuk a referenciára vonatkozó pozitivista nézeteket. A pozitivisták kifejezetten úgy alkották meg referenciaelméleteiket, hogy megakadályozzák ilyen problémák előfordulását; egy probléma kikerülése azonban ebben az esetben a megoldási kísérlet sikertelenségének elismerése.

IV.

A természetes nyelvek pozitivista szemléletének elégtelensége sok filozófust arra késztetett, hogy ezt a megközelítést elvesse, és ehelyett a természetes nyelvek részletkérdéseinek gondos tanulmányozása felé forduljon. Azt a megközelítést azonban, amely a mindennapi nyelv filozófiája néven ismeretes, a pozitivisták élesen bírálták szisztematikusságának és elméleti orientációjának hiányosságai miatt. Egyet kell értenünk a pozitivistáknak a mindennapi nyelv filozófusaival szemben hangoztatott kifogásával, hogy tudniillik egy természetes nyelv minden olyan leírása, amely nem nyújtja formális struktúrájának jellemzését, *ipso facto* nem kielégítő. Ugyanis erre a strukturára építenek azok a generatív elvek, amelyek meghatározzák egy természetes nyelv szintaktikai és szemantikai jellemzőit. Ezek az elvek meghatározzák a nyelv valamennyi mondatának struktúráját, valamint azt, hogy a mondatokat és kifejezéseket hogyan értjük meg. Az a tény, hogy nem látják a nyelvek szerkezeti jegyei szisztematikus jellegének jelentőségét, azt eredményezi, hogy az általános nyelvfilozófusok figyelmen kívül hagyják a mondatok és mondatjellegű struktúrák tanulmányozását.

[13] Lásd Strawson, P. F.: *On Referring*, Mind, 1950.; és Nowell-Smith, P. H. *Ethics*. Penguin Books, 1954.

Ryle például, mint *a priori* nem a nyelv filozófiai elemzésének keretébe tartozót, elutasítja a mondatok vizsgálatát azon az alapon, hogy a mondatoknak nincs használatuk, és a használat az, amit a filozófusok tanulmányoznak. Sőt Ryle az egyik újabb tanulmányában azt állítja, hogy a mondatok nem a nyelv, hanem csupán a beszéd részei.[14] Ez meglehetősen furcsa, minthogy a nyelv legjellemzőbb vonása az a képessége, hogy végtelen sok mondatot enged meg, amelyekből a beszélő kiválaszthatja a megfelelőt, és teljesen újakat használhat, ha a szükség úgy kívánja. Más szóval ez azt jelenti, hogy azt, aki egy nyelvet folyékonyan beszél, nem annyira a már előzőleg hallott megnyilatkozások utánzási képessége jellemzi, hanem az, hogy ezekből extrapolálni tud, és így szabadon hoz létre és ért meg azelőtt soha nem hallott kifejezéseket is. Ennek a vonásnak azonban oly mechanizmusra kell támaszkodnia, amely rekurzív, és így nem redukálható a nyelv (szükségképp véges) lexikonának valamilyen tulajdonságaira. Továbbá világos, hogy mivel egy nyelv megtanulásakor épp azt tanuljuk meg, hogy hogyan kell létrehozni és megérteni új mondatokat, ez a tanulási folyamat csupán e rekurzív mechanizmus asszimilációjaként magyarázható meg.

Abból, amit a mindennapi nyelv filozófiája e jelenségek megmagyarázására létrehozott, legjobban még a „jelentés használatelmélete" alkalmazható. Ezen elmélet valamennyi változatában közös az a program, amely a nyelv valamennyi filozófiailag érdekes szava használatának gondos jellemzését kívánja megadni. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy még ha egy ilyen programot a nyelv valamennyi szavára sikeresen megvalósítanánk is, akkor sem tudnánk megmagyarázni, hogyan lehet létrehozni és megérteni új kifejezéseket. A nyelv szerkezeti mechanizmusa értelmezésének megoldása nem csak azt kívánja meg, hogy jellemezni tudjuk a nyelv szavainak jelentését is, hanem azt is, hogy le tudjuk írni azt a viszonyt, amely meghatározza egy mondat jelentését összetevőinek jelentése alapján. A nyelv szintaktikai és szemantikai struktúráinak figyelembe vétele nélkül az új kifejezés problémája nem oldható meg, minthogy egy mondat jelentését részben ezek a struktúrák határozzák meg.

Egy szó használatának jellemzése annak a módnak a leírása, ahogyan a beszélők alkalmazzák. Egy ilyen leírást a szó szótári szócikkének tekinthetünk, ezért a „szótári szócikk' fogalmat használjuk a jellemzések bármely típusának jelölésére, amit valamely használat-elmélet a szavak használatának leírására alkalmaz. Így a jelentés használat-elmélete végső céljának egy szótár megírását tekinthetjük, amely a nyelv valamennyi szava számára megadja a megfelelő szótári szócikket. E cél megvalósítása azonban még távolról sem jelentene egy szemantikai elméletet.

Az természetesen igaz, hogy egy jó szótár annak a számára, aki intelligens módon használja és folyékonyan beszéli a nyelvet, lehetővé teszi a nyelv valamennyi mondata jelentésének meghatározását. Az a jártasság viszont, amellyel a nyelvet folyékonyan beszélő használja a szótárt annak érdekében, hogy megértsen mondatokat, a nyelv szintaktikai és szemantikai struktúrájának implicit elméletét képezi, olyan elméletet, amelyet az általános nyelvfilozófus nem vesz számításba. Ennek a jártasságnak szükséges a rekonstrukciója,

[14] Lásd Ryle, G.: *Ordinary Language*, The Philosophical Review, LXII. köt. 2. sz. 1953 április; és *Use, Usage and Meaning*, Proceedings of the Aristotelian Society, XXXV. kiegészítő kötet, 1961.

ugyanis nyilvánvaló, hogy nem csupán a nyelvre vonatkozó nem-lexikai tényeket foglal magába, hanem, ami sokkal jelentősebb, a nyelv organizáló alapelveit. Bárki, aki idegen nyelvet tanul, rájön arra, hogy egy nyelvet ismerni többet jelent szavai helyes szótári szócikkei ismereténél. Akármilyen jó is egy szótár, erről a jártasságról semmit sem mond, minthogy ez egy mondat jelentésének és a benne előforduló szavak jelentésének viszonyára vonatkozik.

A mindennapi nyelv filozófiájának e problémával kapcsolatos nemtörődömsége menthető lenne, ha ezt könnyű lenne megoldani. Az igazság azonban az, hogy mérhetetlenül nehéz. Ennek komoly okai vannak, amelyek közül itt csak a legnyilvánvalóbbakat említjük. Egy szótár, legjobb esetben, felsorolhatja a szavak használatait, és csekély számú diagnosztikus mondatot adhat e használat szemléltetésére. Annak érdekében, hogy e kevés számú diagnosztikus mondatból extrapolálhassunk és meghatározhassuk a nyelv végtelen sok mondata bármelyikének jelentését, minimálisan a következőkre van szükség: Először, a nyelv teljes grammatikájára. Másodszor, a grammatikai formák szemantikai jelentésének jellemzésére, azaz annak a módnak ismeretére, ahogyan elkülöníthetjük például azt az esetet, amikor egy melléknév-főnév szerkezet attributív tulajdonságok hordozója, mint a „kék váza" és a „balga szűz" kifejezésekben, attól, amikor nem, mint a „végső lökés" és az „egy bizonyos mosoly" kifejezésekben. Harmadszor, minden olyan esetben, amikor a szótár egy adott szóhoz egynél több szócikket rendel hozzá (és általában egynél többet rendel), szükség van egy annak eldöntésére szolgáló eljárásra, hogy a szó adott mondatbeli előfordulásához melyik értelmezés tartozik. Egy jó angol szótár 'play' szócikkének felületes elolvasása is meg kell hogy győzze az olvasót ennek szükséges voltáról. Az, hogy e három előfeltételnek milyen nehéz eleget tenni, mutatja, hogy milyen bonyolult az a probléma, amelyet a szavak jelentése és a mondatjelentés kapcsolata jelent.

Mindazonáltal elképzelhető, hogy a jelentés használat-elmélete egyik vagy másik formájában lexikai síkon megfelelőnek bizonyul akkor is, ha a nyelv kompozicionális mechanizmusát nem magyarázza meg. Ahhoz, hogy egy elmélet ezen a síkon is megfelelőnek bizonyuljon, legalább alapot kell teremtenie a szemantikai tulajdonságok lexikai egységekhez való egyértelmű hozzárendeléséhez. Egy elmélet értéktelen, ha nem tud eljárásmódot adni annak meghatározása, hogy két lexikai egység ugyanazzal a szemantikai tulajdonsággal rendelkezik-e vagy sem.

Ezt a tényt említik azokkal a jelentéselméletekkel kapcsolatban, amelyek a „valóságos lényeg" és a „mentális kép" fogalmakra épülnek. A filozófusok joggal állítják, hogy azok a jelentéselméletek, amelyek ezeknek a fogalmaknak egyikére épülnek, teljesen használhatatlanok, mert nincs módszerük annak meghatározására, hogy mikor utal két kifejezés ugyanarra a mentális képre vagy jelöli ugyanazt a valóságos lényeget. Sok filozófus azonban nem tudja helyesen megítélni ennek a követelménynek jelentőségét és hatáskörét.

Absztrakt módon nézve, a létezők valamely osztályával foglalkozó elmélet megállapítások rendszere, amely kifejezésre juttatja és megmagyarázza e létezők jellemzőit és kölcsönös kapcsolatait. Ezt olyan elméleti fogalmak felhasználásával teszi, amelyek ezekből a tulajdonságokból és relációkból elkülönítik az ilyen rendszerezés szempontjából relevánsakat. Így egy elmélet két lényeges összetevőből áll: egy bázisból, amely teoretikus fogalmakat tartalmaz, és egy függvényből, amely megállapítja a jellemzőknek, valamint a létezők egymás közti kapcsolatainak egy rendszerét. Ez a függvény meghatározza

azokat az eseteket, amelyekben a létezők valamely párja ugyanazt az elméleti jellemzést kapja, és azokat, amelyekben eltérő jellemzést kapnak. Ezért a jelentéselméletekben annak megkövetelése, hogy legyen meghatározva: mikor kapja két nyelvi egység ugyanazt az elméleti jellemzést és mikor nem — azzal a követelménnyel egyenlő, hogy legyen valamiféle specifikációja annak a módnak, ahogyan a teoretikus fogalmak a jelenségekkel összefüggenek. Ez a követelmény minden jelentéselméletre vonatkozik; mert ha nem teljesül, nincs kapcsolat a fogalmak és a jelenségek között. Tehát elméletről sincs szó.

Sajnálatos módon azonban, a jelentés használat-elméletének egyik változata sem jár jobban, mint a „valóságos lényeg"- vagy a „mentális kép"-elméletek. Ezzel a követelménnyel kapcsolatban ugyanis a használatelméletnek a következő kérdésekre kell válaszolnia: „Milyen feltételek között azonos két szónak a használata?", „Mikor eltérő egy szópár használata?", „Mi határozza meg, mikor van egy szónak egynél többféle használata?", „Hogy különböztethető meg egy szó használata e szó hibás használataitól?" és így tovább. Minthogy azonban valamennyi ilyen kérdés a jelentés eddig javasolt használatelméletei által megválaszolatlan maradt, helytálló az a következtetés, hogy a jelentésnek nincs használat-*elmélete*. Ami ehelyett van, az nem több, mint egy arra vonatkozó javaslat, hogy a jelentés kérdéseit úgy kell kezelni, mint a kifejezések használatával kapcsolatos kérdéseket.

A használat-elmélet képviselői azt válaszolhatják, hogy ennek a követelménynek nyelvi szabályokra való hivatkozással kell eleget tenni: két kifejezésnek ugyanaz a használata, ha azt ugyanazok a szabályok irányítják, és nem ugyanaz ellenkező esetben. Az ebben a válaszban rejlő implicit program vonzónak hat, amennyiben a nyelvben levő strukturális szabályszerűségek fontosságára látszik összpontosulni, a válasz maga mégse meggyőző, mert e szabályoknak sem tartalmáról, sem formájáról nem tudunk meg semmit. Adekvát módon még soha senki nem írta le, *mi a* nyelv egy szabálya, bár arra vonatkozó analógiák özönével rendelkezünk, hogy egy nyelvi szabály mihez *hasonló*. Attól függően, hogy a mindennapi nyelv melyik filozófusát olvassuk, azt a felvilágosítást kapjuk, hogy egy nyelvi szabály egy recepthez, egy grammatikai, egy logikai, egy játékszabályhoz, egy táncra vonatkozó instrukcióhoz vagy éppen egy morális imperativuszhoz hasonló. A változatosságnak ilyen divatja mellett egy nyelvi szabályt valaki ilyen joggal a szemmértékhez is hasonlíthatna. Világos, hogy nem lehet eldönteni, melyik analógiát lehet a leghasznosabban felhasználni a „nyelvi szabály" fogalmának interpretálására. Egyetlen analógia sem tudja megmagyarázni önmagát. A legragyogóbb analógia sem mondja meg önmagában, hogy miért ragyogó. Ezeknek a nyelvi szabályokra vonatkozóan igaznak vélt analógiáknak az esetében azt szeretnénk tudni, hogy a nyelvi szabályoknak *pontosan* melyek azok a jegyei, amelyeket az analógiák kifejeznek. Azokat a szempontokat is tudnunk kellene, amelyek szerint a nyelv szabályai jellegzetesek, vagyis azokat a szempontokat, amelyek alapján a nyelv nem lenne hasonló sem a süteménysütéshez, sem egy játék eljátszásához, sem egy tánc eltáncolásához. Ha valaki azt mondja, hogy az elektromos áram a vízáramhoz hasonló, ez az elektromosságról sok igazságot összegez tömören, ugyanakkor egy csomó olyan dolgot is érzékeltet, ami téves. Például azt, hogy ha kilyukasztjuk a vezetéket, ki fog folyni az elektromos áram. Azt azonban, hogy ez nem így van, csak azért tudjuk, mert ismerjük az elektromosság törvényeit. *Ez egyszerűen bizonyítja azt a tényt, hogy csak akkor tudnánk, hogyan kell kiválasztani*

egy olyan analógiát, amely helytálló és nem félrevezető, ha pontosan tudnánk, mi egy nyelvi szabály.

A jelentés használat-elméletének egy másik változata, amelyik azt javasolja, hogy a mondatokat azokra a beszéd-aktusokra való utalások alapján osztályozzuk, amelyeket a beszélő hozhat létre, amikor a mondatot megfelelő feltételek között kimondja, szintén védtelen ezekkel a kifogásokkal szemben. A fent megfogalmazott követelmény ennek a változatnak az esetében azt kívánja, hogy legyen egy általános és módszeres eljárás annak eldöntésére, hogy egy mondat kétszeri előfordulása mikor vonatkozik ugyanarra a beszédaktusra és mikor két különbözőre. Nyilvánvaló azonban, hogy a kifejezés szintaktikai és szemantikai jellemzőinek semmiféle vizsgálata nem határozhatja meg *per se* azt a beszédaktust, amelyhez a megnyilatkozás tartozik. Ugyanez a megnyilatkozás bizonyos környezeti feltételek között kapcsolódhat egy adott beszédaktushoz, más feltételek között azonban nem. Például ha azt mondom: „Egy utazó ügynök hely után nézett, ahol eltöltheti az éjszakát", a környezeti feltételektől függően ez lehet egy állítás, egy anekdóta kezdete, utalás egy anekdótára, valamire példa, magyarázat, idézet, információ, beszélgetés önmagamban, jó hírem csorbítása és így tovább. A környezeti feltételek azonban, amelyek meghatározzák, hogy ezek közül melyikről van szó, ha szó van egyáltalán valamelyikről, egyértelműen nem állapíthatók meg pusztán a megnyilatkozás megvizsgálása útján. Minthogy pedig nincs mód, és nagyon valószínű, hogy nem is lehet, ezeknek a feltételeknek a rendszerzésére, a beszédaktus-elmélet nem tesz eleget a követelménynek, hogy bizonyos adott feltételek esetén képesek legyünk eldönteni, milyen beszédaktusok tartoznak egy ilyen feltételek között előforduló megnyilatkozáshoz.

Még az úgynevezett *explicit performatívok* (nagyjából azok az igék, amelyek előfordulhatnak az „én ezennel. . ." környezetben)[15] esetében is világos, hogy a megfelelő mondattípus egy-egy kimondása nem változatlanul hoz létre egy, az igéhez szabályszerűen kapcsolódó cselekvésmódot. Azok a feltételek, amelyek között egy látszólagos cselekvésmód „csütörtököt mond", maguk is környezetiek. Így ugyanazzal a problémával állunk szemben, amellyel fentebb találkoztunk. Például, ha kimondom azt a mondatot, hogy „Én ezennel megígérem, hogy feleségül veszem őt", kezdhetek egy anekdótát, mondhatom valamire példának, magyarázatul, beszélhetek magamban, recitálhatok egy véletlenül kiválasztott mondatot, visszaadhatom egy nőnek a becsületét és így tovább. Hogy ezek közül melyiket teszem az ígérés mellett vagy helyett, olyan környezeti tényezőktől függ, amelyeket az explicit performatívok elmélete, épp úgy, mint a beszédaktusok-elmélete, a legkisebb mértékben sem rendszerez.

Az, hogy a használat fogalma túlságosan nehézkesnek bizonyult ahhoz, hogy elméletalkotás alapjául szolgálhasson, részben egy észre nem vett kétértelműség következménye. *Van* olyan értelmezés, amelyben igaz, hogy egy szó vagy kifejezés jelentése, használatának függvénye. Egy szó vagy kifejezés bármely tényleges használata, tehát azok a kombinációk, amelyeknek a szó vagy a kifejezés eleme a különböző mondatokban, valamint azok a szituációk, amelyekben elhangzik, szolgáltatja bármely, a jelentés kérdéseinek megoldását célzó elmélet számára az adatokat. De azt feltételezni, hogy ez a tény alapot

[15] Lásd Austin, J.: *Other Minds*, Proceedings of the Aristotelian Society, XX. kiegészítő kötet, 1946.

szolgáltat ahhoz, amit általában a jelentés használat-elméletének neveznek, egy olyan tévedés, amelyre a továbbiakban a „Használat-Használat Tévedés" megjelöléssel fogunk utalni.

Abban az értelemben, amelyben igaz, hogy „a jelentés a használat függvénye", ez a kijelentés csupán azt fejezi ki, hogy a szemantikai vizsgálatnak figyelembe kell vennie a nyelvi viselkedésben kifejeződő feltételeket. Az a törekvés azonban, hogy a jelentés kérdéseit a használat kérdéseivel *cseréljék fel*, nyilvánvalóan soha nem ebben az értelemben volt cél, akkor ugyanis nyilvánvalóvá kellett volna válnia annak, hogy a használat-elmélet mellett való kitartás nem egy jelentéselmélettel, hanem csupán egy ilyen elmélethez szükséges adatok meghatározásával egyenlő. Amint tisztáztuk a Használat-Használat Tévedést, látjuk. hogy a jelentésnek nincs használat-*elmélete.*

Jelentéselmélet, vagyis olyan elmélet hiányában, amely elméletileg jellemezne szemantikai alapfogalmakat, egy kifejezés kétféle használatáról megállapítaná, azonosak-e vagy különbözők, leírná a nyelv szabályostól való eltéréseit és eszközt nyújtana a nyelvhasználattal kapcsolatban felmerülő filozófiai problémák megoldásjavaslatainak értékeléséhez, az általános nyelvfilozófus mindinkább saját nyelvészeti intuícióira kénytelen támaszkodni. Azt lehet mondani, hogy amennyiben egy nyelvi analizis alkalmazható filozófiai problémák megoldására, minden kívánt információ megszerezhető azáltal, ha a vizsgáló személy folyékonyan beszéli a nyelvet.[16] A mindennapi nyelv filozófusa állíthatja, hogy intuitív módon képes a nyelvi különösségek (a „különös" itt és a továbbiakban a „furcsa", a „megszokottól elütő" értelmében használatos — ford. megj.) feltárására, valamint azt is, hogy ami lényeges egy filozófiai probléma megoldásához, az pontosan az arra vonatkozó információ, hogy mi az, ami különös. Így azt vallják, hogy a filozófus gyakorlatának követelménye a szavak szokásostól eltérő módon való használatának kerülése, és azt is, hogy nyelvészeti intuiciónk segítségével általában meg tudjuk mondani, mikor használtak egy szót általános használatától eltérően.

Elfogadva azt, hogy sok esetben intuitíve világos, mikor szokatlan egy adott használat, ugyancsak világos az is, hogy csupán annak ismerete, hogy a használat szokatlan, sem filozófiai célokra, sem egy nyelvelmélet megalkotásához nem elegendő.

Filozófiai célokra azért nem elegendő egy használat különös voltának ismerete, mert a használat különböző okok miatt lehet különös valakinek, amelyek közül egyébként sok teljesen hibátlan. Nézzük meg a következő megnyilatkozásokat, amelyek mindegyike különböző okok folytán szokatlan:

1. Csak lenyeltem az orromat.
2. Félelmet fogok neked mutatni egy marék homokban.
3. Ez a csodálatos piros rózsa egy piros rózsa.
4. Fizikai tárgyak nem léteznek.
5. Épp most fejeztek le.
6. A fájdalom a C-idegrostok ingerlése.

Ezek a megnyilatkozások természetesen nem merítik ki a nyelvi különösség minden típusát, de már ebből a rövid felsorolásból is világosan látható, hogy bizonyos, egy megnyilatkozást szokatlanná tenni tudó dolgok, nem teszik

[16] Cavell pontosan ezt állítja. Lásd Cavell, S.: *Must We Mean What We Say?* Inquiry, 1. köt. 3. sz. 1958, 172—212. o. Válaszunkat lásd Fodor, J. A. és Katz, J. J.: *The Availability of What We Say, The Philosophical Rewiew,* előkészületben.

azt filozófiailag kifogásolhatóvá. Ennélfogva, ha egy filozófus annyit állít csak, hogy egy megnyilatkozás különös, s *nem többet*, ez nem hatékony kritika egy olyan argumentummal szemben, amelyben ez a megfogalmazás lényeges szerepet játszik. Így, ha a nyelv szokatlan használatával vádolt metafizikus azt válaszolja: „Na és?" — akkor helyesen válaszol. Egy olyan elméletre van tehát szükség, amely megmondja, mi a különösség, és rámutat a filozófiailag kifogásolható különösség-fajtákra, valamint az okaikra.

Nem akarjuk azonban azt állítani, hogy egy adekvát jelentéselmélet oly módon fogja értelmezni a „különösséget", hogy valamennyi megnyilatkozást, amelyet egy teoretikusan képzetlen nyelvhasználó különösnek tart, annak fogja tartani az elmélet is. Inkább azt lehet várni, hogy a különösségnek csupán azokat az intuitív felismeréseit fogja rekonstruálni, amelyeket a nyelv szemantikai szabályainak megsértése vált ki. Így például az (1) és (3) nem a nyelvet irányító szemantikai szabályok megsértéseként lenne számontartva, minthogy olyan okok miatt keltik a különösség intuícióját, amelyeknek semmi kapcsolatuk nincs a nyelv strukturájával, azaz (1) azért különös, mert az általa kifejezett tény módfelett valószínűtlen, a (3) pedig azért, mert annyira magától értetődően igaz. Ezek miatt az okok miatt az ilyen esetek nem filozófiailag kifogásolhatók. Továbbá vannak olyan esetek, amikor valamely *megnyilatkozás* különössége, szemben egy megnyilatkozás típussal, környezetének vonásaitól függ. Így különös lenne a „viszontlátásra" köszönés egy összejövetelre való megérkezéskor, vagy a technika mai állásának ismeretében azt mondani, hogy „Kérek két jegyet a Marsra". Hasonlóképp, ha a kontextust egy értekezés mondatai alkotják, ezek vonásai azt eredményezhetik, hogy egy egyébként normális mondat különösnek tűnik. Képzeljük el például, hogy valaki egy matematikai könyvet olvas, és a racionális függvények integrálásának tárgyalása közepén a következő mondatba ütközik: „Hozzon nekem egy forró sültet rozskenyérrel". A különösségnek ez a típusa különbözik az előző példákban mondottakétól, és elképzelhető, hogy egy speciális elméletre lesz szükség, amelyik ezzel foglalkozik. Ezek a példák azt mutatják, hogy az az állítás, hogy valamely megnyilatkozás különös, önmagában semmitmondó. Azok a filozófiai érvek tehát, amelyek ezen az állításon alapszanak, gyakran tévesek. Szolgáljon bizonyságul a következő eset vizsgálata:

„Az utolsó bizonyíték, amelyet a lélek-test azonosság témájával kapcsolatban meg fogunk vizsgálni, egy általánosan használt nyelvészeti argumentum . . . Vizsgáljuk meg a következő mondatot:

(1) A fájdalom *azonos* a C-idegrostok ingerlésével. A mondat deviáns (az érvelés, bár nem ebben a terminológiában, így hangzik): senki nem állíthatja, hogy használni lehetne normál kontextusba helyezve. Ezért ha egy filozófus tézisként adja elő, a szavaknak ezzel inkább új jelentést ad, mintsem valami felfedezést fejez ki. Például . . . valaki elkezdhetné mondani, hogy „Felizgatott C-idegrostjaim vannak", ahelyett, hogy „Fájdalmam van" stb. Ekkor azonban a „felizgatott C-idegrostjai vannak" kifejezésnek *csupán* az új „fájdalma van" jelentést adtuk. Az állítás az, hogy ameddig a szavak megtartják eredeti jelentésüket, (1) érthetetlen.

Azzal egyetértek, hogy az (1) mondat „deviáns" a mai angolban. *Nem* értek egyet azonban azzal, hogy (1) sohasem válhat normális nem-deviáns mondattá, hacsak e szavak meg nem változtatják jelentésüket.

A helyzet röviden a következő: az, hogy mi deviáns, nagymértékben függ a kontextustól, beleértve ismereteink állapotát is, és új tudományos elméletek kialakulásakor gyakran megesik, hogy mondatok, amelyeknek előzőleg „nem volt használata", amelyek előzőleg „deviánsak" voltak, használatba kerülnek — nem

azért, mert a szavak új jelentést kapnak, hanem mert a régi jelentések, amelyeket a megszokott használatok magja rögzített, az új kontextushoz új használatot *állapítanak meg.*"[17]

Ez a példa azt mutatja, hogy egyetértés lehet valamely megnyilatkozás különösségét illetően, de véleménykülönbség e különösség jelentőségére vonatkozóan. A véleménykülönbség ez utóbbi fajtáját kell tudnunk megoldani ahhoz, hogy a különösség fogalma jelentős szerepet játsszék a filozófiai viták-ban.

Továbbá, ha igaz, hogy az a puszta tény, hogy az intuíció alapján meg tudjuk mondani, mikor különös egy megnyilatkozás, filozófiai célokra nem kielégítő, ugyanúgy az is igaz, hogy egy nyelvelmélet céljaira sem megfelelő. Ez közvetlenül adódik abból, ha elfogadjuk azt az állítást, hogy egy nyelvelméletnek az kell legyen a célja, hogy legalábbis explicitté tegye azokat a generatív alapelveket, amelyek mondatokat hoznak létre. De ha el is vetné valaki ezt az állítást, annak következményeképpen, hogy a különösség kérdéseinek megoldásánál kizárólag az intuícióra támaszkodunk, a döntések nem lennének extrapolálhatóak. Minden döntésnek az intuícióra való ismételt hivatkozás útján kellene létrejönnie, minden mondatot úgy szemlélnénk, mintha semmi kapcsolata nem lenne a nyelv többi elemével. Ekkor azonban semmiféle teóriáról nem lehetne szó. Mindent az intuíció uralna. Ezért lehetséges, hogy a mindennapi nyelv filozófusa nyelvészeti intuícióra való támaszkodása felelős azért, hogy nem tudott létrehozni egy adekvát nyelvelméletet.[18]

Vizsgáljuk most meg legáltalánosabb formájában az intuícióra való hivatkozás jelentőségének kérdését a nyelv tanulmányozásában.

Valamely nyelv egy elméletének célja annak a képességnek és jártasságnak megmagyarázása kell, hogy legyen, amely szükséges ahhoz, hogy valaki anyanyelvét folyékonyan beszélje. A kérdés így hangzik: Milyen képességre és jártasságra tett szert, aki megtanult egy nyelvet? A teoretikusok, hogy megválaszolhassák e kérdést, megpróbálnak létrehozni olyan rendszereket, amelyeknek az a céljuk, hogy a beszélők magatartása különböző mozzanatainak összevetése útján rekonstrulják azokat a mechanizmusokat, amelyek a nyelvi kommunikáció alapját képezik, szisztematikusan megfogalmazzák ezeket, valamint kölcsönös kapcsolataikat. Egy természetes nyelv elméletének valamennyi része, a fonológia, a morfológia, a szintaxis és a szemantika, azoknak a szabályoknak felfedését és explicit módon történő megállapítását keresi, amelyek a beszélők meghatározott nyelvészeti képességének és jártasságának alapjául szolgálnak. A fonológia és a morfológia a beszélő hang- és szó-megkülönböztetési képességét juttatják kifejezésre, egy reprezentációs rendszer formális jegyei segítségével. A szintaxis azoknak a szabályoknak egy rekonstrukcióját nyújtja, amelyek alapján a beszélők létrehozni és felismerni képesek szavak grammatikailag jól formált láncait. A szemantika azt a mechanizmust kívánja rekonstruálni, amely képessé teszi a beszélőt arra, hogy használn

[17] Putnam, H.: *Minds and Machines in Dimension of Mind*, Szerk. S. Hook, New York University Press, 1960, 166. o.

[18] Az általános nyelvelemző panaszolhatja, hogy tagadjuk azt az alapelvet, hogy hasonló esetekben hasonló módon kell eljárni. Ez azonban a kérdés eleve megoldottnak tekintése, minthogy annak meghatározása, mi számít releváns hasonlóságnak, pontosan azoknak a generatív elveknek meghatározásával egyenlő, amelyek felépítik a nyelv mondatait.

tudjon mondatokat megfelelő feltételek között, és meg tudjon érteni olyan mondatokat, amelyeket mások használtak.

Miként egy folyamatosan beszélni tudó nyelvi készsége különböző képességek kölcsönhatásának eredménye, amelyek együtt és egymást kiegészítve működnek, éppen így az a rendszer, amelyet egy természetes nyelv valamely részelméletei alkotnak, arra törekszik, hogy megmagyarázza a beszélő képességeinek ezt a kölcsönhatását. Ily módon a képességek valamennyi különálló osztályának közreműködése értékelhető, a nyelvi jelenségek komplexitása áttekinthető és megragadható részekre redukálódik, és a sajátos képességek közötti kölcsönös összefüggések kifejezhetők a rendszer részei között megállapítható kapcsolatok hálózata alapján. Ennélfogva egy ilyen elmélet bármely részének vagy az elméletnek mint egésznek a megfelelő volta elsődlegesen annak alapján ítélhető meg, hogy szabályai mily mértékben alkalmasak a rekonstrukcióra. Tehát — ha egyéb tulajdonságokban megegyeznek — annál kielégítőbb egy nyelvelmélet, minél pontosabban tükrözi a beszélők nyelvhasználati képességét.

Egy ilyen elmélet szabályainak megalkotásában rejlő egyik fő veszély az, hogy lehetséges olyan megfogalmazásuk, amely csak akkor hatékony, ha a „nyelvi intuícióhoz" fordulnak. Ez azt jelenti, hogy ahhoz, hogy ezek a szabályok a kívánt célra használhatók legyenek, a folyamatosan beszélni tudónak alkalmaznia kell nyelvi jártasságát. Ez tehát egy circulus vitiosust eredményez. A szabályoknak az a feladatuk, hogy rekonstrulják a beszélők képességeit, ugyanakkor feladatukat nem tölthetik be anélkül, hogy a beszélő ne használná ezeket a képességeit. Tehát legalábbis azon képességeket és jártasságot, amelyek e szabályok alkalmazásához szükséges, a szabályok maguk nem tudják rekonstruálni.

Ezzel azonban nem azt akarjuk mondani, hogy az intuícióra való hivatkozás nem játszik szerepet a nyelv tanulmányozására szánt elméletek létrehozásában. A folyékonyan beszélni tudók intuíciói hozzák létre azokat az adatokat, amelyekre egy nyelvészeti teóriának magyarázatot kell adnia. Például az anyanyelvét beszélő intuitív módon ismer fel különbséget a „Gondolj az ilyen jellegű esetek valamelyikére" konstrukció, valamint egy olyan konstrukció között, mely ugyanezeket a szavakat tartalmazza fordított sorrendben. Ilyen intuíciók állapítanak meg világosan felismerhető eset-halmazokat: grammatikailag jólformált szóláncokat egyfelől, s rosszul formáltakat másfelől. Az intuitív módon meghatározott esetek szolgáltatják az empirikus kényszerfeltételeket egy grammatika megalkotásánál. A nyelvi intuícióra való hivatkozás petitio principii, amikor az intuíciók egy világos rendszerben jól definiált elméleti konstrukciókat helyettesítenek, vagy amikor megengedik, hogy meghatározzák a szabályok alkalmazását. Az intuíció a maga sajátos szerepében nélkülözhetetlen a nyelv tanulmányozásában, helytelen használata azonban lehetetlenné teszi a vizsgálatot.

Valójában tehát az a kifogásunk az általános nyelvi analizissel szemben, hogy aprioriszticus. Egy olyan elmélet hiányában, amely olyan kulcsfogalmakat jellemezne, mint „használat", „téves használat", „beszéd-aktus" és „nyelvi szabály", a beszélő intuícióihoz folyamodnak (aki legtöbbször maga a teoretikus). Valakinek az intuíciói azonban — még saját nyelvével kapcsolatos intuíciói is — nem tekinthetők csalhatatlannak. Az ember tévedhet azzal kapcsolatban, hogy „mit kellene mondani", hiszen azok a kifejezések, amelyeket valaki az élete során megfogalmazott, *maguk* is olyan halmazt alkotnak, amely

lényegében ugyanúgy analizálható, mint a nyelvből vett bármely más halmaz. Ahogy a beszélők intuíciói kényszert jelentenek a nyelv egy elmélete számára, úgy egy kialakult elmélet is javíthatja és kiegészítheti a beszélők intuícióit. Másrészt, ha semmiféle elméletünk nincs, amikor az indoklás kérdései merülnek fel azzal kapcsolatban, hogy a kifejezések használatát helyesen elemeztük-e, az *a priori* alapokon védelmezett intuícióra való hivatkozás megakadályozza annak objektív megítélését, mily mértékben felel meg az elemzés a beszélők verbális viselkedésének.

Nem lehet tehát meglepő, hogy a mindennapi nyelv elemzésének szokásos módszerei gyakran olyan megoldásokat kínálnak filozófiai problémák számára, amelyek épp oly vitás, mint amilyen klasszikus megoldások. Vitathatatlan megoldások annak mértékében várhatók, amilyen mértékben sikerül azokat az empirikus és teoretikus követelményeket explicitté tenni, amelyek egy olyan elemzést szükségképpen karakterizálnak, amely hatékonyan reprezentálja a beszélők verbális viselkedését. Amíg nincsenek megállapítva azok a kritériumok, amelyeknek egy elemzés meg kell hogy feleljen, addig képtelenségünk arra, hogy filozófiai problémák egymással versengő megoldásai közül válasszunk, egyszerűen azt tükrözi, hogy képtelenek vagyunk a versengő *nyelvészeti elemzések* közül választani.

V.

A nyelvfilozófia jelenlegi helyzete a pszichológia múlt század végi helyzetére emlékeztet. A pszichológia esetében az aprioritás meddőséghez és fogalmi zűrzavarhoz vezetett, míg explicitté nem tették a pszichológia elméletére vonatkozó empirikus feltételeket. A következő években a filozófiai pszichológia átvette az őt megillető helyet, vagyis a tudományos pszichológia fogalmainak, elméleteinek és módszertanának elemzését.

A nyelvfilozófia jelenlegi iskolái fenti kritikájának általános jellege arra utal, hogy a hasonlóság nem csupán *felszínes*. Azt állítjuk, hogy ezek a helyzetek valójában párhuzamosak, és ez azt juttatja kifejezésre, hogy egy empirikus eszközök segítségével felépített nyelvelméletre van szükség. Ha van egy ilyen elmélet, a nyelvfilozófia végre átveheti valódi szerepét, vagyis az elmélet fogalmainak és módszertanának elemzését. Ha a jelenlegi nyelvészet létrehoz egy empirikus nyelvelméletet, a nyelvfilozófia a nyelvészet filozófiájaként konstruálható meg: olyan tudományágként, amely minden szempontból analóg a pszichológia filozófiájával, a matematika filozófiájával, a fizika filozófiájával stb.

Tanulmányunk elején megjegyeztük, hogy talán egy életképes alternatíva, egy elfogadható *tertium quid* hiánya az oka annak, hogy sem a pozitivista, sem az általános nyelvfilozófiák hiányosságai nem vezettek e poziciók feladásához. Az általunk fentebb javasolt nyelvfilozófiai nézet, tehát az empirikus nyelvészet fogalmainak, elméleteinek és módszertanának analitikus tanulmányozása egy ilyen alternatívát alkot, ha a nyelvészet képes egy megfelelő nyelvelmélet létrehozására. Tanulmányunk hátralevő részében megpróbáljuk igazolni, hogy létezik egy ilyen *tertium quid*, annak megmutatásával, hogy a nyelvészet legalább a keretet létrehozza egy ilyen elmélet számára.

A nyelvészet jelenlegi kutatásaiban implicit nyelvelmélet olyan problémákkal foglalkozik, amelyek hagyományosan nyelvfilozófusok hatáskörébe

tartoztak, de úgy, hogy sem a pozitivisták nyelvszerkezettel kapcsolatos előítéleteinek és az empirikus ellenőrzés hiányának, sem a mindennapi nyelv filozófusai intuitív nézetekhez való jogtalan ragaszkodásának és következetesen rendszerellenes irányultságának nem esik áldozatul. Így egy tényleges alternatívát jelent a pozitivizmus és a mindennapi nyelv filozófiájának nyelvelméleteihez képest, bár mindkettővel kapcsolatban marad, mivel megőrzi a formalizációra való törekvést egyfelől, és a nyelvhasználat részletei iránti érdeklődést másfelől.

VI.

Az empirikus nyelvészet a nyelv tanulmányozásakor annak a képességnek a megmagyarázását tartja legfőbb problémájának, amellyel a folyékonyan beszélő szabadon létre tudja hozni és könnyen meg tudja érteni nyelvének valamennyi megnyilatkozását, beleértve a teljesen újakat is.[19] Annak érdekében, hogy ezt a képességet megmagyarázzák, a nyelvészek egy leíró rendszert konstruálnak, amely a nyelvnek azon szabályszerűségeit próbálja megragadni, amelyeket a beszélők használnak mondatok megfogalmazására és interpretálására. Annak a leíró rendszernek, amely ezeket a szabályszerűségeket reprezentálja, rekurzív szabályokat is magába kell foglalnia, mivel — mint korábban megállapítottuk — egy nyelv mondatainak száma végtelen.[20] Egy ilyen leíró rendszer valóban tudományos elméletnek tekinthető. Egy tudományos elmélet szisztematikusan és gazdaságosan összekapcsolja a megfigyelt jelenségek széles skáláját azáltal, hogy teoretikus fogalmakkal megállapított törvények alapján reprezentálja őket. A törvényekből való levezetés útján új jelenségekre vonatkozó jóslásokat is lehetővé tesz, és megmagyarázza, hogy bizonyos jelenségek miért fordulnak elő, azokra az alapstruktúrákra hivatkozva, amelyeket bemutat. Egy nyelvelmélet esetében a beszélők verbális viselkedése adja azokat a megfigyelendő jelenségeket, amelyeket az elmélet szisztematizál. „A verbális viselkedés" észleleti megkülönböztetéseket, verbális produktumokat, különösségre vonatkozó intuíciókat, a jelentés struktúrájában található hasonlóságra és különbözőségre vonatkozó döntéseket stb. foglal magába. A teoretikus fogalmak, amelyekre támaszkodva a törvényeket megállapítjuk, olyan konstrukciók, mint fonémák, morfémák, szavak stb., a törvények pedig azok a szabályok, amelyek a nyelv szabályszerűségeit juttatják kifejezésre.

Egy nyelv valamely elméletére gondolva ezen az úton természetesen eljutunk a konstrukciókra vonatkozó empirikus kényszerfeltételekig. Az elmélet

[19] Ez nem azt akarja jelenteni, hogy valamennyi ismeretet, amely közrejátszik egy megnyilatkozás létrehozásánál és megértésénél, tanulmányozni kell a nyelvészetben. A nyelvi képesség és jártasság mellett a tényleges információ, az emlékezet, a motivációk stb. meghatározhatják, milyen megnyilatkozás jön létre és hogy értendő egy megnyilatkozás. A nyelvészetnek a beszélő csupán azon képessége rekonstruálásával kell foglalkoznia, amely a nyelv szabályszerűségéről alkotott ismereteink függvénye.

[20] Chomsky írja: „. . . nyilvánvaló, hogy a grammatikailag helyes mondatok halmaza nem azonosítható azoknak a megnyilatkozásoknak valamilyen részkorpuszával, amelyeket a nyelvész létrehozott. A nyelv valamely grammatikája a megfigyelt megnyilatkozások véges és némiképp véletlen korpuszát vetíti a grammatikailag helyes megnyilatkozások egy (feltehetően végtelen) halmazára. Ebből a szempontból egy grammatika annak a beszélőnek a viselkedését tükrözi, aki a nyelvvel kapcsolatos véges és véletlen tapasztalatai alapján végtelen számú új mondatot képes létrehozni és megérteni." Chomsky, N.: *Syntactic Structures*. Mouton and Co., S'Gravenhage 1957, 15. o.

inter alia, egy prediktív eszköz: *amit* megjósol az, hogy a szavak bizonyos láncait a beszélők nyelvük mondatainak fogják tartani, másokat viszont nem („Hadd válasszunk egy példát", igen, de „Példát egy válasszunk hadd", nem). Hasonlóképp megjósolja, hogy ha bizonyos megfogalmazások valóban előfordulnak, a beszélők azokat egy bizonyos módon fogják interpretálni és nem másképp, és hogy bizonyos megfogalmazások több interpretációt is lehetővé tesznek. Pl. „Az emberek szeretete a legjobb dolog" mondatot úgy kell értelmezni, hogy több interpretációra legyen lehetőség. Megjósolja továbbá, hogy bizonyos megnyilatkozások egyes kontextusokban nem különösek, másokban azonban azok (az „Itt egy szép piros alma" mondatot úgy kell reprezentálni, mint amely csak azokban az esetekben nem különös, amelyekben a kontextus meghatározza egy alma jelenlétét). Általában, ahogy az hatékony empirikus elméletek esetében rendszerint lenni szokott, az ellenőrzés lehetőségeit úgy teremti meg az elmélet, ahogy fejlődik.

A filozófusok különleges érdeklődéssel fordulnak a nyelvelmélet olyan összetevői felé, mint a szintaxis és a szemantika. Az előbbi a nyelvi formák létrehozása és megértése általános kérdésének azzal a részével foglalkozik, amelyet a grammatikai struktúra foglal magába. Amit egy beszélő tesz, amikor megért vagy létrehoz egy megnyilatkozást, az minimálisan a megnyilatkozás struktúrájának implicit analízise. Vagyis az a képesség, amelyet egy szintaxis-elmélet magyarázni kíván. A következő kérdésekre kíván ugyanis válaszolni: „Melyek a nyelv alapkonstrukcióinak típusai?", „Milyen egységek állnak rendelkezésre a nyelvben mondatalkotásra?", „Hogyan kapcsolódhatnak ezek egymáshoz?", „Hogyan kapcsolódhatnak a mondatok formálisan egymáshoz?" és így tovább. Egy szemantika-elmélet a létrehozás és megértés általános problémájának megoldását egy lépéssel tovább viszi. A beszélőnek azt a képességét próbálja megragadni, amellyel interpretációkat rendel a mondatokhoz a mondat részei jelentésének ismerete alapján, és felismeri a szó-, kifejezés-, vagy mondatpárok szemantikai relációit.

A nyelvi jártasság megmagyarázásánál egy szemantikaelmélet létrehozása egy szintaxis-elmélet előzetes kidolgozását kívánja meg. Ez nem azt jelenti, hogy a szemantika szükségképp egy előzőleg tagolt szintaktikai struktúrát interpretáló rendszerként kell szolgáljon, hanem csupán azt, hogy a szemantikai problémák megoldása szintaktikai információt igényel. Ezt például így láthatjuk be: Tegyük fel, hogy egy szemantikai elmélet részben épp a nyelv mondatai igazságfeltételeinek és referenciájának megállapításával foglalkozik. Nézzünk meg olyan szintaktikailag kétértelmű mondatokat, mint például az „Emberek szeretete a legszebb dolog". Kétértelmű mondatokat úgy kell szerkeszteni, hogy igazságfeltételek egymástól különböző osztályai legyenek hozzájuk rendelve. Az előző mondat vagy abban az értelemben igaz, hogy a legszebb dolog az, amikor az emberek szeretnek, vagy pedig abban az értelemben, hogy a legszebb dolog az embereket szeretni. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a releváns igazságfeltételek szétválasztása a mondat szintaktikai formájára épül, így annak a szabálynak, amely azt mondja ki, hogy az ilyen mondatokhoz más-más feltételeket kell rendelni, explicit módon utalnia kell e mondatok grammatikai jegyeire.

Ez a tény tovább általánosítható a következőképp: amennyiben egy szemantikai elméletnek az a célja, hogy jelentés-interpretációkat rendeljen a mondatokhoz, ésszerűnek látszik annak feltételezése, hogy az összetett mondatokat úgy fogja kezelni, hogy összetevőikre bontja őket és a releváns hozzá-

rendelést részenként végzi el.[21] Egy összetett mondat összetevőkre bontásának végrehajtása azonban feltételezi, hogy a mondat kompozicionális alapstruktúráját már megállapítottuk grammatikai analízis segítségével.

Végül, egy szemantikai elmélet leggyengébb koncepciójától is megköveteljük, hogy a tanulmányozott nyelv szavaihoz és kifejezéseihez jelentést rendeljen. A nyelv grammatikai struktúrájának ismerete azonban még ebben az esetben is szükséges ahhoz, hogy végrehajtsuk ezeket a hozzárendeléseket. Egy szó vagy kifejezés jelentése ugyanis rendszerint a kontextusban betöltött grammatikai szerepétől függően változik. Hasonlítsuk össze: „Fal mellett sír", illetve „Sír mellett fal".

Az ilyen megfontolások azt kívánják a filozófusoktól, hogy a nyelvről alkotott teóriáikban az eddiginél nagyobb figyelmet fordítsanak a grammatikára. Ez különösen azért lesz hasznos, mert a grammatikusok létrehozták a grammatikai leírás egy olyan hatékony, új rendszerét, amely közvetlenül nem csupán egy szemantikai elmélet létrehozása, hanem az alapvető filozófiai problémák szempontjából is releváns.

VII.

Egy grammatika úgy képzelhető el, mint olyan formális rendszer, amely pontosan meghatározza egy nyelv mondatainak halmazát, és valamennyi mondat olyan struktúrális leírását adja, amely kifejezésre juttatja a mondat grammatikai relációit. Olyan szabályrendszer, amely a nyelv szótárában található elemekből képezhető láncok végtelen listájának megalkotására alkalmas, és mely szabályrendszert eléggé sokszor alkalmazva az így képzett láncok halmaza magába foglalja a nyelv bármely mondatát, de sohasem tartalmaz olyat, ami nem mondat. A mondatok halmazának szintaktikai szabályok véges halmaza alapján történő tényleges megalkotása által a grammatika „az L nyelv mondata" vagy „grammatikailag helyes mondat az L-ben" fogalmaknak egy rekurzív definícióját nyújtja.[22] A szintaktikai szabályok olyan jellegű megfogalmazása útján pedig, hogy ezek egy mondathoz a létrehozásakor automatikusan hozzárendeljenek egy struktúrális leírást, a grammatika „az L nyelv grammatikailag helyes struktúrája" fogalomnak adja meg egy rekurzív definícióját.

Így egy G grammatika generatív eszköznek tekinthető. Ahhoz, hogy adekvát legyen, a következő feltételeknek kell eleget tennie: az L-nyelv minden mondatának legalább egy derivációja megtalálható G-ben, és az L szótárában található elemek egyetlen olyan láncának sem felel meg deriváció a G-ben, amely nem mondat. Így egy generatív módon adekvát grammatika a nyelv mondatainak egy átfogó elmélete, amely empírikusan ellenőrizhető. Ha bizonyos mondatok nem generálhatók, vagy generálhatók nem-mondatok is, a grammatika módosításra szorul. A generatív adekvátság azonban éppúgy ideális követelmény, mint amilyen idealizáció bármely tudományos elmélet arra vonatkozó követelménye, hogy fedje kutatási körének valamennyi jelen-

[21] Minthogy egy természetes nyelvben a mondatok hosszára vonatkozóan felső korlát nincs, a jelentés-interpretációknak a mondatokhoz való rekurzív hozzárendelése az egyetlen lehetséges mód arra, hogy minden mondatnak jelentést adjunk.

[22] Ez a grammatikai koncepció található N. Chomsky *Syntactic Structures* c. művében.

ségét. Egy grammatika megalkotásánál aszimptotikusan közelítünk ehhez a követelményhez. Meg vagyunk elégedve, ha egy olyan grammatikát tudunk létrehozni, amely magába foglalja a nyelv legáltalánosabb struktúrális jegyeit, még ha akad is néhány finomabb részlet, amelyet nem tudunk megragadni.[23]

Ezenfelül egy generatív grammatika prediktív elmélet is. A nyelv szótárában található elemek jónéhány láncát, amely a grammatika szabályainak egymás utáni alkalmazásával előállítható lenne, ilyen vagy olyan okok miatt a nyelv beszélői sohasem fogják kimondani. Minden ilyen esetben a grammatika csupán megjósolja, hogy a szólánc a nyelv egy mondata.

Amint Chomsky írja, a grammatikák létrehozásánál:

> „Feltesszük az angol nyelv grammatikailag helyes mondatainak intuitív ismeretét, és azt keressük, hogy miféle grammatika képes ezeknek a létrehozására hatásos és világos módon. Így az intuitív fogalmak, jelen esetben a „grammatikailag helyes az angol nyelvben", vagy, általánosabban, a „grammatikailag helyes" fogalma értelmezésének ismert feladatával kerülünk szembe.
>
> Megjegyezzük, hogy annak érdekében, hogy a grammatika a céljait elérhesse, elegendő a mondatok és a nem-mondatok részletes ismeretének a feltételezése is. Azaz ennek tárgyalásához feltételezhetjük, hogy bizonyos fonémasorok biztosan mondatok, bizonyos más fonémasorok pedig biztosan nem mondatok. Sok közbenső esetre vonatkozóan fel vagyunk készülve arra, hogy a grammatika maga dönt; ekkor a grammatika úgy van felépítve a legegyszerűbb módon, hogy magába foglalja a tiszta mondatokat és kizárja a tiszta nem-mondatokat. Ez az explikáció egy jól ismert jellegzetessége.[24]

Ahogy fentebb már jeleztük, a generatív grammatika szabályainak formálisaknak kell lenniük. Ez abból a követelményből adódik, hogy a grammatika a nyelv mondatainak végtelen halmazát generálja. Amíg a hagyományos taxonómikus grammatikák felsorolták a konstrukciók paradigmatikus eseteit, az olvasó intuíciójára hagyva a hasonló esetekre való kiterjesztést, a generatív grammatikától azt követeljük, hogy szabályai formálisan jellemezzék a struktúrákat. Ha ez a követelmény nem lenne kielégítve, egy grammatika nem tudná jellemezni a mondatok és strukturális leírások egzakt halmazát, minthogy a „derivació G-ben" fogalom nem volna jól definiált. Így egy formális grammatika elkerüli a tradicionális grammatikákkal szemben emelt egyik legkomolyabb kifogást, nevezetesen, hogy azok elmulasztják a beszélő grammatikai struktúra-ismeretének megmagyarázását, minthogy a beszélő nyelvészeti képességére van szükség a grammatika szabályok alkalmazásához.[25]

A generatív adekvátság feltétele megkívánja, hogy a grammatikaként választott formális rendszer típusát annak a nyelvnek struktúrális jegyei alapján kell kiválasztani, amit leírni szándékozik. Nyilvánvalóan *nem* az a helyzet ugyanis, hogy egy önkényesen választott formális rendszer bármilyen önkényesen választott szólánc-halmazt generálhat. Például Chomsky megmutatta, hogy az angol mondatok halmaza meghaladja bármely végesállapotú

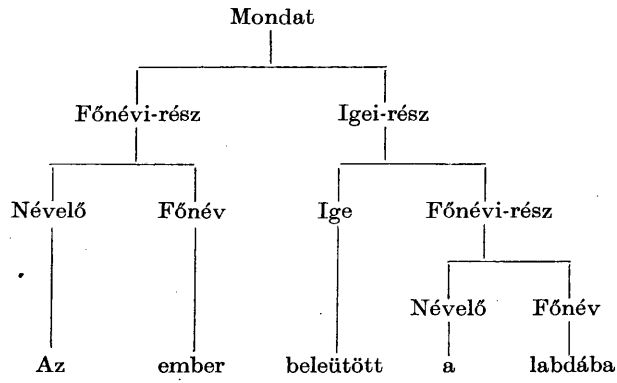
[23] Nem minden mondat egyenértékű a generatív adekvátság követelménye szempontjából. Bizonyos mondatokban ugyanis a nyelv nagyon átható struktúrális jegyei mutatkoznak meg és ezeket kell generálni. Más mondatokat viszont, túlságosan egyedi jegyeik miatt, nem lehet generálni, de ezt a kudarcot nem kell komolyan venni.

[24] Chomsky, N.: *Syntactic Structures*, 13—14. o.

[25] Chomsky, N.: *Explanatory Models in Linguistics*. Előkészületben a *The Proceedings of the International Conference on Logic, Methodology, and Philosophy of Science* kötetben, Standford University Press, 1 f. o.

Markov-generátor leíró erejét.[26] A generatív adekvátság azonban nem elégséges feltétel, minthogy bizonyos szólánc-halmazokat generálhatnak olyan formális rendszerek, amelyek az általuk meghatározott struktúrális leírások szempontjából nem ekvivalensek.

A nyelvészek által általánosan használt rendszer típusa egy közvetlen összetevő grammatika. Egy ilyen rendszer egy mondatot frázisokra oszt, ezek további összetevőkre lesznek bontva, mindaddig, mig a mondat elemi összetevőihez (a szavakhoz vagy a morfémákhoz) el nem jutunk. A megfelelő típusú frázisok láncait mondatoknak nevezzük, a frázisokat pedig főnévi rész (Noun-phrase, (*NP*)), igei rész (Verb-phrase, (*VP*)) stb. elnevezésekkel látjuk el, mondatbeli szerepüktől függően. Például „Az ember beleütött a labdába" láncot *főnévi rész* + *igei rész* összetevőkre bontjuk, ahol a kezdő főnévi rész „az ember" és az *igei rész* maga is *ige* + *főnévi rész*, a „beleütött" *igével* és a „labdába" *főnévi résszel*. A formális rendszernek ez a típusa egy *S* kezdő láncot tartalmaz és csupán olyan szabályokat, amelyek az átírási műveletek során mindig csak egyetlen szimbólumot alakítanak át, azaz a szabályok az átalakítandó szimbólum lineáris kontextusára vannak korlátozva a műveletnél. Az ilyen szabályok által engedélyezett derivációk a terminális soraikban meglevő grammatikai relációk struktúrális leírását adják. Egy sor minden szegmentuma ahhoz az osztályhoz tartozik, amelyet annál a csúcspontnál levő jelölő nevez meg, amelyre az ágrajzban az a szegmentum *visszavezethető*. Egy ágrajz egy szólánc ekvivalens derivációit jelöli (azokét a derivációkét, amelyek csupán a szabályok alkalmazásának sorrendjében különböznek). Például „Az ember beleütött a labdába" lánc ágrajza a következő:



Az újabb grammatikai tanulmányok a formális rendszer egy egészen új típusát ajánlják a nyelvi struktúra egy új koncepciójára épülő grammatikai leírás számára. Ezt a fejlődést a közvetlen összetevők modellje korlátozott voltának fokozatos felismerése motiválta, ill. tette lehetővé. Először, egy nyelv grammatikájának oly módon kell tudnia összehasonlítani mondattípusokat egymással, hogy felfedje kölcsönös strukturális kapcsolataikat. Egy közvetlen összetevő grammatika megteszi ezt, de csak korlátozott mértékben: a mondatokat csupán összetevő-struktúrájuk azonossága, ill. különbözősége

[26] Chomsky, N.: *Three Models for the Description of Language. I. R. E. Transactions of Information Theory*, IT-2 kötet, 1956.

alapján tudja kapcsolatba hozni egymással. Például mind „Az ember beleütött a labdába", mind „A labda beleütött az emberbe", az $NP+V+NP+V$ struktúráé. A nyelv mondatai között levő más kapcsolatok grammatikai relációk azonban meghaladják a közvetlen összetevők alapján történő elemzés leíróerejét. Például az olyan mondattípusokhoz, mint „Az ember beleütött a labdába", „Ki ütötte a labdát?" „A labda megüttetett az ember által" és „Mit ütött az ember", amelyekről a beszélő felismeri intuitív módon, hogy egymáshoz kapcsolódnak *valahogy*, nem tartozik egy olyan reprezentáció, amely értelmezi ezeket a kapcsolatokat. Továbbá az olyan mondatok, mint „Az ember beleütött a labdába", „Az ember csúnya", „A labda szép" kapcsolatban vannak „A csúnya ember beleütött a szép labdába" mondattal, és egy kielégítő grammatikának meg kell tudnia ragadni ezt a kapcsolattípust is.[27]

Másodszor, a grammatikának mint tudományos elméletnek a strukturális leírásokat a legegyszerűbb, legtöbb információt nyújtó, nem pedig *ad hoc* módon kell a mondatokhoz rendelnie. Ahhoz azonban, hogy bizonyos szabályokat adekvát módon lehessen megfogalmazni, fel kell használni azoknak a szóláncoknak derivációs történetét, amelyekre alkalmazzuk őket. Egy közvetlen összetevő grammatika szabályai viszont csupán azokat az információkat használhatják fel, amelyek az átalakítandó szimbólumok lineáris kontextusából nyerhetők.[28] Továbbá a legtöbb esetben egy közvetlen összetevő grammatika a mondatokhoz túl sok struktúrát rendel, és ezt teljesen önkényes módon teszi.[29] Ez azért van, mert az ilyen grammatikák egy szabály valamennyi alkalmazását mint egy fázis-struktúra osztály felosztását reprezentálják. Így az olyan esetekben, mint egy valódi mellérendelt szerkezet,[30] ahol a mellérendelt egységben nincs belső struktúra, a közvetlen összetevőkre bontás csupán az osztályok egy *ad hoc* konstrukciójával alkalmazkodik hozzájuk.

A formális rendszernek a Harris és Chomsky által létrehozott új típusa számol valamennyi fenti nehézséggel, és mélyebb betekintést ad a grammatikai struktúrába. A grammatikának ezt a típusát „transzformációs grammatikának" nevezzük.[31] A transzformációs grammatikában csupán a legegyszerűbb

[27] Hagyományosan a közvetlen összetevő grammatikák vagy nyitva hagyják ezt a kérdést, vagy félrevezető szemantikai jellemzésekkel kísérlik meg a válaszadást.

[28] Chomsky tárgyalja ezt a kérdést a *Syntatic Structures* 5. és a *Three Models for the Description of Language* 4. fejezetében. A példák, amelyeket hoz, az összekapcsolás szabálya és egy mondat igei része kialakításának szabályai. Az összekapcsolás szabálya a legegyszerűbb és legnyilvánvalóbb módon megformált, amikor az X és Y összetevők „és"-sel való összekapcsolása (ahol X az S_1-nek, Y az S_2-nek egy összetevője), hogy létrehozzuk az új S_3 mondatot (ahol S_3 az X-nek $X+Y$-nal való helyettesítése az S_1-ben), csak akkor engedhető meg, ha X és Y a nekik megfelelő mondatokban ugyanolyan típusú összetevők. Ez a megszorítás azonban több, mint csupán arra vonatkozó információt igényel, hogy mi lehet jelen azoknak a láncoknak a lineáris kontextusaiban, amelyekre a szabály vonatkozik, minthogy az a követelmény, hogy X és Y a nekik megfelelő mondatban ugyanazon típusú összetevők legyenek, derivációs történetük ismeretét kívánja meg.

[29] Lásd Chomsky, N.: *On the Notion 'Rule of Grammar'* 3. fejezet.

[30] Chomsky a következő példát adja: „Az ember öreg, fáradt, magas, . . . de barátságos volt". *On the Notion 'Rule of Grammar'*, 15. o.

[31] Lásd Harris, Z.: *Discourse Analysis*, Language, 28. köt. 1. sz. 1952. jan.—márc. és *Co-Occurrence and Transformation in Linguistic Structure*, Language, 33. köt. 3. sz. 1957 júl.—szept., továbbá Chomsky, N.: *Transformational Analysis*, doktoridisszertáció, University of Pennsylvania, 1955; Syntatic Structures; *Three Models for the Description of Language.*

mondatokat generálja a fent leírt közvetlen összetevős szabályok valamely rendszere. A nyelv valamennyi összetett mondata ezekből az egyszerű mondatokból jön létre, transzformációs szabályok valamely rendszere segítségével. Így a transzformációs szabályok megmagyarázzák a nyelv rekurzív eszközeit. Az ilyen szabályok a teljes „cimkével ellátott" ágrajzon vagy részein fejtik ki működésüket, és címkézett ágrajzokat cimkézett ágrajzokra képeznek le. Szimbólumok és struktúrális leírásuk egy vagy több láncával operálnak, összekapcsolva vagy átalakítva ezeket permutációk, helyettesítések, hozzáadások és törlések által. Mivel a derivációs történetből származó információt használják fel, az ilyen szabályok lényegesen hatékonyabbak, mint a közvetlen összetevős szabályok, amelyek csupán egy szimbólum lineáris kontextusának ismeretét használják fel működésükhöz.

A transzformációs szabályok adják meg a nyelv mondattípusai közötti kölcsönös kapcsolatok magyarázatát: a kérdéseket, a passzív és imperatív szerkezeteket transzformációk vezetik le a kijelentőkből, összetett mondatok transzformációs úton nyerhetők egyszerű mondatok halmazából. Továbbá a transzformációs derivációk a grammatikai kétértelműségre is megfelelő magyarázatot adnak. Egy grammatikailag kétértelmű mondat, mint például (1) „A vadászok pusztítása borzalmas" két különböző úton vezethető le a grammatikában, és így két különböző struktúrával rendelkezik. Ebben a példában, ha a „vadászok"-at tekintjük a főnévi rész alanyának, akkor (1) „A vadászok pusztítottak" mondatból származik. A kétértelműség tehát annak a következménye, hogy a „vadászok" és „pusztítottak" a két alapmondatban különböző módon kapcsolódnak egymáshoz. Így a transzformációs grammatika azt a problémát, hogy hogyan értenek meg a beszélők egy mondatot, arra a problémára vezeti vissza, hogy miképpen értik meg azokat a mondatokat, amelyek annak alapjául szolgálnak.[32]

Egy transzformációs grammatika a kompozíció problémáját annyiban oldja meg, amennyiben az a szintaxisra tartozik. Ezt úgy éri el, hogy megmutatja: milyen módon jönnek létre az összetett mondatstruktúrák formálisan meghatározott szabályok ismételt alkalmazásával az egyszerűbbekből. A grammatika így olyan modellt ad, amely részlegesen magyarázza meg a beszélőknek azt a képességét, amellyel új mondatokat tudnak létrehozni és felépíteni.[33]

A jelenkori grammatikai elméletnek egy ilyen rövid kivonata is, amilyet most adunk, felvillantja a grammatikai kutatás relevanciáját olyan problémákkal kapcsolatban, amelyekkel a filozófusok foglalkoztak. A verifikálhatóság problémája is ilyen. Carnap *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai analízise útján*[34] című híres cikkében az ál-kijelentések két típusát különbözteti meg: azt, amelyik jelentésnélküli szavakat is tartalmaz, és azt, amelyik jelentéssel bíró szavak jelentésnélküli kapcsolatából áll. Azt bizonygatja, hogy egy természetes nyelv szintaktikai szabályai nem elegendők arra, hogy segítségükkel a szavak jelentésnélküli kombinációit mindig felismerjük. Ebben bizonyára igaza van. A grammatikai szabályoknak ebből a „korláto-

[32] Lásd Chomsky, N.: *Syntactic Structures*, 8. fej. és *Three Models for the Description of Language*, 6. fej.

[33] A transzformációs grammatika bibliográfiájához lásd Chomsky, N. *On the Notion 'Rule of Grammar'* c. tanulmánya 16. oldalán található 24. lábjegyzetet.

[34] Carnap, R.: *The Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language*, 4. fej.

zottságából" azonban azt a következtetést vonja le, hogy a logikai szintaxisnak valamely megadott rendszerére van szükség ahhoz, hogy valamennyi, a grammatika által kiküszöböletlen álkijelentést kiküszöböljön. Ez a következtetés azonban egy *non sequitur*, mert teljes mértékben lehetséges, hogy egy természetes nyelv *szemantikai* szabályai *eleget tesznek* ennek a követelménynek. Mindenesetre Carnap saját, a szintaktikailag jólformált ál-kijelentésre felhozott példájából — „Caesar egy prímszám" — is világos, hogy nem tudja, meddig alkalmasak még egy természetes nyelv grammatikai szabályai is a jelentésnélküli láncok kiküszöbölésére. A modern grammatikák az olyan főneveket, mint „Caesar", a konkrét nevek közé sorolják, és az olyan predikátumokat, mint „prímszám", azok közé, amelyek absztrakt alanyt kívánnak. Minthogy ezek az osztályozások grammatikai alapokon történnek, a grammatika maga állapítja meg Carnap példájának grammatikailag helytelen voltát. Azonkívül a grammatikai vizsgálat befejezése előtt nincs mód annak megállapítására, hány képtelenség vezethető vissza nem-mondatokra. Így további adalékok várhatók a kognitív szignifikancia problémájához a grammatikai elmélet fejlődésével.

Más filozófiai problémák, legalábbis részben, azzal kapcsolatban vizsgálhatók, hogy a mondatok szintaktikailag pontosan meghatározható módokon kapcsolódhatnak egymáshoz. Így a jelenkori etika elméletében nagy vita folyik a kijelentések és imperatívuszok közötti kapcsolatokról. Ámbár nem állítjuk, hogy ez a vita bármilyen értelemben is megoldódik e reláció szintaktikai jellemzése által, bizonyosnak látszik, hogy ilyen jellemzésnek fényt kell derítenie azokra a hasonlóságokra és eltérésekre, amelyek aközött vannak, ha azt mondjuk, hogy valami van, vagy azt parancsoljuk, hogy valami legyen.[35] Speciálisan az elképzelhető, hogy a partikuláris kijelentések és a belőlük levezetett imperatívuszok között levő szintaktikai kapcsolat felhasználható az igazság-problémával való foglalkozásra az etikában és az esztétikában. Ugyanis bár az imperatívuszok maguk sem nem igaziak, sem nem hamisak, ezek a terminusok csupán azokra a kijelentésekre vonatkoztathatók, amelyekhez az imperatívuszok szintaktikailag kapcsolódnak. Egy grammatika, amelyik megmagyarázza ezt a kapcsolatot, a filozófus különös érdeklődésére tarthat számot, például akkor, ha meg akarja védeni a verifikációs elvet a jelentéselméletben és az értékmegállapítások egy imperatív elméletében anélkül, hogy azt is állítani kívánná, hogy az értékítéletek jelentésnélküliek. Marhenke sugalmazását követve ez a filozófus azt vallhatja, hogy „Más mondatok, mint a kijelentők, . . . csak akkor jelentésnélküliek vagy jelentéssel bírók, ha kijelentő prototípusaik jelentésnélküliek vagy jelentéssel bírók."[36]

Egy másik filozófiai probléma, amely részben a mondatok közötti szintaktikai kapcsolatok jellemzésétől függ, azon következtetések meghatározásának problémája, amelyek érvényesen vonhatók le egy premisszasorozatból. Mire következtessünk a „Nem helyeslem a főzést misszionáriusok esetében" mondatból? Arra-e, hogy az illető ellenzi, ha misszionáriusok szolgálnak a konyhán, vagy pedig arra, hogy nem nézi jó szemmel, ha főtt misszionáriusokat szolgálnak fel? Ilyen esetben a kérdés valójában a mondat szin-

[35] Lásd Hare, R. M.: *The Language of Morals*, The Clarendon Press, Oxford 1952.
[36] Marhenke, P.: *The Criterion of Significance*, újra kiadva a *Semantics and the Philosophy of Language* c. kötetben. Szerkesztette L. Linsky, University of Illinois Press, Urbana 1952, 141. o.

taktikai formája miatt merül fel. Így tehát a transzformációs grammatikát úgy is fel lehet fogni, mint egy olyan elméletet, mely tartalmat ad a *kétértelműség hibája* fogalomnak.

VIII.

A szemantika egy olyan, eddig még meghatározatlan ponton veszi át a beszélő azon képességének megmagyarázását, amelynek segítségével létrehozni és megérteni képes új mondatokat, ahol a grammatika abbahagyja. Ahogy fentebb kifejtettük, a grammatika eszköz a morfémaláncok olyan végtelen halmazának generálására, amely a nyelv valamennyi mondatát magábafoglalja és csak azokat. Jelen vonatkozásban feltételezhetjük, hogy a mondatok többé-kevésbé végtelenszerűen vannak listába foglalva. Képzeljük most el, hogy a grammatika egy másik eszköz inputját (bemenetét) képezi, amely a lista egy tetszőleges mondatának megadja teljes grammatikai leírását. Azt kérdezhetjük: milyen mértékben modellje a beszélő és hallgató közötti kommunikációs szituációnak egy ilyen eszközpár? „Az egyik összefüggéstelen sorrendben hozza létre a mondatokat: ez a gügyögésnek egy felnőttebb formája. A másik szisztematikusan megjelöl minden (szintaktikai) kétértelműséget, anélkül, hogy az egyik vagy másik fajta értelmezést előnyben részesítené: ez a hiper-pedantéria egy mechanikus változata. Nyilvánvaló, hogy egy nyelvet megérteni több, mint megismerni a grammatikát."[37] Másik út annak kimutatására, hogy mennyi mindent nem magyaráz meg a grammatika a mondatok megértésének folyamatából, ha figyelembe vesszük, hogy egy grammatika azonos *strukturális* leírást ad jelentésükben különböző mondatok számára is: ez a helyzet egy adott szintaktikai típus valamennyi morfémikusan eltérő behelyettesítése esetén. Hasonlítsuk össze „Az ember beleütött a labdába", „A kutya megharapta az embert", „Az asszony etette a macskát" mondatokat. Továbbá bizonyos szintaktikailag egyértelmű mondatokat kétértelműként fogadnak a beszélők, például „Az anyag világos". Minden ilyen esetben egy szemantikai elméletre van szükség, hogy érzékeltesse és megoldja a grammatika által nem érzékeltett és meg nem oldott kétértelműségeket.

A szemantika feladata tehát az, hogy megmagyarázza, milyen ismeretet foglal magába a beszélőnek az a képessége, hogy nyelve megnyilatkozásaihoz, beleértve a teljesen újakat, jelentés-interpretációt rendel. E probléma kielégítő megoldása meghatározott empírikus feltételek mellett megfelel majd a beszélő nyelvi teljesítőképességének, például parafrázis-alkotó képességének, a szemantikai különösségre vonatkozó intuícióinak, a szemantikai kétértelműséget feltáró képességének stb. Egy ilyen megoldásnak gondosan figyelembe kell vennie a használatot, máskülönben nem nyújthatja a jártasságok és képességek kielégítően pontos számbavételét.

A jelentés egy olyan elméletének, amely a pozitivizmus és a mindennapi nyelvfilozófia jelentéselméleteivel szemben életképes alternatívának bizonyul, nyújtania kell egy ilyen megoldást. Jelenleg azonban nincs átfogó szemantikai elmélet.

[37] Herzberger, H.: *Contextual Analysis*, doktori disszertáció, Princeton University 1961, 73—74. o.

Ahogyan Chomsky megjegyezte: „A jelentéselmélettel kapcsolatos egyik nehézség az, hogy a 'jelentés'-t hajlamosak „mindenre-jó" terminusként használni a nyelv olyan aspektusaival kapcsolatban, amelyekről nagyon keveset tudunk. Amennyiben ez helyes, várhatjuk, hogy a nyelvhez való más-más közelítésnek fejlődésük során ennek az elméletnek különböző aspektusaira irányt fognak tartani."[38] Ez valójában már bekövetkezett. Ma a „jelentéselmélet" egy sor speciális problémára bomlott. E problémákba való behatolás eredményeitől joggal várhatjuk egy empírikus szemantikai elmélet létrejöttét, amely elvégzi, amit a pozitivizmus és a nyelvfilozófia elmulasztott. Ami tehát ezután következik, az a kurrens tudománytörténet.

Világos, hogy azoknak a tényezőknek egyike, amelyek meghatározzák egy mondat megértésének az útját, és amelyet lényegében véve a grammatika nem vehet számításba, az egyedi morfémák jelentése. Ez alkotja a szemantika problémáinak egyikét: egy olyan szótár szerkesztése a nyelv számára, amely a morfémákhoz jelentéseket rendel. Egy szótárt úgy kell megalkotni, hogy egy egyedi morféma szótári egységének megválasztása explicit empírikus ellenőrzés mellett történjék. A lexikográfia elméletének problémája így részben annak az ellenőrzésnek a kérdése, amely releváns egy-egy definíció kiválasztásában. Ziff munkássága, főleg legújabb könyve, a *Szemantikai analízis*,[39] bemutat bizonyos elképzeléseket e problémát illetően.

Ziff a helyzeti szabályszerűség fogalmával kezdi. Ez egy empírikusan igazolható korreláció bizonyos mondattípus-megnyilatkozások és bizonyos olyan feltételek között, amelyek rendszeresen társulnak hozzájuk azokban a szituációkban, amelyekben előfordulnak. Így a „Hello!" azzal a feltétellel társul, hogy valaki üdvözöl egy vagy több személyt. A vizsgált nyelv bizonyos mondattípusai összekapcsolhatók ilyen feltételekkel, mások azonban nem.[40] Azoknak a mondattípusoknak a számára, amelyek nem kapcsolhatók össze ilyen feltételekkel, azoknak a szituációknak elemzése alapján, amelyekben realizációik előfordulnak, Ziff egy projekciós elvet ajánl, hogy feltételeiket azokból a feltételekből *lehessen megteremteni*, amelyek helyzeti szabályszerűséget mutató struktúrálisan azonos mondattípusokhoz kapcsolódnak. Ziff elemzés alapján jellemzi az elemzendő egyedi m_i morfémához rendelhető disztributív és kontrasztív halmazokat, illetőleg azon mondattípusok halmazát, amelyekben m_i előfordul, és az olyan mondattípusok halmazát, amelyekben az m_i helyén más, m_i-től különböző morféma is előfordul. Az empírikusan megállapított helyzeti szabályszerűségek, valamint projekcióik alapján Ziff egy-egy feltétel-halmazt kapcsol mind a disztributív, mind a kontrasztív halmazhoz. Ez a két feltétel-halmaz egy, az irreleváns elemek kiküszöbölését célzó redukciónak van alárendelve, majd szimmetrikus szorzatukat képezi. Ez a szorzathalmaz a két feltétel-halmaz között levő releváns különbségek halmaza, és az m_i számára javasolt szótári egységek annak alapján értékeltek, hogy tartalmaznak e ebbe a halmazba tartozó feltételeket vagy kizárják-e őket.

[38] Chomsky, N.: *Syntactic Structures*, 103. o. 10. lábjegyzet.
[39] Ziff, P.: *Semantic Analysis*. Cornell University Press, 1961.
[40] Bizonyos mondattípusok túl hosszúak ahhoz, hogy realizációik előforduljanak; bizonyosak olyan eseteket írnak le, amelyek igen ritkán fordulnak elő, például „Csak lenyeltem az orromat"; mások viszont túl nyilvánvalóak ahhoz, hogy érdemes legyen kimondani őket; ismét mások olyan kijelentéseket tartalmaznak, amelyek a mi világunkban sohasem fordulnak elő, például: „Egy egyszarvú van a kertben" és így tovább.

Figyelmen kívül hagyva azt a kérdést, hogy állja-e Ziff elmélete a kritikát,[41] konstruktív előrelépést jelent egy lexikográfia-elmélet felé. Jelentősége annak hangsúlyozásában áll, hogy szükség van projektív szemantikai relációkra az összetartozó mondattípusok és feltételek között, úgy, hogy minden ilyen pár alá van vetve bizonyos meghatározott empírikus ellenőrzésnek, és abban, hogy annak a folyamatnak egy lehetséges rekonstrukcióját mutatja, amely egy szótári egység megfogalmazásához vezet.

Ahogy azonban láttuk, a nyelv legkitűnőbb szótára sem tudja megoldani a nyelvvel kapcsolatos valamennyi szemantikai problémát. Annak érdekében, hogy meg tudjuk határozni egy mondat jelentését az őt alkotó morfémák — szótárban rögzített — jelentése alapján, rendelkeznünk kell egy kompozicionális törvénnyel; más szóval egy olyan eszközzel, amely a mondatok teljes grammatikai leírásán és valamennyi morféma szótári egységein fejti ki működését, és amely rekurzív módon hozza létre a mondatok szemantikai interpretációit. Egy ilyen eszköz megmutatná hogy miképpen vonatkozik a szótár a mondatokra, és így segítene megoldani a beszélő azon képességére vonatkozó jellemzés alapvető problémáját, amellyel nyelve végtelen sok mondatának mindegyikéhez egy jelentés-interpretációt rendel.

Katz és Fodor *Egy szemantikai elmélet struktúrája* című tanulmánya[42] részletesen foglalkozik egy ilyen kompozicionális függvény formalizálásának problémájával. Ebben a tárgyalásban a fő nehézségeket az jelenti, hogy egy szótár rendszerint több jelentést rendel egy morfémához, mint amennyit az képvisel egy adott mondaton belüli előfordulásában. Így a kompozicionális függvény működése úgy fogható fel, hogy az egy adott mondat valamennyi egymástól különböző szintaktikai struktúrájához a morfémák megfelelő jelentéseinek és a megfelelő szemantikai jellemzésnek a hozzárendelése.

A kompozicionális függvény által nyújtott interpretációnak a következő módokon kell megmagyaráznia a beszélő mondatmegértő képességét: jelölnie kell valamennyi szemantikai kétértelműséget, amit egy beszélő fel tud fedni: megfelelő módon kapcsolatba kell hoznia azokat a mondatokat, amelyeket a beszélők parafrázisoknak tartanak; meg kell magyaráznia a beszélők különösségre vonatkozó intuícióinak forrását, ha egy mondat ezeket kiváltja; tükröznie kell a beszélőnek azt a képességét, amellyel megkülönbözteti az értelmest az értelmetlentől és így tovább.

Elfogadva, hogy egy grammatika megfelelő felépítése a transzformációs, a természetes és legökonomikusabb út az, ha a grammatikát választjuk egy nyelv ilyen szemantikaelméletének létrehozása bázisául. Fentebb már említettük, hogy egy transzformációs grammatika úgy hozza létre és jellemzi strukturálisan az összetett mondatokat, hogy egyszerű mondatokból vezeti le őket. Így ésszerűnek látszik annak feltételezése, hogy a mondatok szemantikai interpretálásának problémája a következő módon egyszerűsíthető le: Először, létrehozunk egy most körvonalazott típusú elméletet, amely csupán a nyelv egyszerű mondatainak szemantikai interpretációját adja meg. Azután konstruálunk egy olyan elméletet, amely leírja, hogy a grammatikai transzformációk hogyan őrzik vagy változtatják meg a hatáskörükbe tartozó mondatokhoz rendelt szemantikai interpretációt. Ez utóbbi elmélet, lényegét

[41] Lásd Katz, J. J. recenzióját a *Semantic Analysis* c. könyvről, Language, 38. köt. 1. sz. 1962. jan.—márc.

[42] Fodor és Katz: *Readings in the Philosophy of Language*. Prentice-Hall, Inc.

tekintve, struktúrájában rekurzív, és a két elmélet kombinációja részleges választ ad arra a kérdésre, hogy miképpen interpretálnak a beszélők új mondatokat.

Ezek alapján egy szemantikai elmélet a nyelv grammatikai analízise útján feltárt szintaktikai struktúrát interpretálja. Ez a koncepció kifejezésre juttatja annak a gondolatnak a tartalmát, hogy egy természetes nyelv szemantikai elmélete olyan modellhez hasonló, amely egy formális elmélet interpretációját nyújtja; tehát világosan kifejezi a szintaxis és a szemantika közötti relációt.

De ha a lexikográfia és a szemantikai interpretáció elmélete ki is lenne dolgozva, bizonyos problémák, melyek a „jelentés" mindent átfogó fogalma alá tartoznak még megoldatlanok *maradhatnak*. Ezek hozzávetőleg a következők: (1) hogyan határozza meg a kontextus azt a módot, ahogyan a beszélők nyelvi formákat használnak és megértenek, (2) hogyan fordítható le egyik nyelv a másikra, és (3) melyek a nyelvi univerzálék.

A filozófusok járatosak az (1) kutatásában végzett munkában. Ez a használat és referencia kutatását foglalja magában. A (2)-t azok kutatják, akik gépi fordítással foglalkoznak. Végül a (3) az a téma, amelyet az úgynevezett „nyelvelmélet" tanulmányoz, és már jelentős — a nyelv univerzális fonológiai és grammatikai jegyeit javasló — eredményeket hozott, különösképp Chomsky és Halle műveiben.

Nem tekintve e problémák megoldásának lehetséges irányait, bizonyosnak látszik, hogy a teljes megoldáshoz mindegyik feltételezi a lexikográfia és a szemantikai interpretáció elméletének szisztematikus kidolgozását épp úgy, mint ez utóbbiak feltételezik a grammatika szisztematikus kidolgozását. Az e téren folyó kutatások semmi esetre sem lebecsülendő eredménye, hogy a tanulmányozott területek közötti logikai kapcsolatok következtében most már világosan látható a kutatási folyamatok sorrendje.

КАКАЯ БЕДА С ФИЛОСОФИЕЙ ЯЗЫКА?

Й. Катц и Й. Фодор

Одним из бросающихся в глаза противоречий современной философии является то, что хотя за последние десятилетия её правомерно считали по целям и методам лингвистической, но наряду с этим философы совсем безуспешно пытались создать эксплицитную теорию исследованного ими языка.

И в богатом разнообразии разных взглядов можно различить два основных подхода и метода. Они предполагают или то, что структура естественного языка в большой мере похожа на структуру какого-то искусственного языка, или то, что на существенные вопросы значения может дать ответ анализ оперирования индивидуальными выражениями в языке. В соответствии с этим одни из них следуют традициям позитивизма, другие — философии повседневного языка. Однако легко показать, что ни одна из этих теорий не удовлетворительна.

Та теория языка, которая заключена в более новых языковедческих работах, исследует трационные проблемы философии языка таким образом, что успешно может избежать и позитивистские предрассудки о структуре языка и неправомерную привязанность философов повседневного языка к интуиции. Таким образом, она предлагает третий путь, в противовес позитивизму и философии повседневного языка, сохраняя стремление к формализации, с одной стороны, и подробное изучение языковой практики, с другой.

WHAT'S WRONG WITH THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE?

by *Jerrold Katz* and *Jerry Fodor*

It is a striking paradox of contemporary philosophy, that although for the last several decades it has been justly said to be linguistic in its methods and goals during this same period philosophers have been utterly unsuccessful in attempts to provide an explicit theory of the language they investigate or an explicit statement of their methods of investigation.

Despite the profusion of doctrines, certain shared viewpoints and techniques are discernible. Either it is supposed that the structure of a natural language is very much like that of some artificial language, such as a logistic system, or it is supposed that significant questions of meaning are fruitfully explosed in terms of analyses of the use of individual words and expressions. Accordingly, one finds oneself either in the tradition of positivism or in the tradition of ordinary-language philosophy. It can be easily proved, that none of these theories is satisfactory.

The theory of language implicit in current work in linguistics deals with the problems that have traditionally concerned philosophers of language without falling victim either to the positivist's preconceptions about the structure of the language, and his lack of empirical controls, or to the ordinary-language philosopher's illicit appeal to intuitive judgments and his consequent unsystematic orientation. It thus provides a real alternative to theories of language found in positivism and ordinary-language philosophy, though it shares the concern with formalization characteristic of the one and the attention to details of usage characteristic of the other.

VITA

Néhány szó Platónról és a platonizmusról

A Magyar Filozófiai Szemle 1966/2. számában olvastuk a nemrég elhunyt Kövendi Dénes „Egy Platón-vitáról" c. cikkét. Ha a tanulmánynak csak a Platón államelméletét érintő része látott volna napvilágot, akkor a klasszika filológia és a filozófia-történet területére lehetne utalni, s írójának tisztelettel adózni követésre méltó precizitásáért, szövegismeretéért stb. A szerző azonban a modern természettudomány alapvető problémájában — s ami ezzel teljesen egyet jelent: a filozófia alapkérdésében — is állást foglalt. Mégpedig egy már nem is nagyon új keletű, de mindig felújuló felfogás mellett, amely szerint a modern atomelmélet nem igazolja, hanem cáfolja a világ anyagi természetét. S ezzel a nézettel mindig vitatkoznunk kell, valahányszor jelentkezik, már csak azért is, mert évek óta a marxista filozófián belül is jelentkezik egy olyan áramlat, amely idealizmuson hajlamos csupán szubjektív idealizmust érteni, és a materializmussal, legalábbis annak „ösztönös" formájával egy kalap alá venni minden materializmus kontrapoláris ellentétét, az objektív szellemet középpontba állító objektív idealizmust, mihelyt ez nem a vallások istenére alapozza koncepcióját.

A platonizmusnak a modern természettudományok interpretálása kapcsán való újjáéledése folyamatának jelentős állomása Heisenberg 1958-ban, a Planck-centenáriumon elhangzott beszéde. Heisenberg ebben szögezte le — szembeállítva egymással „Démokritosz vonalát" és „Platón vonalát", ugyanúgy, ahogy most, őreá hivatkozva, Kövendi is tette —, hogy a modern természettudományok igazolják Platón eszméit.

Ahhoz, hogy a platonizmust „jogaiba" vissza lehessen állítani, először is meg kell védeni Platónt és a modern fizikát a *szubjektív* idealizmus vádjától. Ami Platónt illeti, ez nem nehéz feladat. Hiszen csak a modern fizika megrögzötten pozitivista-szubjektív idealista eltorzítása vetítette a platóni ideát az objektív-szellemi szférájából a tudat szubjektív régióiba. Kövendinek tehát itt tökéletesen igaza van: „Platónnál az idea... nem gondolat, hanem geometriai-matematikai forma, törvényszerűség." Heisenberg — éppen az említett beszédében, szembefordulva a pozitivizmussal, amelynek újraéledéséhez annak idején maga is hozzájárult — ugyanezt a modern fizikával kapcsolatban szögezi le: nem *ismereteink* (az objektumról való *gondolataink*), hanem az objektumokat meghatározó matematikai struktúrák az elsődlegesek. Az alternatíva ilyen megfogalmazása azonban éppen azt a tényt kendőzi el, hogy a geometriai-matematikai „formákat", „szimmetriákat" elsődlegesnek tartó filozófia is idealizmus. Következésképpen a szubjektív idealizmustól a platonizmus felé, a pozitivizmustól a matematicizmus felé tett fordulat nem *jelent semmiféle közeledést a materializmushoz*. Ezért nem szabad szövetségest

látni mindenkiben, aki a pozitivizmussal szembefordul — akármilyen talajról teszi is ezt.

Kövendi is egybeveti a platóni anyagelméletet a démokritoszival, és azt a következtetést vonja le, hogy az előbbi a korszerűbb, a maihoz közelebb álló.

Ha a két anyagelméletet összevetjük, kétségtelenül azt találjuk, hogy a gondolat mélységét, az általánosítás fokát, az érintett problémák minőségét tekintve Platón felette áll az alig harminc évvel korábban működött Démokritosznak. A filozófiai gondolkodás fejlődésének belső logikája miatt — különösen az ókorban — minden jelentősebb gondolkodó felülmúlja elődjét e vonatkozásokban, ez tehát Platón esetében sem meglepő. Démokritosz anyagelmélete — az atomelmélet — azonban mégis felülmúlta a platónit, amely a konkrét anyagfajtákat magyarázva lényegében felújította a „négy elem" — elképzelést, s az atomokat nem halmazállapot, hanem forma és tömeg szerint különböztette meg. Ezen a területen tehát nem Platóné az elsőbbség.

Ami azonban ennél sokkal fontosabb: bármilyen kezdeti is Démokritosz tapogatózása a hipotetikus atomelmélet területén, kétségtelen, hogy az atom nála valóságos, anyagi, szubsztanciális létező, és mint ilyennek filozófiai értelemben primátusa van saját formáival, mennyiségi viszonyaival szemben. Platónnál viszont végső fokon nem szubsztancionális atomokról van szó, a négy elem „végső" részecskéi tovább bonthatók: geometriai „formák" — háromszögek — alkotják őket. Igaz, hogy a platóni hipotézisban a minőségi sokféleség és a minőségi átalakulás képességének gazdag gondolata rejlik (szemben a demokritoszival, ahol az attribútumok mennyiségi jellege mechanikus világképre vezet), de milyen áron? Ahogy Kövendi mondja: „Platón... a négy anyagtípus különbségét és közülük háromnak egymássá való átalakulását *matematikai struktúrára vezeti vissza*" (kiemelés — F. J.). (A negyediket, a földet, Platón átalakulásra képtelennek tartja.) Mint látjuk, Platónnál a szubsztancia *eltűnt* — a részecske üres, önmagában tulajdonképpen semmi, létét csak matematikai (geometriai) fomája adja. Nem a részecske bír valamilyen formával, struktúrával, tulajdonsággal, hanem megfordítva: a struktúra teszi a részecskét. Platón szerint — helyesen mondja Kövendi — tényleg „csak a meghatározott matematikai forma, struktúra (idea) ad az anyagnak határozott létet..."

Nyilvánvaló, hogy *ez* az anyagelmélet — a platóni — összeegyeztethetetlen mindenféle materializmussal. Hiszen a hatni-képes matematikai forma —az idea — mint az anyag *lényege* („alaptulajdonsága") maga a legtisztább objektív idealizmus, amit persze bizonyítani sem kell, annyira köztudott. Platón filozófiája tehát az alapkérdésben eleve hamis, már a maga idejében is korszerűtlen és a valóság tükrözésére alapjában véve alkalmatlan volt.

A platóni eszmék igazságát *ma* éppúgy nem bizonyítja semmi, mint keletkezésük idejében. Mai interpretátorai mégis egyre gyakrabban állítják Platónt és a modern atomelméletet párhuzamba, s a természettudományok művelői között is egyre gyakrabban akadnak platonisták — így pl. Heisenberg újabb nézetei a „kristálytiszta matematikai struktúráról" mint a látszólag oly bonyolult világ *alapjáról*, amely meghatározza a (reális) részecskék viselkedését, csak matematikai fejlettségükben különböznek a platóni háromszögektől.

Tény, hogy a modern fizika és más természettudományok is egyre inkább a matematika formanyelvén szólalnak meg. Ezt a tényt azonban nemcsak

úgy lehet magyarázni, ahogyan újabban Heisenberg (és az ő nyomán Kövendi) teszi. Köztudomású, hogy létezik egy (pozitivista) magyarázat is, amely szerint a matematikai formalizmus azt fejezi ki, ami ismereteinkben adott, és mögötte *értelmetlen* reális tartalmat keresni. De egyesek hajlamosak elfeledkezni arról, hogy e két (idealista) magyarázaton kívül létezik egy harmadik is, amely szerint a matematika az objektív realitás bizonyos vonásainak, összefüggéseinek egyfajta visszatükröződése az ember tudatában. E párosros írás keretében nem tartom sem szükségesnek, sem lehetségesnek ez utóbbi magyarázat kifejtését és bizonyítását. Ugyancsak nyilvánvalónak tartom, hogy külön tanulmányozást igényelnek a következő kérdések: milyen összefüggések tükröződéséről van szó a jelen esetben; milyen helyet foglalnak el a matematikailag tükröződő összefüggések az objektumok összefüggései rendszerében; milyen az objektum — fizikai modell — matematikai modell viszonya; s végül: mi váltja ki a matematikai formalizmus jelentőségének növekedését korunkban. E kérdések megválaszolása azonban, véleményem szerint, nem feltétele, hanem *következménye* kell hogy legyen az utoljára említett magyarázatnak.

Így vetve fel a kérdést, az a vád érhet, hogy filozófiai előítéletet táplálok az egyik magyarázat iránt a többi rovására. Ez az előítélet azonban az évezredes materializmus „előítélete", az anyag elsődlegességének, a tudat másodlagosságának „előítélete", olyan állítás, amelynek igazsága nem szorul külön bizonyításra a matematikai formalizmus szerepével kapcsolatban sem.

Az anyagot önálló létre hívó matematikai forma nem más, mint a saját tartalmát teremtő, ezt jelentőségben feltétlenül felülmúló *aktív* forma — ez éppen Platón gondolata, ez fejlődik tovább Arisztotelésznél a „formák formája" tanáig, amely azóta is kiválóan alkalmas pillére minden vallásnak, istenhitnek. Ezért Kövendi megállapítása — „... az idea éppen ez az objektív matematikai forma, *nem* pedig a róla alkotott szubjektív kép: a gondolat" — nyitott kaput dönget. Azt állítja, amit mindenki tud: hogy az objekív idealizmus *nem* szubjektív idealizmus. De *objektív* — sőt aktív — létet tulajdonítani a matematikai formának (amely csak annyiban objektív, amennyiben minden fogalom, minden gondolati tükörkép az, ti. a tartalmában), *önálló* (az egyes konkrét létezőktől elválasztott, őket megelőző) objektív létet tulajdonítani az *általánosnak* — ez éppen a hiposztazálás, az objektív idealizmus, amelyet néha még ma is összetévesztenek a materializmussal.

Fodor Judit

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése[1]

A szociológiával szemben táplált előítéletek korszakát immár egy évtizede a polgári kutatásokkal való ismerkedés s az önálló vizsgálatok kibontakozásának időszaka váltotta fel a marxista társadalmi tudományokban. Az előzmények, a szakirodalom hatalmas anyagát kezdetben természetszerűleg töredékesen s esetlegesen dolgozták fel a marxista kutatók. Kulcsár Kálmán számos értékes tanulmánya azonban már korábban azzal biztatott, hogy a szerző előbb-utóbb rendszeresen át fogja tekinteni a szociológia problematikáját s történeti alakulását. Részfeldolgozásai olyan összefoglalást ígértek, amelyben a kivételes anyagismeret igényes marxista elemzéssel párosul. Most kiadott könyve eleget tesz ennek a várakozásnak: összképet nyújt a szociológiai szakirodalomról, s így segíti a kibontakozó marxista kutatást. Ezzel egy sajátos tudománytörténeti feladatot old meg, ami munkájának különös jelentőséget kölcsönöz, túl azon, hogy a szociológiatörténeti tanulmányok általában hozzájárulnak e tudomány fejlődéséhez. A feladatával kapcsolatos elvi kérdéseket behatóan tárgyalja könyve elején — azzal a módszertani tudatossággal, amely az egész munkát áthatja. Annál is indokoltabb ez a tudatosság, hiszen ez a feldolgozás maga is tárgyához tartozik, a szerző is (tudás)szociológiát ír, amikor a szociológia történeti-társadalmi magyarázatára vállakozik. A szociológiai törekvések társadalmi gyökereinek feltárása az adott keretek között természetesen nem hatolhatott a teljesen konkrét eseménytörténeti-életrajzi szintig. A társadalomtörténeti alapvetés elegendőnek tűnik, bár lehetett volna utalni a történeti szakirodalom egyes összefoglaló munkáira is, amelyek részletezik a fejlődés itt csak általánosan jellemzett vonalát.

Kulcsár Kálmán tulajdonképpen három szempontból közelít vizsgálati anyagához. Tanulmányozza történeti alakulását, változásának alapját s tudományos és társadalmi kihatását. Keresi a szociológiai problémák és módszerek rendszerét, a tudomány belső szerkezetét. Végül érvényesíti a marxizmus álláspontját a szociológia tartalmi és módszertani kérdéseiben. A könyv szerkezetében is fellehetők ezek a szempontok. A „Bevezetés" és „A társadalmi viszonyok hatása a szociológiai elméletek fejlődésére" című fejezetben a történeti szempont uralkodik. Az előbbiben kapunk képet a „társadalomról való gondolkodás" fejlődéséről, illetve arról a lényegi változásról, amelyet a szociológia tudományának megjelenése jelentett ehhez képest. Az utóbbiban a szerző rendre áttekinti az angol-amerikai, a német s a francia szociológia XIX. század végi s XX. század eleji fejlődését. A rendszerező szempont uralkodik a második és a harmadik fejezetben, amely „A mai polgári társadalom és a modern szociológia jellemző vonásai", illetőleg „A szociológia és a szakszociológiák" címet viseli. Itt keresztmetszetet kapunk a most folyó nyugati kutatásokról, feltárul ezek elmélet-módszertani szerkezete, leírja általános ismérveiket. A tudomány integrálódása irányába ható társadalmi tényezők áttekintése után a jelenlegi polgári szociológia tematikai és módszertani „koncentráltságát" taglalja. A szakszociológiák kialakulásának ismertetése után kettőt behatóan vizsgál: a politikai és a jogszociológiát. A marxizmus szociológiai álláspontját a negyedik fejezetben foglalja össze a szerző, érinti történeti fejlődésmenetét és elméleti-módszertani jellegét. Itt összesítve, pozitív formában kifejtve találjuk a már másutt kritikai éllel elmondottakat. A három szempont ugyanis nemcsak a könyv szerkezetében jelentkezik, hanem minden egyes tárgyalt szociológiai törekvéssel kapcsolatban. A szerző minden koncepciót hármas összefüggésbe állít: a történeti folyamatba, rendszertani-módszertani keretbe helyezi, s szembesíti

[1] Akadémia Kiadó, 1966. 607 o.

a marxizmus helyes álláspontjával. Ez azt jelenti, hogy a könyv fent tárgyalt szerkezetét sűrűn fonják át az összefüggések és utalások szálai. Ez nem könnyíti meg a kötet tanulmányozását, ebben azonban a tudománytörténeti értekezések örök didaktikai problémái jelentkeznek, amelyeket Kulcsár Kálmán jól oldott meg.

A szociológiai gondolkodást a szerző — jogosan és praktikusan — elhatárolja a „társadalomról való gondolkodás" diffúz jelenségkörétől. Martindale után elmondja, hogy a kialakuló szociológiai gondolkodás a nézőpontját a történetfilozófiától, módszereit pedig a természettudományoktól kapta. Kulcsár Kálmán meggyőzően bizonyítja, hogy a forradalom utáni polgárság társadalmi igényei hívták életre a szociológiát. Már Comte-nál a „rend" és „haladás" összeegyeztetésére irányuló törekvéssel párosul a módszerek tudományos megújhodása. A szabadversenyes kapitalizmus viszonyainak felelt meg Spencer biológiai analógiára épült elmélete, amely messze érezteti hatását az angolszász szociológiában. Így Kulcsár találónak érzi az amerikai Sumner munkásságának oly jellemzését, hogy az „spencerizmus amerikai ruhában". Lester Ward már inkább a monopolkapitalizmus feltételei között tevékenykedett, ő a társadalom tudományos irányításának szolgálatába állítaná a szociológiát, s kijelöli a „társadalmi ellenőrzés" problémakörét. A német szociológiában az „organikus" gondolat az állam központi szerepének hangsúlyozásával kapcsolódik össze. Tönnies szociológiájában a társadalommal szembeállított „közösség" fogalma a romantikus antikapitalizmus megnyilvánulása. Munkásságában feltűnik a német szakirodalomra oly jellemző tipológiai törekvés, amely Max Webernél teljesedik ki. Kulcsár Kálmán Weber-elemzése jól példázza módszerét s azt, hogy eredményei milyen rendkívül széles szakirodalmi tájékozottságon nyugszanak. Max Weber nevével kapcsolódik össze az a tudománytörténeti jelenség, hogy a polgári szociológia a szociális objektumokat mintegy feloldja az individuális cselekedetekben. A szerző a későbbiekben is rávilágít a „társadalmi cselekvés" gondolatának messzemenő hatására a mai szociológiában, pl. a politikai szakszociológiában. Az etnológiai-pszichológiai törekvésekkel szemben a szerző fontosabbnak érzi a formalizmus Simmel—Vierkandt—Wiese vonalát. A francia szociológia jellegzetességei — a csoport elsődlegessége az egyénhez képest s a társadalmi makrostruktúra statisztikai vizsgálata — Durkheimhez nyúlnak vissza, akinek figyelme főként az erkölcsi normák felé irányult. Igen tanulságos Weber és Durkheim álláspontjának egybevetése általában, s így a szociológia értékmentességének kérdésében is. Az integrálódó polgári szociológiában a francia törekvések inkább nacionálisak maradnak, míg az amerikai kutatások vezető szerephez jutnak — ez egyébként a szerző által hasznosított irodalom megoszlásából is kitűnik.

Az egységesülő polgári szociológia jellegét Kulcsár Kálmán szerint közvetlenül praktikus, „bürokratikus" funkciója szabja meg. A jelenlegi kutatások főproblémái között szerepel a társadalom rétegeződésének kérdése, amelyet azonban zömmel szubjektív kritériumok alapján próbálnak megoldani. A polgári vizsgálatok a szerző szerint adósok maradnak a válasszal, hogy mi a szubjektív megítélés alapja, akár a funkcionális teóriát, akár Dahrendorf kultúrspecifikus magyarázatát tekintjük. A rétegeződéssel összefügg a társadalmi mobilitás, amelynek tanulmányozásában Sorokin végzett úttörő munkát.

A második fő problémaköre a mai polgári szociológiának a társadalmi konfliktus kérdése. Parsons strukturális-funkcionális felfogása egyéb biologizáló törekvésekkel egyetemben éppen a konfliktust próbálja kiiktatni „idillikus társadalomképéből". A kutatók zöme azonban nem tagadja le a konfliktusokat, sőt Durkheim óta az anómia társadalmi determinánsait keresik, ami pozitívum még akkor is, ha normák és értékek ellentmondásaiban találják is meg. Merton felfogása szerint az anómia a kulturális és szociális struktúra rossz integrációjából fakad. Parsons többek között a társadalmi szerepek konfliktusából származtatja a rendellenes jelenségeket, tehát a kölcsönös elvárásokban jelentkező „társadalmi rendszer" rossz integrációjából.

A szociológia bürokratikus funkciója emeli ki a társadalmi ellenőrzés problémáját — fordítja a kutatók figyelmét a társadalom által elszenvedett és gyakorolt ellenőrzésre. A társadalmi ellenőrzés témakörében is észlelhető a polgári szociológia egyoldalú módszertani fejlődése. Lazarsfeld—Rosenberg közös könyvében kifejezésre jut az empirizmusnak az a törekvése, hogy az elméletet magát is a módszer részévé degradálja. Az elméletképzésben — amelyet Kulcsár terjedelmesen tárgyal — központi helyet foglal el a magatartáskutatás. Alkalmazza a pszichológia empirikus módszereit a Cooley által bevezett és Homans által betetőzött kiscsoportkutatás. Erre a társadalmi tartalom elhanyagolása s a történetietlenség jellemző. A modellek kvantifikált-formalizált elméletek, amelyek éppen úgy, mint a Merton által jellemzett

„középfokú elméletek", az empirikus ismereteket rendezik nem filozófiai méretekben átfogó gondolati rendszerré. A polgári kutatás nem tud sikerrel túlemelkedni a középfokú elméletek szintjén. Az átfogó elméleti munkálatok elégtelenségét Kulcsár szemléletesen mutatja be Parsons cselekvés vonatkozási rendszerére épített s normatív jellegű társadalomképén, illetve Gurvitch tipizáló és dialektizáló felfogásán. Tematikai és módszertani tekintetben hasonló képet mutatnak a burjánzó szakszociológiák.

Gyökeresen elüt azonban a polgári szociológia alakulásától a marxista társadalomtudomány útja. Marx munkássága teljes mélységében tükrözi kora ellentmondásait, s ennek megfelelően túlmutat a kapitalizmuson. Tulajdonképpen Marxot tekinthetjük a szociológia igazi megalapítójának, egyszersmind Marx és Engels működését a szociológia eddigi csúcsteljesítményének. A szerző sokrétűen — de a teljesség igénye nélkül — tárgyalja Marx és Engels korai tanulmányait, amelyekből egy átfogó és történeti társadalomkép bontakozik ki. Ezt a keretet kell kitöltenie a marxista szociológiai kutatásnak a középfokú elméletek ismeretanyagával. Kulcsár Kálmán legjelentősebb erőfeszítései arra irányulnak, hogy az egyéni cselekvésre építő polgári felfogással szemben egy oly álláspontot képviseljen következetesen, amely az egyént és társadalmat dialektikus viszonyukban tekinti, tehát nem téveszti szem elől a társadalmi jelenségek egyes egyéntől független realitását sem. Igen tanulságos a „szerep" ismétlődő elemzése, amellyel kapcsolatban kitér az elidegenedés problémakörére is. Ennek legáltalánosabb értelmében mindennemű emberi tevékenység objektív, sőt „dologi hatalom" az egyénnel szemben. Az emberi magatartásból tárgyiasult intézményeknek sajátos létükkel együtt az egyéntől független sajátos érdekeik is vannak. Bizonyos társadalmi viszonyoknak kiemelt, meghatározó jelentőségük van, s ezek a lényeges viszonyok magyarázzák azokat a társadalmi jelenségeket, amelyek érthetetlenek lennének az egyedi emberi cselekedetekből.

A fentiekben bemutatni nem lehetett, legfeljebb jelezni tudtuk, hogy milyen terjedelmes szakirodalom milyen gazdag problematikáját tárgyalja Kulcsár Kálmán könyve. Természetesen a szerzőnek is határt kellett vonni: azokkal a tanulmányokkal foglalkozott, amelyek valamilyen érdemleges témakört átfogtak, s ebben becses — vagy legalábbis sajátos — eredményt mutattak fel. A tapasztalati anyagon nyugvó részletkutatások elméleti és módszertani keretét megismertük, az ilyen természetű vizsgálatok tömege azonban kívül rekedt a történeti feldolgozáson. A szerző szelekcióját természetesen megszabta érdeklődési iránya is. A jogi összefüggések tanulmányozása gazdagította a szociológia kezdeteinek bemutatását, és segített a politikai és jogi szakszociológiák ismertetésében, de bizonyos egyoldalúsággal járt együtt. A szerző mellőzi az etnológiai-kulturális anyaggal dolgozó és gyakran túlzott pszichológiai interpretációtól terhes feldolgozások vizsgálatát. A szociálpszichológiát többhelyütt érinti anélkül, hogy az ismertetett álláspontokat elbírálná vagy összhangba kívánná hozni. A polgári szakirodalom tételeit elfogadja pl. a csoportkutatással kapcsolatban, s itt nincs tekintettel arra, hogy a szociológiában általa is kimutatott pszichologizmus a szociálpszichológiában nyilván hatványozott erővel jelentkezik, s megkísérli a pszichológiai jelenségek körébe bekebelezni az objektív mozzanatokat is, pl. az egyéni és csoportviselkedést. — A pedagógiai szakszociológia elkerülte a szerző figyelmét, pedig ez a szocialista országokban kibontakozó kutatásoknak egyik legtermékenyebb területe. A hazai szakirodalomban olyan igényes történeti-rendszertani tanulmány is található, amelyet fel lehetett volna használni a szakszociológiák jellemzésekor.

Kulcsár Kálmán feladata már csak terminológiai szempontból sem volt könnyű, hiszen a rendkívül nehézkes és szerzőnként is változatos szociológiai nyelvezetet kellett közös nevezőre hoznia és közvetítenie. Az eredendően is igen elvont és bonyolult nézeteket a marxizmus gondolati rendszerében kellett értelmeznie. Ezzel járnak együtt a stiláris zökkenők, itt-ott nehezen érthető bekezdések.

A marxista szociológiáról írott fejezet csupán körvonalait vázolja fel a marxista tanítások történeti útjának, nincs egyensúlyban a polgári szociológia tanulmányozásával. Ez abból is fakad, hogy a szerző több kérdésben polemikus formában már előbb kifejtette a marxista álláspontot. De vannak ennek a könyvön kívül eső okai is. Nem utolsósorban az, hogy a marxista szociológia elméleti rendszere és alkalmazott módszerei napjainkban még nem szilárdultak meg. Most, ebben a fejlődési stádiumban különösen időszerű Kulcsár Kálmán könyve gazdag ismeretanyagával és átgondolt értékeléseivel.

Hunyady György

Ralph Fox: A regény és a nép[1]

A szerző a harmincas évek egyik legkiválóbb marxista gondolkodója volt Angliában. Azok közé a fiatal értelmiségiek közé tartozott, akik a kor kényszerítő körülményeinek a hatására (gazdasági válság, a fasizmus veszélyének növekedése, majd később a spanyol polgárháború, másfelől pedig a szocialista Szovjetunió első sikerei a gazdasági építésben) polgári hagyományokon épült gondolatrendszerüket, világszemléletüket a marxizmussal, a szocialista ideológiával cserélték fel. Hogy a marxizmus s az angol politikai baloldal melletti elkötelezettsége őszinte és mélyen átélt volt, azt életével tanúsította. Mint pályatársa, Christopher Caudwell, Ralph Fox is a fasisztákkal vívott küzdelemben esett el Spanyolországban.

Fox kétségkívül az egyik legnagyobb hatású angol marxista esztéta és kritikus, e tekintetben csak Caudwell múlja felül. Caudwell vállalkozása nagyobb igényű mint az övé, de eredményei, következtetései is vitathatóbbak. Caudwellre, mint a kor sok más baloldali vagy éppen pillanatnyilag a marxizmussal kacérkodó gondolkodójára, írójára (W. H. Auden, C. Day Lewis, Edward Upward, Lewis Grassic Gibbon) jellemző, hogy nem tudta magát teljes mértékben kivonni a polgári örökség hatása alól (bár az említetteknél jelentősebb egyéniség volt).

Persze az ő esetében a történelem nem hagyott időt számára saját marxista vonalának teljes végiggondolására. Elméleti irásaiban gondos elemzéssel kell különválasztani azt, ami a marxizmus szellemében fogant, attól, ami a polgári esztétikák, filozófiák vagy éppen a divatos pszichológiai iskolák hatását tükrözi. *Ilúzió és valóság* c. könyvében, amelyben a költészet eredetét vizsgálja, a visszatükrözés elméletét csak a regényre tartja érvényesnek, mivel a költészet szerinte nem visszatükrözés, hanem *kifejezés*, az alkotó szubjektum kifejeződése csupán. S mint hasonló indítású pályatársaira, Caudwellre is jellemző egyfajta neofita lelkesedés, ami azt eredményezi, hogy gyakran szektás, dogmatikus álláspontról közeledik korának jelenségeihez. Shaw-ról, Lawrence-ről írt tanulmányaiban *(Studies in a Dying Culture*, 1938) a lényegében helyes elemzés egyes tételeit *ad abszurdum* feszítve Shaw és Lawrence fasisztává minősítéséig jut el, ami Shaw esetében éppen szektás vakságról árulkodó ítélet volt.

A regény és a nép letisztultabb, rendszerezettebb és jóval megértőbb az élő irodalom nem baloldali, de az angol irodalom jelentős hagyományait folytató nagyjaival szemben. Míg például Caudwell teljes mértékben elutasítja Lawrence-t az emberiség primitív állapotának dicsőítése miatt, Fox, noha Lawrence ideológiájával éppúgy nem ért egyet, mint Caudwell, igyekszik elválasztani azt, ami valóban értékes benne (az angol táj, az angol föld hangulatának felidézése, az ember és a természeti környezet harmóniájának akarása), attól, ami nem az. S ami elképzelhetetlen lett volna Caudwell számára: Fox — Engels Balzac-elemzését elfogadva — nem tételez fel merev azonosságot alkotás és személyes magánemberi előítéletek között.

Mégis, Fox hatása, népszerűsége alatta marad Caudwellének, talán éppen az utóbbi vállalkozásának látványosabb volta következtében. Maurice Cornforth, a neves angol marxista filozófus, Caudwell háború utáni kultuszát elemezve *(Caudwell and Marxism.* The Modern Quarterly. Vol. 6, No. 1. (1950—51) óvja a fiatal Caudwell-követőket attól, hogy Caudwell tévedéseit úgy értékeljék, mint eredeti hozzájárulást a marxizmushoz, s sajnálkozik, hogy Fox műve jóval kisebb érdeklődést keltett, mint Caudwellé. Holott — mint cikkéből következtethetünk — az angol marxistáknak legalább annyit lehet Foxtól, mint Caudwelltől tanulniuk.

Fox célja *A regény és a nép* (1937) megírásával az volt, hogy az ekkor meglehetősen radikális, a baloldali eszmékkel rokonszenvező íróknak eszmei eligazítást nyújtson, helyes irányban orientálja őket, s a marxizmussal szemben érzett esetleges fenntartásokat, aggályokat a baloldali írók körében eloszlassa. E fenntartások elég közismertek, nem is a harmincas évek Angliájában bukkannak fel először. Ilyen például az, hogy a marxizmus, materialista filozófia lévén, a művészi tevékenységben nem alkalmazható, vagy hogy a marxizmus a dogmák béklyójába szorítja az alkotót. Fox arról akarja meggyőzni az aggályoskodókat, hogy a marxizmus nemcsak hogy nem köti meg az író kezét, hanem az angol regényt is csak az lendítheti ki válságából, ha a marxista filozófia szellemében megértett valóságot teremti újjá.

Olvasmányossága, világos stílusa, gondolatainak rendszerezettsége biztosíték arra, hogy a könyvet a be nem avatottak is élvezettel és haszonnal tanulmányozhatják. Orosz nyelvre már 1939-ben lefordították, s nehezen érthető, hogy magyar fordítása miért késett ilyen sokáig. A marxista

[1] Kossuth. 1966. Esztétikai Kiskönyvtár. 184 o.

esztétika és a marxista irodalomszemlélet még korántsem örvend akkora népszerűségnek és elterjedtségnek, hogy terjesztésének olyan kiváló eszközéről, mint *A regény és a nép* lemondhatnánk. Legfontosabb megállapításai ma is helytállók, sőt, mivel Fox az esztétikai és regényelméleti fejtegetéseit történeti elemzéssel párosítja, műve az angol irodalom kutatója számára is szolgálhat hasznos szempontokkal.

Kiindulópontja ma is érvényes: a regényt a burzsoá kultúra termékének fogja fel, virágzását a fiatal polgári rend vitalitásával, hanyatlását e társadalom hanyatlásával állítja párhuzamba. (Azért foglalkozik éppen a regénnyel, mert a regény minden más művészetnél teljesebben tükrözi az embert, azaz a teljes ember kifejezésére művészileg leginkább alkalmas.) A regény a hősi eposz modern utóda. A klasszikus eposz annak a társadalomnak a terméke, amelyben egyén és társadalom viszonya harmonikus, kiegyensúlyozott volt, amelyben az egyén nem szembenállt a közösséggel, hanem a része volt. A rabszolgatartó, majd a feudális társadalom eltűnésével egyén és közösség között megbomlik az egyensúly, megindul az individualizáció, az egyénnek már meg kell küzdenie jusáért, helyéért a társadalomban. Innen Fox regénymeghatározása: „A regény az egyénről szól, az egyénnek a társadalom és a természet ellen vívott harcáról ír eposzt. Ez a műfaj csak olyan társadalomban fejlődhetett ki, ahol megbomlott az egyensúly ember és társadalom között, ahol az ember háborút visel embertársai vagy a természet ellen. Ez a társadalom a tőkés társadalom."

Mindaddig, amíg e küzdelem egyén és társadalom között az előbbi jogainak érvényesítésével, céljának elérésével végződik, legfőbb irodalmi tükrözője, a regény is virágzik. Hanyatlása Fox szerint akkor kezdődik, amikor a küzdelem egyén és társadalom között már nem végződik az egyén olyan jellegű érvényesülésével, mint korábban, amikor a társadalom, viszonyainak összességével egyre inkább a személyiség megcsonkítójává válik. Fox ezt így foglalja össze: „. . . a kapitalizmus, amely a realizmust mint módszert megteremtette és a regényben tökéletes formát adott neki; a kapitalizmus, amely az embert állította a művészet középpontjába, végül el is pusztította azokat a feltételeket, amelyek között a realizmus virágozhat, s olyan helyzetet teremtett, hogy az ember a művészetben, kivált a regényben, kizárólag kasztrált vagy perverz formában jelenhet meg".

A modern angol regény fejlődése igazolja Fox megállapításának lényegesebb pontjait. Az író, amennyiben nem látja a társadalom megújhodásának perspektíváit, ha nem akarja az embert mint sorsát kormányozni nem tudó, tehetetlen lényt ábrázolni, egyre inkább kénytelen lemondani a társadalomban élő ember ábrázolásáról. Azok az írók, akik nem hajlandók feladni az emberben rejlő hősi ábrázolását, kénytelenek az embert immár nem a társadalommal, hanem a természettel vívott küzdelmében ábrázolni. Ilyen az angol irodalomban Joseph Conrad, aki pályája második felében ugyan megpróbálkozik társadalmi regények írásával, de ezek a művei alatta maradnak a természettel viaskodó embert ábrázoló műveinek.

A regény hanyatlásával kapcsolatban ejt szót Fox az ún. objektív és szubjektív regényről. Objektív regényen az élet külső, a személyiség belső világától független mozzanatait ábrázoló regényt érti, szubjektív regényen pedig azt, amely elsősorban a személyiség belső problémáinak, érzelmeinek, gondolatainak ábrázolását tartja fontosnak. Fox szerint a problémába — a regény első nagy művelőinek (Cervantes, Rabelais) kivételével — valamennyi regényíró elemzésekor beleütközünk. Így már a XVIII. század olyan angol regényírói, mint Defoe, Fielding, Smollett, illetve Richardson és Sterne, e két oldal megbomlott harmóniájának kifejezői. Az előbbiek nem fecsérelték az időt jellemeik érzelmeinek vagy indítékainak elemzésére, sokkal inkább cselekedeteiknek a „hogyanját" igyekeztek leírni, mint a „miértjét". Az objektiv iró magát a tényt érdekesebbnek látja, mint a „miértet". Richardson, Sterne, a francia Rousseau felfedezése szerint viszont az egyén a világ. Hasonló fejlődés megy végbe a regényben, mint a filozófiában: ahogyan Locke empiricizmusát Berkeley szubjektív idealizmusa követte, a regényben is bekövetkezik a tudatunkon kívüli valóság alábecsülése, elhanyagolása.

A szubjektív—objektív viszony ilyen mértékű torzulásáért Fox a tőkés társadalmat teszi felelőssé: „Ezt a szakadást a teljesen kifejlett tőkés társadalom tette lehetővé, amely teljessé tette az egyénnek a társadalomtól való különválását". Az egyensúly megbomlása egyaránt ártott a szubjektív és az objektív szférák ábrázolásának.

Lukács György *A regény és a nép* oroszul kiadásának alkalmából írt bírálatában (Литературное Обозрение, 1939/16) e megkülönböztetést objektív és szubjektív regény között mechanikusnak tartja, s szemére veti Foxnak, hogy számára mindennemű törekvés a belső élet ábrázolására

egyenlő a valóságtól való elfordulással. Holott, jegyzi meg Lukács, Richardson szentimentalizmusa, akárcsak Goethé-é vagy Rousseau-é, tiltakozás a kor embertelensége ellen. Goethe vagy Rousseau szentimentalizmusából erősebben kihallik a tiltakozás hangja, mert ők még a polgári forradalom előtti országokban éltek. Richardson tiltakozása nem ilyen határozott, de műve nem is elfordulás a valóságtól, ahogy azt Fox feltételezi. Másrészt Fielding sem egyértelműen objektív regényíró: Sophia Western alakja a *Tom Jones*ban megkapó példája a magasabbrendű szerelem ábrázolásának a XVIII. század angol irodalmában.

Lukács érvelése meggyőző. Kétségtelen, hogy a szubjektivitás—objektivitás merev szembeállítása, *legalábbis* a XVIII. században, leegyszerűsítés. Nem mentségére, inkább magyarázatára hadd utaljunk azonban arra, hogy Foxot saját korának, a XX. század első harmadának problémái vezették, amikor ezzel a kérdéssel a regény genezisének elemzésekor foglalkozott. Mintegy az előzményeit akarta feltárni a regényre, különösen az angol regényre a saját korában már rendkívül jellemző kettősségnek. Arra a fejlődésre kell itt gondolni, amelynek során a szubjektív és objektív szférának e csírájában már a XVIII. században megvolt kettéválása a XX. század elejére szinte teljes szakadássá lett. Ennek eredménye, mint két szélső pólus, a modern angol regény naturalista vagy a XIX. századi hagyományokon nevelkedett iskolája (Arnold Bennett, John Galsworthy, H. G. Wells), és az ún. lélektani regény (Henry James, Dorothy Richardson, James Joyce, Virginia Woolf). Nemcsak Ralph Foxot, de a lélektani iskola olyan ismert képviselőjét is foglalkoztatta ez a kérdés, mint Virginia Woolf. *Modern Fiction* c. tanulmányában (The Common Reader. First Series. 1925.) Joyce-ot állítja szembe az olyan írókkal, mint Galsworthy, Bennett és Wells. Az utóbbiak csak az élet felszínét, külsőségeit ábrázolják, lényegtelen dolgok megjelenítésére pazarolják idejüket és tehetségüket. Joyce viszont a leglényegesebbnek, az emberi tudat ábrázolásának megvalósítója, az ember érzelmi-gondolati világának újrateremtője. Mrs. Woolf az előbbieket *materialista*, Joyce-ot *spiritualista* írónak nevezi. E két elnevezés tartalma, amennyiben csak formai kritériumokat veszünk figyelembe, ugyanaz, mint a Fox által használt *objektív*, illetve *szubjektív* kategóriáké. Fox és Virginia Woolf között azonban lényeges különbség van: az előbbi számára valamely regény objektív vagy szubjektív jellegének, az objektív vagy szubjektív oldal egyoldalú ábrázolásának megállapítása nem jelent olyan kategorikus értékítéletet, mint Virginia Woolf számára. Virginia Woolf az ún. materialista írókat teljes mértékben elutasítja, mint a valóság inadekvát kifejezőit, mivel valóságon csak a tudat valóságát érti.

Lukács az említett recenziójában a XVIII. századi regény szubjektivizmusát mint a kapitalista kor embertelensége elleni tiltakozás egyik lehetőségét említi. A modern szubjektív, vagy, Virginia Woolf szavával, spiritualista irodalomra viszont nem a tiltakozás, hanem a kétségbeesés, a menekülés, a valóságtól való elfordulás jellemző. (Lukács is ezt elemzi Joyce-szal kapcsolatban a *Realizmus problémái* c. kötetben.) Virginia Woolf az irodalom befelé fordulását, a szubjektum belső világának kizárólagos ábrázolását a külső valóság riasztó állapotának tudja be. Legalábbis a *How It Srikes a Contemporary* című cikke (The Common Reader, First Series) erre enged következtetni. Nem kétséges, hogy a modern szubjektivizmus a valóságtól való menekülésnek egyik módja. A polgári társadalom bomlásának kísérő jelensége, hogy az írók, művészek már nem tudnak hinni benne, s amennyiben a társadalom megújhodásának perspektíváit nem látják, vagy a természettel küzdő, s azon még diadalmaskodni tudó ember nagyszerűségét ábrázolják, vagy lemondanak az emberi nagyság ábrázolásáról, s kizárólag a szubjektum belső életének tükrözésére szorítkoznak. Ralph Fox tehát egy nagyon modern probléma szempontjából vizsgálta szubjektív és objektív oldal viszonyát a XVIII. századi regényben, s ha tévedett is, helyes irányban indult el. S hogy mennyire a modern regényre jellemző kettősség *eredetének* megrajzolása volt a célja, azt az mutatja leginkább, hogy a regény megújhodását csak a szubjektív-objektív oldal *harmóniájának helyreállításával* tartja elképzelhetőnek. Álláspontját a lélektani regénnyel, a pszichologizmussal szemben ugyanaz a mértéktartás jellemzi, mint amelyről cikkünk bevezetőjében szót ejtettünk. Nem a szubjektív oldal ábrázolásának, a pszichologizmus eredményeinek feladását, csupán kizárólagosságának megszüntetését tartja kívánatosnak. Az általa elképzelt új regényben a valóság objektív oldalainak ábrázolása mellett fontos a jellemek belső életének rajza a modern lélektan eszközeinek segítségével. Amikor ezt írja, Fox nem a divatnak tesz engedményt, hiszen félreérthetetlenül kimondja: „A pszichoanalízis... sohasem értette meg, hogy az egyén csak része a társadalmi egésznek, és hogy ennek az egésznek a törvényei, amikor az egyéni psziché apparátusa felbontja és visszaveri őket,... megváltoztat-

ják és megszabják minden egyes egyén természetét".

Fox szerint a realizmus *módszer*, amelyet a polgári társadalom hozott létre. A realizmus fejlődését a regény fejlődésével kapcsolja össze. Bár bővebben nem határozza meg, elemzéseiből (Flaubert, Joyce) több-kevesebb biztonsággal megállapítható, hogy realizmuson a megértett valóság lényeges oldalainak, lényeges ellentmondásainak ábrázolását értette. Ahogyan Joyce-ot elemzi, s amiért elutasítja, egyértelműen bizonyítja következtetésünk helyességét. És bár a realista módszert a kapitalizmus termékének fogja fel, egyes divatos mai törekvésekkel szemben nem tartja korhoz, a kapitalizmus korához kötöttnek, amelynek a kapitalizmus hanyatlásával együtt el kell tűnnie, ellenkezőleg, alkalmazásától várja a regény újjászületését.

Az új, általa is szocialista realistának nevezett regény a régi naturalisztikus és lélektani (analitikus) regény egyoldalúságának megszüntetője is lesz. A szocialista realista regénytől várja a *hős* visszahozatalát az irodalomba (korunk hősének a természettudóst, de még inkább a forradalmárt tartja, lásd *A próza elveszett művészete* című fejezetet, amelyben Dimitrovot mint egy megírandó regény hősét elemzi). Saját korának szocialista realista törekvéseiben csak kezdeményeket lát, amelyekben a szocialista mondanivaló még nem a regény helyzeteinek, jellemeinek összefüggéseiből következik.

Fox könyve nehéz problémákat feszeget, nem egy esetben téved. Tévedései nagyrészt annak tudhatók be, hogy a múlt nagy alkotóit elemezve saját korának közvetlen gyakorlati szükségleteiből indult ki. Ezért lát valóságtól való elfordulást Walter Scott történelmi regényeiben, s ezért nem érti meg a romantikát sem. Mint e szűkkeblű prakticizmus egyik legfrappánsabb példáját említi Lukács György a bírálatában, hogy Fox, akit elkeserített az angol kormány közömbössége a spanyol köztársaság sorsa iránt, eltúlozza, túlértékeli azt a segítséget, amelyet Anglia a XIX. század elején a francia megszállók ellen küzdő spanyol népnek nyújtott.

E tévedések inkább történeti, s nem elméleti jellegűek, a könyv lényegesebb elméleti megállapításai ma is érvényesek. Szerzője nyilván sokat merített az egykorú marxista vitákból. Műve nem véletlenül viseli *A regény és a nép* címet. Megírásának ideje az antifasiszta népfront kora, a néptömegek erejébe vetett hit, az irodalom népiségének gondolata ihlette. Mint ilyen, a nemzetközi marxista kritika olyan képviselőinek az alkotásaival tart rokonságot, mint Lifsic, Lukács vagy Ernst Fischer.

Sarbu Aladár

A kvantummechanika klasszikusai[1]

A kvantummechanika kialakulásával és fejlődésével kapcsolatban létrejött modern fizikai világkép iránt érdeklődő fizikusok és filozófusok egy igen hasznos, bátran mondhatjuk, hézagpótló könyvet kaptak kézhez a Gondolat kiadó jóvoltából. Igazán mélyen megérteni a „kvantummechanikai világkép" lényegét, a vele kapcsolatos filozófiai problémákat ugyanis csak akkor lehet, ha végig követjük azt az utat, azokat az okfejtéseket és különböző utakon járó, de azonos végeredményhez jutó próbálkozásokat, melyek végül is a ma előttünk álló fizikai világképhez vezettek. Ehhez nyújt jelentős segítséget *A kvantummechanika klasszikusai* c. könyv.

Igaz, hogy a könyvben szereplő cikkek — az egyetemi fizika tanszékeken, valamint néhány nagyobb intézeti és közkönyvtárban — eredeti publikáció formájában eddig is hozzáférhetők voltak, a régi folyóiratokban való búvárkodásra azonban általában csak azok vállalkoznak, akik kifejezetten a szóban forgó témával foglalkoznak. Meggyőződésünk, hogy a szélesebb körű szakmai — és különösen a laikus — olvasó közönség e kötetben fog először találkozni a kvantummechanika megalkotóinak eredeti írásaival.

Nem kétséges, hogy Fényes Imre értő válogatása, valamint a szakmailag is kiváló, igényes fordítás (mely Fáy Gyula és Tőrös Róbert munkája), még a témával hivatásszerűen foglalkozóknak is jelentős segítséget nyújt. Tekintettel azonban arra, hogy a cikkek többsége — kivéve a Nobel-előadásokat — annak idején a szűkebbkörű szakmai olvasóközönségnek szólt, e válogatást pedig a Stúdium sorozat nyilvánvalóan heterogénebb felkészültségű olvasóinak szánták, kívánatos lett volna helyenként részletesebb magyarázatokat, fogalmi analízist adni az összekötő szövegben, olyanformán, ahogyan a „Mátrixmechanika — hullámmechanika — ‚absztrakt' kvantummechanika" című részben.

[1] Válogatott tanulmányok. Gondolat, Studium, 56. 1966. 242 o.

Maga a könyv három fejezetből áll. Az első fejezet (A „preklasszikus" kvantum elmélet) négy alapvető cikket tartalmaz a mai értelemben vett kvantummechanika kialakulását megelőző korszakból. (Planck: A Wien-féle eloszlási törvény módosításáról; A normálspektrum eloszlási törvényének elmélete; Einstein: A fény keletkezésére és terjedésére vonatkozó heurisztikus nézőpontról; Bohr: A hidrogénspektrumról.) Ezekben a tanulmányokban az olvasó nyomon követheti azt a rendkívül jelentős tudománytörténeti folyamatot, melynek során a Planck által — lényegében matematikai meggondolásokból — felállított kvantumhipotézis — mint a palackból kiszabadított szellem — egyre inkább „uralma alá hajtja" az egész mikrofizikát. Bár az energiacsere kvantáltságának gondolata Plancknál vetődött fel először, az ő okfejtései mindvégig szigorúan a feketesugárzás problémakörében mozognak, s messzemenően a klasszikus termodinamikára és statisztikus mechanikára épülnek. Deduktive először Einstein alkalmazta a kvantumhipotézist a fényelektromos jelenségek értelmezésére, s így kétségtelenül ő tette meg az első tudatos lépést a klasszikus szemléletmód feladása felé. Bohr atomelmélete pedig, mely a pályák kvantáltságának bevezetésével egy sor — főként az abszorpciós és emissziós spektrumokkal kapcsolatos — tapasztalati tény értelmezését tette lehetővé, elkerülhetetlenné tette az új fogalomrendszer és matematikai apparátus kialakítását, vagyis az új szemléletmódnak megfelelő fizikai elmélet létrehozását.

A második fejezet (A klasszikus kvantummechanika) a mai értelemben vett kvantummechanika kialakulásával foglalkozik, s öt tanulmányt tartalmaz. (De Broglie: A hullám és a mozgás közötti leképzés általános defíníciója; Heisenberg: A kvantummechanika kialakulása; Schrödinger: A hullámmechanika alapgondolata; Pauli: Az atomban levő elektronpályák zártságának és a spektrumok összetett szerkezetének összefüggéséről; Dirac: Az elektron és a pozitron elmélete.) E fejezetben végigkísérhetjük de Broglie zseniális gondolatmenetét, melyben klasszikus analógiák alapján az „anyaghullám" hipotézishez jutott, amelyből — főként Schrödinger munkássága révén — a kvantummechanika úgynevezett hullámmechanikai formája alakult ki. Különösen figyeleme méltó e fejezetben Schrödinger Nobelelőadása, ahol az említett analógiák részletes elemzése mellett világosan rámutat a klasszikus és az új szemléletmód alapvető különbözőségére is. Érdekes mozzanata Schrödinger okfejtésének a „lehetséges" és „valóságos" klasszikus és mikrofizikai viszonyának elemzése. (Aligha tévedünk, ha úgy véljük, hogy egyebek között Schrödinger gondolatai inspirálták Fokot, amikor húsz évvel később kialakított kvantummechanika interpretációjában a „potenciálisan lehetségesnek" döntő szerepet juttatott.) Ugyancsak érdekes lehet a filozófus számára Dirac elektronelméletének gondolatmenetét tanulmányozni, amely — mint ismeretes — az antirészecskék megjósolásához vezetett, s amely egyrészt karakterisztikusan mutatja be a matematika heurisztikus szerepét a fizikai megismerésben, másrészt pedig jelentősen hozzájárult az elemirész-fizikai kutatások irányvonalának megszabásához, jóllehet e diszciplína csak évekkel Dirac elektronelmélete után alakult ki.

Kétségtelen, hogy a filozófusok szempontjából leginkább a könyv harmadik fejezete (A kvantummechanika értelmezése) bír közvetlen jelentőséggel, mely a már kialakult kvantummechanika interpretálását célzó törekvéseket mutatja be négy tanulmányban. (Born: A kvantummechanika statisztikus jellege; Bohr: Hatáskvantum és természetleírás; Az atomelmélet és a természetleírás elvei; Neumann: A statisztikus értelmezés.) Különösen érdekes itt végigkísérni Born gondolatmenetét, mellyel a hullámfüggvény „tiszta" valószínűségi értelmezéséhez s ezen keresztül a kvantummechanikai okság és determinizmus feladásához jut el. Úgy véljük ugyanis, hogy a koppenhágai iskola idealizmusának bírálatánál nem elégséges végkövetkeztetéseik cáfolata, hanem részletesen elemezni kell azt a gondolatmenetet is, mely a fizikai tények interpretálása utján ezekhez az idealista „konkluziókhoz" vezetett. Bohr két tanulmánya az új fizikai szemléletmód ellentmondásmentességét és főként heurisztikus erejét taglalja, ezzel mintegy előkészítve azon törekvését, mellyel a komplementaritás szerepét a fizikán túli — főként pszichológiai és szociológiai — területekre kívánja kiterjeszteni. (Bohr ilyen irányú törekvéseivel már módunkban volt részletesen megismerkedni az „Atomfizika és emberi megismerés" című Gondolat-kötetben.) A kötet utolsó tanulmánya Neumann János „A kvantummechanika matematikai alapjai" című könyvének egy fejezete, mely könyvben a szerző lényegében a már kialakult kvantummechanika eredményeinek, elveinek és formalizmusának rendszerezésével foglalkozik, hogy ezzel megadja neki a logikai zártság jellegét. E nagyigényű munkából a szóban forgó gyűjtemény azt a fejezetet mutatja be, melyben Neumann a rejtett paraméterek létezésének

a kvantummechanika elveivel és formalizmusával való logikai összeférhetetlenségét bizonyítja. Ezt elsősorban az utóbbi tizenöt évben kialakult úgynevezett kauzális interpretációk teszik aktuálissá, melyek egy része — mint ismeretes — éppen a rejtett paraméterek létének feltételezésére épül.

Befejezésül még egy megjegyzést kell tenni. Tudott dolog, hogy mind a kötet összeállítója, mind a fordítók érdeklődnek a kvantummechanika filozófiai kérdései iránt, így nem okozott volna számukra nehézséget, hogy azokhoz a tanulmányokhoz, melyekben explicit filozófiai fejtegetések is találhatók (Born és Bohr cikkeire, valamint a Wigner-féle előadás-részletre gondolunk), némi kommentárt fűzzenek, melyekben — az előszóban található néhány filozófiai jellegű megjegyzésen túl — konkrétan felhívják a témával nem hivatásszerűen foglalkozó olvasók figyelmét a tanulmányokban képviselt filozófiai álláspont problematikus voltára.

Mindenekelőtt olyan problémákra gondolunk, hogy pl. Born a laplace-i determinizmus kvantummechanikai érvénytelenségét az abszolút pontos *mérés* lehetetlenségéből eredő sajátos ismeretelméleti indeterminizmusnak fogja fel. Úgy gondoljuk, itt rá kell mutatni arra, hogy a fizikai események megismerhetőségének, illetve megjósolhatóságának egyértelműsége nem azonos az események objektív anyagi meghatározottságával. Így az abszolút pontos *mérés* lehetetlenségéből jogtalan az objektív világ indeterminista jellegére következtetni.

Másik ilyen probléma például, hogy Bohr itt még a mért objektum és a mérőberendezés kölcsönhatásának ellenőrizhetetlen voltát hangsúlyozza, és ebből a kauzalitás elvetésének szükségességére következtet. Nem csupán Bohr gondolatmenetének bírálatát hiányoljuk, de szükséges lenne arra is rámutatni, hogy az utóbbi időben már Bohr sem vallotta magáénak ezt a felfogást.

Hasonlóképpen problematikusnak látjuk Wigner ismertetett felfogását is, mely szerint abból, hogy a mérési folyamat során megváltozik az állapotvektor, a *szubjektumtól* független leírás lehetetlensége következik. A kötetben még több, részletesebb kommentárt igénylő rész is található, miután azonban a válogatás feladata a kvantummechanika klasszikusai eredeti írásainak közreadása, e megjegyzések hiánya természetesen nem érinti alapvető érdemeit.

Müller Antal

Logika vagy logikák?[1]

Egyre gyakrabban vetődik fel az a kérdés, hogy különböző — formális, dialektikus, matematikai — logikák létezése hogyan egyeztethető össze a gondolkodás egységes folyamatáról vallott nézeteinkkel. L. P. Gokieli *Logika* c. munkája is ezzel a problémával foglalkozik, azzal az igénnyel, hogy a figyelmet a logika dialektikus voltára irányítva a gondolkodás formáit egy egységes logika kereteibe foglalja.

Könyve első fejezetében a logika tárgyát a valóság és a megismerés közös törvényszerűségeinek kutatásában határozza meg, nyomatékosan hangsúlyozva, hogy az ontológiának és a gnoszeológiának nem az összes problémái tartoznak ide, hanem csupán azok, amelyek mindkét területen közösek. Vagyis a logika nem azonos a filozófiával, hanem csupán egy, mind a lét-, mind az ismeretelmélettel szoros kapcsolatban álló diszciplínája. Mint ilyen pedig egységes és egyszersmind dialektikus, helytelen tehát valamiféle metafizikus logikáról, valamint tőle megkülönböztethető dialektikus logikáról beszélni.

A logika és a matematika viszonyát vizsgálva megállapítja, hogy az utóbbi nem sorolható a filozófiai tudományok közé mivel csupán egyetlen kategóriát vizsgál, a mennyiséget, míg a filozófia a kategóriák egész rendszerét. Helytelen tehát akár a logika matematizálására, akár a matematika logicizálására törekedni. Az előbbi törekvés ugyanis a minőségnek mennyiségre, a belsőnek a külsőre, a tartalomnak a formára való redukálására vezetne, az utóbbi viszont a matematika filozófiai jelleggel való jogosulatlan felruházására, ami már csak azért is képtelenség, mert a matematika külső, formális séméiban lehetetlen mindazt kifejezni, ami a logika tárgya. A matematikai logika, mivel tárgya nem a logikában, hanem a matematikában gyökeredzik, ezért alkalmatlan a logikai formák kifejezésére.

A grúz logikus koncepciója a logikáról mint egységes tudományról előremutató, felfogásának konkrét kifejtését viszont a logika tárgyának sajátos értelmezése negatív módon befolyásolta. A valóság és a

[1] Л.П. Гокиели: Логика. Изб. „Мецниереба", Tbiliszi 1965. 329 o.

megismerés *közös* dialektikus törvényszerűségei ugyanis *nem egy valamely* filozófiai részdiszciplínának — a logikának —, hanem magának *a* marxista *filozófiának* tárgykörébe tartoznak. A dialektika és a logika teljes azonosítása vagy a valóság dialektikájának vagy a logika tárgyának a tagadásához vezet: vagy a természet és társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeit kell logikaiaknak, eszmeieknek tartanunk, vagy a gondolkodás formáit kell az anyag megnyilvánulásainak tekintenünk. Valójában azonban míg a valóság és a megismerés közös dialektikus törvényszerűségeit vizsgálva éppen ezeknek a természetben, a társadalomban, illetve a megismerés folyamatában érvényesülő specifikumaitól *egyaránt* elvonatkoztatunk, addig a logika tárgyát *éppen egy tartomány*, a megismerő gondolkodás specifikus formáinak, törvényeinek vizsgálata alkotja. Továbbá: nem vitathatjuk a matematikai logika logikai jellegét, hiszen kétségkívül a gondolkodás formáinak a gondolkodás tartalmától való elvonatkoztatásával foglalkozik, mégpedig a hagyományos logikát meghaladó módon.

Gokieli a formális logikát, melynek a matematikai logika a modern megnyilvánulási formája, a gondolkodás formális apparátusát leíró matematikai elméletnek értelmezi. Az a felfogás azonban, hogy a logika formális apparátusát egy nem-logikai tudomány vizsgálná, következetlen, már csak azért is, mert a hagyományos formális logikát sem soroljuk a matematikai diszciplínákhoz, noha szintén foglalkozik a gondolkodás formális apparátusával.

A szerző koncepciója mögött a tartalom és forma összefüggésének egyoldalú értelmezése húzódik meg. A logika tudományának egységét a gondolkodásból mint tartalom és forma ugyan elválaszthatatlan, de egymásba át nem menő egységéből vezeti le. Mivel azonban a tartalom forma is, s a forma tartalom is, és így a gondolati forma a gondolati tartalomtól *különböző mértékben vonatkoztatható el, jogosan beszélhetünk különböző logikákról.* A hagyományos logika megfelel az emberi gondolkodásnak, de alkalmatlan a „gépi gondolkodás" céljaira, a matematikai logika viszont az előbbi vonatkozásában nehézkes, s az utóbbiéban megfelelő. A dialektika, melyet Gokieli a logika tárgyának jelölt meg, elsődlegesen nem gondolati, de gondolatiként sem azonos a logikaival. A szerző kiindulópontja helyes: *amennyiben* a dialektika logikai, *annyiban* a legfontosabb gondolkodási forma — ezt a gondolatot azonban abszolutizálja. A logika tárgyának túl tág meghatározásából bekövetkezően fel sem veti a gondolkodási formákon a tartalom hatását nyomon követő vizsgálódás lehetőségét: a logikák szintézisét analízisük nélkül próbálja megvalósítani. Ez a felfogás azután végighúzódik a konkrét problémák elemzésén is, ebből következően tagadja pl. a gondolkodás formáinak egymásból való levezethetőségét. A második fejezetben, ahol a fogalom és az ítélet problémáit vizsgálja, azt állítja, hogy a fogalom, az ítélet és a következtetés olyannyira összefüggnek egymással, hogy egyiket sem lehet a másik elé állítani. A gondolkodás kifejlett formái azonban csak egymásból fejlődhettek ki, ezt bizonyítja a szerkezeti elemzés: a fogalom alkotóelemeinek és struktúrájának egysége alkotóeleme az ítéleteknek, ez utóbbiak pedig részei a következtetéseknek.

Gokieli a gondolati formák egymás alá rendeltségét azért nem ismeri fel, mert kölcsönös összefüggésüket fejlődésük-fejlettségük azonos szintjén vizsgálja.

A fogalom lényeges ismertetőjegyeit valóban kibonthatjuk az őt tartalmazó ítéletből — és az ítélet is felépíthető a fogalmakból. Ez azonban nem cáfolja azt, hogy a fejlettebb gondolkodási formák a fejletlenebbekből jöttek létre. A fogalmak eredetileg közvetlenül az érzéki megismerés adatainak feldolgozása eredményeképpen alakultak ki. Ezek tartalmát nem kifejlett, hanem kifejlődőben levő ítéletek alkotják. A megismerés alacsonyabb fokain létrejött fogalmak azután alkotóelemeik lehetnek fejlettebb szinten álló ítéleteknek is. Mihelyt tehát a fejlődést — s fázisait, a különböző szinteket — figyelembe vesszük, kiderül, hogy csak az azonos szintű fogalom és ítélet áll egymással elszakíthatatlan kapcsolatban. Nem csupán a különböző fejlettségű fogalmak (pozitív-negatív, konkrét-absztrakt) és különböző fejlettségű ítéletek (létezési, reflexiós, szükségszerűségi, fogalmi) genetikus sora írható fel, hanem a legfejlettebb fogalomtól a legfejletlenebb ítélethez s a legmagasabb fokon álló ítélettől a legalacsonyabb szinten levő következtetésig vezető származási sor is. A szerző a logika kifejtése során — helyesen — felhasználja a dialektikus materializmus kategóriáit, így pl. a gyűjtő és a nem-gyűjtő fogalmak megkülönböztetésénél az egyes és általános, valamint a rész és egész fogalmát, sőt az utóbbiak logikai szerkezetét is igyekszik feltárni. A továbbiakban azután, abszolutizálva azt, hogy az $S-P$ szerkezetű ítéletek a matematikai logika szintjén szűknek bizonyulnak, figyelmen kívül hagyja, hogy más szinteken — a hagyományos és a dialektikus logika szintjén — a gondolati tartalom teljes megjelenítésére alkalmasak.

A harmadik fejezet a következtetés és a bizonyítás kérdéseivel foglalkozik. Itt kikell emelnünk azt a helyes gondolatot, hogy a következtetés tartalmi igazsága nem redukálható a formai helyességre. Ez ugyanis a gondolatok igazságának a nem-ellentmondás törvényével való felcserélését vonná maga után, amivel a logikainak a természete negatív értelmet nyerne.

A szerző ebben a részben tárgyalja a gondolkodás törvényeit is. Ez következtetés-centrikus felfogására utal, annál is inkább mert, a gondolkodás alaptörvényeit sem a fogalom, sem az ítélet vonatkozásában nem vizsgálja. Így az egységes logika kifejtése közben akaratlanul is a matematikai logikának — a saját területein kétségkívül érvényes — jellegzetességét abszolutizálja. Ugyanakkor a szerző helyesen mutat rá a gondolkodás alaptörvényeinek ontológikus jellegére, arra, hogy ontológiamentesen lehetetlen őket kifejteni. Ha például az azonosság törvényét csupán a gondolkodáshoz kötik, ontológikus jellege negatív értelemben tér vissza: a fogalmak ideális természetű objektumokká válnak.

A negyedik fejezetben találjuk meg a matematikai logika konkrét kifejtését.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a szerző célkitűzése az egységes logika tárgyalását illetően előremutató, de még nem realizálható. Ki kell emelnünk a konkrét logikai problémák kidolgozása során felvetett eredeti gondolatokat, a logika és filozófia egységének tartalmas hangsúlyozását.

Szigetvári Sándor

E szám szerzői:

Ujfalussy József, a Zeneművészeti Főiskola tanára,
Tordai Zádor, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,
Erőss László, az MTA Valláskritikai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,
Farkas Endre, az Eötvös Loránd tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének adjunktusa,
Jerrold Katz és Jerry Fodor, a Massachusetsi Technológiai Intézet elektronikus kutató laboratóriumának munkatársai,
Fodor Judit aspiráns,
Hunyadi György, az MTA Pszichológiai Intézetének tudományos munkatársa
Sarbu Aladár, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Angol nyelv és irodalom tanszékének tanársegéde,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Szigetvári Sándor, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1967. III. 17. — Példányszám: 1800 — Terjedelem: 12,95 (A/5) ív

67.63586 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Йожеф Уйфалуши: Основные вопросы эстетики музыкального искусства 565
Задор Тордаи: Актуальность положений Маркса об отчуждении 592
Агнеш Хеллер: Эскиз портрета Ц. Райта Миллса 606
Ласло Эреш: Явление Фромма 640
Эндре Фаркаш: О формальной и содержательной стороне социальной свободы ... 651

Й. Кату и Й. Фодор: Какая беда с философией языка? 665

ДИСКУССИЯ

Юдит Фодор: Некоторые слова о Платоне и о платонизме 699

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Кальман Кульчар: Развитие социологического мышления *(Дьердь Хуньяди)* ... 702
Ралф Фокс: Роман и народ *(Аладар Шарбу)* 705
Классики квантовой механики *(Антал Мюллер)* 708
Логика или логики? *(Шандор Сигетвари)* 710

CONTENTS

ESSAYS

József Újfalussy: The Basic Aesthetical Questions of the Art of Music 565
Zádor Tordai: The Up-to-Dateness of the Marxian Theses on Estrangement .. 592
Ágnes Heller: An Outline of C. Wright Mills' Portrait 606
László Erőss: The Fromm-Phenomenon 640
Endre Farkas: On the Form and Content of Social Freedom 651
Jerrold Katz and *Jerry Fodor:* What's Wrong with the Philosophy of Language? . 665

DISCUSSION

Judit Fodor: A Few Words on Plato and Platonism 699

CRITICISM AND REVIEW

Kálmán Kulcsár: The Development of Sociological Thinking *(György Hunyadi)* .. 702
Ralph Fox: Novels and People *(Aladár Sarbu)* 705
The Classics of Quantummechanics *(Antal Müller)* 708
Logic or Logics? *(Sándor Szigetvári)* 710

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

József Ujfalussy: Problèmes esthétiques fondamentaux de l'art musical 565
Zádor Tordai: Actualité des conceptions marxiennes sur l'aliènation 592
Ágnes Heller: Esquisse d'un portrait de C. W. Mills 606
László Erős: Le phénoméne Fromm 640
Endre Farkas: De l'aspect formel et du contenu de la liberté sociale 651
Jerrold Katz et *Jerry Fodor:* Qu'est-ce qui ne va pas dans la philosophie du langage? 665

DISCUSSION

Judit Fodor: Quelques mots sur Platon et le platonisme 699

REVUE ET CRITIQUE

Kálmán Kulcsár: Dévelopment de la pensée sociologique *(György Hunyadi)* 702
Ralph Fox: Le roman et le peuple *(Aladár Sarbu)* 705
Les classiques de la mécanique quantique *(Antal Müller)* 708
Logique ou logiques? *(Sándor Szigetvári)* 710

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és *bármely postahivatalban.* Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

KISS ARTÚR
Október és az élő marxizmus-leninizmus

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ
A céltudatos tevékenység filozófiai tartalma

ALMÁSI MIKLÓS
A fenoméntől a látszatig

GARAI LÁSZLÓ
A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései

ROZSNYAI ERVIN
Létezni vagy gondolkodni?

GEORGE K. ZOLLSCHAN
Lehetséges-e tudományos szociológia?

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1967

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Kiss Artúr: Október és az élő marxizmus-leninizmus 713
Rózsahegyi Tiborné: A céltudatos tevékenység filozófiai tartalma. I. A szükséglet 729
Almási Miklós: A fenoméntól a látszatig 759
Garai László: A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései 791
Rozsnyai Ervin: Létezni vagy gondolkodni? 827
George K. Zollschan: Lehetséges-e tudományos szociológia? 894

FIGYELŐ

Hermann István: A messianisztikus marxizmus. Lukács György: *Geschichte und Klassenbewusstsein* 919

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Ungvári Tamás: Modern tragikum — tragikus modernség *(Losonczy István)*.... 929
A természettudományok fejlődésének alapvető törvényszerűségei *(Berényi Gábor)* 930
Gondolkodáskutatás a szovjet pszichológiában *(Karádi Éva)* 932
A tett filozófiája *(Nagy Lajos)* 934
Az 1966. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája *(P. S.)* 939

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.
Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

TANULMÁNYOK

Október és az élő marxizmus-leninizmus

KISS ARTÚR

A marxizmus múlt századi győzelme a korabeli hűbéri, polgári, kispolgári „szocializmusok" különböző áramlatai felett, térhódítása a dolgozók soraiban mintegy testet öltött abban a tényben, hogy a munkásmozgalom újjáéledt nemzetközi szervezete, a második Internacionálé a század kilencvenes éveiben minden lényeges kérdésben és csaknem harc nélkül a marxizmus talajára helyezkedett. A tudományos szocializmus vezette munkásmozgalom nemzeti és nemzetközi szervezeteinek eredményeiben ennek az elméletnek lebirhatatlansága, életereje igazsága jutott kifejezésre. A Nagy Októberi Szocialista Forradalomban, a Szovjetuniónak, a világnak az elmúlt fél évszázadban bekövetkezett forradalmi fejlődésében és továbbfejlődésében a marxizmus mai korra való alkalmazása és formája, a marxizmus-leninizmus ölt testet.

A leninizmus, amely félévszázaddal ezelőtt egy elmaradott ország egyik forradalmárcsoportja sajátos ideológiájának tünt — világot hódító egyetemes eszmévé vált, minden világrészen kiirthatatlanul gyökeret vert elméletté, korunk tudományos és közgondolkodásának szerves részévé, az emberiség fejlődésére legösztönzőbben ható teóriává lett. Ez az elmélet a proletárosztályharc egyedüli hatékony, győzelemre vezető tudománya, a munkásság első tartósnak bizonyult hatalmának, a Szovjetuniónak, illetve a szocialista világrendszernek és a nemzetközi munkásmozgalomnak minden világrészben befolyásosan ható áramlatának, a kommunista világmozgalomnak vezető ideológiája. Nincsen korunkban olyan eszme, amely a leninizmusnál jobban magához vonzotta volna az emberek hatalmas tömegét és annyira kiváltotta volna a dolgozók odaadó ragaszkodását. Állásfoglalásait nem lehet többé elhallgatni, hatása alól ellenfelei sem vonhatják ki magukat.

I.

Hibás lenne, ha a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelmét — miként nem egyszer teszik — csupán Lenin nevéhez kötnénk. Lenin elmélete folytatása és továbbvitele Marx és Engels gondolatainak, legalapvetőbb vonása az ő eszméikhez való hűség. A munkásmozgalom anarchista, labourista irányzatai a marxizmus egészének elutasítása mellett hajlandók Marx némely eszméjének — nem egyszer formális — elfogadására. A magát marxistának valló szociáldemokrácia viszont — amelynek soraiban, a minden korban meglevő baloldali tendenciák ellenére, fokozatosan felülkerekedett a reformista, illetve a revizionista áramlat — a múltban taktikai megfontolásokból, eszmei divatból vagy a marxista elmélet félreismeréséből fakadóan, ma pedig a marxizmus forradalmiságától megrettenve, fokozatosan elvetette, illetve elveti, ellenkezőjükre

„korrigálja", revideálja a marxizmus lényeges megállapításait, szétvervén ezzel e gondolatrendszer egységét. A leninizmus volt az egyedüli eszmei, munkásmozgalmi áramlat, amely fenntartás nélkül magáénak vallotta, elsajátította és elmélete szerves részévé tette a teljes marxi eszmei örökséget. Ilyen értelemben a leninizmus joggalt ekinthető a marxizmus egyedüli ortodox irányzatának.

A leninizmus és marxizmus e szerves kapcsolatának hangsúlyozása távolról sem felesleges. Nemcsak a leninizmus hagyományos ellenfele, a szociáldemokratizmus tagadja ezt a folytonosságot. A kommunista mozgalomban is feltűnt és ma is fel-feltűnik ennek az összefüggésnek — ha nem is szóbeli, de valóságos — tagadása. Gondolunk itt arra a sajátos eljárásra, hogy a leninizmus újdonságát, korszerűségét annak elhallgatásával vélik bizonygatni, hogy alapja, forrása a marxi-engelsi tanítás, amikor Lenin nagyságát úgy vélik kiemelni, hogy lekicsinylik elődeinek művét, ténylegesen a marxi-lenini elmélet egységét tagadják. Ez a felfogás is hozzájárult ahhoz, hogy Marx és Engels munkásságának tudományos igényű feltárása és tanulmányozása a múltban háttérbe szorult. A polgári-kispolgári társadalomtudomány azért is vethette rá magát Marx életművének „magyarázatára" — nem egyszer azzal a nyíltan bevallott céllal, hogy az általa egyaránt félreértett, eltorzított marxi és lenini tételeket szembeállítva használja fel a marxi-lenini elmélet és gyakorlat elleni harcra. Bebizonyosodott, hogy védtelenek maradunk e polgári-kispolgári „marxológiával" szemben, ha nem ragaszkodunk a marxizmus-leninizmus egységéhez.

A marxizmus-leninizmus elméletéhez való hűség a teljes marxi-engelsi eszmei kincsestár vállalását jelentette és jelenti. A ma is érvényben maradó igaz elveken túl mindazokét a tételekét, amelyek a maguk idejében adekvátan tükrözték a valóságot, de a társadalmi élet fejlődése azóta meghaladta őket, mind azokét — pl. a forradalom viszonylag közeli eljöveteléről —, amelyekről Lenin azt mondotta: „. . . a forradalmi gondolat óriásainak *ilyen* hibái. . . ezerszer nemesebbek, felemelőbbnek és *történelmileg értékesebbek, igazabbak*, mint annak a begyepesedett liberalizmusnak az elcsépelt bölcsessége, amely a forradalmi hiúságok hiúságáról, a forradalmi harc hiábavalóságáról. . . énekel, gőgicsél, nyafog és fecseg."[1]

A marxizmushoz való hűségnek ezt az oldalát sem felesleges hangúlyozni. Nem egyszer találkozunk ugyanis olyan törekvésekkel, hogy a marxizmus fejlődését idillinek, egyenes vonalúnak az abszolút igaz tanításnak a Zeusz fejéből kipattanó Pallasz Athéné módjára való megjelenésének fogják fel. Ez az illuzórikus kép nemcsak arra alkalmas, hogy leegyszerűsítse a marxi-lenini elmélet fejlődéstörténetét, és elméletünk megalapítóit vagy bármikori képviselőit valamiféle csalhatatlan lényeknek tüntesse fel,[2] hanem a marxi-lenini elmélet valamiféle tévedést sohasem ismerő tanításnak való beállítása szükségképpen dogmatizmushoz is vezet. Torzképet fest a marxizmusról, megbénítja az elmélet fejlődését, a fejlesztésétől, a termékeny alkalmazásától való rettegést von maga után — hiszen ez a „gyarló emberek" hibáival, tévedéseivel szeplősítené be a „tiszta", „szeplőtlenül igaz" tanítást.

[1] Lenin: *Előszó F. A. Sorge levelezéséhez. Művei* 12. köt. Szikra, 1954. 371. o.

[2] Groteszk módon és szélsőséges formában nyilvánul ez meg jelenleg pl. abban is, ahogy Mao Ce-tung minden megállapítását konkrét összefüggéseikből kiragadva kanonizálják. Ezzel olyan látszatot keltenek, mintha Mao minden más embertől (beleértve a marxizmus klasszikusait is) eltérően *minden esetben* csakis lényegeset, időtállót, jelentőset mondott volna, és ezért megállapításai mindenkor a totális valóságot adekvátan tükrözték volna és tükröznék ma is.

Nem ritka azonban a másik véglet sem, mely elméletünk fejlődésének különböző szakaszait úgy hangsúlyozza túl, hogy egyes periódusokat — a bennük végbement fejlődést abszolutizálva — a marxizmus egyedül autentikus szakaszainak tüntet fel, másokat pedig ignorál. Évtizedek óta ennek az eljárásnak vagyunk tanúi azokban a kísérletekben, amelyek szembeállítják a „korai" Marxot az „érett" Marx-szal, Marxot Engelsszel, Marx és Engels nézeteit Leninéivel, Lenin korábban írt műveit a későbbiekkel.

Teoriánk fejlődését és újszerűségét tagadja viszont az a nézet, amely a marxizmus-leninizmus visszatükrözési elméletét a polgári mechanikus materializmus beszüremkedett maradványának fogja fel, melytől a „modern" tudomány — a pszichológia, a freudizmus, a fenomenológia — „vívmányai" alapjára helyezkedve kell megszabadulni. E „megoldások" lényegükben nem mások, mint divatos filozófiai áramlatok kritikátlan átvétele, amit korszerűnek *ható* terminológiával ködösítenek el. E felfogás nem veszi figyelembe, hogy Marx és Engels itt is túlhaladta a mechanikus materializmust, s hogy felfogásuk, éppúgy, mint Lenine, e kérdésben is továbbfejlődött és elmélyült. (Ez tükröződik például Leninnek a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban, illetve a *Filozófiai füzetek*ben kifejtett álláspontja különbségében is.) Kritikusaink a marxi visszatükrözés-elméletet merev oksági összefüggést, a tárgy puszta lemásolását tételező elvnek tekintik. Szem elől tévesztik, hogy a marxizmus a visszatükrözést messzemenően aktív folyamatnak tartja, ahol a gondolat nem pusztán követi a tárgy szakadatlan mozgását, nem csupán mechanikusan képezi le, hanem önnön mozgástörvényeit követve maga választja meg visszatükrözése objektumát, speciális aspektusát és gondolati megragadásának módjait, hogy a tükrözési folyamat nemcsak a valósághoz kötődik, hanem a megismerő egyén képességeihez, emócióihoz, akaratához stb. is. Ezzel viszont adekvát módon magyarázható az, amit a merev tükröződés-felfogás sohasem volt képes megérteni: az egységes valóság különböző tudatformákban, sőt e gyénenként eltérő formában történő tükrözését, azt a tényt, amelyet a mechanikus felfogás hívei és kritikusai egyaránt a marxi-lenini tükröződés-elmélet Achilles-sarkának tartottak. A visszatükrözés aktív jellegét fejezi ki továbbá az is, hogy az emberi tudat, megragadva a különféle tendenciákat, képes reális célt tűzni ki a szubjektív cselekvés elé. Az ember terve, a valóság reális viszonyaira alapozó gondolata és célja ilymódon teleológikus elemet vihet és visz be a valóságos folyamatokba. A marxista elmélet éppen a visszatükrözés elvével alapozza meg, tudatosítja az emberi aktivitást: csak annak a cselekvésnek van reális esélye a sikerre, ahol a szubjektum nem szakad el az objektumtól, hanem a cselekvés első mozzanatától, az orientációtól kezdve feloldhatatlan kapcsolatban áll vele. A tükrözés-elv tagadása, az emberi célkitűzés, az akarati momentum elszakítása azoktól a feltételektől, melyek között az emberi szubjektumnak tevékenykednie kell, látszólag bármennyire is túlhangsúlyozza az ember céljainak, tervének, aktivitásának jelentőségét, szemben a tükrözési-elv állítólagos scientista, inaktivizáló jellegű következményeivel, a cselekvés bázisának adekvát megismerését tagadva s ezzel gátolva végül is passzivításra kárhoztat.

A marxizmus-leninizmus autentikus álláspontja az elmélet totalításában tárul fel: nem alapozódhat egyes — mégoly közismert megállapításokra, kiragadott fejlődési szakaszokra.

Nem egyszer találkozunk olyan törekvéssel is, hogy a valóban túlhaladottnak vagy téveseknek bizonyult tételekkel együtt rövid úton megszabaduljanak

a helyes, időtálló marxi-lenini tételek „kényelmetlen poggyászától". Szemléletesen testesítette meg ezt a tendenciát Bernstein *A szocializmus előfeltételeiről és a szociáldemokrácia feladatairól* szóló hirhedt könyve, amely a revizionizmus zászlóbontása volt. Ma is előfordul, hogy pillanatnyi konjunktúra kedvéért, a modernség látszatáért „elkenik", megtagadják — letagadják a marxizmus egyes alapvető tanításait.[3]

Lenintől, a leninizmustól mindenkor távol állott ez a nihilista állásfoglalás. A marxista elmélet érvényes tételeit az igazi marxisták soha sem tették konjunkturális megfontolások, prakticista alkudozások tárgyává. „Az elvi politika a leghelyesebb politika" — hangoztatta mindenkor Lenin. A marxi-lenini elmélet túlhaladottá vált tételeinek felváltásakor soha sem helyezkedett a merő tagadás anarchista álláspontjára, hanem mindenkor kimutatta az elmélet egészén belüli helyüket, jelentőségüket, az újabbakkal való szerves kapcsolatukat. A marxizmus-leninizmus következetes híveitől mindenkor távol állott az a törekvés, hogy az elmélet fejlődését a tökéletlen álláspontok „kozmetikázásával" vagy letagadásával mitizálják. Ebben az a meggyőződésük is kifejezésre jutott, hogy a marxizmus nem valamiféle abszolút szellem műve, hanem élő, zseniálisan alkotó — esetenként tévedő — *emberek* alkotása. E tan nem szorul arra, hogy letagadja fejlődésének kitérőit, tévedéseit, A marxi-lenini hagyaték egészéhez való tárgyilagos, és kritikus viszony, az igaznak maradó megőrzése és korlátainak felismerése, a túlhaladott mondanivaló felváltása adekvát tétellel — mindez együttesen jellemzi a marxistáknak elődeik vívmányaihoz, eszmei hagyatékához való viszonyát.

II.

De vajon igaz-e az, amit a marxizmus és leninizmus egységéről mondottunk, hiszen nem volt még egy elmélet, amely annyira nyiltan és oly radikálisan fordult volna szembe megalkotóinak számos ideájával. Marx és Engels a proletár forradalom sikerének egyedüli zálogát a nemzetközi győzelmében látta, Lenin — 1914-től kezdve — a szocialista forradalom kezdetben egy vagy egynéhány országban való győzelmét hirdette. Marx és Engels úgy vélte, hogy a szocialista társadalom mindenekelőtt a fejlett tőkés országokban fog felépülni — Lenin egy elmaradott országban is megvalósíthatónak hirdette a szocializmust. És Marx és Engels, illetve Lenin tételeinek tényleges vagy látszólagos ellentéteit még hosszan lehetne sorolni. Nem egyszer ezek váltották ki a marxizmus „ortodox" képviselőinek — Kautskynak, Plehanovnak stb. — a leninizmussal való szembenállását.

Amit a marxizmus „ortodox" képviselői nem értettek meg — az Lenin egész elméleti tevékenységének éppen egyik fő rugója volt —, az a felismerés, hogy a marxizmus csakis a konkrét körülmények között született, ezeket kifejező — és egy adott összefüggésben megmerevedett szövegekké rögződött — megoldásainak a saját szellemében történő szakadatlan túlhaladásával tartható fenn. Erre tanít pedig valamennyi klasszikusunk egész elméleti munkássága.

A marxizmus nem szobatudósok gondolatjátéka, eszmék filiációjának terméke: minden egyes tétele a konkrét valóság konkrét kérdéseihez kapcsoló-

[3] Nem lehet másként értelmezni azokat a kísérleteket, amelyek az értelmiség egyes elemeinek megnyerése vagy a hívőkkel való párbeszéd kedvéért felülvizsgálják, illetve érvénytelennek nyilvánítják Marxnak a proletárdiktatúráról, a realizmusról, a vallásról szóló megállapításait.

dik. A válasza lehet konkrét vagy általános, aktuálpolitikai vagy filozófiai — születésének ezt a bélyegét sohasem vetheti el. Amikor például Lenin az empiriokriticizmus filozófiáját bírálja, nem általános, a bírált filozófia immanens struktúrája szerint rendszerezett traktátust ír, hanem az *orosz* machisták által az európai empiriokriticizmusból átvett *egyes konkrét* eszméket veszi tűz alá. Miközben a konkrét problémákra, teszem azt, a fizikai idealizmus nézeteire ad a korszerű tudományra támaszkodó választ, a machizmus *különös* formáján keresztül természetesen e filozófia *egészét* is bírálja, s egyben a marxizmus álláspontját is kifejti és továbbfejleszti. A marxizmus minden egyes írása egyszerre két aspektussal bír: egyrészt konkrét alkalom adta konkrét probléma megoldása, a maga adott formájában szükségképpen időhöz, körülményekhez kötött és ezért korlátozott érvényű, másrészt a konkrét egyesben levő általános megragadásával többé vagy kevésbé maradandó és általános érvényű tartalma is van.[4]

Minél igazabb, adekvátabb, eredményesebb egy elméleti tétel egy adott korszakra vonatkozóan, minél sikeresebben aprobálja az élet, annál inkább áll fenn a veszélye annak, hogy éppen a hozzá hű sáfárok kezén megmerevedjék, abszolutizálódjék, doktrinér, az élettől elszakadt elvvé váljék. Marx és Engels tudatosan és szakadatlanul küzdött e veszély ellen. A kor mindenkori lényeges harci vagy elméleti problémái iránti érzékenység, a soron levő feladatok optimális megoldására való törekvés párosul náluk a már megoldott, lezárt kérdések folytonos túlhaladásával. A negyvenes évek végén a gazdasági tanok terén a proudhonizmussal folytatnak harcot, az ötvenes években a politikai elméletet fejlesztik tovább, mindenekelőtt az 1848—49-es évek eseményeinek elemzése és az akkori, forradalom előtt és alatt feltűnt politikai mozgalmak és elveik bírálata során. A hatvanas és hetvenes években a munkásmozgalom gyakorlati-politikai kérdései (az első Internacionálé megalapítása, a bakuninizmus, a trade-unionizmus, a lasalleanizmus elleni harc), a marxi gazdasági elmélet kidolgozása kerül tevékenységük középpontjába. Életük végén gazdasági és filozófiai elméletük továbbfejlesztése, az aktuális gyakorlati-politikai kérdésekben való programatikus állásfoglalás alkotja munkásságuk centrumát. A marxizmus története tehát klasszikusaink álláspontjának szakadatlan fejlődését mutatja.

A marxizmus klasszikusai nem egyszer saját korábbi álláspontjukkal is szembefordultak, gyökeresen szakítottak. A múlt század negyvenes éveinek elején Marx és Engels túljutnak korábbi ifjúhegeliánus pozicióikon, és leszámolnak az ifjúhegeliánus szubjektív idealista, illetve általános humanista nézetekkel. Az 1948—49-es forradalmak legkövetkezetesebb, legradikálisabb képviselői közé tartoznak — a forradalmi hullám elültével viszont figyelmük a forradalmak tanulságainak teoretikus elemzése, egy új forradalom elvi megalapozás felé fordul, és ebből a pozícióból küzdenek az álforradalmi frázisok s az áradikális forradalmárosdi ellen. Az objektív helyzet felmérése alapján 1870 őszén óva intik a párizsi munkásokat a hatalom megragadásától — a kommün létrejöttekor viszont határozottan kiállnak az „eget ostromló kommünárdok"

[4] Az efajta két aspektus állandó jelenlétére vonatkozóan csupán az Anti-Dühring második kiadásának előszavára utalunk, ahol Engels örömmel állapítja meg: „Úgy látszik . . . van egy olyan közönség, melynek a dolog iránti érdeklődése elég nagy ahhoz, hogy a dühringi tételek elleni, most már sok vonatkozásban tárgytalan polémiát ráadásképpen elfogadja a mellette adott pozitív fejtegetések kedvéért." (Engels: *Anti-Dühring.* MEM 20. köt. Bp. 1963. 8. o.)

mellett. A reformizmus, a szociálopportunizmus ellen fellépő és a proletárhatalom forradalmi megteremtéséért küzdő Marx és Engels a leghatározottabban szembefordul a bakunini anarchizmussal, az anarchoszindikalizmussal, az opportunizmus baloldali mezbe öltözött visszájával, síkraszállnak a polgári demokrácia által legálisan nyújtott lehetőségek maximális kihasználása mellett — ugyanakkor harcot folytatnak a lehetőségek opportunista értelmezése, a legalítás minden áron való megtartása, a parlamenti kretenizmus ellen.

Marx és Engels munkásságának mindvégig jellemzője az alapvető elméleti-filozófiai koncepcióhoz való következetes ragaszkodás — tevékenységüknek ugyanakkor másik vonása a soha meg nem szűnő újítás, saját korábbi álláspontjaik szakadatlan kritikus vizsgálata és — ha szükséges — túlhaladása is. Míg az előző mozzanat tanításukat következetesen végigvitt, egységes, rendszeres teóriává tette — a másik biztosította, hogy elméletük „a valóság tudatos reflexiója" lehessen, „up to date" eszme, a konkrét körülmények közt küzdő mozgalom vezérfonala.

Különösen radikális törésekre, egyes korábbi elméleti tételekkel való gyökeres szakításokra a történelem korszakfordulóin kerülhet sor. A történelmi haladás és ezen belül a munkásmozgalom fejlődésének fő szakaszai — miként ezt Lenin a marxizmus történelmi sorsfordulóiról szóló cikkében írta — egyben elméleti fejlődésének jelentős periódusait is jelzik. Ez a szabályszerűség a marxizmus történetében is megnyilvánul. A múlt század kilencvenes éveiben, a klasszikus kapitalizmusból az imperializmusba való átmenet meggyorsulása idején már szemmel látható, hogy az új történelmi körülmények megkövetelik az újabb elméleti általánosítást, az „elmélet hozzáigazítását" a megváltozott valósághoz. Az imperializmus korszakával bekövetkező nagyarányú gazdasági és társadalmi átalakulások eredményeként például végbemegy egy sajátos fejlődés a politikai életben, a proletár osztályharc feltételeiben, ami a marxi elmélet sajátos aspektusváltását követeli meg. Marx és Engels idején a munkásosztály szervezetei üldözött, legjobb esetben megtűrt, a legális tevékenység minimális lehetőségeivel bíró egyesülések voltak. Ilyen viszonyok közt a marxizmus megalapozói mesterien valósították meg az akkoriban adott lehetőségek realizálását, a munkásosztály érdekeinek elvi és gyakorlati manifesztálását. A munkásosztályt „önmagában álló osztályból" „önmagáért való osztállyá", a fennálló polgári rend legszélsőbb, valóban forradalmi ellenzékévé kovácsolták.

A munkásosztály az 1848—49-es forradalmakat és a párizsi kommün idejét kivéve — csak a múlt század kilencvenes éveiben jutott sajátos, új szerephez. Harcai, főleg a polgári demokratikus rendszerekben, arra kényszerítették a burzsoáziát, hogy fokozatosan megadja a választás és a képviselet jogát a dolgozók mind szélesebb tömegeinek. A munkásmozgalom ilymódon mintegy betört a törvényesség sáncaiba, meghatározott, elismert pozicióra, állandó helyre tett szert a burzsoázia politikai rendszerén belül. A polgárság e fordulat nyomán arra kényszerült, hogy a munkásosztály osztályharcos szervezeteinek ellensúlyozására létrehozza saját szervezeteit, és a dolgozó tömegek elmaradottabb részét aktivizálva, saját befolyása alá vonva, megszervezze és az osztályöntudatos dolgozók elleni harcba vesse őket. Az imperialistáknak a világ újrafelosztásáért folytatott harcban, a békében éppúgy, mint a háborúban, ugyancsak tömegbázisra van szükségük. Ezt szolgálja egyrészt a tömegek burzsoá szellemű megszervezése, másrészt a tömegbefolyásoló eszközök hatványozott és intenzív felhasználása arra, hogy a közvéleményt, amely jelentős erővé vált, meg-

dolgozzák. A politikai harc színtere hallatlanul kiszélesedett, megélénkült, a tömegek mind jobban, mind aktivabban, mind hatásosabban vesznek részt a politikai folyamatban. Ennek nyomán az uralkodó osztály arra kényszerül, hogy politikáját tömegek a előtt népszerűvé igyekezzék tenni és saját érdekeit a tömegek ügyeként jelenítse meg.

Engels az élete utolsó éveiben írt munkáiban kísérletet tesz a kapitalizmus új jelenségeinek megragadására, és páratlan éleslátással tárja fel az új helyzet egyes jellemző vonásait és tendenciáit. Így például az *Osztályharcok Franciaországban* 1895-ös előszavában helyesen ismeri fel és jellemzi a mai burzsoá politikai tudomány által a „tömegdemokrácia" terminusával kifejezett jelenség kialakulását, lényegét, és jelöli meg az osztályharcos munkásmozgalom ebből fakadó új feladatait. Rámutat arra, hogy a munkásságnak ezen az új terepen aratott egyre újabb sikerei és eredményei nyomán a tőkés osztály mindinkább saját törvényességének megsértésére, sőt felszámolására kényszerül. Engels a forradalmi politika új módon való folytatására szólított fel. A munkásosztály használja fel az új lehetőségeket arra, hogy a polgári alkotmány sáncain belülről „a burzsoáziát szinte a saját törvényességével fojtsa meg." Ha pedig a tőkés osztály saját törvényes rendjének felrugásával ellenforradalmi akciót kísérel meg, úgy a munkásosztály álljon készen a más eszközökkel folytatott harcra.

Engelsnek az a törekvése, hogy a marxista elméletet a megváltozott gyakorlatnak megfelelően fejlessze, értetlenségre, sőt elutasításra talált a nemzetközi munkásmozgalom akkori „ortodox marxista" vezetőinek nagy részénél. Engels halála után pedig hosszú ideig még csak kísérletet sem tesznek ilyen irányú munkásságának folytatására.

Részben Bernstein érdeme a marxi teória előtt álló feladatnak, az új helyzet elméleti általánosítása, a meglevő eszmei értékek felülvizsgálata és szükség esetén átértékelése tennivalóinak felismerése. Bernstein azonban ezt a marxizmus „liberalizálásával", a polgári elmélet tételeinek a marxizmusba való közvetlen átvételével „oldotta meg". Ezt az eljárását, amely korábbi opportunista álláspontjainak felelt meg, azzal próbálta leplezni és indokolni, hogy a kapitalizmus egyes új jelenségei — állítólag — teljességgel ellentmondanak a marxi téziseknek.

Az „ortodox marxizmus" nagyjai Kautsky, Plehanov és társaik —, akik jelentkezésekor felismerték az új tan revizionista jellegét, és felvették a harcot ellene, dogmatikus, doktrinér álláspontjuk következtében — jobb belátásuk ellenére — a revizionizmust igazolni látszó és általuk megmagyarázhatatlanul maradt tények nyomására elkerülhetetlenül és fokozatosan engedni kényszerültek.

A munkásmozgalom revizionista, illetve fokozatosan opportunistává váló elemei a fentebb említett gazdasági és politikai fejlődést a tőkés rend gyökeres megváltozásának fogták fel. A munkásmozgalmat, amely kivívta, hogy a burzsoá politikai rendszer legális része legyen, továbbra is az „őfelsége ellenzéke" szerepkörében kívánták meghagyni. A nyomást nem egyszer csak a miniszteri bársonyszékek meghódítására, csupán az osztályegyüttműködésen alapuló „millerandista" politika keretei közötti kicsinyes taktikázásra akarták felhasználni. A velük szembenálló forradalmi elemek, Lafargue, Guesde, Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg, Bebel és mások határozottan elutasították e programot. Túl kívántak jutni a burzsoá legalitás puszta kihasználásán, ennek útját-módját azonban nem tudták megfogalmazni.

A történelem sajátos körülményei közepette a megoldást olyan országban munkálták ki, ahol a modern kapitalizmus, illetve a „tömegdemokrácia" számos jelensége hosszú ideig teljesen hiányzott, majd később is csak rendkívül korlátozottan valósult meg. Lenin volt az, aki az új történelmi viszonyok szabta feladatokat helyesen tudatosította, és a marxizmust ténylegesen és hatékonyan hozzájuk tudta igazítani. E történelmi jelentőségű tevékenységében az *elméleti és a gyakorlati*, a *nemzetközi és a nemzeti aspektusok szervesen* olvadtak egybe. Lenin az orosz munkásmozgalom egyik vezéreként lépett fel, aki felülmúlhatatlan pontossággal ismerte saját hazája viszonyait. A narodnyikokkal, a legális marxistákkal folytatott vita, az orosz munkásosztály osztállyá szervezésének, a marxista munkásmozgalom szervezetei kiépítésének, e mozgalom taktikája és stratégiája kialakításának, majd a forradalmi mozgalom vezetésének grandiózus feladata megkövetelte, hogy a marxi elmélet segítségével részleteiben és egészében is felmérje hazája viszonyait. A cári Oroszországról szóló munkái *Az úgynevezett piackérdésről*, a *Kik azok a népbarátok. . .*, *A narodnyikság gazdasági tartalma és bírálata Sztruve úr könyvében*, *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban* — és a többiek, a falu, a gyári munkásság helyzetéről szóló analízisei, az akkori orosz valóság felülmúlhatatlan közgazdasági, szociológiai, történeti és elméleti elemzései. A legkülönbözőbb viszonyokat, a fejlettebb kapitalista nyugati területektől a prekapitalista formációkkal terhelt körzetekig magában foglaló Orosz Birodalom adekvát ismerete tette lehetővé Lenin számára, hogy minden doktrinérségtől mentes pontos harci irányvonalat szabjon az oroszországi munkásmozgalom számára. Ezen a szilárd tudásbázison, pontos helyzetismereten nyugszanak Leninnek a politikai kérdésekben kialakított állásfoglalásai.

Mi ennek a lenini programnak máig is érvényes lényege? Az az alapvető megállapítás, hogy a marxista munkásmozgalomnak a társadalmi harcok nem csupán *egyik*, hanem *az egész társadalom* haladó erőit tudatosan vezető erejének kell lennie. Befolyását *valamennyi társadalmi osztályra és rétegre ki kell terjesztenie*. Nem csupán egy meghatározott, ellenzékiségbe szorított partikuláris érdekért kell szót emelnie és tevékenykednie, hanem az egész társadalom progresszív átalakulásának széles körű minden szempontot mérlegelő konstruktív programját kell nyújtania. A munkásosztály és ezen túl az *egész* nép ügyének szem előtt tartása, a népi érdeket szolgáló, a kormányon és hatalmon kívül is felelős, államalkotó erőkért való fellépés — ez kell, hogy jellemezze a kommunista pártot. A munkásmozgalomnak haladó programja megvalósításához *az egész dolgozó társadalom* bizalmát és támogatását meg kell nyernie.

A kommunista mozgalom ennek megfelelően tevékenykedett és tevékenykedik. Nem elégedett meg és ma sem elégszik meg a puszta ellenzékieskedéssel, hanem az *egész társadalom* érdekét szolgáló cselekvés reális, elvi és gyakorlati alternatíváját testesíti meg. Ez az állásfoglalás a munkásosztály önmagáért való „osztály"-kénti fellépésének magasabb szintre emelése és továbbfejlesztése.[5]

[5] Ezt az irányvonalat Lenin elméleti munkásságának korai szakszától kezdve egész életművében megfigyelhetjük. Csak példaként említjük meg a *Mi a teendő* c. művét. A munkásosztálynak a demokrácia élharcosává, az egész nép vezetőjévé kell válnia — írja a marxista párt- és munkásmozgalomnak ebben az ideológiai alapvetésében. Részletesen leírja, milyen cselekvési programot jelent ez. „A szociáldemokratáknak ahhoz, hogy politikai tudással vértezzék fel *a munkásokat*, el kell *menniük a lakosság valamennyi osztályához, minden irányban* szét kell küldeniük hadseregük osztagait", a szociáldemokra-

Lenin elmélete azonban nemcsak a munkásmozgalom taktikájának új, korszerű megfogalmazása. Mint Marx és Engels gondolatainak folytatása és továbbvitele — *univerzális jellegű elmélet* is. Erről nem egyszer el szoktak felejtkezni, és ezt tagadják azok, akik a leninizmusban valamiféle paraszti-szocialista elméletet látnak, vagy pedig speciális orosz tannak, illetve a „hagyományos orosz nacionalizmus" korszerű formájának tartják. Oly tévedés ez, amelyben nemcsak az orosz trockisták, illetve a szociáldemokraták többsége, hanem a mai burzsoá „szovjetológusok", „marxológusok" is osztoznak. A leninizmus vizsgálatának és problémamegoldásainak köre kiterjed a társadalmi élet *valamennyi* területére. A leninizmus egyszerre filozófiai tanítás és történeti, közgazdasági, szociológiai, politikai elmélet — egész szellemi univerzum, a természet és a társadalom fő, lényeges vonásainak *komplex* tükrözése.

Az orosz marxista munkásmozgalom konkrét feladatainak a megfogalmazásakor Lenin az iránymutató marxi-engelsi gondolatokat nemcsak kibontja, konkretizálja, hanem egyben tovább is fejleszti. Abban az országban, amelyben a proletariátus kisebbség a kispolgárság tengerében, különös erővel hangsúlyozza eszmei elődeinek a munkásosztály hegemón szerepéről szóló gondolatait. Az agrárkérdés elemzésével jut el a munkás-paraszt szövetségről szóló tanítás sokoldalú kifejtéséig. Az oroszországi nemzeti kérdés és az imperializmus viszonyaihoz fűződő összefüggéseinek feltárásával fejleszti tovább Marxnak a nemzeti kérdésről vallott nézeteit a nemzeti-gyarmati kérdés marxi-lenini elméletévé. A késői polgári forradalmak sajátosságainak vizsgálata segítette a munkásosztály vezette polgári forradalom, a munkás-paraszt demokratikus diktatúra gondolatának megfogalmazásában, a permanens forradalom marxista elméletének megújításában. Lenin kiemeli a feledés homályából a kommunista pártra, a proletárdiktatúrára vonatkozó marxi gondolatokat, és az orosz helyzetre és az imperializmus korszakára alkalmazva és továbbfejlesztve őket eljut az újtípusú párt felépítésének és a szocialista forradalom huszadik század eleji megvalósításának tudományos programjához. Lenin e tételekben, miként más, programatikus jelentőségű megnyilvánulásaiban is, a marxi-engelsi gondolatokat „akklimatizálja" a sajátos orosz viszonyokhoz. Ugyanakkor „asszimilál-

---

tának *néptribunnak* kell lennie, „aki reagálni tud az önkény és az elnyomás minden megnyilvánulására, bárhol történjék, bármely réteget vagy osztályt érintsen is, aki mindezeket a jelenségeket általánosítani tudja a rendőri erőszak és a kapitalista kizsákmányolás egységes képében, aki minden apróságot ki tud használni arra, hogy *mindenki előtt* kifejtse szocialista meggyőződését és demokratikus követeléseit, hogy *minden egyes emberrel* megértesse a proletariátus felszabadító harcának világtörténelmi jelentőségét". A kommunisták minden forradalmi mozgalmat támogatnak, hangsúlyozza Lenin, tehát „kötelességünk *az egész nép előtt* ismertetni és hangsúlyozni az *általános demokratikus feladatokat*, egy pillanatra sem titkolva szocialista meggyőződésünket. Nem szociáldemokrata az, aki a gyakorlatban megfeledkezik arról a kötelességéről, hogy minden általános demokratikus kérdés feltevésében, kiélezésében és megoldásában *élen kell járnia*". Nem elég ha élcsapatnak nevezzük magunkat — szögezi le —, „úgy is kell cselekedni, hogy *valamennyi* többi csapat lássa és kénytelen legyen elismerni, hogy mi haladunk az élen". A különböző társadalmi rétegek résztvehetnek és szükségszerűen részt is fognak venni az önkényuralom megdöntésében — állapítja meg Lenin; „... a ‚különböző ellenzéki rétegeknek' *ezt* az ‚aktív tevékenységét' pedig nemcsak irányít*hat*juk, de feltétlenül irányítanunk is kell, ha ‚élcsapat' akarunk lenni ... Nekünk kell vállalni azt a feladatot, hogy a *mi* pártunk vezetése alatt olyan mindenre kiterjedő politikai harcot szervezzünk, hogy ezt a harcot és ezt a pártot valamennyi ellenzéki réteg támogathassa és erejéhez mérten valóban támogassa is." (Lenin: *Összes Művei*, 5. köt. Kossuth, 1964. 73., 74., 76., 77. és 79. o.)

hatóságuk" és a konkrét körülmények közötti használhatóságuk kimutatásával általános érvényességüket is bizonyítja.

Lenin az imperializmus és a proletárforradalmak korában tevékenykedett. A *Tőke* továbbfejlesztése volt kora általános törvényszerűségeinek feltárása. Ezen az általános analízisen nyugodott a szocializmusba való átmenet elméleti és gyakorlati kérdéseinek kimunkálása. Eközben elkerülhetetlenül kényszerült arra, hogy az előző történelmi korszak viszonyait adekvátan kifejező, de az új körülmények közt relatív igazságnak bizonyult tételeket újakkal váltsa fel. Felmérhetetlen jelentőségű volt például az a felismerése, hogy a proletárforradalom kezdetben győzhet egynéhány vagy akár csak egy országban is. Ez a megállapítás magában foglalta annak feltételezését, hogy a szocialista forradalom a különböző országokban és történelmi időszakokban eltérő formákat ölt. Ez a gondolat módosította azt a korábbi elképzelést is, hogy a társadalom e radikális átalakítása minden országban nagyjából azonos úton mehet csak végbe, arra ösztönözve ma is a forradalmi marxista gondolkodást, a kommunista mozgalmat, hogy lelje fel a konkrét történelmi feltételek determinálta átmenet sajátos útjait és módszereit. Lenin, aki a tőkés rend válságai, a forradalmi összeütközések, a háborús konfliktusok, a tőkés társadalom dinamikus mozgása, viharai idején élt, kidolgozta a szocialista forradalomba ilyen feltételek közötti átmenet programját. Azt az irányvonalat, amelynek realizálása az első világháborús válságot a kapitalizmus egészének válságává fejlesztette, és a győztes Októberi Forradalommal a tőkés világrendszer kizárólagos jellegének megbomlására vezetett. Lenin vezetése alatt alakult ki és erösödött, meg a világ első szocialista országa. Államférfiként, tehát nemcsak elméleti tevékenységgel, hanem a marxi-lenini programot gyakorlatilag is realizálva aprobálta és bizonyította be alapvető helyességét. Ugyanakkor egy viszonylag elmaradott ország gyakorlatának tapasztalataival egészítette ki a kommunizmusba való átmenetre vonatkozó marxi tételeket, ezzel továbbfejlesztve a szocialista építés marxi irányvonalát.

A helyzet adekvát felmérése alátámasztotta Lenin ama következtetését, hogy hazája haladó erői csakis a nemzetközi proletármozgalommal való megbonthatatlan kapcsolatban érhetik el győzelmüket. Az orosz munkásmozgalom Lenin vezette szárnya kezdettől fogva és következetesen internacionalista volt. A legszorosabb kapcsolatot tartotta fenn a második Internacionaléval és pártjaival, szakadatlanul tanulmányozta tapasztalataikat, aktivan állást foglalt a nemzetközi mozgalom legkülönbözőbb kérdéseiben. Ez tette lehetővé, hogy a leninizmus leküzdje a provincializmust, azt a veszélyt, amely egy ország ügyéért aktivan munkálkodókat rabul ejtéssel fenyegeti, mégpedig annál nagyobb mértékben, minél elmaradottabbak és ennélfogva minél sajátosabbak, az általános fejlődésmenettől eltérőebbek az adott ország viszonyai.

Az orosz valóság adekvát feltárása, az a tény, hogy Lenin helyzetanalíziseinek és állásfoglalásainak elméleti alapja az univerzális jellegű marxista teória volt, lehetővé tette, hogy megállapításai és következtetései ne maradjanak a speciális orosz jelenségek sajátos tükrözései. Lenin munkássága nyomán az egyesben, a különösben az általános tárult fel, nemcsak a kapitalizmus marxi analízisének megnyilvánulása, hanem az imperializmus új törvényei is. Az általános marxi elmélet — továbbá — kiegészült az általános törvények a sajátos viszonyok közötti megnyilvánulását pontosan visszatükröző elmélettel. És mivel az ezt a sajátost megragadó teória a huszadik századi emberiség túlnyomó többségének „normális", mindennapi körülményeit, illetve hozzá-

juk hasonló viszonyokat fejezett ki, megkezdődhetett a leninizmus megállapításaival gazdagodott marxi elmélet, a marxizmus-leninizmus világot hódító diadalútjának korszaka.

Lenin elméleti és gyakorlati munkássága, a leninizmus egésze ilymódon az általános, elméleti alapvetést jelentő marxi-engelsi tételek és a szocialista valóságban való realizálódásuk közötti összekötő láncszem, mely a marxizmus-leninizmus egységét fejezi ki.

A marxizmus-leninizmus elvei és a konkrét viszonyokra való alkotó alkalmazásuk és felhasználásuk nélkül a szocialista forradalom nagy októberi győzelme, az azóta bekövetkezett grandiózus fejlődés is elképzelhetetlen lett volna.

Lenin elméleti és gyakorlati tevékenységében, életművében tehát — mint látható — a marxizmussal való *tényleges kontinuitás* testesül meg. Lenin példája arra tanít, hogy a marxizmushoz való hűség nem a marxizmus betűihez való ragaszkodás és nem a klasszikusok tételeinek kanonizálása. Leninnél világosan tudatosult: a marxizmushoz való hűség egyet jelent az elmélet szakadatlan továbbfejlesztésével. Ennek megvalósításával Lenin a leghívebben követte Marx és Engels példáját. Amikor Lenin — esetenként — szembefordul a marxizmus klasszikusainak *egyes*, a valóság által túlhaladottnak bizonyult tételeivel, ezt a marxizmus *egészével* való *szerves* kapcsolatban, szellemével megegyezően és a marxizmus élő jellegének megőrzésére teszi.

A marxi-lenini elmélet ilyen értelmű kontinuitását nem lehet eléggé hangsúlyozni. A marxi-lenini elmélet vállalásának, a hozzá való hűségnek csupán egyik oldala az, hogy a személyi kultusz alatt méltatlanul háttérbe szorított klasszikusaink írásait felkutatjuk, kiadjuk, és a lehető legteljesebb mértékben hozzáférhetővé, érthetővé tesszük a széles tömegek számára.

A marxizmushoz való hűség természetesen ma is megköveteli, hogy a megváltozott valóságban is helytálló tételeit következetesen és állhatatosan védelmezzük, argumentációjukat felfrissítsük, korszerűsítsük és kiszélesítsük. Ugyanakkor viszont éppen ugyenezen marxi-lenini eszmei hagyaték iránti hűség azt is megköveteli, hogy ne tekintsük tabunak, ne engedjük dogmává merevedni — amivel a marxizmus megalapozói is mindenkor szembeálltak. A jelenlegi történelmi korszak új viszonyai — a tudományos-technikai forradalom tényei, az, hogy a technikai fejlődés megteremtette azt a lehetőséget, hogy az emberiség előtt alternatívaként megjelenhessen az emberiség kollektív megsemmisítésének reális perspektívája, továbbá a két világrendszer fejlődése, egymásra gyakorolt hatása, versenye, harca, a „harmadik világ" progressziója korunk két vonzási központjának erőterében, a szellemi élet új jelenségei — egyaránt szükségképpen új marxi-lenini gondolati szintézist követelnek meg.

A marxizmushoz való tényleges hűség a jelenkorban parancsoló követelményként szegezi szembe a teoretikusokkal, a politikusokkal, hogy a marxi-lenini elméletet a megváltozott körülményekhez igazítsák, hogy az új jelenségek általánosításával újabb elméleti és gyakorlati eredményekhez jussanak, s eközben bátran vessék el az idejétmúlt, túlhaladott álláspontokat. A marxi-lenini elmélet iránti odaadás azt követeli, hogy a maradandó és általános érvényű tételek megtartásával, ezek alapján haladják túl az időlegest, a korlátozottat, a partikulárist — azt a konkrét relációt, azt a kontextust, amelybe klasszikusaink gondolatai belekövesedtek. A marxi-lenini elmélet betűje kedvéért ne áldozzák fel tanításunk lényegét, hanem ha szükséges, bátran, új elméleti tételek, új fogalmak, új eljárások segítségével minél adekvátabban legyenek képesek tükrözni a mozgó dinamikus valóságot.

III.

A marxizmus-leninizmus megalapozásában és fejlesztésében Marx, Engels és Lenin óriási egyéni teljesítménye jut kifejezésre. Munkásságuk nemcsak a valóság legáltalánosabb törvényeinek valósághű kifejezése, egy tudományos, igaz és ezért felbecsülhetetlen értékű filozófia, politikai gazdaságtan és politikai elmélet, hanem a múlt század negyvenes éveitől a jelen század húszas évei derekáig terjedő nyolc évtized valóságának, fő gyakorlati és elméleti problémáinak adekvát tükrözése.

Miként az 1843-tól 1895-ig terjedő fél évszázad minden lényeges társadalmi eseménye, elméleti problémája a marxi-engelsi elemzés tárgyává válik, melyben a marxizmus klasszikusai kifejtik programatikus álláspontjukat, úgy a múlt század kilencvenes évei derekától a Lenin haláláig terjedő harminc év alatt nem találni olyan lényeges gyakorlati politikai vagy elméleti kérdést, törekvést, amelyben Lenin nem fejezte volna ki a marxizmus autentikus álláspontját. Műveinek hatvan kötete a korabeli történelem és eszmei fejlődés marxista enciklopédiája, a korral foglalkozó ideológusok felbecsülhetetlen értékű forrásmunkája, ugyanakkor a mai kor hasonló problémáira való helyes válaszadás kimeríthetetlen tárháza.

Filozófia és politikai gazdaságtan, politikai elmélet és esztétika, vezetéstudomány és szociológia, történelem és gyakorlati vezetés, etika és eszmetörténet — nincsen olyan lényeges terület és fontos kérdés, amelyet ne tárgyaltak volna és amellyel kapcsolatban ne fejeztek volna ki valami jelentőset, újat és értékeset. Ez a sokoldalúság, az erudició ekkora megnyilvánulása, az eszmék és a gondolkodók történetében páratlan és felülmulhatatlan teljesítmény.

Marx, Engels és Lenin grandiózus műve történelmileg bizonyára megismételhetetlen jelenség. Nem klasszikusaink zsenialítása okán, hanem azért, mert azok a körülmények sajátosak és többé meg nem ismétlődők, amelyek között a marxizmus-leninizmus megalapozói tevékenykedtek. Fellépésük arra a történelemben viszonylag rövid ideig tartó korszakra esik, amikor a kapitalizmus meghódítja a világot, egységes világrendszerré válik, és ugyanakkor a maroknyi imperialista nagyhatalom rendszerétől való függés következtében a „világtörténelmet Európában írják", vagyis, amit itt elhatároznak, alapvonásaiban meghatározza a világ többi részének eseményeit. Ez tette lehetővé, hogy mint az akkori történelem e „kohójának" zseniális képességekkel bíró gondolkodói, harcainak aktív részesei a valóság lényeges folyamatainak adekvát tükrözői és egyben a világtörténelem eddig legnagyobb hatású formálói lehessenek.

Már Lenin idejében ez a helyzet változni kezd. Az Egyesült Államok az első világháborúval kezdődően fokozatosan elsőrendű hatalommá válik, és ezzel a kapitalista világrendszer bicentrálissá alakul át. A világháború során a gyarmati országokat bevonják anyaországaik harcaiba, és ezzel együtt hadviselőként, a „fehér ember" harcaiban mérleg nyelveként a világtörténelmi folyamatba. A Nagy Októberi Szocialista forradalom győzelmével pedig a kapitalista világrendszer mellett megjelenik a szocialista társadalom — nemcsak a kizsákmányolás rendjének eddigi oszthatatlanságát bontva, szüntetve meg, hanem egyben — s azóta egyre növekvő mértékben — a dolgozó osztályokat és az elnyomott nemzeteket aktivizálva, a történelmi folyamat aktív szereplőivé téve. A két világrendszer kialakulása, a második világháború után korunk

történéseinek tengelyét képező harcuk ezt a folyamatot tovább fejlesztette. A világtörténelem eddig is mindig az egész emberiség története volt, a különböző világrészek népei azonban eltérő módon szóltak bele: egyesek aktív szubjektumait alkották, mások ezek érdekkielégítésének, céljaik elérésének passzív eszközei voltak. A gigantikus méretű átalakulások eredményeként *a világtörténelem a huszadik század közepére vált valóban azzá, ami* fogalma, lényege szerint: *az aktívan, öntevékenyen fellépő népekből nemzetekből álló egész emberiség történetévé.* Helyzetük, törekvéseik, akcióik számbaveendőkké és fontosakká lettek mindazok számára, akik a valóságos társadalmi életre tényleges hatást kívánnak gyakorolni. A jelenlegi világhelyzetben egy vietnami háború vagy egy ghanai puccs, egy bhutani lázadás — bár a tényleges hatalmi központoktól, sőt még perifériáiktól is messze végbemenő történés — óriási jelentőséggel bír, a két világrendszer harcának megnyilvánulása, erőviszonyai eltolódásának tényezője lehet, és ezért egyáltalán nem közömbös egyetlen politikai erő számára sem. Bármely kis esemény ilymódon ma már majdnem minden esetben magában hordja további eszkalációjának lehetőségét, olyan jellegű fejlődés tendenciáját, amely végső soron a két világrendszer összecsapásához, az egész emberiség kollektív öngyilkosságához vezethet.

A történelmi folyamat — a vezető hatalmakat véve számba — *policentrikussá* vált. *Az egész emberiség tevékenysége* pedig — a világ különböző partikuláris részeinek fent jelzett csaknem azonos fontosságából fakadóan — *plurális jelleget öltött.*

A történelmi folyamatnak ez a kiszélesedése teljességgel kizárja, hogy bármely mégoly erős hatalmú centrumból megszabják a világ eseményeinek alakulását. Ezzel lehetetlenné és eredménytelenné válik a kizárólag egy központból kiinduló vizsgálat. Tudományos szempontból tehát abszurddá lesz a problémáknak mind Európa-centrikus, mind az Amerika- vagy Ázsia-centrikus megoldása. A világ valóságos megértése nemcsak központjainak, hanem csakis összes alkotó részeinek és kölcsönhatásaik totális és adekvát tükrözésével képzelhető el. Ez viszont csakis kollektív erőfeszítéssel, a haladó elmék összefogott, célszerű tevékenységével valósítható meg. Ezt ismerte fel és érvényesítette a politikai harc szférájában a kommunista világmozgalom, amikor a Komintern, a monocentrikus irányítás felszámolása után egyrészt a különböző kommunista pártok önálló helyzetanalízise és problémamegoldásai, másrészt a kommunista mozgalom időszakos tanácskozásai, a szerzett tapasztalatok kollektív megvitatása és szintézise mellett foglalt állást. (Más kérdés, hogy ezt a helyes elvet a személyi kultusz hatására a gyakorlatban nem egyszer eltorzították.) A mai helyzet szükségképpen megköveteli, hogy a munkásmozgalom a különböző viszonyoknak és történelmi szituációknak megfelelő sajátos taktikát dolgozzon ki és sajátos praxist folytasson, de úgy, hogy irányvonalában ugyanakkor legmesszebbmenően figyelembe vegye az összmozgalom érdekeit. Ezért harcol a kommunista mozgalom az ellen, hogy bármely országot, pártot a központjának tartsanak, illetve a különböző kérdéseket akár mono-, akár policentrista módon közelítsék meg. Tudományos szempontból is visszalépést jelent tehát, ha egyes mozgalmak vezetői a moszkvai központ megszűnése után pl. a pekingi mellett törnek lándzsát, az Európa-centrizmus lehetetlenné válása után a „harmadik világnak" a forradalmak központjává válását hirdetik.

A világtörténeti folyamat említett *extenzív* kiszélesedése mellett az *intenzív* fejlődés is lehetetlenné teszi az egyes egyénekhez fűződő elméleti szintézist. Az elmondottakon túl már csak azért is, mert a bekövetkezett változá-

sok hatására megváltozott a Marx, Engels, Lenin által létrehozott elmélet helye és ezzel együtt szerepe is a világ történéseiben. A marxizmus klasszikusai a marxi-lenini álláspont alapjait rakták le. A gyakorlat *egyes* mozzanatain mutatták be érvényesítésének módját és bizonyították be helyességét. Egy *partikulárisban* — a munkásmozgalom következetesen forradalmi szárnyában — jelentkező egyetemes emberi álláspontot manifesztáltak vele.

Nem kis mértékben éppen a vezérfonalul szolgáló igaz eszme győzelmének eredményeként, „az ésszerű valóságossá válása" következményeként egészen új helyzet állott elő: a marxizmus-leninizmus a győztes szocialista országokban uralkodó ideológiává vált, tekintélye azonban messze túlterjed a szocialista világrendszer határain, az általa vezetett kommunista mozgalom számos tőkés országban jelentős befolyást gyakorol a társadalom szellemi és politikai életére.

A marxi-lenini teória aktuális szerepe — e változások nyomán — jelentősen módosult. Feladata ma elsődlegesen nem az elméleti alapok lerakása, hanem ezeknek *a valóság totalitásával* való konfrontálása, a marxi-lenini megoldás kidolgozása a totálissá vált bonyolult valóság *összes* döntő kérdéseire. A szocialista országok, éppúgy mint a tőkés világ marxista ideológusainak tehát feladatukká vált az elmélet — Gramsci említette — *különböző ideológiai szintjeinek kimunkálása és az eredményeknek bevitele a széles tömegekbe.* Elképzelhetetlen, hogy e feladatokat elszigetelten tevékenykedő, egyes, mégoly kíváló emberek sikeresen, hatékonyan, minden vonatkozásra kiterjedő módon oldják meg. E grandiózus feladat teljesítése csupán az ideológiai terület *összes* marxista erőinek kollektív, összehangolt műve lehet.

Ezekből a tényekből is nyilvánvalóvá válhat, mennyire abszurd és tudományos szempontból is retrográd az a törekvés, amely korunk marxizmusát egy műbe — pl. Mao írásainak gyűjteményébe — kívánja sűríteni. Ez az eljárás márcsak azáltal is téves és káros, mivel elvileg és immanensen magában foglalja azt az előfeltevést, hogy a bonyolult és állandóan változó valóságot egy ember, mégpedig egy műben kifejezheti. De káros és elhibázott ez a módszer azért is, mert — még akkor is, ha nem terhelnék ballasztként a doktrinérség megnyilvánulásai — szükségképpen megcsonkítja, elszegényíti a marxi-lenini elméletet, s az általánosság olyan fokán mozgó tételek gyűjteményévé változtatja, amelyeknek éppen elvont vagypedig triviális jellege teszi lehetővé, hogy bármikor, bármire alkalmazni lehessen őket. Ez teljességgel ellentmond a marxizmus-leninizmus élő szellemének, és lehetetlenné tenné, hogy a világ megváltoztatását segítő, szolgáló eszme legyen.

Ha a történelmi körülmények megváltoztása következtében többé nem lehetséges, hogy a valóság adekvát tükrözését egy vagy egynéhány kimagaslóan zseniális gondolkodó valósítsa meg, akkor szükségképpen egyedül a marxi-lenini elmélet *összes mai követőire* hárul ennek a világtörténelmi jelentőségű feladatnak a megoldása. Saját valóságuk adekvát tükrözésével, az egyesben rejlő általános feltárásával, a részmozzanatok igaz tükrözésének termékeny szintézisével, az általánosnak a különösre és az egyesre való alkotó és hatékony alkalmazásával a kor kis és nagy kérdéseinek autentikus, marxi-lenini szellemű megválaszolásával, az elmélet és gyakorlat szerves összakapcsolásával, a konzervatív, polgári-kispolgári tudat és hamis tudat leküzdésével valamennyiüknek gyarapítaniok és fejleszteniök kell a marxizmus-leninizmust.

A marxizmus-leninizmus fejlesztésében, különösen a mai időszakban, nagy szerepet játszik a kommunista pártok irányította *kollektív* elméleti tevé-

kenység. Teoretikus tevékenység és politikai tevékenység, a teoretikus munkának és a párt társadalom átalakító tevékenységének összekapcsolódása eddig nem látott méreteket öltött. Ma már szinte teljesen elképzelhetetlen marxi alapokon álló, de a gyakorlati mozgalomtól elkülönülő teoretikus munkásság — az irodalomi-tudományos tevékenység *ilyen* értelemben valóban a pártmunka „kerekévé" és „csavarjává" vált. Az a tény azonban, hogy a valóság totális gondolati megragadása, a valóságos folyamatokra való tudatos reflektálás csakis kollektívan, a marxista ideológusok, politikusok, e teória aktív híveinek, művelőinek együttes erőfeszítésével vihető végbe, nem jelenti és nem jelentheti az elméleti munkát végzők elszemélytelenedését, teoretikusainknak elszürkülését, azt, hogy az igazság puszta szócsövévé, részfeladatok rutinszerű ellátójává redukálódnának. E véglet, amely a személyi kultusszal terhelt időszakban nem egyszer a marxizmus puszta kommentálásában, a marxi megállapítások absztrakt citálásában, közvetlen pártpolitikai célok eszmei alátámasztásában, a marxizmus elveire hivatkozó pragmatikus „megindokolásában" szélsőséges formában nyilvánult meg, ma sem teljesen leküzdött veszély. Az elmélet konkrét alkotásokba való összefoglalása, a konkrét kérdésekre adott válasz általában individuális cselekvés. Elméletünk annál hatásosabb, minél jobban megszabadul az elvont scientizmus végleteitől — minél jobban érződik rajta a teoretikus személyisége, annál inkább szolgálja a valóság átalakítását. Elméletünk annál hatékonyabb lesz, minél inkább ért a párt, a szocialista állam ahhoz, hogy a legkülönbözőbb ideológiai feladatok megoldására irányuló erőfeszítéseket a társadalom átalakításának szolgálatában összefogja. Ugyanakkor a teoretikus munkássága annál eredményesebb, minél jobban hangolja össze tevékenységét a gyakorlat szükségleteivel, minél inkább tényleges problémák megoldására irányul.

Egyetlen teória sem „élhet a múltjából", abból a tekintélyből, amelyet korábbi helyesnek bizonyult válaszai neki a jelenben kölcsönözhetnek. Minden elmélet életképességének egyedüli mutatója az, hogy hogyan birkózik meg a ma problémáival, mennyire hatékony vezérfonalként segíti a világ mai általalakítását. A marxizmus-leninizmus élő, eleven, forradalmi teóriaként fennmaradásának magában az eszme szellemében rejlő lehetőségét csakis a *mai* marxista-leninista ideológusok *alkotó* elméleti munkája válthatja valóra. Mindennapi tevékenységük, akár új törvényeket, elveket, összefüggéseket feltáró monográfiákban, akár „középszintű" elméletet megtestesítő munkákban, akár a köznapi lét jelentősebb vagy kisebb horderejű kérdéseire adott marxista válaszokban, akár más ideológiai tevékenységben jut kifejezére, épp a marxi-lenini eszme továbbvitelében való közreműködése által nyer mélyebb értelmet és kap nagyszerű távlatot. De ebből következik a marxista-leninista ideológusoknak e tan sorsáért való óriási személy szerinti egyéni felelőssége is. Átfogja-e tevékenységük extenzíve és intenzíve a jelenkor egész valóságát, vagy pedig a jelentéktelen részletekbe ragadnak-e, doktrinérek vagy pedig problémaérzékenyek, alkotó jellegűek lesznek-e a ma kérdéseire adott válaszaik, az emberek értelmét, szívét megragadókká, a világot megváltoztató cselekvésre mozgósítókká válik-e munkásságuk — mindezek nemcsak a marxizmus-leninizmus, hanem a világtörténelmi fejlődés szempontjából is sorsdöntő kérdések.

ОКТЯБРЬ И ЖИВОЙ МАРКСИЗМ—ЛЕНИНИЗМ

Артур Кишш

В начале статьи подчеркивается органическая связь между учением Маркса и ленинизмом, в связи с этим подвергаются критике как отрицательные воззрения социал-демократизма, так и попытки выделить заслуги Ленина, оттесняя Маркса и Энгельса на задний план. Вопреки доктринерским и анархическим взглядам статья подчеркивает, что реальное отношение к марксистско-ленинскому идейному наследству во всей его полноте заключается в том, что наряду с сохранением, развитием и защитной ценных и в наши дни актуальных положений нельзя умалчивать также и поиски, ошибки марксизма.

Марксизм сможет сохранить свою жизненность только беспрерывно продолевая свои решения, актуальные лишь в определенных конкретных ситуациях и проблемах — примером понимания этого может служить именно деятельность Ленина, Маркса, Энгельса. Переход к империализму потребовал от теории более больших измерений, чем до этого, и заставил «приспособить» марксову теорию к новым условиям. Это дело, начатое Энгельсом, но не законченное им, завершил Ленин: утверждая марксизм в специфических условиях российской монархии, он доказал, что эта теории имеет всеобщее значение. Дополняя ее, и изменяя некоторые положения, исходя из условий отсталой в смысле капиталистического развития страны (а эти условия между тем подобны обстоятельствам жизни большей части человечества) он способствовал тому, что это учение в форме марксизма-ленинизма начало завоевывать признание во всем мире и содерживать первые прочные победы.

В прошлом веке и даже в первые десятилетия нашего века было еще возможно, что отдельные лица — Маркс, Энгельс Ленин — осуществили адекватное отражение главных черт действительности. В настоящее же время из-за экстенсивного и интенсивного развития процесса мировой истории невозможно, чтобы кто-то один мог охватить действительность во всей ее полноте и смог бы правильно и исчерпывающе отразить ее различные стороны. Это может быть осуществлено лишь коллективным трудом марксистских идеологов — отсюда их огромная ответственность за судьбу и за живой характер марксизма-ленинизма.

OCTOBER AND THE LIVING MARXISM-LENINISM

by A. Kiss

In introduction the article emphasizes the organic relationship between the theses of Marxism and Leninism. The author criticizes the standpoints of socialdemocratism denying this connection and the method which is intending to stress Lenin's results surpassing Marx and Engels. In contrast to the doctrinarian and anarchist standpoints it is underlined in the article that beside the realistic attitude to the legacy of Marxism and Leninism: remembering, developing and defending its doctrines which to-day still are valuable and effective, the errors of Marxism must not be concealed. Marxism can keep its vivacity only with a continous transcending of solutions of concrete situations and problems. — Recognition of this has been represented just by the work of Marx, Engels and Lenin. The transition towards imperialism calls for very important changes in theory, demanding the adjustment of the theses of Marxism to the new circumstances.

This work was begun by Engels — he could not finish it himself — but it was completed by Lenin. Lenin applying the Marxism to the particular conditions of the Russian Empire proved the theory to hold generally. Completing it and modifying some theses on the base of states of under developed countries examined from a capitalist point of view helped the doctrine to begin its world-wide progress and to gain the first constant victory.

In the last century, even in the first decades of the present century it was possible to achieve an adequate reflection of the main features of reality by single persons. (Marx, Engels, Lenin.) But at the present time, because of the extensive and intensive extension of the world-historical process, it is not possible anymore to have the reality perceived by one person in its totality. No single person would be able to reflect upon the different relations of reality rightly and exhaustively himself.

This task can be realized only by the collective work of the Marxist ideologists-their great responsibility for the Marxism and Leninism can be traced back to this point.

A céltudatos tevékenység filozófiai tartalma

I. A szükséglet[1]

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ

A cél-viszony filozófiai tartalmának, általános filozófiai jellemzőinek, belső struktúrájának elemzésekor az emberi tevékenység *társadalmi meghatározottságából* kell kiindulnunk. Mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, *miféle* társadalmi tartalmak és *hogyan* tevődnek át az egyéni célok eszmei síkjára és hogyan hatnak, milyen a „mozgásuk".

Amikor a társadalmi meghatározottságból, egyén és társadalom viszonyából indulunk ki, ez természetesen nem jelenti azt, hogy e viszonyt a maga sokrétűségében, valamiféle „teljességében" igyekszünk számbavenni. A feladat — a tevékenység célszerű jellegének megértése — nyilvánvalóan mind az egyes ember, mind a társadalom vonatkozásában eleve *meghatározott* szempontot jelent, tehát korlátozást és szelektálást is feltételez. De nem csupán erről van szó. A cél-probléma marxista alapokon történő vizsgálata ma még igen kevés „kész", kidolgozott aspektusra támaszkodhat, az első lépéseket ezért érthetően egy bizonyos elvontság, vázlatosság, a gondolati konkrétság hiánya jellemzi. A célszerűség kérdéseit számos különféle megközelítésben kell még elemeznünk ahhoz, hogy lényegében megoldottnak tekinthessük őket. Minderre azért kell utalnunk, hogy a most következő megoldási kísérletek szempontjai és igényei érthetők legyenek.

A célok konkrét tartalmukban felölelik az emberi élet egész gazdagságát, a tevékenység lehetséges vonatkozásainak minden körét: köznapi-gyakorlati és tudományos célok, politikai, gazdasági, erkölcsi stb. célok, illetve a tevékenység adekvát aspektusai — „a" célszerű tevékenység nyilván csak ebben a konkrét heterogenitásban létezik. A különös cél-típusok sajátosságaitól azonban most elvonatkoztatunk. A kiindulópontnál is. Vagyis a célok alapját képező társadalmi mozgás, a releváns társadalmi tartalmak számbavételénél *sem* e mozgás különböző szféráinak specifikumait elemezzük. Az adott esetben azonban ez mégsem eleve üres, spekulatív közelítés. Méghozzá azért nem, mert az a meglehetősen általánosságban megragadott társadalmi mozgás, az a társadalmi kép, amelyből kiindulunk, már tulajdonképpen konkluzió. A Marx által kidolgozott társadalom-felfogás adott szempontból jelentős eredményeit fogadjuk el alapnak, és ezek az eredmények már tartalmazzák a társadalmi mozgások konkrét gazdagságának elemzését a leglényegesebb területeken. Úgy gondoljuk, ez a társadalomkép elég alapot ad arra, hogy belőle a filozófiai általánosságban vett cél-viszony jellemző tartalmait kifejthessük, és hogy az így nyert — bár egyelőre nyilván még fogyatékos — kép minden általánossága ellenére is segít az egyes cél-szférák sajátosságainak kidolgozásában.

[1] A cikk a teleológia-problémával foglalkozó nagyobb munkának egy részlete.

Az az emberi viszony, amely a célok keletkezésében, tartalmuk meghatározásában valamiképpen alapvető szerepet játszik, a szükséglet. De miféle viszony az *emberi* szükséglet? A biológiai szükségletekről kiderült, hogy ezek, az organizmus életműködése során kialakuló fiziológiai egyensúlyviszonyok sajátos belső, pszichikus megjelenési formáiként, a környezettel való kapcsolatban az élőlény aktivitását, kezdeményező szerepét realizálják, pontosabban: ők maguk ez a kezdeményezés. A szükséglet megjelenése ezért tulajdonképpen annak kifejeződése, hogy az organizmus és a környezet kapcsolata nem a pólusok egyenrangúságát feltételező közömbös kölcsönhatás többé. hanem olyan viszony, amelyben az organizmus mindig önmagát „vetíti ki", a környezethez való viszonya is mintegy az önmagához, saját „külső létéhez" való viszony. Ez ugyanakkor, a marxi kifejezést használva, nem „viszonyulás", az állat nem különbözteti meg önmagát a környezet tárgyaitól, s így a hozzájuk füződő kapcsolatában tulajdonképpen e tárgyaknak is csak biológiai létük van. Az ember „születése" elsősorban azt jelenti, hogy ez a közvetlenség a társadalom által közvetítetté válik, aminek eredményeként az ember a tevékenysége objektumában már nem puszta „jelzést", hanem szükségleteit kielégíteni képes, önmagától különböző *tárgyat ismer meg*. Magukra a szükségletekre vonatkoztatva ezt a folyamatot az jellemzi, hogy az ember szükségletei társadalmi tartalmat nyernek, s így ezek már nem puszta biológiai, hanem társadalmi léte fenntartásának követelményeit tükrözik. Ha tehát felelni akarunk arra a kérdésre, hogy mi az emberi szükségletek specifikus, az állat biológiai szükségletein túlmenő tartalma, mindenekelőtt azt kell megnéznünk, mit jelent egyáltalán e társadalmi lét és e követelmények az egyéni tevékenység számára.

a) Társadalmi lét és társadalmi szükséglet

Primitív fokon mindez nem jelentett többet, mint azt, hogy az ember — továbbra is létfenntartási indítékokat realizáló — tevékenysége *eszközt készítő és használó* voltában e tevékenység tartalmának és irányának társadalmi meghatározottsága, s így szükségletei konkrét tárgyi tartalmának *társadalmi függősége* fejeződik ki. De hogy ez a függőség mennyire formális vagy nem formális a szükségletet tekintve, ez tulajdonképpen csak abban a folyamatban bontakozik ki, amelyben a társadalom és az egyén szükségletei különválnak egymástól, amelyben az egyén leszakad a „közösség köldökzsinórjáról". Mert igaz ugyan, hogy a „társadalmiság" a legprimitívebb szinten is megragadható az eszközkészítés és -használat mozzanatában, a társadalmi lét fenntartása mint az eszközök létrehozásának és reprodukálásának folyamata az egyedek tevékenységét motiváló biológiai szükségletektől megkülönböztethető *társadalmi* szükségesség, de ugyanakkor *alárendelt marad e biológiai szükségleteknek* mindaddig, amíg nem nő túl az egyed képességein, amíg csak mint az egyedi biológiai szükségletek közvetlen kielégítésének eszköze egzisztál. Ilyen körülmények között nyilvánvalóan még csupán a szükségletek emberivé válásának *megkezdődéséről* beszélhetünk, éppúgy mint ahogyan a társadalmiság kibontakozásának is csak a *csíráiról* a természettel folytatott anyagcsere folyamatán belül.

Az, hogy az eszközök készítése és reprodukálása a társadalom fennmaradása, a már elért színvonal fenntartása számára az alapvető szükségesség, természetesen, sohasem jelenti azt, hogy ez az *egyetlen* is. Maga az a tény, hogy

a munkaeszköz emberi érintkezési viszonyok eltárgyiasult hordozója, már feltételezi az *érintkezés* különböző formáinak létét és „újratermelésük" szükségességét. A nyelvi érintkezés („mögötte" a tapasztalatok szubjektív általánosításának képessége), a praktikus érintkezés, a magatartás bizonyos közösségi szabályozása mind a társadalmi lét szükséges mozzanatai. A primitív társadalmi lét és az egyéni tevékenység közvetlen egybeeséséből, a biológiai szükségletekhez való viszonyukból következik azonban, hogy a közösség életében önálló szerepük, önálló „objektivációs formáik" még nincsenek, közvetlenül alárendeltek tehát a természettel szembeni emberi erőt objektív tárgyi formában képviselő munkaeszközök mozgási folyamatának.

A munkaeszköz társadalmiságának kibontakozása, „láthatóvá" válása egyébként olyan hosszú történelmi folyamat, amelyben a civilizációra való áttérés sokkal inkább az első fokot, semmint a folyamat megtörténtét jelenti. Mi természetesen ennek a folyamatnak csupán néhány, számunkra érdekes mozzanatára utalhatunk itt.

A primitív munkaeszközök fejlődése — és ami ezzel egyet jelent, az emberi tevékenység gazdagodása és differenciálódása — természetszerűleg elvezet ahhoz a ponthoz, amikor az eszközök rendelkezésre álló gazdagsága túlnő az egyes emberen. Egyelőre csak extenzív értelemben, amennyiben az ember továbbra is „ura" maradhat meghatározott, zárt munkafolyamatoknak, azaz *saját* tevékenysége bizonyos szükségleteit közvetlenül kielégítheti, egyre kevésbé képes azonban arra, hogy valamennyi, történelmileg kidolgozott tevékenységformát gyakorolja, és hogy valamennyi személyes szükségletét saját tevékenysége révén elégítse ki. Ennek közvetlen következménye ugyan „csak" a munkamegosztás továbbfejlődése, csakhogy most már teljesen új tartalommal. Míg a nemzetség virágkorában — Engels szavaival — „a munkamegosztás teljesen természetes", azaz, amennyiben rögzített, annyiban „természeti alapjai" vannak, elsősorban a nő és a férfi között létezik, és legfeljebb „a fegyverek és szerszámok készítésében tanúsított különleges ügyesség"[2] eredményezhet ideiglenes munkamegosztást, a munka most bekövetkező megosztásának alapja a *társadalmi* egésznek az egyéni képességekhez és szükségletekhez való megváltozott viszonya. Éppen ezért hatása sem elsősorban az egyéni tevékenység struktúráján, hanem társadalmi szinten, az egyedek közötti viszonyok strukturális változásain mérhető le. Ime, ebben kerül először felszínre az eszköz társadalmi tartalma: az egyedek fölé nőve *átalakítja viszonyaikat, társadalmi hatalomként lép fel.*

Ma ez az átalakítás természetesen rendkívül sokrétű és ellentmondásos folyamat. A társadalmi munkamegosztás mindenekelőtt természetszerűleg megteremti egy újfajta emberi érintkezési forma, a termékek cseréjének lehetőségét és szükségességét. Az emberiség történelmi fejlődésének egyértelmű tanúsága szerint ez az az érintkezési forma, amely az emberi gazdagság folytonos növekedésének nélkülözhetetlen alapja és mozgatója. Első pillantásra kétségkívül azért, mert a csere a maga elvontságában tekintve a megosztott munkában egymástól elkülönült emberi képességek „természeti egyenlőtlenségét" egy „társadalmi egyenlőség" magasabb szintjében oldja fel.[3] A természetes

[2] Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete.* Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 278. o.

[3] Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Dietz Verlag, Berlin 1953. 154. o.

adottságaiban korlátolt kapacitású egyedi ember számára megnyítja a tőle különbözők — „a társadalom" — heterogén gazdagságát. A csere azonban még elvontságában tekintve sem ilyen egyszerű és egyértelmű viszony. Az a bizonyos társadalmi egyenlőség, amelyet képvisel, az egyes embernek az a cserében megvalósuló lehetősége, hogy egyoldalú tevékenysége termékei ellenében egyenlő részese lehessen mindannak, amit a többiek állítottak elő, nyilvánvalóan ugyanebben az elvontságban tekintve, ugyanakkor egy újfajta megkötöttség, egy újfajta függőség is. Hiszen a cserében saját tevékenysége és szükségletei kielégítése közé beékelődik az a bizonyos idegen szükséglet is, amelynek tevékenysége tárgyi terméke meg *kell* hogy feleljen, egyébként tevékenysége saját szükségleteire való vonatkozását is elveszti, értelmetlenné válik. A természettől való függőség a cserében nyíltan *társadalmi függőséggé* változik, benne egészen más értelmet nyer a munka tárgyi terméke is: olyan erő lesz, amellyel az ember elsajátíthatja a társadalom gazdagságát, természeti formája számára másodrendűvé válik társadalmi funkciója mellett. Ilyenformán ugyan saját szükségleteinek „természeti kényszere" hajtja bele az embert a cserébe, de ugyanakkor idegen szükségletek „társadalmi kényszerétől" függ saját szükségleteinek realizálhatósága, s ez az ellentmondás a termék tárgyiságában „fogható meg". A tárgy hatalom lesz, amelyért az ember megvásárolhatja a maga teljességét és amely *nélkül* saját egyoldalúsága rabja marad.

Emellett a csere természetesen sohasem valami elvontság, még akkor sem, ha egyedi formái konkrét esetlegességeitől elvonatkoztatunk és társadalmi szinten vizsgáljuk. Történelmileg konkrét tartalmát nyilvánvalóan meghatározza a munkamegosztás foka és jellege, és ezen keresztül az emberi tevékenység fejlettségi szintje. Mármost a barbárság korában létrejövő első nagy társadalmi munkamegosztások (az állattenyésztés és a földművelés, majd a kézművesség különválása) egyrészt ugyan az eszközök és az emberi tevékenység viszonylagos gazdagodásán alapszanak, másrészt azonban ugyanennyire meghatározzák őket az emberi erők és képességek korlátai, az eszközök viszonylagos fejletlensége is. Az tudniillik, hogy bár az ember ezen a fokon már nem egyszerűen azt veszi el a természettől, amit az készen vagy majdnem készen ad, az eszközök segítségével most már *termel* is, ez a termelés azonban még igen-igen nagymértékben alapszik az ember teljes (elsősorban fizikai) igénybevételén, a „természetes" emberi munkaerőn. Egy állattenyésztéssel foglalkozó törzs számára a más törzsekkel folytatott csere lehetősége természetesen bizonyos tartalékok „felhalmozásán" túl is értelmessé teszi a felesleg termelését, a cserének ez az „ösztönző ereje" azonban az adott szinten elsősorban az emberi munkaerőt teszi új módon értékessé. A barbárság körülményei között ennek legkézenfekvőbb „nyilvánítási módja" például a korábban még semmire sem használható legyőzött ellenség most már kihasználható munkaerejének brutális kisajátítása és ezzel az emberi szolgaság megteremtése. Az első nagy társadalmi munkamegosztás létrehozza a rabszolgaságot — írja Engels.[4] A munka termelékenységét ösztönző, elvontságában az ember társadalmi egyenlőségét képviselő csere konkrét történelmi megvalósulásában végletes egyenlőtlenségek szülője lesz, az embert szükségképpen a tárgyi világ uralmába sodorja, egyeseket mint ez újfajta hatalom megteremtésének puszta eszközét, másokat pedig úgy, hogy legfőbb törekvésük most már e hatalom, a *tárgyi tulajdon* megszerzése és megtartása lesz.

[4] Engels: Id. mű 280. o.

A munkaeszközök fejlődése ilyenformán — számos áttételen keresztül — valóban gyökeresen átalakítja az emberek közötti jellemző viszonyokat, a társadalom struktúráját. Az alapvető fordulat mindenesetre az osztályok és a magántulajdon megjelenése. Ez azonban egyszersmind az a folyamat, amelyben a „dologi hatalommá szilárdult munkamegosztás" létrehozza az e hatalom jellegének megfelelő szervezeti formákat, a társadalom különböző, önálló mozgásszféráit, a vagyon védelmében megteremti — az emberek ellentmondásos viszonyait a „fejük fölött" megszilárdító — társadalmi intézményeket s velük az állami, politikai, jogi, ideológiai viszonyok bonyolult szövevényét.

A társadalom élete, a társadalmi egyensúly fenntartása ezek után e különböző szférák viszonyainak reprodukálását is szükségeli, a társadalmi mozgás csak a viszonylag önállósult területek kölcsönhatásából bontakozhat ki. A munkaeszközök fejlődése bizonyos értelemben természetesen szintén a többi mozgásterület függvényévé válik, éspedig nemcsak abban az értelemben, hogy a fennálló termelési és politikai viszonyok különböző közvetítő mechanizmusok révén segítik vagy gátolják mozgásukat, hanem nem utolsó sorban a nagy önálló munkamegosztási ág, a szellemi munka növekvő súlya következtében a társadalmi ismeretektől való függőség értelmében is. Sőt az aktuális kölcsönhatások szövevényében igen könnyen feloldódni látszik, eltűnik az eredeti viszony, az eszköz átfogó, a többi szféra alapját képező és meghatározó szerepe. Az emberek dologi függőségi viszonyaikat eszmék uralmaként fogják fel, mivel viszonyokat csak eszmékkel lehet *kifejezni* — mondja Marx[5] —, és nem látják meg függőségi viszonyaik valóságos alapját gazdasági létük feltételeiben, nem képzelt, hanem reális emberi képességeik valódi kifejeződését munkaeszközeik tárgyi alakjában.

Az eszköz társadalmisága kibontakozásának első lépései tehát létrehozzák az egyes ember akaratától függetlenített, vele objektív hatalomként szembeállított függőségi viszonyok rendszerét, „a társadalom" különböző mozgásszféráit. Hogy ez elsősorban politikai-jogi formájában, mint az állam — éspedig az ideológikusan értelmezett állam — objektivitása jelenik meg az ember előtt, annak mindenekelőtt két oka van. Az egyik az imént jellemzett reális és nehezen kibogozható kölcsönhatás, amely elfedi az elsődleges összefüggéseket. A másik a munkaeszköz sajátos viszonya az egyénhez és ahhoz a társadalomhoz, amely úgy jelenik meg, mint valami idegen, az egyéntől független hatalom. Arról van szó, hogy a kapitalizmus előtti társadalmi formációkban a munkamegosztás lényegében nem terjed ki az önmagukban „teljes" konkrét munkafolyamatokra, akár feudális paraszti termelőmunkáról, akár kézműves iparról van szó. Ennek következtében az a közvetlen vonatkozás, amely az egyes embert munkája termékével összefűzi, egy bizonyos személyes kapcsolatot teremt az ember és a munka eszköze között is. Amennyiben eszközt *készít*, a termék *saját tevékenysége* „megtestesülése" lesz, amennyiben eszközt *használ*, ez saját tevékenységét közvetíti a tárgyra, mintegy ehhez idomul, vele adekvát, összeforr a tevékenységgel. Jóllehet a felhasznált eszköz idegen munka terméke lehet, saját tevékenysége terméke pedig bekerülhet a cserébe és idegen szükségletet elégíthet ki, ez a társadalmi mozgás még „külső" marad, mivel nem bomlasztja fel a személyes tevékenység belső zártságát, teljességét (amely ugyanakkor természetesen a szegénység, a korlátozottság zártsága is). Az ember számára társadalmi függősége, kiszolgáltatottsága, alárendeltsége, de esetleges

[5] Marx: Id. mű 82. o.

kiváltságos helyzete is úgy jelenik meg, mint amelynek nincs köze anyagi tevékenysége belső tartalmához, illetve amennyiben van, ez egy „más szféra", a természeti hatalmak sorsszerűségével beavatkozó állam, jog, vallás stb. („ a társadalom") hatása személyes életére. Az eszköz társadalmisága ilyenformán objektíve megjelenik ugyan az emberi viszonyok közvetetté válásában, de még nem jelenik meg, nem válik láthatóvá a munkatevékenységben.

A következő lépés a kapitalizmusban történik meg, aholis az eszköz leplezetlen társadalmi hatalommá „nő fel", pontosabban, ahol leplezetlenül megmutatja társadalmi lényegét. Ez az előrelépés azonban a kapitalizmus körülményei között természetszerűleg az egyénnel való szembefordulás kiteljesedéseként megy végbe. A termelő megfosztása a munkaeszköz tulajdonjogától, a magántulajdon sztriptize, amely feltárja hatalma gazdasági lényegét, ez az első ár, amelyet a fejlődésért fizetni kell. *Ezen az alapon* azonban minden gazdasági eredmény, az eszközök minden további tökéletesítése eleve egy, a tevékeny embertől elszakított, ellene felhasználható, idegenné vált erő növekedése. S így minél teljesebben szívja magába a holt eszköz „a társadalom" rendelkezésére álló tudását, minél inkább közvetlen szolgálatába állítja ezt a tudást, annál hatalmasabban, átfoghatatlanabbul képviseli az ember számára „a társadalmat", amely mostmár leginkább egy óriási gazdasági gépezethez hasonlít, amelyben az egyes ember munkája apró és önmagában értelmetlen alkatrész. „A kapitalizmus mindent megtesz — mondja Marx, — hogy a gazdagság teremtését függetlenné tegye a rá felhasznált munkaidőtől", és ezért bonyolult gépeket, gigantikus automatikus gépsorokat hoz létre. Ugyanakkor azért, hogy ezeket az óriási erőket a magántulajdon érdekében használja ki, a munkát a munkaidővel akarja mérni,[6] a munkás minden idejét hozzáköti a munkafolyamat egy mozzanatához, amely így csupán a most már „ intenzíve" is az egyeden túlnőtt *eszköz tevékenységét közvetíti a tárgyra.* Ebben a viszonyban az eszköz „szemmel láthatóan" társadalmi jelenség, „a társadalom" ereje a természeti tárgy felett, de mert társadalmisága sohasem csak ennyi, hanem az embernek a természethez való viszonyán túl az emberhez való viszonyát is megjeleníti a maga tárgyi formájában, ezért a kapitalizmusban az egyes emberhez, az egyes ember élő tevékenységéhez való viszonyában a gép az egyénnel *szembeállítva* kiművelt társadalmi hatalom, „a munkaeszköznek a tőkével adekvát formába való átalakulása".[7]

Ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy a gép magánvalóan tőke — hangsúlyozza Marx. Az, hogy immár az emberi élet alapját alkotó munkafolyamat is levetette természeti burkát, és kiteljesedett társadalmiságát nap mint nap a saját bőrén tanulja meg az ember, egyúttal annak a jele is, hogy az ember annyira sokoldalúan, annyira teljesen művelte ki saját nembeli gazdagságát, erőit, képességeit, amennyire ezt a magántulajdon bázisán, dologi hatalmak formájában, önmagával szembeállítva egyáltalában megtehette. Ez tehát egyúttal az a történelmi pillanat, amelyben, miután felismerte minden emberi erő társadalmiságát, e társadalmiságban most már fel kell ismernie önmagát, saját tevékenysége termékét, pontosabban: valamennyi egyén együttes tevékenységének termékét. A magántulajdon megszüntetése alapján meg kell tanulnia saját totalitásaként kezelni a társadalom totalitását, egyéni hajlamainak megfelelően mindenoldalúan kiművelve képességeit. „A mindenoldalú

[6] Uo. 593. o.
[7] Uo. 586. o.

függőség, az egyének *világtörténelmi* együttműködésének ez a természetadta formája a kommunista forradalom által átalakul az azon hatalmak fölötti ellenőrzéssé és tudatos uralkodássá, amelyek az emberek egymásrahatásából keletkeztek, de eddig teljesen idegen hatalmakként félelmet ébresztettek bennük, és uralkodtak őrajtuk."[8]

Mindez mármost számunkra a következőket bizonyítja: Ime, bármilyen különböző formákat öltsön is a történelmi fejlődés folyamán az egyéni lét és a társadalom különbsége, először is valóságos, objektív különbség, amely elvontságában nem jelent többet, mint azt, hogy az együttműködő egyének tevékenységének fejlődése, differenciálódása kapcsán viszonyaik összessége objektíve gazdagabb, közvetettebb lesz annál, semhogy bármely egyén szubjektív tevékenységével át tudná fogni őket, mint saját szubjektivitására közvetlenül vonatkozókat személyes ellenőrzése alá tudná vonni őket. A társadalom „több" mint az egyén, a társadalom léte gazdagabb mint bármely egyén léte — ez a legáltalánosabb és feloldhatatlan különbségük. Ugyanakkor azt is láttuk az előbbiekben, hogy tartalmasságában ez a viszony mennyire nem puszta mennyiségi különbség, mennyire nem egyszerűen arról van szó, hogy az egyén tevékenysége a társadalmi tevékenységnek csupán egy része. A marxizmus szerint a társadalom a tevékeny egyedek közötti viszonyok rendszere, az ő „művük" tehát, e mű a maga egészében azonban az egyén számára mindig elsősorban létének objektív talaját, a feltételek adottságát jelenti, amelyet ő saját tevékenységével átalakíthat, befolyásolhat, továbbépíthet ugyan, de csak a már kész mű belső törvényszerűségei által megszabott lehetőségek között. Az, hogy e törvényszerűségek nem „természetiek" abban az értelemben, hogy tudatos emberi tevékenységek termékeinek összefüggései (s ezért pl. erősen dinamikus, változó és variábilis lehetőségek szülői), semmit sem változtat azon, hogy az egyes ember vagy emberek csoportjai számára e lehetőségek és az őket megteremtő társadalmi mozgás is objektive adottak és mindig objektív *korlátokat* is jelentenek, egészében véve tehát *szubjektivitásának azokat a kereteit, amelyek nélkül egyéni léte tartalmát nem lehet megragadni.* Mármost ahogyan az egyén számára a társadalom nem a többi ember céljai és szubjektív szándékai formájában, hanem tevékenységük objektív eredményeiben egzisztál, ugyanígy az ő saját léte is csak e tevékenység folyamatába bekapcsolódva, objektív eredményeiben válhat társadalmi tényezővé. Ebben az objektivitásában tekintve a társadalom (amely tehát mint ilyen nem valami absztrakció, hanem a reális mozgás, úgy amint az a tevékeny ember előtt megjelenik és hat rá) természetesen olyan anyagi rendszer, amelynek folyamatos fennmaradása történelme nem teleológikus folyamat. A társadalmi egész fennmaradása így egy dinamikus egyensúlyban levő bonyolult önszabályozó rendszer működéséhez hasonlít — éppúgy mint az élő szervezeté —, amely objektív feltételekhez kötött, azaz a különböző szférák meghatározott kölcsönhatását szükségeli. Ezek azonban *objektív szükségességek* lévén mint ilyenek a szó tulajdonképpeni értelmében nem aktív *szükségletek.* Ha azonban már az élő szervezetek esetében nem-kielégítőnek bizonyult az ilyenfajta jellemzés, még sokkal inkább így van ez a társadalom esetében. Sőt nem is elsősorban egy „sokkal inkább"-ról van itt szó, hanem arról a minőségi különbségről, amely az objektív társadalmi mozgás jellegét nemcsak egy automatikus rendszertől, hanem bármely élő szervezet működésétől is elválasztja. Ez a különbség viszont már kétségkívül

[8] Marx: *A német ideológia.* MEM 3. köt. Bp. 1960. 38. o.

azzal kapcsolatos, hogy az objektív társadalomrendszer mozgatói, „alkotó részei" szubjektív szükségletekkel és tudattal rendelkező tevékeny emberek. Ebből első megközelítésre ugyanis az következik, hogy mivel az objektív társadalmi mozgás ezek „működésében", egyedi tevékenységében realizálódik, a társadalom fennmaradásának, létének objektív követelményei (a társadalmi „szükségességek") is valamiképpen az egyedi tevékenységekhez kapcsolódva, ezekben aktivizálódva egzisztálnak. Az egyén tevékenységének szubjektív, tartalma azonban személyes szükségleteitől és szándékaitól lévén elválaszthatatlan, ez egyet jelent azzal, hogy a társadalmi mozgás objektív szükségességei az egyedi ember szükségleteire való vonatkozásukban aktivizálódnak, *válnak valóban szükségletekké*. Ha ez a vonatkozás egyszerű egybeesést jelentene a társadalmi egyensúly bizonyos követelményei és az egyed szükségletei között (mint ahogyan az élőlény biológiai szükségletei a szervezet fennmaradásával kapcsolatos objektív szükségességek közvetlen átélései), akkor ez lényegében azt jelentené, hogy az egyedi szükségletektől megkülönböztethető „társadalmi szükségletekről" tulajdonképpen nincs értelme beszélni. Hiszen ebben az esetben a társadalomnak — mint objektív, kauzálisan determinált mozgásrendszernek — vannak ugyan objektív működési feltételei, mihelyt azonban ezeket megvalósulásuk konkrét formájában, tehát aktív egzisztálásukban mint „szükségleteket" vizsgáljuk, nem lesznek „mások", legfeljebb mennyiségileg „többek", mint az egyén szükségletei — feloldódnak ez utóbbiakban. — Valójában azonban ilyen közvetlen vonatkozásról szó sincs. Az egyéni szükségletek tartalmának és jellegének tüzetesebb vizsgálata nélkül is nyilvánvaló, hogy az egyén „ a társadalom szükségleteihez" igen gyakran nem mint saját *szükségleteihez*, hanem csupán mint ez utóbbiak kielégítésének *eszközéhez* viszonyul. Itt most elsősorban nem az egyéni tevékenységnek arról a fajtájáról van szó, amely „a társadalmi szükségleteknek" megfelelő fogyasztási cikkeket állít elő és bocsát a cserébe, jóllehet a termelő egyén szükségletei és a társadalom szükségletei között itt sincs közvetlen kapcsolat. Méghozzá nem egyszerűen abban az értelemben nincs, hogy az egyes egyénnek ez a tevékenysége tárgyi tartalmában mások szükségleteinek kielégítésére irányul, és csak közvetve, mintegy kerülő úton vonatkozik a sajátjaira, hanem abban az értelemben is, hogy ez a „mások", tehát a többi ember szükségleteire való vonatkozás a történelem folyamán maga is társadalmilag meghatározott tartalmat nyer. Az osztálytársadalmak viszonyai között általában, a kapitalizmus áruviszonyai között különösen és hangsúlyozottan „mások szükségletei" csak annyiban léteznek a társadalmi szükséglet faktoraiként, amennyiben fizetőképes szükségletek. „A demande bizonyára egzisztál annak számára is, akinek nincs pénze, de az ő 'demande'-ja puszta képzetbeli lényeg, amelynek számomra, a harmadik számára a (többiek) számára nincs hatása, nincs egzisztenciája" — mondja Marx.[9] Ilyen körülmények között még a tartalmában az egyéni szükségletek tartalmával „egybeeső" társadalmi szükséglet sem közvetlenül ez előbbiek kifejezője: struktúráját és mennyiségi meghatározottságát nem az egyének „demande"-ja, hanem „lényegében a különböző osztályok egymáshoz való viszonya s megfelelő gazdasági pozíciója" szabályozza.[10] Mégis, ebben a szférában nincs semmiféle *elvileg* feloldhatatlan különbség egyéni és társadalmi szükségletek között. Az osztálytársadalmakban tulajdonképpen az emberi viszonyok

[9] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 97. o.
[10] Marx: *A tőke*. III. köt. Bp. 1961. 194. o.

történelmileg kialakult eldologiasodását jelzi az az állapot, amelyben az egyéni szükségletek „képzetbeli és valóságos egzisztenciája" közötti *meghasonlás* lesz a jellemző, és amelyben a társadalmi szükségletek struktúrájában ez a meghasonlás tükröződik. Amennyiben az egyén számára a társadalom lehetővé teszi képességeinek szabad kibontakozását, amennyiben tehát szükségleteinek mások szükségleteitől való különbözősége *személyiségének* jegye, nem pedig a társadalom kényszerítő korlátainak kifejezése lesz — a fogyasztási cikkekre vonatkozó „társadalmi szükséglet" valóságos tartalma nem lesz többé „más", mint az egyenrangú, potenciálisan tehát a szükségletek totalitását tevékenységükben nyilvánítani képes egyének aktuális szükségleteinek rendszere. *Ebben az értelemben* az egyén a társadalmi szükségleteknek ehhez a rétegéhez közvetlenül mint saját *szükségleteihez* viszonyulhat, egyéni és társadalmi szükséglet *tartalma* ezen a szinten egybeesik. Nem ugyanez a helyzet a társadalmi szükségletek más szféráiban, mindenekelőtt az eszközök termelésére és használatára, de éppígy pl. a társadalmi együttélés különböző területeinek szervezettségére vonatkozó szükségletek szférájában. Az eszközök újratermelése, mégpedig mint a *sajátos tárgyi mivoltukban vett*, tehát *minőségileg* és mennyiségileg meghatározott eszközök újratermelése kétségkívül a társadalom alapvető szükséglete. A munkaeszköz azonban ugyanakkor a *maga „kész" tárgyi mivoltában* eleve mindig, mindenfajta egyéni szükségletnek *csak közvetítője lehet, nem pedig a tárgya.* Az eszköz ilyen formán eleve nem képviselheti egyéni és társadalmi szükségleteknek *azt* az egységét, amelyet a fogyasztási cikkeknél megvizsgáltunk. Az eszköznek a társadalom életében és az egyéni tevékenységben betöltött funkciója különbözik egymástól, és ez a különbség a szükséglet-szférában abban ragadható meg, hogy társadalmi és egyéni szükséglet ezen a szinten *nem esik egybe.* Az eszköz társadalmi szükséglet, de nem egyéni szükséglet. Természetesen vonatkoznak egymásra, és az előbbiek értelmében ez a vonatkozásuk az alapja annak, hogy a társadalommal kapcsolatban is *szükségletekről* beszélhetünk. A munkaeszköz csak azért és csak akkor válhatik társadalmi szükségletté, ha valamiképpen — meglehet, bonyolult áttételeken át — jelentőssé válik az egyedi emberi lét számára, azaz, ha eredményesen képes *közvetíteni* az egyén szükségletei és az objektív környezet között. Ez azonban nem változtat azon, hogy egységük sohasem azonosság. Nyilvánvalóan objektíve nem-azonosság azon a fokon sem, amikor az eszközök fejlettségének alacsonyabb szintjén az eszköz nem „több", mint a zárt egyedi tevékenységfolyamat teljesen alárendeltnek tűnő, a szubjektummal mintegy személyes kapcsolatban levő mozzanata. A kapitalizmusban ebből a szempontból tekintve valóban nem történik más, minthogy az eszköz továbbfejlődve „láthatóvá" is teszi ezt a nem-azonosságot. E különbség, jellegéből következően, egyébként a kommunista forradalom megvalósítása után sem tűnik el. A kommunista ember munkafeladata lehet, mondjuk, bizonyos gépalkatrészek előállítása, ezek a gépalkatrészek társadalmi szükséglet tárgyai lehetnek, az egyén tudatában lehet annak, hogy tevékenysége terméke társadalmi szükségletet elégít ki, magát a marxi értelemben „társadalmi lénynek" tudhatja, azaz a társadalom szükségleteit tekintheti tőle nem-idegen, nem-kényszerítő hatalmaknak, s mindez nyilván nem lesz közömbös tevékenysége szubjektív indítékai szempontjából sem, de de aligha úgy, hogy a szóban forgó gépalkatrész egyéni *szükségletévé* válik. Ebben nyilván kifejezésre jut az, hogy a társadalom humanizálódása, egyén és társadalom „egymásra találása" a kommunizmusban *sem* jelenti a társadalom önálló, objektív létének az „egyesült egyének" létében való feloldódását.

Az eszköz „társadalmisága" a kommunizmusban is „a" társadalomnak rávonatkozó, az egyéni szükségletektől különböző *speciális szükségletében* ragadható meg.

Van azonban az eszköz szükségletekre való vonatkozásának más, nem kevésbé lényeges aspektusa is. Az eszköz tárgyi-dologi mivoltában, konkrét „természeti"-testiségében nem „fejez ki" és nem elégít ki egyéni emberi szükségletet. Mint emberi *tevékenység*-termék azonban, mint *meghatározott tartalmú emberi tevékenység* eltárgyiasult formája bizonyos szempontból másfajta viszonyban van az egyénnel. A természetet átalakítani képes alkotó ember tagadhatatlanul létező *tevékenység-szükségleteire* a munkaeszköz ebben a „társadalmi-testiségében" már nemcsak közvetítőként, hanem tárgyként, illetve objektív-tárgyi megjelenési formaként is vonatkozhat. Anélkül, hogy itt most e *speciális* szükséglet-szféra szubjektív tartalmát és e vonatkozás sajátosságait tüzetesen megvizsgálnánk (a későbbiekben erre sor kerül), könnyen belátható, hogy az eszköznek ebben az egyéni szükségletekre való közvetlen vonatkozásában konkrét tárgyi minősége, amely eszköz-szerűségének, hasznosságának, tulajdonképpeni „teljességének" elengedhetetlen szintje, valóban nem játszik szerepet, pontosabban: csak alárendelt szerepet játszik. Abban ugyanis, hogy minden adott eszköz *meghatározott tartalmú* tevékenység eltárgyiasulása, nyilván kifejezésre jut az eszköz „természeti" anyagának objektív jellege is, persze eleve mint az ember által kiválasztott, az ember céljára alkalmasnak látszó „természeti" anyag, és emellett (sőt elsősorban) az is, hogy az ember mit képes „meglátni" és kihozni ebből az alapból. A tevékenységtartalom ez utóbbi meghatározója az, ami az ember szubjektivitásával közvetlen kapcsolatban van. Amikor tehát az eszközben „megalvadt" tevékenységről, mint az egyén *szükségletéről* beszélünk, erről az egyén meghatározott képességeire való vonatkozásról van szó, és ebben a kapcsolatban az eszköz tárgyi minősége csak annyiban jön számításba, amennyiben alkalmas forma (természetesen többnyire nem is az *egyetlen* alkalmas forma) meghatározott típusú, az egyén által belsőleg szükségelt tevékenységek realizálásához.

Mármost társadalmi és egyéni szükséglet-szféráknak ezek a különböző vonatkozásai nyilvánvalóan nem függetlenek egymástól. Kölcsönhatásuk konkrét jellege ad tartalmat egyrészt az egyéni tevékenységnek, másrészt a társadalmi mozgás objektivitásának. Továbbra is csak az eszközök társadalmiságának mint a társadalmi lét alapjának szempontjából nézve a kérdést, ez mindenekelőtt a következőket jelenti.

Láttuk az előbbiekben, hogy a marxizmus szerint a kapitalizmus az eszköz társadalmi jellegét úgy „fejleszti ki" és teszi „érzékelhetővé", hogy a társadalmi hatalommá nőtt gép formájában szembeállítja az emberrel, az egyén tevékenységét alárendeli a gép tevékenységének. Ez a folyamat tehát nem azért elembertelenítő és belsőleg mélyen ellentmondásos, mert „túlságosan naggyá" növelve az eszközt, szétrombolja az egyedi tevékenységgel való „személyes összefüggését", az egyéni szükségletekkel való „belső kapcsolatát", hanem mert *csak* alárendeli az embert az eszköz tárgyi teljességének, mert végletesen egyoldalúvá teszi viszonyukat. A munkás ugyan tudatában lehet annak, hogy az eszközre „szüksége van" a társadalomnak, *őt magát* azonban annál inkább csupán egy üres, külső kötöttség fűzi az eszközhöz, minél fejlettebb a gép és ő maga minél inkább csak egy önállótlan, kis működésmozzanatát „közvetíti" a munkatárgyra, *minél inkább kénytelen beérni ezeknek a részműködéseknek elméleti és gyakorlati „birtoklásával"*, *amelyek így természetesen sokkal*

inkább tevékenysége kényszerű korlátait, semmint mozgásterét jelentik. Ebben a konkrét társadalmi szituációban a munkaeszköz elveszti „szubjektív" tartalmát, sem használata, sem termelése a munkás számára *semmilyen értelemben* nem egyéni *szükséglet* többé.

A másik oldalról viszont, olyan körülmények között, amikor az eszköz társadalmi *felhasználását* is a magántulajdon érdekei szabályozzák, amikor az egyének szükségletei csak úgy jönnek számításba, mint a *tőke eszközei*, és egyáltalában csak akkor jöhetnek számításba, ha mint ilyenek funkcionálni képesek — azaz ha fizetőképes szükségletek —, az eszköz *társadalmi értelme* is elveszti emberi tartalmát a tevékeny egyed számára. Hiszen most a társadalom, amelynek szükségleteit magasabb színvonalon van hivatva szolgálni a fejlettebb eszköz, legfeljebb csak mint a személytelenné gyurt, nem az *emberek szükségleteit*, hanem csupán a *pénzüket* képviselő *piac*, mint a tőke hatalmának kiszolgáltatott és csak rajta keresztül megközelíthető, következésképpen tulajdonképpen a tőkét és nem az embereket jelentő „társadalom" fogható meg az egyén számára, amennyiben ez termelő, alkotó tevékenysége „értelmét" keresi. Ebben a helyzetben „természetes" e tevékenység másfajta kiüresedése is. Mégpedig az, hogy munkája társadalmi tartalma, társadalmi jelentősége iránt válik közömbössé a magát tehetetlennek tudó vagy érző ember. Ezzel a munkás számára tulajdonképpen teljessé válik a kör, amely legemberibb tevékenységét, „nembeli élete" alapformáját megfosztja emberi tartalmától. Az eszköznek való alárendeltsége így szubjektivitása számára áttörhetetlenül egyoldalú köteléknek bizonyul, hiszen íme csak megjelenési formája *társadalmi* alárendeltségének. Éppen ezért a modern kapitalizmus semmiféle új tendenciája nem oldhatja fel tevékenysége belső meghasonlottságát, szétszaggatottságát, és nem változtathat azon, hogy szubjektíve igenelt társadalmiságot csak *munkatevékenységen kívül*, a fennálló ellen folytatott harcban találhat. Az új ebből a szempontból legfeljebb az, hogy a fejlődés mai szakasza a fejlett kapitalista országokban tagadhatatlanul talajt teremt a közömbösség s így végeredményben a kiüresedés továbbmélyülése és továbbgyűrűzése számára s így egyre inkább átfogó társadalmi jelenség lesz belőle. Ilyen körülmények között azt a tevékenységtípust, amely szubjektíve kielégíti, amelyhez egyéni szükségleteként viszonyul, mind több ember keresi és találja meg magánélete öncélúvá vált foglalatosságai között, míg társadalmilag motivált munkájához csak a pénzszerzés külső kényszere köti. És aki megtalálja és eléri azt a munkakört, amelyben „önmagát adhatja", tevékenységében ez esetben is elsősorban *csak* „önmagát" igyekszik megvalósítani, az eredmény társadalmi hatását, hasznosságát, bizonyos közömbös, objektív mutatókon túlmenően tudatosan „hatáskörén" s így érdeklődésén kívülre utalja. Hiszen, ha nem ezt teszi, e hatásnak az uralkodó osztályérdekekhez kötöttsége, ezeknek az érdekeknek embertelen tartalma esetleg súlyos belső konfliktusokba sodorja. Dürrenmatt fizikusainak végzete csak szélsőséges példája a jellemző és mindenképpen tragikus alternatíva ez utóbbi lehetőségének.

Nem nehéz meglátni, hogy ez a társadalmilag szituált befeléfordulás, érdektelenség a tevékenység „társadalmi értelme" iránt, semmivel sem kevésbé súlyos és torz egyoldalúság, mint a munka lélektelen robottá üresedése. Nem csupán az egyén erkölcsi károsodása szempontjából nézve, hanem mert végeredményben a tevékeny szubjektivitás valóban szabad mozgástere helyett többékevésbé önmagában forgó körbe szorítja az egyént, ilyen vagy olyan mértékben megfosztja a gazdagodás, az egyre többet adás, többre való képesség forrá-

sától, az ösztönzéstől, a feladatoktól, amiket csak a társadalom szükségleteinek és lehetőségeinek felmérése — nem egy jelentéktelenre szűkült horizontú felmérése — adhat a tevékenységnek.

Mindez végeredményben tehát a társadalmi és az egyéni szükségletekre vonatkozóan mintegy a visszájáról, szembefordulásuk, ellentmondásosságuk szélsőséges megnyilvánulásainak körülményei között, *e szembefordulás negatív következményeinek oldaláról* bizonyítja lényegi egységüket, kölcsönhatásuk értelmét és jelentőségét. Sőt a mi számunkra nem is egyszerűen csak kölcsönhatásuk belső feltételezettségét bizonyítja, hanem a kölcsönhatáson *belül* bizonyos szempontból a társadalmi mozzanat meghatározó, tartalmat adó voltát az egyéni tevékenység számára. Hiszen az előbbiek szerint a társadalmi értelmétől megfosztott egyéni tevékenység szubjektív tartalmát tekintve is károsodik, amennyiben belső ösztönzői — nyilván az egyén szükségletei is — kibontakozási lehetőségüket, objektív megnyilvánulásuk „anyagát", talaját tekintve korlátok közé vannak szorítva. Az, hogy a kiüresedés, a mozgástér korlátozottsága mindig csak viszonylagos lehet, hogy bármilyen egyoldalú vagy szűk körbe szoruljon is vissza az egyén tevékenysége, társadalmi közegben realizálódik, tehát valamilyen szinten társadalmi tartalmak elsajátítását feltételezi, csak a másik oldalról, a társadalmiság mindig „jelenvalóságának" oldaláról hangsúlyozza ez utóbbi alapvető szerepét.

Ugyanakkor a társadalminak *ezt* az alapvető, meghatározó szerepét feltárni még nem elég ahhoz, hogy válaszolni tudjunk a kiinduló kérdésre: mi tulajdonképpen az egyedi emberi szükséglet? Az kiderült, hogy a mindig konkrét, tárgyi tartalmú, reális egyedi tevékenységben a *társadalmi* mozzanat (mint az egyéni tevékenység objektív lehetősége, talaja és mint szubjektív hatása, „értelme"), valamint a belső kötődés, a szubjektív indítékok alapját jelentő *szükséglet* — elválaszthatatlanok egymástól. Az ilyen tevékenység tartalmi gazdagsága *objektíve* természetesen *a tárgyi, tartalmi sokszínűségben* és sokrétűségében, tehát annak az objektív talajnak és hatásnak a gazdagságában ragadható meg és mérhető le, amelyet a *társadalom* nyújt az egyénnek. De vajon egyet jelent-e ez azzal, hogy az egyéni tevékenység *szubjektív* gazdagságát vagy szegénységét is, egyáltalában e szubjektív tartalom mibenlétét is megragadtuk és megmagyaráztuk? — Az igenlő választ, úgy tűnik, éppen az előző fejtegetések teszik kérdésessé. Hiszen az érett emberi társadalomban, amikor a társadalomnak már az egyedi tevékenységén túlnőtt, önálló értelme, objektív egzisztenciája van, az objektív társadalmi mozgás *„emberi töltése" az egyedi emberekre való vonatkozása sem* az egyedi ember *szükségleteire* való közvetlen vonatkozás, hanem csak mint az egyéni szükséglettől *minőségileg eltérő*, vele közvetett, bonyolult kapcsolatokban levő *társadalmi szükséglet* ragadható meg. Egyéni és társadalmi szükségleteknek ez a különbözősége nem arra utal-e, hogy az előbbi *lényegét* az utóbbin keresztül nem lehet megfogni? Nem arra utal-e, hogy bár az ember társadalomban élése és a társadalom*mal* való tudatos élése folytán szükségletei *nyilvánításának*, kielégítésének anyagi-tárgyi *formáit* természetesen a már elért társadalmi szint határozza meg, e *külső formák* objektív sokfélesége azonban éppúgy nem mond semmit a „belső" szükségletek jellegéről s így az emberi szubjektivitás természetéről, mint ahogyan nem változtat az állati szükségletek jellegén az, hogy egy többé vagy kevésbé differenciált környezetben jelenik-e meg számukra e szükségletek „tárgyi képe"? Amikor az előzőkben az egyedi tevékenységtartalom társadalmi meghatározottságához jutottunk el azon az alapon, hogy a „társadalmi értelem" beszűkülése az egyéni

tevékenység kiüresedéséhez vezet, ez a kiüresedés a tevékenység *belső indítékait* tekintve ismét csak mint a „mozgásterük", „kibontakozási talajuk" korlátozottsága — tehát végeredményben az objektivitás síkján — volt megragadható. De vajon adekvát-e ezzel a tevékenység szubjektív „tartalmasságának" szintje? Az előzőkből még nem következik okvetlenül, hogy az objektív megnyilvánulási formák korlátozottsága az egyén szükségleteinek „emberi" teljességét is érinti.

Ezek a kérdések valójában persze nem igazolnak többet, mint hogy az emberi szükségletek vizsgálatában nem állhatunk meg itt, és miután a társadalmi mozgásból való kiindulás a társadalmi és egyéni különbségén át is — tehát az egyénivé „önállósult" szubjektivitás léte mellett is — elvezetett az egyéni tevékenység-tartalom társadalmi telítettségéhez és társadalmi függőségéhez, most „belülről", az egyéni indítékokból kiindulva is meg kell vizsgálnunk e függőség természetét.

A társadalmi mozgás sajátosságainak vizsgálata egyébként maga vezet tovább, abban az értelemben is, hogy az eddigiek tulajdonképpen az egyéni sík megközelítésének „hogyan"-ját is tartalmazzák. Láttuk az imént, hogy a munkaeszköz társadalmi szükséglet voltában az egyedi szükségletekre való kettős vonatkozás volt feltárható. E különböző vonatkozások nemcsak arra utaltak, hogy az ember szükségleteinek különböző szintjei, területei vannak. Többről volt szó: hiszen ha az ott általánosságban „fogyasztási szükségleteknek" nevezett szférát — legalábbis nagy részében — első közelítésre még lehet is úgy jelölni, hogy ez a „biológiai szükségletek" területe, és tárgyaik társadalmilag produkált sokfélesége csak kielégíthetőségük formáit változtatja, de arról a szintről, amelyen az ember úgynevezett tevékenység-szükségletéről, alkotás-szükségletéről beszélünk, ezt már ilyen magától értetődően eleve nem mondhatjuk el. Ez a fajta szükséglet nyilván egy speciális szférához tartozik tehát. Ezzel pedig konkrétabbá válik a feladat: először is e speciális-emberinek tűnő szint tartalmát, jellegét kell tisztázni, másodszor ennek a biológiai-emberihez való viszonyát kell megvizsgálni. Melyik miből vezethető le, mire épül? A speciálisnak tűnő szint végeredményben nem egyszerűen a biológiai *tudatosulásának* egy meglehetősen közvetett formája-e? Vagy éppen megfordítva: nem e speciális szférának a biológiaira való vonatkozása teszi ez utóbbit is sajátosan emberi jellegűvé, lényegét, tartalmát tekintve is?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre felelni tudjunk, most az ember egyedi fejlődésének bizonyos jellemzőit kell elemeznünk.

b) Az egyéni emberi szükséglet

Első pillantásra ez egy tisztán biológiai „alaphoz" vezet el bennünket. Hiszen az újszülött ember lénye kétségkívül nem „több", mint bizonyos alapvető szervi, biológiai szükégletek összessége, e szükségletek „tevékeny létét" szolgáló néhány reflex-mechanizmus veleszületett biológiai képességével együtt. Ami benne sajátosan „emberi", ami megkülönbözteti az újszülött állati ivadéktól, úgy tűnik, szintén csak biológiai jellegű, még a fejlődése szempontjából elsősorban szignifikáns szférában is: Az, hogy az ember pszichobiológiai állománya jóval fejlettebb ugyan, mint bármely állatfajé, az állomány nagysága és részeinek megvalósulása között azonban — mint Wallon mondja[11] —

[11] H. Wallon: *A gyermek lelki fejlődése*. Gondolat, 1958. 33. o.

fordított az arány, hogy az agy kérgi centrumai és kapcsolatai fejlettebbek és a kéreg alatti terület dezorganizáltabb az embernél mint az állatok többségénél, és hogy ezért a csecsemő szenzoros aktivitása előbb kezd fejlődni, mint a motoros,[12] míg az állatoknál ez fordítva történik, mindez nyilvánvalóan biológiai különbség.

Mindebből nagyon könnyű és kézenfekvő volna levonni máris a következtetést: az emberi szükségletek fejlődésének kiindulópontját néhány alapvető biológiai szükséglet alkotja, ezekre épül rá, vagy ezekből bontakozik ki az összes többi, valamiképpen ezekből kell hát származtatni az emberi szükségletek későbbi heterogenitását.

Valójában azonban ez a biológiai kezdet egészen sajátos — és alárendelt — szerepet játszik az emberi szükségletek kibontakozásában. Erről a gyermeklélektan adatai — elméletileg is általánosított formában elsősorban a Vigotszkij nyomdokain haladó szovjet pszichológiai kutatások eredményei — egyértelműen tanuskodnak. Tulajdonképpen már az a *kiindulópont* is hamis, amely nem veszi észre, hogy az imént említett biológiai alap önmagában nem kezdet, nem vezet el sehová, s így nem magyaráz semmit. Ez rögtön kiderül, mihelyt a kezdettől adott szükségleteket a tevékenységgel egységben vizsgáljuk. Márpedig ezt *kell* tennünk, ez az eddigiekből feltétlenül következik. A szükséglet aktív viszony, a kielégítésére irányuló tevékenységben *realizálódik*, a tevékenységtől elszakított biológiai szükséglet legfeljebb az élőlény pusztulásához „vezet", és semmiféle fejlődésnek nem „alapja". Ha pedig az újszülött szükségleteit így — mint a környezet tárgyaihoz való aktív viszonyt — vizsgáljuk, ezekhez a szükségletekhez szervesen hozzátartozik egy „új elem": a felnőtt tevékenysége. Mivel az újszülött egyetlen elemi szervi szükségletét sem képes önállóan, saját tevékenységével kielégíteni, a felnőtt gondoskodó tevékenysége, azt mondhatnánk, szinte fogalmilag beletartozik az újszülött szükségletébe, mintegy szerves folytatása, vagy inkább pozitív léte, tevékeny megnyilvánulása e szükségleteknek, amelyek csak vele együtt teljesek és hatékonyak. Ilyenformán *az újszülött szükségletei tulajdonképpen a szó szoros értelmében még nem is a „sajátjai". El kell sajátítania őket abban a folyamatban, amelyben meg kell tanulnia saját tevékenységében nyilvánítania őket.*

A valóságos kiindulópontot tehát sajátos struktúrájú szükségletek alkotják, amelyeknek egyik összetevője a felnőtt ember „külső" tevékenysége. Ez pedig tartalmi sajátosságot is jelent, és ez éppen a lényeges. Hiszen nyilvánvaló, hogy nem egyszerűen az önállótlanság, a külső „közvetítő" léte itt a perdöntő. Magasabbrendű állatokra is jellemző, hogy születésük után hosszabb-rövidebb ideig rászorulnak az anyaállat gondoskodására. Ennek a közvetítésnek azonban minőségileg más szerepe van az utód fejlődésében. A felnőtt állat gondoskodása egyszerűen a még éretlen biológiai funkciókat helyettesíti, a fejlődés ütemét és irányát a biológiai érés természetes folyamata határozza meg. Az anyaállat kezdeti bekapcsolódása a szükséglet-struktúrába nem jelent semmiféle „más", nem-természeti elemet. A felnőtt ember ezzel szemben azáltal, hogy a gyerek szükségleteit emberek által előállított tárgyak használata során elégíti ki, nemcsak hogy specifikus emberi tartalmú tárgyi formákkal kapcsolja össze a szükségleteket, hanem e tárgyakkal adekvát, társadalmilag kimunkált — és

[12] Н. М. Щелованов és Н. М. Аксарина: Воспитание детей раннего возраста в детских учреждениях. Moszkva 1955. 64. o. (Idézi: Elkonyin: *Gyermeklélektan.* Tankönyvkiadó, 1964. 74. o.)

nem természeti — struktúrákat is ad a gyerek tevékenységének. A felnőtt részvétele kezdettől *társadalmi mozzanatot* visz be a gyerek szükségleteibe. A kiinduló alap tehát semmiképpen nem valami „tisztán biológiai".

Ezzel természetesen még nem mondtunk eleget. Hiszen a felnőtt tevékenysége mégiscsak „külső" a gyerek saját indítékaihoz képest. Az igazi kérdés ezért az, hogy hogyan válik ez a *gyerek tevékenységévé*, és mit jelent ez a folyamat a belső indítékok fejlődése szempontjából.

Mindenesetre az imént elmondottak nyilván máris más megvilágításba helyezik az újszülött és a csecsemő említett *pszicho-biológiai sajátosságait*. A gyereknek az állaténál „elmosódottabb lehetőségei", a kérgi állomány viszonylagos fejlettsége stb. — mindez mostmár nem egyszerűen a környezet, hanem a *társadalom* nagyobb alakító, „beleszólási" lehetőségét teremti meg az egyed fejlődésébe, és ezzel mintegy a biológiai szférában való tükröződése lesz egy olyan fejlődési útnak, amelyben a társadalmi tapasztalat nélkülözhetetlen „előrevivő erő".

Sőt több mint nélkülözhetetlen, alapvető. Ezt a gyermeki tevékenység és pszichikum fejlődésének konkrét tapasztalatai bizonyítják.

Az, hogy az újszülött minden „viszonyát" a környezethez a felnőtt realizálja, természetes alap ahhoz, hogy a felnőttel való érintkezés jelentőssé váljék a gyerek számára. Ez a jelentőség azonban egészen sajátos: mihelyt kiemelkedik a környezetből, mihelyt kialakul a gyerek számára, rögtön önállósul is, túlnő a biológiai alapon, amelyhez eredeti funkciója szerint kapcsolódott. Amikor a csecsemő reagálni kezd a felnőtt jelenlétére, ez nem valamiféle feltételes reflexkapcsolat kialakulásának megnyilvánulása, amelyben a felnőtt az elemi szükségleteket kielégítő tárgyak *jelzése* lenne. A felnőtt az első „tárgy", amely kiválik a környezetből, amelyet a gyerek felismer, amelyre reagál, méghozzá szervi szükségleteitől függetlenül is. Az újszülöttkor végén a gyerek pl. pozitív emócionális reakcióval válaszol a felnőtt megjelenésére,[13] függetlenül attól, hogy elemi szükségletei ki vannak-e elégítve. Ez a felnőtthöz való viszony a továbbiakban is megtartja önálló és alapvető szerepét, egyre mélyül, kezdeményező aktivitásra serkenti a gyereket, a felnőttel való érintkezés *szükségletévé* válik. A gyerek első „saját" szükséglete tulajdonképpen tehát egy nembiológiai, speciális-emberi szükséglet, amelynek tartalma egészen nyilvánvalóan annak a *társadalmi mozzanatnak* a belsővé válása, amelyet a gyerek létét fenntartó tevékenység struktúrájában kezdettől konstatáltunk.

Ez a körülmény alapvető jelentőségű. Méghozzá azért, mert ez a szükséglet *első* lesz abban az értelemben is, hogy a gyerek pszichikus és tárgyi tevékenységének egész további fejlődése ezen alapszik, valamennyi többi „saját" szükséglete ebből válik ki, illetve, mintegy ezen „áttörve" fejlődik ki.

Ezekután nem arról van ugyanis szó, hogy a felnőtt tevékenysége „közvetít" a környezet tárgyai és a még tehetetlen gyerek között, hanem arról, hogy — mivel a fentiek értelmében először a felnőtt jelenti a gyerek számára szinte az egész tárgyi világot — tulajdonképpen a felnőttből kiindulva bővül és differenciálódik tovább a külső környezet, mintegy a felnőtt *teremti meg* a gyerek világát. Erről ismét a pszichológia számos megfigyelése tanuskodik.

A kezdeti emócionális reakciók a felnőttről tevődnek át a környező tárgyakra, a felnőtt jelenléte megélénkít minden szituációt, tartósabbá teszi a csecsemő figyelmét, a gyerek a felnőtt „kedvéért" fokozottabban érdeklődik a

[13] D. B. Elkonyin: Id. mű 70., 83. o.

tárgyak iránt. A második félévben meggyorsul a motoros aktivitás fejlődése, megváltozik a szenzoros és a motorikus szféra viszonya, ez utóbbié lesz a vezető szerep, de a gyermek tárgyi tevékenységének fejlődése ekkor is az érintkezés szükségletén alapszik. A tárgyi cselekvések először a felnőtt segítségével és a felnőttel együttesen végzett cselekvések, amelyekben kezdetben a tárgy teljesen alárendelődik a felnőttel való kapcsolat örömének és fontosságának. Ezt mutatja, hogy a gyermek első önálló cselekvései ugyanazokhoz a tárgyakhoz kötődnek, mint amelyekhez az együttes tevékenység kapcsolódott, és csak ismétlései ez utóbbinak. A valóban tárgyi cselekvés, amelyben a tárgynak önálló értelme van, tulajdonképpen ebből nő ki. Ezen az alapon tanulja meg a gyermek a tárgyakat sajátos használati módjuk megnyilvánulási formájaként kezelni, majd általánosítani a cselekvést, és elválasztani a konkrét tárgyaktól, amelyekkel kezdetben differenciálatlanul összeolvadt. Mindennek természetes folytatása, hogy a gyermek öntudatának kialakulása elsősorban nem önmagának a környezet tárgyaitól való megkülönböztetési folyamata, hanem sokkal inkább a felnőttől való megkülönböztetésé, ami egyet jelent azzal, hogy a gyermek önálló lényének kialakulása elsődlegesen abban a folyamatban megy végbe, amelyben önmagának a *társadalomban* elfoglalt helye fokról-fokra tisztázódik és tudatossá válik. A folyamatnak ez a tartalma igen korán félreérthetetlenül megmutatkozik: a gyermek önálló személyiségének első megnyilvánulásai idején a felnőttel való együttes tevékenységet lassan felváltja a kötődés egy új formája, a felnőtt utánzása, majd a szerepjáték, amelyben a gyermek tulajdonképpen bizonyos társadalmi kapcsolatokat, viszonyokat reprodukál, és ő maga felváltva, különböző „oldalakról" illeszkedik be ezeknek a viszonyoknak rendszerébe.[14] — Mindez újabb bizonyítéka annak, hogy a felnőtt gondoskodása valóban merőben más szerepet játszik a gyerek fejlődésében, mint az anyaállaté az állati ivadékében: íme a fejlődés során nemcsak hogy nem válik feleslegessé a felnőtthöz fűződő kapcsolat, hanem egyre gazdagodik, ez nő át az egyént a társadalomhoz fűző kapcsolatoknak ilyenformán korántsem egy pusztán „külső" környezetet jelentő rendszerébe.

Mármost az, hogy a gyermek anyagi és pszichikus tevékenységének fejlődése összefonódik az érintkezés formáinak fejlődésével és alapja, rugója az érintkezés szükséglete, a többi szükséglet emberi tartalma szempontjából a következőket jelenti:

Mint láttuk, ez a bizonyos érintkezési szükséglet, amely kezdetben csak a gyermeket gondozó felnőtt személyéhez kapcsolódik, egy nem-biológiai tartalmú, sajátosan „emberi" viszony. Éppen mint *belső* indíték, *szükséglet* ilyen, hiszen amikor a felnőtt megjelenése a gyermeket valamiféle aktivitásra készteti, amikor tehát egyáltalában a vele kapcsolatos *szükséglet* kialakulásáról beszélhetünk, a felnőtt maga lesz a szükséglet tárgya, és a hozzá fűző viszony biológiai jelentősége teljesen alárendelődik az érintkezés sokkal szélesebb hatókörű, általánosabb, potenciálisan sokkal gazdagabb tartalmú igényének. „Potenciálisan gazdagabb tartalmú" — mondjuk — mert hiszen nyilvánvaló, hogy bár ennek az igénynek a biológiai kielégülésnél „többet" tartalmazó volta kezdettől konstatálható, a „több" konkrét tartalma még meglehetősen differenciálatlan, elmosódott, tulajdonképpen csak „általában" a felnőtt megjelenésére vonatkozik. E szükséglet-viszony szubjektum-pólusát, a gyermeket tekintve azonban nem szabad elfelejtenünk a következőket: a felnőtt a még tehetetlen

[14] Uo. 83—87. és 113—127. o.

gyerek életében tulajdonképpen az aktív elem, a környezethez való viszonyának realizálója, mint ilyen tehát mintegy „a realizálás", a *tevékenység* „tárgyi" formában való megjelenése. Amikor mármost a gyerek előbb „emeli ki" ezt a „tárgyat" a környezetből, mint a többit, mint a biológiai szükségleteit közvetlenül kielégíteni képes tárgyakat, amikor éppen ez a „tárgy" kerül emberi fejlődése centrumába, ez az előbbiek értelmében azt is jelenti, hogy első „saját" szükségletének van egy olyan vonatkozása, értelme is, miszerint ez a felnőttre vonatkozó szükséglet végeredményben *tevékenység-igény* is, mégpedig olyan tevékenység-igény, amely nem egy biológiai aktivitás derivátuma, nem úgy jött létre, hogy a biológiailag jelentős tárgyakról a közömbösekre is áttevődött érdeklődés, fölös energiatöbbletet levezető „játék-igény" megnyilvánulása volna. A gyerek első emberi szükséglete tehát komplex jellegű szükséglet. Ez kezdetben nem jelent többet, minthogy a felnőtthöz való viszonya tulajdonképpen kétoldalú: igényli a felnőtt jelenlétét, és megjelenésére pozitívan reagál, ugyanakkor benne a *tevékeny lényt* igényli, tanul a felnőttől, megtanul úgy tevékenykedni, ahogy a felnőtt. És hogy ez a tevékeny oldal mennyire hangsúlyos, mennyire „belsőleg fontos", azt bizonyítja, hogy annak arányában, ahogyan egyre többet képes tenni, kialakul és fokozódik benne az *önálló* tevékenység vágya, az igény, hogy *saját képességeként* realizálja azt, amit a társadalmi tapasztalatból a felnőtt segítségével elsajátított. A felnőtthöz való viszonyból tehát kibomlik és viszonylag önállósul ez az új, jellemzően emberi *tevékenység-szükséglet*, amelynek tartalma ismét nem a biológiai lét fenntartásának szükségessége, hanem a gyerek *saját emberi képességeinek aktív nyilvánítása.*

Az önállósulás *viszonylagosságáról* beszélünk, mert a tevékenység-igény kibontakozása és differenciálódása végig az érintkezés formáinak fejlődésével *kölcsönhatásban* megy végbe. Az érintkezés-szükséglet szempontjából ez azt jelenti, hogy tartalma a gyermeki tevékenység fejlődésének alapján és hatására gazdagodik és konkretizálódik. Így válnak a kezdetben túlnyomóan emocionális reakciók az érintkezés funkcióját betöltő együttes tevékenységgé, majd így alakul ki az érintkezés valóban emberi módja, a nyelvi érintkezés képessége.[15] Ha tehát az előbbiekben általában az érintkezés-szükséglet, mint primer emberi szükséglet társadalmiságáról beszéltünk, most e szükséglet differenciálódott formáival kapcsolatban nyilvánvaló, hogy ezek konkrét társadalmi mivolta ismét csak mint bizonyos, az egyed által elsajátított, társadalmilag kimunkált *képességek* egzisztálásának módja ragadható meg. Ezeknek a képességeknek az iránya, tartalma, a belőlük fakadó szükséglet tárgya mindig az egyed és a *más emberek* közötti *kapcsolat* megteremtése.

A szóban forgó kölcsönhatás másik pólusát, a tevékenységigényt tekintve azt láttuk, hogy egyáltalában csak a felnőttel való érintkezés kérdésein át juthattunk el a gyermeki tevékenység „külső" és „belső" tartalmának vizsgálatához. Tevékenysége konkrét tartalmait a felnőtt segítségével sajátítja el a gyermek, hiszen ő számára a környező világ centruma, a tárgyak, dolgok értelme kezdetben „hozzá igazodik". Az az értelem azonban, amit a felnőtt a tárgyi világnak „ad", mindenekelőtt és túlnyomórészt *társadalmi értelem:* egy, az emberek által alakított, produkált környezetben a tárgyak társadalmilag meghatározott használati módjára tanítja meg a felnőtt a gyermeket, aki előtt így a tárgyak mint valami gyakorlatilag — de a *társadalmi* gyakorlat

[15] Uo. 83. és köv. oldalak.

által — meghatározottak jelennek meg. Ez pedig eleve minőségileg más „értelemadás" a tárgyi világnak, mint az állat „gyakorlati szempontja", amikor ez az objektív környezethez biológiai jelentősége szerint kapcsolódik. Az ember tárgyi világának valójában az ad gyakorlati értelmet, hogy ezt a világot emberek *hozták létre*, emberi tevékenység produktumai népesítik be, hogy ez a világ valóban *eltárgyiasult emberi tevékenység*. És vele együtt eltárgyiasult formája mindannak, amit ez jelent, amit ez feltételez: az egymástól különvált objektum és szubjektum viszonyának, az objektivitásában felfogott tárgyra vonatkozó emberi *ismereteknek*, a mindebből fakadó, korántsem „tisztán szubjektív" tartalmú céloknak. Éppen ezért annak a társadalmi-emberi „értelemnek" *teljes* elsajátítása, ami a tárgyakban „megalvadt", és amit a felnőtt közvetít a gyerek számára, természetszerűleg magában foglalja a tárgyi világnak mint ilyennek, az *objektivitásnak* a *megismerését* és az emberi szubjektivitással való „gyakorlati egybevetését", alkotó *átalakítását* is.

Ennek az elsajátításnak mintegy az első lépcsőfoka bizonyos tárgyak használati módjának fokozatos megtanulása és ennek kapcsán bizonyos — kezdetben a konkrét cselekvés feltételeihez tapadó — szituációs általánosítások kialakítása. De éppen a környezet emberi-társadalmi jellege, a tanulás sajátosan emberi volta révén, amely a felnőttel együttesen végzett tevékenységből indul ki, a gyermeki gyakorlat körébe igen hamar olyan tárgyak kerülnek be, amelyeknek *használati módjában* feltárul a környezet ember-*alkotta* természete, a tárgyak tevékenység-tartalma, az emberi alkotó tevékenységre való vonatkozása is: a gyerek szerszámtárgyakkal ismerkedik meg. Logikusan következik az előzőkből — és a pszichológiai tapasztalatok teljes mértékben megerősítik ezt a logikát —, hogy a szerszám-tárgyak használatának elsajátítása szinte a legnagyobb lépés előre a gyermek pszichikus és tárgyi tevékenységének fejlődésében. Ennek során válik a gyermek maga is társadalmilag cselekvő lénnyé — mondja Elkonyin. Ennek során születnek meg az intellektuális műveletek, a szemléletes-cselekvő gondolkodás első formái, a tárgyakra és magára a cselekvésre vonatkozó első általánosítások, amelyek objektum és szubjektum különválásának alapjai.[16] És végül is ennek az összetett folyamatnak eredményeképpen válik egyre tudatosabb szükségletté maga a tevékenység, olyan szükségletté, amelynek ezekután nyilvánvalóan sajátos tárgyi tartalma lesz: Az egyén mint emberi alkotásokhoz viszonyul a környezet tárgyaihoz, mert megtanulja emberi eredetüket abban a folyamatban, amelyben ő maga is megtanul emberi módon tevékenykedni, elsajátítva az e tárgyak által „képviselt" cselekvési formákat. Ugyanakkor e képességek elsajátítása során megtanulja önmagát megkülönböztetni a többi embertől, sajátjaiként kezelni kialakult képességeit. E képességek aktív egzisztálásában, a környezetet alakító tevékenységében most már *önmagát* érzi megvalósulni, és tevékenysége eltárgyiasult eredményeiben önmagát is igenli. Tevékenység-szükséglete ebben a kettős — egymástól elválaszthatatlan — tárgyi és önmagára való vonatkozásában ezek után mint *alkotás-szükséglet* teljesedik ki, mint az *objektív világ átalakításában önmaga megkettőzésének igénye*.

Nem nehéz meglátni, hogy ez az átfogó emberi szükséglet — amely egyrészt a szubjektív alapját alkotó képességek társadalmilag meghatározott konkrétsága, másrészt tárgyi vonatkozása révén, természetesen mindig többé-

[16] П. Й. Галперин: Психологическое различие орудий человека и вспомогательных средств у животных и его значение. Harkov 1937.

kevésbé konkrét formákban jelenik meg — minthogy feltételezi az ember megismerő tevékenységének fejlődését, tulajdonképpen magában foglalja egy speciális emberi szükséglet: a *megismerés-szükséglet* kialakulását is. Azonos tőről fakadnak: a gyermek tájékozódó-kereső tevékenységének irányára kezdettől hat a felnőttel való kapcsolata, mihelyt pedig a gyermek tárgyi tevékenysége kezd kibontakozni, a tájékozódó-kereső tevékenység tartalma egyre inkább a tárgyakkal való *cselekvés lehetőségének* keresése és felmérése lesz.[17] *Ezen a gyakorlati alapon* (amelynek társadalmi tartalmáról az imént beszéltünk), a nyelvi érintkezés közvetítésével, társadalmi ismeretek elsajátításának folyamatában bontakoznak ki az ember megismerési képességei. Ilyenformán azonban az intellektuális érdeklődés, amely a gondolkodni képes embert megismerésre ösztönzi, ismét csak nem a biológiai szükségletek aktivizáló erejének valamiféle vetületeként, hanem az emberi tevékenység-szükséglet egy viszonylag önállósult mozzanataként, végső fokon tehát maga is alkotás-szükségletként érthető meg.

Íme, csupán az egyéni emberi szükségletek fejlődésének gyökerét igyekeztünk megkeresni és mindössze jelölni próbáltuk e fejlődési út gazdagodási, differenciálódási folyamatának legjellemzőbb területeit. De ennyi is elég ahhoz, hogy látható legyen: a társadalmi környezet nem csupán tárgyi terepet, a kielégülés *formáit* nyújtó „külső közeg" a fejlődés irányát és jellegét megszabó alapvető emberi szükségletek számára. De vajon azt jelenti-e mindez, hogy az ember biológiai lény voltának, szervi szükségleteinek jelentőségét tagadnunk kell az egyén fejlődésében, *emberi* tevékenységében? Nem jelenti ezt. Az embernek természetesen egyáltalában *élnie* kell ahhoz, hogy *emberként* élhessen, ki kell elégítenie biológiai szükségleteit. Ez éppen olyan közhely, mint az, hogy fejlődése során nem utolsó sorban *ezek* önálló kielégítésére válik képessé. Tagadhatatlan az is, hogy e szükségleteknek van önálló „fejlődéstörténetük" is: a biológiai érés természetes folyamatában „természetes módon" változnak a szervezet igényei és lehetőségei, és ez a biológiai alap a fajra jellemző állandóságával, sőt ezen belül biológiai egyediségével együtt valamiféle ignorálhatatlan váz, a környezet hatásaiban fel nem oldódó keret az ember anyagi és pszichikus tevékenysége számára is. Mint ilyen meghatározó is: az ember „profán" szükségleteinek történelmi szerepét egyetlen filozófia sem ismerte fel jobban, mint éppen a marxizmus. „Enni, inni és lakni" — ki tagadhatná, hogy ezek létfenntartási szükségletek? Éppen „csak" arról van szó, hogy a marxizmus ezeket a szükségleteket is *emberi* voltukban ragadta meg. Hogy ez mit jelent, ehhez számba kell vennünk az imént elmondottakat. Hiszen a fentiekből az ember biológiai szükségleteire vonatkozóan is fontos következtetések folynak.

Mint láttuk, az ember egyedi fejlődésének legjellemzőbb vonása az, hogy a *más emberhez* fűződő, „belsővé", szükségletté érlelődő viszonya válik benne elsődleges meghatározó tényezővé. Azt mondhatnánk, hogy az újszülött biológiai adottságaiban elsősorban éppen az az *emberi*, hogy ezek az adottságok *lehetővé teszik* a társadalmi környezet alapvető alakító befolyását az egyedi fejlődésre. Ezzel az emberi egyed egész *viszonya a környezethez* merőben más töltésű lesz, mint bármely élő faj egyedeié. Méghozzá „belülről", az ember belső világát tekintve is merőben más lesz. Az állati egyed viszonya a környezethez szintén változik fejlődése folyamán, éppúgy mint az emberé. A környezet itt is formálja „belülről" az egyedet: amikor új tárgyakhoz, jelenségekhez alkalmaz-

[17] Elkonyin: Id. mű 115. o.

kodik az állat, ezzel új *képességeket* szerez, és amikor az új körülmények között „új" tárgyakkal elégíti ki szükségleteit, e tevékenység belső indítéka most már a szervi szükséglettel szétválaszthatatlanul összeforrt szerzett képesség lesz. Csakhogy szükséglet és képesség tartalma is, egymáshoz való viszonya is egészen más itt, mint emberi szinten. Az állati tevékenység vizsgálatánál láttuk, hogy a biológiai szükségletek e tevékenység kizárólagos belső kereteit, korlátjait és alapját alkotják. Tulajdonképpen minden új képesség e kereteken belül, e szükségletek egyedileg konkretizálódott pozitív vonatkozásaként fogható fel, e szükségletek *módosulásaként*, s így az, hogy gyakorlásuk folyamatában az állat objektíve új jelenségekkel kerül aktív kapcsolatba, „szubjektíve" nem jelent mást, minthogy szerzett képességei birtokában *új formákban* tudja realizálni biológiai szükségleteit. Ezek a képességek valójában nem teremtenek *új szükségleteket*, mert az állat számára sem a környezet objektív tárgyi léttel, sem saját tevékenysége valami ettől megkülönböztetett önálló léttel nem rendelkezik, s ebben az egymásba olvadt egységben „saját" képességeinek sincs önálló tartalmuk és funkciójuk: az állat biológiai szükségleteiből és adottságaiból magyarázhatjuk szerzett képességeit, megfordítva nem, szerzett képességei önmagukban nem magyarázzák meg szükségleteit, egyszerűen azért nem, mert e képességeket magukat is ugyanezen biológiai szükségletekkel *kell* magyaráznunk.

Nem így az ember esetében. Láttuk, annak következményeképpen, hogy a gyermeki fejlődés középpontjába a felnőtt kerül, az egyénnek valóban sajátos, csak az emberre jellemző viszonya alakul ki a környezethez. Az a folyamat, amelyben a gyermek megtanul „alkalmazkodni" amelyben képessé válik *használni a tárgyakat*, szervesen egy lesz azzal a folyamattal, amelyben megtanulja *átalakítani* őket. Ez az alkotó, gyakorlati viszony a világhoz egész tudati fejlődésének is alapja lesz. Így, ebben az emberi viszonyban az egyén tárgyi környezete azonban egyszerre lesz *önálló léttel és minőségekkel bíró és társadalmi-emberi*. A környezet társadalmilag már átalakított volta vezeti el az egyént az átalakítás konkrét lehetőségeinek, illetve általában az átalakíthatóságnak, a tárgyi világ aktuális vagy potenciális „emberért-valóságának" felismeréséhez. Ugyanakkor ebben a folyamatban tárul fel és „kap rangot" a tárgyak saját természete, mint ami objektív *alapja* az alkotó-átalakító viszonynak (— a tárgynak saját természete van, *ezért* adott esetekben át *kell* alakítani, hogy hasznos legyen), és mint aminek számbavétele az átalakítás szükséges *feltétele*. Így lesz nyilvánvaló, hogy az egyén létének társadalmisága korántsem merül ki abban, hogy emberek közötti, a más emberekhez fűződő viszonyoktól nem független lét. Nemcsak a „szerves" emberi környezet, hanem az egész tárgyi, „természeti" környezet is társadalmi töltésű tehát; az egyén léte a maga *teljességében társadalmi lét*, mert a természethez való viszonya is csak azért és annyiban emberi, amennyiben átszűrődik a társadalmi tevékenység prizmáján, amennyiben az egyén a tárgyi világhoz is az érzéki-emberi gyakorlatra való vonatkozásában közeledik.

Mármost, ha *ilyen* az egyén emberi léte, ebből az következik, hogy szerzett, pontosabban a fejlődés során elsajátított képességeinek — az állatéitól eltérően — *van* önálló tartalmuk és funkciójuk. E képességek konkrét tartalmát az ember biológiai szükségletei, puszta élete fenntartásának követelményei most már semmiképpen sem magyarázzák meg. Hogy egy meglehetősen vulgáris, de szemléletes példával éljünk: a XX. század emberének biológiai létét holmi összetákolt kunyhó és nyersen elfogyasztott hús vagy növényi táplálék nyilván

éppúgy biztosítaná, mint az állatvilágból épphogy kikapaszkodott elődeiét, és ki tagadhatná, hogy nem is külső *természeti feltételek* biológiai *kényszerével* magyarázható, ha a ma embere összkomfortos lakásokat épít és a modern konyha „műveivel" táplálkozik. Világos, hogy az ember „eredendő" szükségletei kielégítésének „hogyan"-ja és „mivel"-je, azaz képességeinek konkrét *tartalma* gyökeresen túlnő saját természeti alapján, ettől függetlenedett, önálló mozgása van, amelyet nem az alkalmazkodás kényszere, hanem mindenekelőtt a *produktív* tevékenység lehetőségei, *társadalmilag* meghatározott lehetőségek hajtanak előre. Az elsajátított képességek *funkciója* pedig mindenekelőtt az egyén saját létének fenntartása ugyan, de mivel e lét az előbbiek értelmében minden vonatkozásában (mind a más emberekhez fűződő kapcsolatában, mind tárgyi vonatkozásaiban) *társadalmi lét*, ez annyit jelent, hogy e képességeknek arra kell alkalmassá tenniök az egyént, hogy kora színvonalával „egyensúlyban" részese, azaz élvező és alkotó birtokosa lehessen annak, amit a társadalom léte a maga történelmi konkrétságában jelent. Az adott társadalmi szintű szerzett képességek tevékeny funkcionálásának *hiánya* ezekután természetesen az egyéni lét — de a maga társadalmiságában vett egyéni lét — egyensúlyának egy bizonyos megbomlását jelenti, amit az egyén mint *emberi* léte *követelményeit* (vagy esetleg mint tartós hiányt, mint léte emberi teljességének megcsorbulását) *mint emberi szükségleteket* él át. „Új" emberi képességek így új szükségleteket szülnek, az egyén szükségletei éppúgy történelmiek lesznek, mint társadalmiságától elszakíthatatlan léte. Így fordul meg szükséglet és szerzett képesség egymáshoz való viszonya is emberi szinten: mindenfajta (egyéni) emberi szükséglet — még a közvetlenül biológiailag jelentős szükségletek — konkrét tartalmát is megmagyarázzák az egyén szerzett képességei, fordítva nem, e képességeket a szervezet biológiai szükségletei „önmagukban" nem magyarázzák, e képességek tartalmát csak a társadalmi mozgásból, a társadalom által produkált cselekvési lehetőségekből és a társadalom szükségleteiből lehet megérteni.

Ezekután teljesebb a kép. Mostmár ugyanis világos, hogy nemcsak arról van szó, hogy az egyén emberré fejlődésének nem a biológiai szükségletek a kiindulópontjai és az elsődleges meghatározói, hanem többről. Arról, hogy maguk a biológiai szükségletek is, az ember alkotó-gyakorlati tevékenységén *belül* egzisztálva, emberiekké válnak, csak az egyén-társadalom viszonyból levezethető tartalmat nyernek, és csak mint ilyeneknek, mint az egyén szerzett képességei „negatív" megnyilvánulásainak, csak társadalmi-tárgyi tartalmasságukban van az ember életében előrevivő-ösztönző hatásuk. Ha ettől a tartalomtól elvonatkoztatunk, akkor, persze, eljuthatunk a tiszta „biológiai alapokig", ez az eredmény azonban nem több, mint absztrakt, üres váz, amely az ember *ember*-voltáról, emberi belső világáról *így* nem mond semmit.

c) Egyéni szükségletrendszer és társadalmi szükségletek

Íme, megközelítettük az emberi szükségleteket az objektív társadalmi mozgás oldaláról, és *mozgásterük, objektív-tárgyi tartalmuk* társadalmi meghatározottságához jutottunk el. Azután megvizsgáltuk e szükségletek „szubjektív" tartalmát, és kiderült, hogy az egyén emberi belső világát a társadalmilag kimunkált képességek elsajátítása formálja, szükségletei e belsővé vált tartalmak bizonyos „mozgásfázisát" képviselik, ami azt jelenti, hogy *belső tar-*

talmuk is társadalmilag meghatározott. Mint ilyenek az egyén élettevékenységében egy olyan szubjektíve átélt követelmény-rendszert alkotnak, amelynek *funkciója* az egyén *társadalmi* tartalmú *emberi* léte fenntartásának biztosítása.

Itt azonban elkerülhetetlenül fel kell merülnie a kérdésnek: Dehát egyáltalában hogyan ragadható meg ez az *emberi* lét mint valami „egész", amelynek dinamikus mozgása valóban funkcionális rendszerré foghatná össze az egyén heterogén szükségleteit? Ha az egyén emberi léte társadalmi abban az értelemben, hogy e lét alapvető tartalma az egyénnek szerzett képességei birtokában és arányában való „részesedése" a társadalmi tevékenységből, ebből „önként" következik, hogy e lét *emberi teljességét a társadalom* történelmileg elért fejlettségi szintje jelenti a maga összességében és sokrétűségében. Ez a teljesség így persze sohasem abszolút, hanem *folyamat*, amely azonban mozgásának minden szakaszában ugyanakkor történelmi totalitás is, amelyen belül a különböző szférák relatíve legmagasabb szintje kitapintható, és valamilyen formában objektíve egzisztál az egyének számára is. Csakhogy *ez* a teljesség, ez az emberi lét mint „egész" (mégha a belső ellentmondásaiból fakadó problémáktól egyelőre eltekintünk is) az egyes ember számára reálisan *elérhetetlen szint*, hiszen az egyén sohasem válhatik képessé mindarra, amire a társadalom. (Méghozzá nemcsak az egyén korlátozott „kapacitása" következtében, hanem azért sem, mert nyilván a társadalom sem engedhet *soha* valami abszolút választási és cselekvési szabadságot az egyénnek a társadalmi szükségletek objektíve meghatározott volta miatt.) Az egyes ember valóságos szükségletei számára az objektív társadalmi szint így csak külső, fiktív mérce, amelyet teljességében az egyén sem felmérni, sem elérni nem lévén képes, szükségletei valójában nem fejezhetik ki ennek az emberi létnek a követelményeit, pontosabban e lét fenntartásának a dinamikus belső egyensúly viszonylagos felbomlásából fakadó követelményeit.

Marad tehát az egyéni emberi lét a maga *szubjektív totalitásában*, amely szintén nem független a társadalom színvonalától, hiszen e szubjektív teljesség alapja az előbbiek értelmében az egyén valóságos képességeinek (társadalmi tartalmasságában vett képességeinek) mindenkori rendszere. Az ember szükségletei így ezen a szinten mindenkori *személyisége* fenntartásának követelményeit fejezik ki. A társadalom által formált személyiség az ember létét valóban „belülről" összefogó „egész", s mint ilyen, az egyéni emberi szükségletek reális értelmezési alapjának látszik. Csakhogy a személyiségtől — társadalmi meghatározottsága mellett — elválaszthatatlan a maga *egyedisége* is. Az embert olyanná, amilyen, egyrészt *konkrét* társadalmi helyzete, szűkebb környezete tette, amelyben az általános tartalmak is konkrét hatások és hatáskombinációk egyedi egyszeriségében jutnak el hozzá, másrészt ezek belsővé, személyisége részévé is úgy válnak, hogy genotipikus adottságain, illetve már meglevő képességei, ismeretei stb. individuális szűrőjén „méretnek le". Így azonban minden egyes egyénnek környezete és személyisége által megszabott élettevékenysége — emberi léte — társadalmi lét lesz ugyan, de ugyanakkor más egyénnek emberi lététől többé vagy kevésbé — esetleg gyökeresen — különböző. Ha tehát arra a kérdésre, hogy mi az *emberi szükséglet*, végül is olyan választ adtunk, hogy ez az ember társadalmi tartalmakat realizáló és társadalmi tartalmak által meghatározott léte fenntartásának valamely szubjektíve átélt követelménye, *s ezen a társadalmi emberi léten egyszerűen saját egyéni létét értjük* — ezzel a szükségletek *emberi jellegét*, úgy tűnik, tulajdonképpen elvileg relativizáljuk, és ezzel együtt megfosztjuk minden történetiségtől is. Hiszen nem nehéz

meglátni, hogy a jobbágy, aki számára „természetesek" léte korlátai, a helyzetével elégedett lumpenproletár, vagy a szocialista forradalom végrehajtását szívügyének érző, művelődni vágyó öntudatos munkás szükségleteinek rendszere mind valamiféle társadalmi-emberi lét fenntartásának követelményeit fejezik ugyan ki, de történelmileg és emberileg is mennyire különbözőét. Mégis, az előbbi alapon ezek a szükségletek és a funkcionális alapjukat képező egyéni létek egyaránt és minden további nélkül *emberiek*, e szubjektív szinten maradva csak egymás *mellé* helyezhetők, akár merőben különböző történelmi korok egyéneiről van szó, akár ugyanazon kor merőben más színvonalú és tartalmú igényekkel rendelkező egyedeiről. Ilyen körülmények között viszont kiderül, hogy így az emberi szükségletekről végeredményben alig mondhatnánk többet, minthogy ezek — „az emberek szükségletei", hiszen az emberi lét társadalmiságát így annyira tágan kell értelmezni, hogy ebben ennek lényege — történelmisége — veszik el.

Első pillantásra valóban úgy tűnhetik tehát, hogy az emberi szükségletekre vonatkozó vizsgálataink végső konklúziójában valamiképpen vagy a szükségletek szubjektivitása, vagy az emberi lét konkrét történelmi-társadalmi volta válik megfoghatatlanná. Valójában mindez nem bizonyít többet, mint hogy a társadalmiságában vett egyéni emberi lét mint egész, amelyen belül a szükségletek funkcionális elemekként értelmezhetők, az egyént a társadalomhoz fűző közvetítéseknek egy *többszintű dialektikus, nyílt rendszerében egzisztál, és csak e közvetítéseket tisztázva érthető meg.* Így viszont tudományosan megragadható, konkrét történelmi tartalmat nyer anélkül, hogy szubjektív vonatkozása ezzel elveszne.

Semmiképpen sem tagadható, hogy az ember aktuális szükségletei *közvetlenül* mindig individuális léte ilyen vagy olyan állapotának pszichikus tükröződései. Ebben a szubjektivitásukban azonban kettős tartalmuk van: a szükségletek az embernek a környezethez való passzív-aktív viszonyát jelentik. Mint Rubinstein mondja: „Az ember szükségletei arról tanúskodnak, hogy olyan valamire van szüksége, ami rajta kívül áll, — legyen az egy külső tárgy, vagy egy másik ember; ez azt jelenti, hogy az ember szenvedő, ebben az értelemben mástól függő, passzív lény. Ugyanakkor szükségletei tevékenységének ösztönzői is; általuk és bennük aktív, cselekvő lénynek mutatkozik."[18] Így ez a kettős jelleg persze *mindenfajta* szükséglet közös jellemzője. A két mozzanat *egysége* azonban az ember esetében egészen sajátos közvetett egység lesz. Ez elsősorban abból következik, hogy a szükségletben tükröződő függőség sohasem egyszerűen egy *tárgyi* környezettől, hanem a *társadalmi gyakorlattól* való függőség. Ez a tény minden ember számára „érzékletesen" megmutatkozik, mihelyt megpróbál szükségleteinek megfelelően cselekedni. Legyen bár a legelemibb szükségletről szó, pl. valamilyen táplálék-tárgyra irányuló szükségletről, a tipikus nyilván az, hogy az embernek korántsem csak — esetleg egyáltalán nem is — a szükséglet-objektum természetének megfelelően kell tevékenykednie, hanem vagy a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helye szerint, a rábizott feladatok végrehajtásával, vagy a szükséglet-objektum társadalmi ellenértékének más megszerzésével, a társadalmilag szokásos vagy törvényes utak valamelyikét megjárva stb. kell „társadalmilag" is elérhetővé tennie a maga számára a „fizikailag" esetleg csak karnyújtásnyira levő tárgyat. Még-

[18] Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai.* II. köt. Akadémiai Kiadó, 1964. 967. o.

inkább így van ez olyan „speciális emberi" szükséglet aktivizáló erejével, mint amilyen pl. az alkotás-szükséglet. Hogy ilyen igénye *van* az egyénnek, és pedig meghatározott irányban, meghatározott tevékenységre vonatkozóan és meghatározott színvonalon van, ez közvetlenül annak a tükre, hogy miféle képességeket sajátított el az ember a társadalom előtte „feltáruló" készletéből. De hogy ezek a szükségletei kielégüljenek, ehhez a társadalmilag produkált lehetőségek között meg kell találnia az adekvát feladatot, fel kell mérnie vagy elő kell állítania a végrehajtás feltételeit, ennek keretében esetleg másokkal elfogadtatni, többé-kevésbé társadalmi szintre emelni a feladatot, más szükségletek érintkezési pontjaival egyeztetni stb. — egyszóval a szükséglet konkrét tárgyi tartalmát magát is a társadalmi gyakorlat különböző ágaitól való aktuális és sokszor igen sokrétű függőségben kell *kidolgozni*. Végeredményben tehát az a függőség-mozzanat, amelyet az emberi szükséglet tartalmaz, és amelyet az ember „alsó fokon" mint affektív élményt, a tárgyhoz, a másik emberhez, az eseményhez, a tevékenységhez stb. fűződő vonzódást vagy taszítást él át — nemcsak hogy nincs olyan közvetlen tartalmi és időbeli egységben a szükséglet *aktivizáló erejével*, mint állati szinten, de még csak azt sem mondhatjuk, hogy közvetettsége egyszerűen az érzett szükséglet tárgyi tartalmának tudatosulásában merülne ki, mint primitív fokon. Hiszen itt a szükséglet tárgyi tartalmától való függőség tudatosulása *együttjár* vagy összefonódik egyrészt az objektum, másrészt a szükséglettel rendelkező ember, illetőleg kettőjük viszonya *társadalmi függőségének* tudatosulásával, ami struktúrálisan pl. abban nyilvánul meg, hogy a szükséglet tevékenységre indító ereje először a *társadalmi „közvetítő közeg" feldolgozására irányuló tevékenységben* jelenik meg. Ez pedig olyannyira jelentős és „önálló" láncszem a tevékenységben, hogy az ember konkrét céljai most már nemcsak hogy kifejezik a kiinduló szükségleteken túl *e szakasz* lényeges tartalmát, csomópontjait is, hanem mint ilyenek, ebben a komplexitásukban esetleg olyan végső értelmet nyernek, amelynek tudatos megvalósítása többé vagy kevésbé akár az eredeti szükséglet elfojtását is eredményezheti.

Mármost ebből számunkra pillanatnyilag az a fontos, hogy íme, a szubjektíve már egzisztáló egyéni emberi szükséglet, társadalmi függősége folytán, csak akkor valósulhat meg, ha az egyén összhangba tudja hozni saját törekvését a társadalmi szituáció követelményeivel. E függőség általánosan jellemző alapformája kétségkívül az, hogy az egyénnek a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helye szerint be kell kapcsolódnia a *társadalmi szükségletek* kielégítésének folyamatába ahhoz, hogy saját szükségleteit kielégíthesse. Jóllehet itt van az az érintkezési pont, amelyen keresztül az egyéni szükséglet-rendszer vérkeringésébe beáramlik az objektív társadalmi mozgás történelmisége, ez a kapcsolat nem olyan egyszerű, hogy ne kellene közelebbről is megvizsgálnunk.

A cselekvő ember számára társadalmi függőségének természete, belső összefüggései korántsem közvetlenül adottak. Az ugyan mindig világos számára, hogy társadalomban, emberek között, emberekkel kölcsönhatásban kell cselekednie, de közvetlenül mindez csak abban a formában vonatkozik saját tevékenységére, hogy egy adott helyzetben a számára lehetséges cselekvési módok közül úgy kell választania, hogy a cselekvés önmagát is a lehetőség szerint legjobban kielégítse, s ugyanakkor saját törekvése a tevékenysége lefolyását vagy eredményét módosítani képes, azzal valamilyen kapcsolatban levő *más emberek* várható reakcióin, szándékain, céljain stb. ne szenvedjen hajótörést. Cselekvése társadalmi meghatározottsága így két, egymástól külön-

böző mozzanatban jelenik meg: egyrészt a társadalmi rendben elfoglalt helyéből stb. eredő objektív adottságokban (vagyis a számára lehetséges cselekvési alternatívák objektív korlátozottságában), másrészt a más emberek szubjektív akaratától, szándékaitól, tevékenységétől való függőségben. Az ember társadalmi közegben nem elégítheti ki szükségleteit másként, csak ha ezekkel többé-kevésbé tudatosan számot vet. A számvetés, cselekvése megszervezése történhet ezen a közvetlen szinten, és ekkor cselekvési lehetőségeit is, „mások" elvárható magatartását is önmagából kiindulva, csak *saját törekvéseire vonatkoztatva* értékeli. Természetesen munkatevékenységét is kezelheti ugyanígy, attól függetlenül, hogy ez a tevékenysége objektíve sohasem csak „személyes hatósugarú", hanem valójában mindig „társadalmi tett".

Nem szabad azonban elfelejteni, hogy bármennyire ezen a közvetlen „egocentrikus" alapon történjék is a cselekvés szubjektív megszervezése, ha az ember valóban alternatív cselekvési módok, feltételek, feladatok, megoldási módok stb. között választhat, ez mindenképpen bizonyos mozgási lehetőséget is nyújt személyiségének, különféle képességeit, ismereteit aktivizálja, újfajta dinamikus kapcsolatokat hoz létre benne, és személyiségét „nyitottá teszi" esetleges új tartalmak, új kombinációk stb. befogadására. Szükségleteinek változása szerves függvénye személyisége változásainak. Társadalmi függősége folytán így lesz *nyitott* szükségleteinek rendszere is. Ez pedig azt jelenti, hogy az az egyéni lét, amelyet ma szubjektíve kielégítőnek érez, amelynek külső és belső feltételein nem lépnek túl egyéni szükségletei, holnapra pl. szűknek bizonyulhat számára, hogy tehát egyéni léte emberi volta (e lét egyedisége mellett) a saját számára is időben változó tartalmú lehet.

Első pillantásra így személyiségének ez a „nyílt rendszer volta" persze nemhogy áthidalni, de méginkább elmélyíteni látszik azokat a nehézségeket, amelyeket itt most megoldani igyekszünk. Csakhogy egyáltalán nem egyszerűen arról van szó, hogy fentiek alapján az ember a cselekvései folyamatában egyre *új* képességeket, *új* ismereteket, *új* szükségleteket szerezhet, hanem többről, arról, hogy az új hatások alapján bizonyos területeken a számára aktuálisan érdekesnél *messzebb mutató összefüggéseket, társadalmi* szempontból jelentős összefüggéseket ismerhet fel, és meglátható személyes tevékenységének *ezekre való vonatkozását*, sőt ezeket a *társadalmi szükségleteket* teheti meg a cselekvési szituációban való tájékozódása, megítélései, választásai alapjának, mert meglátja, hogy ez egyúttal szélesebb mozgásteret biztosít önmaga számára is.

Az a puszta tény, hogy az ember felismerhet és cselekvései irányítójává tehet objektív *társadalmi szükségleteket* (és ha ezt teszi, mostmár ezek szempontjából *keres* új cselekvési lehetőségeket, és „mások" szubjektív magatartását ezekre vonatkoztatva *társadalmi* következményeiben is megítéli), azt jelenti, hogy íme, *van* olyan oldala, olyan mozzanata az objektív történelmi totalitást jelentő társadalmi mozgásnak, amelyet az egyén szubjektíve is megragadhat, „beépíthet" egyéni létébe, és ezzel a társadalom történelmileg elért színvonalát teheti meg léte emberi tartalma belső mércéjének.

Hiszen emlékezzünk rá, hogy a társadalmi szükségleteket az előzőkben úgy érthettük meg, mint az adott társadalmi szint fennmaradásához szükséges belső egyensúly folyamatos reprodukálásának objektív követelményeit, mint *a társadalom által elért szint „lebontottságát" a különböző területek közötti vagy a különböző területeken belüli különös összefüggésekre.* Egyúttal ez a lebontottság az, amelyben ez a színvonal egyáltalában megjelenik és az egyes ember tevé-

kenységére vonatkozik. Ennek a vonatkozásnak ott azt az oldalát néztük meg, hogy a társadalmi szükséglet miféle közvetett utakon és formákban fejezi ki az emberek szükségleteit, pontosabban: miféle közvetítések révén kapcsolódik az egyedi szükségletekhez. Most ennek mintegy a fordítottjáról, arról az oldalról van szó, hogy hogyan hat az egyéni szükségletek rendszerére, ha az ember saját tevékenységének a társadalmi szükségletekre való vonatkozását felismeri és cselekvése megszervezésének alapjává teszi. Az egyén persze semmiképpen sem építheti be szubjektivitása keretei közé a társadalmi szükségletek teljes rendszerét, nem ismerheti meg, még kevésbé vonhatja személyes cselekvése körébe a társadalom valamennyi szükségletét. A legkézenfekvőbb, hogy azon a területen jut el a társadalmi jelentőségű összefüggések számbavételének színvonalára, ahol ezekkel tevékenysége objektíve a leginkább közvetlen kapcsolatban van, és ahol szubjektivitása is specifikusan emberi, alkotó-gyakorlati módon nyilvánul meg — azaz munkája területén. Meglátni, hogy munkája miféle társadalmi szükségletekkel van kapcsolatban, ez ugyan csak egy, meglehet nem is túlságosan jelentős láncszem megragadását jelenti a rendszerből, amely *egészében* reprezentálja a társadalom színvonalát, mégis azt jelenti, hogy ezzel az ember tevékenysége a szubjektivitásnak arra a szintjére emelkedett, amelyen a „több", a (szubjektive) „jobb", kielégítőbb már társadalmi-, történelmi mércével mérhető. Ezekután ugyanis természetes, hogy amennyire munkatevékenysége konkrét lebonyolításánál, megszervezésénél társadalmi szükségletek perspektívájából keresi a kedvező lehetőségeket és mérlegeli az objektív és szubjektív körülményeket, annyira ezen a szinten ítéli meg cselekvései eredményét is. Az eredmény társadalmi hasznossága, az, hogy valóban „csinált valamit", produkált valami objektíve szükségeset („értelmeset") vagy újat, ezen az alapon szubjektív kielégülése elengedhetetlen mozzanata lesz. Az ember csak akkor érzi eredményesnek, kielégítőnek tevékenységét, ha az eredmény adekvát a cselekvés egész színvonalával, azaz adekvát a szükségletein túl választásait, értékeléseit is magában foglaló céljaival. Ha ez a színvonal olyan, hogy az egyéninek a társadalmira vonatkoztatása, társadalmi összefüggések számbavétele alakítja ki, az ember azt fogja kielégítőnek, „emberinek" érezni, ha *így* tevékenykedve valami *társadalmilag produktív* eredményben „fejezheti ki önmagát". Vagyis tevékenysége társadalmi jelentősége — azaz a kor színvonalát jellemző társadalmi szükségletekre való hatása — *visszahat* egyéni szükségletei tartalmára, ezek most már egy olyan egyéni lét szubjektív igenlését fejezik ki, amelynek bizonyos társadalmi szükségletek színvonalán való tevékenykedés a szervesen integrálódott része. Íme, tehát az egyén szükségletrendszere, ha nem statikusnak tekintjük, hanem — számbavéve a külső (társadalmi) körülményekkel való kölcsönhatásának egymásra épülő szintjeit — mozgásában, *fejlődésében* vesszük, valóban egy olyan (ugyancsak nem statikus) *emberi lét* fenntartása és elérése belső követelményrendszereként fogható meg, amely minden egyedisége mellett is történelmileg meghatározott, a társadalom objektív fejlettségi szintjével „egyensúlyt tartó", egy a társadalmi gyakorlatban való általános „részesedésben" fel nem oldható tartalommal rendelkezik. Ugyanakkor ez a lét az *egyén léte*, amelynek individualitását nem szűnteti meg az a fejlődés, amelyet az imént úgy vázoltunk, mint a társadalmi szükségletekhez való viszony alakulását.

Hiszen a személyiség társadalmiságának *konkrét* tartalmát — azt, hogy az egyén, képesség-, ismeret-, szükségletrendszerének mik az egyes összetevői, milyen „konfigurációban" vannak ezek jelen, milyen irányú a továbbmozgá-

suk stb. — az egyedi „biológiai váz" (a hajlamok, az öröklött képességek, a temperamentum stb.) és az egyedi külső feltételek kölcsönhatása együttesen mindig individuálissá formálja. A mi szempontunkból ez most azt jelenti, hogy mindig az ember egyéni adottságainak függvénye marad, hogy miben válik *számára* az emberi lét társadalmisága szubjektíve „megfoghatóvá", miféle társadalmi összefüggéseket, milyen fokon, mennyire átfogóan tud beépíteni tudatos tevékenységébe és ezen keresztül szükségletrendszerébe. A személyiség fejlődésének ilyenformán van egy, az *általános-társadalmira* utaló összetevője: a társadalmi szükségletek szubjektív elsajátításának folyamata; ugyanakkor és ettől elválaszthatatlanul van egy *individuális* összetevője is: az a fejlődési folyamat, amelyben az ember minden irányban kitapogatja és eléri — Aragon kifejezésével — „önmaga legszélső határait", azaz kibontakoztatja belső lehetőségeit. A személyiség fejlődése a két összetevő kölcsönhatását feltételezi, és a szükségletrendszer tartalmában is mindig e *kölcsönhatás* ilyen vagy olyan foka tükröződik. Éppen ezért az egyéni emberi lét *fogalmát* sem lehet másként megragadni — ha az egyoldalúságok torzításait el akarjuk kerülni —, csak *e kölcsönhatásban levő mozzanatok egységében*, azaz mint olyan *folyamatot*, amelynek fejlődési iránya, tendenciája *az egyéni képességek maximális lehetőségeinek színvonalán a kor társadalmi szükségleteit „birtokbavevő"*, a társadalmat is formáló lényként való tevékenykedés.

Ez az elvi értelmezés ma attól értetődően nem zárja ki, sőt tartalmazza és indokolja azt a lehetőséget, hogy az aktuális társadalmi körülményektől függően az egyéni lét konkrét útja szükségképpen ellentmondásosan, egyoldalúan vagy többé-kevésbé alacsony szinteken megrekedve reprezentálja ezt az „emberi fejlődést". Hiszen ezt a fejlődést, az előbbiek értelmében, az általános-társadalmihoz való viszony tölti meg tartalommal, e tartalom milyensége tehát alapvetően az objektív társadalmi összefüggések jellegétől függ. Az osztálytársadalmakban, ahol az össztársadalmi érdek csak mint az egyének kölcsönös függősége realizálódik, és ahol csak „a magánérdekek háta mögött törhet előre", a társadalmi szükségletek nyilvánvalóan csak mint az uralkodó osztályok érdekeivel összehangolt, ezeket szolgáló vagy az ezekkel való harcban több-kevesebb életteret nyert, de mindenképpen mint az uralkodó osztály érdekeitől függő, belső ellentmondásokkal terhelt rendszer egzisztálhatnak. Ilyen körülmények között egyrészt az egyén választási lehetőségeinek, személyisége mozgásterének korlátai is egy kisebbség önző, embertelen érdekeinek, illetve hatalma erejének függvényei, s mint ilyenek maximálisan megfoszthatják az egyént személyisége fejlődésének lehetőségeitől, másrészt pedig a szélesebb körű társadalmi összefüggések birtokában tevékenykedő egyén személyiségének fejlődését is egyoldalú körbe vagy körökbe szoríthatják a társadalmi szükséglet-rendszer ellentmondásos, antihumánus tartalmai. Emlékezzünk arra, amit a társadalmi szükségletek jellegéről és az egyéni tevékenység mozgásteréről egy korábbi fejezetben elmondtunk: íme most ugyanannak az összefüggésnek a konstatálásához jutottunk el, éppen csak most már világos, hogy a tevékenység külső mozgásterének társadalmi függősége a legkevésbé sem választható el az egyén szubjektív emberi voltának, belső emberi gazdagságának kérdésétől, mivelhogy e szubjektív emberi tartalom legmélyebb alapjáig, az egyén szükségletrendszeréig leásva is csak annyiban emberi, amennyiben interiorizálódott társadalmi tartalmak aktív létezési módja.

Ugyanakkor most már az is világos, hogy ez a „belső" társadalmi függőség nemcsak a személyiség szubjektív „összetevőjének" (szükségleteinek,

képességeinek, ismereteinek stb.) tartalmára vonatkozik, hanem az egyén cselekvéseinek belső szerkezetét is meghatározza. Az egyén szükségletei nyílt, változó rendszernek bizonyultak, olyan rendszernek, amelynek változásait, mindenkori konkrét tartalmát és szerkezetét a társadalmi cselekvések során elkerülhetetlen mérlegelések, választások közvetítik. Azt mondottuk, hogy ez a közvetettség arra utal, hogy az emberi célokat most már nem lehet egyszerűen a szükségletek tudatosulásaként felfogni, a cél-tartalmat nem elég a szükséglet-objektum előrevetített tudati képeként magyarázni. Nyilvánvaló: az érett ember cselekvéseire nem az impulzivitás a jellemző, sőt sokkal inkább az, hogy még impulzív cselekvéseinek is van egy latens, többé-kevésbé automatizálódott és lerövidült választó-értékelő tartalma. Az tehát, hogy *mit szándékozik tenni* az ember, valójában egy olyan *folyamat* során kell hogy kialakuljon, amelynek első (vagy inkább legalsó) lépcsőfoka ugyan bizonyos szükségletek által való diszponáltsága, de amelyben ez a kiindulópont csak a körülmények számbavételének alapján válhatik a cselekvés irányát valóban meghatározó *céllá*.

A „körülmények számbavétele" első pillantásra a szükségletdiszpozíció tevékenységirányt meghatározó voltát tulajdonképpen nem érintő, ezt az irányt csupán konkretizáló műveletnek tűnhetik. Láttuk azonban, hogy amikor az előbbiekben, egyelőre csak nagyon átfogóan és általánosan, e számbavételi folyamat tartalmát kerestük, máris az egyén *választásaira, döntéseire* bukkantunk. A körülmények feldolgozása tehát nem egyszerűen a lehetőségek *megismerésének* folyamata (jóllehet az is), hanem egyúttal választás e lehetőségek között, majd bizonyos cselekvési mód kiválasztása is (esetleg lemondás a cselekvésről). De milyen alapon választ az ember? Nyilván a körülmények *értékelése* alapján. Ez egyszerűen annyit jelentene, hogy a külső feltételeket egybeveti aktuális szükségleteivel? De ha csak ennyi lenne is, hogyan történik, mi jelent ez az „egybevetés"? Emellett milyen alapon választ két vagy több, a szükségletnek egyaránt megfelelő lehetőség közül? Empírikus tény az is, hogy az ember nem egyszer olyan cselekvési utat választ, amelynek kedvezőtlen, a szükségleteit elfojtó hatása többé-kevésbé világosan felmérhető. Mi hát értékeléseinek az alapja? Hogyan megy végbe az értékelés, és milyen új mozzanatokat von be céljai tartalmába? Ha az emberi célok tartalmát tisztázni akarjuk, nyilvánvaló, hogy ezekre a kérdésekre is válaszolnunk kell. Erre a következő fejezetekben teszünk kísérletet.

ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
I. ПОТРЕБНОСТЬ

Тиборне Рожахеди

Данная статья является частью более большой работы, занимающейся проблемой телеологии. Она исследует философское содержание и внутреннюю структуру человеческих целей.

Самым основным отношением, играющим роль в возникновении целей, в определении их содержания являются потребности. *Человеческая* потребность, однако, есть специфическое отношение, которое даже на первый взгляд отражает требования сохранения не только биологического, но и общественно-определенного существования индивидуума. При приближении к индивидуу му со стороны общественного развития, объек-

тивного общественного бытия, при изучении отношения различных сфер общественных потребностей к индивидуальным потребностям обнаруживается, что во всегда конкретной, предметно-содержательной деятельности общественный момент (как объективная воз, можность индивидуальной деятельности, поле ее развития, и как ее объективное влияние «значение»), а также внутреняя привязанность, потребность, означающая основу субъективных побуждений, неотделимы друг от друга. Однако, то, насколько эта связь, схва ченная на уровне объективности, является внутренней с точки зрения субъективных индивидуальных потребностей можно раскрыть только таким образом, если проблему человеческих потребностей исследовать и на уровне. индивидуального развития. Окончательным выводом этого исследования является то, что субъективный мир индивидуума формируется через усвоение общественно-выработанных способностей; его потребности представляют собой определнную фазу движения этих внутренних содержаний; это означает, что их внутреннее содержание также является общественно-обусловленным. Как таковые они образуют в жизнедеятельности такую субъективно переживаемую систему требований, функция которой — обеспечить сохранение общественно-содержательного *человеческого* бытия индивидуума. Понятие «человеческое бытие», соединяющее в функциональную систему гетерогенные индивидуальные потребности, тоже можно понять лишь учитывая *развитие* личности. Оно является таким *процессом*, направление, тенденция которого есть деятельность индивидуума, «усваивающего» общественные потребности эпохи и преобразующего общество на уровне максимальных возможностей индивидуальных способностей.

При исследовании системы потребностей индивидуума обнаруживается и то, что ее изменение, конкретное содержание во все времена и структура опосредствуются обдумыванием и выбором, неизбежными в процессе общественной деятельности. Эта опосредованность указывает на то, что человеческие цели нельзя объяснить просто как проецированные заранее в сознании образа объекта потребности. Философскими узлами этого опосредования, проблемами ценности и интереса занимается наша следующая статья.

THE PHILOSOPHICAL CONTENT OF TELEOLOGICAL ACTIVITY
I. HUMAN NEEDS

by Mrs. T. Rózsahegyi

This paper is part of a larger work dealing with the problem of teleology. It examines the philosophical content, the inner structure of human aims.

The basic relation which plays a part in the rise and determination of aims is the relation of needs. *Human* needs are special relations, which differ already at first sight from biological needs; they reflect the necessity of maintaining the social existence of the individual. In approaching the individual from the direction of social motion, and generally, of objective social existence, and examining the relations of different spheres of social needs to individual needs, it turns out that in the concrete, material individual activity the social factor (as the objective possibility for individual activity, its range of development and its objective effect, „meaning") and the needs which form the basis for the inner connections, the subjective motivations are inseparable. But just how internal is this connection — grasped at the level of objectivity — from the point of view of the contents of subjective individual needs? An answer to this question can be given only after having examined the problem of human needs from the angle of individual development. The final conclusion of this examination is that the subjective world of the individual is formed by the acquirement of socialy developed abilities, its needs represent a certain phase of motion of interiorized contents, which means, that their inner content is socially determined, too. Being such, they form in the life of the individual a subjectively experienced system of norms, the function of which is to maintain the individual's *human* existence. The concept of human existence — where this existence is the functional system unifying heterogeneous individual needs — can again be understood only when taking into consideration the *development* of personality, i.e., as a *process* the direction, tendency of which is — at the level of maximal possibilities of the indi-

vidual's abilities — the ,,acquirement'' of social needs, acting as a being capable also of forming siciety.

While examining the system of needs of the individual, it also turned out, that its changes, concrete content and structure are mediated by reflections decisions, which necessarily accompany social activities. This indirectness points to the fact, that human aims can not simply be considered as the forecasted mental images of the need-object relation. The main philosophical points of this mediation, the problems of value and interest will be discussed in a forthcoming paper.

A fenoméntól a látszatig[1]

ALMÁSI MIKLÓS

1. A fenomén fogalmához

Régi közhely már a filozófiában, hogy a megismerés során a tudat először a jelenségekbe botlik bele, s innen halad a lényeg feltárása felé: közvetlenül jelenségekkel áll szemben. Ebben az elképzelésben aztán még valami elmerengő csodálkozás is helyet kaphatott — lám, mennyire varázslatos és ésszerű a világ felépítése: a *megismerés* lépcsőfokai (érzékelés, észlelés, elvont gondolkozás) megfelelnek a valóság mélységbeli tagozódásának, a jelenségek egyre mélyülő rétegeinek, egészen a lényeg legmélyebb grádicsáig. Pedig, mint a közhelyek általában, ez az elképzelés is meglehetősen bizonytalan igazságot fogalmaz meg, és egyszerűsítésével még azt is meghamisítja. A valóság ugyanis nem rétegszerű, mint a hagyma, hanem egyszerre lényeg és jelenség, felszín és mélység, és a megismerés számára csak akkor fogható meg a jelenség, ha már nagyjából ismerjük a lényeget is, a jelenségvilág a megismerés számára mindaddig csupán tagolatlan „háttér", amíg a belső összefüggések felismerése nem teremt benne tagozódást. A jelenség csupán egy bizonyos közvetítés végén tűnik elénk, és korántsem közvetlen adottság. De ha ennyiben ki is javítjuk a fenti közhely tévedéseit, még mindig nem adtunk helyes képet a tudat és a jelenség-lényeg dialektika összefüggéséről. Nevezetesen arról a kettős szerkezetről, amelyet ennek az összefüggésnek *ontológiai és ismeretelméleti* sajátsága jelent. *Kant* óta alakult ki a filozófiában az a szokás, hogy a valóság objektív, ontológiai szerkezetére az ismeretelméletből következtessünk vissza — a valóságnak a tudatra való vonatkozásából építsük fel magát a valóságot. Az ismeretelmélet elsőbbsége azután a jelenség-lényeg felfogásmódjára is ráütötte a bélyegét, és ez a tévedés a marxista gondolkozás utóbbi évtizedeit is jellemezte. Így pl. a közhasználatban a jelenséget úgy írjuk körül, mint amely „felbukkan", „megjelenik", „eltűnik" — tehát olyan fogalmakkal jelezzük, melyek a számunkra való létének alakjában akarják megragadni ezt a kategóriát; ezeknek a fogalmaknak csak a megismerő tudat vonatkozásában van értelmük. De a „*számunkra való lét*" (für uns sein) még nem a teljes értékű objektivitás kategóriája, és magában hordja a szubjektivizmus csíráját is. Ebben a formában nem lehet látni ugyanis, hogy milyen alakot ölt a jelenség, ha nem a megismerés vonatkozásában ragadjuk meg, hanem függetlenül ettől a viszonytól. Van-e különbség a számomra való felbukkanás és az objektív jelenség között? Milyen *objektív* — ontológiai — szerkezete van a jelenségnek a számunkra való létezési formája nélkül? Ha ezeket a kérdéseket nem tesszük fel — mint ahogy a dogmatikus gondolkozás nem tette fel —, akkor igen közel kerülünk a szubjektív idealizmushoz, mert kér-

[1] E tanulmány a látszat filozófiai elméletével foglalkozó könyvem második fejezete.

désessé válik az objektivitás tudatunktól független szerkezete. Ez a tévedés persze igen jól megfért a dogmatizmusra általában jellemző szubjektivizmussal, mely a gazdaságszervezéstől a politikáig igen sok kárt is okozott. Ugyanez az egyoldalú ismeretelméleti szemléletmód torzította el a *törvények* létezési formájának felfogását is, vagyis a jelenség-lényeg dialektika másik alapkérdését. A törvény objektivitását hangoztatta ugyan, de mivel nem kísérelte meg feltárni létezési módjának sajátságait, ezért legtöbbször csupán *gondolatinak*, képletekben kifejezhető absztrakciónak vette, azaz végül is egy új „*idea*" *formájában* képzelte el, anélkül természetesen, hogy ezt a platonizmust kifejezetten is meghirdette volna. Hogyan létezik pl. a szabadesés törvénye? Mint matematikai összefüggés milyen szférában létezik? Ahány kérdés, annyi fehér folt. S egyúttal: annyi támadási felület is — a dogmatizmus éveiben nem véletlenül csökkent a marxizmus harckészsége a modern idealista áramlatokkal szemben, noha *általános* vonzerejét még akkor is megőrizhette.

Ezekután kissé meglepő, ha most azt állítjuk, hogy az objektív jelenséglényeg szerkezet feltárásához első lépésként a szubjektum-objektum általános viszonyát, a *visszatükrözési folyamat szerkezetét* kell — előítéletmentesen — megvizsgálnunk. Csakhogy ezt az ismeretelméleti viszonyt nem lehet ismeretelméleti eszközökkel, gnoszeológiai szempontból megközelíteni. Itt nem követhetjük a megismerés folyamatának *belső* logikáját, hanem csak a *külső* összefüggéseit: vizsgálatunknak ontológiai úton kell járnia, a megismerő szubjektum és az objektív valóság kölcsönhatásának objektív kapcsolatait kell keresnünk. Ezzel nemcsak azt a hibát akarjuk elkerülni, hogy az ismeretelméletből építsük fel a valóság szerkezetét, hanem így sikerül majd szétválasztani azokat a megjelenési formákat, amelyek *csupán a megismerésben* jelentkeznek (mint számunkra létező alakzatok), azoktól, amelyek *objektíve*, tehát a szubjektum kölcsönhatása nélkül is léteznek. Ezzel a vizsgálati módszerrel tehát sikerül leválasztani a jelenség-lényeg szubjektivista értelmezését. Meg kell fordítanunk a hagyományos szemléletmódot: ontologizálnunk kell az ismeretelméletet.

Ennek a szemléletmódnak első következménye — és egyben első, alapvető tézisünk is — az a tétel lenne, hogy a megismerés során először nem az objektív jelenséggel állunk szemben, hanem az objektum és szubjektum egyelőre még differenciálatlan keverékével — és csak később, a visszatükrözés mindenoldalúságának fokozatos kialakulásával válik el határozottan a szubjektum a tárgytól, különül el az objektív jelenség a *megismerés és gyakorlat apparátusától*. A megismerés első lépésének ezt a — „keverék" — alakzatát neveznénk *fenoménnak*, jól tudva, hogy ez a fogalom a klasszikus és a modern filozófiában más jelentéssel bír, és más összefüggésekre utal. Mi azonban a jelenség fogalmától való megkülönböztetés szempontjából jobbnak látjuk ezt a még differenciálatlan és átmeneti alakzatot a *fenomén* kifejezéssel jelölni, és a továbbiakban ennek a sajátos alakzatnak bemutatását fogjuk megkísérelni.

Mit értünk az alatt, hogy a megismerés kezdetén, a közvetlenül jelentkező adottságok még csupán a szubjektív és objektív mozzanatok „keverékét" alkotják? Röviden, és a későbbieket előlegezve azt mondhatjuk, hogy nem „a" *tudat* áll szemben „a" *valósággal*, hanem az *egyén* egész gyakorlati lénye (a praxistól a megismerésig, és a valóságra való visszahatásig) kapcsolódik bele a környezetének egész összefüggésrendjébe. A tudat a valóság visszatükrözését a gyakorlatba ágyazva, ezen a materiális kölcsönhatáson keresztül, ezen átszűrve teremti meg magának. Vagyis a valóságot nemcsak érzékszerveink közvetítik számunkra, hanem gyakorlatunk, munkánk, szenvedő-

cselekvő mivoltunk, sőt a tudomány adott színvonala, eszközeinek hatalma a természet felett stb. — ez mind közvetítőként, tehát látásmódot befolyásoló hatalomként vesz részt a visszatükrözésben. A megismerés ezeknek a közvetítőknek a segítségével jut el a valósághoz. Hol van tehát a szubjektum és objektum elmosódott egysége? Ott, ahol a kezeink között alakuló valóságot „a" valóságnak, magáértvaló létformának kezeljük és látjuk. A gyakorlat embere a környező természettel a hatás és visszahatás bonyolult hálójában él, és *első megközelítésben* sokszor nem tudja még eldönteni, hogy az adott jelenség a valóság *objektív* jelentkezése-e, vagy csupán saját tevékenységének, a megközelítés munkájának, eszközeinek torzító, *formát adó hatása*. Tehát itt még nem tudjuk eldönteni, mi tartozik az objektív jelenséghez, és mit adnak hozzá a megismerő gyakorlat eszközei. A fenomén esetében tehát nem egyszerűen látszatokról, üres és csalóka képekről van szó. A fenomén a számunkra való létezésnek olyan formája, mely egyúttal *gyakorlatunknak a valóság számára való létezését* is magában foglalja, és ezt is mint objektív jelenséget tükrözi vissza.

Ebben az alakzatban kétirányú mozgás figyelhető meg: egyrészt a jelenségek egyre jobban elszakadnak a megismerő folyamatban rájuk rakódott látszatelemektől, elveszítik csupán ránk való vonatkozásukból következő alakjukat, egyre jobban objektív alakzatok, tehát „jelenségek" lesznek. Másrészt — ezzel párhuzamosan — a megismerés számára felbukkanó újabb jelenségek megint csak fel fogják venni jelentkezésmódjuk adottságait, azokat a mozzanatokat, amelyeket a gyakorlat, a megismerés és tevékenység eszközei, áttételei rajtuk-bennük kialakítanak. A megismerés haladásával tehát egyre nagyobb lesz a „tiszta" jelenségek köre, másrészt, ezzel párhuzamosan, újabb és újabb tények, eddig ismeretlen mozzanatok bukkannak fel, melyek először ismét csak fenomén szerkezetűek lesznek. Ezt a látszatokkal burkolt alakzatot a megismerés bővülése ismét lehántja, és ez a folyamat így megy a végtelenségig. Ez a megismerés végtelenségének paradoxona.

Mivel a fenomén fogalma a továbbiakban fontos szerepet fog játszani, néhány példacsoporton keresztül közelebbről is be szeretnénk mutatni szerkezetét. Az *alapmodell*, melyben talán mindegyik típus megtalálható, az a fenomén volt, mely az első távcsövekkel végzett csillagkutatásokban jelentkezett. Tudjuk, hogy ezek az optikai eszközök még erős torzítással működtek: asztigmatikus lencsékkel dolgoztak, melyek köröket rajzoltak a csillagok köré. Csakhogy erről a torzításról a csillagászoknak akkor még nem volt tudomásuk, és így a látottakat — a készülék hatásával együtt — a csillagok tulajdonságának vélték; azt hitték, mert azt látták, hogy minden csillagnak van gyűrűje! Csak később, mikor az anasztigmatikus lencsék felfedezésével ezt a hibát kiküszöbölték, jöttek rá, hogy a sajátságot a lencsék vetítik rá a csillagképekre, hogy tehát itt a szubjektív *megközelítésmód* (megfigyelés + eszköz) *az objektív jelenséggel fonódott össze*. Példánkban a fenomén több tulajdonsága látható. Először is ez az alakzat egy objektív jelenség jelentkezésmódja, mely a gyakorlati-megismerésbeli megközelítés hatásait saját tulajdonságaiként tünteti fel. A fenoménben tehát ott él a látszatszerűség mozzanata is. Másrészt jól látható az is, hogy a *„szubjektív oldal"*, a megismerés munkája *nemcsak „a" tudatot* foglalja magában, hanem a gyakorlat egész apparátusát, a megismerés eszközeit is, és ebben a teljesebb mivoltában áll szemben a valósággal. Amit a tudat megismer, az már a *gyakorlat által formált jelenség*, tehát az ember objektív társadalmi-technikai fegyverzetének és a valóság jelenségeinek

kölcsönhatása. Ezt az elemi kölcsönhatást, a megismerés kezdetének ezt az elemi tárgyát tartjuk éppen a fenomén alapsajátságának: a szubjektum és objektum összefonódása itt érhető tetten. Végül jól látható az is, hogy a tudomány haladásával, a vizsgálati eszközök tökéletesedésével, a csillagok más irányú vizsgálatával ez a torzítás kiküszöbölődött, és ezzel a fenoménban jelentkező látszatmozzanat is eltűnt. Többé már nem hitték azt, hogy minden csillag körül vannak gyűrűk. Ez a példa azonban még *speciális* jellegű, nem tudja érzékeltetni a fenomén *köznapi* jellegét, a megismerést általában jellemző szerkezetét. További példáinkat tehát úgy kell megválasztanunk, hogy erre az általánosabb jellegére is fény derülhessen.

Az első példacsoportba mindennapi munkánknak az a tapasztalata sorolható, hogy hajlamosak vagyunk „*az első sikerülés*" összes feltételeit, véletlen körülményeit a siker szükségszerű tartozékának tekinteni. Akár egy zár kinyitásánál, akár az elromlott óra javításánál mindíg úgy gondolkozunk, hogy „úgy kell eljárnunk, mint az előző esetben". S igyekszünk minden *akkori* feltételt megtartani. Vagyis a dolog *véletlen jelentkezésmódját*, azt az esetleges, a gyakorlat által *is* formált összefüggést, melyben tárgyunk megjelent, azonosítjuk magával a dologgal, annak létezési módjával. Persze sok minden valóban hozzátartozik a „sikerüléshez" és a dolog természetéhez, de ezek között sok mellékes és elhanyagolható, sőt elhanyagolandó körülmény is van. És a fenomén itt még nem tud különbséget tenni. Az első megközelítés elvont, véletlen összefüggésrendje csak lassan bővül ki a valóságos jelentkezésmód tényleges tartozékainak felismerése felé.

Ez a szemléletmód jellemzi a mágikus gondolkozást is. A kultikus táncok stabilitása, hagyományosan „ugyanolyan" jellege onnan van, hogy az emberek ragaszkodnak az egyszer már sikerre vezetett formulához, és félnek eltérni a legkisebb részletkívánalmaitól is. Véletlenül rátapintanak egy valóságos összefüggésre, de ezt a véletlen rátapintást egy sor más tevékenység kíséri és leplezi el, így azután egész cselekvésrendet meg kell őrizniök, mert nem lehet tudni, melyik gesztus vezet a helyes eredményre. Ez a szemléletmód a legegyszerűbb technikai vívmányoknál is uralkodik. Gordon *Childe* pl. leírja, hogy az első fazekasmesterek vagy acélkovácsok számos olyan módszert is titokban tartottak, melyeknek nem volt valóságos szerepük a technikai folyamatban, de nyilván találkoztak velük az *első* sikerülés során, és ezért nem mertek lemondani róluk: „... nem volt egyetlen általános fazekasművészet, csupán annyi hagyományos recept, ahány társadalmi csoport. Még ha úgy tűnik is nekünk, hogy ezek egy téma variációi voltak, azok az asszonyok, akik átadták őket, nem igen tehettek különbséget a szükséges műveletek és a véletlen módosítások között. A barbár tudomány gyakorlati technikai előírásai minden bizonnyal számtalan felesleges varázslattal és szertartással jártak együtt." (G. *Childe:* A civilizáció bölcsője. Gondolat, 1959. 56. o.) (Ez a szerkezet az alkímiában, a kezdeti orvostudományban vagy elektromosságtanban újra meg újta visszatérő elem. (Vö. Kudrjavcev: A fizika története. Akadémiai Kiadó, 1951. 83. o.)

Mennyiben fenomén-jellegű ez az alakzat és ez a gondolkozásmód? Annyiban, hogy a *munkában formálódó anyag úgy látszik*, olyan szerkezetűnek tűnik, ahogy a formáló kéz az első sikeres megoldásban látni engedte. Sok minden benne volt a valóságos összefüggésből, de sok minden tapadt rá, ami a gyakorlati megvalósítás első, még tapogatózó lépéseivel függött össze. Az első sikerülés feltételei a *szubjektív oldalnak* (a gyakorlat esetleges mozzanatai-

nak és az eszközök ismeretlen hatásainak, valamint az *objektív jelenségszerűnek* (a dolgok tényleges viselkedésformáinak) összefonódásából adódtak.

Ide tartozik még az a vonás, hogy az *első jelentkezésmód* objektív alakzatai kínálják: valami „újszerű" lép be az ismert és megszokott környezetünkbe. Az első jelentkezés magán hordoz egy sor „hordalékot", azaz egy sor véletlenszerű, csupán az adott körülményekkel, de nem a dolgokkal magukkal összefüggő sajátságot, és ezeket az esetleges tulajdonságokat maguknak a tárgyaknak tulajdonítják, mert egyelőre nem lehet elkülöníteni a jelenséget a jelentkezésmód számunkra való alakjától. Ez a típus szerkezetében hasonlít az előzőre, csak itt nem az első *sikerülés*, hanem inkább az első *nem sikerülés*, a megszokottól való eltérés adja a fenomén jelleg gerincét. Amikor a nyílt tengeri hajózás megkezdődött, igen sok katasztrófát okozott, hogy nem ismerték még a mágneses és földrajzi Észak különbségét. Csupán azt látták, hogy vagy a hajó, vagy a kapitány, vagy az iránytű, vagy a tenger "rossz". Csak jóval később jöttek rá a valóságos okra, hogy ti. a hiba nem ezekben az elemekben, hanem egy újabb, eddig ismeretlen jelenségben keresendő. Az objektív jelenség első jelentkezése egy sor közvetítő révén jutott el a tudatba, és ezek a közvetítők (a gyakorlat eszközei, elemei: hajó, tenger, kapitány stb.) egy ideig azonosnak látszottak magával a jelenséggel.

A fenomén következő csoportját az *eszközök szűrőhatásának* nevezhetnénk, ennek a típusnak leggazdagabb tárháza a tudományok története. Új vizsgálati eszközök (mikroszkóp, távcső, ködkamra stb.) a valóság egy-egy új szintjét teszik hozzáférhetővé. Ez egyben azt is jelenti, hogy amíg nem ismerjük a mikroszkópot, fel sem merült a szövetek sejtes felépítése, mikróbákról, bacilusokról fogalmunk sem lehetett. Így az eszközök adott *technikai szintje* meghatározza azt is, milyen a tudomány elképzelése a valóságról, milyen világképet épít ki magának. Nem egyszerűen tévedésről van itt szó, hanem arról, hogy a tudomány *objektíve* korlátok között mozog: a valóságos összefüggéseknek csupán egy hányadát láthatja, annyit, amennyit a vizsgálati eszközök adott színvonala megenged. Az egyszerű mikroszkóp és távcső a valóság új szintjét nyitotta meg, a korábbi fenomén-jellegű ismeretek egy része eltűnt, másik hányada újabb összefüggésekkel gazdagodott, és a megismerés az objektív jelenség gondolati rögzítéséig juthatott el. De ezek az új eszközök is csak egy bizonyos határig engedték betekinteni a tudósokat, s így a valóság ismét csak egy — bár viszonylag tágabb — „résen" keresztül jelentkezett. Az összképben, amelyet ennek alapján ki tudunk alakítani, megint csak vannak fenomén jellegű alakulatok: az eszközök újra kiszűrnek egy sor összefüggést, a valóságot sokszor csak egy arculatával, egyetlen jelentkezésmódjával csillantják elénk, és így egyoldalúak maradnak az erre épülő elképzelések is. De ez az egyoldalúság objektív jellegű: az adott eszközök látómezejét nem mi határozzuk meg. Ezen a „lencserendszeren" keresztül objektíve így fest a világ. A fenomén itt objektív alakzat, mert a szubjektív oldalhoz hozzászámítjuk a megközelítés eszközeit is (a távcsövet pl.). A valóságos jelenség és a megközelítés objektív lehetősége *együtt* rajzolják elénk a megismerés *közvetlen* tárgyát, a fenomént. Csak mikor a tudomány más irányból, más eszközökkel is, kölcsönhatások mindenoldalúságára támaszkodva feltárja ennek a fenoménnak belső szerkezetét — akkor válik le az, amit az eszközök „szűrőhatása" rájuk tapasztott, attól, ami bennük objektív, valóságos jelenség.

Ezek a tudományban jelentkező fenomén-alakzatok korántsem csak a történelmi múlt tévedései. *Fogarasi* Béla pl. a modern mikrofizika területén

mutatta ki, mennyire téves következtetésekhez vezet a mikro*eszközök* és a mikro*jelenségek* egymást kölcsönösen befolyásoló hatásának — tehát fenomén-szerűségének — elfogadása. A vizsgáló fénysugár és az elemi részecske együtt jelentkezik „fenoménként", és hogy ebben mi a jelenség és mi a megfigyelő eszköz torzító hatása, azt más, közvetettebb vizsgálati módszereknek kell eldönteniök (pl. statisztikai módszereknek). (Vö. *Fogarasi* Béla: *Logika* „Materializmus és 'fizikai' idealizmus" c. fejezete. Akadémiai Kiadó, 1958.)

Ez a szűrőhatás még a jelenségek *modellszerű* értelmezésében is megjelenik: bizonyos fizikai-kémiai folyamatok *mintájára* képzeljük el más, tőlük gyökeresen különböző reakciók lefolyását is. Ilyen jellegű felfedezés volt a desztilláció, mely az *alkohol* előállításával jelent meg. Hosszú időn át ez a modell nyújtotta a valóság értelmezésének döntő hányadát: a latens hő, a termodinamikai alapelvek, a hőközlés fogalma stb. mind ebből a jelenségkörből nőtt ki. Sőt sokáig úgy tűnt, mintha a világegyetem csupán desztillációs folyamatokból — párolgásból és lecsapódásból — állna. (Vö. Bernal: Wissenschaft in der Geschichte. Berlin 1961. 246. o.) *Marx* ugyanilyen szerepet tulajdonít az *óra* felfedezésének: „Az óra az első automata, amelyet gyakorlati célokra használtak fel; az *egyenletes mozgás létrehozásáról* szóló egész elmélet ezen fejlődött ki... Ahhoz sem fér kétség, hogy a XVIII. században az óra adta az első ötletet ahhoz, hogy automatákat... alkalmazzanak a termelésben." (Marx 1863. jan. 28-i levele Engelshez. *Marx—Engels* Vál. lev. Szikra, 1950. 158—159. o.) Ez a modell lett aztán a természet *mechanikus szemléletének*, sőt az életfolyamatok értelmezésének kulcsa is. És nem csupán az *értelmezést* befolyásolta ez a modell, hanem a *szemléletmódot* is: a XVIII. században a valóságot is így és ilyennek látták. Ez a mintaszerűség persze már bonyolultabb alakzat, a fenomén-szerkezetnek egy magasabbrendű formája, és inkább *technomorf* látszatnak nevezhetnénk.

Ide sorolnánk azokat a fenoménokat is, melyekben a használati vagy vizsgálati eszközök számításon kívül hagyott *kísérőhatásai*, láthatatlan együtthatói okozzák a torzítást, és a megismerés ezt a torzítást mégis a jelenségnek magának tulajdonítja. A klasszikus példa a szabadesés naív elmélete. Nemcsak *Arisztotelész* látta úgy, hogy a testek esésének *sebessége* súlyuktól függ, később újra és újra megismételték ezt a tévedést. De ennek a tévedésnek magvát egy fenomén-jellegű jelenség adja: az ember csupán a test és a Föld viszonyát vizsgálja, és elfelejtkezik a közegellenállásról. Mivel az ember mozgása számára ez természetes, és nem szükséges beszámítani, ezért nem figyeltek fel rá az eső tárgyak esetében sem. Hasonló jellegű tévedés volt *Helmonté*, aki a gázok első rendszerezőjeként ismeretes: csupán a levegőt nem tekintette gázneműnek. Ez *természetes* közeg volt, ezért „láthatatlan" maradt. Az élet első kutatói az esővízben fedezték fel az élet „születését", és nem vették észre, hogy az esővíz nem „tiszta", vagyis nem vették számításba az esővíz „kísérő" elemeit. Mindenütt azt láthatjuk, a megismerés csupán az elvont tárgyakkal akar dolgozni, és nem veszi tekintetbe ezeknek a tárgyaknak beágyazottságát, közös közegeit, együttható jelenségeit. S jóllehet a vizsgált jelenséget (pl. az élet „keletkezését") *valójában* éppen a láthatatlan együtthatók okozzák, a hatást mégis csak a látható tárgyaknak tulajdonítják. A megismerés a gyakorlattal karöltve persze túlhalad ezen a korláton: ha egy másik összefüggés felől, más eszközzel közeledik ugyanahhoz a jelenségkörhöz, akkor már elkülönül egymástól a „kísérő" jelenség és az eredeti, a „hordozó" jelenség. Ekkor eltűnik az itt urakodó látszat.

Ezekben a példákban az a közös, hogy a valóság „jelentkezési formáiban" szorosan összefonódik az, amit a praxis adott eszközeinek hatása, torzító jellege visz rá a jelenségekre, és az, ami ezeknek a jelenségeket önmagukban, ontológiailag jellemzi. Ezt az összefonódó alakzatot nevezzük el *fenoménnak*. A megismerés innen indul el, a praxissal karöltve innen halad az objektív jelenség-lényeg viszony gazdagabb feltárása felé. A fenomén szerkezet azonban a megismerést állandóan kíséri: az új területek felfedezésekor újra meg újra így jelentkezik a valóságos jelenségvilág. Felmerülése a megismerés végtelenségének egyik következménye.

A fenomén ilyen értelmezésének (szubjektív és objektív mozzanatok elmosódott egysége) kísérlete először a görög filozófiában merült fel *Arisztotelész* ingadozó megfogalmazásában: nem tudott dönteni sem az objektív, sem a szubjektív jellege mellett. A későbbiek során ez az ingadozás az objektív jelenség-fogalom kialakításának akadálya lett. A legújabb korban azután újra hatni kezdett ez a görög örökség: a modern fenomenológia (elsősorban *Husserl* és Heidegger) azért hivatkozik az arisztotelészi megfogalmazásra, hogy az *objektivitás eldönthetetlenségét* igazolja: az ember *csupán* fenoménekkel (tehát az objektív valóság és a szubjektív rávetítés keretével) áll szemben. Hogy mennyiben létezik ez a fenomén, az eldönthetetlen. Csakhogy ez a hivatkozás nem egészen pontos. Arisztotelész ugyanis kereste az utat a fenoméntól a *biztos* tudásig, a valóságos jelenségig, számára ez az eldöntetlenség fájó, megoldatlan feladat volt. A haladó filozófiák később is kiindulópontnak, a megismerés *elvont kezdeté*nek tekintették a fenomént, mint melyet a visszatükrözés menete elhagy, és eljut az objektív valóság totalitásáig. A fenomén ilyen átmeneti gondolati alakzatának elmélete azonban csak a marxizmusban fogalmazódhatott meg: az abszolút és relatív igazság dialektikájának kidolgozásával, a megismerés végtelen menetének elméletével. Erre a filozófiatörténeti összefüggésre, a jelenség és a *fenomén problématörténetére* még vissza fogunk térni. Most csak annyit jegyezzünk meg, hogy a mi fenoménfogalmunk éppen ellenkezője a Husserltől eredő elképzeléseknek. Mi a szubjektum és objektum kölcsönhatásának közvetlen visszatükrözéséből vezettük le ezt a fogalmat, azzal a megjegyzéssel, hogy a megismerés továbbhalad ezen az állomáson a jelenség és lényeg objektív dialektikájának felismerése felé. A mi számunkra az objektív valóság „túlereje" a döntő. *Husserl* a fenomén kategóriával ezzel szemben a valóság szubjektivizálásának nyitott kaput: észrevette az objektív jelenségszerűnek és a szubjektív oldal visszahatásának összefonódását, de ezt kétszeresen eltorzítva állította filozófiájának centrumába. 1. a megismerés közvetlenségét, tehát első lépését azonosította az egész visszatükrözési folyamattal. Pedig ami igaz a valóság megközelítésének első lépéseire, az hamis lesz a megismerés egészére nézve. 2. A fenomént csupán tudati kategóriának tekintette — a valóságnak a tudat ad értelmet, jelentést —, és nem vette észre, hogy itt a *gyakorlat objektivitásáról* is szó van, és rajta keresztül az objektív világ jelenség-lényeg szerkezetéről. Éppen a *gyakorlat paradox szerepén* fordul meg a kérdés: a gyakorlat egyfelől újra és újra fenomén alakzatokat termel (eszközeinek, működésének hatásait „rálátjuk" a dolgokra), és ugyanakkor ez a gyakorlat le is leplezi ezt a látszatszerű mozzanatot, tovább is hajtja a megismerést a fenomén jellegű felszínes ismereteken túl a lényegi összefüggések felé. Mivel Husserl kikapcsolja ezt a dialektikus szerkezetet, mivel nem látja a gyakorlat kétarcúságát — szubjektivizálja a valóságot, és vele a fenomén fogalmát is.

A mi fenoménkategóriánk azon a *lenini* tételen alapul, mely szerint a tudat és valóság ellentétes viszonya csupán ismeretelméleti szempontból abszolút, egyéb viszonyai relatívek. „Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét viszonylagossága kétségtelen." *(Lenin:* Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 133. o.) Az anyagi valóság elsődlegességét épp azzal emeltük ki, hogy bemutattuk a valóság „túlerejét" az emberi praxisban: a visszatükrözés az újra és újra „betörő" új jelenségekkel akar tisztába jönni. De a valóság jelentkezésmódját már a gyakorlat megközelítési módjai határozzák meg, és itt, ebben a közegben már viszonylagossá válik a szubjektív és objektív oldal különbsége. A gyakorlat olyan hatásokat visz bele a valóságba, melyek ugyan a szubjektumból indultak ki, melyeket azonban nem vesz észre, és a valóságnak tulajdonít, míg a valóság tényleges összefüggéseit csupán gondolati képzeteknek veszi. Így fonódik össze a visszatükrözés elemi szintjén az objektív és szubjektív mozzanat, és így alkotja a *fenomén objektivitását:* úgy látjuk, mintha a tárgyak tulajdonsága lenne az, amit csupán a gyakorlat — vagy annak eszközei — vittek rá a tárgyakra. A megismerés és a gyakorlat továbbhaladása aztán újra letisztítja ezeket a ráhordott elemeket, és kitűnik az objektív jelenség igazi szerkezete. Így az anyag és tudat abszolút ellentéte a viszonylagosság áttételein keresztül érvényesíti hatását.

Az eddigiek során erősen hangsúlyoztuk a fenomén viszonylagos *objektivitását.* Pedig kettős szerkezetéből következik, hogy mint tudatkategória is működik. Gondoljunk pl. a *problémalátás* jelenségére. Egy probléma jelentkezésekor még nem ismerjük a kérdés tárgyi összefüggéseit, hanem csupán azt látjuk, hogy *valami* magyarázatra szorul. A problémában az ismeretlen válik tárggyá a tudat számára. A következő lépcsőfok a fenomén jelleg első gondolati körülrajzolása: látok egy *jelzést,* de még nem tudom, minek a jelzése. Tudom, hogy *jelez valamit,* hogy nemcsak *van,* hanem *utal is valamire,* anélkül hogy tudnám, hová kapcsoljam ezt az utalást (ilyen pl. a „gyanús jel"). A következő fokozatok már a görög filozófiában is közismertek voltak: a *vélekedés* és *tudás* ellentétére gondolunk. A vélekedés még bizonytalan körvonalat lát, a tudás már egzakt visszatükrözés. A megismerésnek ez a három fokozata a fenomén objektív szerkezetének tudati kísérőjeként is működik.

Csakhogy a fenomén és e tudatformák között van egy igen lényeges különbség: mi a fenoménnt nem úgy ismerjük meg, mint csupán nagyjából igaz jelenséget, melynek csalóka formáival is tisztában vagyunk. Ellenkezőleg: a fenoménban a megismerés az objektív igazságot látja, igazabbat nem is tud elképzelni. Csak egy magasabb fejlődésfokról *visszatekintve* derül ki, hogy az akkor igaznak hitt valóságkép tele volt hamis mozzanatokkal. A sejtés-vélekedés-bizonyosság ezzel szemben arra vonatkozik, hogy az adott jelenséggel szemben a megismerés *tudatosan* rendelkezik hol bizonytalanabb, hol pedig határozottabb képpel. A megismerés jelenében a fenoménnt *mindig* igaznak és valóságosnak hisszük, míg azt, hogy tudásunk mikor biztos és mikor csalóka, a megismerés fokozatainak esetében *tudjuk.* Ezért azt kell mondanunk, hogy csupán *történelmileg* tekintve, a megismerés folyamatát vizsgálva beszélhetünk arról, hogy a fenomén a visszatükrözés kezdete, tehát a sejtés-vélekedés stádiuma. Az egyes ember tudatában, a cselekvés és gondolkozás aktuális

jelenében azonban ez másképp jelentkezik: itt a fenomént is a megismerés fokozatain keresztül ismerjük meg, és csak egy későbbi, újabb felfedezés révén derül ki, hogy az akkor bizonyosnak hitt tudás, csupán vélekedés volt.

Az eddigiek folyamán többször is láthattuk, hogy a fenomén egyik szerkezeti alkotórésze a *látszatszerűség:* bizonyos összefüggések igaznak látszanak — pl. úgy látszik, mintha minden csillag rendelkeznék gyűrűvel. Milyen viszonyban áll a fenomén mint viszonylag objektív alakzat tanulmányunk alapvető kérdésével, a *látszattal?* A mi fenoménfogalmunk mintegy a gyakorlat és a valóság kölcsönhatásának, a megismerés történelmi *menete természetes, tehát zavartalan útjának* kategóriája, melyben a látszatszerű mozzanatok egyre inkább lemállanak, és a visszatükrözés a jelenség-lényeg dialektika felé halad előre. A *látszat* akkor jelentkezik önálló alakzatban, mikor ennek az előrehaladó mozgásnak valami útját állja, és a megismerés mozgása, a gyakorlati expanziója megtorpan, ha a visszatükrözés-gyakorlat-valóság kölcsönhatásának előremozgó menetét elzárja valami, és ez az állapot fetisizálódik. Akkor keletkezik, amikor egy-egy fenomén abszolutizálódik, mikor nincs lehetőség arra, hogy a megismerés előretörjön mélyebb összefüggések felé, hanem a fenomént önállósítja, végleges formává teszi. Bizonyos társadalmi szociológiai vagy ideológiai hatások — pl. gazdasági szerkezet, osztályérdek stb. — olyan helyzetet teremtenek, melyben a megismerés megmerevedik a közvetlenség szintjén, képtelen kimozdulni ebből a kerékvágásból, és az itt mutatkozó fenomén jellegű alakzatokat rögzíti, azok tévedésmozzanatát látja valóságnak. Így pl. *Marx* a látszatok elemzésekor mindig arra utalt, hogy a hamis kép akkor keletkezik, mikor egy-egy *felszíni mozgásforma* viszonylag önállósul, mozgása során szembekerül a lényegi áramlatokkal, és a megismerés ezt a viszonylagos önállóságot abszolútnak veszi, az így keletkezett jelenségeket (fenomént) önmagukból igyekszik magyarázni, ahelyett, hogy visszavezetné őket létrehozó, látszólag ellentétes természetű mozgatóikra. A kereskedelmi tőke mozgása pl. ilyen alakzat, mozgásának „motorja" az ipari tőke, relatív önállósága viszont létének, minőségének feltétele. De *teljes* leszakítása esetén képtelenek vagyunk megmagyarázni valóságos mozgását, csupán látszatokat kapunk. És ez a látszat szükségszerű lesz, mert a közvetlen gyakorlat számára ennek a tőkeformának önállósága „megcsontosodott" tény, és a tudat csupán ezzel a megszilárdult felszíni alakzattal tud számolni. Az eredetileg fenoménszerű jelenség — a kereskedelmi tőke viszonylag önálló mozgása — itt azért válik látszattá, mert elvész a megismerés valóságbahatoló mozgása, a tudat megtorpan a felszín képeinél. Csakhogy ez a megtorpanás nem a megismerés erőtlenségének, hanem olyan objektív hatásoknak a következménye, melyek elzárják az utat a lényegi összefüggések feltárása felé. A fetisizált alakzatok önmaguk magyarázataként jelentkeznek, és elfedik a mögöttük megbúvó igazi összefüggéseket. Csupán a tudományos szemléletmód tudja — gyakran igen nehezen — áttörni ezt a hamis képet — mely a legtöbb esetben a felszíni alakzat fordítottja —, és a valóság lényegi kapcsolatait feltárni.

A látszat tehát olyan fenomén, melynek jelentkezési formáját a visszatükrözés valamilyen objektív erő hatására abszolutizálja. Már a legegyszerűbb látszatok esetében is ezt tapasztalhatjuk. A vízbe dugott, eltörtnek látszó pálca csak akkor marad látszat, ha nincs módunk közelebbről megvizsgálni a víz és pálca kölcsönhatását, ha tehát csupán távolról szemléljük ezt a fenomént. Ha megmaradunk ebben a szemléleti közvetlenségben, ha nem áll mó-

dunkban áttörni ezt az egyoldalú ismeretszerzési módot — akkor valóságnak vesszük a látszatot. (Hasonlo helyzetet teremtett több száz éven át a katolikus egyház a Nap és Föld viszonyában jelentkező látszatokkal: nem engedte a tudományos megismerést közelférkőzni a fenomén igazi szerkezetéhez, és ezért ez a látszat hosszú időn át abszolút valóságos tényként szerepelhetett.)

Az eddigiek során nagyrészt *természeti* jelenségek fenoménszerű visszatükrözéseit említettük példának. Nem véletlenül. Megítélésem szerint a fenomén inkább a *természeti látszatok kategóriája*, a természettel kapcsolatban csupán áttételesebb társadalmi érdekek kényszeríthetik a tudományt arra, hogy huzamosabb ideig megtorpanjon egy-egy látszatszerű alakzatnál. A megismerés megtorpanása, erőszakos feltartóztatása, tehát a fenoménalakzatok fetisizálódása a *társadalmi gyakorlatot* jellemző körülmény, ezért a társadalmi jelenségek esetében inkább fetisizált látszatokról beszélünk. A távcső hibái, a megismerési módszerek átmeneti gyengeségei ugyanis nem *fetisjellegű* lefojtásai a megismerés menetének, hanem a megismerés, a technikai fejlődés menetének velejárói. Ha azonban egy-egy társadalmi látszat leleplezését maga a társadalmi gyakorlat, érdekek játéka vagy az ideológiai befolyásolás teszi lehetetlenné, manipulálva az emberi megismerést, abszolutizálva az éppen látható jelenségeket — akkor már fetisizált látszatokról beszélünk. A természeti látszatok esetében a gyakorlati tudat szemléletmódja nem csontosodik meg, és nem is fordul szembe véglegesen a tudományos megismeréssel. Vagy ha igen, úgy ez az ellentét idővel még áthidalható. A társadalmi jelenségek esetében viszont a *közvetlen gyakorlat* ismeretelméletileg más szinten dolgozik, mint a tudományos megismerés: a társadalmi gyakorlat a felszínen, az eltorzult és feje tetejére állított összefüggések képei között akar tájékozódni, és arra van kényszerítve, hogy *csak ezeket* a képeket lássa, ezeknek higyjen, és a tudományos megfejtéseket irracionális őrültségeknek tartsa. Ezért mondja *Marx*, hogy a tudományos ökonómia törvényei irracionálisnak tűnnek a hétköznapi gyakorlat számára, míg a legirracionálisabb jelenségek és tapasztalatok természetesnek és minden további nélkül igaznak látszanak.

A fenomén és a látszat különbségét a legegyszerűbb jelenségek esetében is felismerhetjük. Mikor pl. valakit mindig csak egy meghatározott környezettel együtt, azzal összefonódva látunk — színészt rajongóival, politikai vezetőt a lelkes ünneplőitől körülvéve —, akkor nem tudjuk elhatárolni azt, ami az emberhez magához, és azt, ami már csak a környezetéhez-hatásához tartozik. Ezt a két alkotórészt csak akkor tudjuk elkülöníteni — csak akkor látjuk pl. a színész hibáit, és „rajongóinak" kapcsolatát —, ha a jelenséget több irányból is meg tudjuk közelíteni, és nem maradunk az egyoldalú, felszínes kapcsolat birodalmában. Ha azonban *csupán ez az egy lehetőségünk* marad a színész megítélésére, akkor a látszatok foglyai maradunk. Az eredeti kép csupán fenomén: ha sikerül túljutnom a benne tükröződő csalóka és igaz elemek keverékén, úgy elérhetek a valóságig. Ha megrekedek ebben a képben —, a látszat hatása alá kerülök. Filozófiailag kifejezve: ha a jelenséget csupán egyetlen vonatkozás alapján tudom csak megítélni, és nem tudok más — közvetettebb — kapcsolatot kiépíteni vele, akkor a megismerés arra van kárhoztatva, hogy az így feltűnő képet valóságnak vegye. Ez a mechanizmus a fenomén-szerkezetet azonnal látszattá változtatja. A hivatalnokkal, a főnökkel vagy a személyi kultusz idején a politikai vezetőkkel az egyes ember csupán igen vékony érintkezési felületet találhatott, és csupán *egyetlen* összefüggésben láthatta feletteseit. Ebben a helyzetben a társadalmi szerkezet

fetisizálta a megismerés egyetlen lehetséges nézőpontját: máshonnan nem lehet látni ezeket az embereket. Így az eredeti rugalmasságában még fenomén jellegű kép, mivel a megismerő gyakorlat mozgását a társadalmi feltételek beszűkítették, látóterét fetisizálták — látszattá torzult (Jól tudjuk, hogy igen nehéz a *látszat jelenségét* ebben az előzetes formában úgy megfogalmazni, hogy ne előlegezzük ugyan a később kifejtésre kerülő gondolatokat, de mégis némi fogalmat adjunk a problémák vázlatáról. Ezért most elégedjünk meg csupán ennyivel, — a fenomén és látszat legelvontabb különbségeivel.)

2. A fenomén jelentkezésének paradoxonjai

A fenomén egyik sajátsága az *aktivitás:* nem közömbös *tény,* amelyet vagy véletlenül észreveszünk, vagy figyelemre sem méltatunk — hanem van egy bizonyos *aktus jellege* is: „rászól" az emberre, felhívja magára a figyelmet, és jelenségszerűségét épp ez a *jelentkezésszerűsége* rajzolja először körül. Látszólag úgy tűnik, mintha a valóság egy mozzanata kéredzkednék be az ember figyelmének mezőjébe, mintha egy jelzés önmagától elhatározná, hogy felhívja magára figyelmünket, és ezzel kilép az addig közönyös tárgyak hátteréből. Ezt a látszatot az is megerősíti, hogy a fenomén nem a megismerő ember teremtménye: a valóság „jelzéseit" nem mi teremtjük. Ezzel szemben azt is tudjuk, hogy a valóság „közömbös" az ember erőfeszítéseivel szemben, titkait nem adja önként, nem lép segítőként az ember mellé. Tehát: egyfelől úgy látszik, mintha a valóság a fenoménok révén cselekvő-jelző szerepet vállalna — másrészt tudjuk, hogy képtelenség ilyen aktivitást feltételezni. Honnan adódik ez a fenoményt jellemző aktus-jelleg? Magából az emberi cselekvés szerkezetéből. A tevékenység során olyan erőket is mozgásba hozunk, melyeknek hatásával nem számolunk, s melyekre az adott művelet során nincs is szükségünk. Ezek az erők azonban működni kezdenek, és egyszerre csak „jelentkeznek". Mi hívtuk létre, mi kényszerítettük „jelentkezésre" őket — anélkül hogy *a célszerű* tevékenységbe ezt beszámítottuk volna. Gondoljunk pl. a fémek kimerülésének jelenségére. Azok a tulajdonságok, melyek egy darabig a technológiai folyamatokat és a fémek célszerű felhasználási lehetőségeit kiszolgálták, hirtelen eltűnnek — a fém elveszti rugalmasságát, teherbíró képességét, szakítószilárdságát stb. *Jelentkezik* a „kimerülés" jelzése — mint a sikertelenség, a célszerűséget keresztező „valami". Csakhogy ez a tünet még nem fenomén: csak mint *zavaró momentum,* mint véletlen eset áll előttünk. Az ismételt előfordulás már lassan körülír egy sajátos arculatú eseménysort: bizonyos igénybevételi idő után következik be, meghatározott körülmények között (mechanikai és hőhatások következményeként stb.). Hogyan lesz mármost a zavaró momentumból önálló fenomén? Úgy, hogy a zavaró jelenségek az ismételt jelentkezés révén önmagukat írják körül, mintegy jelzik saját külön lényegüket — egyelőre anélkül, hogy igazi okaikat, tehát természeti lényegüket ismernénk. Előttünk áll egy jelzés, valaminek a megjelenési formája, amely saját gyakorlati működésünk eddig még ismeretlen együtthatóinak törvényszerű jelentkezése, csakhogy épp a törvényszerűséget nem ismerjük, és később is csupán környezeti elemeivel összemosva írjuk majd körül. (A „kifáradás" jelenségét kezdetben sok, később hamisnak bizonyuló hatás eredőjének tulajdonították.)

A fenomén aktus-jellege tehát a valóságból indul el ugyan, de nem „önmagától": a tevékenység maga indítja el, „tételezi". A zavaró körülményt tevékenységünk láncolata, célszerűen elrendezett ok-okozati kapcsolatainak egyik eddig ismeretlen melléktermé ke, szükségszerű, bár figyelmen kívül hagyott együtthatója okozta. A természettel vívott harcunk során a cselekvés okozati láncolatai a mi szolgálatunkba hajtják a természeti erőket, de ez azt is jelenti, hogy olyan energiákat is felszabadítunk, amelyeknek hatását nem szándékoltuk. Nemcsak saját céljaink eléréséhez teremtjük meg a természeti feltételeket az objektív ok-okozati láncolatok áttekintésével és felhasználásával, hanem egyúttal olyan folyamatokat is elindítunk, amelyekről egyelőre még fogalmunk sem lehet. Filozófiailag szólva: a cselekvés során nemcsak a saját teleologikus oksági sorainkat tételezzük, hanem ezek az okozati láncolatok magukkal hoznak nem-szándékolt, de objektív, szükségszerű következményeket is, tételezünk tehát egy nem-szándékolt hatásmennyiséget is. A gyakorlat ennek a két tételezésnek harapófogójában él. Az ember tudatosan küzd céljaiért eszközeivel, de ezek az eszközök, mivel összefüggéseik túlhaladják tudományos áttekintésünk, ellenőrzésünk határait — esetleg a céljaival ellentétes erőket is létrehoznak. A megismerés ennek a kétféle tételezésnek találkozáspontján áll lesben: a „zavaró momentum" ennek a találkozásnak jelzése. Mi hívtuk életre, anélkül, hogy szándékoltuk volna — de az objektív oksági láncolatok magukkal hozták. A megismerés lecsap erre a jelenség-csoportra, és megszelídíti a zavaró hatását.

Mi történik a zavaró körülmény jelentkezésekor a megismerés oldalán? A cselekvés közvetlenségében ezek a fenoménok véletlenül, nem szándékos tételezés eredményeként tűnnek elő — a megismerés most ezt a zavaró jelenséget önmagában akarja előállítani, hogy elemezni tudja és a saját célszerű oksági láncolataiban majd eredményesen használhassa fel. Ez a tudományos megismerés „elvont" tézise: a zavaró momentumot a célszerű tevékenységtől függetlenül, tisztán fogja életrehívni, és külön, a cselekvés céljaitól, érdekeitől függetlenül vizsgálja meg. Itt már a jelenség-lényeg dialektikája fog előtűnni, míg a praxis közvetlenségében a fenomén még csak a maga kusza véletlen elemektől átszőtt, szubjektív behatásoktól zavart formájában áll a cselekvő ember előtt.

A fenomén jelentkezésének paradoxona tehát így oldódik fel: az ember a gyakorlata folyamán elindítja azokat az ismeretlen impulzusokat, melyek később, tevékenysége eredményében, fenoménként jelentkeznek majd, de ezt *úgy látja*, mint a valóság önálló, szubjektumtól független aktusát. Láthatjuk, hogy ebben a szerkezetben milyen szorosan összefonódik a szubjektív és az objektív oldal. A kanti filozófia és a modern fenomenológia ebből a képletből csupán a szubjektív mozzanatokat akarta kiemelni: a fenomén *aktus* jellegét pusztán a megismerés tételezésének tulajdonította: mi vagyunk a dolgok név- és értelemadói, létrehozói és formálói. A valóságban a fenomén szerkezete bonyolultabb. Mint láttuk, minden esetben a valóság objektív szerkezetének hatásai jelentkeznek az egyéni gyakorlat körében, és az aktus jelleg csupán annyit jelent, hogy az ember *elindít* egy folyamatot és a folyamat a vártnál bonyolultabban, egy sor ismeretlen elemmel is *válaszol*. A megismerés állandó bővülése, a valóság egyre pontosabb visszatükrözése ebben a kettős tételezésben fejlődik: egyre inkább pontosítani akarjuk cselekvéseink eredményeit, és ezért meg kell ismerkednünk a valóság „eltérő" válaszainak, „zavaró" jelenségeinek okaival s a mögöttük rejlő, korábban ismeretlen ter-

mészeti erőkkel. A fenomént át kell törni, és el kell jutni a jelenségek lényegéig.

A fenomén jelentkezési formáját nem tudjuk függetleníteni a cselekvés teleológikus rendszerétől. Akár a nem-sikerülésről, akár a zavaró momentumról, akár más szerkezetű fenoménről van szó, először mindig a teleológikus oksági sor viszonylatában akarjuk látni a felbukkanó „jelzést". A csillagok mozgásának első megfogalmazási *formáját*, azt az összefüggést, melyben ez a mozgás jelentkezett, a hajózás gyakorlati körülményei adták, és a hajózás korabeli állapotának korlátai a csillagmozgások első szemléleti képében is kifejezésre jutottak. Ezt a mozgást úgy látták, ahogy a gyakorlat feltételeiben megjelent. Noha a tudományos gondolkozás később elszakadt ettől az eredeti jelentkezési formától, ez mégis hosszú időre megszabta a kutatás és látásmód *kereteit*, a fenomén alakját, szerkezetét. A ptolemaioszi rendszer olyan hosszú uralma nemcsak vallásos dogmák uralmából magyarázható, hanem abból a tényből is, hogy a part menti hajózás számára ez a megoldás tökéletes gyakorlati útmutatást adott. (Sokszor pontosabbat, mint a későbbi, kopernikuszi rendszer.) Az akkori gyakorlat köre (tehát a part menti hajózás) megszabta a jelenség szemléletmódját is, de ez a szemléletmód kielégítő magyarázattal és útmutatással tudott szolgálni az őt létrehozó gyakorlati szükségletek számára. Csak később, mikor az óceáni vitorlázás is megkezdődött, akkor derült ki, hogy a ptolemaioszi rendszernek igen magas hibaszázaléka van, akkor jelentkezett a „zavaró momentum": a gyakorlat (tehát a hajózás fejlődése) bővült, és ezzel új oldalról mutatta be a jelenségeket. A „zavaró jelekben" a gyakorlat bővülése és az objektív csillagmozgás tényleges pályája egyszerre jelentkezett. Ekkor derült ki, hogy a közvetlenül látható csillagmozgás csupán *látszat*, mely mögött egészen más törvények és mozgások működnek.

A fenomén tehát szorosan az emberi gyakorlat és megismerés szövetébe van ágyazva, és a gyakorlat szintjének, hatókörének, eszközeinek bővülésével újabb és újabb fenoménok tűnnek elő, mások pedig elvesztik fenomén jellegüket, és „megértett" jelenségekké, lényegüket átcsillantó megjelenési formákká, tehát gyakorlatilag is felhasználható alakzatokká változnak. Mást lát az indián a tűz fenoménjában, mint a mai ember: magát a tényszerű alakzatot is másképp tudatosítja, másképp veszi tudomásul, a látvány is másképp rajzolódik ki agyában. Másképp, mivel gyakorlatának kezdetleges szintje egy sor olyan véletlen, látszatszerű mozzanattal *együtt* mutatja meg számára a tűz jelenségét, melyek között több a látszatszerű, mint a valóságos elem. (Ezért lesz a tűz a legelemibb mitikus-mágikus eszköz.)

Ha ezt a szerkezetet közelebbről megvizsgáljuk, egy újabb ellentmondást találunk benne. A fenomén *objektív* a cselekvő emberrel szemben, és ugyanakkor mégsem független a cselekvő szubjektivitásától. A „számunkra való" formájában *jelentkezik*, de *tartalmát*, feltárandó lényegét „önmagában való léte" adja. *Ismeretelméletileg* függetlennek látszik, s mint ilyennel állunk vele szemben, *ontológiailag* azonban függ a gyakorlat természettel folytatott anyagcseréjének adott formáitól. Az ember számára csak annyi létezik — és látszik — belőle, amennyit a gyakorlat vagy a praxist kísérő és előkészítő körülmények, eszközök és elméletek „átengednek" belőle. Objektív mivoltában azonban sokkal kiterjedtebb, bonyolultabb összefüggést mutat, mint amennyit az őt létrehozó gyakorlat látni enged belőle. Objektív jellegét tehát nem mi „teremtjük" — ahogy a fenomenológia hiszi —, hanem ez az ontológiai jelleg

magának a tárgyi világnak sajátsága, melybe a gyakorlat bekapcsolódik. Előbb kezdünk ezekkel az objektív dolgokkal és viszonyokkal dolgozni, és csak azután lesz egy részükből fenomén. A gyakorlati tételezés tehát elsődleges, és a fenomén csak ezen az anyagi-természeti síkon jelentkezik, mint második, tudati tételezés.

A fenomén tehát két különböző irányú mozgás gyűjtőpontja: egyrészt a valóság objektív „rétegeinek", a jelenség és lényeg dialektikájának betörését jelenti az emberi gyakorlatba és a megismerésbe. „Jelentkezés" jellegét részben a jelenség objektív tételezettségének, az objektív összefüggések működésének köszönheti A fenoménban is a lényeg mutatkozik meg, ez vezérli a „megjelenés" szerkezetét. Végül is az alkímia kusza fenoménjaiban egy sor lényegi összefüggést, kémiai alaptörvényt sikerült megragadni, csupán a jelentkezési forma bizonyult hamisnak. A fenomén ebben az alakjában a jelenség viszonylagosságát, relativitását, továbbutaló jellegét foglalja magában. *Másfelől* azonban nemcsak az objektív lényeg megjelenése, hanem az emberi gyakorlat szubjektív körülményeit, véletlen adottságainak következményeit is „rávetíti" a jelenségre. Tehát a szubjektív tételezés esetlegessége is helyet kap benne. Az elektromosság első jelentkezésének fenoménja nemcsak a töltések objektív viszonyait mutatta meg, hanem úgy látszott, mintha a borostyánkő *különös* tulajdonsága lenne ez a hatás. Mivel ebben az összefüggésben jelentkezett először, a gyakorlat és a tudat a *jelentkezés véletlen körülményeit a jelenség lényegi formájának* tekintette. Egyfelől valóban a lényeg (elektromosság) jelent meg a borostyánkővel végzett kísérletekben, másfelől azonban ezt az objektív lényeget a *gyakorlati* (szubjektív) adottságok véletlen formái foglalták formába, ez adta meg a jelentkezésmód sajátos alakját — a fenomén jellegét. A fenomén ennek a két komponensnek, az objektív-ontológiai tételezésnek (a lényeg hatásának) és a szubjektív-gyakorlati, ismeretelméleti „behatolás" aktusának egysége.

Újra hangsúlyoznunk kell, hogy itt nem statikus egységről van szó; a *tudományos megismerés során* a fenomén számunkra való esetleges léte, szubjektív tételezettsége elvékonyodik, és egyre jobban megközelítjük az objektív jelenség-lényeg szerkezetét. A tudományos értelemben vett fenomén már a valóságos, tőlünk, a gyakorlati esetleges jelentkezésmódtól független, magánvaló módon létező tárgyakkal foglalkozik. A gondolkozás kilép a ránk való vonatkozásának köréből. Mikor kiderült, hogy az elektromosság nem csupán a borostyánkő tulajdonsága, hanem az anyagszerkezet sajátos felépítésének következménye (eléktronfelhő áramlása stb.), akkor már nem fenoménnal volt dolga a tudománynak, hanem jelenségek és lényegi összefüggések dialektikájával. E két visszatükrözési szintet köti össze a fenoméntól a jelenségig vezető visszatükrözési út.

A fenomén tehát *kettős közvetítő* szerepet vállal. Egyrészt az *objektíve* működő törvényszerűségek megnyilvánulása, ezek korábban ismeretlen hatását mutatja meg a visszatükrözés számára. Másrészt ez a közvetítés magának a gyakorlatnak önkéntelen közvetítése: mi magunk idézzük elő ezeket a jelenségeket, anélkül hogy szándékunkban állt volna, anélkül hogy tudnánk róluk, és a fenomén ezt a számunkra való létformát is magán viseli. A fenomén még a tudományos visszatükrözésben is érezteti hatását; emlékszünk még példáinkra, melyeket éppen a tudományos kutató eszközök révén jelentkező fenoménok köréből vettünk. Igen sokszor előfordul tehát, hogy a tudomány lerombolja egy sor fenomén látszatelemeit — egyúttal újabb fenoménokat

épít ki, anélkül, hogy ennek tudatában lenne. (A csillagászat, mikor a távcsövekkel fegyverezte fel magát, egy sor tévedést küszöbölt ki, de ezeknek az eszközöknek fogyatékossága egy újabb tévedésmozzanatot vetített rá a vizsgált csillagokra, melyet csak a későbbi tudományos fejlődés tudott kiküszöbölni.)

Erre a kettős közvetítő szerepre utal a hegeli „reflexió" fogalma. Egyrészt a „látszás" objektív közvetítését jelenti, azt a tulajdonságát, hogy a *lényeg* szerkezetét mutatja meg a jelenségekben, másrészt viszont jelenti a *megismerés* behatoló munkáját, a tudat lényeget fokozatosan elsajátító működését is. Csakhogy a materialista dialektika szétválasztja ezt a két folyamatot, és mint két *különböző* szerkezet *együttes* dialektikáját mutatja be — az ontológiainak és az ismeretelméletinek kölcsönhatásaként —, *Hegel* ellenben ezt a két mozzanatot *azonosította*, ugyanazon folyamat két oldalának tartotta. Ez a tévedése abból az alapvető filozófiai álláspontjából következik, mely feltételezte a szubjektum és objektum *végső azonosságát*. A szellem végső soron ugyanaz, mint az anyagi világ, így a reflexió két szerepe csupán ugyanannak a folyamatnak két vetülete. A reflexió fogalma ebben az alakjában — noha sok lényeges, dialektikus mozzanatot sikerül feltárni a segítségével — elveszíti azt a képességét, hogy az ismeretelméleti és ontológiai vetület különbségét és azonosságát dialektikus mozgásában ábrázolhassa.

A fenomén szerkezeti kettőssége már a valósággal való találkozás elemi fokozataiban is látható. Gondoljunk az *érzékelésre:* antropomorf sajátsága (színek látása, az érzéki kép csalóka formái stb.) számos torzítást is magában foglal, hiszen a valóságban csupán különböző hullámhosszúságú rezgések vannak, és nem „érzéki" szépségű színek. Mégsem lehet ezt a jelenséget pusztán szubjektív torzításból magyarázni. Nem pusztán érzetek léteznek, hanem a valóság sajátos alakzatú leképezései. De az érzékileg visszatükrözött kép mégis fenomén jellegű: az objektív megjelenési formák a látás sajátos felvevőberendezésén keresztül *szűrve* jelennek meg. A látás mechanizmusa „hozzáteszi" a magáét, miközben a valóság objektív jegyeit tükrözi vissza. Ezek a képek a valóság objektív tárgyiasságának tükrözései, mégis adott esetben nem tudni, mi tartozik még az objektív szerkezethez, és hol kezdődik a „felvevő apparátus" torzítása. A *közvetlen* fenomén ezt a kettőt egységben mutatja meg, és csak a tudományos elemzés fogja kideríteni, mi tartozik az objektív oldalhoz. Ez az összefonódás csak ott okoz bajt, ahol nincs meg a párhuzam és „megfelelkezés" a kép és az objektív jelenség között. De a szubjektív mozzanatok lehántása csak úgy sikerülhet, ha megkerüljük a közvetlen érzékelést, és eszközeinkkel, tudományos módszereinkkel ezen a kerülő úton jutunk el az objektív jelenséghez (dezantropomorfizáció). A tudományos vizsgálat első lépése a számunkra való megjelenési formának, a fenoménszerűségnek lehántása, az antropomorf látásmódból való kilépés. Csak ezután indulhat meg a tudományos gondolati elemzés.

A fenomén tehát többszörösen összetett alakzat. Egyrészt már az objektív jelenségek is az egymással sokszorosan összefonódott kölcsönhatások hálózatában tűnnek elő, a fenomén ezt a sokféleséget még azzal is bonyolítja, hogy a jelenséget a gyakorlat teleologikus tételezésébe állítja: az önmagában is sokféleségből összetett jelenség egy új összefüggés hálójában jelentkezik. Ez a két összefüggésrend azután összefonódni látszik, ezért van a fenoménban — több vagy kevesebb — látszatmozzanat. A mágneses és a földrajzi észak különbségének objektív jelensége a gyakorlat összefüggésében mint az iránytű meg-

bízhatatlansága stb. jelentkezett, mert összefonódott a *gyakorlat* tényeivel, és a két jelentkezésmód egymást torzította. Ezért beszélünk a fenomén esetében *heterogén* jellegről: különböző, lényegileg össze nem tartozó síkok keverednek benne, olyan *konkrét egységet* alkotva, melyet a gyakorlat adott célszerűsége, oksági összefüggése, spontán-véletlen körülményei zárnak egységgé. Ezt a konkrét egységet — mely a „sokféleség egysége" (Marx) — kell a tudományos elemzésnek feltörnie, és a benne elrejtett, de ott működő jelenség-lényeg összefüggést kiemelnie. A fenomén szférájában még nem lehet különbséget tenni *látszat és jelenség* között. Nem arról van tehát szó, mintha a fenomén minden esetben látszat lenne. Csupán azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy ezen az alakzaton összefonódnak a látszatszerű és a jelenségszerű elemek, így a fenomén a természeténél fogva *kétértelmű*. Ha a megismerés áttöri a fenomén burkát, akkor lehámlik ez a kétértelműség. És itt újra csak a gyakorlat az úttörő: nemcsak a látszólagos összefüggések hamisságát leplezi le, de állandó bővülése, újabb és újabb tényekre való ráhibázása és ezek alkalmazása révén lehetővé teszi a szemlélet és az elmélet számára, hogy széttörje a fenomén felszíni egységét, és egy újabb, jelzésszerű fenomén segítségével magasabbrendű egységet építsen ki. A nyílt tengeri hajózás ilyen vállalkozás volt: a korábbi elmélet hibái széttörték az eddig uralkodó szemléletmódot, mivel a gyakorlat tágabb lehetőségeit akadályozták. Jelentkeztek a „zavaró jelenségek", olyan fenoménok, melyek egy újabb elmélet kiépítését, újybb tények észrevételét tették lehetővé. A gyakorlat tehát állandóan felrobbantja a szubjektum és objektum „rövidrezárt körét", és az objektív valóság teljesebb szerkezete felé nyit utat.

Már eddig is megfigyelhettük, hogy a fenomén *két szerepkörben jelentkezett:* egyrészt mint „zavaró momentum", tehát aktív, előbukkanó formájában, másrészt mint megszelídített, gyakorlatba bevont megjelenési alakzat. Ez a két szerepkör azonban a fenomén két, dialektikusan összefüggő tulajdonságának megnyilvánulása. Sajátságához tartozik, hogy egyrészt *túlutal önmagán*, mélyebb magyarázatokra teszi kíváncsivá az embert — tehát *transzcendens*, önmagán túlhaladó jellegű —, másrészt önálló sajátsággal bír, *lezárt*, egységet alkotó szerkezet, mely önmagában hordozza saját magyarázatát — tehát *immanens* forma. Az egyik szerepkörben inkább a transzcendens tulajdonsága válik láthatóvá, a másikban túlnyomórészt immanens sajátságát használjuk. Nézzük meg közelebbről ezt a dialektikus ellentmondást.

A fenomén abban különbözik a puszta tárgytól vagy dologtól, hogy önálló sajátságához hozzátartozik az önmagán túlutaló, másra való vonatkozás. Gondoljunk pl. a napfogyatkozásra. A látható tünemény nem elég a fenomén leírásához, mert lényege egy *kérdés:* miért homályosodik el a Nap? Nem elégszünk meg tehát a látható tünemény körülhatárolásával, mert ezt nem engedi az újszerűsége, eltérése a Nap megszokott látványától. A fenomén több, mint amennyi közvetlenül látható: *önmagára mint nagyobb egységre vonatkozik*, arra a nagyobb egységre utal, amely közvetlenül nem látható. A transzcendencia első lépése tehát a továbbutalás: még nem tudom, hol van a magyarázat, nem látom még a fenomén sajátos szerkezetét, csak azt tudom, hogy a látható alakzat nem tudja önmagát magyarázni, hiányzó alkatrészei vannak, s főként hiányzik a „mozgató", a lényeg. Ezzel sarkalja továbbkutatásra a visszatükrözést. A transzcendencia egyelőre még csupán elvont *parancs:* tovább kell keresnem, mert a látható képlet több, mint amennyit éppen látni tudok.

Ez az elvont parancs magyarázza azt is, hogy az értelmezés igen sokszor csak találgatás, vagy az éppen kínálkozó összefüggések felszíni összekapcsolására támaszkodik. Mivel a fenomén csak arra kényszeríti az embert, hogy a *mögötte* levőt *keresse*, ezért ennek a kényszernek nyomására az első lehetséges magyarázattal — ha az nem zavarja gyakorlatunkat — beérjük. A fenomén nem kívánja, hogy pontos, tárgyszerű értelmezésig jussunk el, csupán az elvont „más" felé küldi az értelmet. Ezzel magyarázható részben a mágikus-mitikus gondolkozás is. A mágiában a jelenségek, tárgyak, dolgok *mögött* valami felfoghatatlan mozgatót véltek látni: a fák, állatok, természeti tünemények láthatatlan „lényegiséggel" rendelkeztek, melyek mozgatják őket, melyek beleszólnak az emberek tevékenységébe, segítik vagy gátolják életüket. Ezek a képzetek azonban nem önkényes fantáziaképek, hanem a fenomén szerkezetének következményei: kényszerítik az embert a látható mögötti mozgatók felkutatására. S mivel az adott kultúrfokon ezt a „mögöttes" lényeget még nem lehet tárgyszerű pontossággal felfedezni, mivel csak az elvont utalás parancsát érzik, de nem rendelkeznek a végrehajtási eszközeivel — ezért irracionális képzetek formájában engedelmeskednek neki.

Mi az, ami a továbbkutatás *parancsát* kimondja, miért *kell* továbbmenni a közvetlenül láthatónál, miért rendelkezik a fenomén a transzcendencia sajátságával? Azért, mert a *gyakorlatban* jelentkező, ott „csinálódó" — felhasználódó ontológiai jelenségek mindig gazdagabbak, szélesebb hatókörrel rendelkeznek, mint amekkorát a *tudat* vissza tud tükrözni belőlük. Jóllehet a gyakorlat az ismert összefüggésekből indul ki, de olyan erőket is mozgásba hoz, vagy olyan erőkkel is dolgozik, amelyekről nincs tudomása, melyek azonban az ismert jelenségek szükségszerű velejárói. A gyakorlat tágabb kört hoz mozgásba, mint amekkorát a tudat látómezeje át tud fogni. A fenomén transzcendens sajátságát ez a tágabb mező mozgatja: az ember újra meg újra azt tapasztalja, hogy kezei között gazdagabb, rejtelmesebb világ alakul, mint amilyenről a tevékenység kezdetén tudott. A *praxis logikája*, a mozgásba hozott ismeretlen erők kényszerítő hatása jelentkezik a fenomén továbbutalásaként, és ez neveli bele az emberbe a továbbkutatás szükségletét.

Az emberi gyakorlat sajátsága, hogy benne a *fenomén önmagára mint nagyobb egységre vonatkozik*. A zavaró jel pl. olyan jelenség, mely a gyakorlat „többletmunkáját", tudattal szembeni előrefutását, a mozgásba hozott erők többletét *jelzi*. *Önmagára* vonatkozik, mert maga a célszerű gyakorlat hívta életre, ez okozta — de egyúttal önmagánál jóval nagyobb egység következménye is: azoknak az erőknek folyománya, melyek a tudatos gyakorlat ismeretlen kísérői voltak. A gyakorlat *megindulásakor* a nyugalmas, immanens fenoménből indultunk ki: bizonyos ismert összefüggéseket fel akarunk használni céljaink számára. A fenomén itt annyit jelent, hogy az összefüggések tudatosítása egy sor tévedést is magában foglal. Mikor dolgozni kezdünk ezzel az összefüggéssel, nem a fenomén formájában visszatükrözött összefüggés fog működni, hanem az *objektív — fenoménnél teljesebb — természeti összefüggés*. Így aztán a zavaró jel, az újszerűség, a problémaszerűség stb. jelzései mint *új fenomén jelentkeznek, s ennek révén* a teljesebb jelenség-lényeg összefüggés hatásai *törnek be* visszatükrözésünk körébe. A régi fenomént mint gondolati képet át kell építeni, az újonnan jelentkezett fenoménok okait, összefüggéseit ki kell kutatni — transzcendens utalásaikat ki kell bogozni —, és be kell építeni az eddigi elméletbe, vagy újabb elméletet kell csinálnunk. A transzcendencia a jelenség-lényeg viszony ontológiai teljességének újabb és

újabb betörése a visszatükrözés körébe. A fenomén ennek megfelelő kettős szerepet visel. Amíg a gyakorlat nem hoz be újabb zavaró momentumokat, addig *immanens* jellegű: segítségével zavartalanul lehet dolgozni, önmagát magyarázza, eredményre vezető munkà alapjául szolgál. Ha azonban egy „zavaró mozzanat" jelentkezik ebben a közegben, akkor egy új fenomén is jelentkezik, mely a régivel — az immanenssel — vitába száll. A gyakorlat állandó kiterjedése, tudatos visszatükrözést megelőző, szélesebb körű munkája újra és újra „termeli" ezeket az új fenoménokat, melyek a megismerést egyre továbbhajtják a jelenség-lényeg összefüggésének feltárásában. A fenomén két formája tehát a megismerés menetének és a gyakorlatba való beágyazottságának két alakzata. Mikor egy gyógymód magas halálozási arányszámmal kezd dolgozni — akkor új fenomén jelentkezik. Kiderül, hogy a gyógyítás révén olyan hatásokat is működésbe hoztunk, melyek ugyan a betegség gyógyulásához is vezettek, de a szervezetet káros irányba is befolyásolták. Az új fenomén (a halálozás arányszámának növekedése) a régi jelenségre (a gyógyító hatásra) vonatkozásában jelentkezik, így veti fel a kérdést: miért történt ez a változás? Ezért mondjuk filozófiai nyelven azt, hogy a *fenoménben a gyakorlat önmagára mint nagyobb egységre vonatkozik.* A gyógyítás gyakorlati menete többet hozott mozgásba az emberi szervezetben (ez a nagyobb egység), mint amennyit a visszatükrözés ebből megértett, és a fenomén ezt a *többletet* jelzi. A fenoménnek csak úgy van értelme, ha a gyógyítás eddigi folyamatára — tehát *önmagára — való vonatkozásában* vizsgáljuk, de egyúttal, ha egy nagyobb egység megnyilvánulásának is tartjuk. Dialektikus szerkezete a valóság gazdagságából következik: azonos önmagával, de több is önmagánál. A gyakorlat ontológiai többlete újra meg újra expanzióra kényszeríti a megismerést is. Ennek az állandó feszültségnek kifejezése a fenomén: állandóan szétfeszíti a korábbi elképzeléseket, mert új jelzéseket hoz be a visszatükrözés menetébe, mert mint gyakorlat állandóan nagyobb körben tevékenykedik, mint a megismerés. A fenomén transzcendenciája ennek az állandó expanziónak jelentkezése a tudatban.

A fenomén másik, ezzel ellentétes tulajdonsága az *immanencia.* Önálló totalitás, körülírásával egyben lényegét is elárulja, nem utal tovább. E tulajdonsága érzékeltetésére induljunk ki egy példából. Gondoljunk a tünet és betegség viszonyára. A tünet mint fenomén nyilván megjelenése a betegségnek, de ha azonosul vele, elvész a megjelenő és a megjelenítő különbsége, és látszatot kapunk. Egy-egy betegség gyógyításának története mutatja, milyen hosszú idő telt el, míg az orvostudomány át tudott térni a tüneti kezelésről a betegség valódi okainak megszüntetésére. A betegségek hosszú ideig azonosnak látszottak a tünetek összességével, és képtelenségnek tünt minden olyan kezdeményezés, mely ezektől a tünetektől el akart fordulni, hogy mélyebb okokat keressen. Hasonló a helyzet a tűz felfedezése esetében. Mikor sikerült kidolgozni a tűz helytől és időtől független előállításának módszerét — meg is szünt ennek a fenoménnak transzcendens mivolta. Nemcsak a tűz mágikus-misztikus képzete homályosult el, hanem a fenomén önmagán túlmutató jellege is. Az éghető anyagok, a gyújtás-technika, a felhasználás sokféleségének tisztázása, a tovaterjedés megakadályozásának módszerei stb. megadták a fenomén leírásának körét, mert kialakították a jelenség gyakorlati felhasználásának spontán törvényszerűségeit. A „túlmutatás" mozzanata csak a XVIII. században jelenik meg újra, mikor a gyakorlat további expanziója az égés újabb tulajdonságait fedezte fel — fémek redukciója, kohászat, a hőenergia

és a mechanikus energia ekvivalenciája stb. Itt, ezeknek a gyakorlati vívmányoknak fényében újra fenoménná válik az égés, transzcendens lesz, egészen addig, míg *(Lavoisier* kísérleteinek eredményeképpen) meg nem születik az égés korszerű elmélete.

Honnan van tehát a fenomén immanenciája? Látszólag maga a fenomén zárkózik magába, egyszerre „késznek" mutatkozik, megszűnik áttetszősége. Valójában a gyakorlat nem botlik „zavaró jelekbe", egy időre egyensúlyba kerül a megismerés adott szintje a gyakorlat mozgásával és szükségleteivel. Ameddig ez az egyensúlyi állapot tart — addig a fenomén zártnak, állandónak tűnik, nem utal tovább önmagán, mert a gyakorlat nem von be olyan területeket, melyek a fenomén alakját kérdésessé tennék. A számunkra való lét gondolati tükrözése (a fenomén) és a valóságban létező jelenség-lényeg viszony *funkcionálisan* — tehát a gyakorlat adott szintjén, annak szükségleteihez képest — egyensúlyban van, fedi egymást. Amíg ez az egyensúly meg nem születik — addig tart a fenomén transzcendens jellege, ha az egyensúly megjelenik, akkor a gyakorlat közvetlensége számára megszűnik a fenomén jelleg: úgy kezeljük, mint használható, engedelmes jelenséget. A közvetlen gyakorlat és visszatükrözés mindig arra törekszik, hogy ezt az egyensúlyt megteremtse, és nem érdekli a felhasznált jelenségek ezen kívül eső, esetleg elméletileg még kérdéses szerkezete. Csupán arra van szüksége, hogy a visszatükrözés, a gyakorlat igényeit, a teleológikus tételezést eredményesen ki tudja szolgálni. Így pl. a savak és a lúgok fizikai-kémiai tulajdonságait és molekuláris szerkezetét csak a legújabb korban tisztázta a tudomány, noha az ipar már a középkor végétől kezdve dolgozott velük. A közvetlen gyakorlat megelégszik a dolgok *ismertségével,* tehát *funkcionális alkalmazhatóságával,* amint ezt kialakította, máris működik az egyensúly a gondolati tükrözés és a valóságos jelenség-lényeg viszony között. Két ellentétes erő működik tehát: a *gyakorlati tudat* arra törekszik, hogy ezt az egyensúlyt fenntartsa, újra meg újra korrigálja a számunkra való létezés képét, a közvetlen *gyakorlat* ezzel szemben — anélkül, hogy az ember ezt akarná — újra és újra fel akarja robbantani ezt az egyensúlyt, ki akarja tágítani a gyakorlat adott körét. A *tudományos* visszatükrözés ezen az állandó feszültségen épül, a célszerű igényeket felfüggeszti, és a gyakorlatban kérdéses fenoménokat önmagukban vizsgálja, így jut el az önmagában létező lényegi szférához.

A fenomén így az emberi praxis és megismerés *történelmi* alakzata. Nemcsak arról van itt szó, hogy a fenomén nem azonos a jelenséggel, hanem arról, hogy a fenoménban *benne is van és egyúttal nincs is benne a jelenség.* Egy töredéket rögzít a jelenségek totalitásából és elkeveri a gyakorlat felszíni-véletlen elemeivel, olyan sajátságokkal, melyek az adott jelenségtől idegenek. Ezzel újra beleütköztünk a fenomén *kétértelműségének* kérdésébe: mutathat az objektív lényeg irányába is, de utalhat a puszta *látszat* felé is. Csak a gyakorlat mindenoldalúságának kibontakozása és a rajta épülő tudományos visszatükrözés tudja megteremteni azokat a feltételeket, melyek között a fenomén leveti csalóka burkát és hozzáférhetünk a jelenség-lényeg dialektikájához.

Foglaljuk össze az eddigiek lényegét. Az ember mint cselekvő, szenvedő és alkotó lény a természettel folytatott anyagcsere totalitásában él, és a környezetéhez fűződő ismeretelméleti viszonya csupán másodlagos: a lét elsőbbsége a tudattal szemben a cselekvés, a valósággal való ütközés stb. áttételeinek formáin keresztül érvényesül. Ebből következik, hogy a megismerés kiindulópontján nem a *tudat* áll szemben a *valóság* jelenségeivel, hanem a

szubjektum mint létező totalitás, mint az ember egész mivolta áll szemben az objektív valósággal mint tevékenységének hordozójával, környezetével. *Marx* a szubjektumlét objektív szerepének és a szubjektumnak mint a visszatükrözés alanyának különbségét egy alkalommal így fogalmazza meg: „Az egész, ahogyan az a fejben, mint gondolati egész megjelenik, a gondolkozó fej terméke, azé a fejé, mely a valóságot a maga számára az egyetlen lehetséges formában sajátítja ki, olyan formában, amely különbözik ennek a világnak művészi, vallásos, gyakorlati szellemi elsajátításától. A *valóságos szubjektum* korábban is, később *is fejen* kívül rendelkezik saját, külön önállóságával." Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1953. 22. o.) A valóságos szubjektum tehát — az ember a maga ontológiai mivoltában — több, mint a megismerésben résztvevő visszatükrözés. Mi ezt a marxi gondolatot használjuk fel a „szubjektum-lét" fogalmának kialakítására. A szubjektum tehát mint létező totalitás áll szemben az objektivitás teljességével: éppen úgy objektív léttel bír, mint maga a valóság: a létező, cselekvő, szenvedő embert jelenti — méghozzá társadalmilag adott eszközeivel, valóságot formáló, mozgásbahozó készségeivel együtt — és ennek a létnek csak *egyik* funkciója a megismerés. A visszatükrözés az első lépéseiben ennek a létező szubjektumnak a környező valósággal való kölcsönhatását adja vissza: a valóság hatásai az *egész* szubjektumot érik, mint ahogy az egész szubjektum kihatásai formálják a valóságot, így kettőjük kölcsönhatása jóval nagyobb kört ír le, mint amekkorát a visszatükrözés át tud tekinteni. A fenomén ennek a *különbségnek* a jelzése, akár úgy, mint a visszatükrözés pontatlansága, akár úgy, mint zavaró jelek, jelzések a valóság rejtett összefüggéseiről.

A filozófiában különbséget teszünk a megismerés tárgya (Objekt) és a valóságos tárgy (Gegenstand) között. Csakhogy az ontológiai alapokon álló ismeretelmélet nem érheti be e két egymástól elszigetelt kategóriával, mert a gyakorlat által *használt* tárgy még nem a megismerés tárgya, de már több, mint az ontológiai önállóságában létező dolog. Erre vonatkozik *Marx* híres megjegyzése: „nem tudják, de csinálják" — azaz: nem tudják pontosan visszatükrözni, csupán gyakorlatilag használni. A fenomén ennek a sajátos alakzatnak is formája lehet.

Milyen *létformával* rendelkezik ezek szerint a fenomén? Ha nem azonos sem a szubjektív képpel, sem az objektív jelenséggel, milyen más státus adódik még: ismeretelméletileg nincs harmadik lehetőség. Machizmus lenne feltételezni, hogy a fenomén a tudat szubjektivitása és a valóság objektivitása *között* lebegő alakulat. E kérdésre tehát csak a visszatükrözés folyamatában kereshetjük a választ. Ehhez viszont meg kell oldanunk a fenomén látszólagos ellentmondását: objektív — mindenki által látható, „mint ilyet" rögzíthető — alakjának és a szubjektív szerkezetének — vagyis visszatükrözésbeli jellegének — ellentmondását. Hogyan lehet objektív tulajdonsága — tehát mindenki által egyféleképpen látható alakja —, ha szubjektív alakzat, és miképp lehet szubjektív forma az, ami túlhaladja az egyéni tudat körét? Ezekre a kérdésekre a dogmatikus vagy-vagy módszerrel nem tudunk választ adni. Ezt a paradoxont csak úgy tudjuk feloldani, ha bevezetjük a *visszatükrözésbeli objektivitás* fogalmát. Ez azt jelenti, hogy a megismerés során olyan fogalmaink alakulnak ki, melyekkel szemben magunk is „kívülállóként" viselkedünk, melyek tudatunkban objektív mivoltukban szerepelnek. Ez az első pillantásra képtelen alakzat valójában régi ismerősünk. Gondoljunk arra, hogy a *logikai* kategóriák is ilyen objektivitással rendelkeznek (pl. egy következtetés meg-

tartandó szerkezete), holott tudatbeli, visszatükrözésbeli alakzatok; a művészet is egy sor ilyen visszatükrözésbeli objektivitással dolgozik: az irodalmi típus „tárgyszerűsége", objektivitása, megváltozhatatlan jellege, melyet minden olvasó „olyannak lát", ezzel a szerkezettel bír. Hasonló módon működnek a társadalmi-etikai szokások, szabályok, morális parancsok, melyeknek nincs objektív tárgyi létformájuk, s mégis szinte önálló hatalomként állnak az emberrel szemben — annak ellenére, hogy ezek a parancsok mindenkinek a saját fejében alakulnak ki. Ezeknek az alakzatoknak sorába tartozik a fenomén is, jóllehet meglehetősen speciális helyzetet foglal el velük szemben. A többi visszatükrözési formák a valóság képét vagy egy újrateremtett, tárgyi-valóságos formában hozzák létre (művészet), vagy a tudat formáiként alkalmazzák (logika). A fenomén ezzel szemben a megismerés alapvető kategóriája, mely az objektív jelenség-lényeg viszony gyakorlati-esetleges alakzatokkal összemosott tükrözése, melyet a visszatükrözés közvetít, objektivál *magában a jelenségszférában.* A fenomén teljesebb *objektív* alakzatnak tűnik, holott szerkezetét egy sor szubjektív jellegű rávetítés, torzítás, gyakorlati megjelenési forma színezi át. Tehát: míg a többi objektivációs formák vagy a tudaton belül, vagy a valósággal szemben hoznak létre visszatükrözési alakzatokat, addig a fenomén a tudatban leképezett valóságot — torzításokkal együtt — *kivetíti a jelenségekre.* A fenomén tehát egy *sajátos objektivációs forma,* melynek hordozója az objektív jelenség-lényeg viszony, de formát adó, a valóságban objektivizáló hatalma a visszatükrözés társadalmilag kialakult gyakorlati szintje. Sokszor idézett példánkkal élve: mikor az első távcsövek gyűrűkkel együtt mutatták meg a csillagokat, ez a visszatükrözési forma nemcsak a csillagvilág új képét, hanem a gyakorlat (technika) fejlődésének adott szintjét is belefoglalta — tehát objektivizálta — a fenoménba, és azt, ami a visszatükrözés formája, rávetítette a jelenségekre. Ebben a látszatokkal kevert alakzatban azután benne van a csillagkép is, de megjelenési *formáját* mégis a tükrözés menete és ennek objektivációs alakzata adja.

Ez az objektiváció egy ideig észrevétlen marad — míg a gyakorlat bővülése, és újabb fenoménok le nem leplezik —, másrészt, mint láttuk, nem önkényes „belevetítés", ahogy a fenomenológia véli. Legáltalánosabb feltételeit a *szubjektum-lét* és az *objektív világ* történelmileg adott kölcsönhatása szabja meg. Ez az objektiváció nem *valóságteremtést,* szubjektív idealista konstrukciót jelent, hanem csupán a valóság visszatükrözésének és a gyakorlati-létszerű viszonynak kölcsönhatását értjük alatta. Ebből a viszonyból érthető meg az is, miért „látjuk rá" a valóságra a visszatükrözés során kialakuló formákat, holott az ontológiai jelenség nem rendelkezik ilyen sajátságokkal. Azért járunk el így, mert egy új jelenség megismerésének kezdetén nem látjuk még a szubjektum-lét (tehát a teljes emberi gyakorlat, eszköz-szint, mozgásba hozott, felhasznált energiák stb.) és az objektív valóság *teljes érintkezési felületét,* valóságos kölcsönhatását. Ismeretelméletileg az első lépésben csupán a tudat érintkezik a valósággal. (Holott jóval előbb már az egész szubjektum-lét kezdte meg kölcsönhatását a valósággal.) Gondoljunk olyan hétköznapi jelenségre, mint a tapintatlanság. Valaki egy temetés utáni társaságba fehér szekfűvel a gomblyukában állít be, mert nem értesült a szerencsétlen eseményről: csupán azt látja, hogy meglehetősen tartózkodón bánnak vele, és nem veszi észre, hogy ezt a hatást *ő maga váltotta ki.* A visszatükrözés saját szubjektum-létének (melybe jelen esetben öltözködése és a fehér szekfű is beleszámít nagyobb körében hat, mint amekkora körben a megismerése működni képes

Ugyanakkor a visszatükrözés egyszerűen objektiválja az így látottakat, és a társaság „objektív" tulajdonságnak tartja azt, amit ő maga váltott ki. A megismerés számára nem látszik tehát, hogy a valóság csupán a szubjektum-lét szűrőjén keresztül jut el a visszatükrözésbe. Csak később, mikor a gyakorlat és a megismerés tere bővül, újabb összefüggéseket fedez fel, akkor látja be, hogy saját szubjektum-léte (eszközei, objektív társadalmi létének egyéb hatásai) mennyiben befolyásolják a vizsgált jelenségeket, és ezek milyen torzítást szenvedtek el ettől a gyakorlati-objektív viszonytól. Az eredeti hamis objektiváció ekkor tűnik el — és egy adekvátabb tükrözés lép helyébe, mely már közelebb kerül a jelenség-lényeg viszony teljességéhez. Mint látjuk, a *lét és tudat* objektív kapcsolata más szerkezetben mutatja meg a dolgokat, mint a kettő ismeretelméleti viszonya. A fenomén ennek a két kölcsönhatásnak objektivációs formája, mely függ az adott kor társadalmi gyakorlatának szintjétől: történelmi alakzat tehát, mely a megismerés állandó haladásával újra meg újra átformálódik, és egyre jobban megközelíti az objektív, abszolút igazságot.

A fenomén tehát a megismerés kezdetének alakzata: csírájában magában foglalja a jelenség-lényeg összefüggést is, de egyúttal — ugyanilyen csíraformában — magában hordja a *látszat* csalóka formáit is. Ez a két lehetőség a visszatükrözés további menetének, társadalmi lehetőségeinek, objektív feltételeinek következményeként realizálódik. Ha a társadalmi-ideológiai lehetőségek — és igények — *„nyitottak"*, akkor a tudomány képes eljutni a fenoménalakzatok során át a jelenségekig, míg ha ezek a lehetőségek *„zártak"*, ha a megismerés megtorpanni kényszerül a jelenségek felszíni alakzatánál, a közvetlen gyakorlat formáinál — úgy a fenomén képe fetisizálódik azaz állandósul, és látszattá merevül.

3. Egy fogalom jelentésváltozásai

A fogalmak történetének ismert jelensége, hogy néha tartalmukat ellentétesre cserélve kelnek új életre: az antik forma-tan később a tartalom leírásának eszköze lett, a középkori filozófia realizmusa lényegében az idealizmus fogalmi kerete volt, és a ma használatos realizmusfogalommal egyenesen ellentétes. A fogalmi reinkarnáció ilyen jelenségei a gondolat tehetetlenségi nyomatékából is keletkeznek: a fejlődés, ahelyett hogy új fogalmakat dolgozna ki, a hagyományos kategóriákat felhasználva lép előre. Jóval bonyolultabb ennél a jelenségnél a *fenomén-kategória fejlődése*. Már többször utaltunk arra, hogy elemzésünk során a ma használatos jelentéstől némileg eltérő szerkezetben tárgyaljuk ezt a kategóriát. Azért tettük ezt, mert a fenomenológiában újra felfedezett fogalom formális-tartalmi jelentésében ugyan nagyjából hasonlít arra a kategóriára, melyet *Arisztotelész* vagy *Goethe* használt, de ez a formális hasonlóság mégis lényeges különbségeket takar. Pontosabban: a filozófiatörténet során nagyjából három csomóponton merül fel ez a kategória — a görögöknél, és főként Arisztotelésznél, Kant és Goethe vitájában, majd a XX. században —, s jóllehet mind a három változatában *nagyjából megegyező tartalommal*, a *jelentése* mégis szinte ellentétesre változott. Ez a paradox jelenség azért következett be, mert megváltozott az a funkció, melyben ez a fogalom valaminek bizonyítására szolgál. Mindhárom esetben a jelenség és látszat szétválaszthatatlanságát, e két mozzanat egységét jelzi ez a kategória. Csak-

hogy a görög filozófiában — mint majd mindjárt látni fogjuk — ez az eldöntetlenség csak a visszatükrözés megindulásának, kezdeti stádiumának sajátsága: Arisztotelésznél azért keveredik az objektív jelenségszerű és a szubjektive rárakott torzítás, mert ő még csupán útban van a jelenség-lényeg dialektika felfedezése felé, és ez a kategória ennek az útnak, ennek az iránynak egyik jelzőköve. *Arisztotelész* számára a világ megismerhetősége nem probléma, csupán ennek a menetében lát még homályos, fehér foltokat. A XX. századi fenoménfogalom ellenben ugyanezt az összemosódott egységet a valóság tagadására, a megismerés elvi képtelenségének bizonyítására használja: a jelenség és látszat elvileg elválaszthatatlanok, és ezért a megismerés mindig bizonytalan térben mozog. *Husserl* és *Heidegger* a filozófiatörténet lefelé haladó ágában dolgozik, túl a jelenség-elméletek klasszikus megoldásán; s feladatukat abban látják, hogy ennek a racionális megoldásnak építményét lebontsák: a jelenségek és látszatok elvileg és ontológiailag szétválaszthatatlanok, e kettő irracionális módon egymás álruhájába öltözött. Így aztán azzal a paradox helyzettel kell szembenéznünk, hogy *Heidegger* formális-külsőleges szempontból joggal hivatkozik *Arisztotelész*re, mikor a fenoménfogalom bevezetését támasztja alá, és joggal látja a *Metafizika* és a *Lélekről* c. művek koncepciójában a fenomén-kategória ősét. Csakhogy ez a formális azonosság éppen a tartalmi, sőt irányulásbeli különbségeket takarja. És ezeket a különbségeket már nehezebb belátni, mint, mondjuk, a fentebb említett fogalom-váltások tartalmi különbségeit: ott a fogalom *tartalma* változott meg, itt csupán *funkciója*, a világképben elfoglalt helye. Úgy véljük tehát, egyszerűbb lenne a ma divatos fenomén-kategória elemzéséből visszanyomozni a klasszikus fogalomhasználatra: így talán át lehet tekinteni azt a problémát, hogy mennyire jogosulatlan ez az átvétel, és mennyire üres játék ennek a fogalomnak filozófiatörténeti levezetése".

Heidegger tömören összefoglalja, miért nyúlnak vissza szívesebben a fenoménfogalomra, és miért nem használható számukra a sokkal korszerűbb „jelenség"-kategória. Azért, mert a jelenség túlságosan materiális és objektív alakulat: „A fenomén az önmagát önmagán megmutató képződmény, tehát egy kitüntetett találkozásmódot jelent, míg ezzel szemben a jelenség egy létező utalási vonatkozás, magában a létezőben." *(Heidegger:* Sein und Zeit. Halle 1941. 31. o.) Vagyis a felhasználás alkalmasságát az teszi lehetővé, hogy itt csupán a *számunkra való megjelenés* vonatkozásában bukkan elő a világ, csupán a szubjektum helyzetétől függ, hogy milyen képét kapja a valóságnak, és ezzel el lehet kerülni az objektív jelenség-lét problémáját, a világ objektivitásának kérdését. „Ha tehát a fenomenológiai fenoménfogalmat meg akarjuk érteni — eltekintve attól, hogy az önmagát megmutató milyen közelebbi meghatározottsággal bír —, úgy a formális fenoménfogalom értelmének belátása és helyes alkalmazása elkerülhetetlen. (Uo. 31. o.) Nem kell tehát foglalkozni a közelebbi, tartalmi meghatározottsággal, és így nem lesz kérdés, hogy a fenomén vajon visszatükrözésbeli vagy objektív alakulat-e. Ezt a kérdést éppúgy „zárójelbe kell tenni", mint *Husserl*nél a tárgyiasság objektivitását. A fenomén ebben az értelemben a szubjektive tudomásul vett, számunkra jelentkező, sőt a visszatükrözésben tovább alakított kép. A jelenségkategória ezt a szubjektivizálást már nem tudná elviselni, ezért egy olyan *még kialakulatlan* fogalomhoz kell visszanyúlni, melyben ez a két mozzanat — az objektivitás és a visszatükrözés — még naiv-eredeti egységében szorong egymás mellett.

Sartre még világosabban fogalmazza meg ezeket az igényeket és a fenoménfogalom funkcionális szerepét a modern gondolkozásban. Számára a jelenség maga is szubjektív alakzat már, és így közvetlenül azonos a látszattal. „Nyilvánvaló, hogy a lét és látszat dualizmusának nincs létjogosultsága a filozófiában . . . Ha egyszer sikerül elszakadnunk attól, amit Nietzsche a „mögöttes világ illúziójának" nevezett, és többé nem fogunk hinni a jelenségek háta mögött lappangó világban, úgy a látszatszerű pozitív értelmet fog kapni. *A jelenség lényege a látszat,* nem áll szemben a látszattal, hanem ellenkezőleg, ez amannak mércéje lesz. *Mert egy létező léte pontosan az, aminek látszik* . . . A jelenség nem rejti el a lényeget, hanem maga lesz a lényeg." *(Sartre:* Das Sein und das Nichts. Rowohlt, 1952. 22—23. o. Kiemelés A. M.) A fenomén-kategória ennek a közvetlen azonosságnak lesz a kifejezése, vagy, mint Sartre találóan mondja, mércéje — ennél világosabban nem is lehetne kifejezni a jelenség és látszat azonosításának gondolatát. Egyúttal azt is láthatjuk, mint omlik össze az a hatalmas szellemi építmény, melyet a gondolkozás több ezer éves fejlődése emelt, megteremtve a jelenség-lényeg dialektikus elemeit. A látszatszerűség itt nyílt igazolást nyer: a valóság csupán látszatokból áll, de ez a látszat nem valami rossz dolog, mely ellen a szellemnek küzdenie kellene, hanem maga az igazság. Míg a gondolat haladó fejlődési szakaszai mindig harcban állottak a szellemet bódító látszatokkal, addig itt a megnyugvás és kiegyezés kap hangot: a látszat — ez az élet maga, úgy, ahogyan élünk benne, és ahogy egyáltalán lehet benne élni. A látszat elleni küzdelem ezzel elvesztette filozófiai megalapozottságát. Ebből a szükségletből érthető, miért kellett elvetni a hegeli jelenség-fogalmat, és helyette a görög filozófia formálisan hasonló fogalmához visszanyúlni.

Persze egyoldalú lenne ez a kritikai megjegyzés, ha nem utalnánk arra a sajátságra, hogy a fenonenológiai *módszer* éppen ennek a „redukciónak" segítségével jelentős eredményeket ér el. Ha világnézeti és társadalomkritikai szempontból kétes álláspontot is képvisel, maga a vizsgálati módszer mégis igen sok új és hasznos elemzési segédeszközzel fegyverezte fel a szellemtudományokat. Nem térhetünk ki ennek az ellentmondásnak tárgyalására, csupán utalhatunk a jelenségelemzés módszerének fontosságára: a jelenségek pontos, sokoldalú *leírására,* mely ugyan a maga elvontságában — mivel *csak* leírás marad — nem lehet teljes értékű analízis, de ugyanakkor megtanít arra, hogy miként kell egy-egy társadalmi-szellemi alakulatot a jelenségeiben — és egy kicsit szerkezeti lényegében is — sokoldalúan feltárni.

Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy a jelenség és látszat azonosításának törekvése csupán a fenomenológia találmánya. *Sartre* utalása *Nietzschére* már jelzi, hogy itt szélesebb sodrású áramlattal van dolgunk: a fenomenológia csupán nevet és kategóriát adott annak a törekvésnek, mely az egész mai polgári filozófiát át- meg átszövi. Így pl. a neopozitivizmus mai fellendülésének egyik elindítója, Moritz *Schlick* — az ún. bécsi kör megalapítója — így ír: „Könnyen belátható, hogy a dolog-jelenség megkülönböztetés meglehetősen célszerűtlen, és hogy a jelenségfogalomnak előbb-utóbb el kell tűnnie a filozófiából." A kanti nuomenon elemzésével kapcsolatban aztán így foglalja össze ezt az új helyzetet: „Ezekkel a gondokkal kapcsolatban utasítjuk el a kanti jelenségfogalmat: élményeink és észrevételeink, képzeteink és érzeteink nem másodlagosak, nem csupán jelenségek, hanem ugyanolyan értelemben önálló realitások, mint minden más transzcendens 'dolog'. Csupán egyetlen valóság van, és ez a valóság mindig *lényeg,* és nem lehet ezt jelenségre és

lényegre feldarabolni." (Moritz *Schlick:* Allgemeine Erkentnisslehre. Berlin 1925. 216. o.) A neopozitivizmus nem a hegeli — fejlettebb — jelenségfogalommal vitázik, hanem a kanti, ingadozó és lényegében antidialektikus koncepciót támadja, de ennek labilis és joggal vitatható elméletét *jobbról* kritizálja. Minden, ami megjelenik — lényeg: leegyszerűsítve ez a neopozitivizmus végkövetkeztetése is, ugyanúgy, mint a fenomenológiáé. Csupán itt még nem születik meg az a kategoriális alakzat, mely ezt az univerzális lényeget össze tudná foglalni. Az „érzet", „tapasztalat", „élmény" túlságosan árulkodik szubjektív eredetéről, és ezért kevéssé használható. A fenomén kvázi-objektivitása, jelentkezésének az az ellentmondása, melyet mi is elemeztünk, ti. hogy objektív mozzanatai is vannak, és egészében objektívnek tűnik — már sokkal előnyösebb. Más — vulgarizáltabb — formában aztán ez a fajta szubjektivisztikus jelenségfelfogás *Vaihingernél (Philosophie des Als-Ob* c. könyvében), valamint a pragmatizmusban, szemantikában stb. merül fel. Ennek a gondolati beállítottságnak elméleti alapjait a fenomenológia rakta le, ezért nem véletlen, hogy szinte minden modern filozófiai áramlat közvetlenül vagy közvetve ebből a gondolatrendszerből indul ki.

Most már feltehetjük a kérdést, hogy mennyiben jogosult ennek a fogalomnak visszavezetése a görög ősökig, elsősorban *Arisztotelész φαινομενα* fogalmára? A görög filozófiát szinte a kezdetektől érdekelte a közvetlenül adott valóság és a rejtett „állandó" viszonya, a jelenségszerű világ valóságának problémája. Az eleatáknál mint a mozgás-jelenségek valótlansága, az atomizmusban mint a valóság-lényeg felfedezése, a platóni idea-elméletben mint a közvetlen jelenségek valóságának tagadása tér újra meg újra vissza ez a probléma. Ebből a filozófiatörténetileg szétágazó és bonyolult problémakörből csupán a legfontosabb megoldási kísérletet, *Arisztotelész φαινομενα* fogalmának szerkezetét vizsgáltuk meg. *Arisztotelész* a vizsgálódásaiban folytatja azt a gondolatsort, mely a *mozgás* látszólagosságának és ellentmondásosságának dialektikáját kutatja *Hérakleitosztól* az eleatákon és phütagoreusokon keresztül *Platónig.* A mozgás ellentmondása ugyanis nemcsak dialektikus problémaként jelentkezett, hanem ontológiai és ismeretelméleti kérdőjelként is: ha a mozgás maga ellentmondásos, akkor 1. vagy hamis maga a jelenség, mert a világ lényege és igazsága ellentmondásmentes, 2. vagy igaz, de akkor a valóság egésze ellentmondásos szerkezetű, és ennek megfelelően kell kiépíteni az ontológiát és a visszatükrözés elméletét. Az első úton indultak el az eleaták, a phütagoreusok és bizonyos vonatkozásban maga Platón is, míg a második változat nyomán *Hérakleitosz* és *Arisztotelész* igyekezett megoldást találni. Csakhogy mindkét út további ellentmondásokra vezet. A mozgásjelenségek látszólagosságának elmélete csupán az eleatáknál fogalmazódik meg kizárólagos éllel: ők még naivan fel tudták tételezni a mozdulatlan világ és a látszólagos mozgások ellentétét. Platón azonban már rájön arra, hogy az ellentmondás átfogóbb kategória, s noha ideatanát nem hatja át ez a feszültség, ez nem zavarja abban, hogy a *levés* dialektikájából magyarázza a valóság egészét. Ezzel azonban az ideák nyugalmas világa és a levésben forrongó, látható valóság között ellentmondás támad, melyet *Platón* nem tud feloldani. A látható világ az ideák „tükröződése", s mégis, a tükör-képek karneváljában ellentmondásos jelenségek keletkeznek, míg az eredeti „valóság" (az ideák) világa ellentmondásmentes. A másik oldalon, a hérakleitoszi örökség, a materialista dialektika kísérletei is ellentmondásokba bonyolódtak: a mozgásban levő világ nem hamis látszat, hanem valóság — de akkor ki mozgatja ezt a

szerkezetet, azaz, mi áll a mozgás*jelenségek* mögött mint *szubsztancia*, mint mozgató Ha a mozgató nyugalmas, úgy ismét ellentmondás keletkezik, mert nyugalomból nem keletkezik mozgás; ha ellenben a szubsztancia maga is mozog, úgy mi különbözteti meg a jelenségvilágtól, a mozgásalakzatok szférájától?

Arisztotelész gondolkodói nagyságát mutatja, hogy ebben a problémadzsungelben utat vágott, és a helyes irányban kereste a megoldást. Szemben azzal a gondolati konvencióval, melyből a görög filozófia alig-alig tudott kilépni, hogy ti. a jelenség = hazugság, tévedés stb, Arisztotelész megsejti hogy ebben a „hazugságban" maga a valóság rejtőzik. Többször, egymásnak ellentmondó tételekben fogalmazza meg a *φαινομενα* fogalmát, és ezekben az egymással vitázó megfogalmazásokban mégis ugyanarról a problémáról szól: a fenoménban a visszatükrözésbeli *tévedés* mozzanata és a valóságos jelenség „véletlenszerűsége", nem-teljes-igazság jellege keveredik, és így mégis ott él benne a valóság és az igazság *mozzanata* is. *A Lélekről* c. könyvének híres, sokat idézett színérzékelés-elemzései még a szubjektív oldalra helyezik a hangsúlyt, a *Metafizika* már közelebb lép az objektív jelenségfogalomhoz. A fenomén-kategória „útban van" a valóság felszíni összefüggéseinek jelzése felé.

A *Metafizika* egymásnak ellentmondó megfogalmazásai persze nemcsak abból származnak, hogy maga *Arisztotelész* is ingadozott e fogalom tartalmának összefoglalásakor — hol a szubjektív, hol az objektív tartalmat emelve ki belőle —, hanem abból is, hogy ez a kategória a *Metafizika* történeti rétegeiben másképp merül fel. A korábban keletkezett, „érett" fejezetekben (az A, B, G könyvekben) a fenomént a szubjektum oldaláról ragadja meg, mint a megismerés relativitásának következményét. „Az igazság problémáját illetően azt kell mondanunk, hogy nem minden megjelenő igaz is egyben. Ez a megállapításunk azért érvényes, mert ha az érzéki észrevétel a tartalmát illetően nem is hamis, mégsem vehetjük azonosnak a képzetet és az érzéki észrevételt." (Aristoteles: *Metaphysik*. Aufbau, Berlin 1960. 95. o.) A fenomén itt az érzékelésben adott dologgal azonos. De már ugyanebben az összefüggésben leszögezi, hogy az így kapott jelenségek egyúttal a szubsztancia kisugárzásai, és éppen erre a tartalmukra való vonatkozásukban választhatók el a látszatoktól. „Mert az érzékelés nem maga magát veszi észre; nyilván van valami, ami különbözik az érzékeléstől, és ami szükségképpen korábbi, mint az érzékelés. Mert a mozgató természetétől fogva korábbi, mint a mozgatott . . ." (Uo. 96. o.) Majd hozzáteszi: „a szóban forgó elméletek (a platónizmus — A. M.) éppen ezt tagadják; ahogyan számukra nem létezik valaminek a lényege, úgy nem létezik valaminek a szükségszerűsége sem." (Uo. Mindegyik idézet a 1010b hasábon.) *Arisztotelész* tehát világosan megfogalmazza a *fenomén fogalmi tartalmát:* egyfelől a szubsztancia kétes megjelenése, másfelől a megismerés torzítása. A fenomént mind a két tényező adhatja: akár a szubsztancia mint felszíni forma, akár a megismerés érzéki csalódásai. *Arisztotelész* példája a bor édességének változása. Ennek a jelenségnek két oka lehet: vagy maga a bor alakul át, vagy az ember ízlelőképessége reagál másképp (pl. előtte valami savanyút evett, és ekkor édesebbnek érzi a bor ízét). De az „édesség" mint jelenség mégiscsak a dolgokból eredő tulajdonság. („De maga az édesség, amilyen önmagában, ha egyáltalán az — nem változik meg . . .") Arisztotelész tehát egy ellentmondásos kategóriát fogalmazott meg: a fenomén tartalmazza mind a szubjektív mozzanatot, mind a valóság objektív-jelenségszerűségét. Ezzel világosan elhatárolja magát a platóni állásponttól.

A *Theaithetosz* elemzéseinek alapgondolata, hogy a jelenség csupán az észrevétel kategóriája, és ennyiben csalóka, csupán az érzékszervek szubjektivitásától függ. (Vö. Platon: Sämtliche Werke. Bd. I. Phaidon, 1925. 230. s köv. o.)

Ez a *kettős tartalom* azonban nyílt ellentmondásként fogalmazódik meg a *Metafizikában*: egyfelől az érzékelés teremtménye, másfelől a valóság része. A vagy-vagy itt még egymás mellett él. Az objektivitás hangoztatása mellett — ezekben a könyvekben — éppily erősen hangsúlyozza a fenomén *kizárólagosan* szubjektív jellegét is: „mert ami tünemény, az csak egy alanynak tűnik fel, és csak addig létezik, amíg feltűnik, és csak abban az értelemben létezik, ahogyan feltűnik." (Uo. 97. o. 1011a hasáb.) Itt már az érzéki megismerés vonatkozásán van a hangsúly.

Ezzel az ingadozó, az ellentmondást csupán kimondó, öntudatlanul is vállaló magatartással szemben a később keletkezett betoldás, az *L könyv* 8. *fejezete* már objektívebb értelemben fogalmazza meg a fenomén szerkezetét. A *Metafizika* felépülésének erre az időbeli különbözőségére Werner *Jaeger* máig is irányt mutató kutatásai hívták fel a figyelmet. (W. *Jaeger:* Aristoteles. Berlin 1923.) Ő fedezte fel, hogy ebben a későbbi betoldásban Arisztotelész már arra hajlik, hogy minden jelenség mögött önálló mozgatót, önálló szubsztanciát tételezzen fel. Korábban még azon az álláspontón volt, hogy egyetlen mozgató tartja a világot, és ezzel megoldhatatlan ellentmondásokba keveredett, úgy, ahogyan az eleaták vagy a platóni ideatan.[2] A sok mozgató elmélete azonban nemcsak a mozgásjelenségeket tudja racionálisabban magyarázni, hanem a fenomén-kategóriát is objektívebb színben mutatja meg. Ha minden jelenség — csillagmozgás — mögött saját mozgató áll, akkor a fenomén *objektív jelenség* értelemben működik. Így már megoldódik a szubjektivisztikus, érzéki csalódásokból adódó eddig feloldhatatlan probléma is. Ezzel az új hipotézissel, melyet korának csillagászata — *Eudoxosz* — vetett fel, persze számos új ellentmondás is jelentkezett az elméletben, melyet Arisztotelész már nem tudott megoldani. Mégis, egy dolgot világosan láthatunk: a jelenségprobléma dialektikus megoldását az *objektivitás irányában kereste*, a fenomén-kategória nála „arccal a valóság felé" szerkezetben jelentkezett, és kétértelműsége úgy értendő, hogy a szubjektív mozzanatokkal szemben az objektív jelenségszerűt tartotta fontosabbnak. Ez a kettős szerkezet tehát filozófiatörténetileg csak úgy érthető meg, ha ebben a fejlődésirányban vizsgáljuk. Amikor a fenomenológia éppen ezt a *kétértelműséget* használja ki saját szükségletei számára, akkor formálisan, történeti összefüggésektől elvonatkoztatva helyesen jár el, hiszen a *Metafizika*, ha egységes műnek fogjuk fel, valóban ellentmondásos, és kétértelmű álláspontot foglal el a fenoménnal kapcsolatban. Csakhogy ez a kétértelműség *Arisztotelész* fejlődését, kutatásainak irányát illetően *az egyértelműség irányába mutat:* az objektív jelenséglét tisztázása felé. A fenomenológia azonban nem akar tudni erről a történeti összefüg-

[2] *Jaeger* ezzel a gondolati fejlődéssel kapcsolatban ezt írja: „Nyilván a szaktudomány, azaz a csillagászat adta a lökést az első mozgató elméletének továbbépítésére. Ez a tudományos vívmány arra figyelmeztette Arisztotelészt, hogy az egyetlen ősmozgató hipotézise túl egyszerű és nem tudja a valóságos csillagmozgásokat megmagyarázni." (Id. m. 369. o.) Jaeger ehhez még azt is hozzáfűzi, hogy Plotinosz már észre is vette: itt a jelenségfogalom új megfogalmazásával áll szemben. Csupán azt kifogásolta, hogy a jelenségek mögött álló „önálló" szubsztanciák felborítják majd a harmóniát, amelyet az egyetlen ősmozgató még meg tudott teremteni. Ez a dialektikus probléma azonban már megoldhatatlan mind Arisztotelész, mind a görög filozófia számára.

gésről: lényegében azonosítja Arisztotelész álláspontját a késői görög filozófia álláspontjával, *Pürrhón* és *Plotinosz* elméletével, ahol már valóban a szubjektív mozzanat, a látszólagosság uralkodik az a jelenségek objektív mozzanatával szemben. *Pürrhón* szerint a fenoménokat mindenki másképp látja, és ebben a különbözőségben nincs közös mozzanat: „A megjelenőt érvényesként kezeljük, de nem abban az értelemben, hogy ez egyúttal valóságát is jelentené" — írja *Pürrhón*, Diogenész *Laertius* tanúsága szerint. (Diog. Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Bd. II. Berlin 1955. 215. o.) A görög filozófia felbomlási jelenségei egy sor új dialektikus problémát hoztak magukkal — így többek között a látszat objektivitásának kérdését is —, a fenomenológiai őskeresés azonban mégsem ezeket emeli ki, hanem csupán olyan törekvésnek tekinti ezt a fejlődést, melynek szubjektivizmusából meg lehet érteni *Arisztotelész* álláspontját. Így tűnik el a fenoménfogalom belső tendenciája, a görög filozófia fejlődéséből eredő „irányulása", és így marad meg a mezítelen és félreértelmezett „kétértelműség": a fenomén a látszat és jelenség azonossága.

A fenoménfogalom modern értelmezéséhez a filozófiai segédeszközöket a *kanti filozófia* felelevenítése adta: a korszerű világnézeti szükségletek mellett a phenomenon-nuomenon antinómiája volt az a gondolati alap, melyen a jelenség és látszat egységének kategóriáját, a fenomén elméletét kidolgozták. Azzal, hogy *Kant* a jelenségeket elszakította a lényegtől, és két különböző szférában rögzítette őket, egyúttal megteremtette azt a lehetőséget is, hogy ne lehessen különbséget tenni jelenség és látszat között: ha nincs mérték — nem látjuk a lényegi összefüggéseket —, akkor a jelenségvilág a maga felszíni összefüggéseiben egyaránt lehet látszatszerű és valóságot kifejező. Így — noha *Kant* ezeket a következtetéseket még nem vonta le — a fenomén kétértelműségét, szubjektív és objektív mozzanatainak egységét fenn lehetett tartani, és nem kellett áttérni a tudományosabb jelenségfogalomra.

Kant álláspontjának megértéséhez azonban figyelembe kell vennünk azt, hogy a természettudományok vehemens fejlődésével számos dialektikus probléma bukkant fel, melyek szinte kivétel nélkül a jelenség és törvényszerűség dialektikájában csúcsosodtak ki. A tudományok egyre több olyan összefüggésre hívták fel a figyelmet, ahol a *közvetlenül látható* és a valóságos szerkezet élesen elüt egymástól. (Pl. a kémiában a tapasztalható vegyi jelenségek és a tényleges kémiai reakciók között szinte szakadékot véltek felfedezni, jóllehet a tudományosan leírt folyamatok a jelenségek szerkezetét világították meg.) A jelenségvilág tapasztalati héja és a tudományos kifejezhető törvény két különböző síknak látszik, és ezzel jelenik meg az a szükséglet is, hogy ezt a problémát újrafogalmazzák: korábban ezek a dialektikus ellentmondások csak csírájukban jelentkeztek. A tudományos fejlődés tehát sajátos *sokk-hatást* gyakorol a filozófiára: a fenomén-szerkezet megbízhatatlanságát, állandóan változó, tehát „hamis" voltát sugallta. Kant az itt jelentkező dialektikus összefüggésre nagyrészt ennek a sokk-hatásnak talaján keres választ: a *szétválás és egység* bonyolult dialektikáját nem tudja kidolgozni. Ezt a feladatot majd *Hegel* oldja meg a jelenség objektivitásának elméletével, és végül a marxizmus tisztázza az objektív látszatok és jelenségek elkülönítésével és összefüggésük felderítésével, valamint a jelenséglét ontológiai és ismeretelméleti rétegeinek elkülönítésével. Itt derülhet először fény a fenomén és jelenség differenciáira is. *Kant* ennek a fejlődésnek még elején áll, és nála a fenoménkategória két törekvés összemosódó egységét képviseli: egyfelől szeretné meg-

ragadni a jelenség-lényeg dialektikáját, ugy ahogy azt a modern természettudományok eléje tárták, másfelől választ akar adni a kérdésre: hogyan lehetséges, hogy a tudományos visszatükrözés fejlődése egyre mélyebbre halad, és a korábban lényegnek vélt összefüggések újra jelenségnek tűnnek? Ez a két probléma fonódik nála össze a fenomén fogalmában, és mivel nem sikerül szétválasztani az ismeretelméleti ellentmondást attól, ami már ontológiai szerkezet — ezért születik meg a „magánvaló" és jelenségszerűség antinómiája.

Nyilván jellemző, hogy — mint a filozófia más területein is — a mai polgári gondolkozás nem a fejlődés csúcspontjainak vívmányait akarja folytatni, nem *Hegel* dialektikus gondolatait viszi tovább, hanem visszakanyarodik *Kant*hoz, és ennek a fejletlen, agnoszticizmusban kényszerülő álláspontja alapján látják aztán az egész filozófiatörténetet, így értelmezik újra *Arisztotelészt* is, és ennek a filozófiai szemléletmódnak keretében építik ki a modern fenomén-elméletet és a látszat-jelenség azonosságának más gondolatrendszereit is. *Lukács*nak tehát mélységesen igaza van akkor, mikor arról ír,[3] hogy a dialektikus problémák elől való kitérés egyúttal az irracionalista megoldásokhoz is vezet: ami *Kant*nál még sikertelen, félbetörött kísérlet volt a jelenségdialektika kidolgozására, az a későbbiekben a dialektika előli menekülésként az irracionalizmus segédfogalma lesz: az értelem kétségbeesve áll a jelenségek előtt, és *képtelen* eldönteni, mi látszat és mi lényeges.

Nem foglalkozhatunk a kanti kérdésfeltevés elemzésével, csupán egy nem közismert filozófiatörténeti vonatkozására hadd utaljunk: arra a vitára, melyet *Goethe* folytat a kanti fenomenon-teóriával. A goethei „*ősfenomén*" fontos láncszem abban a fejlődésvonalban, mely *Hegel*hez és az objektív jelenség-lényeg dialektikájához vezet, jóllehet ez a gondolat igen sok tekintetben vitázik a hegeli koncepcióval is. *Goethe* maga is tanúja és egyben tevékeny részese annak a természettudományos fejlődésnek, mely a közvetlen jelenségvilág sokszínű és antropomorf gazdagságát tagadva jut el a törvényszerűségek kiépítéséhez. Ennyiben ugyanazok a problémák izgatják őt is, mint *Kant*ot: a jelenségvilág „kérdéses" volta. Másfelől nem akar egyetérteni a *Tiszta ész kritikájá*nak szemléletmódjával: sem mint művész, sem mint a természetfilozófia utolsó képviselője nem tud egyetérteni a jelenségvilág tagadásának elméletével. Ezért alakítja ki az „ősfenomén" elméletét, mely hősies utóvéd a modern tudományos fejlődés dezantropomorfizáló törekvéseivel szemben, hiszen lényegében a jelenségszerűség és az emberileg érzékelhető világ törvényszerűséget megjelenítő-láttató szerkezetének védelmében íródik. Ugyanakkor számos dialektikus elemet is tartalmaz, mely jóval túlmegy a kanti egyoldalú megoldáson, és a maga furcsán újszerű módján segítője lesz a jelenségfogalom tisztázásának. A *Kant*tal folytatott vita nem névre szóló: *Goethe* tanulmányai *Kant* nevének említése nélkül íródnak, de az összefüggésekből világos, hogy a kort annyira izgató filozófiai problémák közül *Goethe* ide kapcsolódik. Két ízben fogalmazza meg az ősfenomén elméletét, előbb 1793-ban (*Erfahrung und Wissenschaft* c. tanulmányában), pár évvel a *Tiszta ész kritikájá*nak megjelenése után, majd 1825-ben (*Versuch einer Witterungslehre* címmel), ekkor már a hegeli *Logika* vizsgálódásai után. Az első tanulmány még csupán módszertanilag akar túllépni a kanti koncepción. *Goethe* szerint a jelenség és a „végső" lényeg nem áll szemben egymással, mert a „tiszta jelenséget" csupán ki kell emelni a jelenségek összefüggéseinek ten-

[3] Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1965. 70. s köv. o.

geréből. (Így pl. sokféle falevél van egy fán, de mégis meg lehet állapítani ennek a fának törvényszerűen sajátos levélrajzát; ugyanígy az állatfajok egyedei igen különböznek egymástól, és mégis meg lehet állapítani a „tiszta típust" stb.) *Goethe* csak azt nem veszi észre, hogy a tiszta jelenség leírásával még mindig nem adtunk választ arra kérdésre, hogy milyen összefüggések hozzák létre, mozgatják stb. ezeket a jelenségeket. Ugyanakkor kitűnően írja le a jelenségszerűségnek a megismerés folyamatában eltorzuló, szubjektive átszíneződött jellegét. „Mivel a megfigyelő sohasem a tiszta fenomént látja, hanem egy olyan képletet kap, mely lelkiállapotától, szemének pillanatnyi hangulatától, a megvilágítástól, a levegőtől, időjárástól és még ezernyi más mellékkörülménytől függ, ezért egy tengert kellene kihörpintenie annak, aki a jelenségek egyediségéhez akarna ragaszkodni. Ha tehát a jelenségek állandóságát és következetességét egy bizonyos mértékig már ismerem, akkor levonhatok egy empírikus törvényt, melyben a *tárgyakat a maguk általánosságában közelíthetem meg.*" (Goethe's Naturwissenschaftliche Schriften. 1893. II. Abt. Bd. XI. Weimar 1893. 380. o.) A következőkben: Naturwissenschaftl.) Az így kapott „tiszta jelenségek" egyúttal törvények is, és ebben az „ősalakban" már nem lehet kantiánus módon szétválasztani e kettőt: az „ősfenoménben" elválaszthatatlanul egységben van a jelenség és lényeg. Egy későbbi megjegyzése világosan ezzel a kanti szemlélettel vitázik. Abból indul ki, hogy a jelenség ugyan elszakad a lényegtől, de egyúttal új, önálló — és lényegi — formát is ölt. „Ami megjelenik, annak el kell szakadnia, hogy *csak-jelenség* legyen. Az elszakított azonban önmagát keresi újra, és újra egységre is fog jutni magával. Alacsonyabb formáiban ez a találkozás lehet az egyszerű keveredés is, és akkor a jelenség semmis, vagy éppen közömbös dolog. Ha azonban az elválasztott felfokozza magát, és így lép kapcsolatba a másikkal, akkor valami új, harmadik keletkezik." *(Das Versuch, als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt* c. tanulmányából.) *Goethe* bizonytalan formában ugyan, de éppen a kanti antinómia ellen hadakozik: a jelenséglét elválik ugyan a lényegtől, de ugyanakkor új egységet is alkot. Itt már a hegeli jelenségfogalom sejtésszerű előlegezését láthatjuk: nem a fenoménkategória, hanem a jelenség áll a vizsgálat középpontjában.

Goethe tehát a jelenség-lényeg dialektika felé akar áttörni, és az ősfenomén ennek a kísérletnek kerete. (Ez a különösség kategóriájának körülírása is, ahogy erre *Lukács* rámutat, de a dolog természeténél fogva egyúttal a jelenségfogalom ellentmondásainak feloldását is ebben a kategóriában keresi.[4]) A hegeli megoldás úgy hangzik — mint majd később látni fogjuk —, hogy a jelenség egyszerre azonos is a lényeggel, és ez az azonosság mégis csak a különbség révén születhet meg, mint folyamat állhat helyre. *Kant* csupán a különbség mozzanatát emeli ki, *Goethe* az egységet úgy állítja helyre, hogy a lényeg elvont-általános jellegét nem akarja szóhoz engedni. Úgy érzi, hogy ha feltételezzük a lényeg elvont-általános jellegét, akkor már lehetetlen megteremteni a kettő azonosságát. Csak jelenség van tehát, és ebben a szférában keletkeznek azok a csomópontok — tiszta jelenségek —, melyek a maguk különös formájukban egyszerre lehetnek jelenségek és lényegek. *Goethe* elképzelésén világosan felismerhető a *művészi* koncepció: a tipizálás módszereit akarja átvinni a tudományba is.

[4] Lukács György: *A különösség.* Akadémiai Kiadó, 1957. 119. o.

Későbbi tanulmányában már nemcsak gondolati módszerként támad fel újra az „ősfenomén" elmélete, hanem ontológiai jelleget is ölt. Az alaphangot az a híres gondolata képezi, mely szerint „a természetnek nincs se magja, se héja, mert egyszerre mind a kettő". Ezt írja: „Semmit, ami van vagy megjelenik, tart vagy eltűnik, nem lehet izoláltan, a maga mezítelenségében elképzelni: az egyik dolgot mindig egy másik fog áthatni, kísérni, ruhába öltöztetni, átfogni; a dolgokat befolyások érik, okok hozzák létre, és ha ennyi sok lényeg hat egymásra, hol kereshetjük azt a magasabbrendű belátást, mely el tudná dönteni, mi az uralkodó és mi az alárendelt . . . Így hát nem marad más hátra, minthogy megálljunk valahol a középen, és innen kezeljük a többit mint periferiálisat." (Naturwissenschaftl. Bd. XII. 74. s köv. o.) *Goethe* itt tehát arra hajlik, hogy a jelenség-lényeg elkülönítését csupán a megismerés menetének tartsa: a valóság egységes egészét a visszatükrözés bontja fel közelebbállóra és mélyebben fekvőre. Később azonban ezt a gondolatot pozitív formában megfogalmazva így ír: „A magasabbrendű álláspont az lenne, ha belátnánk: minden tényszerű már magában elmélet is. Az ég kékje a kozmosz törvényét nyilvánítja ki nekünk. Csak nem szabad a jelenségek mögött keresnünk: *a jelenség maga a törvény.*" (Uo.) Itt tehát már nemcsak az antropomorf szemléletmód fenntartásának nosztalgiáját fogalmazza meg, hanem filozófiailag is helytelennek tartja a jelenség-lényeg kettősségét. *Goethe* a jelenség és lényeg közvetlen azonosságában látja a probléma megoldását, jóllehet azt is tisztán megfogalmazta már, hogy ilyen közvetlen azonosság mégsem jöhet létre: az ember a jelenségek véletlenszerű „tengerével" áll szemben, melyből ki kell emelnie a „tiszta fenomént". Az „ősfenomén" fogalma tehát egyrészt abba az irányba mutat, melyben majd a hegeli megoldás születik, a jelenség közvetítések során azonosul csak a lényeggel; másrészt azonban el is határolja magát *Hegel*től, amennyiben a jelenségszerűség érzéki teljességét, a lényeg jelenségszerű létformáját hangsúlyozza, és nem tudja elképzelni, hogy a törvények „más szerkezetűek" legyenek, mint a „tiszta jelenségek".

*

A fenoménfogalom a filozófiatörténeti szereplésében igen sok arcot mutat, többféle világkép része lehet. Egy vonásában azonban mindenütt azonos marad: leszámítva a XX. századi törekvéseket, mindenütt az objektív jelenségszerűség *felé* mutat, annak a gondolati mozgásnak kategóriája, mely a látszatok felől a valóság teljesebb feltárása felé halad. Így volt ez *Arisztotelész*nél, és így van ez *Goethe*nél is. A szubjektív torzítások és az objektív mozzanatok egysége ez a fogalom, melyben még elegyi állapotban van a jelenség és látszat — de azzal a tendenciával is rendelkezik, hogy egyre jobban kiveti magából a látszatszerűt és esetlegest. Csak a legújabbkori fejlődés fetisizálta ezt a kétarcúságot: rögzítette ennek a fogalomnak *mozgó* jellegét, elvette irány-kategória sajátságát, és a világ kiismerhetetlenségének bizonyítékává avatta.

ОТ ФЕНОМЕНА К ВИДИМОСТИ

Миклош Алмаши

Данная статья является частью более большого сочинения, которое занимается философской теорией видимости. Основная идея ее заключается в том, что феномен является опосредующей категорией, которая в каждой новой фазе познания синтезирует средства, «воздействие» познающего субъекта и новые моменты объекта в непосредственное спонтанное единство субъективной и объективной стороны.

FROM THE PHENOMENON TO THE APPEARANCE

by M. Almási

The study is a part of a longer dissertation that is dealing with the philosophical theory of appearance. It a basic idea is that the phenomenon is a mediatory category, which ist to unit the means of the recognizing subject and the new motif of the object in the direct and spontaneous unity of the subjective and objective side in a new phase of the cognition.

A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései

GARAI LÁSZLÓ

Útkeresések és útvesztők a marxista pszichológiában

A történelmi materializmns általános társadalomelméletének átfogó és következetes kidolgozásához nélkülözhetetlen a személyiségpszichológiai közvetítések marxista elmélete.[1]

Ez a felismerés eddig legtöbbször abban a törekvésben konkretizálódott, hogy a történelmi materializmus társadalommodelljét *egészitsék ki* valamelyik személyiségpszichológiai modellel. Azon logikai fejlődés során, amely még a pszichológia előtörténetébe nyúlik vissza és elvezet az egyes modellek belülről való önfelbomlasztáshoz, mindegyik modell áthaladt olyan stádiumon, amikor alkalmas volt annak az illúziónak a felkeltésére, hogy vele *a* marxista pszichológia nyert kidolgozást.

Behaviorizmus

A behaviorizmus elősémája a Descartes-féle *reflex*, amely az aktuális külső inger és az aktuális viselkedés között veleszületett konstans belső kapcsolatként közvetít. E sémán belül még semmiféle személyiségdinamikáról nem lehetett szó, hiszen a külső determináns megmarad külsőnek és egyszeri-véletlennek, a belső közvetítők pedig a priori szükségszerűséggel juttatják érvényre a tiszta kauzalitást, anélkül hogy a folyamat anyagi tényezői eszmeileg reprezentálódnának, és anélkül, hogy a szubjektum-objektum vonatkozás fellépne.

A klasszikus behaviorizmus megszüntetve őrizte meg ezt az elősémát. Az aktuális külső inger itt már az aktuális belső szükségleti állapottal kölcsönhatásban érvényesül; az a priori szükségszerűség helyét a véletlenekből való szelekció foglalja el, ez teremti meg utólagosan a kiválasztott inger szükségszerű hatékonyságát, míg a többi ingerhez rendelve belső gátlások rendszere épül ki. Az ontogenetikusan szerzett belső természetnek ez a felfogása, szemben a veleszületett belső közvetítőkkel operáló elősémával, már alkalmas a személyiségelmélet megalapozására. Annál is inkább, mert a véletlen próbálkozásokból kikristályosodó viselkedés szükségszerűsége már nem kauzális, hanem teleológikus jellegű, miáltal itt már csirájában a szubjektum-objektum vonatkozás is jelentkezhet. Ezen túlmenően alkalmas az a felfogás annak a történelmileg jogosult illúziónak a táplálására a korabeli marxista gondolkodású pszichológusokban és a személyiség problematikájába ütköző marxista filozófusokban,

[1] A tanulmány első, *Személyiségdinamika és társadalmi lét* c. részét lásd a Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. számában.

hogy itt *a* marxista pszichológia kidolgozására kínálkozik lehetőség: a felvett determinánsok anyagi jellege *materialista*, ellentétes jellegűk és a közöttük feltételezett kölcsönhatás pedig *dialektikus* elméletet sejtet.

Még inkább elmélyült ez a látszat akkor, amikor I. P. Pavlov agyfiziológiai kutatásainak eredményeit pszichológiailag interpretálták, és ezzel — tudva vagy nem tudva — kiépítették a behaviorizmus fejlődésének második logikai etapját. Az új fejlődési szakaszban a behaviorizmus újra külső inger és külső reakció összefüggését vizsgálja, de most már a külső ingerben egyesülnek a korábbi — a regulatív és a dinamikus — mozzanatok: előbbit a feltételes, utóbbit a feltétlen inger hordozza, majd a kondicionálás feltételei (a két inger ismételt idői érintkezése) mellett ezt is a feltételes inger veszi át. Az ontogenetikusan kialakult belső természet e felfogás szerint a feltételes reflexeknek a filogenetikusan adott természetre ráépülő hálózatából áll. A személyiségelmélet, amelyet e felfogás megalapozhat, továbbra is számol a viselkedés teleológikus jellegével (a viselkedés a feltétlen inger által képviselt — és a feltételes inger által előre jelzett — biologiai károsodás elkerülésére vagy biológiai előny megszerzésére *irányul)*, méghozzá egy olyan módosítással, amely az emberi lét specifikumának pszichológiai megragadása szempontjából igen lényegesnek látszik.

Az emberi lét *teleológikus* jellegű. A társadalmi praxis céljait azonban nem az emberek eleve adott létfenntartási szükségletei határozzák meg, hanem maguk a praxis körébe bevont tárgyak. „... az állat csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel" — írja Marx —, „míg az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán; az állat csak önmagát termeli, míg az ember az egész természetet újratermeli... Az állat csak ama species mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni..." *(Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Bp. 1962. 50. o.) De a társadalmi praxisnak a létfenntartás anyagi szükségleteitől független céljait másfelől nem is valamilyen transzcendens eszme határozza meg, hanem ezek a praxis immanens anyagi tendenciájaként léteznek és hatnak, még mielőtt bárki tudatosítaná és a praxis elé eszmeileg célul tűzné őket.

A behaviorizmus a magasabbrendű idegműködés pavlovi elméletéhez kapcsolódó második logikai etapjában az emberi létnek ebből a lényeges összefüggéséből ragadott meg valamit pszichológiai aspektusban, amikor a viselkedés dinamikus tényezőjét is a külső ingerben kereste, valamint amikor a külső inger teleológikus hatásának érvényesülését nem kötötte az eszmei közvetítés, a tudatos célkitűzés semmilyen előfeltételéhez, hanem az inger és a viselkedés közvetlen kapcsolatában vizsgálta. Sőt e modell azzal az igérettel kecsegtetett, hogy a Marx által felfedezett fordított összefüggéseket is pszichológiailag értelmezhetővé teszi. Marx ugyanis nemcsak azt fedezte fel, hogy a társadalmi lét szférájában jelentkező célok függetlenek a létfenntartás biológiai szükségleteitől, hanem azt is, hogy maguk e szükségletek függnek a társadalmi praxistól, amely lényegbevágó módon megváltoztatja, humanizálja a természetes szükségleteket. Mármost ismeretesek Pavlovnak és munkatársainak (pl. Jerofejevának) azok a kísérletei, amelyekben természetes szükségállapotokat (pl. fájdalmat) legátolt olyan viselkedés kiváltásával, amelynek célja (pl. táplálék megszerzése) az említett szükségállapottal nem függött össze, hanem külső inger által volt képviselve, a cél elérését pedig csak a szükségállapot

gátlása tette lehetővé.[2] A Marx társadalomelméletében feltárt másik fordított összefüggés: a társadalmi lét immanens tendenciája nemcsak független a társadalmi tudattól, hanem maga határozza meg az ideológiát, a társadalmi praxistól függ végső soron, hogy mi és hogyan tükröződik a társadalmi tudatban. Azok a pszichológusok, akik Pavlov agyfiziológiai kutatásainak elméleti eredményeit pszichológiailag interpretálták — pl. Kardos a *Pavlov és a pszichológiai alapkutatások* (Akadémiai kiadó, 1957). c. könyvének *A lelki jelenség és a cselekvés dialektikus viszonya* c. fejezetében —, analóg következtetésre jutnak: az inger pszichikus visszatükrözését az inger által kiváltott reakció visszahatása módosítja.[3]

Az az igéret, hogy az emberi lét mindezen lényeges összefüggéseit, amelyeket szociológiailag a történelmi materializmus társadalomelmélete ragadott meg, pszichológiailag értelmezhetővé teszi, megerősítette a behaviorizmussal kapcsolatban azt az illuziót, hogy vele különösen pedig az agyfiziológia pavlovi eredményeire épülő pszichológiával *a* marxista pszichológia nyert kidolgozást. Egyebek között ez az illúzió fejeződött ki Pavlov elméletének abban a kultuszában, amely a nagy Nobel-díjas orosz tudós halála után egyes tanítványainak erőszakos kezdeményezéséből kibontakozott.

Freudizmus

A freudizmus elősémája az *ösztön*, amelynél az aktuális belső feszültség és az aktuális kielégülés között ugyanolyan veleszületetten konstans belső kapcsolatok közvetítenek, mint a behaviorizmus előtti reflex-sémában. E sémán belül sem lehetett volna még semmiféle személyiség dinamikáról szó, hiszen itt mind a belső determináns, mind a közvetítők a priori adottak és tiszta kauzalitásként érvényesülnek, anélkül, hogy a folyamat anyagi tényezői eszmeileg reprezentálódnának, és anélkül, hogy a szubjektum-objektum vonatkozás fellépne.

A klasszikus freudizmus is megszüntetve őrizte meg ezt az elősémát. A belső ösztön érvényesülését itt már külső tilalmak akadályozzák, amelyek az ösztön természetes, az anyára irányuló tárgyválasztását elfojtják; az a priori szükségszerűség itt is átadja a helyét különböző Ersatz-okra való véletlen irányulásoknak, amelyek közül egyesek újra szükségszerű, de immár teleológikus irányulásként rögződnek meg. Ezáltal a freudizmusban is jelentkezhet a szub-

[2] M. N. Jerofejeva az 1912-ben végrehajtott kísérletében erős áramütést társított a nyálreflex feltétlen ingerével. Az áramütés először — mint feltétlen inger — a specifikus motoros védekezési reakciót váltotta ki, majd a társítás ismétlése során átalakult a nyálreflex feltételes ingerévé, és exponálásakor végül is semmiféle motoros nyugtalanság nem mutatkozott a kísérleti állatnál. Később M. K. Petrovának sikerült áramütésre irradiált kérgi gátlást (alvási reakciót) kidolgoznia. Behavioristа kutatók azóta a legváltozatosabb kísérletekkel bizonyították nemcsak annak lehetőségét, hogy külső inger hatására az állat a legkellemetlenebb szükségállapotokat elviseli, hanem azét is, hogy a kísérleti állat ilyen szükségállapotot a külső ingernek megfelelő viselkedéssel sajátmaga aktívan idézzen elő.

[3] A viselkedés módosító visszahatása a pszichikumra lehet igen lényeges is, amint ezt Kardos a Stratton-féle kísérlet általa újszerűen, Pavlov elmélete alapján értelmezett eredményeivel illusztrálja: a viselkedés itt egy különleges szemüvegnek a környezet vizuális képét fejtetőre állító hatását korrigálta. (116—118. o.) A szerző a fejezet végén leszögezi: „Fejtegetéseinket egyelőre az érzékletekre korlátoztuk. De megállapításaink érvényessége nem korlátozódik az érzékletekre." (123. o.)

jektum-objektum vonatkozás, amely az ontogenetikusan szerzett belső természetre vonatkozó felfogással együtt — szemben a velünk született ösztönt és velünk született belső közvetítőket tételező elősémával — lehetőséget teremt számára személyiségelmélet megalapozásához. Ezen túlmenően az összefüggések ilyen felfogása e koncepciót is alkalmassá teszi annak a történelmileg jogosult illúziónak a táplálására a marxista gondolkodású freudistákban és a személyiség problematikájával találkozó marxista filozófusokban, hogy a freudizmus nyújt lehetőséget *a* marxista pszichológia kidolgozására: az ösztöndeterminánsobjektív (tudattalan = tudattól független) jellege *materialista*, az ösztön és a tilalmak ellentéte közötti belső harc tételezése pedig *dialektikus* elméletet sejtet.

Ez a látszat még inkább elmélyült akkor, amikor Freud továbbfejlesztette és átépítette elméleti rendszerét. Az új fejlődési szakaszban a freudizmus újra a velünk született ösztön aktualizálódása és kielégülése közötti viszonyt vizsgálja, de most már maga az ösztön hasad ketté nemi és halálösztönre — az előbbi képviseli a dinamikus mozzanatot, az utóbbi pedig a felettes én által öröklött regulatív tényezőkkel kapcsolódik, dinamizálva ezeket és bizonyos feltétellel az individuum életútja során kívülről kapott regulatív elveket is (ti. amennyiben ezek a külső regulatív elvek megfelelnek az öröklött regulatív tényezőknek). Az ontogenetikusan kialakult belső természet magvát a freudizmus e módosított változatában az énnek ezek a felettes én faji emlékezetével összhangban levő és az ősvalami által dinamizált komponensei képviselik. A személyiség megnyilvánulásainak teleológiája itt egyszerre képviseli az ősvalami és a felettes én egymással ellentétes tendenciáit, ami az emberi lét specifikumának újabb aspektusait tekintve látszik igen lényeges felismerésnek.

Az emberi lét *társadalmi* jellegű. A társadalom egységét azonban nem valamilyen felette álló hatalom biztosítja, amely az egyéni érdekből eredő célokat erőszakkal korlátozva kívülről kényszerítené rá a társadalom tagjai által folytatott praxisra a közös célt — a társadalom reális egységét a termelőtevékenység teremti meg, amely a termelési viszonyok rendszerébe foglalja az egyéni élettevékenységeket, úgy hogy ezek alapvető regulátora magán a tevékenységen belül működik. „Az egyének anyagi élete . . .” — írja Marx — „termelési módjuk és a érintkezési forma, amelyek egymást kölcsönösen megszabják, ez az állam reális bázisa. . . Ezeket a valóságos viszonyokat semmiképpen sem az államhatalom teremtette, hanem éppen ők az államhatalmat teremtő hatalom.” *(Német ideológia.* MEM 3. köt. Bp. 1960. 317. o.). De másfelől a társadalmi praxis belső regulátora nem az individuumok — vagy bizonyos individuumok — önkénye, szabad akarata, hanem olyan objektív tényező, amely kényszerítő módon érvényesül még ellentétes akarati döntésekkel szemben is.

A freudizmus továbbfejlesztett változata az emberi létnek ebből a lényeges összefüggéséből ragadott meg valamit pszichológiai aspektusban, amikor az individuum belső regulátorát vélte felfedezni a felettes énben, amelynek regulatív tartalmai ugyanakkor függetlenek az egyén akaratától is. Sőt ez a modell is azzal kecsegtetett, hogy pszichológiailag értelmezhetővé teszi a Marx által e vonatkozásban feltárt fordított összefüggéseket. Az egyik ilyen összefüggés: ahelyett, hogy az államhatalom szervezné egységgé a társadalom individuális élettevékenységet folytató tagjait, a társadalmi praxis belső szervezettsége hozza létre (bizonyos feltételek között) az államhatalmat, amely a szervezettség változását követve változik. A másik fordított össze-

függés: ahelyett, hogy individuális akaratok regulálnák a praxist, ennek objektív regulátora — a termelési viszonyok rendszere és a benne elfoglalt helyzet — tipikusan meghatározza magát az akaratot is.[4] A freudista személyiségelmélet és a Freud által életének utolsó periódusában erre ráépített társadalomfelfogás a következő megoldást kínálta:

Az élettevékenység belső és objektív determinánsa a tudattalan: a dinamikus ősvalami és a regulatív felettes én. Bár az akarat mint szubjektive megélt belső determináns az én funciója, de csak akkor lehet hatékony, ha az ősvalamitől kölcsönöz energiát, és a felettes én regulatív elveivel összhangban van. Ha az akarat önkényesen függetleníti magát az ősvalamitől, kiteszi magát annak a veszélynek, hogy az ősvalami „elfelejtteti" a szándékot, s így ez a kellő időben nem tud érvényesülni. Ha a felettes éntől függetleníti magát önkényesen az akarat, akkor a felettes én utólagos „önbüntető" tendenciákat kényszeríthet rá a személyiségre. Az államhatalom ebben a rendszerben úgy értelmezhető, mint a belső és objektív determinánsok külsővé-objektívvé projiciálása: a felettes én regulatív elveinek és önbüntető tendenciáinak külső kényszerrel ad nyomatékot, egyszersmind a család intézményesítésével, ill. háborúk időnkénti kezdeményezésével az ősvalami dinamikájának is a társadalom egységét nem veszélyeztető konvencionális kereteket ad.

Az az igéret, hogy az emberi lét mindezen lényeges összefüggését, amelyet szociológiailag a történelmi materializmus társadalomelmélete ragadott meg, pszichológiailag értelmezhetővé teszi, a freudizmussal kapcsolatban is megerősítette azt az illuziót, hogy vele *a* marxista pszichológia nyert kidolgozást.

Ez az illuzió a 20—30-as években igen széles körben elterjedt. Németországban pl. W. Reich, Angliában Chr. Caudwell, Franciaországban P. Naville, J. Audard, A. Breton, J. Bernier stb. képviselték. A Szovjetunióban sorban kiadták Freud összes addig megjelent munkáit, amelyek egyikéhez — По ту сторону принципа удовольствия (Moszkva, 1925.; — Jenseits des Lustprinzips) — Vigotszkij és Lurija írt szerkesztői előszót. Ebben így adnak hangot az akkor még általuk is osztott illuziónak: „Freud valószínűleg századunk legrettenthetetlenebb elméi közé tartozik. . . S. Freud egyszerre forradalmárként lépett fel." (3. o.) „Az utóbbi időben Freudnak csaknem valamennyi munkáját lefordították orosz nyelvre és megjelentették. A szemünk előtt kezd kialakulni Oroszországban a pszichoanalízisnek egy új és eredeti áramlata, amely arra tesz kísérletet, hogy *a freudizmus és a marxizmus szintézisét valósítsa meg a feltételes reflexek tanának segítségével* és a 'reflexológikus freudizmus' rendszerét bontakoztassa ki a dialektikus materializmus szellemében. Freudnak ez a lefordítása Pavlov nyelvére, a sötét 'mélypszichológia' objektív desifrírozásának kísérlete eleven tanúbizonyságát nyújtja e tan hatalmas életerejének és a benne rejlő korlátlan tudományos lehetőségeknek." (4—5. o.; kiem. tőlem — *G.L.)*

A történelmi kuriozitáson messze túlmenő figyelmet érdemel az a kísérlet, amelyet József Attila tett a freudizmusban felismerni vélt marxista lehetőségek kiaknázására. Több tanulmánya, cikke és töredékben maradt kézirata bizonyítja, hogy párhuzamában — amelyet „A város peremén" c. versében így fogalmazott meg:

[4] Arról az összefüggésről van szó, amelyet jelen kontextusban így fogalmazhatunk meg: a személyiség az esetek nagy részében azt tesz, amit akar, de hogy mit akarjon, ezt életútja egészére vonatkozóan alapdeterminánsként az a partikuláris helyzet határozza meg, amelyet élettevékenysége a társadalmi praxis egészének rendszerében elfoglal.

„. . . az elme tudomásul veszi
A véges végtelent,
a termelési erőket odakint s az
ösztönöket idebent. . .”

— sokkal többet látott költői fordulatnál.

Az első elméleti kísérletet az általa szerkesztett *Valóság* c. folyóirat egyetlen száma (1932. június) részére írott *Egyéniség és valóság* c. tanulmányban tette. A termelési eszközből indul ki, amely „végső fokon nem más, mint a társadalom természeti léte s a természeti anyag között fennálló viszony anyagi objektivációja. . . A társadalom, amikor alakítja, társadalmosítja a természeti anyagot, tehát a társadalom a termelési eszköz révén alanya a természeti anyag társadalmosításának s minthogy maga is természeti anyag, egyben tárgya is.” (József Attila *Összes Művei.* III. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 120. o.) A termelési eszköz alkotja tehát azt a közvetítő szférát az ember és a természet között, amelybe egyfelől a külső természet egyre több tárgya és jelensége, másfelől az emberi természet — a társadalom mint „természeti anyag” — egyre több komponense humanizálódva átkerül. Az így felfogott termelési eszközökről mint humanizált természetről azután József Attila kimutatja, hogy azonos a társadalommal mint humanizált emberi természettel. „Ez az azonosság természetes” — írja, — „hiszen az emberi test éppúgy materiálisan létezik és éppúgy termelési eszköz, mint a föld, a víz, a hal, vagy a rotációspapír s éppúgy a társadalom teszi minden vonatkozásban termelési eszközzé, mint a többi természeti anyag” (uo. 121. o.), mivel egyértelműen olyan felfogást juttat kifejezésre, mely szerint az ember nem csupán *egyfelől*, ti. tudatánál, szelleménél fogva humanizálódott, a társadalmi determináció nem csak egyfelől érvényesül nála, hanem *másfelől*, nevezetesen testi létében is humanizált, társadalmiasult lény. (Ami mármost azt illeti, hogy ezek az összefüggések mennyire vonatkoznak az emberre mint egyénre is, és nem csupán a társadalomra, etekintetben József Attila ellentmondásba kerül iménti megállapításával, amikor úgy véli, hogy az egyén társadalmi determinációjának folyamata csak az egyéni halállal válik befejezett ténnyé — így, bár korábbi utalását az emberi testre nem lehet másképpen értelmezni, mint az egyes emberek testére vonatkoztatva, most az egyén társadalmilag determinált testiségének pusztulásához köti a társadalmi determináció befejezetté válását. Az ellentmondás abból adódik, hogy míg a társadalom és a természet közötti közvetítő szférát (a termelési eszközt felismerte, addig az egyén és a társadalom között közvetítő partikularitást (a termelési viszonyokat) nem veszi számításba. Nála egyén és társadalom között közvetlen viszony áll fenn, sőt ez az egyetlen igazán közvetlen viszony, amely az összes többit önmagán keresztül közvetíti:„. . . az egyének. . . közvetlenül csak a társadalommal érintkeznek, közvetlen érintkezésben sem egymással, sem . . .a természettel nem állanak” (uo. 13. o.) — érintkezésüket ugyanis mindig valamilyen humanizált természeti eszköz (pl. a beszédet vívő levegőrezgés) közvetíti, vagyis a szó filozófiai általánosságú értelmében vett termelési eszköz, amelynek azonosságát a társadalommal már korábban kimutatta. A partikularitás figyelmen kívül hagyásával azonban a humanizálódás csak mint az egyén szocializálásának folyamata létezik számára (igaz, hangoztatja, hogy az egyén ennek a folyamatnak nemcsak tárgya, hanem alanya is). Figyelmen kívül hagyja a humanizálódás másik aspektusát: a társadalom partikularizálódásának folyamatát, amelynek során az egyének egyre inkább

elszakadnak természetadta közösségeiktől (nemzetségtől, családtól, faluközösségtől, nemzettől stb.). A két folyamat motorja egyaránt a termelési viszonyok partikularitásában időről-időre bekövetkező átstruktúrálódás, amely a természetadta közösségeket bomlasztja, és amely az így individualizálódó egyént egyre újabb tisztán társadalmi (azaz gazdaságilag determinált) struktúrában szocializálja.[5] A humanizálásnak ez a folyamata valóban nem befejezett tény, de nem azért, mert az egyént, amíg él, individuálisan adott testisége akadályozza abban, hogy a társadalom általánosságában közvetlenül feloldódjék, hanem azért és annyiban, amiért és amennyiben a humanizálás másik folyamata sem befejezett tény: olyan embereket kell humanizáltan szocializálni, akik részben még nem humanizált (természetadta) módon vannak szocializálva. József Attila, ahelyett, hogy vizsgálná az egyén útját a természetadta közösségektől az individualitáson keresztül a humanizált társadalmiságig, a folyamat előbbi felét figyelmen kívül hagyva olyan absztrakcióból indul ki, amely csak ennek a még be nem fejezett részfolyamatnak a végterméke lehet: az absztrakt, tiszta individualitásként adott egyénből, akit társadalmiasítanak és aki másokat társadalmiasit. Végül aztán eljut az igazi társadalmisághoz, ti. a termelési viszonyok rendszere által megszabott partikularitáshoz, amely osztálytársadalomban alapvetően az antagonisztikus osztályok partikularitása, de ezt magát a tiszta individualitásként felfogott egyénekből mint a társadalmiasítás alanyaiból és tárgyaiból származtatja: „A bérmunkás nem azonos a tőkéssel, tehát a társadalmi alany s a társadalmi tárgy mint ellentétek nem azonosak... Az azonosságnak ez a megszűnése — minthogy puszta társadalmi alany, ill. puszta társadalmi tárgy nem lehetséges — együtt jár a társadalmi alanyok új társadalmi viszonyban való tárgyiasodásával s a társadalmi tárgynak új viszonyban való alannyá válásával. Így a tőkések mint egyedüli társadalmi alanyok egymás számára válnak társadalmi tárgyakká s így valójában külön társadalmat alkotnának, ha nem éppen a valóságos társadalom egyedüli alanyaivá válván állna elő az a folyamat, hogy az egész társadalommal szemben való alanyi mivoltukat megőrízve váljanak egymás számára társadalmi tárgyakká. Ezért nem társadalmat, hanem társadalmon belüli osztályt alkotnak. A tőkés tehát társadalmi alany és osztálytárgy. Így alkotnak osztályt a dolgozók is, azzal a különbséggel, hogy ők az egész társadalomhoz való tárgyi mivoltukat megtartva válnak osztályalanyokká." (Uo. 124—125. o.) Valójában azonban a bérmunkások és a tőkések osztályának, a polgári társadalomnak formálódásában nem absztrakt individualitásként létező egyének vettek részt, akik csak a termelési eszközökkel való rendelkezés tekintetében különböztek volna egymástól és ennek megfelelően léptek volna fel a szocializáció alanyaiként vagy tárgyaiként, hanem olyan egyének, akik még a család, a nemzet természetadta társadalmi kötelékeiben éltek. A gazdasági viszonyok partikularitása által közvetített szocializáció egyszersmind e természetadta kötelékek bomlasztása is volt, méghozzá azzal az ellentmondással terhelten, hogy amíg maga a termelés bomlasztotta, addig a termelés előfeltételeinek és termékeinek elsajátítása másodlagosan megerősítette ezeket a kötelékeket Az abszolút elnyomorodásnak Marx társadalomfilozófiájában egyebek között éppen az a világtörténelmi funkciója, hogy a termelés előfeltételeitől és termékeitől megfosztott proletár

[5] Szocializáción itt és a továbbiakban azt a folyamatot értjük, amelyben az individuum — korábbi társadalmi kapcsolatainak megmaradásával vagy részleges felbomlásával — számára új társadalmi struktúrába kapcsolódik be.

számára megszünteti a természetadta kötelékeket másodlagosan megerősítő tendenciát, befejezett ténnyé teszi az individualizáció folyamatát, miáltal lehetővé vált volna, hogy a forradalmi mozgalomban humanizált módon szocializálódjék és a forradalomban saját partikuláris mércéje szerint, vagyis humanizált módon szocializáljon. Az abszolút elnyomorodással szemben fellépő tendenciák hatására itt most nem térhetünk ki, az azonban leszögezhető, hogy korunkban az individualizálódás még messze nem befejezett folyamat, a szocializálás tehát csak korlátoltan individualizált emberek szocializálása, amellyel korunkban is együttjár a másik folyamat: az individualizáció ellentmondásos (részben még nem humanizált, természetadta, részben másodlagosan dehumanizált és a természetadta formákba merevedett) kereteinek ellentmondásos bomlasztása. Ennek hangsúlyozása József Attila tanulmányának vonatkozásában azért fontos, mert ő a kapitalista módon végbement szocializálásból két következményt származtat: a társadalom számára a forradalmat, amelyben a társadalmasodás tárgyai alanyokká is és alanyai tárgyakká is válnak — az egyén számára meg, amennyiben nem képes forradalmárrá válni, a neurózist, amelyben egyoldalúan csak társadalmi alanyként vagy csak társadalmi tárgyként nyilvánul. Mármost a neurózis — filozófiai elvontságban szemlélve — tulajdonképpen nem a szocializációnak, hanem az individualizáció folyamatának a melléktermeke. Ha vizsgálatakor a kutató eltekint a folyamat társadalmi determináltságától, valamint annak a képződménynek (pl. a családnak; vö. *Modern szerelem vagy cinizmus?* c. tanulmányunkkal, Magyar Filozófiai Szemle, 1963/4. sz.) másodlagosan dehumanizálódott, elidegenedett társadalmi tartalmaitól, amelynek természetadta kötelékeit az individualizáció elszakítja, akkor az egész problémát csak naturalista módon közelítheti meg (pl. az Ödipusz-komplexus sémája szerint, amelynek demisztifikált, a XIX. század végi társadalom polgárára alkalmazott szociálpszichológiai értelmezését l. Hermann István *Siegmund Freud avagy a pszichológia kalandja* (Gondolat, 1964.) c. könyvének *A freudizmus kialakulásának történelmi feltételei* c. fejezetében.) Ez történik József Attilával is, aki, miután Marx társadalomfilozófiáját tulajdonképpen hegeli elvontsággal alkalmazza az egyén szocializálásának problémájára, az individualizáció pszichológiai következményeiről szólva az elvontságot már csak a freudizmus segítségével tudja feloldani.

Persze, ahol konkrétabbá válik József Attila fejtegetése, ott kitűnik, hogy az ő freudizmusa csak az elfojtásnak és következményeinek mechanizmusa tekintetében azonos Siegmund Freudéval. Amikor pl. Dr. Totis Béla *Az ifjúság nemi problémái* c. könyvének birálata kapcsán így ír: „Éppen a tőkés társadalom kiegyenlíthetetlen ellentmondásai szerepelnek végső fokon az egyének lelkében mint tudattalanba fojtott és egyénileg megoldhatatlan konfliktusok" (József Attila: *Az ifjúság nemi problémái. Összes Művei* III. köt. Id. kiad. 132. o.); vagy ilyen módon: „Az életösztön úgy kerül szembe a társadalmi élet ösztönével, ahogy a szükségletek kielégítésére szolgáló hasznos cikkek termelése az értéktárgyak termelésével. . . *az idegesség bacillusa az áru és a magántulajdon*" (uo. 129—130. o.) — akkor kitűnik, hogy a marxizmus saját pszichológiájának kereséséről van szó nála, amelyhez csak analógiának használja a pszichoanalizis tanát. Az viszont, hogy az analógiát Marx közösségi embere és Freud közösülő embere között időnként szó szerint veszi, szükségszerűen következik elvont módszeréből, amellyel a partikularitást elvont egyénből és elvont társadalomból akarja elméletileg levezetni: egy hegelizált (ugyanígy egy aufklärizált) Marx társadalomfelfogása csak egy freudizált (vagy be-

haviorizált) Marx személyiségfelfogásával eklektikusan kiegészítve tehető — látszólag — alkalmassá az embernek mint totalitásnak megragadására.

Az elméletnek ezt a belső dialektikáját jól illusztrálja a *Hegel, Marx, Freud* c. töredék, amelynek egyik bevezetőben exponált kérdéséből az is kitűnik, hogy a tudományelméleti okok mellett milyen társadalmi tényezők hatottak abban az irányban, hogy a marxisták érdeklődése a freudizmus felé fordult. „Marx azt írja" — idézi József Attila —, „hogy az emberiség csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyek megoldásához a szükséges feltételek a valóságban jelen vannak — hogy lehet tehát, hogy egy hatvanmillió lakósu állam polgárainak fele a fajtisztaságot látja ma történelmi céljának?" (Uo. 263. o.) A fasizált tömegek — köztük munkástömegek — irracionális viselkedésére kerestek pszichológiai magyarázatot Freudnál azok a marxisták, akik úgy vélték, hogy Marx szociológiája az egyéni érdekekből szervezett proletár gazdasági érdekek vagy a világtörténelmi szükségszerűségből derivált proletár politikai érdekek racionális érvényesülési útját rajzolja meg.

Intellektualizmus és antiintellektualizmus

Sajátosan alakult a spiritualista személyiségmodellek és a marxista társadalomelmélet viszonya. Jóllehet ezek a modellek önmagukban nem voltak sem idealisták, sem materialisták, de az a tény, hogy pusztán eszmei tényezőkkel operáltak, hogy történetileg idealista vagy agnosztikus filozófiai rendszerekhez kapcsolódtak, hogy a tudományos eredményekből időnként maguk a kutatók is levontak a filozófiai forrásoknak megfelelő ideológiai következtetéseket — mindez a társadalomelmélet művelőit eleve kritikusabb álláspontra hangolta, mint a naturalista modellek irányában.

Így történt, hogy az intellektualizmus logikai fejlődésében nemcsak az elősémával — az *asszociációval* — operáló elmélet, hanem az ezt felváltó alaklélektan sem keltette *a* marxista pszichológiai elmélet illúzióját, annak ellenére, hogy ez utóbbiban már jelentkezik egy lényeges dialektikus mozzanat: a külső érzéki anyag és a belső szemléleti formák közötti feszültség és ennek megoldódása az insightban. Megjegyzendő, hogy itt a feszültségnek és megoldódásának egyáltalán nincsenek személyiségdinamikai konzekvenciái mint a behaviorizmus vagy a freudizmus logikai fejlődésének első etapján láttuk: a folyamat eredményeképpen csak az érzéki anyag kap új szerkezetet, ill. az a priori szemléleti formák új meg új aktuális érzéki anyagon bizonyítják hatalmukat de magának a személyiségnek semmilyen változására vonatkozóan nem lehet a folyamatból következtetést levonni.

Az antiintellektualizmus esetében az analóg összefüggéseket elmélyítette, hogy itt a marxizmus negatív attitüdje az idealizmussal szemben kiegészült az irracionalizmussal szemben elfoglalt negatív attitüddel. Itt ti. az elősémа az *extázis*, amely valamilyen tagolatlan belső tartalmat kifejező alkotásban oldódik. A tulajdonképpeni antiintelektualista pszichológia logikai fejlődésének első etapján az intuicionizmus már nem a formátlan belső élménnyel és ezt az alkotásban esetleges módon kifejező jelekkel operál, hanem olyan külső formákkal, amelyekbe a szemlélő valamilyen megfogalmazhatatlan szerkezeti hasonlóság alapján érzi bele a lényegükként a saját belső tartalmait. A külső forma és a belső tartalom közötti dialektikának ilyen értelmezése sem vezet

személyiségdinamikai konzekvenciákhoz: ugyanannak a belső tartalomnak különböző mozzanatai rezonálnak a különféle külső formákra, anélkül, hogy ez a folyamat bármilyen változást eredményezne magában a belső tartalomban.

A spiritualista személyiségmodellek és a marxista társadalomfelfogás közötti viszony akkor változik lényegesen, amikor az előbbiek a személyiség társadalmi determinációját elméletileg értelmezik.

Az intellektualizmus itt már a fogalommal operál, amelyet az egyén az ontogenezis során a társadalomtól vesz át. A fogalomban a társadalmi tudat tárgyi jelentéstartalmakat integrál, miután tehát azt az egyén elsajátítja, interiorizálja, egyszerre jut belső birtokába mind a társadalmi tapasztalatként felhalmozódott tárgyi tartalmaknak, mind pedig az e tartalmakat integráló formáknak. Hogy e felfogásra már felépíthető a társadalmilag determinált személyiség dinamikus elméleti modellje, azt tanulmányunk előző részében bizonyítottuk. Ezen túlmenően itt ismét jelentkezhet az illuzió: *a* marxista személyiségelméletnek jutottunk birtokába. Ez a modell ugyanis az emberi lét specifikumának egy újabb lényeges aspketusát látszik pszichológiailag megragadni:

Az emberi lét *tárgyilag meghatározott*. De a tárgyak nem külső korlátként adottak számára, amelyhez a társadalmi praxisnak alkalmazkodnia kell, hanem a tevékenység belső közvetítő közegeként. Ugyanakkor a tárgyak nem is a passzív anyag káoszaként vannak adva, amelyet a tudat a priori formák szerint tagol tárgyakká, hanem csak saját belső törvényszerűségeik mértéke szerint vonhatók be a praxisba. Sőt az emberi lét jelen aspektusát tekintve is fordított összefüggések érvényesek. Magukat az a prioriként ható, evidens rendezési formákat is, amelyekbe a tudat integrálja a tárgyi tartalmakat, az emberi tevékenységbe bevont tárgyak alakítják ki. Viszont másfelől, ha a praxisba bevont tárgyakat a társadalom így, saját belső mértékük szerint kezeli, éppen ezáltal — „az ész cselvetésekén" — lehetőséget nyer magának a tárgyak belső törvényszerűségeinek a megváltoztatására.[6]

Az intellektualizmus dinamikus személyiségmodellje ezekből a lényeges összefüggésekből ragadott meg valamit pszichológiailag. Az általa hegeli módon interpretált fogalom, *miután* a társadalmi tudatban már kialakult, csakugyan felmutatja mindezeket a meghatározottságokat. Az egyén számára a fogalmak objektív öntörvényű rendszerként léteznek, nem merevíthetők absztrakt a priori formákba, hanem belülről fejlesztenek saját formát maguknak; ám e rendszer mégsem külső korlátja az individuumnak, hanem interiorizálható általa, az elsajátított fogalom pedig lehetőséget nyújt az egyénnek arra, hogy az egész objektív rendszert „immanens kritikával" megváltoztassa.

Tekintettel arra a filozófiatörténeti kapcsolatra, amely a hegelizmus és a marxizmus között fennáll, a négy személyiségdinamikai modell közül a mar-

[6] A materialista filozófiában közkeletű volt és átkerült a dialektikus és történelmi materializmus kézikönyveibe is az a megfogalmazás, mely szerint a tárgyak megváltoztathatók ugyan, de objektív törvényszerűségeik nem — ezek csak felhasználhatók. Valójában ez a nézet csak azon előfeltevés alapján lenne verifikálható, mely szerint a törvényszerűség a szubsztrátumául szolgáló tárgyaktól függetlenül létezik. Másképp ugyanis érthetetlen, hogyan maradhat változatlanul a tárgyak bizonyos *osztályának* törvényszerűsége, miután az emberi tevékenység az osztályt egész terjedelmében felszámolta, ill. hogyan létezett pl. a műanyagok kémiai törvényszerűsége azelőtt, hogy az emberi praxis a műanyagokat előállította volna.

xista társadalomelmélet művelői leginkább egy hegeli módon értelmezett intellektualista modellt tüntettek ki.[7]

Az antiintellektualizmusnak a személyiség társadalmi determinációját elméletileg értelmező dinamikus modellje a közvetlen interperszonális kommunikációval operál, amelynek során az egyes individuumok saját egyedi élettörténetük során felhalmozott pszichikus tartalmakat közölnek egymással, saját múltjukat a közléssel egymás számára tagolt formában teszik közkinccsé. Ez a modell szintén megragadni látszik pszichológiailag az emberi lét specifikumának egy lényeges aspektusát:

Az emberi lét *történetileg meghatározott*. De történeti meghatározottsága nem korlátozódik az emberi fajfejlődés története során kialakult és az individuumok által biológiailag öröklött tulajdonságokra, hanem magába foglalja az emberi nem társadalmi története során szerzett képződményeket is. Az egész emberi létre általánosítható Marx megállapítása, mely szerint „az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája". *(Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Id. kiad. 73. o.) Ez a világtörténeti szerzemény ugyanakkor nem egyszerűen az ismeret-tartalmak bővülő készlete, hanem a kor kultúrájának sajátos formájában integrált zárt rendszer. A fordított összefüggések végezetül itt is érvényesek. A társadalmi történet során szerzett képződmények, jóllehet biológiailag nem öröklődnek, megváltoztatják magukat a fajfejlődés során kialakult és individuálisan öröklődött képleteket is. Másfelől a kultúra történetileg kialakult integrációs rendszere meghatározza azoknak a tartalmaknak a körét is, amelyeket a kor ismeretkészlete egyáltalán képes lehet befogadni.

[7] Azok az összefüggések, amelyekben a — többnyire nem tudatosan végrehajtott — átértelmezés történik, ismeretelméleti jellegűek, így nem tartoznak jelen tanulmány problémakörébe. Ezért csak utalásszerűen jelezhetjük, hogy az átértelmezés bázisa Hegel *A szellem fenomenológiája* c. munkája, amely lényegileg az ember fogalmának fejlődésével foglalkozik, bemutatva, hogy e fogalom, melynek az ember egyszerre szubjektuma és objektuma, hogyan funkcionál — belső ellentmondásai révén — önmaga céltudatos, minden esetlegességtől mentes megváltoztatásának eszközeként. Az intellektualista személyiségpszichológiai modell kísérleti bázisa ellenben természeti fogalmakra s ezek további, matematikai és logikai absztrakcióira, a nem kísérleti jellegű empirikus bázis (elsősorban etnográfiai anyag) pedig antropomorf természeti képzetekre vonatkozik. A hallgatólagos átértelmezést egyfelől ezeknek a „kollektív képzetek"-nek antropomorf természeti jellege tette lehetővé, másfelől pedig az, hogy a szubjektum és a szubsztancia azonossága Hegel rendszerében egyebek között a mindenkori emberfogalomnak és a természet természetfilozófiai fogalmának az azonosságát is jelenti.

[8] Az első fordított összefüggésben arról a kultúrtörténeti adatok által igazolt tényről van szó, mely szerint olyan pszichofiziológiai funkciók is, amelyeknek szerve filogenetikusan alakult és az egyes ember számára öröklötten adott, történelmileg változó — fővonalában tökéletesedő — teljesítményt mutatnak. A mai ember látása vagy hallása képes differenciálni a percepciós mezőben ott, ahol korábbi történelmi korok embere csak tagolatlan foltot észlel, és képes alaki egészekbe integrálni az érzéki anyagot ott, ahol előtte csak érzéki benyomások tarka kaleidoszkópjával állott volna szemben (az erre vonatkozó bizonyítékokat a vizuális és az auditiv jellegű objektivációk — elsősorban a képzőművészeti és zeneművészeti alkotások — története szolgáltatja). Ugyanilyen történelmileg változó teljesítményt mutatnak a mozgásfunkciók is (pl. a sporteredmények, valamint azon objektivációk történetének tanúsága szerint, melyekben tagolt és összerendezett izomműködés ölt testet). De korabeli feljegyzések arra engednek következtetni, hogy történelmileg változtak azok a tisztán fiziológiai funkciók — pl. vérkeringés, szekréció — is, amelyeknek mind szerve, mind szervműködési regulációja filogenetikusan alakult, és az egyénnel veleszületik (vö. pl. O. Klineberg és H. Schelsky adataival).

A második fordított összefüggést pl. azok a kultúrtörténeti adatok képviselik, amelyek tanúsága szerint az „idő előtti" felfedezések elvesztek, minthogy merőben új tartalmaikkal nem tudtak beépülni a kor kultúrájának integrációs rendszerébe.

Az antiintellektualizmus dinamikus személyiségmodellje ezekből a lényeges összefüggésekből ragadott meg valamit pszichológiailag. Az interperszonális kommunikációban jut hozzá az individuum az emberi nem társadalmi története során szerzett képződményekhez. Méghozzá ezek az interperszonális kommunikációban úgy jelentkeznek, mint a másik individuum személyiségébe szervesen integrálódott tartalmak, amelyek átvételével a még kialakulatlan személyiség átveszi az integrációs formát is. Egy kultúrán, méginkább egy szubkultúrán, különösen pedig egy csoporton belül a tartósabb interperszonális kommunikáció egységesíti az integrációs formát.[9] Másfelől a szuggesztióval kapcsolatos kísérleti és klinikai eredmények azt mutatják, hogy azok a pszichikus tartalmak, amelyekhez a személyiség az interperszonális kommunikáció során hozzájut, átalakíthatják bármelyik szerv fiziológiailag regulált működését.[10]

[9] Ilyen egységesített integrációs forma leírását adja pl. A. Kardiner a „basic personality" fogalma alatt. Pontosabban: az általa bemutatott igen gazdag tényanyag *a pszichikus tartalmak integrációs formájára* vonatkozik, a tények elméleti értelmezése azonban — melynek során a „basic personality"-t az „elsődleges intézmények"-ből származtatja és „másodlagos intézmények"-et vezet le belőle — a *viselkedés regulátorának* a freudi felettes énnel analóg funkciót tulajdonít neki (csak ez az interpretációs mód minősíti Kardinert neofreudistának).

[10] Platonov a monográfiájában (Слово как физиологический и лечебный фактор. Moszkva 1957). imponáló anyagot vonultat fel a pszichofiziológiai, a motoros és a vegetatív működések szuggesztiós befolyásolására vonatkozóan.

Kitűnik ezekből az adatokból, hogy az érzékszervek működésének abszolút és differenciális küszöbértékeit a szuggesztió irányított módon növelheti vagy csökkentheti, így a percepciós mező tetszés szerinti részére vonatkozóan növelheti a pszichofiziológiai teljesítményt vagy érhet el teljes anesztéziát. Az egyik kísérletben pl. a kísérleti személy az elébe helyezett öt kártyalap közül a kereszttel megjelölt kettőt a szuggesztió tartalmának megfelelően nem látta. A szuggerált anesztéziát ki tudták terjeszteni fájdalomingerekre (szúrás, áramütés), valamint más kellemetlen ingerre (pl. szalmiák-szag, kinin-íz) is, objektív módon regisztrálva az ingernek adekvát normális reakciók (légzés-, pulzus-, vérnyomás változás) elmaradását, sőt paradox alakulását. Hasonló hatást mutattak ki vesztibuláris és kinesztétikus ingerek érzékelésére is. Utóbbiakkal kapcsolatban vizsgálták a motoros teljesítmény alakulását szuggesztió hatására: meghatározott súly emelgetésekor mérték a kifáradási időt, majd a súlycsökkenés szuggesztiójával ennek az időnek jelentős meghosszabodását regisztrálták a többi paraméternek (emelések frekvenciájának és amplitúdójának, a tüdőn áthaladó levegő percenkénti köbtartalmának stb.) szignifikáns javulásával. A mozgásos teljesítmény minőségi mutatói (összerendezettség, precizitás) is javulnak szuggesztió hatására.

A vegetatív működések között nincs olyan, amelynél a veleszületett normális szervi keretek ne adnának lehetőséget a rendesen autonóm reguláció szuggesztiós befolyásolására. Az anyagcserefolyamatok közül elsősorban a vizeletkiválasztás és a vércukorszint befolyásolását figyelték meg; itt folyadék, ill. szénhidráttartalmú étel elfogyasztását közlő szuggesztiók váltották ki a megfelelő reakciókat. Utóbbi szuggesztió egyúttal növelte a pancreas váladékának diasztáz-szintjét; a hús-, ill. a zsírtartalmú étel elfogyasztását közlő szuggesztió a tripszin-, ill. a lipáz-szintet növelte. A vérkeringés szuggesztiós befolyásolásával kapcsolatos kísérletek alapjai azok a Bykov-féle kísérletek, amelyeknek során morfium, adrenalin, strofantin és más, a szívműködésre ható szervek adagolását bizonyos külső ingerekkel társították, aminek következtében ezek mint feltételes ingerek önmagukban is kiváltották a megfelelő reakciót (pl. a csengő kondicionált hangja meggyorsította a szívverést) — ezt az összefüggést realizálja a megfelelő feltételes ingerek megnevezésével a verbális szuggesztió. Sikeresen vetették alá szuggesztív hatásnak a hőszabályozást, a táplálkozást (az éhségérzés intenzitását és jelentkezésének gyakoriságát, a hányingert), a bőrtakaróban végbemenő biokémiai folyamatokat (pszichogén úton ekcémát, csalánkiütést, égési sebet, fagyást, véraláfutást, pigmentációs zavart idéztek elő és szüntettek meg) stb. Szuggerált érzelmek hatására megfelelő módon változott nemcsak a mimika és a pantomimika, hanem az EEG, a röntgenológiailag regisztrált gyomormőködés, a vér acetilcholin-, adrenalin-, kalcium-ion szintje stb.

A négy személyiségdinamikai modell közül az antiintellektuálista az egyetlen, amely eddig nem keltette azt az illúziót, hogy vele *a* marxista személyiségelmélet nyert volna megalapozást. Ennek azonban véleményünk szerint csak merőben esetleges tudománytörténeti okai vannak: a marxizmus materializmusa szembenáll e modell filozófiatörténeti forrásának idealizmusával, a marxizmus filozófiatörténeti forrásának intellektualizmusa pedig a modell antiintellektualizmusával. További esetlegesség, hogy amíg a behaviorista, a freudista és az intellektualista pszichológusok között van, addig az antiintellektualista kutatók között nincs olyan markánsabb egyéniség, aki társadalomfilozófiai nézeteit tekintve marxista volna, és ezért összhangot keresne saját személyiségpszichológiai és társadalomfilozófiai nézetei között. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a kifejlett elméletet nem lehet előfutára alapján megítélni, mert kifejlődése éppen az előfutár tagadása útján zajlott, így a marxizmusé egyebek között Hegel intellektualizmusának tagadása utján, az antiintellektualizmus kifejlődése pedig egyebek mellett az extázis-séma idealista jellegének meghaladása utján; továbbá hogy egy tudomány eredményeit nem lehet művelőinek személyiségével kapcsolatos véletlenek alapján megítélni — akkor nem tűnik túl merésznek a sejtés: amennyiben a marxista társadalomtudományon belül folytatódik a tendencia a rétegek és csoportok szociálpszichológiai törvényszerűségeinek feltárására, úgy azoknak az eredményeknek átvételével, amelyeket az antiintellektualista modell értelmez, e modell osztozni fog a behaviorizmussal, a freudizmussal és az intellektualizmussal a jelen fejezetben bemutatott illúzió tekintetében.

*

Tanulmányunk előző részében bizonyítottuk, hogy a négy személyiségmodellben implikált emberfelfogás alapvetően ellentétes azzal az emberképpel, amelyet a történelmi materializmus társadalomelmélete feltételez. Kitetszett az is, hogy a négy modell kölcsönösen kizárja egymást, hogy tehát közöttük semmilyen logikai ellentmondás nélküli pozitív szintézis nem konstruálható, vagyis az sem várható, hogy egymásnak protézisül szolgálva együttesen nyújtsák a személyiségdinamika történelmi materialista elméletét.

Jelen fejezet vizsgálódásai azonban azzal az eredménnyel jártak, hogy a négy modell mindegyike olyan összefüggést ragad meg pszichológiailag, amely az emberi lét egy-egy specifikus alapmeghatározottságával kapcsolatos: a *feltételes reflex:* pszichológiailag interpretált elmélete az emberi tevékenységnek az önfenntartási szükségletektől önállósult, de nem ideológikusan meg-

---

Egyszerre mutatják az interperszonális kommunikáció hatását a szervezet fiziológiai működésére és a személyiség élettörténetileg meghatározott integrációjára az életkor-transzformációs kísérletek. A kísérleti személyek a szuggesztive reprodukált életkoruaknak megfelelő életmegnyilvánulásokat mutattak nemcsak az emlékezeti anyaguk felidézésében (a szuggerált életkornál később szerzett emlékekre teljes amnézia jelentkezett), hanem olyan tudat által nem ellenőrzött teljesítményekben is, mint pl. a hangszín, vagy olyan jól ellenőrizhető mozgáskoordinációs objektivációkban, mint a kézírás — mindezek a produkciók a szuggerált életkornak megfelelő regressziót mutatták. Plantonov két olyan esetet idéz, amikor a kísérleti személyek korábban valamilyen pszichogén szindromában szenvedtek, amely hipnoszuggesztiós kezelésre gyógyult — a megfelelő életkor-transzformáció kiújította az egész korábbi kórképet, amely a szuggesztió feloldásakor ismét eltűnt. (143—147. o.)

határozott *teleológiáját;* a *felettes én* elmélete az emberi tevékenységnek az egyéni akaratoktól független, de nem külső kényszer által összetartott *társadalmiságát;* a *fogalmi elsajátítás* elmélete az emberi tevékenységnek nem alkalmazkodásra kényszerítő de nem is a tudat a priori formái által teremtett *tárgyiságát;* végül az *interperszonális kommunikáció* elmélete az emberi tevékenységnek nem a fajfejlődés végtermékeként rögződött, de nem is a véletlen egymásutániságban halmozódó ismerettartalmakkal adott *történetiségét. A történelmi materializmus éppen e négy specifikus alapmeghatározottság szintézisében ragadta meg az ember lényegét.*[11]

Tanulmányunk előző és jelen fejezetének konklúziói között tehát feszültség húzódik, amelynek feloldásához az eddigi negatív elhatároláson túlmenően pozitív módon kell meghatározni a specifikusan emberi tevékenység teleológiájának, társadalmiságának, tárgyiságának és történetiségének struktúráját.

A társadalmi lét objektív struktúrája

A közvetítő szféra: a termelőerők

A történelmi materializmus minden emberi tevékenység ősforrásának és alapjának a *munkát mint saját eszközét céltudatosan termelő tevékenységet* tekinti. A termelő eszközök termelése és az eszköztermelés eszközei képezik azt a közvetítő szférát az ember és a természet között, amely egyszerre humanizálja a külső természetet és az ember saját természetét.

Az emberi természet humanizálódásának folyamata úgy megy végbe, hogy *az ember naturális életfunkciói átalakulnak eszköztermelő tevékenységgé, ill. természetes struktúrájuk a termelőtevékenység struktúrájának analógiájára épül át.*

[11] Sz. L. Rubinstein *A pszichológia problémái Marx Károly munkáiban* (Советская психотехника, 1934/1. sz.) c. tanulmányában tett kísérletet arra, hogy Marx antropológiáját a pszichológia számára hasznosítható módon tegye hozzáférhetővé. E célból kibontakoztatja azokat a gondolatokat, amelyek Marx egyes műveiben — hol kifejtett formában, hol csak implikált előfeltevésként — az emberre vonatkozóan találhatók. Később e gondolatok pszichológiai profitábilitását szemléletesen bizonyította azzal, hogy a pszichológia története során felhalmozott gazdag anyagot ezek köré kikristályosítva értelmezte (Az általános pszichológia alapjai. Akadémiai Kiadó, 1964.). Egyik utolsó munkájában (Принципы и пути развития психологии. Moszkva 1959) azután visszatér az eredeti vállalkozáshoz, és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* alapján négy alapgondolatot fogalmaz meg: „Az *első* ezek közül a gondolatok közül az emberi gyakorlati (és elméleti) *tevékenység*, a munka *szerepének elismerése az* embernek és pszichikumának alakulásában." (189. o.) „Ettől az első gondolattól elszakíthatatlan a *második: az emberi tevékenység által teremtett tárgyi világ meghatározza az emberi érzékek, az emberi pszichikum, az emberi tudat egész fejlődését*" (190. o.). A harmadik gondolat pedig: „. . . *az emberi pszichikum, az emberi érzékvilág a történelem terméke*" (193. o.). Végül negyedik gondolatként hozzáteszi: „. . . az emberi pszichikum és tevékenység objektív tartalmasságukat az embernek a másik emberhez, a társadalomhoz való viszonyából nyerik" (191. o.).

A marxista antropológiának nagy hazai és külföldi irodalma van. Az ebben körvonalazódó vitákra — amelyek kezdődnek magának a filozófiai antropológia marxizmuson belüli létjogosultságának problémája fölött, folytatódnak olyan szerkezeti kérdéseken, hogy meg kell-e különböztetni a marxista antropológián belül az ember fogalmát az ember eszményétől, továbbá az ember olyan fogalmát, amely minden történelmi kor minden egyes normális individuumára érvényes volt, az olyan fogalomtól, amely csak az emberi nem egészére érvényes, és végződnek azon a tartalmi kérdésen, hogy melyek konkrétan az ember fogalmához sorolandó lényegi jegyek — itt nem térünk ki, minthogy számunkra az egész problémakörnek csak pszichológiai vonatkozásai fontosak. Ezt tekintve pedig ugyanazokból a lényeges meghatározottságokból indulunk ki, mint Rubinstein.

Hasonlóképpen: a külső természet humanizálásának folyamata úgy megy végbe, hogy *az ember a naturális tárgyakat átalakítja termelőeszközzé, ill. természetes összefüggéseiket az eszköz funkciójának analógiájára építi át.*

Az eszköztermelő tevékenység struktúrája két komponensből tevődik össze: a cél kitűzéséből és a cél megvalósításából.

Az eszköztermelő tevékenység célját objektív paraméterek szerint határozzák meg. E cél független a tevékenységben részt vevő személyek létfenntartási szükségleteitől — a mércét ehelyett azoknak a tevékenységbe bevont tárgyaknak belső szükségszerűségei szolgáltatják, amelyeket majd az elkészítendő eszközzel kell megmunkálni. De másfelől ez a célt megszabó tárgyi szükségszerűség nem is olyan természetű, mint amilyen a tevékenységben részt vevő személyek létét fenyegető tárgyi esemény és ennek előjele között fennáll — a termelőtevékenységnek ehelyett olyan tárgyi szükségszerűségekkel van dolga, amelyeket az elkészítendő eszköz segítségével a természeti lét oldaláról át lehet majd hozni a társadalmi lét oldalára.

Ezért nem alkalmas az emberi alaptevékenység teleológiájának pszichológiai interpretálására a behaviorizmus modellje sem fejlődésének korábbi, sem későbbi logikai etapján. A korábbi etapon a behaviorizmus lényegileg úgy írja le a tevékenységet, mint a táplálék felé vezető kerülőutak keresését és a megtalált kerülőút megtételét. Holott pl. a vaskohóépítés célja független nemcsak e tevékenység alanyainak aktuális éhségérzésétől, hanem egyáltalán a biológiai lét fenntartásához szükséges javak bármilyen elvont általánosságban megragadott paramétereitől, minthogy a célt itt a kohóban majdan olvasztásra kerülő érc, valamint a tüzelőanyag tulajdonságaiban adott objektív szükségszerűségek határozzák meg. Lehet persze arra hivatkozni, hogy a kohó csak egy láncszeme annak a láncolatnak, amelynek emberi specifikuma csak annyi, hogy egyre hosszabbá válik, de amely éppúgy, mint az állati viselkedésben talált kerülőutak, végül is a létfenntartási javak megszerzéséhez vezet. Ha azonban itt, az alapoknál nem ragadjuk meg az emberi lét specifikumát, akkor vulgarizáló vagy eklektikus megoldásokra kényszerítjük a pszichológiát azoknak a bonyolultabb, származékos jelenségeknek a magyarázatánál, amelyeknél a létfenntartási javakkal való összefüggés még áttételesen sem mutatható ki (mint pl. a művészi alkotótevékenység esetében), vagy amelyek éppen a létfenntartási javakról való nem ideiglenes lemondással járnak (mint pl. szélsőséges vallásos aszkézis esetében). Későbbi logikai etapján a behaviorizmus lényegileg úgy írja le a tevékenységet, mint a feltételes inger által jelzett veszély elhárítását.[12] Ezzel szemben példánkban a vaskohóépítés célja függet-

[12] Ténylegesen a feltételes elhárító reflex sémáját alkalmazza ezen a logikai etapon a behaviorizmus a feltételes táplálkozási reflexre is. Az előbbinek a sémája ugyanis ez: jelző inger — fájdalominger, támadási ponttal közvetlenül a test felületén — elhárító reakció, a támadási pont által egyértelműen meghatározott irányban (pontosabban ez az egyértelműség maga sokértelmű: a kísérleti állat, bármely irányban próbál menekülni, amely a fájdalominger támadási irányától több mint 90°-ra eltér, a próbálkozás feltétlenül beválik, ha a kísérletvezető nem iktat be olyan mesterséges zavaró tényezőket, mint bizonyos menekülési irányokat lezáró akadályokat, a menekülő állatot követő fájdalomingert stb. — ezért itt tulajdonképpeni próbálkozásról nincs is szó). A feltételes táplálkozási reflex megfelelő sémája: jelző inger — táplálkozási inger, *támadási ponttal közvetlenül a test adekvát felületén* (a táplálékot mint feltétlen ingert Pavlov kísérleteiben az állat szájüregébe helyezik) — a feltétlen inger által egyértelműen meghatározott nyálreflex. Valójában normális életkörülmények között a táplálkozási feltételes reflex sémája nem ilyen: a jelző ingert nem követi a test felületének bizonyos pontjára ható

len nemcsak valamilyen aktuális veszélyhelyzettől, de a majdan olvasztásra kerülő vasérc tulajdonságaiban nem olyan objektív szükségszerűségek határozzák meg a tevékenység célját, amelyek a tevékenység alanyainak biológiai létét akár elvont általánosságban veszélyeztetnék, úgy hogy a veszély elhárításának eszközeként kellene a kohót előállítani Itt persze ismét lehet arra hivatkozni, hogy a kohóépítés elmaradása következmények olyan láncolatát vonná maga után, amely végső soron biológiai létükben fenyegetné a potenciális kohóépítőket. De ez ismét megakadályozná, hogy az emberi lét specifikumát az alapoknál ragadjuk meg, ami ismét vulgarizáló vagy eklektikus megoldásokkal fenyegetne azoknak a bonyolultabb, származékos jelenségeknek a magyarázatánál, amelyeknél az ember a biológiai létét közvetlen kockázatnak teszi ki vagy éppenséggel feláldozza.

A termelőtevékenységnek ez a kettős függetlensége a termelő egyének biológiai létfenntartásától csak a társadalmiság kontextusában érthető meg. A termelőtevékenység ugyanis kezdettől fogva partikularizálódik, és különböző személyek, csoportok közötti tevékenységcsere utján valósul meg. Eközben minden egyes személy tevékenységének célját az összes többi személy tevékenysége határozza meg. Azok a tevékenységbe bevont tárgyak, amelyeknek belső szükségszerűségeiből származtattuk az aktuális tevékenység célját, a társadalom többi tagjának tevékenységében funkcionálnak, és innen nyerik imperatív jellegűket. Az egyes résztevékenységekből adódó imperativuszokat a termelőtevékenységről leágazó sajátos kommunikációs tevékenységben juttatják kifejezésre, amelyből később a beszéd alakul ki.[13] A kommunikációs tevékenységben eszmeileg megfogalmazódó imperativuszok azután tartalmazzák a létfenntartás szükségszerűségének mozzanatát is, de már a társadalom egészének létére értelmezve: mindaz, ami a termelőerők elért szintjének újratermeléséhez szükséges, beleértve a társadalom tagjainak termelőerőként való újratermelődését, és mindaz, ami a termelőerők elért szintjének megvédéséhez szükséges bármilyen veszéllyel szemben, parancsoló követelés az össztársadalmi termelőtevékenység számára. Ami a termelés további céljait illeti, ezek a társadalmi lét univerzalizálódásával, a termelőerők közvetítő szférájának kiterjesztésével kapcsolatosak, immár függetlenek nemcsak az egyéni biológiai lét fenntartásá-

egyértelmű determináns, hanem a reflexet maga a távolból ható jelzőinger váltja ki többértelmű módon, menet közben válik véletlen probálkozásokból egyre egyértelműbbé, míg végül elvezet a táplálék megszerzéséhez. A különbséget ösztönösen már Pavlov tekintetbe vette, amikor a kioltásos gátlást a táplálkozási feltételes reflexen állította elő a táplálkozási inger elhagyásával — a védekező feltételes reflexnél ugyanis a fájdalominger hasonló elmaradása nemhogy kioltaná, hanem éppen megerősíti a reakciót, amelynek biológiai célja éppen a veszély elhárítása A felismerés elméleti hasznosítása azonban már a behaviorizmus következő logikai etapján, a neobehaviorizmusban történik meg.

[13] A beszéd eredetének ilyen hipotézisét, részben N. J. Marr nyomán kifejtve, A. N. Leontyjevnél (*A pszichikum fejlődésének problémái.* Kossuth, 1964.) találjuk. Gondolatmenete szerint a munkamozdulatnak kettős funkciója volt: 1. közvetlen, munkajellegű funkciója, amely a természetre irányult, és 2. közvetett, kommunikatív jellegű funkciója, amely a társakra irányult. A két funkció utóbb kettévált. A kommunikatív funkciójú mozdulatok redukálódtak gesztussá, amely eredetileg véletlen vokalizációkkal kapcsolódott össze. A hang eredeti szemantikai tartalma tulajdonképpen a gesztus, a gesztus áttételével a megfelelő mozdulat és csak ez utóbbinak áttétele révén a munkamozdulatban funkcionáló tárgy. A hipotézisből következően tehát *egy szó tárgyi jelentéstartalma onnan adódik, hogy a szó ugyanazt a funkcionális helyet foglalja el az össztársadalmi kommunikációs tevékenység struktúrájában, mint a megfelelő tárgy az össztársadalmi gyakorlati tevékenység struktúrájában* (vö. 272. o.).

nak szükségletétől és az ezt veszélyeztető külső szükségszerűségektől, hanem a társadalmi lét elért szinvonalának tekintetében is jellemzi őket a kettős függetlenség. Ennek megfelelően az egyes partikuláris tevékenységek számára e célok nincsenek egyértelműen megfogalmazva. *A* résztevékenység számára *B, C, D, E* stb. résztevékenységekről ágazódik le imperatív információ; ezek közül pl. *B* és *C* tetszés szerinti módon összeegyeztethető, de *C* és *D* már csak egyfajta optimális megoldással, *D* és *E* összeegyeztetése már egyáltalán problematikus és a problémának egyetlen megoldása létezik, *B* és *E* pedig kategórikusan kizárja egymást stb. — a determinánsok e bonyolult hálózatában az új cél kitüzése mindig alkotó jellegű, szabad döntésben megy végbe, mégis az össztársadalmi termelési folyamat által determinált az alternatívák — konkrétan a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt helyhez címzett alternatívák — determináltságán keresztül.

A cél kitűzése a termelőtevékenység eszmei mozzanata — a cél megvalósítása az anyagi mozzanat, amely azonban nem különül el az előbbitől: részcélok kitűzése és megvalósításuk menetének ellenőrzése révén az eszmei komponens végigvonul a specifikusan emberi alaptevékenységen. Rubinstein — idézett munkáiban — éppen a tevékenységben magában funkcionáló eszmeinek az ignorálásáért marasztalja el elsősorban a behaviorizmust.

A kitűzött cél realizálásának menete és kimenetele egyszerre függ a tevékenységben részt vevő személyek képességeitől és azoktól a lehetőségektől, amelyeket a tevékenység körébe bevont tárgyak képviselnek. Ennek az összefüggésnek értelmezésére azonban ismét elégtelennek bizonyul a behaviorizmus, amely az „inger-reakció" sémáját alkalmazza ott, ahol a tárgyi lehetőségek az ingerhez kondicionált reakció lebonyolítására léteznek, és a „próba-szerencse" sémáját alkalmazza ott, ahol a tárgyi lehetőségek hiánya a meglevő képességek repertoárjának végigpróbálgatására kényszerít. A tárgyi lehetőségek itt csak negatívan vannak értelmezve: annyiban léteznek, amennyiben az állat viselkedésének semmilyen tárgyi akadály nem állja útját; ennek megfelelően negatív a képességek értelmezése is a tárgyakhoz viszonyítva: révükön az állat megkerüli vagy lerombolja a tárgyat mint akadályt. Az emberi célmegvalósító tevékenységben ezzel szemben a tárgyak pozitívan, éppen meglétükben hordozzák a lehetőségeket, amennyiben jellegzetesen nem akadályként, hanem eszközként funkcionálnak; ennek megfelelően a képességek nem a tárgyak ellenére, hanem a tárgyakban adott lehetőségek által megtoldva érvényesülnek.[14]

Ez a pozitív kapcsolat a termelő tevékenységben funkcionáló személyi képességek és tárgyi lehetőségek között ismét csak a társadalmiság kontextusában értheto meg. A partikularizálódott tevékenységek cseréje révén ugyanis minden egyes személy eszközül használhatja saját tevékenységéhez a társadalom összes többi tagjának tevékenységét. Ily módon nemcsak azok a lehetőségek, amelyeket eszközként kinek-kinek a saját tevékenységébe bevont tárgyak képviselnek, hanem általában az össztársadalmi termelőerők elért szintjében adott lehetőségek összessége kapcsolódik pozitívan az egyéni képességekhez, egyre fokozottabban tehermentesítve ezeket a — társadalmi — lét fenntartásának kényszerétől.

[14] Említett könyvében Hermann István mint „az emberi lét ontológikus alapjellegzetességét" jellemzi azt a tényt, hogy „minden egyes szerszámban, illetve munkafolyamatban latens lehetőségek rejlenek". (177. o.).

Hogy mármost hogyan történik az ember naturális életfunkcióinak átalakulása eszköztermelő tevékenységgé, ill. hogy hogyan épül át e funkciók természetes struktúrája az itt vázolt strukturális összefüggések analógiájára, ez pszichológiai részkérdésként későbbi vizsgálódások tárgya. Ontológiai jelentőségénél fogva itt csak egy olyan humán neoformációra mutatunk rá, amely véleményünk szerint az egész átstrukturálódásnak az alapját képezi.

Arról az alapvető átstrukturálódásról van szó, amely az antropogenezis során a kinesztézisben megy végbe. Az erre vonatkozó hipotézist Kardos Lajos adja elő *Tanulás és emberréválás* c. tanulmányában *(Pszichológiai tanulmányok* I. Akadémiai Kiadó, 1958), amelyben fehérpatkányokkal végzett különböző labirintus-kísérletek egybehangzó tapasztalatait általánosítja elméletileg. A kísérletek egyik csoportjának a prototípusa a Hunter-féle időlabirintus-kísérlet, amelynek eredménye: „. . . az állat nem tudja megtanulni, hogy ugyanazon helyen . . . meghatározott sorrendben először így, majd úgy viselkedjék — akkor sem, ha mindannyiszor különböző úton, vagyis különböző mozgásokkal jut el arra a helyre" (49. o.). A másik kísérletcsoport prototípusa Honzik kísérlete, amelyet a megtanult labirintus egyes szakaszainak átvágásával végzett; ennek eredménye: „. . . az állat meg tudja tanulni, hogy ugyanazon helyen, ugyanannál az útelágazásnál meghatározott viselkedést tanúsítson — akkor is, ha esetenként különböző úton, vagyis különböző mozgásokkal jut el oda" (uo.). A kétféle kísérleti eredményt hagyományosan egymástól függetlenül próbálták értelmezni — Kardos a két kísérletet egymással összefüggésben interpretálja: „. . . a különböző kinesztétikus jelzések nem segítik hozzá az állatot, hogy ugyanazon a helyen . . . különböző viselkedésformákat végezzen — másrészt a különböző kinesztétikus jelzések nem zavarják az állatot abban, hogy ugyanazon a helyen az éppen kívánt, a helyhez hozzátanult viselkedést tanúsítsa" (uo.). Az állatpszichológiai kísérletek így általánosított eredményét ezután a humánpszichológiának azzal a megfigelési adatával veti egybe, mely szerint az ember egyszerűbb útvesztőkben is igen könnyen eltéved, de tökéletesen tájékozódik az időben, vagyis az előbbi képlettel ellentétben nem képes mozgását a tér különböző pontjaival, de képes a tér ugyanazon pontján különböző időpontokkal koordinálni. Kardos ezt a lényeges különbséget azzal hozza összefüggésbe, hogy „az állati viselkedés alapformája a lokomóció, a környezethez való téri viszony megváltoztatása — . . . az emberi viselkedés alapformája a manipuláció, a környezet átalakítása" (44. o.). Végső konklúziója pedig a következő:

„. . . a fogóapparátussá átalakult végtag megjelenése még távolról sem az emberréválás kezdete, egymagában még nem képesíthette az embert a nagyarányú manipulációra. De nem lehetett döntő az sem, hogy a majom feladta arboreális életformáját és ezzel fogóapparátusának különleges teljesítménye a lokomóció szempontjából tárgytalanná vált. Már a gorilla és az orángután is lekerülnek a fáról. Nem elég a végtagokat részben vagy egészben kivonni a lokomóció műveletéből. Annak az egész idegrendszeri apparátusnak kell átalakulnia, amely a végtagok működését a lokomóció törvényeinek megfelelően szabályozza . . . A kéz . . . eredetileg a lokomóció szerve. A hozzátartozó idegrendszeri apparátusban, ugyanúgy, mint a hátsó végtagokéban, uralkodó az a szerkezeti sajátosság, amely az egész előző állati filogenezis során az állandóan tökéletesedő lokomóció biztosítására évmilliók alatt kialakult. Ezt a sajátosságot kell a fejlődésnek megbontania, az emberréváló majomősnek meg kell tanulnia a mellső végtag mozgásainak újszerű, a lokomóció elveivel ellenkező

irányítását . . . idegrendszerében annak kell átalakulnia, ami abban a legállatibb" (54. o.).

A pszichológiai kísérletek tehát arra engednek következtetni, hogy *a mozgásvezérlés az antropogenezis során alapvetően átstrukturálódik az állati viselkedésnek megfelelő téri tagoltságúból a munkatevékenységnek megfelelő idői tagoltságúvá.* Ez a fejlemény akkor világosul meg teljes humánpszichológiai jelentőségében, ha a mozgásvezérlés fiziológiai központjainak funkcionális kapcsolataival összefüggésben értelmezzük.

A mozgásvezérlés legmagasabb szintű központját, a cortex motoros régióit (Br. 4, Br. 4s, Br. 6a alfa és béta, Br. 6b, Br. 8) funkcionális körök kapcsolják össze a nagyagykéreg egyéb területeivel, thalamikus magvakkal (nucleus ventralis lateralis és nucleus ventralis posterior), a nucleus caudatusszal, a nucleus subthalamicusszal, a substantia nigrával, a formatio reticularis caudalisabb részeivel, az oliva inferiorral, a nucleus ruberrel, interhaemisphaerialisan a túloldali kérgi motoros mezőkkel és a kisaggyal. E központok áttételével *a mozgásvezérlés specifikusan emberi struktúrája kiterjeszthető érvényességét az agykéreg tónusának és az izomtónusnak a szabályozására, továbbá a vegetatív működések regulációjára.* Különösen figyelemre méltó ebből a szempontból az a tény, hogy az extrapyramidális rendszer egyes tagjai (nucleus subthalamicus, a nucleus ruber pars parvicellularisa, nucleus niger, az oliva inferior pars principalisa) az embernél érik el fejlődésük maximumát. Ez a rendszer ugyanis — amint Horányi *(Neurológia.* Medicina Kiadó, 1962. 136. o.) hangsúlyozza — funkcionális egységként működik a pyramidális rendszerrel, vagyis a mozgásvezérlés említett humán működési elve mindkét rendszer funkcionálását jellemzi. Mármost a tulajdonképpeni munkamozdulatoknak mint idiokinetikus mozgásoknak a szervezésében csak a pyramidális rendszernek van szerepe. Az extrapyramidális pályának a holokinetikus mozgások kiváltásában, az izomtónus szabályozásában, a testhelyzet biztosításában, a kifejező mozgásokban (beleértve a beszéd kifejező intonációját is), az emocionalitásban és a vegetatív működések integrációjában jut fontos szerep. Az extrapyramidális rendszer egyes struktúráinak embernél mutatkozó legmagasabb fejlettségi fokát csak az indokolhatja, ha mindezen funkciók maguk is sajátosan magasabbrendű szervezettréget mutatnak az embernél; a két rendszer funkcionális egységéből következően pedig a magasabbrendű, humán szervezettség elve itt is ugyanaz, mint a pyramidális rendszer által szabályozott mozdulatoké.

*

„Minden eddigi materializmusnak . . . " — írja Marx az első Feuerbach-tézisben — „az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot,* nem szubjektívan." (Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 365. o.)

Az a tárgy, amely reálisan lehetővé teszi, hogy az objektum és szubjektum egységének fogják fel: a termelőeszköz. A termelőeszköz funkciója két komponensből tevődik össze: az elsajátítás folyamatában és a használat folyamatában betöltött eszközfunkcióból.

A természet objektumainak eszközként való elsajátítása során az ember szubjektív optikán keresztül tükrözi a valóságot. Ismereteiben elvonatkoztat a

tárgyak esetleges meghatározottságaitól, az események véletlenszerűségeitől — a felhalmozott ismeretanyagot számára lényeges szempontok szerint rendezi. Ám másfelől a rendezés normáit nem megismerő apparátusának veleszületett jellegzetességei határozzák meg — a megismerés szubjektív optikája maga is objektív: a természeti lét oldaláról a társadalmi lét oldalára áthozott tárgyak, a termelőeszközök szolgáltatják. A megismerés adatait alapvetően a megmunkálandó tárgynak a termelőeszközre gyakorolt visszahatásai szolgáltatják.

Az intellektualizmus, fejlődésének korábbi logikai etapján, amelyen a priori rendező elvekkel operált, ennek az összefüggésnek pszichológiailag csak az első oldalát ismerte fel. Ilyen elméleti séma nem teszi lehetővé annak a ténynek az értelmezését, hogy míg a rendezés formái az esetleges tárgyi tartalmaktól függetlenek, addig a megismerés tartalmának minden lényegesebb változásával maguk is megváltoznak, olyannyira, hogy végül az új formák a józan ész evidens formáiként rögződnek, vagyis újra az aprioritás látszatát öltik. Ez a folyamat megy végbe például napjainkban is, amikor a determinizmus kauzális felfogását széles körűen kezdi felváltani annak evidenssé váló belátása, hogy véletlen folyamatok is lehetnek determináltak, ti. sztochasztikus jelleggel. A fejlődés későbbi logikai etapján, amelyen az intellektualizmus a priori rendező elvek helyett a kollektív fogalmakkal operált, az összefüggéseknek ez utóbbi oldalát próbálták pszichológiailag megragadni. Valóban, a társadalmi tudatban már kialakult fogalmak lényeges tárgyi tartalmat tükröznek, mindazon egyének tehát, akik az ontogenezisben már elsajátították e fogalmakat, tartalmi kritériumhoz jutnak általuk az esetleges és lényeges iemeretek megkülönböztetésében. A kérdés már csak kettős marad: 1. hogyan jut el a merőben új tények esetleges káoszával szembekerülő társadalmi tudat az első fogalmi rendezéshez? 2. hogyan jut el az ontogenezisben a merőben új ismeretek esetleges kaoszával és a merőben új fogalommal egyszerre szembekerülő egyén a fogalmi megértéshez? A két kérdésre az intellektualista modellen belül a kölcsönös egymásra utalás bűvös körében mozogva szoktak válaszolni: a társadalmi tudatot az új felismeréshez jutott egyének gazdagítják — az egyének a kollektív fogalmak készletéből merítik eszközeiket az új felismeréshez. Amellett ha a kérdések egyike meg is lenne oldva, még akkor sem következnék belőle a másik kérdés megoldása.

A természet megismerésének kettős függetlensége — a tárgy esetlegességeitől egyfelől és a megismerőapparátus jellegzetességétől másfelől — csak a történetiség kontextusában érthető meg. A termelőeszköz ugyanis az a tárgy, amelynek lényegét, belső törvényszerűségeit a történelem során egyre növekvő mértékben maga az ember alakítja ki. E folyamat, magától értetődően, sohasem válik befejezetté: a termelőeszköz mindig tartalmaz tisztán természeti, ismeretlen, esetleges mozzanatot. Ettől azonban a természet megismerésének és megváltoztatásának folyamatában való funkcionálásakor szükségképpen eltekintenek, és az eszközt úgy használják, mintha működésének szabályszerűségét kimerítené az ember által kialakított lényege. Az ismeretlen természeti jelenségeket ezen a jól ismert, *mert* történetileg az ember által kialakított lényeges közvetítőn keresztül, általa rendezetten ismerjük meg. Ha az eszköz működésének ez a lényeges szabályszerűsége $y = f(x)$, akkor x_1 hatásnak az eszközre való gyakorlásával lehet elérni, hogy végcélként az eszköz $y_1 = f(x)_1$ állapothoz vezessen; ha ezt az ismeretlen természetnek valamilyen Δy hatása torzítja, vagyis ha az x_1 hatás kifejtése által csak $(y_1 - \Delta y)$ állapothoz

sikerül eljutni, erről az eszköz kezelője abból szerez tudomást, hogy az eredeti cél eléréséhez az eredeti hatást Δx-szel javítani kell; ebből önkéntelenül az eszköz alapformulája szerint következtet az ismeretlen torzító hatás természetére, mint amely a javított $(x_1 + \Delta x)$-hez lényegileg hozzátartozó $f(x_1 + \Delta x)$-et rontja le az eredeti célnak megfelelő $f(x_1)$-re. Végeredményben az ismeretlen természetű torzító hatást a közvetítő lényegnek megfelelően a $\Delta y = f(x_1 + \Delta x) - f(x_1)$ formula szerint értelmezik. Ha a történelmileg kialakult eszközszférának van egy meghatározó törvényszerűsége — mint pl. az első ipari forradalom során kialakított gépi eszközöknél a newtoni mechanika alkalmazott törvényei, — akkor a még ismeretlen természeti jelenségeknek a szóban forgó törvény szerinti értelmezése evidenciaként megy végbe. Ez az evidens értelmezés annak spontán feltételezését jelenti, hogy a természeti hatások homogén közegben terjednek, vagyis amilyen törvény szerint továbbítja az eszköz a hatást az emberhez, ugyanolyan törvény szerint keletkezik a hatás magában a természetben. Bizonyos tűrési határon túl azután kiderül, hogy a végtelen természetben bonyolultabb törvények érvényesülnek, mint abban a történelmileg absztrahált részében, amely termelőeszközként az ember oldalára átkerült. Az a tény, hogy e felismerést megelőzően voltaképp az egész természetet a termelőeszköz szférájával egyneműnek fogták fel, hozzásegít annak belátásához, hogy magán a termelőeszközön belül sem csak az ember által kialakított absztrakt lényeg határozta meg a működést, hanem mindenféle esetlegesség, amelytől az eszköz funkcióba helyezésekor absztraháltak. Ezt követően a természetben felfedezett bonyolultabb törvényszerűséget ismét át lehet hozni az ember oldalára, alkalmazásával új termelőeszközöket lehet kialakítani — és a folyamat a történelmi fejlődés magasabb szintjén megismétlődik. Ez a termelőeszközben absztrahált és konkretizált természettörvény rögzítődik az utókor számára eszmeileg a fogalomként, amely kialakulása után autonóm logikai törvények szerint funkcionál.

A természet megismerése a termelőeszköz eszmei funkciója — a természet megváltoztatása az anyagi funkció, amely azonban nem különül el az előbbitől: az eszköz megismerő funkciója mindig a természeti tárgyra való hatás és a tárgy visszahatása révén érvényesül. Ezt az anyagi aspektust hagyja teljesen figyelmen kívül az intellektualizmus.

A természet megváltoztatása során a termelőeszköz közvetít a szubjektív akarat és az objektív valóság között: a termelőeszköz révén kényszeríti rá akaratát az ember a valóságra, általa nyer hatalmat a természet felett. Alapvetően ennek az összefüggésnek az értelmezésére képtelen az intellektualizmus, amelynek számára a természet megváltoztatása vagy a természeti anyagnak a priori formák szerinti megváltoztatását jelenti a megismerésben, vagy maguknak a megismerés eszközeiként funkcionáló fogalmaknak a megváltoztatását, miáltal a természeti anyag is megváltozott elrendezést kap. Az intellektualizmus pszichológiájára is teljes mértékben érvényes az a kritika, amelyet Marx az intellektualizmus hegeli filozófiája felett gyakorolt: „Mint ahogy ... a *tárgy* mint gondolati lényeg, úgy a *szubjektum* mint tudat vagy öntudat, vagy jobbanmondva a tárgy csak mint elvont tudat, az ember csak mint öntudat jelenik meg" számára. (Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 104. o.)

Az objektum és szubjektum reális egységét ismét csak a történetiség kontextusában lehet megérteni. Az ember ugyanis történelmileg örökli azokat a tárgyakat — a termelőeszközöket —, amelyekben már emberi akarat van a

természeti valóságra rákényszerítve,[15] az így objektivált akarat pedig éppen arra irányult, hogy a további objektiváció eszközeit megteremtse.

A termelőeszközök történelmileg kialakított szférája tulajdonképpen az emberi megismerés és akarat össztársadalmi szervét képezi, a szónak nem allegórikus értelmében. Ilyen összefüggésben nevezi Marx az ember szervetlen testének, emberi szervek szervetlen meghosszabbításának és hangoztatja, „hogy az *ipar* története és az ipar létrejött *tárgyi* létezése az *emberi lényegi erők* nyitott könyve, az érzékileg előttünk levő emberi *lélektan*, amelyet eddig nem az ember *lényegével* való összefüggésében, hanem mindig csak egy külső hasznossági vonatkozásában fogtak fel, mert — az elidegenülésen belül mozogva — csak az ember általános létezését, a vallást, vagy a történelmet a maga elvont-általános lényegében, mint politikát, művészetet irodalmat stb. tudták felfogni az emberi lényegi erők valóságaként és *emberi nembeli aktusokként*. *A közönséges, anyagi* iparban — amelyet éppúgy fel lehet fogni amaz általános mozgás részeként, mint ahogy magát az általános mozgást fel lehet fogni az ipar *különös* részeként, minthogy minden emberi tevékenység eddig munka, tehát ipar, önmagától elidegenült tevékenység volt — *érzéki, idegen, hasznos tárgyak* formájában, az elidegenülés formájában, az ember *tárgyiasult lényegi erői* állnak előttünk. Az olyan *lélektan*, amely előtt ez a könyv, tehát éppen a történelem érzékileg legjelenvalóbb, leghozzáférhetőbb része csukva van, nem válhatik valóságos, tartalmas és *reális* tudománnyá. Egyáltalában mit gondoljunk az olyan tudományról, amely az emberi munkának e nagy részétől *előkelően* elvonatkoztat és nem érzi önmagában a maga nem-teljességét, amíg az emberi működés egy kiterjedt gazdagsága nem mond neki egyebet, mint teszem, amit egy szóban meg lehet mondani: ‚szükséglet', „közönséges szükséglet"? (Uo. 74. o.)

Mindebből következően *az emberi lét teleológiája és tárgyisága csak egymással kölcsönös összefüggésben érthető meg:* a tevékenység célja olyan tárgy, amely további tevékenység eszközéül szolgálhat; a tárgy hatása pedig olyan tevékenység, amely további tárgyakat alkot. Emellett a tárgyi tevékenységnek azt az emberi specifikumát, mely szerint a célja független a benne részt vevő személyek létfenntartási szükségleteitől, csak a társadalmiság kontextusa értelmezi, amely a létfenntartásnak mint a társadalmi lét fenntartásának szükségletét objektív szükségszerűségként érvényesíti. Hasonlóképpen: a tevékenység tárgyának az az emberi specifikuma, hogy hatása független az esetleges meghatározottságaitól, csak a történetiség kontextusában értelmezhető, amely e hatások tárgyi-fogalmi közvetítő szféráját kialakítja, időről-időre feloldva ennek absztrakciós fokát, és belefoglalva a korábbi esetlegességek mögött újonnan felismert törvényszerűséget. A társadalmiság és a történetiség kontextusa teszi egyáltalán értelmezhetővé a tárgyi tevékenységnek és a tevékenység tárgyának az emberre specifikus eszmei komponensét.

Mindez átvezet az emberi lét másik két meghatározottságának strukturális vizsgálatához.

[15] Az előbbiekben jelzett áron, ti. úgy, hogy az akaratnak megfelelő természet, törvényszerűséget a termelőeszköz lényegeként elkülönítik a végtelen természettőli amely előbb-utóbb manifesztálja az eszközzel szemben és magán az eszközön belül is azokat az esetlegesként kezelt természeti meghatározottságokat, melyektől mint az akaratnak meg nem felelőktől korábban absztraháltak.

A partikularitás szférája: a termelési viszonyok.

A történelmi materializmus minden emberi társadalmi strukturálódás ősforrásának és alapjának *a munkában kialakuló és a munka történelmi változásainak megfelelően átalakuló társadalmi viszonyokat tekinti.* A tevékenységcsere és a termékcsere viszonyai, a termelési feltételek elsajátításának és átörökítésének viszonyai képezik azt a partikularizációs szférát, amelynek változásai a történelmileg rögződött társadalmi képződményeket időről-időre felbomlasztják és az individuumok által elsajátított új társadalmi funkciókat történetileg átörökítik.

A társadalom struktúrája két komponensből tevődik össze: a termelési feltételek elosztási viszonyaiból és a termékek csereviszonyaiból.

A termelési feltételek elosztási viszonyai függetlenek a társadalom tagjainak vagy bizonyos tagjainak normatételező akaratától. E viszonyok objektív szükségszerűséggel meghatározottak, ám determináltságuk sohasem a természettörvény erejével, mindig csak történelmi szükségszerűségként érvényesül, amely a reprodukálódó termelési feltételek változásával együtt változik.

Ezért nem alkalmas a társadalmi státuszok elosztási viszonyainak pszichológiai interpretálására a freudizmus modellje sem fejlődésének korábbi, sem későbbi logikai etapján. A korábbi etapon Freud lényegileg úgy írja le a szocializáció mechanizmusát, mint tiltó normák külső szembeszegezését az ösztönlényként felfogott egyeddel. Ezzel szemben a családi nevelésben a szülők többnyire olyan normáknak szereznek érvényt, amelyek státuszukra objektíve érvényesek. Lehet persze arra hivatkozni, hogy a gyermeknek közvetlenül azokkal a normákkal van dolga, amelyek szülői követelményként állnak vele szemben, függetlenül a végső társadalmi forrásaiktól. Ha azonban nem haladunk az alapokig, akkor már itt, az ontogenezis kezdeténél vulgarizáló vagy eklektikus megoldásokra kényszerítjük a pszichológiát azoknak a bonyolultabb, alapvetőbb összefüggéseknek a magyarázatánál, amelyeknél a családi nevelésnek semmilyen közvetítő szerepe nem mutatható ki (pl. a kannibalizmust ma nem kell külön tiltania a szülőnek ahhoz, hogy a gyermek kerülje); másfelől azoknál, amelyeknél a legkövetkezetesebb családi nevelés sem tudja biztosítani olyan normák betartását a kialakuló személyiség részéről, melyeknek adott státuszra vonatkoztatva nincs objektív érvényességük (mint pl. a hazugságot vagy az agressziót tiltó normák esetében). Későbbi logikai etapján a freudizmus lényegileg úgy írja le a szocializáció mechanizmusát, mint amely filogenetikusan örökítődik át az egyén számára.[16] Ezzel szemben a nor-

[16] Voltaképpen Freud soha nem bírta megoldani azt az átala felfedezett ellentmondást, hogy a személyiséget belsőleg szabályozó normák olyan tartalmakat hordoznak ugyan, amelyek nem öröklődhetnek át filogenetikusan, viszont olyan érvényességgel, amelynek ereje nem származhat ontogenetikusan rögződött tapasztalatból. Így azután élete végéig ingadozott a kétféle megoldás között. *Az én és az ősvalami* c. munkájában filogenetikusan származtatja a regulatív tartalmakat, később, *A lélekelemzés legújabb eredményei*ben ismét a szülői nevelést jelöli meg forrásul, úgy próbálva feloldani az ellenmondást, hogy kijelenti: „A szülők és a hozzájuk hasonló tekintélyek a gyermek nevelésében rendszerint saját felettesénjük előírásait követik. Bármilyen legyen is jelenleg a viszony énjük és felettesénjük között, a gyermek nevelése tekintetében igényesek és szigorúak. A szülők rendszerint elfelejtették gyermekkoruk nehézségeit és megelégszenek azzal, hogy azonosítani tudják magukat saját szüleikkel, azokkal tehát, akiktől éppen ők szenvedték el a szigorú korlátozásokat. Így a gyermek felettesénje nem a szülőknek, hanem a szülők felettesénjének mintaképe szerint épül fel. *Azonos tartalommal*

mák objektív érvényessége nem jelent egyszersmind abszolút érvényességet is. Lehet persze arra hivatkozni, hogy egy erkölcsi norma érvényessége nem jelenti feltétlenül a megtartását — ha a kísértés vagy az önző számítás a norma megszegésére csábít, a norma érvényességét még mindig tanúsíthatja a bűn elkövetésének nyomában fellépő lelkiismeretfurdalás. Ha azonban az emberi lét specifikumát nem igazi alapjainál ragadjuk meg, ez megintcsak vulgarizáló vagy eklektikus megoldásokra kényszerítené a pszichológust ott, ahol a tényleges alapok megváltozásának a normatív regulációban mutatkozó következményeit kellene értelmezni: azt a lelkiismeretfurdaláshoz hasonló rossz közérzetet, a mely a termelési feltételekben végbemenő változás során egyre gyakrabban kíséri azokat a tetteket is, melyekben a regulatív normát betartják, s amely egy bizonyos ponton vagy neurózishoz vezet, vagy olyan katarzishoz, melynek eredményeként a norma az individuum számára érvényét veszti, és a továbbiakban azt lelkiismeretfurdalás nélkül szegi meg.

A társadalmi elosztási viszonyok szabályozásának kettős függetlensége — az önkényes külső normatételezéstől és az emberi természet bármiféle belső kényszerként öröklődő törvényétől — csak a specifikusan emberi alaptevékenység kontextusában érthető meg. A szabályozás úgy történik, hogy a termelés reprodukálódó tárgyi feltételeinek elosztási rendszere a *termelőtevékenységnek* biztosítson optimális előfeltételeket. Ez annyit jelent, hogy az elosztásnak optimálisan kell biztosítania a célkitűzés és a célmegvalósítás hatásfokát: *a)* a termelési feltételeket olyan részekre kell tagolni, hogy mindegyik egység a neki megfelelő szintű partikuláris döntéshez (alapvetően a termelés megfelelő részcéljának kitűzéséhez) optimálisan szükséges rendezett információmennyiséget szolgáltasson;[17] *b)* az egyes partikuláris egységeket úgy kell egymás mellé és fölé rendelni, hogy valamennyi döntési instancián a kitűzött cél kockázatossága minimális mértékben fenyegesse a társadalmi lét elért színvonalának reprodukcióját, de maximális mértékben kecsegtesse a döntés szubjektumát partikuláris létnívójának siker esetén jelentős emelésével; *c)* a partikuláris egységek integrációs módjával biztosítani kell a reprodukciónak és a kitűzött új céloknak olyan értelmű összekapcsolását, hogy a partikuláris egység csak az új célok megfelelően lebontott részének megvalósításával együtt

---

telítődik, hordozójává válik a tradíciónak, mindazon időtálló értékelésnek, amit éppen ezen az úton ad át egyik nemzedék a másiknak." (1943, 80. o.; kiem. — *G. L.)* A *Mózes*ban azután megint a filogenetikus átörökítés gondolatával találkozunk (másképp nem tudta volna saját elméletének keretein belül értelmezni az egyiptomi zsidó rabszolgák evidens „ráismerését" a Mózes által hirdetett új tanokra).

A megoldás kulcsa a *társadalmi átörökítés*, amelyet Leontyev az idézett művében vizsgál, megkülönböztetve azt mind a faji tapasztalatok filogenetikai átörökítésétől, mind pedig az egyéni tapasztalatszerzéstől.

[17] A döntés mindig sztochasztikus jellegű, minthogy a végtelen világegyetem mozgásállapotára vonatkozó véges számú információ alapján történik. A döntéshez szükséges információmennyiség optimumát az a kibernetikai összefüggés határozza meg, mely szerint minél kevesebb információ áll rendelkezésre, annál kockázatosabb a döntés, viszont minél több információt kell feldolgozni a döntéshez, annál hosszabb időt követel ez a művelet: azokon az instanciákon tehát, ahol gyors döntéseket kell hozni, a leglényegesebb kevés számú információt kell szelektálni — ott viszont, ahol nagyfokú biztonságra kell törekedni, nagy mennyiségű információ feldolgozásához kell időt biztosítani.

Az információknak (a megismerési adatoknak) a termelőeszköz által történő rendezéséről a megismerésben betöltött eszközfunkció elemzése kapcsán már szóltunk. Ennek értelmében függ a termelőeszközök elosztási viszonyainak rendszere a különböző szintű döntésekhez szükséges információmennyiségtől.

legyen reprodukálható, miközben az új célok megvalósításának a partikuláris egységre osztott része nem esik egybe az ugyanezen instancián hozott döntések körével; *d)* a termelés partikularizált dologi feltételeit a megfelelően partikularizálódott személyi feltételekkel (képességekkel) kell egyesíteni. Tehát *a termelési feltételek tagolásának biztosítania kell az új célok optimális kitűzéséhez szükséges ismereteket és érdekeltséget, valamint a kitűzött célok optimális megvalósításához szükséges képességeket és kötelezettségeket.* A partikularizálódás adott módját és a ráépülő státuszviszonyokat rögzítő regulatív normák addig érvényesek, amíg e viszonyok eleget tesznek a fenti követelményeknek. Amint új termelőeszközben absztrahálódott természeti törvényszerűség kapcsolódik be az ember oldalán a termelési folyamatba, ez azonnal megváltoztatja az optimális döntések feltételeit, ami a maga részéről az optimális végrehajtási feltételeket módosítja.

A társadalom egészére vonatkozó optimális döntések feltételei és az optimális végrehajtási feltételek tagolt társadalomban szükségképpen más partikularitáshoz tartoznak.[18] Az új termelőeszköz mindig a végrehajtás oldalán realizálódik. Az elosztási viszonyok partikularitását a csereviszonyok totalizálják: a csere által mindenki elsajátíthatja a többi partikularitásnak megfelelő tevékenység termékét. A csere totalizálja az új minőségi fokot képviselő termelőeszközt is, amelyet az optimális döntési feltételek oldalán először a fennálló elosztási viszonyok keretei között próbálnak hasznosítani. Miután kitűnik ennek lehetetlensége, konfliktus keletkezik: egyik oldalon a társadalomnak az elosztási viszonyok rendszerében adott fennálló totalitása, amely a történetileg kialakított termelési feltételek megőrzését és reprodukálását biztosítja, de az új termelőeszközt nem tudja optimálisan hasznosítani — a másik oldalon egy olyan új totalitás szükségessége, amely az új termelőeszköznek megfelelne, de minthogy csak a fennálló elosztási viszonyokat megszüntetve létesülhetne, ezért létesítése kockáztatja a már kialakított termelési feltételeket. *A személyiségnek a konfliktusban való álláspontját alapvetően az a partikuláris státusz határozza meg, amelyet a termelési feltételek elosztási rendszerében elfoglal.*

A csere meghatározóan olyan objektumnak a cseréje, amely sajátos ismeretet hordoz az ember belső valóságáról. Sajátosságának megértéséhez a kulcsot a tárgyiság specifikus emberi jellegének kontextusa szolgáltatja. A tárgyba ugyanis mint céltudatos tevékenység termékébe valóságos emberi jelentéstartalmak épülnek, és ezek fejeződnek ki a tárgy szemlélője számára.[19]

Az antiintellektualista modell számára ez a tárgy által reálisan közvetített kommunikáció kettéhasad. Logikai fejlődésének első etapján megragadja, hogy az intuíció emberi tartalmat fedez fel a tárgyban, de nem gyanítja, hogy ennek reális előfeltételeként az emberi tartalom valóságosan belekerült a tárgyba.

[18] Ez nem jelenti sem annak szükségszerűségét, hogy az egyik partikularitás a tiszta döntési, a másik a tiszta végrehajtási pólusként különüljön el, sem pedig azt, hogy az egyes individuumoknak sorsszerűen kell besorolódniok az optimális döntés vagy az optimális végrehajtás partikularitása alá. Mindez már az elidegenedés fejleménye, amint erről később szó lesz. Itt csak az előbbi lábjegyzetben említett kibernetikai összefüggésről van szó.

[19] Vö. Sztolovics Естетичезкое в действительности и в искусстве (Moszkva 1957.) és Vanszlov *A szép problémája* (Gondolat, 1958). Ennek a tárgy által közvetített emberi tartalomnak a pszichológiai összefüggéseit részletesebben lásd *A szép pszichológiája* c. tanulmányomban.

A második etapon azután az interperszonális kommunikációt vizsgálja, figyelmen kívül hagyva a tárgyi közvetítést, amely pedig mindenféle kommunikációt közvetítő jelnek a prototípusa.[20]

*

Az individuum társadalmi funkciója két komponensből tevődik össze: az ontogenetikus átörökítésben betöltött szerepből és a kooperációban játszott szerepből.

A személyiség kibontakozó képességei függetlenek a szerveiben veleszületetten adott természetes lehetőségektől[21] — ezeket a másik személy (a mester) már kialakult képességei idomítják az önmagáéihoz hasonlóra. De magától értetődően a mester esetében sem a veleszületett képességeiről van szó, hanem a megfelelő képesség történelmi fejlődésének benne való lecsapódásáról. Az összefüggést ismét a tárgyiság kontextusában lehet csak helyesen értelmezni. A termelőeszköz saját anyagi szerkezetében rögzíti annak a képességnek történelmi fejlődési útját, amelynek meghatározott állomásaként megalkották és működtetik. A mester az így kondenzált történeti képességet bontakoztatja ki az általa már ezt megelőzően elsajátított eszközön — a szocializálandó individuum e tevékenységet utánozva örökli ontogenetikusan a képesség fejlődésének adott stádiumát. Az ontogenetikus úton így szerzett képződmény ténylegesen a fajfejlődés bizonyos útjának eredményét rögzíti, amely nem egyedi tapasztalatként kondicionálódik, és nem is hosszas próbálkozás-sorozatból kristályosodik ki, hanem az individuum a történelmi próbálkozások vargabetűit levágva mindjárt az általánosított eredményt sajátítja el, amely ezután az öröklött tulajdonságok jegyei (mindenfajta kioltásnak ellenálló stabilitás, szintetikus és dinamikus jelleg stb.) szerint nyilvánul meg.

Az antiintellektualizmus modellje nem alkalmas az öröklés emberi specifikumának értelmezésére. A modell fejlődésének korábbi logikai etapján a tárggyal első ízben kapcsolatot teremtő individuumról feltételezték, hogy intuitíve nyilváníthat az addig ismeretlen tárgy belső lényegének megfelelő képességet. A tudományosság keretein belül ezt egyedül olyan előfeltevéssel lehetett megalapozni, hogy a váratlanul jelentkező képességek az individuummal veleszülettek, és az intuícióval csak lappangó állapotukból manifesztálódnak. A későbbi logikai etapon vizsgált interperszonális kapcsolatok csak a képességek közvetlen öröklésének értelmezésére voltak alkalmasak: a taníit-

[20] Itt a kommunikációval kapcsolatban korábban felvetett kérdés másik oldaláról van szó: akkor azt jeleztük, hogyan nyerhet az emberi megnyilvánulás mint jel (gesztus, vokalizáció) tárgyi jelentéstartalmat — itt az a kérdés, hogyan válhat a tárgy emberi jelentéstartalmat hordozó jellé.

[21] Ez a függetlenség magától értetődően csak viszonylagos. Veleszületett szervi fogyatékosság csökkenti, egy bizonyos súlyossági fokon túl a szóban forgó szerv vonatkozásában ki is zárja az ontogenetikus átörökítés lehetőségét. Hogy azonban minden viszonylagossága mellett a függetlenség igen nagyfokú, ezt a legfrappánsabban éppen a jól szervezett gyógypedagógiai folyamatnak a szervi fogyatékosságok kompenzálásában elért eredményei, valamint a sérült szervek funkcióinak rehabilitálásában mutatkozó eredmények bizonyítják. Normális szervi feltételek esetében a veleszületetten adott természetes lehetőségek csak a Pavlov által idegrendszeri típusként összefoglalt paraméterek (idegi folyamatok gyorsasága, ereje és kiegyensúlyozottsága) tekintetében módosíthatják a szocializálódás folyamatában kibontakozó képességeket.

vány a mesterrel való kommunikálódás során utánzással kialakíthatja magában mindazokat a képességeket, amelyek a mesternél megnyilvánulnak. Nem tartalmaz azonban a modell semmilyen kiegészítő hipotézist annak értelmezésére, hogy az így átadott képesség hogyan összegez megfelelő történelmi fejlődést.

A történelmi fejlődés eredményeinek átörökítése partikuláris jellegű: a mester szerepében fellépő személy a termelőeszközökben rögzített történelmi eredményeknek az ő számára elosztott részét sajátította el, márpedig a továbbörökítésnek ez a bázisa. Minthogy ily módon az ontogenetikus átörökítés folyamatának bizonyos pontján a mester és a tanítvány közötti interperszonális kapcsolatnak mindkét pólusán ugyanaz a partikularitás fog egzisztálni, ez többé nem tesz lehetővé köztük termékeny együttműködést. A szocializáció primer kapcsolatai meglazulnak tehát, esetleg teljesen felbomlanak. A primer kapcsolatok elszakításával válik befejezett ténnyé az individuumnak *egyéniségként* való kialakulása. Ezzel egyidejűleg az individuum olyan kooperációs kapcsolatokat épít ki, ill. fogad el, amelyekben ontogenetikusan örökölt tartalmainak partikularitását totalitásként igazolhatja a másik személytől kapott elismerésben. Az elismerés nyújtja az individuum számára azt az emócionális formát, amelyben addigi életútjának felhalmozott tartalmai a maguk véletlenszerű egyediségében integrálódhatnak. Az elismerés elnyerésével igazolódik befejezett tényként az egyéniségnek *személyiséggé* alakulása.

Freudé a pszichológiatörténeti érdem, hogy az érzelmileg színezett interperszonális kapcsolatoknak, valamint az érzelmi kapcsolatok elszakításának jelentőségét a személyiség formálódására nézve felfedezte. Az általa adott értelmezésben azonban a felszíni analógiák annyira uralkodó szerepet játszanak, hogy a lényeges összefüggéseket végül is nem tudja tisztázni. Munkásságának első korszakában az elismerés viszonyát a felszíni analógiák alapján az anya és a fiúgyermek között fennálló, érzelmileg pozitívan színezett viszonyként értelmezte, a primer kapcsolatok egyéniségformáló megszakítását pedig mint éppen ennek a szexuálisként értelmezett viszonynak az apa beavatkozására történő megszakadását, az elfojtást. Minthogy ily módon későbbi időpontra helyezi az individuum egyéniségformáló leszakadásának aktusát, mint annak a kapcsolatnak a fennállását, amelyben az egyéniséget saját múltját integráló személyiségként ismerik el, ezért úgy véli, hogy a folyamat egésze a korai gyermekkorban végbemegy, benne az elfojtás mozzanata dominál, és eredménye egy többé-kevésbé dezintegrált képlet (a tudattalannak a tartományát azok a pszichikus tartalmak népesítik be, amelyek az integrációból kirekedtek). Freud későbbi megoldásában a primer kapcsolatról való leszakadás aktusa az őstörténetbe tevődik át, és az individuumban csak az apagyilkosságnak és a fivérek szétszóródásának veleszületetten öröklött tudattalan emlékeként van jelen, az elismerés mozzanatát pedig az apa megbocsátó gesztusa képviseli, amellyel a felettes én elfojtó működésének eredményességét nyugtázza. A felettes én és az ősvalami optimális egyensúlyának esetében itt az elismerés olyan individuumot illet, amely nem mutat dezintegrált arculatot, ellenben a felettes én kliséi szerint teljességgel uniformizált.

Az elismerés megértéséhez a kulcsot ismét a specifikusan emberi alaptevékenység kontextusa szolgáltatja: az elismerés alapja a személyiség részvétele a csoport közös termelőtevékenységében. Ez annyit jelent, hogy: 1. a csoportkohéziót reálisan a közös tárgyi előfeltételek teremtik meg, amelyek partikularitásuknak megfelelően építik be a csoportot a társadalmi totalitásba

—[22] a közös tárgyi előfeltételekből meghatározott keretnormák adódnak, és a csoport egyes tagjainak elismerése mindenekelőtt e normák betartásától függ; 2. míg a keretnormák a tárgyi előfeltételek megőrzésére és reprodukálására irányulnak, addig egyszersmind bizonyos objektív lehetőséget is hordoznak önmaguk bővítésére — e közös lehetőség felismerése teszi a csoport közös célját, amelynek kitűzésében saját mértéke szerint elismerést nyer a csoport valamennyi tagjának addig felhalmozott ismeretkészlete és problémamegoldó képessége; 3. a közös cél megvalósítására irányuló kooperatív tevékenységben ki-ki elismeri a csoport másik tagjának szükségletét, amelynek mértéke szerint a tevékenység termékeit élvezni fogja; 4. a kitűzött cél tárgyi megvalósulásában elismerést kap a kooperáló tagok mindegyikének egyéni képessége.

Ilyen emberi feltételek között folytatott termelésre vonatkozóan állapítja meg Marx az elismerés lényegét elemezve: „Tegyük fel, hogy mint emberek termeltünk: Termelésében mindegyikünk *kettősen igenelte* önmagát és a másikat. Akkor én 1. *termelésemben* tárgyiasítottam *egyéniségemet*, annak *sajátosságát* és ezért mind a tevékenység alatt, egyéni *életnyilvánítást* élveztem, mind a tárgy szemlélésében azt az egyéni örömet, hogy személyiségemet *tárgyi, érzékileg szemlélhető* és ezért *minden kétség felett álló* hatalomnak tudom. 2. Abban, hogy termékemet te élvezed vagy te használod, megvan *közvetlenül* az élvezetem egyrészt abban a tudatban, hogy munkámban *emberi* szükségletet elégítettem ki, másrészt hogy az *emberi* lényt tárgyiasítottam és ennélfogva egy másik *emberi* lény szükséglete számára megszereztem megfelelő tárgyát, 3. hogy számodra a *közvetítő* voltam közötted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önnönmagad egy szükséges részének tudsz és érzel engem, tehát mind gondolkodásodban, mind szeretetedben igazolva tudom magamat, 4. az én egyéni életnyilvánításomban közvetlenül megteremtettem a te életnyilvánításodat, tehát az én egyéni tevékenységemben közvetlenül *igazoltam* és *megvalósítottam* az én igazi lényemet, az én *emberi lényemet*, az én *közösségemet*. Termeléseink megannyi tükrök lennének, melyekből lényegünk világolna szembe" *(Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Id. kiad. 147. o.)

Az elmondottakból következően *az emberi lét társadalmisága és történetisége csak egymással kölcsönös összefüggésben érthető meg:* az ember történetileg alakítja ki létének azon feltételeit, melyek megosztásának társadalmi viszonyai e feltételek megőrzését és reprodukálását szolgálják — de az egyes partikularitások között olyan cserefolyamatok indulnak meg, amelyek újonnan termelt létfeltételeket tesznek általánossá, a történelmileg kialakultakat pedig a megőrzést és reprodukciót biztosító megosztási viszonyok aláásásával kockáztatják; az individuum a szocializálás folyamatában ontogenetikusan örökli az emberiség történelme során kifejlesztett képességeket — de ahhoz, hogy az így öröklött potenciákat realizálhassa, egyéniségként le kell szakadnia primér interperszonális kapcsolatairól, és új kapcsolatok kiépítésével kell önmagát személyiségként elismertetnie. Emellett a történelmileg kialakult társadalomnak azt a specifikumát, hogy viszonyainak rendszere független tagjainak normatételező akaratától, csak a tevékenység kontextusa értelmezi,

[22] Sartre *(Critique de la raison dialectique.* Galimard, Párizs 1960. 50—51. o.) jogosan marasztalja el a csoportdinamika Lewin-féle elméletét, amiért figyelmen kívül hagyja a csoportnak mint partikularitásnak a totalizációs folyamatát, amiért „ahelyettl hogy a történelem reális mozgását látná benne, már befejzett totalitásként hiposztazálja és realizálja a csoportot". A kritika a többi csoport elméletre is érvényes.

amely saját objektív szükségszerűségét teszi a társadalom tagjainak akaratává. Hasonlóképpen a társadalomban jelenvaló történelemnek az a specifikuma, hogy eredményei az emberekkel veleszületett szervi lehetőségektől függetlenül öröklődnek, a tárgyiság kontextusában értelmezhető, amely a történetileg képződött potenciákat az emberi szervek szervetlen meghosszabbításának ontogenetikusan örökölhető lehetőségeiként tartalmazza. A tevékenység és a tárgyiság kontextusa teszi egyáltalán értelmezhetővé a történelmileg kialakult társadalom és a társadalomban jelenvaló történelem anyagi jellegét.

A tevékenység, a tárgyiság, a társadalmiság és a történetiség tehát az emberi létnek egymással elválaszthatatlanul összefüggő meghatározottságai. Egymástól való elválaszthatatlanságukban teszik a társadalmi létet a szabadság szférájává: a termelőerők révén az ember hatalmat nyer a természeten, a termelési viszonyok révén pedig a társadalmon.

A szabadság azonban nem állapota a társadalmi létnek, hanem mozgási iránya: a világtörténelmi haladás folyamán az ember egyre inkább felszabadul a kényszerként érvényesülő természeti szükségszerűségek alól (beelértve saját létfenntartásának természeti kényszerét is) és az önkényként érvényesülő társadalmi esetlegességek alól (beleértve az egyéni életút esetlegességeiből adódó személyiségmegnyilvánulások önkényességét is.)

A szabaddá válás világtörténeti folyamatának azonban az a paradox vonása, hogy éppen kényszerként jelentkező természeti szükségszerűség hatására indul meg. Természetadta jellegűek azok a — vérségi kötelék által összetartott — társadalmi csoportok is, amelyeket a természet rákényszerít arra, hogy megkezdjék birtokukba vevését. Ha ez a birtokba vétel eljut a földnek tulajdonként való művelés alá vetéséig, akkor a vérségi kötelékhez újabb természetadta kötelék járul. A kétféle kötelék erősítheti egymást, azzá a stagnáló képletté stabilizálódva amely az ázsiai termelési módra [23] jellemző. Különleges történelmi feltételek között azonban a két kötelék kölcsönösen bomlasztani kezdi egymást: megindul a társadalom partikularizációjának történelmi folyamata.

Ezen a ponton a történelem eredeti paradoxona megkettőződik: a természetadta társadalmi kötelékek is természeti kényszer hatására indulnak bomlásnak és kezdenek a termelési viszonyok szerint átépülni. Így veszi kezdetét a szabaddá válás világtörténeti folyamatának második nagy korszaka, az osztálytársadalomnak kora.

Az osztálytársadalmak korát végigkíséri az ellentmondás: *egyfelől egyre bővül a termelőerők közvetítő szférája, amelyben a természeti szükségszerűség az ember szabadságának szervévé válik — másfelől a termelőerők minden lényeges gyarapodása természeti kényszerként idézi elő a termelési viszonyok partikularitásának megfelelő átrendezését.* Ezért bár *egyfelől minden ilyen átrendezés a természetadta kötelékek lazulását és olyan társadalmi viszonyok kiépítését jelenti, amelyek az individualizálódott egyént személyiségként szocializálják — de másfelől a humanizált társadalmi viszonyok is természetadta kötelékek gyanánt rögződnek meg, amelyekkel szemben az individuum csak önkényben nyilváníthatja egyre teljesebben elnyert egyéniségét.*

„A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk. . . kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődés-

[23] Vö. Tőkei Ferenc: *Az „ázsiai termelési mód" kérdéséhez.* Kossuth, 1965.

ben." *(Német ideológia.* Id. Kiad. 34. o.) A történelmi fejlődés második nagy korszakának ezt a mozzanatát jelöljük az *elidegenedés* fogalmával.

Az elidegenedés

Az utóbbi évek hazai és külföldi elidegenedés-vitáiban széles körű bizonyítást nyert az a történetfilozófiai értelmezés, amely az elidegenedést abból a történelmi fejleményből vezeti le, hogy *a tevékenységcsere kizsákmányolássá, a termékcsere pedig árucserévé alakul.* Az elidegenedésnek erre a gazdasági alapjára épül a politikai felépítménye: *a termelési feltételek elosztási viszonyait az államhatalom rögzíti, az ontogenetikus átörökítés funkciója a családban intézményesül — az előbbi a közös földterület, az utóbbi a leszármazási kapcsolatok alapján, tehát mindkettő természetadta módon alakul ki.* A gazdasági és a politikai elidegenedésre együttesen épül rá az ideológiai elidegenedés: *a tevékenység reális céljait a vallás rendszerében rögzített ideális célok helyettesítik, a tevékenység valóságos regulatív normáit pedig az erkölcs ideális normái.* Végül, bár a szakirodalomban nem szokásos, témánk szempontjából meg kell különböztetni az elidegenedésnek egy negyedik típusát, a pszichológiai elidegenedést: *a tevékenység valóságos objektumát a tudat, valóságos szubjektumát pedig az öntudat helyettesíti.*

Az elidegenedés minden konkrét osztálytársadalmi formációban más és más tünetekkel jelentkezik, ezeket esetleges helyi és történeti adottságok is módosítják; a partikularizálódott társadalom különböző pólusai felé lényegesen más-más arcát mutatja. Mindezen sajátosságokon keresztül megnyílvánuló közös lényege azonban, hogy *az emberi lét minden lényeges meghatározottságát — teleológikus, tárgyi, történeti és társadalmi jellegét — oly módon torzítja el, hogy az emberi lét kettéhasad a dehumanizált lét és az egzisztenciától megfosztott humanitás szférájára.* Emellett a dehumanizált emberi lét mozzanatai összeforrnak a még nem humanizált természet bizonyos képleteivel azt a látszatot keltve, mintha bennük is természeti meghatározottságokkal volna dolgunk: az ember természeti környezetével, amelyhez alkalmazkodnia kell, és belső természetével, amelyet változatlan szinten kell megőrizni és reprodukálni. Hasonlóképpen a lététől megfosztott humanitás tartalmai összeforrnak még meg nem valósított emberi eszmékkel, azt a látszatot keltve, mintha bennük is tiszta ideális meghatározottságokkal volna dolgunk: egyéni vagy egyénfeletti eszmékkel, amelyek megvalósításáért mindent meg kell tenni, vagy amelyek megvalósulásáért nem lehet semmit sem tenni, csak reménykedni és vágyakozni.

Konkrétan az emberi lét egyes meghatározottságai tekintetében ezek az összefüggések a következőképpen jelentkeznek:

A teleológikus tevékenység kettéhasad a célkitűzés és a célmegvalósítás egymástól elválasztott mozzanatára: a lényeges célok kitűzése a kizsákmányoló osztály tagjainak vagy képviselőinek funkciója lesz, a célmegvalósítás tevékenysége pedig a másik póluson összpontosul. A tevékenység célját ennek következtében a kizsákmányoltak számára közvetlenül a létfenntartás kényszere fogja motiválni: e tevékenységükkel csak a létfenntartáshoz szükséges javakat tudják a maguk számára biztosítani, minthogy a terméktöbbletet a kizsákmányolók kisajátítják — a tevékenységet elmúlasztva pedig, a gazdasági vagy a gazdaságon kívüli kényszer mechanizmusa által, fizikai

létét veszélyezteti. A kizsákmányolt tevékenység továbbá azt a tendenciát mutatja, hogy alanya számára átalakuljon a célt kívülről meghatározó ingerre adandó reakcióvá.

Másképp választja el a cél kitűzését a megvalósításától az árucsere. A tevékenységet itt is a létfenntartás kényszere motiválja: minthogy az árucsere az egyszerű termékcserétől eltérően nemcsak a többlettermékre, hanem a létfenntartáshoz szükséges részre is kiterjed, ezért a lét reprodukcióját csak a sikeres csere biztosíthatja. Ezzel szemben itt a cél nem szabja meg egyértelműen a megvalósításhoz vezető optimális tevékenységet, hanem ez véletlen próbálkozásokon keresztül, a piac korrekcióit figyelembe véve alakul.

Tehát *a kizsákmányolás a kizsákmányolt osztály tagjainál és az árucsere a benne részt vevő valamennyi egyénnél elvont tendenciában olyan élettevékenységet alakít ki, amelynek szerkezete a behaviorizmus által értelmezett tevékenységszerkezetnek felel meg.* A megfelelés azonban csak látszólagos, minthogy itt nem eredendően természeti meghatározottságokról, hanem az emberi lét dehumanizált vonatkozásáról van szó.

A társadalmiság ugyanígy kettéhasad a partikularizáció és a totalizáció egymástól elválasztott mozzanatára. A termelési feltételek elosztási viszonyait a leglényegesebb vonatkozásokban állami törvények rögzítik, ezeknek a létfenntartás kettős kényszerével szereznek érvényt az egyes állampolgárokkal szemben: a törvények megszegése esetén a büntető szankciók az egyes individuumokat létükben fenyegetik, a törvények megtartása esetén viszont az államhatalom garantálja a társadalmi lét reprodukciójához szükséges feltételek (alapvetően az államhoz tartozó közös földterület) védelmét. A lét vagy nem lét kérdésének kulcsává tett törvény azután viszonylag konszolidáltabb korokban úgy jelent meg, mint amelynek érvényessége messze túlmutat a jogi kodifikálás esetlegességén, mint amely kategorikus és abszolút módon áthághatatlan. Ezzel szemben olyan korszakokban, amikor az állam hódító háborúkat folytat, vagy amikor az államon belül folyik erőszakos harc a hatalomért, a törvény úgy jelentkezik, mint emberi akarat többé vagy kevésbé önkényes tételezése, amelynek a tekintély szerezhet érvényt. Az elosztási viszonyokat rögzítő törvények kétféle megjelenési módjában egyaránt az a tény fejeződik ki, hogy a társadalmat egyik partikularitásnak mércéje szerint totalizálják. A hatalomért való harcnak és az új hatalom megszilárdításának korszakában a totalizálás új törvényei partikuláris eredetüknek megfelelő arculatot mutatnak — a megszilárdult államhatalom törvényeiben már a totális jellegnek (az egész társadalmi lét védelmét és reprodukálódását biztosító jellegnek) adekvát arculat dominál. Ez utóbbiban az alávetett partikularitásnak meg kell szűnnie, oly módon azonban, hogy a megszűnésben egyszersmind meg is őrződik. Egy ilyen megszüntetve megőrzött dinamikus tendencia a személyiségre lebontva szerfelett sajátos képletet jelent: olyan konfliktusnak az emlékét, amely a személyiség saját partikularitása és totalitása között zajlott és anélkül nyert megoldást, hogy a személyiség autonóm választás tárgyává tehette volna és tudatos döntésével kathartikusan oldhatta volna fel. Analóg folyamat megy végbe ellenkező irányban: amikor a csereviszonyok az új termelő eszközöket kezdik totalizálni, az uralkodó osztály a maga partikularitásának megfelelően próbálja ezeket elsajátítani, miáltal ténylegesen partikularitását veti alá az új totalitásnak, anélkül hogy a kettő közötti konfliktusnak tudatában lehetnek és autonóm módon dönthetné el.

Másképpen választja el egymástól a szocializációt és az individualizációt a család intézménye. A családban alakulnak ki a szocializáció primer kapcsolatai, amelyekben az individuum az ontogenetikus átörökítés révén egyéniséggé alakul. Az egyéniségként való kialakulást ezeknek a kapcsolatoknak az elszakításával kellene befejezett ténnyé tenni. A családban azonban az individuum sajátos kooperációban is részt vesz, amelynek tengelyében a testi létnek és közvetlen feltételeinek reprodukciója áll — az individuum ebben a kooperációban nyilvánulva nyerheti el a másik személy elismerését, amelyben ő személyiségként igazolódik. Minél kizárólagosabb terepe az elidegenedett társadalomban a közvetlen tevékenységcserének és a benne való elismerésnek a család, annál szorosabban egyesíti magában az interperszonális kapcsolatok kettős funkcióját: az ontogenetikus átörökítését és az elismerését. A két funkció összefonódása a személyiség kialakulására nézve azzal a következménnyel jár, hogy az ontogenetikus átörökítés révén kialakult egyéniség önállósuló elszakadása egyszersmind attól a közegtől is elszakadást jelent, amelyben az individuum személyiségként nyilvánulhatna és ismertethetné el magát, másfelől az elismerés közegében való megmaradás egyszersmind az egyéniséggé válás befejezetlenségét jelenti. Itt ismét olyan konfliktusba keveredik az individuum, amelyet nem oldhat meg az elidegenedés körülményei között autonóm módon: nem dönthet autonóm módon úgy, hogy lemond egyéniségének fejlődését kiteljesítő önállósulásáról és megmarad az elismerés családi közegében, mert az államhatalom erőszakkal kényszeríti őt a társadalmi státuszával kapcsolatos elvárások teljesítésére — de másfelől úgy sem dönthet, hogy befejezett ténnyé teszi egyéniségformálódását az önállósulás aktusával és az idegen közegben próbálja magát személyiségként elismertetni, mert az ontogenetikusan öröklött képességek önálló működtetésének előfeltétele azoknak a tárgyi feltételeknek az öröklése, amelyek felett a családfő tulajdonként rendelkezik. Ha végül is a konfliktus olyan értelmű megoldást nyer — a személyiségnek kathartikusan feloldódásra lehetőséget adó tudatos döntése nélkül —, melynek értelmében az individuumot elszakítják a családjától, akkor a személyiség végül is nem nyeri el azt az integráltságot, amelyet csak az interperszonális kooperációban kapott elismerés nyújthat számára: individuális élettörténetének minden esetlegessége kívül reked a személyiségi integráción, minthogy az elismerés csak azokat az individuális jegyeket tünteti ki, amelyek a társadalmi státusz betöltéséhez szükségesek. Ha a konfliktusnak a személyiségtől függetlenül bekövetkező megoldódása ellenkező irányú, ha tehát a még nem örökölt családi vagyon nem teszi lehetővé az individuum számára, hogy egyéniségként elszakadjon a családtól, akkor a családfő elhúzódó hatalma alatt önállótlan, egyéni kezdeményezéseit elfojtva engedelmeskedő személyiségképlet alakul ki. Mindezeket a torzulásokat sajátos módon színezheti az ontogenetikus átörökítés és az elismerés funkciója szempontjából egyaránt esetleges az a tény, hogy a család alapfunkciója a testi létnek és közvetlen feltételeinek reprodukciója.

Tehát *a társadalmiság elidegenedett intézményei, az állam és a család elvont tendenciájukban a társadalmi viszonyok olyan szerkezetét rögzítik, amely a szocializálás viszonyaival kapcsolatos freudi interpretációnak felel meg.* A megfelelés azonban itt is csak látszólagos, minthogy itt sem eredendően természeti meghatározottságokról, hanem az emberi lét dehumanizált vonatkozásairól van szó.

„Freud pusztán naturalisztikus módon, vagyis nagyon egyoldalúan, elidegenedettségében képes megragadni az embert és ennek az elidegenedett-

ségnek fenomenológiáját nyújtja" — írja Hermann István (Id. mű 39. o), megadva ezzel a megállapítással nemcsak a freudizmus megfejtésének, „talpára állításának" kulcsát, hanem a behaviorizmusét is. Mindkét modell valóságos emberi fenoménokat értelmez, minthogy azonban ezt a történelmi materializmus által felfedezett összefüggések ismeretének híján teszi, ezért spontán módon természeti analógiákhoz nyúl ott, ahol objektív külső vagy belső determinánsok jelenlétét tapasztalja.

Valójában a természeti lét és az elidegenedett társadalmi lét megkülönböztetésének itt mind elméleti, mind gyakorlati jelentősége igen nagy. A szóban forgó jelenségek ugyanis előzményeikként és következményeikként olyan kísérő tünetekkel járnak együtt, amelyeket a megfigyelés vagy a kísérlet kimutathat ugyan, de összefüggésüket a szóbanforgó fenoménokkal — vagyis éppen lényeges összefüggésüket — nem tárhatja fel önmagában az empiria, csak a ráépülő helyes interpretáció. A lényeges összefüggések elméleti feltáratlansága pedig tévútra viheti a pszichológia gyakorlati alkalmazását. Egészen más gyakorlati konklúziók adódnak pl. abból a felismerésből, hogy patogén hatással van a munkásra, ha egész tevékenysége monoton ingerekre adandó monoton reakciókból áll, mint abból az értelmezésből, amely rendellenesnek tekint minden olyan munkatevékenységet, amelyben nem szerepel a létfenntartás kényszerétől független alkotó célkitűzésnek és a képességet kifejtő célmegvalósításnak valamilyen mozzanata, amelynél tehát a cél egészében külső ingerként van megadva, amelyre begyakorlott módon kell reagálni, bármilyen bonyolult elemekből álljon is a külső inger és az egyértelműen hozzárendelt reakció. Ugyancsak más a gyakorlati konzekvenciája annak a felismerésnek, mely szerint a szocializációnak patogén hatása van, mint annak az értelmezésnek, mely szerint a patogén hatás onnan ered, hogy az individuumot természetadta (azaz tulajdonképpen dehumanizált) társadalmi képletekben szocializálják, méghozzá anélkül, hogy előzőleg individualizációs folyamata befejezetté vált volna és autonóm módon, tehát kathartikusan dönthetné el a maga számára a szocializáció és az individualizáció, a partikuláció és a totalizáció között ismételten megújuló konfliktusokat.

A gazdasági és a politikai elidegenedésnek tulajdonképpen ilyen szükségszerű kísérő tüneteit alkotják az ideológiai és a pszichológiai elidegenedés jelenségei.

Amikor a kizsákmányolás kettéhasítja a teleológikus tevékenységet a célkitűzés és a célmegvalósítás egymástól elválasztott mozzanatára, lehetőség teremtődik az egyik, ill. a másik mozzanat eszmeiként való transzcendálására: az előbbi esetben transzcendens eszmei célt tételeznek, amelyet az embernek kell megvalósítani, az utóbbi esetben az emberi célok azok, amelyek megvalósulását transzcendens eszmei erőktől remélik. Hogy milyen tényezők teszik szükségszerűvé ennek az elvont lehetőségnek a realizálását, közelebbről, hogy milyen személyiségpszichológiai közvetítő mechanizmusok vezetnek a gazdasági kizsákmányolástól a vallásos ideológiához, ez jelen munka egyik alapproblémájaként egy későbbi tanulmányban kerül majd részletesebb megvilágításra.

Hasonlóképpen vezet a társadalom partikularizációjának és totalizációjának elidegenedése az államhatalomban a társadalmiság e mozzanatainak eszmeiként való transzcendálására: transzcendens erkölcsi normarendszert tételeznek, amelyhez minden egyes embernek igazítania kell viselkedését, függetlenül attól a partikuláris helytől, amelyet a társadalmi viszonyok

rendszerében elfoglal, továbbá tételezik az ember transzcendens fogalmát, amelyet minden egyes ember csak partikularitásának mércéje szerint merít ki.

Az árucsere elszakítja egymástól az objektum megismerő és gyakorlati funkcióját a tevékenységben: az objektum mint használati érték tölti be a funkciókat — az árucsere a csereértéket iktatja e funkcionálás menetébe. Az absztraktságában is konkrét termelő eszköz mint használati érték helyett a teljességgel elvont, mennyiségi, formális jellegű csereérték lép fel mind a megismerés, mind a gyakorlat egyetemes közvetítőjeként. Valóban, az árucsere elidegenítő tendenciáját absztrakt tisztaságában véve: aki a különféle tárgyaknak a csereértékre vonatkoztatott paraméterét ismeri, az éppen a tárgynak adott viszonyok közötti lényegét ragadta meg, ti. azt, ami lehetővé teszi, hogy a tárgyat az adott viszonyok között célszerűen funkcionáltassa — másfelől akinek bizonyos mennyiségű csereértéken hatalma van, az adott viszonyok között akaratát a megfelelő arányban bármely tárgyon érvényesíteni tudja. Ilymódon az árucsere hatására kialakul az elidenenedett tudat, amelyben a tárgyakat elvont formák helyettesítik és elvont akarat képviseli. Az előbbi szimultán, az utóbbi szukcesszív tagolását nyújtja a tárgyi világnak, de úgy, hogy a tárgyak minden konkrétsága e tagoláson, azaz a tudaton kívül reked. Amennyiben mármost akár valamilyen szükséglet irányul a tárgyra, akár valamilyen képesség kapcsolódik hozzá mint tevékenység tárgyához, ezek objektuma mindenkor éppen a konkrét használati érték, úgy hogy az ilyen szükségletek tudattalanként, az ilyen képességek az akarat számára hozzáférhetetlen képződményként alakulnak ki az árucserére épülő társadalom tagjában.

A családi kapcsolat azt a funkciót idegeníti el, amelyet a másik személy az ontogenetikus átörökítésben és kialakult egyéniség személyiségként való elismerésében betölt. A másik személy mint sokoldalú társadalmi kapcsolatok potenciális alanya tölti be ezeket a funkciókat — a család természetadta kapcsolatot iktat közbe. Az ontogenetikus átöröklés eredményei ennél fogva biológiailag örökölt képességekként jelentkeznek, hiszen a gyermek végül is lényegileg szüleinek a képességeit örökli — másfelől az elismerés a család specifikus termelőtevékenységében, a testi létnek és közvetlen feltételeinek újratermelésében való kooperációhoz kapcsolódik. A család elidegenítő tendenciáját absztrakt tisztaságában véve: a természetadta kapcsolaton kívül reális interperszonális kapcsolat nem létezik — a másik személy fentiekkel analóg megnyilvánulásai csak az öntudat elidegenedett képződményeiként rögződnek. Így a másik személy képességnyilvánítása olyan identifikáció helyett, amely az utánzásban jelentkezik és a nyilvánított képesség ontogenetikus örökléséhez vezet, mindössze együttérző identifikációt vált ki az individuumból: az egyén öntudatában az azonosulást a másik személy sikerében való érzelmi feloldódás képviseli. Hasonlóképpen a másik személy részéről történő elismerés sem a tevékenységben megnyilvánuló személyiséget illeti, csak a személyiség múltbeli élettevékenységének az emlékét: az öntudatban az elismerés integrálja az emlékeket egyfajta, a múltra vonatkozó önismeretté. Az elidegenedett öntudatban a személyiséget ezek az elvont emléktartalmak képviselik és a másik személlyel való azonosulás elvont érzelme helyettesíti — az előbbi szukcesszív, az utóbbi szimultán integrációját nyújtja a személyiségnek, de úgy, hogy a személyiség minden konkrétsága kívülreked ezen az integráción, azaz az öntudaton. Így az ontogenetikusan örökölt tényleges képességek éppannyira öntudatlanként rög-

ződnek meg a családi elidegenedés körülményei között, ahogyan a tevékenységcserében való résztvétel indítékai érzelmi feloldódás nélkül érvényesülnek.

Tehát *az ideológiai és a pszichológiai elidegenedés — elvont tendenciájában — a tudatnak, ill. az öntudatnak olyan individuális és kollektív képződményeit alakítja ki és rögzíti meg, amelyek az eszmei képződmények intellektualista, ill. antiintellektualista interpretációjának felelnek meg.* A megfelelés azonban ezúttal is csak látszólagos, minthogy nem eredendően ideális meghatározottságokról van itt szó, hanem az emberi lét egzisztenciájuktól megfosztott vonatkozásairól. A spiritualizmus tehát az elidegenedésnek ugyanazt a fenomenológiáját nyújtja, csupán másik oldalról szemlélve, mint a naturalizmus.

*

Az elidegenedett viszonyok konkrét rendszere történelmi korszakonként és társadalmanként más és más. Míg az ókorban és a középkorban pl. a politikai és az ideológiai elidegenedés volt a meghatározó a rendszeren belül, addig az újkorban a gazdasági és a pszichológiai elidegenedés vált dominánssá. Ezen belül pl. az antik poliszban az államiságból eredő elidegenedés tendenciája túlsúlyban volt a család természetadta megkötöttségeinek tendenciájával szemben, ahogyan az európai feudalizmusban a vallási elidegenedés dominált az erkölcsi elidegenedéssel szemben; a klasszikus kapitalizmus korszakában a kizsákmányolás is árucsereként jelentkezett; a pszichológiai elidegenedésen belül a modern tömegmanipuláció térhódításával az öntudat elidegenedése kezd túlsúlyra jutni stb. Az egyes korszakokban és ezen belül az egyes társadalmakban az elidegenedés domináns és alárendelt tendenciái rendszerbe épülve jelentkeznek, amelyen belül azonban egyik tendencia sem nyilvánul soha abban az elvont tisztaságában, ahogyan a fenti elemzésben vizsgáltuk.

Amilyen mértékben bizonyos korszak bizonyos társadalmán belül bizonyos rétegnél érvényesül az elidegenedés egy-egy absztrakt tendenciája, olyan mértékben érvényes adott feltételek között az a személyiség-modell, amely a szóban forgó tendencia fenomenológiáját adja. A pszichológiának tovább kell haladnia az ilyen, abszolút módon fogalmazott és relatív érvénnyel bíró fenomenológiáktól a személyiség olyan dinamikus modelljéhez, amely nem az elidegenedett ember pszichológiájának ilyen vagy olyan felszíni összefüggésére épül, hanem az elidegenedéstől független lényeges antropológiai összefüggésekre, amelyek az elidegenedés minden történetileg és társadalmilag konkrét rendszerében konkrét módon érvényesek, az elidegenedés likvidálásával pedig érvényességük abszolúttá válik.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ МАРКСИСТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Ласло Гарai

В введении статьядает характеристику тем четырем психологическим моделям личности, о которых сложилась иллюзия, будто ими разработана марксистская психология: бихевиоризм показал личность как детерминированную своей деятельностью; фрейдизм исследовал социальные связи личности; интеллектуализм проанализировал личность в ее предметной обусловленности; антиинтеллектуализм толковал личность как исторический продукт собственного саморазвития.

Марксистская антропология представляет человеческое бытие детерминированным человеческой деятельностью, вещественными продуктами этой деятельности, а также общественно-исторически. Однако, структура специфически человеческой деятельности не тождественна структуре деятельности, исследуемой бихевиоризмом, а является по своей сущности деятельностью, направленной на производство средств производства. Подобно этому, специфически человеческая функция предмета также не тождественна предметной функции, исследуемой интеллектуализмом, а является по своей сущности средством производства средств. Далее, построение общества также не тождественно той структуре общества которую имплицирует фрейдизм, а состоит по своей сущности из отношении распредления предметных условий производства и из отношений кооперации в производительной деятельности. И, наконец, толкование человека как продукта истории также не тождественно тому, что имплицирует антиинтеллектуализм, а его сущностью является исторически унаследованные объективные и субъективные производительные силы.

Статья показывает, что четыре исследованные модели психологии личности являются психологической феноменологией отчуждения.

THE ANTHROPOLOGICAL PRESUPPOSITIONS OF MARXIST PSYCHOLOGY

by L. Garai

In the introduction of the study we find a description of the four models of the psychology of personality about which there is an illuson that the Marxist psychology is elaborated in them: behaviourism examined the personality as one determined by its activities, Freudism dealt with the social relationships of persons, intellectualism analysed the personality in its objective determination, and finally the anti-intellectualism explaned the personality as a result of its own development. The Marxist anthropology considers the human being to be determined by the human activity, by its objective products, by society and history. Nevertheless the structure of the specific human activity is not identical with the structure of the activity examined by the behaviourism; it is the productive activity of the means of production.

Similarly, the particular human function of the object is not equivalent with the objective function studied by the intellectualism; considering its essence it is the instrument of the activity produceing instruments. Besides, the structure of society is not the same as the social structure implied by Freudism, it is combined of the distributive relations of the objective conditions of production and of the cooperative relations of productive activity.

Finally: Man s being a historical product does not mean an identity with the implications of anti-intelectualism; it is rather a result of objective and subjective forces of production transmitted historically.

It appears from the study that the four models of the psychology of personality onstitute the psychological phenomenology of estrangement.

„Mintha az egész élet félreértés,
mintha a kacagás sírás volna."
Sören Kierkegaard: *Vagy-vagy.*

Létezni vagy gondolkodni?*

ROZSNYAI ERVIN

Ha szabványosan akarnánk osztályozni a filozófiai tehetség típusait, azt mondhatnánk, hogy vannak összefoglaló elmék, akik — mint Bruno vagy Hegel — megírják egy lezáruló korszak epilógusát, s vannak, akik a jövőt igyekeznek elénk vetíteni. A valóság természetesen nem ismer ilyén szigorú elhatárolást: a történelem zárszavai előszavak is, a kezdet pedig mindig befejezés. A megkülönböztetés mégsem egészen alaptalan, s megmagyarázza miért léphet ki holta után néhány nagy tehetség a halotti csendből, amely életében körülfogta.

Más kérdés, hogy a halhatatlanságra születik-e újjá a halott, vagy csak kísérteni jár fel éjféltől kakasszóig az elmúlás és a hajnalra készülődés óráiban. A személyes képesség — a valóság rejtett alakzatainak felfedezője — egymagában nem dönthet erről, pontosabban szólva, nem annyira a mértékével, mint inkább a tartalmával dönt. Assisi Ferenc, amikor rokonainak nevezte himnuszában a napot és a holdat, a szeleket és a folyókat, ember és természet egységének első megfogalmazásával egy jóval később kibontakozó forradalom előhírnökeként lépett fel, mulékony legendák helyett a történelemre bízva magát, amely mindvégig megőrzi törvényszerű főirányának kialakítóit. Léteznek azonban fonák tehetségek is, akik csak a halál, a rothadás jegyeire figyelnek fel korábban, mint mások, s borzongva pillantják meg koruk erőteljes fejlődése mögött az összeomlás lappangó előjeleit.

Az egyéni lét határai nem azonosak az élet biológiai határaival. Ha az „*emberi*" a „*társadalmi*" szinonimája, valódi életünk időtartama egybeesik a társadalmi tartalomével, amelyet művé tárgyiasítunk. Az ember addig él, amíg teljesítményét a társadalom saját alkotóelemeként tartja fenn: jegyezzük meg közbevetőleg, hogy a halálfélelem, amellyel eddig csupán a neves vagy névtelen hősök, a kivételek birkóztak meg, valószínűleg egyetemesen leküzdhető lesz, amikor a tevékenységek összességét értelmes közösségi célok hangolják majd össze, és a biológiai lét adekvát módon mint az ember társadalmi lényegének alárendelt funkció fog tükröződni a gondolatok és érzelmek világában. De az emberi lét ettől a felismeréstől függetlenül is a műhöz kötődik, s ez a fonák tehetségre nézve éppoly érvényes, mint az igazira. A fonák tehetség jóformán észrevétlen marad, amíg a bomlás is alig vehető észre, majd kétes diadallal lép elő az ismeretlenségből, mihelyt az agónia megkezdődik.

* Részlet Aradi Nóra, Csala Károly, Maróthi János és Rozsnyai Ervin *Széttört világ* című, a Magvető Könyvkiadónál megjelenő könyvéből, mely a burzsoá világnézet és kultúra válságával foglalkozik.

Sören Kierkegaard dán teológus a kapitalizmus tavaszán élte át osztálya elkerülhetetlen pusztulását. Irói munkásságáról életében alig vettek tudomást a mi századunkban lett a polgári értelmiség egyik legolvasottabb filozófusává; mint a burzsoá társadalom hanyatlását legátfogóbban kifejező eszmék ősforrása. Sikerének időpontját az indokolja, hogy a gondolataiban sűrűsödő tragikum az első világháború alatt és az azt követő évtizedekben kerítette hatalmába az értelmiségi köröket, a középkori járványok fékezhetetlen gyorsaságával. A térhódításához persze más is szükséges volt. A művészi és filozófiai tehetség azért képes eszmei anyagának társadalmi érvényű megformálására, mert társadalmi tartalmakat asszimilál személyes élettartalmakká. Csak az élmény erejével ható tapasztalat éri meg, hogy filozófiává legyen, s Kierkegaard filozófiáját az élmény szenvedélye hevíti.

Egy filozófia értékének lehetséges határai közvetve a társadalom termelési módján, közvetlenül az általánosítás alapjául szolgáló tapasztalati anyagon, a gondolkodó személyes képességein és osztályálláspontján múlnak. Tágabbak lesznek ezek a határok, ha a tapasztalat személyes voltában is általános, szűkebbek, ha általánosságában is korlátozottan megánjellegű. Kierkegaard tipikusan magánember: az volt még a halálában is, amikor hivő keresztény létére megtiltotta, hogy lelkész, egy „kifelé" forduló, társadalmi intézmény képviselője keresse fel halálos ágyánál; életének legtöbbet emlegetett élménye pedig az a triviálisan egyéni érdekű esemény, hogy felbontotta eljegyzését menyasszonyával, Regina Olsennel.

Az eljegyzés felbontása Kierkegaard egyik főtémája. Írásainak jórésze variáció erre az egyetlen témára, amelynek túlságosan is részletező előadása olykor visszataszítóan idegen a társadalmi érdeklődésű olvasótól. Nem volna az, ha a magánügynek közérdekű tartalma volna — de az általános érvényű tartalom az adott esetben a végletesen elszigetelődő privát ember, akivel a burzsoá éppen azért vállal közösséget, mert nincs köze hozzá. Kierkegaard szerelmének és filozófiájának társadalmi mondanivalója a társadalmon-kívüliség, közösségi tartalma a magány, általánossága az általánossal való összemérhetetlenség.

Paradox helyzet, ha a magánügy azért válik filozófiai közüggyé, mert annyira légmentesen zárkózik el az általánostól, hogy kitenyészti magában az elzárkózás legáltalánosabb sajátosságait. Kierkegaard filozófiai paradoxonjai nem egy bizarr fantázia, hanem a megkergült valóság termékei, pontos gondolati tükörképei az ésszerűtlenség dialektikájának, amely az elfolyó véletlent, a megismételhetetlen egyediséget kényszerű törvénnyé rögzíti. Kierkegaard nem kitalálta, hanem élte és megszenvedte a paradoxont — átélte eljegyzése felbontásában, s a személyes élményt egy későbbi korszak széthulló értelmiségének filozófiájává formálta.

Miért szakított a fiatal dán teológus Reginával, akit szeretett? Világos választ sohasem ad erre. Sőt: készakarva az allegóriák homályába burkolja az okokat, s a ködösítés magyarázatául egy régi történetet idéz kedvelt romantikus szerzőjétől, Hamanntól. Amikor Tarquinius Superbus fia követet küldött apjához, megkérdezve, mit tegyen egy elfoglalt város lakóival, a király a követet palotája kertjébe vezette, s ott leütötte a legnagyobb pávák fejét, így adva tudtára fiának, hogy végeztesse ki a város főembereit — azt akarta ugyanis, hogy az üzenetet csak a fia értse. Kierkegaard is csak az értőknek szánja üzenetét — az *abszurdum* „értőinek", akik a logikai képtelenségekben nem a gondolkodás gyengeségének, hanem a hit erejének bizonyítékát látják.

Az *abszurdum* Kierkegaard szerelmének filozófiai tartalma és filozófiájának központi gondolata. A szakítás Reginával nem minősülhetne többnek érdektelen magánügynél, ha nem volna más oka, mint a vőlegény fizikai alkalmatlansága a házasságra, vagy ahogy ő mondja nem minden fellengzés nélkül, „az egyetemes megvalósítására"; Kierkegaard azonban felfedezi a maga keserű egyéni sorsában az általánost, eszmény és valóság kettészakadását, amely az első világháború nyomán lesz a polgári értelmiség mind szélesebb rétegeinek alapélményévé. Néhány embert zsenivé, hőssé, költővé tett a lány — írja filozófusunk —, de nem az, amelyik az övé lett: azzal csak az államtanácsosságig vagy a tábornoki rangig vitték. Könnyen felismerhetjük itt a heideggeri „das Man" csiraformáját, „autentikus" és „nem-autentikus" emberi lét ellentétét, azt a modern, visszájára fordított Midás-legendát, amely azt tartja, hogy az eszmény értékét veszti a valóság érintésétől. De szabadságunknak előfeltétele, hogy eszményeink megvalósíthatók legyenek, s az ember önmagát szórná szét a semmibe, ha attributumáról, a szabadságról lemondana. Hogyan óvja meg eszményeinek ragyogását, amikor a társadalmi lét rutinná fakult, valóságukat, amikor a valóság eszménytelen és az eszmények valótlanok? Az ésszerűtlen kérdésre vagy ésszerűtlen választ adunk, vagy magát a kérdést vetjük el társadalmi alapjával egyetemben. Kitartani mellette annyi, mint lázadozva, az ésszerűtlenség tudatával és fájdalmával, de végeredményben mégiscsak belenyugvással vállalni az abszurd választ és az abszurd társadalmat. Az eszménytelen valóság közepette az eszmény nem őrződhet meg másutt, mint a világtól elrejtőző szubjektivitásban, ahol valótlan marad; csak valótlanul valóságos, csak lehetetlenként lehetséges, csak a reménytelenség állapotában varázsolhatja elő a remény illúzióját. *Az abszurdum az emberi szabadság létformája* — ez a magva, rendszerező elve Kierkegaard gondolatainak.

Rendszerező elvről beszéltünk, holott Kierkegaard elvi ellensége minden rendszernek. Miért? Mert a rendszer az eszmék logikai lánca, a logika pedig a tárgyra, a külsőre irányul — az egyén azonban olyan abszurd kérdésekkel találja magát szemben, amelyekre hiába várna választ a tárgyi világtól. Az abszurdum nézőpontjából a világ lényegtelen külsőség, „autentikus" létünk akadálya, s az igazság a szubjektivitásban, a bensőségesen egyéniben keresendő, hiszen annyira képtelen, hogy csak a logika ellenére, a hit, az átélés segítségével ragadható meg, nem viseli el a tárgyi lét és az általánosság szilárd formáit. Az emberi lét logikátlansága Kierkegaard-t nem a képtelen valóság, hanem a logika elutasítására ösztönzi, s a logikai ellentmondások fenntartása, amelyben a kibékíthetetlen társadalmi ellentmondásokkal való lázongó megbékélés fejeződik ki, útját állja a filozófiai rendszeralkotásnak. Elismerésre méltó gondolkodói következetességre vall, hogy a logikai rendszer és az abszurdum poláris ellentétének ismeretében Kierkegaard tudatos harcot folytat a filozófiai rendszerek, kiváltképpen a hegeli rendszer ellen, s filozófiai eszméinek megfogalmazásához is inkább művészi, mint tudományos eszközöket vesz igénybe. Ezek az eszmék azonban, bár nem kapcsolódhatnak egységes rendszerré, szétszórtságukban sem nélkülözik a belső összefüggést, mert az abszurdum gondolata maga köré tömöríti és átvilágítja őket. Így talán nem lesz önkényes eljárás, ha megkíséreljük Kierkegaard filozófiájának főbb motívumait rendszerezni.

Hegel bírálata

A hegeli filozófia a polgári gondolkodás klasszikus korszakának záróköve; senki sem kerülheti meg, aki tovább akar haladni, és a történelem új kérdéseire keresi a megoldást. Az 1830-as évek forrongásai, a nagy 48-as forradalmak előkészületei leleplezik a hegeli eszmevilág alapvető gyengeségét, rendszer és módszer ellentmondását, s rövid időn belül az is kiderül, hogy ez az ellentmondás nem szüntethető meg egyik vagy másik tagjának kikapcsolásával. A hegeli dialektika annyira összeforrt az idealizmussal, hogy „istentelenítve", ateista alakban sem tesz szert társadalmi hatékonyságra, nem válhat a világ megújításának eszközévé; az objektív idealizmus pedig azért veszti el időszerűségét, mert racionális tartalma túlságosan kevés a munkásosztály, a soron levő társadalmi fordulat hivatott főszereplője számára, de túlságosan sok a burzsoának, aki egyre inkább szem elől téveszti a dolgok logikáját, s megváltozott társadalmi létét csak újtípusú, szubjektivista mitoszokban tükrözheti. Nem a hegeli filozófia egyes elemeinek kiragadására van tehát szükség, hanem gyökeresen új filozófiára, jóllehet az új filozófia éppoly kevéssé szakíthatja meg a folytonosságot a gondolkodás történetében, ahogyan anyagi gyökerei sem a semmiből, hanem a meglevő létfeltételekből nőnek ki. A folytonosság azonban kétféle lehet: vagy a korábbi előremutató törekvések folytatása, vagy a történelem főirányával ellentétes, negatív mozzanatoké. Kierkegaard a reakciós polgári hagyomány örököseként, és — különösen 1848 után — *az ellenforradalom tudatos védelmezőjeként* száll síkra Hegel ellen, hogy a burzsoázia új helyzetének megfelelően kiteljesítse Hegel konzervativizmusát és kiirtsa forradalmiságát.

A hegeli filozófiának a *Fenomenológia* a szülőhelye, mert a történelem a lényege: a társadalmi mozgás objektív törvényszerűségének tapasztalata tágul az önmozgást végző, fejlődő világ-egész gondolatává. A fejlődés az összefüggő mozgásállapotok immanens törvényektől szabályozott, meghatározott irányú egymásutánja. Ez az egyetemes önmozgás — a dialektika — a hegeli világkép magva, benne összpontosul Hegelnek a kor kérdéseire adott minden válasza és filozófiájának belső ellentmondása. Kézenfekvő, hogy aki Hegelen túl akar lépni, annak elsősorban a német filozófus mozgáselméletét, dialektikáját kell megvizsgálnia. Így járt el Marx is, Kierkegaard is, bár ellentétes szándékkal és eredménnyel, s teljesítményük már csak azért sem mondható egyenértékűnek, mert Marx a *Jogfilozófia* bírálatával kezdve, föllelte a hegeli gondolatrendszer politikai-társadalomelméleti hátterét, amely Kierkegaard érdeklődési körén mindvégig kívül maradt. Marx és Kierkegaard bírálatának azonban vannak egyező vonásai is. Mind a ketten a dialektikus idealizmus gyenge pontját, módszer és rendszer konfliktusát támadják, kimutatva, hogy a logikának nincs önmozgása.

Kierkegaard abból indul ki bírálatában, amit Trendelenburgtól tanult. A tiszta lét fogalma — mondja Trendelenburg —, éppúgy, mint a semmié, önmagával azonos, tehát nyugvó, s ha a gondolkodás két nyugvó képzet egységéből keletkezést vezet le, azt nyilván maga csempészte ebbe az egységbe. Ugyanez a helyzet a „valami" és a „más" dialektikájával is. A „valami", korlátozott lévén, Hegel szerint tagadást tartalmaz, feltételezi a „mást", a határon túli létet. Miután a határ nélkülözhetetlen eleme a „valaminek", ez a „mást" mint saját mozzanatát foglalja magába, bensőleg egy vele, azaz átcsap a „másba". De a „valami" átmenete a máslétbe — veti ellen Trendelen-

burg — nem következik annak összehasonlításából, ami a határon belül és kívül van, mert az összehasonlításban mindkettőt statikusnak gondolják. A premisszák szerint a „más" nyugalomban van a „valami" mellett, illetve tulajdonképpen benne, így a mozgásnak, az átmenetnek nincs alapja sem a „valami", sem a „más" fogalmában.

Semmiféle reflexió nem idézhet elő mozgást — ebben foglalhatjuk össze Kierkegaard nyomán Trendelenburg kritikai észrevételeinek lényegét, s a továbbiakban átadjuk a szót a dán gondolkodónak. Hegel — írja — minden mozgást a közvetítéssel magyaráz, de hogy a közvetítés micsoda, azt sohasem próbálta megmagyarázni. Annál kevésbé vállalkozhatott erre, mert a közvetítés kétértelmű fogalom: szintézis, amely egyszerre jelenti a mozgást és a nyugalmat, két dolog dinamikus viszonyát és e viszony statikus eredményét. Az sem világos, hogy a közvetítés hogyan jön létre: a két mozzanat — tézis és antitézis — mozgásából, vagy újonnan fellépő elemként. Ha nem új elem, akkor nincs mozgás, ha meg új elem, akkor logikailag nem indokolt a létrejötte, nem vezethető le az előző mozzanatokból. Az átmenetek logikai levezetése végett Hegel a tagadás fogalmához folyamodik: ezzel okolja meg a mozgás immanenciáját, erre van szüksége ahhoz, hogy a logikában valami történjék. De mi a tagadás? A rossz — állítja a hegeli etika. A rossz az etikában nyilván az erkölcstelen, a logikában pedig a logikátlan. „Látható, mennyire logikátlanoknak kell lenniök a mozgásoknak a logikában, ha a negatív a rossz, és mennyire erkölcsteleneknek az etikában, ha a rossz a negatív."

Kierkegaard tagadhatatlan biztonsággal tapintja ki a hegeli filozófia főpilléreinek szerkezeti hibáit. Hegel, aki nem törheti meg az immanens szükségszerűséget csodákkal, a mozgást a szubjektummá avatott objektum, a teremtőerővel felruházott logika önmozgásának tekinti, s a tisztán logikai szükségszerűség nem lehet más, mint analitikus-deduktív természetű. Az új minőség, mint egy deduktív következtetés zárótétele, olyan premisszát tételez fel, amely átfogóbb nála, és nagyobb általánosságával teszi lehetővé a „mozgást", logikai levezetését annak, ami kezdettől fogva benne rejlett. Joggal állapítja meg tehát Kierkegaard, hogy a hegeli közvetítés mindig az általános erejénél fogva megy végbe. Ha pedig így van, akkor abban is egyet kell vele értenünk, hogy az új minőség létrejötte nem zárható a logikai mozgásba. A rész nem új a meglevő egészhez képest — Feuerbach is, Marx is szóvá teszi, hogy a mozgás a hegeli filozófiában csak látszólagos, mert az állítmány mindig kevésbé általános az alanynál, eleve benne bujkál és kihántható belőle.

Hegel rendszere a lelke mélyén eleatikus; ami mégis a hérakleitoszi tanok felvételére készteti, az a történelem. De a történelem fáradhatatlanul szüli az újat, s örökös megújulásának fogalmi megragadására az általános logikai és ontológiai elsőbbségével megterhelt racionalista filozófia kényszerűen deduktív módszere alkalmatlan. Vagy a történelmet kell elvetni, lemondva a dialektikáról, vagy a deduktív módszert, lemondva — az idealizmushoz való ragaszkodás esetén — a szükségszerűségről, azaz megintcsak a történelemről. Az idealista Hegel a maga erős valóságérzékével nem tehet mást, mint hogy éppen a történetiség érdekében tart ki a történelemellenes deduktív logika mellett. Így lát napvilágot az eleai és a hérakleitoszi keresztezéséből az a torz dialektika, amely a világfolyamat tapasztalatilag észlelhető, szükségszerűen keletkező új minőségeit valódi vagy vélt előzményeikből logikai látszat-szükségszerűséggel, önkényes fogalmi konstrukciók segítségével „vezeti le". Kierkegaard tehát telibe talál, amikor a hegeli közvetítést árnyképnek, az átmenet és a tagadás

fogalmát rejtelmes tényezőknek nevezi, rámutatva Hegel racionalizmusának irracionalitására. S nem a bírálat ellentmondása, ha egyfelől az abszolút nyugalomért, másfelől a mozgás szakadatlanságának, az új minőségek létrejöttének ábrázolási módjáért marasztalja el a hegeli logikát.

Mivel az általános a dialektikus idealizmus rendszerében egyeduralmat élvez, Kierkegaard méltán veti Hegel szemére, hogy logikája képtelen reprodukálni a valóságot, nem ad helyet a valóság integráns részének, a véletlennek, a járulékosnak. Azt az igazságtartalmat azonban, amely ebben a bíráló megjegyzésben tömörül, nem a dán gondolkodó bontja ki, hanem a marxista filozófia. A logikai absztrakciók — szögezi le Marx és Lenin — csupán megközelítőleg tükrözhetik a valóságot, s noha egyre közelebb férkőzhetnek hozzá, soha nem foghatják át teljes gazdagságát, a véletlenek, az egyéni létezők tömegét. A véletlenek realitása folytán a törvények tendenciákként érvényesülnek, a körülmények összetalálkozása örökösen módosítja őket, s fogalmi tükörképüknek idomulnia kell a szüntelen ténybeli helyesbítésekhez. Az önállósított, ontológiai létre emelt absztrakciók megengedhetetlenül leegyszerűsítik és elfedik a valóságot, azzal pedig, hogy minden konkrét létezőt önmaga lényegtelen mozzanatává, imbolygó ködképévé hamisítanak, a mozgást fosztják meg valódi alanyától, s teszik irreálissá.

Miért maradnak Kierkegaard találó kritikai gondolatai szétszórt ötletek? Miért kell a marxizmushoz fordulnunk, ha ki akarjuk hámozni a dán filozófus egyik-másik megállapításának igazságát, s végül arra a belátásra jutnunk, hogy Kierkegaardtól tanulhatunk ugyan néhány érvet, de tartalmilag semmi újat, ami elmélyítené a marxista filozófia Hegel-kritikáját? Mert Kierkegaard ingatag alapokra építi bírálatát, s helyesnek tűnő kezdeményezései hamar tévutakra kanyarodnak. Cáfolja ugyan az általános ontológiai elsőbbségét, amely az embert eszközzé süllyeszti, de az egyént nem reális létében és kapcsolataiban vizsgálja, hanem abszolútummá nyilvánítja; a fogalmi dedukció eleatikus jellegét és összeférhetetlenségét a minőségi ugrások dialektikájával azért kifogásolja, hogy a keletkezést ésszel fel nem fogható folyamattá misztifikálhassa, darabokra zúzva a mozgás belső összefüggéseit; az eleai és a hérakleitoszi elem irracionális egyesítése ellen azért emel szót, hogy lándzsát törjön egy logikailag következetesebb, mert a logikától az utolsó molekulájáig megtisztított irracionalizmus mellett. Kierkegaard elsikkasztja Hegel vívmányait, s úgy tünteti fel a dolgot, mintha a logikátlanság addig volna elítélendő, amíg a logika álruhájában jár, de nyomban igényt tarthat az alattvalói hódolatra, mihelyt kilép az illegalitásból és nyíltan áll a világ elé. A logika eleai, a valóság hérakleitoszi, vallja Kierkegaard — ami még akkor is csak részigazság számba mehetne, ha pusztán az idealista hegeli logikára vonatkoznék, s nem az ésszerűséget bélyegezné meg általában, ős-formulájaként a jelenkori polgári gondolkodás egyik vezéreszméjének, *logika és valóság abszolút ellentétének*. Hegel torz dialektikáját, amelynek háttere az antagonisztikus ellentmondások *kibékíthetőségének* látszata volt, Kierkegaard ál-dialektikával cseréli fel, hátterében az antagonisztikus ellentmondások *megoldhatatlanságának* látszatával. Ez a cseremű̈velet korszakváltást jelöl: azt jelzi, hogy a naiv polgári optimizmus nagy erőfeszítéseit tehetetlen vergődésbe fojtja a széttöredező, gyökeresen átértelmezett, tragikusnak észlelt valóság.

Korszakváltást mondtunk, de nem szabad elfelejtenünk, hogy az új filozófia csak a polgári gondolkodáson *belül* nevezhető minőségileg újnak: hiszen ugyanazon az osztálybázison áll, szervesen folytatja előzményeit, és újdonsága abban merül ki, hogy túlsúlyra juttatja az előző formákban kezdettől fogva jelenlevő negatív mozzanatokat.

Hegel magasabbrendűnek tekinti az általánost az egyesnél, a lényegit és a szükségszerűt a véletlennél; kiindulópontja többé-kevésbé a tárgyi világ, amelyben az ember is csak tárgyiasulva, az általánosság szintjén nyer „autentikus" létet. Ezt a racionalista értékrendet Kierkegaard megfordítja, és bizonyos vonatkozásban Descartes-hoz tér vissza, a szubjektivitást választva kiindulópontul. Descartes közös őse Hegelnek és Kierkegaardnak; az utóbbiak mintegy megszemélyesítik a descartes-i dualizmus idealista elemének kettéhasadását két ellentétes — szubjektív és objektív — alkotórészére, s a dán filozófus, legalábbis a szubjektivista alapgondolat szigorú keresztülvitelét illetően, éppen abban a leghűségesebb őséhez, amiben megtagadja őt.

A descartes-i filozófia közismert axiómája a „gondolkodom, tehát vagyok". Az *én* létem az egyedüli bizonyosság — a logika most már azt kívánná, hogy a világ, ha van, egyéni tudatom függvényeként létezzék, és objektív törvények helyett személyes önkényemet kövesse. Descartes-nak nincs más kiútja a racionalizmus és az objektivitás megmentésére, mint két gyermeki ravaszságú szofizma: az egyéni tudatot minden megokolás nélkül objektív általánossá, gondolkodó szubsztanciává minősíti át, majd az anyagi világgal való összekapcsolása végett „bebizonyítja" isten létét.

A tarthatatlan logikai ellentmondás, amely a tudatot hol egyéninek, hol általánosnak tünteti fel — s ráadásul isten beékelésével újabb törést okoz, és magát az objektív idealizmust is megduplázza —, nyilvánvalóan kiigazításra szorul. Az idealizmus talaján két út nyílik: vagy az egyéni tudatba kell beolvasztani a lét egészét, vagy egy általános, objektív tudatba az egyéni tudatot és minden más „véges" létezőt. Hegel a második útra lép, s Descartestal ellentétben — aki a szubjektumból formált szubsztanciát — a személytelen gondolkodó szellemet teszi meg szubjektummá, a világmozgás egyetemes alanyává; Kierkegaard az első utat követi, s az objektív tudatot távolítja el, a képtelenségig hajtva a descartes-i axióma szubjektivizmusát.

Ha az alanyt abszolút kezdetnek fogadjuk el, nehéz kérdéssel találjuk szemben magunkat. Hogyan adjunk számot a nem-énről, a világ létéről? Az alany teremti-e, vagy nélküle is létezik? Tegyük fel, hogy az egyéni tudat kívülről, egy „magában való" léttől kapja tartalmait: máris rácáfoltunk önmagunkra, az én nem abszolút kezdet. A klasszikus szubjektív idealizmus következetes mesterei — Berkeley és Fichte — úgy kerülik el ezt a buktatót, hogy a világ létét az én spontán tudattevékenységéből, a tárgyformáló emberi gyakorlat misztifikációjából bontják ki. De ha jobban meggondoljuk, a gondolatmenet premisszája itt is csorbát szenved. Az én mint abszolútum tökéletes zártság, a tárgyi kapcsolatok teljes hiánya, a tárgy végsőkig vitt tagadása. Mi végre teremt tárgyat, amikor lényege a tárgynélküliség, miért tör „kifelé", amikor valódi természete az elzárkózás? Miért álmodik társakat maga mellé, ha létformája egy magányos csillagé?

Az én abszolút önelégségessége kizárja a tárgy felé törekvő, akár pusztán gondolati tevékenységet is, azt, hogy az alany egyáltalában „kezdete" legyen

valaminek. A logika elvárhatná, hogy a világról ezek után ne is essék többé szó, az abszolútummá duzzadó én foglalja el a helyét mindannak, ami hozzá képest „külső" lehetne. De a világtól nem olyan könnyű megszabadulni. Mondhatjuk látszatnak, vélekedésnek, árnyéknak — a látszat-lét, a valóság éteri visszfénye így is megóvja attól, hogy a nemlét osztatlan ürességébe zuhanjon. S Descartes óta, aki a polgári életformát a filozófia fogalmi rendjébe foglalta és a reneszánsz-hagyomány letéteményeseként a szubjektumot állította a gondolkodás középpontjába, még kevesebb az esélye annak, hogy ember és világ ellentmondásos viszonya az ellentmondás tárgyi oldalának eszmei felszámolásával oldódjék meg. A hívő középkori ember nyugodtan feláldozhatta a földi dolgokat és önmagát a túlvilágnak — arcvonásai amúgyis az arcnélküli közösségbe mosódtak, s ha történetesen kőfaragó volt és a templomok oszlopfőit diszítette, legfeljebb valami csekély változtatást eszközölt az egyforma ornamentikájú oszlopok egyikén, eggyel több vagy kevesebb szőlőlevelet vésett rá, a szimmetria játékos, észrevétlen megbontásával jelezve, szinte csak önmagának, hogy van, és egy hajszálnyira különbözik a többiektől. A burzsoá azonban kevéssé hajlamos arra, hogy személyiségét átengedje egy földöntúli hűbérúrnak. Énje jellegzetesen evilági, lényege az utánozhatatlan egyszeriség, szélsőséges értelmezésben a kivételesség, s egyetlen igazi tartalmát, a „szubjektivitást" veszítené el, ha csak gondolatilag is nélkülöznie kellene ellentétét, a vele egyívású nem-ént, amelytől különbözhet. A *különbség* magát a létet jelenti a burzsoá én számára, nemcsak abban az értelenben, hogy van mitől elkülönülnie, hanem abban is, hogy van 'valami, aminél „különb" lehet. Annál szükségesebbnek találja a „mást", minél inkább elzárkózik tőle; tagadja és állítja a nem-ént; ez az abszolút én létfeltétele és a szubjektív idealizmus antinómiája.

Én és nem-én viszonya elvont ideológiai síkon tükrözi az embernek a természettel és a munkamegosztás szereplőivel létesített társadalmi viszonyát, amelyet a gyakorlat közvetít. A gyakorlat kapcsol össze bennünket környezetünkkel, megszüntetve a külvilág „idegenségét", úgy, hogy a természetet, majd végül társadalmi viszonyainkat is uralmunk alá kényszeríti. De az antagonisztikus osztálytársadalmakban, ahol a szellemi felépítmény elválik gyakorlati alapjától és látszólag önálló életet él, a világ emberi elsajátítása merőben elméleti kérdésnek, a szemlélet, a megismerés problémájának tűnik, s ha az egyénre főszerepet osztanak ki, én és nem-én viszonyaként jelenik meg. A társadalmi gyakorlat tisztázatlansága folytán az ember lényegében a tudatra redukálódik, elveszítve reális összeköttetését a külvilággal, az egység képzeletbeli helyreállítása pedig nem sikerülhet az ideológia hamis absztrakciói nélkül. A marxisták kivételével nincs olyan filozófus, aki ne ilyen absztrakciók révén próbálta volna megvilágítani a világ emberi elsajátítását, *létünk és gondolkodásunk alapkérdését*. Ám az absztrakt megoldások is sokfélék, s hogy pontosabban felvázolhassuk a Kierkegaard-kezdeményezte filozófia újdonságát, röviden össze kell foglalnunk, mi volt ebben a kérdésben az elődök álláspontja.

A polgári filozófia régi klasszikusai, a racionalisták, a világot magukénak érezték, makacs bizalommal ragaszkodtak megismerhetőségéhez, s miután mechanikus szemléletük elvágta lét és gondolkodás minden lehetséges kapcsolatát, istenre bízták a közvetítést, azt a feladatot, hogy igazítsa össze a szétválasztottakat, mint két órát. Materialista ellenfeleik ezzel szemben úgy vélekedtek, nincs szükség isteni-közvetítésre, mert az ember az érzéki valóság

része, tapasztalatai közvetlenül fogadják be az anyagi hatásokat, s az érzéki megismerés hatékonysága szavatolja a külső környezet tudati elsajátítását. De az ember funkciója ebből a szemszögből az érzéki jelenségek passzív felvételére korlátozódott, ami először az általános objektivitását tette kétségessé, mint nem érzékelhetőt, később pedig az egész külvilágot, mint csak az érzékeinkben jelenlevőt. Az empirista materializmus premisszáinak a szubjektív idealizmus volt a zárótétele.

A szubjektív idealizmus Hume-féle, szkeptikus változata végképp megpecsételni látszik az egyén és a külső környezet közötti egység megbomlását. Hume, a pozitivisták őse, a világ megismerhetetlenségének szószólója, a tárgyi valóság létét az eldönthetetlen kérdések közé sorolja, és számos vonatkozásban előrevetíti a polgári filozófia hanyatlását. A történetírás többnyire ezeket a negatív oldalait emeli ki, holott egy lényeges pontban, amelyre érdemes néhány mondatot szánnunk, jócskán fölébe magasodik mai utódainak. Hume, az agnosztikus, ember és világ összhangjának csupán az eredetét mondja kifürkészhetetlennek, *magában az összhangban nem kételkedik.* „Már az előbb említettük, hogy a *természet* bizonyos képzetek közt kapcsolatokat létesített... Ha valamely tárgy létezése nem keltené azonnal a vele rendszerint együttjáró tárgyak képzetét, minden tudásunk az emlékezet és az érzékek szűk körére maradna szorítva: *nem volnánk képesek soha eszközöket célokra alkalmazni...* Habár az erőket, amelyek a természet felett uralkodnak, nem ismerjük, mégis úgy találjuk, hogy *gondolataink és képzeteink a természet egyéb műveivel egy csapáson járnak...* Ez tehát egy neme *az előre megállapított összhangnak a természet folyása és képzeteink egymásra következése között...* Amint a természet megtanított tagjaink használatára, éppúgy belénkoltott egy bizonyos ösztönt, amely *a gondolatot a külső dolgok... folyásának megfelelő irányba vezeti*".[1] Hume csak a külvilág objektivitását „teszi zárójelbe", a szkepszist a jelenségvilág elsajátíthatóságára nem terjeszti ki, ezt a világot nem minősíti „transzcendensnek", emberileg megközelíthetetlennek; hisz a célszerű tevékenység sikerében, jóllehet meggyőződése elméleti igazolásának összes lehetőségeit maga zúzta szét.

Az angol filozófust következetes pozitivizmusa visszariasztotta attól, hogy következetes legyen és a racionalistákhoz hasonlóan istent kérje fel az előre megállapított összhang közvetítőjéül, a cserbenhagyott isten pedig büntetésből támasz nélkül hagyta a vakmerő renegát eszméjét a dolgok és a képzetek rendjének párhuzamáról. A szubjektív idealizmus szigorúbb logikájú és optimistább művelői a szkepszis elkerülése végett mellőzték a párhuzamot, feladták a dolgok rendjét a képzeteknek az én spontán tudattevékenységéből eredő kizárólagos rendje kedvéért. Tagadták a nem-én önálló létét, de az éntől való függését nem: filozófiájukban az én volt az az evilági központ, amelyből — mint valaha a plótinoszi istenségből — szétsugárzik a létezők sokasága; az érzetek vonatkozási pontja volt, vagy éppen törvényhozójuk, formaadó elvük; az az uralkodó hang, amely maga köré csoportosítja és összefogja a lét dallamrendszerét.

Racionalizmus és empirizmus, mechanikus materializmus és szubjektív idealizmus megannyi „terv" egy kiváltságos osztály szabadságának feltérképezésére; tartalmilag eltérő és ellentétes filozófiák, de abban egyformák, hogy

[1] Hume: *Vizsgálódás az emberi értelemről.* Franklin, 1906. 45. és 48—49. o. (Kiemelés — *R. E.*)

a polgár, aki szól belőlük, a világot ésszerűen rendezettnek, „idegenségét" többé-kevésbé megszüntethetőnek találja. Ebből az életfelfogásból sarjadt ki Hegel rendszere is. A hegeli filozófia tengelyében az elidegenülés és újraelsajátítás dialektikája áll: a szellemi szubsztancia azért lesz az egyetemes mozgás alanyává, hogy fejlődése végpontján „visszavegye" a tárgyiságot, azt, amit előzőleg kibocsátott és elidegenített magától. A hegeli elidegenülés az alanynak a tárgyhoz, a véges dolgok sokféleségéhez való viszonya, s a tárgyi világ semmisségének látszatát az az idealista bizalom táplálja, hogy az elidegenülés a megismerés aktusával leküzdhető, tehát magának a viszonynak, a tárgyiságnak, alany és tárgy megosztottságának is leküzdhetőnek kell lennie.

Ha megmaradunk az ideológia síkján, vagyis a világ elsajátítását a tudat hatókörébe, az alany-tárgy viszony ismeretelméleti kereteibe szorítjuk, akkor az előbb felsorolt megoldásokkal elvileg kimerítettük e viszony összes elképzelhető típusait. Első pillantásra három típus ötlik a szemünkbe: vagy az alany kebelezi be a tárgyat — ahogy a következetes szubjektív idealizmus a hegeli rendszer vallja —, vagy a tárgy az alanyt — mint a szemléleti materialisták esetében —, vagy mindét tényező megtartja állítólagos függetlenségét, s ha összhangjuk nem a Hume fejében fogant „titkos erők" érdeme, viszonyuk önálló megszemélyesítőjeként egy harmadik, az istenség közvetít közöttük. Közelebbről nézve a három típus egyetlenegyre vezethető vissza, hiszen a szemléleti materializmus az eszmék logikáját tekintve a szubjektív idealizmusba fut, az istenség pedig, akár a racionalistáknál, akár Hegelnél, saját középkori énjét meghazudtolva a „*földi*" világ elsajátításában segédkezik, az *emberi* tudat közvetlen kiegészítőjének minőségében működik. Tehát mindenütt a tárgynak az alany, a tudat részéről történő bekebelezésével találkozunk, ami az ideológia álláspontjából, a filozófia szemlélődő jellegéből szükségszerűen következik.

Álljunk meg azonban egy pillanatra. Valóban szükségszerű-e — nem a marxizmus, hanem az elvont ideológia talaján —, hogy az alany valamilyen módon bekebelezze a tárgyat? Amíg ember és világ gyakorlati viszonya alany és tárgy ismeretelméleti viszonyának képét ölti, addig igen: az alany-tárgy viszony feltételezi, hogy objektív tagját az alany *elsajátíthatja*, s az elsajátítás az ideológia szempontjából a tárgy feloldása a tudatban. De *mihelyt a külvilág elidegenülése nemcsak gyakorlatilag, hanem gondolatilag sem látszik többé felszámolhatónak, a tárgyat az alany nem szívhatja már fel: maga az alany-tárgy viszony törik szét, s a lét ellentéte a tudattal új módon jelentkezik.*

Az új gondolati forma mögött a kapitalizmus alapvető ellentmondása áll. A társadalmasult termelés kiterjedt, bonyolultan összeszövődő emberi kapcsolatokat teremt, a nemzeti és nemzetközi munkamegosztás egységes gépezetébe iktatva az egyéneket, de mint árutermelés cselekvésük társadalmi jellegét nélkülük és ellenük érvényesíti. Az ember ellenőrzése alól kisikló társadalmi tevékenység önálló, dologi erőként hat; ugyanaz a mozgás hozza létre a viszonyok nélküli egyének „tiszta bensőségét", „abszolút szubjektivitását" az egyik oldalon, s az ember nélküli viszonyok „tiszta külsőségét", abszolút dologiságát a másikon. A két szétszakadt oldal felbonthatatlan egységet alkot, mindegyikük a másik következménye és meghatványozója. A fétis-külvilág a polgár *saját életműködése, társadalmi-tárgyi tevékenysége*, amely keresztezi szubjektuma akaratát és szándékait, s végül abba a különös helyzetbe sodorja őt, hogy *maga lesz „mássá", idegenné önmaga számára.* Az elidegenült egyén annál kétségbeesettebben rejtőzik „belső világába" végzetes társadalmi énje elől, azaz akaratla-

nul is annál inkább a kezére játszik a *benne magában megtestesülő* ellenséges hatalomnak, minél fenyegetőbbnek tapasztalja ezt, minél kevésbé van módja elrejtőzni előle és védekezni ellene; *s mert nem bújhat ki önmagából, nem szabadulhat saját kettős irányú tevékenységétől, folyamatosan újratermeli az elvont szubjektivitás és az eldologiasult külvilág kölcsönös feltételezettségét* és *a kölcsönhatásban szakadatlanul éleződő antinómiájukat.* A hibás kör akkor zárul be, amikor a polgári forradalmak lezajlása után szabad út nyilik a tőkés termelési viszonyok kifejlődése előtt, s *a pénz dologi uralma alatt álló „abszolút külsőség" világa,* háborúival, válságaival, viharosan hullámzó véletleneivel, az eredményes társadalmi cselekvés lehetőségeitől megfosztott élet rutinszerű ürességével *lépten-nyomon betör ikerpárja, a „tiszta szubjektivitás" világába, könyörtelenül megsemmisítve az egyén elkülönültségének kényszerű feltételeit, amelyeket ugyanezzel az aktussal és ugyanilyen vasszükségszerűséggel állandóan újjá is teremt.*

Az új helyzet új filozófiát követel. A szubjektivitás határozottabban kerül a középpontba, mint valaha, de a „mást" *nem rekesztheti ki és nem sajátíthatja el,* kénytelen tudomást venni róla mint elháríthatatlan *külső* fenyegetésről. A „gondolkodom, tehát vagyok" formulája alkalmatlan ennek az állapotnak a tükrözésére. A gondolkodás elsajátítható tárgyra utal, ideológiai kalandozásaiban is a munkatevékenység lényeges jegyeit reprodukálja. A munkát a célszerűség és a társadalmiság jellemzi: a célszerűség itt azt jelenti, hogy a tárgynak olyan formát adunk, amely eredetileg nem volt az övé, de a fejünkben jóelőre kialakult más, hasonló tárgyakkal kapcsolatos cselekvéseink tapasztalatából. A munka célszerűsége sokféle tárgy közös, általános vonásait veszi számításba, az általános tudati képmása pedig visszamutat a maga konkrét-empirikus forrására, a tárgyak sokféleségére mint gyakorlatilag elsajátíthatóra. Az objektív általános ismerete teszi lehetővé azt is, hogy az egyéni tapasztalatok közölhetők legyenek és a társadalmi tudást gyarapítsák. A fogalmi gondolkodás tehát túllép a véletlenszerű egyéni léten — nem is képes kifejezni azt, ami pusztán egyéni —, s a legzárkózottabb életformára való, legképtelenebb fogalmak megalkotásakor is *a világ elsajátíthatóságáról, az ember tárgyi tevékenységéről és társadalmi természetéről tesz tanúságot.*

A fogalmi gondolkodás olyan szorosan tapad a világ emberi elsajátításához és e folyamat társadalmi jellegéhez, hogy aki a szubjektivitás nevében megtagadja ezeket, annak a gondolkodást is meg kell tagadnia. Kierkegaard maga hozza fel a descartes-i axióma és általában a logika elutasításának indokául a tárgyi világgal és a „tömeggel" szembeni irtózását. A modern filozófia veleje — írja — a cogito ergo sum, gondolkodás és lét azonossága. De a modern filozófia pogányság, és éppen a cogito, a gondolkodás, az általános fölénye miatt az. Ha rendet akarunk az életben, mondják a hitetlenek, főleg attól óvakodjunk, hogy az emberek mindegyikéből egy-egy elszigetelt lényt csináljunk; hadd csoportosuljanak abban, amit Arisztotelész állati kategóriának nevez: a tömegben. Nos, mihelyt ezt az absztrakciót, amely kevesebb a semminél és csekélyebb a legcsekélyebb egyénnél, valaminek tartjuk, nem sok hija van már annak, hogy istenítsük. A tömeg nem átallotta önmagát a királyokra, a sajtót a miniszterekre erőszakolni; ha így folytatja, végül majd istenre kényszeríti magát, s az istenember dogmáját átformálja az ember istennel való azonosításává, a csőcselék istenítésévé. Ebben rejlik a kereszténység gyökeres ellentéte a spekulációval, a modern filozófiával. A spekulációnak meg kell vetnie az egyént mint elgondolhatatlant; „egyénnek lenni semmi, de gondolkodj csak. . . és te leszel az egész emberiség, cogito ergo sum". A kereszténység ellen-

ben az egyénből indul ki, s a hívő lélek, a „vallásos zseni" önmagába tér meg, *„nem félve a sorsot, mert nem néz szembe semmilyen külső feladattal"*.

Kierkegaard szavainál mi sem bizonyítja jobban, hogyan függ össze a tárgyi tevékenységnek és az ember társadalmi természetének arisztokratikus gyűlölete a logikus, ésszerű gondolkodás elleni támadással. A descartes-i axióma túlságosan tárgyias ahhoz, hogy a társadalmi viszonyok teljes elidegenülésének korában időszerű maradhasson, nem valósítja meg a zártságnak azt a fokát, amelyre szubjektivista szelleme igazság szerint kötelezné. Én-központúsága még békés szomszédságban él a világ ésszerű elsajátításának hitével, hosszú távra, a burzsoázia felemelkedésének egész történelmi korszakára kijelölve a filozófia fejlődési vonalát, jóllehet heves tárgyi vonzalmai ellentmondanak az elkülönülés, a társadalomfelettiség kényszerű gőgjének. Vagy vonzódás a tárgyhoz az alany elsőbbségének feladásával, vagy tárgy nélküli szubjektivitás — nincs harmadik út, s Kierkegaard, a logika ádáz ellenfele, joggal bírálja a descartes-i axiómát logikai állhatatlanságáért. Vajon kiküszöbölheti-e Descartes alaptételének belső ellentmondását? Mindenesetre megkísérli — bár, mint látni fogjuk, még súlyosabb ellentmondások felidézése árán, mert tovább távolodik a tárgyi oldaltól, s a szubjektivizmus nagyobb következetessége szükségképpen a logika nagyobb következetlensége. „Minden tudásunk a valóság felől: lehetőség; az egyetlen valóság, amiről a létező nem csak tud: az ő tulajdon valósága, hogy ő van." *A hangsúly a „gondolkodom"-ról a „vagyok"-ra csúszik, az én egyéni létemre, amely nem tudattevékenység, nincs szüksége arra, hogy tárgya legyen, maga az abszolút tárgynélküliség, ahogy azt a szubjektivista kiindulópont megkívánja.* A „sum" tárgynélkülisége azonban korántsem a tárgyi világ nemlétével egyenlő: sőt, feltételezi a külvilági létét, hiszen pontosan a külső — társadalmi — viszonyok idegensége, fétis-szerű önállósulása ragadja el a polgártól társadalmi hatalmát, s változtatja őt a dolgok közt tétován kószáló idegenné, tárgynélkülivé; tárgy hiján nincs tárgynélküliség. *A „sum" elsőbbsége a „cogito"-val, a „léte" a gondolkodással szemben arról árulkodik, hogy az egyéni egzisztencia a társadalmi termelés és a magánkisajátítás ellentétének megfelelően végképp elzárul, és semmilyen vonatkozásban nem vállal többé közösséget alattomos szándékú, elmaradhatatlan kísérőjével, a tárgyi világgal.*

A polgári filozófia magva, rejtve vagy nyíltan, mindig az egyén, a szubjektivitás volt: Marx elemzése Hegelről mutatta ezt ki, a filozófia történetének belső logikája pedig a szemléleti materialistákról. A szubjektív idealizmus eleinte tendenciaként jelentkezik, majd egyre leplezetlenebbül tör felszínre. Új, Kierkegaard-tól nyert formája markánsabb bármely réginél: az én tökéletes zártságát illetően nem tesz engedményeket, nem hajt fejet semmiféle ésszerűség előtt. Az újtípusú én nem azért tételezi a világot, hogy teremtőképességét gyakorolja — mint a klasszikus szubjektív idealizmus alanya —, hanem azért, hogy aláhúzza saját elidegenültségét. A világot *kizárja magából* és elhatárolódik tőle. De nem abból az indítékból mondja „külsőnek" a világot, hogy az ideológia köréből kitörve gyakorlati viszonyba lépjen vele — ellenkezőleg, azt akarja kidomborítani, hogy még gondolatilag sem teheti magáévá, nem alakíthatja át „belsővé". „Létként", s nem gondolkodásként viszonyul hozzá: nem mint a gondolkodás alanya az elgondolt tárgyhoz, hanem mint *egyik létező a megközelíthetetlen másikhoz.* Az én sajátossága a *gondolkodás* helyett a *„lét"*, *amelyhez képest a világ „transzcendens"*.

Ami ebben a felfogásban új, az nem a „más" idegensége. A „mást", a létezők sokaságát Hegel is elidegenültnek, ellenségesnek találta. A hegeli

közvetítések azonban visszavezették végül a sokaságot az egységre, szülőanyja, a szubjektum módjára tevékenykedő szubsztancia ölébe. Az újtípusú szubjektív idealizmusnak az az ismérve, hogy egyaránt tagadja az én teremtő spontaneitását és a közvetítést, a „másnak" a szubjektumba történő „visszavételét". A világ asszimilálhatatlan máslét, megkövült tényszerűség, az énnek nincs vele mit kezdenie.

Az újfajta transzcendencia abban tér el a hagyományostól, hogy a természeti és természetfeletti világ kettősségét egy *evilági kettősséggel* váltja fel, *magát a „földi" világot hasítja ketté*, ideológiailag jelenítve meg a „belső" és a „külső" közötti helyrehozhatatlan törést. A természetnek nem nagyobb így a becsülete, mint a középkorban volt — azzal a különbséggel, hogy annakidején az istenség fedte el, most meg az önmagával szeretkező narcisztikus én —, s minden vonatkozásban az ember poláris ellentétének látszik. Története csak a szellemnek van — állítja Kierkegaard —, a természet mozdulatlan, az időnek nincs rá nézve jelentősége. S ami a természetre áll, az az ember társadalmi környezetére is érvényes. „A keresztény terminológiában a halál éppúgy kifejezi a legrosszabb szellemi nyomorúságot, mint ahogy maga a gyógyulás is abban rejlik, hogy meghalunk — meghalunk a világ számára." Mi hát az élet — vagy inkább a halál — követendő szabálya? Élj magadnak, viselj inkognitót, ne tárd fel senkinek azt, aki valójában vagy. „A hegyi beszédben olvasható: ‚amikor bőjtölsz, kend meg a homlokod és mosd meg az arcodat, hogy az emberek ne lássák, hogy bőjtölsz'. Ez a passzus tisztán megjelöli, hogy a szubjektivitás összemérhetetlen a valósággal, s még csalnia is szabad."

Valóság és szubjektivitás összemérhetetlensége — a társadalmi gyakorlat mellőzésének szükségszerű következménye — régi tehertételként nehezedik a polgári filozófiára. Először a két descartes-i szubsztancia szétválasztottságában öltött gondolati formát, majd a racionalizmuson és Kanton keresztül Hegel örökölte, aki a természetnek nem tulajdonított történetiséget; később — Kierkegaard után — Bergsonnál bukkan fel, s legújabban a Sartre-féle egzisztencializmusban, amely kitiltja a természetből a dialektikát. Ma már olyan mély szakadék választja el az ént a külvilágtól — elsősorban a társadalmi környezettől —, hogy az ideológia absztrakcióival megkísérelt látszólagos áthidalása is lehetetlen, s a polgári gondolkodók akkor sem tudják átlépni, ha eleven a közéleti érdeklődésük: Sartre például azért ütközik társadalomfilozófiájában megoldatlan nehézségekbe, mert képtelen kigyógyulni az én beteges felfuvalkodottságából. De térjünk vissza Kierkegaardhoz. Mivel a külvilágnak nincs fontossága, a tudomány is „komédia és hiúság". A logika nemkülönben. A logika a „külsőt", az általánost veszi célba, holott a lényegbeli valóság belső, egyéni és kivételes, nem szólalhat meg az absztrakció nyelvén. Az általános a belsőt fordítja le külső terminusokra, de ha van megismerhetetlen, titkos, visszavezethetetlen, ha a belső nem folyhat át teljesen a külsőbe, ahogy Hegel akarta, akkor a hegeli értelemben vett közvetítés semmis. A tudományt, és általában a logikát, Kierkegaard ellentétbe állítja az igazi megismeréssel, ez az ellentét pedig — éppúgy, mint a tudományé a valósággal, a természeté az emberrel — *a „külső" és a „belső" egyetemes antinómiájának* különös, konkrét megnyilvánulása.

Az objektivista Hegel hívebben érvényesítette a szubjektivitást az újtípusú szubjektív idealizmus képviselőinél, hiszen a tárgyiságot végső soron feloldhatónak vélte az alanyban. Kierkegaard és utódai már minden

közvetítést szétfoszlatnak az én és a tárgyi lét között, az utóbbit úgy szemlélik, mint a szubjektumba fel nem szívódó üledéket. Van-e hát elégséges okunk arra, hogy ezt a felfogást, bár a világ transzcendenciája, a szubjektumtól való teljes függetlensége mellett kardoskodik, szubjektív idealizmusnak nevezzük?

Mielőtt válaszolnánk, tegyünk fel további kérdéseket is. Hogyan szerez tudomást az eltorlaszolt én a „külsőről"; egyáltalában, hol a „helye" ennek a „külsőnek", milyen „térben" és milyen módon létezik? Hogyan fér össze transzcendenciája az én abszolút voltával? A polgári filozófia azt feleli, hogy a „külső" objektivitását nem szabad összetévesztenünk a materialista értelmezésű tárgyisággal. Az objektivitás Kierkegaard szerint *a tárgyi valóságra vonatkozó érdek, a szubjektum állapota, az egyén bizonyos magatartása.* Ez annyit jelent, hogy *a „külső" maga az én, az ember eldologiasult társadalmi-tárgyi tevékenysége, amely „transzcendens", mert önállósul a cselekvő személytől és a tárgyi létet kivonja ellenőrzése alól, de ugyanakkor „immanens" is, mert elválaszthatatlan ettől az abszolutummá duzzadó személytől, aki a lét egészét azzal teszi egyenlővé, amit átél.* A világ *immanens transzcendencia.*

Következetesebbé válik-e az immanens transzcendencia bevezetésével az újsütetű szubjektív idealizmus a réginél? Igen is, nem is. Igen, mert a transzcendencia olyan erővel, olyan kifinomult technikával rekeszti el a „belsőt" a „külsőtől", amilyennel azelőtt soha; nem, mert a szubjektivista kiindulópontnak, ha végiggondoljuk, a szolipszizmushoz, a „más" teljes kiküszöbölésének kellene elérkeznie. Az én azonban egyedüli létezőként semmitől sem különböznék, tökéletesen tartalmatlan volna, nem volna én; még kevésbé képzelheti magát egyedülinek, ha elidegenültsége eljut arra a szintre, ahol a világ „transzcendensként" jelenik meg előtte. A szubjektív idealizmus logikai képtelensége éppen abban áll, hogy ami a leglogikusabban következik belőle, az mindjárt meg is semmisíti. Aligha jogosulatlan tehát az a gyanúnk, hogy a későbbi filozófusok, például Husserl és Sartre, nem azért, vagy nem elsősorban azért tiltakoznak a szolipszizmus ellen, mert szabadulni akarnak egy nyilvánvaló őrültségtől, hanem mert pontosan a szubjektív idealizmusnak, az én zártságának védelme követeli tőlük, hogy saját rendszerük konklúzióját megkerüljék, s a szolipszizmust őrültségnek tartsák. Ám ez az őrültség — kimondva vagy kimondatlanul — mindenképpen a szubjektív idealizmus velejárója, egyidejű következménye és cáfolata, s az immanens transzcendencia eszméje a legszemérmetlenebb nyíltsággal fejezi ki az én-központú világnézet önellentmondását. Nincs szolipszizmus, mert a világ transzcendens, az én nem az egyedüli létező, és mégis van, mert a világ transzcendens létére is csak belső állapot.[2] A pszichés állapotként létező transzcendencia logikai képtelensége a végigjátszott szubjektív idealista komédia zárójelenete, amely a polgári filozófia társadalmi alapjának végső válságáról beszél.

Azt mondtuk az előbb, hogy az újfajta transzcendencia egy evilági kettősséget állít isten és világ régi kettősségének helyébe. Most már láthatjuk, hogy többről van szó. Miután a szubjektum a világot szőröstül-bőröstül lenyelte, a transzcendenciával nem egyszerűen a valóság, hanem *maga a tudat törik ketté.* A szubjektív idealizmus klasszikus alakzatai — Hume szkepszisét

[2] A „modern" polgári filozófia egyik elemzője találóan jegyzi meg, hogy a tárgyi lét bekebelezése a szubjektumba akkor sem hárítja el a szubjektív idealizmust, ha a tárgy azután megemésztetlenül fekszi meg a szubjektum gyomrát. (Pietro Chiodi: *Sartre e il marxismo.* Feltrinelli, Milano 1965. 17. o.).

is beleértve — mentesek voltak az ilyesféle tudathasadástól, s ha ember és világ valódi egységét nem is, legalább tudatbeli látszategységüket megóvták. Kant az egyetlen, akinél hasonló természetű, a belső széthullás irányában ható erők lépnek fel, noha más előjellel, mint Kierkegaard-nál. Kant a szubjektum jelenségvilágát rendező formákra és elrendezendő anyagra osztja: a formák összességét *transzcendentálisnak* kereszteli, hogy megkülönböztesse a *transzcendenstől*, az alanyon kívülitől, s kiemelje egyrészt az egyénit meghaladó, általános, „interszubjektív" jellegüket, másrészt az emberi értelem racionális eszközökkel megvalósuló hatalmát a természet felett, az anyagot pedig, tudatunk empirikus tárgyát, egy objektív, bár megismerhetetlen külvilágból származtatja, annak bizonyságaként, hogy nem szakított meg minden kapcsolatot a materializmussal. Kantnál — logikailag megengedhetetlenül — a tárgyi lét maradványaiból szivárognak át a szubjektív jelenségvilágba az idealizmussal össze nem békíthető elemek, majd ugyancsak a logika hozzájárulása nélkül hasonulnak az alanyhoz, beleilleszkedve a tudat rendező formáiba. Kierkegaard két lényeges pontban módosítja ezt az elképzelést: a „magában való" eltörlésével a tárgyiságot a jelenségek összegére korlátozza, és megvonja az éntől a spontaneitást, a jelenségek ésszerű elrendezésének képességét. Az így felépített tárgyi lét immanens transzcendencia: belső, mert objektív eredet nélküli jelenség, és ugyanakkor „külső" is — nem „transzcendentális", hanem „transzcendens" —, mert kívül esik az én hatókörén, formáit nem a szubjektum tevékenysége szabja meg. Kant „csak" a gyakorlati élet érzéki-tárgyi terepétől zárkózott el, a szellem szubjektív mezején még otthonosan mozgott; Kierkegaard már *a szubjektum belsejébe helyezi át lét és tudat ellentétét*, s a személyiség eszmei kettéhasításával rögzíti a polgári értelmiség meghasonlását, az elidegenültségnek azt a fokát, ahol az ember önmagától is elidegenül.

Az immanens transzcendencia az én életfogytiglani kényszerházassága a világgal. Nincs én világ nélkül, s nincs végsőkig elidegenült én „transzcendens" világ nélkül, de a transzcendencia nem külső valami, nem a szubjektumon kívüli lét. Melyik az én és a „külső" közül az elsődleges, melyik a másik meghatározója? A szubjektum nem lehet az, hiszen úgy pillant a világra, mint egy halom törmelékre, régi szép birodalmán annyi jelképes hatalma sincs, mint az angol királynak a magáén. Még kevésbé illeti a primátus a „külsőt": az ember tárgyi meghatározottságának gondolatából az elkérgesedett polgári én nem fogad be többet, mint egy feltöretlen dió belseje az ég színéből. Sem a tárgyiságnak nincs ontológiai elsőbbsége a szubjektivitással szemben, sem megfordítva — a két tényező egymás *korrelátuma*.

Én és világ korrelációja — amely a tárgyi létet valójában az ember pszichés, bár nem okvetlenül tudatos tevékenységéhez köti — a „korszerűsített" szubjektív idealizmus lelke, Kierkegaard óta a polgári filozófia tengelye; magatartás és életfelfogás, amely az imperializmus korszakának legtipikusabb filozófiáin végighúzódva, Kierkegaard-nál az abszurdum, Avenariusnál az elvi koordináció, Husserlnél az intencionalitás, Heideggernél a világban-való-lét eszméjeként lép a porondra. A korreláció filozófusai többnyire alkalmasnak vélték ezt az uborkafára felkapaszkodott fogalmat arra, hogy a materializmus és idealizmus felett álló, „harmadik" álláspontot hirdessenek meg vele; ezt irányozza elő Sartre egzisztencializmusa is, arra hivatkozva, hogy ha a szubjektumot nem gondolkodásnak, hanem *létnek*, a hozzácsatolt világ semmilyen előjoggal nem bíró tagjának tekintjük, fölébe kerekedtünk az idealizmusnak.

Holott mindössze arról van szó, hogy a szubjektumot semmiféle ellenőrizhető tevékenység, még a szemlélet sem fűzi többé a világhoz, s így ez nem az egyéni tudat *tárgyaként* éli függvényéletét, hanem mint mellérendeltje, egyszerű kiegészítője az énnek, amely egyrendű vele, *dolog a dolgok között*. Ha a szubjektum tudat volna, kellő logikai következetesség esetén maga alkotná meg a világot mint saját tárgyát; tárgyalkotás híján viszont nem lehet tudat, csak lét, egzisztencia, mégpedig tudattalan, *irracionális egzisztencia*. A „vagyok" elsőbbsége a „gondolkodom"-mal szemben az egyéni lét irracionalitásával egyértelmű — tegyük mindjárt hozzá, hogy a zárt, társadalmon kívüli egyéni lét képzete csakugyan irracionális, Kierkegaard tehát helyesebben értelmezi a descartes-i szubjektivitást magánál Descartes-nál — egyúttal pedig azt is jelzi, hogy a világ az újmódi én szemszögéből nézve korrelátum, az embernek nem műve és nem meghatározója, nem kap tőle és nem ad neki törvényeket. *A korreláció vagy immanens transzcendencia korántsem az anyag elismerése felé tett lépés, hanem az ember eldologiasulásának mutatója; nem a tények nyomatékosabb számbavételének, a külső környezethez való közeledésnek a jele, hanem a fokozódó elszigeteltségé; a korszakváltásé, amely a valóság ésszerűségéről és rendezettségéről vallott meggyőződés helyébe az irracionalizmust ülteti, mert a polgár szemében mind a dolgok léte, mind a magáé kuszán körvonalazott, kisérteties árnyékká foszlik.*

„Autentikus" és „nem-autentikus" egzisztencia. Valóság, szabadság, isten

Ha az újtípusú szubjektív idealizmus legfontosabb „vívmányát" az immanens transzcendenciát, mércéül fogadjuk el a klasszikus elődök megítéléséhez, csaknem tiszteletet ébreszt az az óvatosság és körültekintés, amelyet a természet jogainak megnyírbálásában Berkeley tanúsított, amikor nem kívánt egyebet, mint hogy a természettudományok űzzék ki az anyag fogalmát, ismerjék el tárgyukat tudattartalomnak, máskülönben maradhat minden a régiben. S mit szóljunk Kanthoz, aki még méltányosabbnak mutatkozott az érzéki világ iránt, hiszen — a transzcendentális én fogalmával — egyenesen a tudományos igazságok objektivitását, a természeti szükségszerűségek kötelező érvényét óhajtotta és vélte elméletileg megalapozni? Mérsékelt, de mégiscsak működő valóságérzékének az sem mond ellent, hogy Kierkegaard közvetlen klasszikus őseként elsőnek nyilvánította a tudat szerkezetét az ismert „kopernikuszi fordulattal" ontológiai szerkezetté — nem mond ellent azért, mert a jelenségvilág belemesterkedése a transzcendentális én szemléleti és logikai formáiba szándékát tekintve az érzéki lét logikus, ésszerű voltának igazolását célozta, maguk a szubjektív formák pedig voltaképpen a lét objektív formáinak szellemi átlényegülései voltak. Csak Kierkegaard-ral, az immanens transzcendenciával lesz az egyéni lét a filozófiai érdeklődés legfőbb tárgyává, azzá a szűrővé, amely rendszerint az esetleg vizsgálat tárgyává tett külvilágot sem bocsátja az elemző gondolkodás elé másképpen, mint az élmény pszichikai állapotának alakjában. Az immanens transzcendenciának nemcsak önmagában véve nincs objektivitása, hanem a tudat sem vetít rá — mint Berkelynél és Kantnál — szubjektívvá ködösített objektív sajátosságokat. A tárgyiság legfonákabbul szubjektivizált torzképe is elillan, s *a valóság az én belső állapotainak együttesévé zsugorodik*. Ezeknek az állapotoknak az általánosításai alkotják azután *a lét szerkezetét*, a valóság kategóriáit, az egsziztencia egészére vonatkozó „totalitás-meghatározásokat".

Az a képlet, hogy a lét egyenlő az egyén belső állapotaival, nem derít még fényt Kierkegaard valóság-fogalmának teljes tartalmára. Ember és világ megosztottsága a világ szubjektív állapotokra való redukálása után is fennmarad, sőt felerősödik — erről szól a külső környezet transzcendenciájának meséje. De a transzcendencia fogalmát a dán filozófus kétféleképpen alkalmazza: hol a szubjektivitás tárgyi ellentétét jelöli vele, hol meg, hagyományos módon, az istenséget. A második értelmezés tisztázása nélkül nem világíthatjuk meg pontosan, mit is nevez Kierkegaard valóságnak.

Az immanens transzcendencia, mint láttuk, filozófiai vetülete az ember tehetetlenségének a dolgokkal szemben, dologi létének a dolgok között. A filozófia azonban tudni szokta, hogy az ember más, mint a dolgok, kitüntetett helyzete van a természetben. Ez a kitüntetett helyzet — amelyet egyébként éppen a zárt énnek a személyiség eldologiasulását tükröző eszméje hangsúlyoz a legerőszakosabban — a gondolkodók többsége szerint a tudat érdeme, a marxista filozófia szerint a munkaeszközök használatáé. Munkaeszközei révén az ember aktív lényként emelkedik ki környezetéből, s a természetet az alakítás, a társadalmi gyakorlat anyagává és tárgyává teszi. Az ember szabad lény: szabadsága a legáltalánosabb értelemben a természetet elsajátító és a képességeket tárgyiasító munka, a tárgyformáló társadalmi tevékenység, maga az emberi lét. Minthogy a munka tudatos cselekvés, tudatos uralom a dolgokon, vele alakul ki fokozatosan a szabadság mint tudatos cselekvéssel megvalósuló hatalom *képzete* is, annál nagyobb súlyt követelve a gondolkodásban, minél élesebben válik el az ember a természettől, minél hatékonyabb eszközökel vonja be a dolgokat tevékenysége tárgyainak sorába. De a szabadság csupán a legáltalánosabb értelemben azonos a természettel való aktív szembenállásunkkal, az ember kitüntetett alanyi és a dolgok alárendelt, tárgyi jellegével: a valóságos, konkrét szabadság végső soron a munkaeszközök fejlettségétől, a világ elsajátításának — a természettel alkotott egységünknek — mérvétől függ, attól, hogy mennyire társadalmi alany az ember és mennyire gyakorlati tárgy a természet.

A gyakorlati elsajátítás mérve nemcsak az objektív szabadságot határolja körül, hanem a szabadság *fogalmát* is megszabja. A természet végtelensége és eszközeink végessége folytán a szabadság sohasem korlátlan — mint tevékenység feltételezi saját korlátját, a tárgyat —, határai azonban mindig ideiglenesek, mert a munkaeszközök tökéletesebbekre cserélhetők, tehát nincs a világon semmi, ami ne volna legalább potenciális tárgya a gyakorlati és megismerő tevékenységnek. Az embertől ilyen értelemben a még el nem sajátított tárgyak sem idegenek, a világ térképének fehér foltjai is hozzá tartoznak, nem törik meg egységét a természettel. Ám a valódi történelem csak akkor kezdődik, amikor a termékbőség megteremtésével végképp kiemelkedünk a természetből és felszabadulunk a külső kényszer alól; ezt megelőzően, az emberi faj előtörténete idején, a termelőerők fejletlensége részint közvetlenül, részint a termelési viszonyok — a szétforgácsolt magántulajdon, az osztályokra szakadás, a munkamegosztás — közvetítésével sűrűn és szükségképpen kelti azt a látszatot, mintha a társadalmi tevékenység pillanatnyi korlátja végleges volna. A külső szükségszerűség sokszor legyőzhetetlenül erősebbnek tűnik a társadalmi gyakorlatnál, s kettétörve ember és világ egységét, az ember hatókörén örökre kívülesőnek, *transzcendensnek* mutatkozik.

A munkaeszközök használata megnyitja a világ elsajátításának vég nélküli folyamatát, felidézve a dolgokon *korlátlanul* uralkodó célszerű tevé-

kenység képzetét, a munkaeszközök *korlátoltsága* viszont határt szab az elsajátításnak, s meghatározott történelmi feltételek mellett ezt a határt örök időkre rögzítettnek mutatja. *Ebből az ellentmondásból születik* — többek közt — *az istenképzet*, amellyel a gyakorlatilag hiányzó, de a képzeletben eszményként jelenlevő szabadság egy transzcendens lényre száll át, mégpedig nem mint megvalósuló *folyamat*, hanem mint kész *állapot*, hiszen az emberi tevékenység ideiglenes korlátainak képzeletbeli rögzítése eltakarja a szabadság folyamatjellegét. Ha az ember hatalmatlansága örök és elvi természetű, ugyanilyen örök abszolút a felette álló hatalom is.

Az ésszerű tartalmat általában a tudat legesztelenebb termékei sem nélkülözik. Az istenképzetnek is van ilyen tartalma: a szabadság elvi lehetősége és gyakorlati hiánya közötti ellentmondás, amely bizonyos helyzetekben és bizonyos álláspontokról valóban megoldhatatlan. De ha az istenség transzcendenssé misztifikált *emberi* szabadság — a munkának, az elsajátítás célszerű tevékenységének misztifikációja —, akkor csak emberi tulajdonságai lehetnek, csak emberi módra cselekedhet, s tulajdonságai és tettei a szabadságról alkotott mindenkori elképzelésekhez igazodnak. A középkor istene többnyire a hűbérúr politikai jellemvonásait öltötte fel, a reneszánszé formateremtő művészként jeleskedett, a racionalistáké kapcsolatot létesített anyag és tudat között, Hegelé a tárgyiasulás és elsajátítás műveleteit végezte. Minden isten az áhított szabadság, az akadályokat csodákkal elhárító céltudatos tevékenység jelképe. Ez a különös képződmény kettős arculatú, s az embert is kettős magatartásra készteti. Egyrészt transzcendens, ember- és valóságfeletti, tehát félelmet ébreszt kifürkészhetetlenségével, azzal, hogy puszta „léte" időtlen határ, figyelmeztetés és fenyegetés; másrészt, mint emberi erők kivetítése, transzcendenssé idegenülten sem tökéletesen idegen az embertől, az esetek többségében a remények és várakozások forrása. Isten az elsajátítás képzeletbeli, nem-gyakorlati formája: azzal bíztat, hogy ha a világot nem keríthetem is hatalmamba a magam kezdetleges eszközeivel, az ő segítségével birtokomba vehetem, mert ő sem más, mint én vagyok, eszközei voltaképpen az én eszközeim. Reális hatalmam hiányát varázshatalomal helyettesíti; s ha az emberi lét a szabadság szinonimája, akkor ő emel ki a nem-emberi, *nem-autentikus* létből, hogy a transzcendenciával — saját hiányzó társadalmi hatalmam földöntúli pótlékával — egyesülve a világot magaméva tehessem és *autentikus* életet élhessek.

Kierkegaard istene is a szabadság gyakorlati lehetetlenségének és elvi lehetőségének ellentmondásából keletkezik, amely azért tudatosul, mert hozzámérhető a szabadság eszményéhez. Az új isten jellemét, akárcsak az összes többiekét, az alkotójában élő szabadságfogalom magyarázza.

A szabadság — ahogy részben már említettük — legáltalánosabb értelmét tekintve a világ elsajátításának a munkaeszközök rendszeres használatából adódó korlátlan *lehetősége* — ami annyit jelent, hogy a természet egyetemesen a társadalmi tevékenység potenciális tárgya, az ember pedig, ugyancsak potenciálisan, egyetemes lény, aki cserélhető munkaeszközeivel áttöri a fiziológiai adottságaiban megtestesülő természeti kényszerűséget, s tevékenységének nincsenek átléphetetlen határai. Ez a meghatározás azonban csupán a *formai szabadságra* vonatkozik, a keretre, amely sohasem tölthető ki teljesen, mert az elsajátítás tárgya végtelen. A *megvalósult* szabadság mindig elmarad a *lehetségestől*, a tartalom a formától, s az ellentmondás a progresszív irányú — az elsajátítást előmozdító — társadalmi gyakorlatban oldódik meg és újul ki szakadatlanul.

A cserélhető munkaeszközök használata — az ember *objektív* ismertetőjegye — a lehetőségek számos útját szabadítja fel a cselekvés előtt. Nem egyszerű mennyiségi növekedésről van szó, nem pusztán arról, hogy az embernek mérhetetlenül változatosabbak a lehetőségei, mint mondjuk egy hótömegnek, amely vagy lezúdul a csúcsról, vagy nem. Az emberi lehetőségek a célkitűző tevékenységből fakadnak, s a tudat döntéseinek közvetítésével válnak valóra. A formai szabadság tehát, mint a lehetőségek sokfélesége, *szubjektív* oldalról, a tudat oldaláról nézve a *választás* lehetőségében jelenik meg.

A választott cselekvés nem feltétlenül a szabadságot realizálja: az elsajátítás csak lehetőség, és éppen a szabadság léte következtében mindig fennáll az ellenkező lehetőség, a szabadsággal ellentétes választás esélye is. Nagy általánosságban szólva és a végletekig leegyszerűsítve a kérdést, az eldöntendő helyzetekben két — sokfelé ágazó, gyakran kibogozhatatlanul összekeveredő — alternatíva közt választhatunk: vagy elfogadjuk az „adottat", s vele az állati lét automatizmusát, a természeti történések szintjére degradálva a cselekvést, vagy a világ elemberiesítésére használjuk fel képességeinket. A választás az első esetben — még ha minden kényszertől mentes is — saját alapját, a formai szabadságot, az elsajátítás lehetőségét rombolja szét; szabad cselekvésről csak a második esetben beszélhetünk, amikor az ember a felismert szükségszerűségek szerint, hozzáértéssel dönt, és „nem merő síp a sors ujja közt, oly hangot adni, milyet billeget".

A szabad cselekvés az a közvetítő mozgás, amely megoldja a formai szabadság belső ellentmondását, az elsajátítás korlátlan lehetősége és korlátolt valósága, a szükségletek és kielégítésük közötti ellentmondást. Nem tévesztendő össze a hegeli közvetítéssel. Hegelnek vagy önkényes, spekulatív átmenetekre volt szüksége ahhoz, hogy a történelemben eseményeket produkálhasson, vagy be kellett csempésznie a zárótételt — a különöst — a nagyobb általánosságú premisszákba, ami a mozgást, az új minőségek létrejöttét az „abszolút szellem" mechanikus determinizmusába zárta, látszattá fokozta le, s a „szintézis" fogalmában összemosta a közvetítés folyamatát az eredménnyel, minthogy ilyen folyamatot a hegeli analitikus-deduktív rendszer az eredmények előfeltételezése miatt csak szavakban ismer. A valódi társadalmi közvetítés — a gyakorlat — *új minőségeket alkot*, amelyek nem logikai szükségszerűséggel, nem analitikus-deduktív úton bomlanak ki a mozgást kiváltó ellentmondás két tagjából, a „tézisből" és „antitézisből", hiszen nincsenek eleve odabújtatva, lehetőségük mellett fennáll az ellenkező lehetőség is, és a tudatos választás nyomán meginduló gyakorlati cselekvés nélkül sohasem merülhetnének fel a nemlét hallgatag mélységeiből. A lehetőségek persze mindig adottak, kész tényekként tolakszanak az ember elé, hogy válasszon közöttük, s az ember előbb-utóbb rákényszerül, hogy a szabadságához vezető szükségszerűséget válassza; de a tudatos választás és cselekvés *új mozzanat* az „adotthoz" képest, nincs bebugyolálva a „premisszákba", a mozgásra késztető objektív ellentmondás elemeibe.

A szabadság megvalósulásának *folyamata*, a *gyakorlat* mint *reális* közvetítő mozgás, közbülső helyet foglal el a formai és a tartalmi szabadság között, s mindkettő rányomja bélyegét. Hogy tisztázzuk, mennyiben mondható tartalmi, megvalósult szabadságnak, és mennyiben nem, különbséget kell tennünk az elsajátítás *művelete* és *eredménye*, az *eszköz* és a *cél* között. A gyakorlat mint szabad cselekvés az objektív szükségszerűségek szemmel tartá-

sával a természet és a társadalmi viszonyok feletti uralom megteremtésére irányul, emberré formálva egyúttal saját alanyát, aki az anyagi környezet elemberiesítése révén kifejleszti képességeit, kivérekszi a győzelmet a külső és belső kényszerűségen — a retrográd társadalmi és a nyers természeti erőkön, beleértve a vak ösztönöket is —, tehát realizálja azokat a *szubjektív* lehetőségeket, amelyek csak az elsajátítás tárgyi tevékenysége során válhatnak valóra. A szabad cselekvés *folyamata* ennyiben maga is a szabadság *állapota*: nem elvont és formai, hanem konkrét, létező szabadság. De a cselekvés még nem eredmény, az eszköz nem cél, s az antagonisztikus osztálytársadalmakban különös élességgel válik el egyik a másiktól. Giordano Bruno szabad emberként cselekedett, amikor vállalta a tűzhalált, mert ura volt önmagának, s tette olyan szükségszerűségek felismerésén alapult, amelyek a külső viszonyok feletti uralmunkat mozdították elő; és mégsem volt szabad, mert csupán eszmeileg, nem pedig gyakorlatilag lett úrrá a külső viszonyokon, cselekvése csak egy jóval később tárgyiasuló, hosszan vajúdó eszmény eszközéül szolgált, szabadsága a reális, objektív tartalmi szabadsághoz viszonyítva formai, valóságosan is valótlan maradt.

A *tartalmi* szabadság — a szabadság *állapota* — részleges és töredékes mindaddig, amíg a kommunizmus létrejöttével be nem fejeződik az emberiség kiemelkedése a természetből és meg nem kezdődik a tulajdonképpeni történelem. Az ezt megelőző időszakot úgy foghatjuk fel, mint a természet és a társadalmi viszonyok együttes elemberiesítéséhez szükséges termelőerők és szubjektív képességek felhalmozódásának folyamatát. Ennek a folyamatnak minden eredménye az *abszolút* szabadság mozzanata: mennyiségileg azért, mert az ember birodalmához csatolt természet abszolút növekedését jelenti, minőségileg pedig azért, mert a függést az ellenkezőjére változtatva, gyökeresen átalakítja az ember viszonyát a világnak egy darabjához. Az abszolút szabadság azonban mindig *viszonylagos* is, aminek az antagonisztikus osztálytársadalmakban többek közt az az oka, hogy az elsajátítás nem jutott még el arra a fokra, ahol a magateremtette szükségleteket egyetemesen kielégíthetné, így mind a természet és a társadalom feletti hatalom, mind a képességek kibontakozásának lehetősége — a tartalmi szabadság objektív és szubjektív oldala — a magántulajdonnak egy adott formájához kötött osztálykiváltságként korlátozza vagy éppen megsemmisíti más osztályok szabadságát, s a leigázott természet az ember leigázásának eszközévé és a társadalmi viszonyok tudatos ellenőrzésének végzetes akadályává lesz. Ezért kell a szorosan értelmezett abszolút tartalmi szabadságot a kommunizmus felső fokával azonosítanunk, ahol a meghódított természet és a tudatos ellenőrzés alatt álló társadalmi viszonyok egymás emelői, s az anyagi környezet két alkotórészének elemberiesülése összekapcsolódik a szubjektív oldalon a képességek harmonikus, sokrétű kifejlődésével és az ember uralmával önmagán.

A kommunizmust az abszolút szabadság állapotának nevezhetjük, abban az értelemben, hogy az anyagi környezet és az ember együttes átformálásával megvalósítja mind az objektív, mind a szubjektív tartalmi szabadságot, a szabadság *teljességét*. Látható persze, hogy ez a teljesség *minőségi* megjelölés, amely a szabadság összes *elemeinek*, s nem összes *lehetőségeinek* megvalósulására vonatkozik, a viszonylagosságot nem zárja ki. Az abszolút szabadság a kommunizmusban is relatív, hiszen az elsajátítás tárgya és az ember fejlődési perspektívája végtelen, az embernek engedelmeskedő természet és a felhalmozódó képességek mindig a további előrehaladás lehetőségei.

Tegyük fel egy pillanatra azt a képtelenséget, hogy az abszolút szabadságnak nincsenek korlátai, hogy teljessége mennyiségi jellegű „rossz végtelenség", egyszóval, hogy az ember mindent hatalmába kerített már — a tevékenység, a természettel való anyagcsere azonnal megszakadna, az abszolút teljesség egyenlő volna az abszolút semmivel. A megvalósult tartalmi szabadságnak lényegéhez tartozik, hogy megvalósulatlan formai szabadság is, abszolút volta feltételezi a viszonylagosságot, valósága a puszta lehetőséget, léte önmaga nemlétét.

Az élettevékenység korlátai, amelyek az állat számára eleve adottak és áthághatatlanok, az ember számára az elsajátítás potenciális tárgyai. Az ember éppen ezért szabadsága megszorításának észleli azt, amit nem sajátított még el, s az élet bővített újratermelésének lehetősége *szükségletként* jelentkezik előtte. Az állati szükséglet azonos szinten ismétlődik, az emberé nem; az állat arra képes, amire szüksége van, az embernek arra van szüksége, amire képes. Ha tevékenysége megrekedne egy végső határnak elismert ponton, megszűnnék az elsajátítás korlátlan lehetősége, azaz maga a szabadság. Más szóval, a szabadságnak létformája a szakadatlan növekedés, *állapota* csakis saját ellentéteként, mint *folyamat* bizonyul valóságosnak.

Összegezésül elmondhatjuk, hogy a szabadság hármas tagozódású, fogalma három szorosan összefüggő jelentéssel rendelkezik. Első jelentése a *formai szabadság*, amely objektív szempontból az elsajátítás elvileg korlátlan lehetőségével, szubjektív szempontból a választásával azonos. A második, a tartalmi szabadság által meghatározott, annak irányában haladó gyakorlat, a *szabad cselekvés folyamata*, a közvetítő mozgás, amely a formai szabadsághoz képest tartalmi, megvalósult szabadság, mert realizálja az elsajátítás szubjektív képességeit, a tartalmi szabadsághoz képest formai, mert csak eszköz, s nem tárgyiasult cél. A harmadik végül a *tartalmi szabadság állapota*, amely objektív oldalról a kommunizmus termékbőségét, a természet és a társadalom feletti uralmukat — az elemberiesült anyagi környezetet — jelenti, szubjektív oldalról pedig az emberi képességek harmonikus kibontakozását, külső kényszertől mentes tárgyiasulásukat és az önmagunk feletti uralmat — azaz maga is *folyamat*, új szükségletek forrása és kielégítésük gyakorlata, *formai szabadság* és *közvetítő mozgás*.

Kierkegaard filozófiájában a szabadságnak ugyanezt a hármas tagozódását fedezhetjük fel, csak éppen a zárt én magatartásának megfelelő, szinte a felismerhetetlenségig eltorzult alakban. A zárt én a „szubjektivitás" elsajátítására törekszik, s nincs tudomása a szabadság tárgyi oldaláról; „gyakorlata" az ember társadalmi természetének irmagját is eltipró „belső élet"; „szabadsága", ha egyáltalában megvalósulhat, isteni csodának, s nem ennek a köldöknéző „gyakorlatnak" köszönhető. A formai szabadság Kierkegaardnál kimerül a cselekvés szubjektív lehetőségeinek végtelenségében, a szabadság folyamata — az „autentikus" lét — az istennel való kapcsolattá, az élet „vallási stádiumává" misztifikálódik, a szabadság állapota az „abszurdum" titokzatos, irracionális fogalmában találja meg gondolati összefoglalóját, s a három mozzanat között nincs összefüggés. A továbbiakban, Kierkegaard filozófiájának belső szerkezetéhez híven, ezt a hármas tagozódást fogjuk követni.

A hagyományos ideológia, alig valamit, vagy éppenséggel semmit sem tudván az elsajátítás gyakorlati-társadalmi jellegéről, a szabadságot többnyire a személyes választás, az akarat szabadságának vélte. Az ember eszerint szabadon dönt tettei felől, miután mérlegelte, hogy lehetőségei közül melyik a jó,

melyik a rossz. De a legszélsőségesebb indeterminizmus sem állíthatta, hogy a cselekvés konkrét lehetőségei korlátlanok; ha meg nem azok, akkor a választás az egyén szándékaitól független, az akaratot *okszerűen* meghatározó tényezőket tételez fel. A döntésnek mindig tárgya van, s amíg ember és világ viszonya alany és tárgy viszonyaként tükröződik, az indeterminizmus nem rázhatja le a cselekvés tárgyi meghatározottságának, külső korlátozottságának nyílt vagy lappangó önellentmondását, nem tarthat ki makulátlan logikai következetességgel az abszolút *belső* meghatározottság mellett.

Az irracionális egyén „létének" elsőbbsége a gondolkodással szemben Kierkegaard-t felhatalmazza arra, hogy az alany-tárgy viszonyt megkerülve, új jelentéssel lássa el a szubjektív formai szabadság fogalmát. Az önmagába zárt egyén döntését nem befolyásolják és *nem előzik meg* a tárgyak: szabadsága előzmények és előfeltételek nélküli, korlátlan és meghatározatlan, tehát nem a jó és rossz közötti választás, mert akkor a „véges" hálójába kerülne, külső oka volna és megsemmisülne. Nem választás, hanem végtelen, tárgy nélküli lehetőség: Ádám — írja Kierkegaard — nem tudja, *mit* tehet, de *tehet*. Minthogy Kierkegaard szemében az én az egyetlen valóság, az én pedig cselekvésében nyilvánul meg és alakul ki, a cselekvés végtelen lehetősége magát a valóságot is megelőzi.

Az énnek, a kialakult valóságnak már választania kell, hogy „autentikus" életet fog-e élni vagy sem. Az „autentikus" lét valójában az elsajátítás folyamata — ezt az elemi igazságot Kierkegaard is ismeri. De az ő énjének azon kell munkálkodnia, hogy önmagát sajátítsa el, mint abszolút kivételt. Az „autentikus" lét a szubjektum szűntelen alakulásának dialektikája, az ember társadalmi önteremtésének az elszigetelt én önteremtésévé hamisított folyamata. Hegel bosszút áll Kierkegaardon, s filozófiájának magvát, az emberi önteremtés eszméjét — amelyet egyébként már ő is misztifikált — sikerül legalább ebben a hatványozottan megnyomorított alakban rákényszerítenie üldözőjére.

Az önelsajátítás folyamatát az én szerkezete szabja meg. Milyen ez a szerkezet? Az immanens transzcendencia összebilincseli az embert a világgal, anélkül, hogy a „külső" kívül kerülne a szubjetumon. A világ az emberen *belüli* idegenség — maga az ember a „más", önmagának és tulajdon ellentétének vegyüléke, vagy Kierkegaard-ral szólva, test és lélek, véges és végtelen, időbeliség és örökkévalóság, szükségszerűség és lehetőség szintézise. Az önelsajátítás folyamata nem játszódhat le másutt, mint ebben az összetett közegben, a korrelációs természetű valóságban, a lehetséges és a szükségszerű közös terepén. Lássuk, hogyan ábrázolja Kierkegaard ezt a dialektikusnak igérkező folyamatot.

Az énben — írja — épp annyi a lehetséges, mint a szükségszerű; mind a kettő egyformán lényeges számára ahhoz, hogy keletkezhessen. Tegyük fel, hogy teljesen a szükségszerűnek adja át magát, a mérhetetlen időbelinek egy részletévé, az anyagi világ kiegészítőjévé lesz. Az ilyen én mindig passzív, ha óhajt valamit, akkor is datívusz marad — „jön hozzá" valami —, mozgása nem cselekvés, hanem történés. A determinista, a fatalista elveszti énjét, mert a világ, amelynek egyszerű alkatrésze, lehetőség nélkül csupa szükségszerűség és banalitás, csupa mássalhangzó, amelyet magánhangzók hiányában nem lehet kimondani.

Nézzük most az ellenkező végletet, a szükségszerűt eltaszító, csak a lehetségesben élő ént. Ez az én nem passzív: akarja és maga kívánja felépíteni önmagát, áthágva személyes adottságait, belső határait, hogy egy saját eszméi

szerinti ént nyerjen. De ha az én belevész a lehetségesbe, elnyeli a szakadék. Időbeliség híján a legcsekélyebb lehetőség sem válhat valóra, megvalósulásának ideje annyira megrövidül, hogy a pillanatok porává morzsolódik. Alig fed fel a pillanat egy lehetőséget, máris itt a másik, míg végül ezek a fantazmagóriák olyan gyorsan vonulnak el, hogy minden lehetségesnek látszik. Az én, bár önmaga abszolút urának tűnik, puszta árnykép, semmit sem kormányzó, királyság nélküli király, a feltevések mezején imbolygó hipotetikus én, s nem lehet önmagává, mert nem veti magát alá a benne rejlő szükségszerűnek, annak, amit belső határainknak hívhatunk. „A lehetséges olyan, mint egy gyerek, akit meghívnak valahová, s rögtön igent mond; de vajon elengedik-e a szülei? A szülőké a szükségszerűség szerepe."

Az ilyesfajta én — folytatja Kierkegaard — nem az utcán szaladgál. A legnagyobbak közt található, akik alkotásaikat démonisággal telítik, s a húsukba fúródó tüskét nincs szándékukban kihúzni. Nem a tökéletesedés vágya vagy az önbálványozás indítja őket arra, hogy önmagukat válasszák céljuknak, hanem a lét gyűlölete; gyötrelmeikkel tiltakoznak az élet ellen, hogy kompromittálják istent, s a lét elviselhetetlenségének bizonyságául féltve őrzik fájdalmukat, a vigasz rácáfolna lázadásuk érveire. Képzeljünk el egy sajtóhibát, amelynek tudata van, s megszökik a szerző elől, nem engedi kijavítani magát: nem! örök tanú leszek ellened, hogy hitvány szerző vagy.

A filozófia Franz Kafkája meghökkentő pontossággal s minden más szerzőt megelőzve elemzi a polgári értelmiség belső életét, érzelmi és világnézeti válságát, az elidegenültség állapotának típusait. Nem nélkülöz ez a leírás bizonyos filozófiai mélységet és valóságtartalmat. A mechanikus determinizmus — a tiszta szükségszerűség — kritikája majdnem célba talál, az „adott" elfogadása esetén a társadalom valóban nem több konvenciók, banalitások és végzetszerű véletlenek dologi halmazánál; Kierkegaard ellen „csupán" azt a kifogást emelhetjük, hogy az eldologiasulást történelmileg meghatározott társadalmi helyzetek helyett a társadalmisághoz köti általában, mint elkerülhetetlen attributumát annak az egyénnek, aki érdeklődésével és tevékenységével a külvilág felé fordul. Nagyjából az indeterminizmus cáfolatával is egyetérthetünk, a szükségszerűség ellen lázadó „abszolút szabadság" a marxizmus szerint is önmagát számolja fel. A zárt énről egyébként már Hegel megírta, hogy nem „az életbe vetette magát", hanem „inkább saját élettelenségének tudatába merült", létezése merőben látszólagos, választásával azt tagadja, amit választott, a szükségszerűtől elvonatkoztatott lehetőséghez szegődve eljátssza összes lehetőségeit, ugyanúgy megszünteti énjét, mintha a lehetőségek nélküli szükségszerűséget választotta volna. Az ész cselvetésének gondolata megérinti Kierkegaard dialektikáját; a dán filozófus holdja ismét a hegeli nap kölcsönfényében ragyog.

A korlátlan szabadság, a korlátlan szubjektivitás képtelenség — Kierkegaard-nak igaza van ebben, ahogy Hegelnek is igaza volt. De a szabadságot az imént még korlátlannak mondta. Hogyan tűri meg egymást ez a két tétel? Hegel rendszerében a szükségszerűség, mihelyt felismerik, a szabadság anyagává lesz, a tárgyiasuló ember belevési kézjegyét és saját birodalmához csatolja; Kierkegaardnál erről nincsen szó. A tárgyi tevékenység kizárása ember és világ minden kapcsolatát elmetszi, az ember az egyik oldalra kerül, a világ a másikra, és Kierkegaard nem teljesítheti azt az igéretét, hogy a szabadságot a lehetséges és a szükségszerű dialektikájának fogja megrajzolni. A két elem ellenséges egymásmellettiségben, *korrelációban* van, ami természetes is, hiszen a világ

— a szükségszerűség mezeje — egyrészt transzcendens, az én számára megközelíthetetlen, másrészt immanens, az énnek önmagával kellene végeznie ahhoz, hogy szabaduljon tőle. Az én szabadsága korlátozott, mert beleütközik a szükségszerűségbe, amely benne magában terpeszkedik el, és ugyanakkor korlátlan is, mert a szükségszerűség sem más, mint az én komponense.

Fejfájdító eset. Nem volna az, ha Kierkegaard kibonthatná a korlátlan és korlátozott szabadság ellentmondásának reális tartalmát, a munkaeszközök fejlődésének potenciális végtelensége és konkrét hatékonyságuk végessége közti ellentmondást, amely a szabadság folyamatában, a társadalmi gyakorlatban, a munkaeszközök szűntelen tökéletesedése révén oldódik meg és újul ki egyre magasabb fokon. Kierkegaard-nál azonban a korlátlan szabadság eszméje nem a fejlődés soha le nem záruló lehetőségén, hanem *a jövő kiszámíthatatlanságán* alapul, az elvontság valótlan egében lebeg, s fájdalmas sóvárgással tekint le a szükségszerűség világára, ahol megvalósulhatna, ha végleg ki nem utasították volna onnan. Korlátlanul szabadok vagyunk és mégsem vagyunk azok, külső meghatározottságoktól mentes formai-cselekvési szabadságunk arra való, hogy elvezessen bennünket a tartalmi szabadság állapotába, de a célja örökre elérhetetlen, mert az egyetlen terep, ahol megvalósulhatna — a szükségszerűség világa — a szabadság poláris ellentéte.

Lehetetlen tehát a szabadság? Ha az volna, az ént elevenen megsütnék a szükségszerűség ördögei. Lehetségesnek sem mondható, mert a világ immanens transzcendencia, a „más" időtlen koloncként akaszkodik ránk. Az én bűnös — szögezi le Kierkegaard —, akár önmagát választja, akár nem. Abszurd helyzet, amellyel a logika, az emberi számítás nem birkózhat meg. Szerencsére az ideológia kártyalapjaiból nem szokott hiányozni a joker: isten előlép rejtekéből, és egycsapásra elintézi a fogas kérdést.

Kierkegaard istene, teremtőjének szabadságeszményéhez híven, a zárt én irracionális tulajdonságait veszi fel. Nem törvényhozó politikus, jutalmazó és büntető erénycsősz, bohém nőcsábász, művészi fantáziájú világész vagy jovális öregúr; még kevésbé komor természeti törvény vagy fortélyos történelmi szükségszerűség. A dán isten, ahogy Thust, Kierkegaard egyik magyarázója megállapítja, az egyediség szabálya, az összes kivételeket igazoló kivétel. Minden emberi attributum alkalmazható rá — állítja Kierkegaard —, kivéve a szükségszerűséget; ő az abszolút lehetőség, a lehetetlen lehetősége. Ez az isten csodálatosabb csodákra, képtelenebb képtelenségekre képes, mint bármely elődje. A hagyományos istenek az ellentmondások elsimítását helyezték kilátásba; dán kollégájuk az első, aki az ellentmondásmentességnek irracionalitásában is viszonylag ésszerű csodája helyett a kiáltó önellentmondás abszurdumát ígéri, azt tudniillik, hogy — ha kedve tartja — béklyóink eloldása nélkül szabadít meg béklyóinktól, végetvet idegenségünknek a világban, ahol örökre és eleve elrendelten idegenekként bolyongunk.

A szabadság állapota az emberi lehetőségeket meghaladó abszurd csoda. Isten transzcendens. Talán túlvilági? Nem: a túlvilág elsöpörné a két megingathatatlan kiindulópontot, a szubjektivitást és a korrelációt, feltételezné, hogy az én előbb-utóbb beleolvad egy végtelen objektív szellembe és kikászálódik a világból, amelyhez az előfeltevés szerint szorosabban odaláncolták, mint a görög istenek Prométheuszt a sziklához. A transzcendencia Kierkegaard-nál egyszerűen az, ami elvileg különbözik az éntől. Ilyen persze a természet is, de a dán istennek van önérzete, nem alacsonyodik természet-istenné. Következetes az abszurdumban, s gyarló emberi szóval bizonyára így szólna: ha lúd, legyen

kövér. „Isten — közli Kierkegaard — egyáltalában nem külső hozzánk képest, mint például egy rendőrügynök." Transzcendens, mert emberfeletti, de nem a szubjektumon kívüli, mert ő maga az abszolút szubjektivitás. Kierkegaard istene *immanens transzcendencia.*

Így hát kétféle immanens transzcendencia létezik? Igen. Hallgassuk Kierkegaard-t: a transzcendens, a „más", először a körülöttem levő meghatározatlan, általános légkör — a pogányoknál a sors —, majd az előttem levő általános akadály — a zsidóságnál a törvény —, végül belsővé válik és egybeesik azzal, ami bennem magamban a „más" — a kereszténységben a bűn. Van azonban egy másfajta transzcendencia is: az igazé, a szabadé, az öröké — *a jó transzcendenciája.* Mindkét transzcendencia „más", nem én vagyok, noha bennem van.

Próbáljuk lefordítani Kierkegaard kissé homályos kijelentéseit. A „rossz transzcendencia" — a „sors", a „törvény" vagy a „bűn" — az ellenséges erővé idegenült emberi tevékenység, amely az egyénben a kiszolgáltatottság, a tévelygés érzését kelti. A „jó transzcendencia" ugyanez az elidegenült tevékenység, mint a világ elsajátításának elvont lehetősége.

A gyakorlat, ha a tartalmi szabadság útján jár, elemberiesíti a világot és az embert, s tagadja önmagát, ha letér erről az útról. Kierkegaard tudatában a tartalmi szabadság felé tartó gyakorlat — az „autentikus" emberi lét — az egyénnek isten színe előtti, a „jó transzcendenciára" támaszkodó léteként jelenik meg, az ellenkezője pedig istentől elrugaszkodó létként. Kétféle életet folytathatunk: valótlant és valóságosat; s mert a szubjektivitás abszolút, rajta kívül semmi sincs, *a valóság fogalma* legsajátabb értelmében *a világgal összetapadt, isten abszurd csodájának élő, a szabadság állapotának lehetetlen lehetőségében reménykedő, „autentikus" egyéni létet jelöli.*

A formai szabadság. Szorongás és bűn. Mozgás és idő

A cselekvés végtelen lehetőségét — a formai szabadságot — a zárt én készséggel elismeri, úgy értelmezve a dolgot, hogy a szubjektivitásnak nincsenek külső korlátai. Az ember „végtelen szellem", tárgyaktól nem korlátozott, szabad lény, akinek nem a gondolkodás, hanem a „lét", a tevékenység a lényege. Tevékenysége csak a világban fejthető ki, a világ azonban meg nem hódítható transzcendencia; a szubjektum vonzódik hozzá és fél tőle, keresi és menekül előle, magatartását — Kierkegaard-ral szólva — antipatikus szimpátiának és szimpatikus antipátiának nevezhetjük. Törekszik a világ felé, mert szabadságának nincs másutt talaja, de a világ rejtelmes kérdőjel, áthatolhatatlan ürességi, s mint ilyen, nem meghatározott és meghatározó tárgya a tevékenységnek. A cselekvés, amelyre a szabadság végtelen lehetősége ellenállhatatlanul sarkallja az embert, konkrét tárgyak helyett *az ismeretlenre, a semmire irányul.*

A szabadság tehát az ismeretlen felé lendülő, tárgy és cél nélküli cselekvés lehetősége, sőt — nyugodtan állíthatjuk — *kényszere:* aligha volna korlátlan lehetőség, ha sohasem valósulna meg, cselekvési szabadság, ha nem nyilvánulna tettekben. Tenni *kell,* mert *lehet.* De hogy mit és hogyan, arra az ember a cselekvés tárgyának ismeretlen volta miatt nem kaphat választ. Lehetősége „a szabadság szédülete", fékezhetetlen kísértés, szenvedélyes vágyakozás a semmi fenyegető mélységeibe — egy szűntelenül pörgő bugócsiga érezhetne

így. Ha ez az érzés határozott tárgyra vonatkoznék, félelem volna, ám éppen az jellemzi, hogy nincs tárgya. A tárgy nélküli félelemnek *szorongás* a neve.

A szorongást nem idézhetné elő egymagában sem a szabad cselekvés lehetősége, sem az emberi célok homálya. A tevékenység célja és kimenetele aligha adna okot az aggodalomra, ha nem *kellene* cselekednünk, s a cselekvés nem a szorongással párosulna, ha céljai pontosan körülírhatók és megközelíthetők volnának. A szorongás a cselekvési kényszer és a kibetűzhetetlen célok kölcsönhatásának származéka, amely Kierkegaard jóvoltából átveszi a felismert szükségszerűségek szerepét, s a szabadság ellopott ünneplőjében feszítve az ember iránymutatójának, belső vezérének posztját bitorolja.

A szorongás elszigeteli az embert múltjától, belepréseli a jelen eliramló pillanataiba, nekihajszolja a bizonytalan jövőnek; riasztó, szétfolyó eszme valami megnevezhetetlen jóról, ami kockán forog, s egy elkövetkező valamiről, amit nem láthatunk előre. Szívesen megkérdeznénk Kierkegaardtól, hogy mi forog kockán és mit nem láthatunk előre, ki kötődik a pillanathoz és ki szédül meg a jövő örvényeitől, ki és miért óhajtja mohón azt, amitől fél; de talán célszerűbb lesz Marxhoz fordulnunk kérdéseinkkel. A szabadság folyamata a világ mind szélesebb körű elsajátítása az ember részéről, prózai alapja tehát a bővített újratermelés. A tulajdonképpeni emberi létnek ez a feltétele. A bővített újratermelés azonban szilárd, állandó jelleggel először az árutermelő társadalomban, a tőke létfeltételeként valósul meg. A tőkés rendszerrel egyfelől adva van a bővített újratermelés technikai *lehetősége* és társadalmi *kényszere*, másfelől a társadalmi tevékenység eredményeit elrejtő s végül visszájára fordító magántulajdonosi szétforgácsoltság. Maga *a tőkés vállalkozó* az a személy, aki a jelen pillanatnyiságába nyűgözve, a szabadság látszatát öltő véletlenek szédületében, rettegő vágyakozással veti magát a kiszámíthatatlan jövőbe, kockára téve a meglevő „jót" az ismeretlenért, mert lehetetlen nem résztvennie a társadalmi hazárdjátékban. Szabadsága természetinek tűnő kényszerűség, a verseny kísértő és kétes csatatere az egyetlen, ahol vállalkozói — az ideológia nyelvén „emberi" — természetét érvényre juttatja. A tőke terjeszkedésének arányában a társadalom rohamosan kicsúszik a tudatos ellenőrzés alól, s a veszély, a fenyegetettség, a szorongás hisztériáját plántálja mindazokba, akik a fennálló termelési módon nem akarnak változtatni. Ez a sorsa a polgári értelmiségnek is. Nem kell azt képzelnünk — írja Marx —, mintha ennek a rétegnek összes tagjai szatócsok volnának vagy lelkesednének a szatócsokért. Pusztán arról van szó, hogy gondolkodásukban nem jutnak tovább azoknál a korlátoknál, amelyeknél a szatócs nem jut tovább az életben, s ugyanazokra a megoldásokra hajtja őket az elmélet, ahová amazt az anyagi érdek és a társadalmi helyzet a gyakorlatban hajtja.

Vegyük sorra a szatócs tragédiájának szereplőit. Színre lép a vállalkozó, majd a tőkés életformának, az általában vett tőkének tudatbeli megszemélyesítője, az úristen. Ő a „jó transzcendencia", a képtelenségek mindenható atyamestere, az abszolút lehetőség. Meghitt viszonyban van emberünkkel, akit egyébként Ádámnak hívnak, az Ádám és Éva cég beltagja, s egyelőre boldogan paskolja az ártatlanság langyosvizét. Ádámban is van valami isteni: tulajdona révén, amelyet szabad és halhatatlan lelkének vall, részesül a „végtelen szellemből", a „jó transzcendenciából". Drámai jelenet pereg a színpadon. Isten figyelmezteti Ádámot: szabad vagy, bármit megtehetsz, de ha beleharapsz a verseny almájába, könnyen póruljárhatsz. Ádám tanácstalanul tűnődik. Miféle szabadság az övé, ha egy almától is eltiltják? S miért éppen az tiltja el,

aki az almát teremtette? Hát nem arra teremtette, hogy beleharapjanak? Furcsa szerzet az isten: szabadsággal ajándékoz meg, mintha maga akarna harapásra csábítani, azután halállal fenyeget arra az esetre, ha nem hevertetem parlagon azt a képességemet, amelyet bizonyára nem azért kaptam tőle, hogy ne éljek vele. Muszáj beleharapni az almába. Ádám harap és csődbe jut, cége minden józan számítást megcsufolva, szégyenletesen megbukik. A tönkrement tulajdonos elszakadt istenétől, azaz nyilvánvaló, hogy a kockázatvállalás pillanatában istent tette kockára és *bűnt követett el.* Jobb lett volna veszteg maradni, ellenállni az „időbeliség", az „érzéki világ" kísértésének, dehát mit tehetett a szerencsétlen, ha szabadnak teremtették, s tulajdonát, vagy az ő nyelvén szólva, szabadságát, másképp és másutt nem érvényesíthette?

Kierkegaard gondolatvilágának egyik felében az abszolút bizonytalanság, az időbeli érzéki lét „rossz transzcendenciája" áll, a másikban az abszolút bizonyosság, az időtlen istenség „jó transzcendenciája". Mind a kettő „immanens", az emberi lét alkotóeleme. Az ember középütt, kettős kötöttségben, két taszító- és két vonzóerő tárgyaként vergődik. Vonzza a „véges", mert szabadsága más talajon nem valósulhat meg, s vonzza az istenség, mert bizonyosságot csak a „jó transzcendenciában" találhat; de a „véges" ugyanakkor taszítja is szívszorongató bizonytalanságával, és isten is taszítja mint cselekvésre sarkalló szabadság. Ádám a fejét kapkodja ebben a zűrzavarban, az ellentétes erők ízekre tépik, koncul dobják a látszólag ok nélküli történéseknek. Mi magyarázza, hogy eltántorodik az isteni bizonyosságtól, amely nem kisebb erővel hat rá, mint az ellenkező oldal, s az „eredendő bűn" aktusával fejest ugrik a kockázatok forgatagába? Mi tudjuk a magyarázatot; Kierkegaard el sem hinné. Annyit mond csupán, hogy a „végesben" élő ember bűnös, mert isten helyett a világhoz, az örökkévalóság helyett az elfutó időhöz csatlakozott, bűne pedig ésszerűen meg nem okolható, önmagát feltételező minőségi ugrás, titokzatos szakadás. És nem is mondhat többet, hiszen a bővített újratermelés tőkés formájának ismerete nélkül valóban irracionálisnak látszik, miért hagyja el egy szellemi képességekkel felruházott lény a biztonságot a bukásért, vagy legalábbis annak elkerülhetetlen kockázatáért, miért tér le a sima útról, s táncolja át borotvaélen az életet.

Nem mesterkélt-e ez az értelmezés? Szabad-e párhuzamot vonnunk az emelkedett lelkű teológus és a számító üzletember között? Talán óvakodnánk ettől a tiszteletlen lépéstől, ha nem maga Kierkegaard jelentené ki, hogy *az első bűn határozza meg a minőséget, vele kezdődik a személyiség, a szubjektivitás, az én, a történelem* — s ha nem volna kézenfekvő, ki az a társadalmi személy, aki úgy nyeri el „énjét", úgy gyakorolja „szabadságát", úgy kezdi történelmét, hogy mint tulajdon létfeltételére, a vaksors kockázatára, a véletlenekre bizza életét. Kierkegaard elkülönült énje a tőkés árutermelés termékeként szükségszerűen választja létformájául a „bűnt", az érzéki világ „rossz transzcendenciájában" folytatott, előreláthatatlan következményekkel járó magántevékenységet, amellyel elidegeníti magától saját társadalmi hatalmának „jó transzcendenciáját".

Annak megítélésében, hogy milyen előzményekre tekinthet vissza az érzéki lét bűnösségének Kierkegaard-féle változata, csak részben érthetünk egyet Haeckerrel, aki a dán filozófus egyik könyvét „a XI. század legnagyobb szellemi alkotásának" mondja. A XI. század ideológiája felszította a túlvilági feloldozás reményét, Kierkegaardból viszont, ebből a hitetlen hívőből, hiányzik a túlvilág iránti bizalom happy endet ígérő optimizmusa. Az emberi szín-

játékban ne számítsunk boldog befejezésre, az utolsó felvonás is a földön, a bűn nyomorúságos hazájában játszódik le. Köztudott azonban, hogy a lét immanenciájának gondolatát a feltörekvő polgárság alkalmazta szellemi fegyverként a középkor ellen. Kierkegaard „bűne" a *polgári* hagyományokhoz kapcsolódik, azzal a csekély módosítással, hogy eredetileg forradalmi tartalmuknak ellenkező előjelet ad. A polgár valamikor régen, osztálya hőskorában, még biztosan számított rá, hogy istene vagy a természet helyesli és pártfogolja az érzéki tevékenységet. Az evilági lét nem „bűn", amíg a termelőerők fejlődése nagyjából zavartalan távlatokat nyit a bővített újratermelés előtt; akkor lesz azzá, amikor a termelési viszonyok elködösítik, majd lezárják ezeket a távlatokat. A „bűn" tehát, amelyet Kierkegaard a fejébe vett, nem középkori csökevény, s nem is megszakítatlanul továbbélő polgári hagyomány, hanem a kettő kereszteződéséből előálló új minőség, a tőke korszakába oltott XI. század, az elbarbárosodó polgárság eszmei torzszülöttje.

Térjünk vissza Kierkegaard nézeteihez az „eredendő bűnről". Miért hagyja faképnél az ember az isteni bizonyosságot, az ártatlanság paradicsomát, s vág neki zabolátlan szenvedéllyel a bűnös érzéki világnak? Sem a külvilágban nincs meg ennek az oka — amiről semmit sem tudunk, nem játszhat szerepet az elhatározásban —, sem a belső élet nem ad rá magyarázatot, mert a szellemet lényege és érdekei a végtelenhez, az istenséghez fűzik. A bűn „a világ titka", amely kisiklik a tudomány, a logika markából. Irracionalitása az egyénre utal, az egyén pedig nem a spekulatív gondolat tárgya, dialektikájának iránya homlokegyenest ellentétes a spekulációval. A kereszténység, amikor a bűnből indul ki, az egyént veszi alapul, „s a kereszt jelével zárja el a filozófia útját".

Az eredendő bűn aktusának előadása során Kierkegaard-t nem feszélyezik logikai megfontolások. Az ártatlanság — úgymond — a szunnyadó szellem békés, nyugalmas állapota. Ám ugyanakkor másvalamit is magába foglal, ami nem viszály és nem harc, hiszen nincs mi ellen harcolni. Mi ez a másvalami? Semmi! A szellem előrevetíti álmában saját valóságát, ez azonban tüstént elillan, mihelyt meg akarják ragadni — tehát semmi. De a semmi szorongást kelt: „az ártatlanság mély misztériuma az, hogy szorongás is". A szorongás akkor lép fel, midőn a szellem, szabadságának mélységeit fürkészve, *a végesre veti magát, hogy rá támaszkodjék.* Ebben a pillanatban minden megváltozik, s a két pillanat — az ártatlanság és a bűn — között történik meg a titokzatos, logikailag megokolhatatlan *minőségi ugrás.*

A bűn aktusával lesz az erkölcsileg addig közömbös időbeli, érzéki világ a bűnösség szinonimájává és a büntetés színterévé. Az ember halállal bűnhődik tettéért, s minél fennköltebb a szelleme, annál szörnyűbbnek találja a halált. Az állat nem hal meg; a szellem úgy tekint az elmúlásra, mint „a rémületek királyára". Az érzéki világ a bűnhődés, a pusztulás birodalma.

Azt hihetnénk — folytatja Kierkegaard —, hogy a bűn elkövetésével a szorongás elenyészik, mivel a szabad cselekvés *lehetőségeként* bukkant fel, s a lehetőség megszűnik, ha megvalósul. Nem így van. Az ember az első minőségi ugrás után újra kapcsolatba kerül az ismeretlen jövővel, újra erőt vesz rajta a szorongás, és a megszakításos mozgás megismétlődik, *„az egyéni élet története ugrásszerűen halad állapotról-állapotra".* A logikát, amely nem tudja mire vélni ezt a csillapíthatatlan vitustáncot, Kierkegaard kigúnyolja értetlenségéért. „Az elvont értelem számára az egyszeri nem jelent semmit, de az ezerszeres már valami; ez azonban teljesen értelmetlen, mert az ezerszeres vagy ugyan-

annyiszor jelenti az elsőt, vagy együttvéve annál jóval kevesebbet. Babonás, aki a logikában arra tart igényt, hogy az új minőséget mennyiségi haladással okolja meg." *Az új minőség közvetítés és átmenet nélkül, „a hirtelenség rejtélyével" keletkezik:* nem magyarázza sem a legmagasabb, sem a legalacsonyabb mennyiségi fok; az infinitezimális nagyságok nem adnak kulcsot a szellemhez. A mozgás szakadatlan ugrás az életbe, transzcendencia, amelyet a *szenvedély*, s nem a logikai reflexió valósít meg.

Kierkegaard szentbeszédéből tüstént szembeötlik, hogy a mozgás *szubjektív kategóriaként* szerepel, akárcsak a minőségi ugrás, amelynek fogalma a bűnre szűkül. Szubjektivitása buktatja ki a logikából mint a szenvedély irracionális kitörését. Most már pontosabban érthető, miért abszolút ellentéte a természet — a „külső" — az embernek, miért nem érvényes rá a mozgás és az idő fogalma, miért alkalmatlan a tudomány, és általában a logika — a *dolgok* tudománya — az igazság feltárására. Az is világos, honnan ered a mozgás irracionalitása, szeszélyes ugrásszerűsége. Az emberi szabadság cselekvési kényszer, de a cselekvés és érzelmi kísérője, a szorongás, tárgyilag meghatározatlan. Ha reális tárgya volna — állítja Kierkegaard —, nem léteznének minőségi ugrások, csak mennyiségi átmenetek; tárgya azonban a *semmi*, így a mozgás az ugrások sorozata. A személyiség az állapotok összefüggéstelen egymásutánjára esik szét, csapongó tevékenységének cikcakkjait egy olyan világba írja, amelyben éppen a tevékenység rendezhetetlen összevisszasága miatt nem találhat rendet. A világ kaotikus, mert a cselekvés is az, a cselekvés kaotikus, mert a világ is az. Nincs kiút a körből — ehhez magát a cselekvés módját kellene átalakítani. Mindenesetre akár áttöri az ember a kört, akár benne forgolódik a végkimerülésig, akaratlanul is megerősíti azt a hegeli igazságot, hogy azok vagyunk, amit cselekszünk.

A *„kvalitatív dialektika"* forrása a szabadság kényszere és tárgyi meghatározatlansága, az ember kettős — „isteni" és „világi" — kötöttsége, a szorongás mint az ember „korlátlan szubjektivitásának" és a „transzcendens" világtól való korlátozottságának ellentmondásos pszichológiai egysége. Ez szabja meg az *idő* szerkezetét is, amely a mozgás közege és függvénye lévén szintén a szubjektum tartozéka.

Az egyéni lét szerkezetétől függő „valóságos" időt Kierkegaard „időiségnek" (temporalitásnak) nevezi, megkülönböztetve a közönséges értelemben vett, csak a „végesre" vonatkozó időtől. Első pillantásra úgy tetszik, mintha itt rácáfolna önmagára, mert igaz ugyan, hogy a véges dolgok világát gyakran illette az időbeliség jelzőjével, ám azt is leszögezte, hogy a természet holt, mozdulatlan, az időnek nincs rá nézve jelentősége. Az időfogalom tisztázása feloldja ezt a látszólagos következetlenséget. Az időt rendszerint mint végtelen, megszakítatlan egymásutániságot szokták meghatározni — hangoztatja Kierkegaard —, s úgy vélik, innen már csak egy lépést kell tenni ahhoz, hogy múltra, jelenre és jövőre oszthassák. Ha a végtelen időfolyamatban találhatnánk egy szilárd pontot, egy villanásnyi jelent, a felosztás nem is volna kifogásolható. De a folyamat egyetlen pillanata sem „jelen", hanem maga is folyamat, amely — bármilyen gyorsasággal tűnjék is el — megőrzi a múlt és a jövő meghatározottságait, ahelyett, hogy kizárná őket. Csak az elvont értelem gondolja jelennek, megakasztva, mintegy térbelinek képzelve a folyamatot. A megszakítatlan folyamatnak ábrázolt idő nem rendelkezik semmilyen jelenidejű mozzanattal, hiszen ha a pillanatnak az a sajátossága van csupán, hogy eltűnik — s ezt fejezi ki a „movere" igéből képzett „momentum" főnév —, akkor egyszerűen

nincs. Ha pedig nincs jelen, nincs múlt és jövő sem: az idő végtelenül tartalmatlan *semmi*.

Kierkegaard gondolatai, ahogy hajdan a zénóni apóriák, sejtetik az idő és a mozgás dialektikus természetét. Ha a mozgás elképzelhetetlen nyugalom nélkül, s folyamata maga is *állapot* — az elhajított kő a mozgás állapotában *van*, leeséséig *változatlanul* ez a minősége —, az idő sem lehet puszta „folyás", nyomtalan beleomlás a semmibe. A mozgékony időnek nyugalmas a szerkezete: futásának osztatlan lendülete pillanatokra oszlik, s minden pillanat — noha ugyanúgy tovasiklik, mint az idő általában — a keletkezés és eltűnés egyidejű *jelenléte*, az eliramló lét tartóssága, kikristályosodása, nyugalmi állapota. Nem a mozgás *és* a nyugalom — két egymás melletti elem — *összetétele*, hanem egyszerre és azonos vonatkozásban mind a kettő: *amennyiben* mozgás, *annyiban* nyugalom; maga a „folyás" az, ami tart és *jelen* van, maga a *„levés"* — a keletkezés, amely ugyanakkor eltűnés is — az idő időtlen léte, állapota. Kierkegaardnak tehát igaza van abban, hogy nyugalom nélkül nincs pillanat, pillanat nélkül nincs jelen, jelen nélkül nincs idő. Bírálatának negatív dialektikáját azonban nem követi a helyes kifejtés pozitív dialektikája. Miért? Mert az összetartozó ellentétpárok egységét kettévágja az immanens transzcendencia, Kierkegaard egész filozófiájának metafizikus vezéreszméje. A „rossz transzcendencia" fogalma azt hirdeti, hogy a világ kaotikus semmi, cseppfolyós, szétpergő alaktalanság, amelyet az ember sem köthet meg, nem tömöríthet kijegecesedett, értelmes formákba. A semmi-világ a semmi-idő ürességében gomolyog. De a lét a megmaradással, az állandósággal egyértelmű, s a „sum" közvetlen bizonyosságot szolgáltat róla. Mi volna biztosabb saját létemnél, az egyetlen bizonyosságnál? Kell hát valahol valami állandónak, valami szilárdnak lennie: ha nem a világban, akkor a vele ellentétes póluson. Az egyik pólust a világ foglalja el, a bomlékonyság végtelenül tartalmatlan semmije, a másikat a világ attributumaitól tökéletesen mentes "jó transzcendencia", a végtelenül tartalmas, változatlan jelen. Belső kapcsolatot a két pólus között ne keressünk. Kapcsolatuk azért mégis van, mert mindkét transzcendencia *immanens*, az emberen belüli. Az ember — a véges és a végtelen, az idő és az örökkévalóság szintézise — saját énjében fogja össze a két szélső ellentétet, ezek pedig nyomban a „temporalitás" biztató egységébe fornak, körülbelül úgy, mint az esküdt ellenségek, ha ugyanazon az omnibuszon utazva, egymáshoz verődnek a zökkenőknél.

Az időnek és az örökkévalóságnak a *pillanat* az egyesülési pontja. Mi a pillanat? Nem az idő meghatározottsága — az időt az eltűnés jellemzi —, hanem a maradandó visszfénye a mulandóban, az örökkévalóság atomja, amellyel adva van a temporalitás fogalma oly módon, hogy az idő folytonosan betör az örökkévalóba, ez pedig szűntelenül átjárja az időt. A pillanat a jelen tenyérnyi szigete az elmúlás sodrában, tőle kap a semmi felé tartó alaktalan áramlás formát és szerkezetet, hozzá viszonyítva oszlik az eredetileg tagolatlan időfolyamat múltra és jövőre. „Külső" és „belső", a dolgok és az ember antinómiájának és korrelációjának megfelelően az idő is kétféle, valótlan vagy valódi a dolgok szétmálló ideje, vagy az állandóság vázához tapadó temporalitás.

A temporalitást az ember „tételezi", aki szabadsága szédületében a véges dolgok szakadékába zuhan, lehetőségeinek megvalósulását a világban kutatja, végtelen, isteni szellemét a semmi homokjába ülteti, jövőjét mint az örökkévalóság szubjektív, immanens formáját, a szabadság korlátlan egyéni lehetőségét, egyszóval mint szorongást éli át. Az időt a *bűn*, az örökkévalósággal

szembehelyezkedő, de annak alapján megvalósuló szabadság-aktus szervezi temporalitássá. A „valódi" idő tehát *szubjektív kategória*, az ember szabadságának gyümölcse, amely a véges és a végtelen, a „rossz" és a „jó transzcendencia" párosításával kitermelt különös hibridként magán viseli az idő és az örökkévalóság jegyeit, s mind a kettőtől különbözik. Nem idő, mert az örökkévalóval érintkezve, szilárdságra tett szert, s nem örökkévalóság, mert léte a pillanatra korlátozódik. A pillanat a jelent jelöli múlt és jövő nélkül — írja Kirkegaard —: ebben áll az érzéki élet tökéletlensége; az örök szintén a jelent jelöli múlt és jövő nélkül: ebben áll a tökéletessége. De ha a pillanatnak sem múltja nincs, sem jövője, mi fűzi össze az előző és a következő pillanattal? Mi forrasztja a temporalitás szakadásos mozzanatait egységes folyamattá? Semmi. A pillanatot a bűn „tételezi", a bűn pedig hirtelen ugrás, előfeltételek nélküli új minőség. A temporalitás a pillanatok szaggatott sora, ahogy a mozgás az ugrásoké. Minden új pillanat újjászületés, transzcendencia az előzőhöz képest — állítja Kierkegaard, mintha a majdani Proust-féle regényszerkesztést akarná jóelőre elméletileg megtámogatni. Az idő szentháromsága eszerint a következő: egyfelől a szakadatlan eltűnés amorf világa, másfelől az örökkévalóság szakadatlan jelene, s a kettő között a folytonosság nélküli mozzanatokból felhalmozódó temporalitás, a pillanatok zűrzavara, amelyet Ádám, a szabad vállalkozó formált ilyenné, amikor — szellemi — tőkéjét a káoszba fektette.

Kézenfekvő, hogy a történetiség sem a két szélső pólust, sem szintézisüket, a temporalitást nem illeti meg. A mozdulatlan örökkévalóságnak nincs története; a világnak sincs, mert elillan a semmibe; a temporalitásnak sincs, mert összefüggéstelen pillanatokra hullik. A pillanatszerűség a fejlődés dialektikájának leghalványabb nyomait is kitörli. Darwin már az ember származását kutatja, amikor Kierkegaard papírra veti azt a félelmesen középkori hangulatú mondatát, hogy az ember sohasem vált volna azzá, ami, ha valaha állat lett volna. Története csak az embernek van, a természetnek nincsen; de az ember története előzmények nélküli, a bűn titokzatosságából ugrik elő — „hogy hogyan, azt semmilyen tudomány nem mondhatja meg" —, s felnagyítva reprodukálja az egyéni lét bukdácsolását állapotról-állapotra. Az egyén: önmaga és a faj; részese a fajnak, ahogy a faj az egyénnek; a faj története tehát az egyénével azonos. A történelem a pillanatok sora, amelyet az egymást váltó nemzedékek mindig újrakezdenek, amint az egyén is újrakezdi életét minden egyes szabadság-aktussal. „Valamennyi nemzedék sokat tanulhat a másiktól, de azt, ami sajátosan emberi, egyik sem tanulja az előzőtől. Ebből a szempontból minden nemzedék elölről kezdi, mintha ő volna az első, egyiknek sincs új feladata azon túl, ami az előző nemzedéké volt, s nem jut messzebbre, mint amaz, hacsak az előző nemzedék el nem árulta feladatát, meg nem csalta önmagát." S vajon mi a nemzedékek feladata, mi az a „sajátosan emberi", amit meg kell valósítaniok? „Sajátosan emberinek a szenvedélyt nevezem, amelyben minden nemzedék teljesen megérti a másikat és önmagát. Így, ami a szeretetet illeti, egyik nemzedék sem tanult szeretni a másiktól, egyik sem kezdi másutt, mint a kezdetnél, egy újabb nemzedéknek sincs kisebb feladata, mint az előbbinek, s ha távolabb akar jutni nála, csak üres és rossz szavakat hajtogat . . . Az ember legmagasabbrendű szenvedélye a hit, ezt pedig egyetlen nemzedék sem kezdheti máshol, mint az előző . . . Minden nemzedéknek megvan a maga feladata, és nem azzal kell törődnie, hogy a másiknak ugyanez volt a feladata".

Világos beszéd. Ha a valóság az egyén irracionális belső élete, akkor a mozgás a reflexióktól mentes szenvedély függvénye és eredménye, s a társa-

dalmi folyamat, a nemzedékek története, az érzelmek hullámzásává alakul át. Nyilvánvaló, hogy az érzelmek egyéniek, nemhogy a nemzedékek egymásutánjában, de többnyire ugyanannak az egyénnek az életében sincs látható folytonosságuk s nem vehetők át, mindenkinek magának kell újra meg újra átélnie őket. Így a történelem örökös nekifutássá lesz, szűntelen újrakezdéssé. Dialektikus folyamata mozdulatlanná dermed, meg nem különböztethető pillanatok szilánkjaira pattan; a minőségi ugrások nyugtalan dialektikája az elvont azonosság élettelen metafizikájának bizonyul.

A szabadság folyamata. Az élet stádiumai és az ismétlés. Az abszurdum

Kierkegaard látszat-dialektikájának metafizikus tartalmát az *ismétlés* fogalma összpontosítja.

Az ember idegenként él a transzcendens világban, az örökkévalósággal szemközti póluson, ahol énje veszélyben forog. Könnyen válhat a köznapiság foglyává, eltávolodva önmagától, a beléhelyezett isteni szellemtől. Sokféleképpen tagadhatja az örökkévalóságot: „a tréfában, a polgári ész prózai részegségében, a világi dolgok iránti lelkesedésben". Mit tegyen, hogy a polgári próza el ne némítsa szabadságának fájdalmas költészetét? A világot nem formálhatja sajátjává, és nem is rejtőzhet el előle. Amikor istentől adományozott szellemét, összetett lényének maradandó elemét beleoltja ebbe a semmibe, nem nyer többet a pillanatnál. A semmivel való kényszerűen szabad kapcsolat az ugrások pillanataira tördeli az emberi létet. De éppen a pillanat az, amelyben a szabadság, az emberben rejlő örökkévalóság megnyilatkozik. A pillanatot kell megörökíteni. Ez a művelet az *ismétlés*.

Kierkegaard az ismétlést a platóni visszaemlékezéssel hasonlítja össze: ez is, az is kísérlet az állandóság megragadására, a bizonyosság keresése az ingatag érzéki világban. Különbségük abban áll, hogy a visszaemlékezés a múltra, az ismétlés a jövőre irányul, az egyik immanens, a másik transzcendens. Hogy értsük ezt? Kierkegaard magyarázatai a szokottnál is zavarosabbak, állítólag azért, „hogy az eretnekek ne érthessék". Körülbelül a következőkről van szó: a platóni visszaemlékezés *logikai folyamat*, az ideák emlékképei alapján történő ráeszmélés az egyesben az *általánosra*, amely immanens, mert az érzéki dolgok részesednek belőle. A visszaemlékezés, mint az általános kutatása a logika segítségével, a tudományok — Kierkegaard nyelvén az „első filozófia" — módszere. Az ismétlés ezzel szemben nem logikai, nem tudományos, hanem *irracionális* kategória, a „második filozófia" eszköze: olyan magatartás, amely a múlt helyett a jövő felé fordul — ám a jövő kiszámíthatatlan, nincsenek szabályai, nem tartalmaz semmi általános érvényűt. A múltat ismerhetjük, a jövőt nem; szilárd pontot nem találhatunk másutt, mint a múltban, s az állandóságot, az „örökkévalóságot" nem keríthetjük kézbe másképpen, mint a múlt megismétlésével, a pillanat megörökítésével. Az ismétlés a végtelennel megszorzott pillanat.

Nem kell különösebben éles szem ahhoz, hogy észrevegyük az ismétlés kategóriájának szinte hivalkodó önellentmondását. Ez a groteszk művelet az egzisztencia, az egyéni lét szilárdságát, folytonosságát kívánja biztosítani — „nélküle az egész élet zavaros lárma" —, fenntartva a mozgás és az idő szakadásos szerkezetét, amely eleve kizárja a szilárdságot, a folytonosságot.

Az ismétlés sorozatos újrakezdés, a pillanat transzcendenciája az előző pillanathoz képest, előkészítetlen ugrással létesülő új minőség. Legalábbis Kierkegaard annak mondja. De milyen jogon? Hogyan nevezhető újnak és a jövő felé irányulónak az, ami változatlanul ismétlődik? Egyszerűen úgy, hogy a régire „az abszurdum erejénél fogva" az újdonság címkéjét ragasztjuk. Emlékezzünk Kierkegaardnak a közvetítés, a szintézis hegeli fogalma elleni érveire: ha az új minőség a tézis és antitézis mozgásából keletkezik, akkor nem új, ha meg új, akkor nem keletkezhet két meglevő mozzanat összetételéből, s létrejötte logikailag indokolatlan. Az ismétlés dialektikája jóval könnyebb — jelenti ki Kierkegaard —: ami megismétlődik, az *már volt*, s éppen ebben kell felismernünk újdonságát. Aki a jövőt múltnak tudja, az minden dolgot újnak és tízszeresnek észlel, befogadja a transzcendenciától átvilágított immanenciát, az időbeliséget az örökkévalóság horizontján, a végtelent.

Patetikus szavak. Annyit kétségkívül elárulnak, hogy Kierkegaard egyáltalában nem idegenkedik attól, amit Hegelnél hibáztatott, sőt teljes nyíltsággal emeli abszolút igazsággá Hegel rejtett tévedését, amelyet ő maga leplezett le és denunciált, azt tudniillik, hogy az új minőség a korábban is meglevőnek ismételt felbukkanása. Miért támadja hát Hegelt olyan elkeseredetten az eleai szellemért? Hogyan foglalhatja el azt a fölöttébb egyéni álláspontot, hogy amit nem szabad Hegelnek, azt szabad Kierkegaardnak? Egyetlen „jogcíme" a törvényesített irracionalizmus. Az új azonossága a régivel *logikailag* elfogadhatatlan, de mint irracionális tény tökéletesen helyénvaló; a logika szemszögéből az ésszerűtlenség botránya, az ésszerűtlenség szemszögéből a mélyen járó elme diadala. Vonjuk le most már a logika nevében a végkövetkeztetést. A mozgás és idő pillanatszerű szaggatottsága mellett állandóság másutt nem található, mint az ismétlésben, s ha az ismétlés a folytonosság egyetlen esélye, akkor új minőségek nem formálódhatnak, a mozgás dialektikája képmutató szószátyárkodás. Az eleai szellem ugyanúgy kiüti a hérakleitoszit — csak jóval nagyobb erőfölénnyel —, mint annakidején, amikor Hegel szorítójában mérkőztek; nem hiába hangsúlyozza Kierkegaard, hogy az igazi ismétlés az örökkévalóság.

Az ismétlést eddig formailag vizsgáltuk, mint cselekvési módot; tartalmát még nem ismerjük. Mi az ismétlés? Nyilván valamiféle emberi aktus. Az is kétségtelen, hogy az „autentikus" emberi létre vonatkozik. Az ismétlés — mondja Kierkegaard — a „bizonyosság", a „belső élet", a „komolyság". Lássuk, mi a komolyság. „A létezést illető fogalmakkal kapcsolatban finom szellemre vall, ha óvakodunk a definícióktól; a definíciókban ugyanis e fogalmak más jelleget öltenek és idegenek lesznek az egyén számára. Az igazi szerető korántsem talál kielégülést és örömet, hogy hasznot ne mondjunk, a szerelem lényegi definíciójának keresésében. Amikor abban a családias és mégis ünnepélyes eszmében élünk, hogy van Isten, nem sietünk Isten meghatározásával. A komolyság is olyan komoly, hogy meghatározni könnyedség volna." Köszönjük, így nem leszünk okosabbak. Nem hallhatnánk inkább egy „könnyed" definíciót? Lassan a testtel — int le Kierkegaard. Először is adva van „a belső élet, az örök élet felé tartó forrás. Ebből buzog fel a komolyság. A komolyságnak pedig nincs meghatározása". Szóval semmi közelebbit nem tudhatunk meg róla? Türelem — nyugtat meg Kierkegaard —, a szemléltetés bizonyára segíteni fog. Egy pap vasárnaponként liturgikus imákat mond vagy újszülötteket keresztel. Tegyük fel, hogy szenvedéllyel, tűzzel beszél — de egyszer inkább, másszor kevésbé. Csak a komoly tud minden áldott vasár-

nap visszatérni ugyanahhoz a hangulathoz. Ez a visszatérés, ez az ismétlés az élet komolysága.

Elérkeztünk Kierkegaard filozófiájának főkérdéséhez, amelynek megválaszolására gondolkodásának és belső viharokkal terhes életének összes energiáit mozgósítja. Mint minden okos vagy oktalan, logikus vagy képtelen filozófia, az övé is „tudatos lét", törekvés az emberi élet legfontosabb feladatainak elméleti megoldására valamelyik osztály életformája és szükségletei alapján. Kierkegaard filozófiájának reális indítéka az *eldologiasulás*, az árutermelő társadalomnak az a szükségszerű jelensége, hogy a tevékenység áruba bocsátásával az emberi lényeg embertelenné, az ember lényegtelenné válik, viszonyai dologi erőkként úrrá lesznek rajta.[3] Kierkegaard, aki nem kíván a külvilág megváltoztatásán fáradozni, és nem is lát erre módot, az eldologiasulást kiemeli történelmi feltételezettségéből, úgy tekint rá, mint egy riasztó bálványra, a „külső" örök attributumára. A külvilágot az élettelen dolgok és a tartalmatlan, rutinszerű emberi kapcsolatok világának tapasztalja, szörnyűséges olvasztótégelynek, ahol az én — akárhogy alakuljon is a történelem — óhatatlanul elvegyül a tárgyiság egynemű masszájában. Hogyan óvja meg szabadságát, aktivitását, elevenségét? Hogyan őrizze meg személyiségét ettől a masszától, amelybe egyébként „szabadsága szédületében", úgyszólván szánt szándékkal, maga vetette magát? Egyetlen lehetősége van: ha beburkolózik „belső életébe". „Belső élet" persze a szemlélődés is, amely a külvilág tisztán elméleti elsajátítását, a dolgok „megértését" tűzi célul. De a szemlélődés még mindig a *dolgokra* figyel, a „külsőt" igyekszik hálójába fogni, ami Kierkegaard szerint meddő próbálkozás. A dolgok távol állnak az ember autentikus érdekeitől, s mire jó a logika, ha tárgya érdektelen, sőt — mint transzcendens — megfoghatatlan? Az igazi „belső élet" a logikai felszínnél mélyebb szellemi rétegekben, az érzelmek szintjén zajlik. Az ismétlés az a meg-megújuló *érzelmi* erőfeszítés, amely arra hivatott, hogy az emberi létnek az eldologiasulás közepette tartalmat adjon, elbujtatva az embert a „belső élet" csigaházába, ahol állítólag nem nyelik el a megszokás külsőleges formái, nem savanyítja be a köznapi rutin, nem fenyegeti az a veszély, hogy dologgá váljék a dolgok között.

Az érzelmi életet valódi sajátosságai is alkalmassá teszik a Kierkegaardtól kapott kitüntetett szerepre. Az érzelem *nem a tárgyak tulajdonságait fejezi ki*, mint az észlelet, hanem *a szubjektum állapotát*, s nem személytelen általánosság, mint a fogalom, hanem *közvetlen, személyes élmény*. A szükségletek, életviszonyok, tevékenységi módok és vérmérsékletek sokrétűsége folytán az érzelmek sokfélék és jellegzetesen egyéniek, hullámzásuk pedig logikailag többnyire áttekinthetetlen, annál is inkább, mert a szükségletekhez való viszonyuk nem egyértelmű. Szükségleteink közül hol az egyik, hol a másik nyer időszerűséget; az is előfordulhat, hogy egyikük kielégítése a másik rovására történik. Ebből adódik, hogy ugyanaz a jelenség — akár egymás után, akár egyidejűleg — különböző, sőt ellentétes érzelmi visszhangot válthat ki, s az érzelmek *tudatos ellenőrzés nélkül, váratlanul átcsaphatnak egymásba*. Minél ellentmondásosabb a tevékenység, *minél élesebb konfliktusok terhelik a*

[3]Az eldologiasulás problémájának Kierkegaard filozófiájában játszott szerepéről l. Szigeti József *Sören Kierkegaard — a profán exisztencializmus vallásos őse* c., a dán gondolkodó egész világnézetét részletesen elemző irását. (*Útban a valóság felé. Tanulmányok.* Hungária, 1948.)

lefolyását, annál nagyobb az ilyen hirtelen átmenetek lehetősége. Mindez az érzelmi élet *logikán-túli ugrásszerűségének, abszolút irracionalitásának objektív látszatát* idézi elő. Kierkegaard szemében azonban a látszat maga a valóság. Miért? Mert az érzelmi életet erőszakkal kiragadja társadalmi-történelmi feltételei közül, elhatárolja a személyiség egyéb funkcióitól. A személyiséget a tevékenységek bonyolult rendszere kapcsolja a külvilághoz, s érzelmei nem egy-egy elszigetelt tevékenységhez, hanem az egész rendszerhez, a személyiség teljességéhez fűződnek, összefonódnak az életmegnyilvánulások szövevényes együttesével.[4] Ha a személyiség belső világa az érzelemvilágra szűkül, az érzelmek keletkezése és egymásutánja csakugyan ok nélkülinek látszik és megmagyarázhatatlanná lesz. A külső, tárgyi meghatározóiktól elválasztott, irracionális érzelmekből építi fel Kierkegaard az egyén „belső életét", a „valóságot", *ahogyan az absztrakt művészet fogja felépíteni tárgyi hordozójuktól és jelentésüktől elválasztott, bizonytalan, diffúz hangulati értékekkel bíró színekből, vonalakból, szavakból és hangokból a képet, a verset, a zenei kompozíciót.* Ezek a magukban álló, létfeltételeikkel minden összeköttetést megszakító érzelmek — amelyeknek lényeges minősége, a „kellemes" és a „kellemetlen", a *biológiai mozgás* körébe tartozik — nem buzdítanak cselekvésre, a tárgyi világ átalakítására, hiszen éppen a tárgyi világ elutasítása a forrásuk. Amit kifejeznek, az a valósággal szembeni közöny és passzivitás. De a tárgyiságtól való abszolút függetlenségük látszata önállóknak mutatja őket, s *passzivitásuk úgy jelenik meg, mintha az én spontán aktivitása, a személyiség abszolút szabadsága volna.*

Így már jobban érthető, miért származtatja Kierkegaard a mozgást a szenvedélyből, miért látja szakadásosnak és irracionálisnak, miért szorítja az egyén és a faj történetét az örökös visszatérés körforgásába. Az érzelmeket bajos mennyiségileg mérni, de ha elfogadjuk, hogy a maximális erősségűek átélése alkotja az egyén és valamennyi nemzedék elsőrendű feladatát, akkor a történelem csúcspontjaiban nincs okunk mást keresni, mint megismétlését annak, ami már volt. Egy ismétlődő érzelmet pedig valóban átélhetünk „újnak és tízszeresnek"; ha tehát a történelem az érzelmek egymásutánjából tevődik össze, nem eshet kifogás alá az új minőség azonosítása a régivel, s a fejlődés gondolata méltán nyilvánítható ostobaságnak. Elképzelhető persze az is, hogy nem a fejlődés az ostobaság, hanem az érzelmek ismétlődésének mondott világtörténelem; akárhogy álljon is azonban a dolog, annyi tény, hogy a legmozgékonyabbnak tűnő dialektika — az érzelmeké — ebben a megvilágításban egyhelyben topogó metafizika.

A fentiek előrebocsátása után a következőképpen formulázhatjuk meg Kierkegaard filozófiájának döntő kérdését: *az eldologiasult világon egy hajszálnyit sem változtatva, hogyan óvhatjuk meg énünket az érzelmek felfokozásával, a szenvedély állandósításával az eldologiasulástól;* vagy Kierkegaard terminológiájával élve: hol, az emberi lét melyik szférájában lehetséges az ismétlés?

Az „emberi lét" természetesen csak hangzatos ideológiai szólam a polgári lét jelölésére, amelynek két alaptípusát Marx és Kierkegaard, az igazi és a fonák zseni, egyidejűleg fedezte fel. Mind a ketten jól látták az alaptípusok elvontságát és ellentétességét, csakhogy az igazi zseni a jövő távlatainak, a történelem objektív törvényeinek ismeretében megmutatta a kibékíthetetlen-

[4] Vö. Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai.* II. köt. Akadémia Kiadó, 1964. 723—759. o.

nek tűnő ellentét okait és felszámolásának módját, a fonák tehetség meg beleragadt az időtlennek hitt jelenbe és az antagonizmust az emberi sors örök tragikumának vélte. A történelmi materializmusnak a két alaptípusra vonatkozó tételeit sűrűn idézi a marxista irodalom: a tőke forradalma a társadalmat polgárira és politikaira, a polgár énjét burzsoára és citoyenre töri szét, s a magánérdek és az általános érdek összeütközésének talaján antagonizmust szít közöttük.

Mielőtt ismertetnénk Kierkegaard idevágó elgondolásait, vegyük szemügyre ezt az antagonizmust a marxista filozófia fényében. Az általános és a magánérdekről *tartalmi* vizsgálatuk tüstént kideríti, hogy „mindegyikük önmagában véve önmagának ellenkezője", mert az általánost „a magánérdek hozza folytonosan létre, és az semmiképpen sem önálló történettel bíró, önálló hatalom vele szemben, . . . tehát ezt az ellentétet a gyakorlatban folytonosan megsemmisítik és létrehozzák".[5] Mondjunk egy egyszerű példát. Ha egy harcban álló burzsoá hadseregnek egy üzér papírtalpú bakancsokat szállít, a rohamot vezénylő tiszt bátorsága és az üzér aljassága tartalmilag ugyanabból a burzsoá osztályérdekből táplálkozik, azzal a különbséggel, hogy az üzér az általános polgári létfeltételekből következő személyes érdeke szerint jár el, a tiszt a burzsoák személyes létfeltételeiből következő általános polgári osztályérdek szerint. Ha az üzért történetesen felakasztják, társai talán leszűrik a tanulságot és tartózkodni fognak a papírtalpú bakancsok szállításától, feláldozva „szubjektivitásukat" az általánosnak; tiszteletreméltó önzetlenségük azonban bizonyos gyanúra ad okot, mert a katonák hősiessége a fronton éppen az ő „szubjektivitásukat", az üzérkedés *általános* szabadságát, vagyis az *egyes* üzérek *személyes* létfeltételeit van hivatva megvédelmezni. Bár a balszerencsés üzér esete arra vall, hogy a személyes érdeket alárendelték az „általánosnak", valójában az „általános" ügyért kifejtett minden tevékenység a burzsoá termelési viszonyok megerősítését, az üzérek magánérdekeinek biztosítását célozza. Marx a legforradalmibb burzsoázia alkotmányairól, az emberi és polgári jogokat törvénybe iktató ünnepélyes nyilatkozatokról mutatja ki, hogy „a *politikai közösséget* . . . az úgynevezett emberi jogok fenntartásának puszta *eszközévé* fokozzák le, azaz . . . a citoyent az önző homme szolgájává nyilvánítják, azt a szférát, amelyben az ember közösségi lényként lép fel, ama szféra alá degradálják, amelyben részlényként lép fel, végül nem az embert mint citoyent, hanem az embert mint bourgeois-t tekintik a *tulajdonképpeni* és *igazi* embernek".[6]

Mindez mit sem változtat azon, hogy a bátorság és az aljasság nem ítélhető meg egyformán: egy osztály tagjainak közösségi és személyes érdekei ellentétbe kerülhetnek. A történelem számtalanszor tanúskodott erről — hogy egyebet ne említsünk, az abszolút monarchiák vaskézzel törték le a hűbérurak partikularizmusát a hűbéri rend egészének megszilárdítása végett. Kérdés, miért jelentkezik az azonos osztálytartalom két ellentétes formában, miért fejlődnek és önállósulnak a személyes érdekek személytelen, az egyénektől független, sőt, velük szembenálló általános érdekekké.

A termelés társadalmi tevékenység, amelynek eszközeit és formáit az egyén készen találja mint személyes tevékenységének adott lehetőségeit. Ezekbe a formákba „lép be", ezek határolják körül cselekvésének mozgás-

[5] Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Kossuth, 1960. 238. és 231. o.
[6] Marx: *A zsidókérdéshez*. MEM 1. köt. Kossuth, 1957. 367—368. o.

terét, szabják meg más emberekkel való összes kapcsolatainak jellegét. Az emberi kapcsolatok az egyénektől függetlenül is meglevő, objektív, *társadalmi* viszonyok, s jóllehet személyek közt állnak fenn, *tartalmilag* személytelenek, nem tűnnek el akkor sem, ha hordozóik, az egyes személyek kicserélődnek. A társadalmi viszonyok szempontjából az egyének lényegtelenek; a lényeges maga a viszony, a személyes kapcsolatok közös, *általános* tartalma, amelyet nem érint megtestesítőinek kiléte, akarata, tudata. De a társadalmi viszonyok nem valamilyen emberfeletti, „transzcendens" hatalom módjára léteznek, hanem érzéki, konkrét-empirikus egyének kapcsolataiként, s ilyen értelemben nem függetlenek az egyes egyénektől. Mindig személyes viszonyok, ahogy a személyes viszonyok mindig társadalmiak; nem együttes fellépésük vár magyarázatra, hanem az, hogy milyen feltételek mellett fordulnak szembe egymással.

A tartalmat a magántulajdon állítja szembe a formával. A magántulajdonnal a természet elsajátítása kisajátítássá torzul, s a tulajdon mennyiségi meghatározói mérik a szabadság fokát, azt, hogy ki mit és mennyit kebelezhet be a természetből. Eleve lehetetlenné válik a közös tevékenység rendszeres, huzamos társadalmi összehangolása, az emberi energiák megszervezése tudatos társadalmi erőkké. A másik ember az én számomra puszta eszközzé lesz: szabadságom valóságos vagy potenciális anyagává; ugyanez vagyok én az ő számára, s így felebarátomban nem láthatok mást, mint szabadságom akadályát. Az én érdekem az ő pusztulása, az övé az én pusztulásom. De az ellenségesség egymáshoz fűz bennünket. Ha neki nem volna szabad megfojtania engem, füstbe mennének az én reményeim is, hogy valaha megfojthatom őt; leigázásának reményében feltétlenül támogatnom kell azokat a viszonyokat, amelyek neki is lehetőséget adnak az én leigázásomra. Érdekazonosságunk érdekeink ellentétében áll, ellentétünk pedig létfeltételeink azonosságának következménye; személyes érdekeink egyéniek és ellentétesek, mert a magántulajdonon alapulnak, ugyanakkor általánosak és közösek is, mert a magántulajdonon alapulnak. A magántulajdon egyszerre hozza létre az egyéni és az általános egymást kizáró ellentétét és egységét, a személyes érdeket mint közvetlen, az általános érdeket mint közvetett magánérdeket.

Az általános, közösségi érdek tehát nem kevésbé objektív a személyes érdeknél, s vele párhuzamosan termelődik újjá, magántulajdonos viszonyok esetén olymódon, hogy a két oldal kölcsönös feltételezettsége egyúttal ellentétük is. A magántulajdonos osztály általános érdeke egymagában nem érvényesülhet, hiszen a személyes érdekellentétek alkotják a tartalmát, a lényegét; a személyes érdekek sem érvényesülhetnek az általános nélkül, mert a közös létfeltételek megszüntével saját alapjuk és működési területük semmisülne meg. Ha az érdekek nem absztrakciók, hanem a tulajdonviszonyok kifejeződései a konkrét egyéni cselekvésekben, s ha e viszonyok objektív módon határozzák meg az egyéni cselekvéseket és szülik újjá folytonosan az érdekek mindkét csoportját, akkor a társadalmi tevékenységben a magántulajdon fennállása idején mindvégig jelentkezni fognak a tartalmilag azonos, de formailag ellentétes érdekek. Magyarán, amíg az emberek a magántulajdon viszonyaiba lépnek, mindig lesznek olyan egyének, akik személyes érdeküket közvetlenül, mint önző magánérdeket, és olyanok, akik ugyanezt az érdeket közvetve, mint általános, közösségi érdeket igyekeznek érvényesíteni, s a két magatartás, tartalmilag azonos lévén, ugyanabban az egyénben is megnyilvánulhat, akár egymás után, akár egyidejűleg.

A kétféle érdek viszonya bonyolult és történelmileg változó. Összehangolásuk elé a magántulajdon általában elháríthatatlan akadályokat emel, de a külső támadások, az osztályharc, vagy a természet elleni küzdelem társadalmi méretű erőfeszítésekre késztethetnek, amelyek a személyes érdeket időlegesen az általánosnak rendelik alá. Az is lehetséges, hogy maga a gazdasági magántevékenység szerveződik politikai, „nembeli" funkcióként, s a termelés társadalmi rendszerében elfoglalt hely egyúttal közvetlenül politikai státusz is. Ez volt a helyzet a hűbériség korában, amikor — mint Marx részletesen kifejti — a polgári társadalom közvetlenül politikai jelleggel bírt, s a gazdasági testületek — a rendek és a céhek — az államhatalom politikai elemeiként működtek, általános, közösségi síkon képviselve tagjaik magánérdekeit. Bár ezek a testületek egy-egy embercsoportnak a társadalom egészétől való különállását rögzítették, a maguk *különös* körében közösségi, politikai tényezők, a „nembeli élet" megjelenítői voltak. A magántulajdon története során csak a polgári forradalom távolítja el visszavonhatatlanul a személyest az általánostól, teljesíti ki a polgári és a politikai tevékenység szétválását. Miért? Mert a kapitalizmus árutermelő társadalom, amelynek gazdaságát — legalábbis fejlődésének első szakaszában — az értéktörvény minden politikai színezettől mentes, tisztán gazdasági mechanizmusa szabályozza. Az értéktörvény szabad érvényesülése végett törli el a polgári forradalom a hűbéri kiváltságokat, a személyi függés közvetlenül politikai viszonyait, s teremti meg a polgárok formai egyenlőségét, amelynek kereteiben a magántevékenység önző szelleme felszabadul a politikai kötöttségek alól, és végképp szétforgácsolódva, „emancipálódik egy általános tartalomnak még a látszatától is". (Marx.) Az „általános tartalom" elválik a magántevékenységtől, a polgárok konkrét-empirikus életétől, s a gazdasági ügyletektől függetlennek tűnő liberális politikai állam oldalán tömörül.

A közösségi és a magántevékenység kettéhasadásával az egyén feloldhatatlan ellentmondásba keveredik saját „nembeli életével", s az ellentétpár mindkét oldala elvonttá lesz. A polgár a maga valóságos, érzéki létében valótlan, önmagába visszahúzódott monád, aki társadalmiságától — emberi mivoltától — elidegenülten, *természeti lényként* funkcionál, tevékenységének társadalmi jellege csak utólag és nélküle, mint valami ösztönös, önállósult hatalom érvényesül. Valótlan marad a burzsoá akkor is, ha citoyenné vedlik, és közösségi lényként, „erkölcsi személyként" tevékenykedik, mert a társadalom, a „nembeli élet" az egyének számára külsőleges keret csupán, amelyben önző empirikus lényüket fel kell adniok. A burzsoá a társadalmi kapcsolatokból, a sajátosan emberi talajból kiszakadt elvont egyed, a citoyen az empirikus létből, minden létező anyagi talajából kiszakadt allegorikus erkölcsi személy.[7]

Burzsoá és citoyen ellentétét a felvilágosodás és a klasszikus német filozófia is ismerte. Olvassuk el Rousseau-nak azokat a sorait, amelyeket Marx idéz a *Társadalmi szerződés*ből: „Annak, aki egy nép megszervezésére mer vállalkozni, képesnek kell éreznie magát arra, hogy úgyszólván *megváltoztassa az emberi természetet*, hogy minden egyént, aki önmagában véve teljes és egyedülálló egész, *részévé alakítson át* egy nagyobb egésznek, amelytől ez az egyén bizonyos tekintetben életét és létét kapja, hogy a fizikai és független létezés helyébe *részleges* és *erkölcsi létezést* állítson. Meg kell fosztania *az embert tulajdon erőitől*, hogy olyan erőket adjon neki, amelyek idegenek tőle, és amelyeket

[7] Uo. 357—371. o.

csak mások segítségével használhat fel." — Ugyanez a kettősség Kantnál a „van" és a „kell", az oksági törvénynek alávetett empirikus ember és a „magában való" túlvilágába helyezett autonóm erkölcsi lény ellentétében ismétlődik; figyelemreméltó, hogy Hegelnek akkor sikerül a kettősséget a maga módján megszüntetnie, beolvasztva a „kellést" az önmozgó világszellem totalitásába, amikor eltávolodik a francia forradalom eszményeitől.

Rousseau és a klasszikus német idealizmus értékrendjében a citoyen, a közösségi életet élő erkölcsi személy, egyértelműen felette áll az önző burzsoának. Igaz, hogy ennek ára van: az empirikus létet megtagadó szigorú aszkézis Rousseau-nál és a kanti etikában, az általános nyomasztó túlsúlya a hegeli logikában. „A politikai élet — mondja Marx — a maga különös önérzetének pillanataiban igyekszik elnyomni előfeltételét, a polgári társadalmat és ennek elemeit, s úgy konstituálni magát mint az ember valódi, ellentmondás nélküli nembeli életét. De erre csak azáltal képes, hogy *erőszakos* ellentmondásba kerül saját életfeltételeivel."[8] Ilyen erőszakos ellentmondást teremtett a közösségi ügy primátusa érdekében a francia forradalom politikai terrorja, az általános primátusa érdekében a hegeli abszolutum filozófiai terrorja. A különös önérzet pillanatai azonban egyre ritkábbak, s a burzsoázia történelmileg progresszív korszakának lezárultával végképp felborul a régi értékrend. A közügy jezsuita frázisokba vész, az általános meghátrál az egyes elől: a burzsoá legyűri és mindinkább a maga képére formálja a citoyent, különbségük erőszakos eltüntetésével pattanásig feszítve ellentétüket.

Vessünk egy pillantást az ellentét fejlődésének irányára.

Amíg a verseny szabadsága az érvényesülés esélyeinek többé-kevésbé reális egyenlőségét biztosítja a burzsoák számára, s az általános ügyben való gyakorlati közreműködés lehetőségeit el nem rekeszti a nagyburzsoázia, fennmaradhat a polgár közösségi létének öntudata a hozzá tapadó illúziókkal. A kapitalizmus kezdeti szakaszán a burzsoá sorsa a személyes képesség és erőkifejtés gyümölcsének látszik, s az önerejében bízó polgár, akit a formai egyenlőség anyagi és eszmei kötelékei az elvontan értelmezett emberi közösséghez fűznek, önmagát az általános ügy részesének, egy racionális törvényhozás alanyának, a világot ésszerűen rendezettnek észlelheti. A burzsoázia reakciós tendenciáinak erősödésével mindez megváltozik, az imperializmus időszakában pedig végérvényesen a múlté. A monopóliummá koncentrálódó tőke a maga kezében összpontosítja az államhatalmat, s a politika eszközeivel is beavatkozik a gazdasági folyamatokba. Ez az erőszak pontosan az ellenkezője annak, amit a burzsoázia egykor, a különös önérzet pillanataiban gyakorolt: nem a közvetlen magánérdeket szorítja az általános mögé, hanem a monopolista csoportok legközvetlenebb magánérdekét emeli „általánossá", a „nemzet" vagy az „emberiség" állítólagos közös érdekévé, kiaknázva a társadalom többi rétegeinek gazdasági, politikai és ideológiai függését a „felső" rétegektől. Az „általános" ilyen típusú fölényének legkövetkezetesebb keresztülvitele a fasizmus velejéig hazug kollektivitása: egy nép, egy birodalom, egy vezér. A „közös érdek" felülkerekedésének látszata azonban csak ideig-óráig leplezheti, hogy valójában a legszűkebb magánérdek kerekedett felül. A kis- és középburzsoázia részére, amelynek létfeltételeit a monopóliumok bizonytalanságba sodorják és brutálisan szétzúzzák, mind irreálisabbá válik személyes és általános érdekeinek megvalósítása. A klasszikus kapitalizmus formai

[8] Uo. 359. o.

demokráciája a középrétegek erején és függetlenségén nyugvó viszonylagos egyensúly eredménye volt, s a burzsoázia jelentékeny tömegeinek teret engedett a hatalom gyakorlásában; az imperializmus korában a középrétegek lemorzsolódnak és széthullanak, a monopóliumoktól való függés pedig tehetetlen masszává gyúrja át a politikai élet régebbi tevékeny résztvevőit.

A polgári lét két alaptípusa az új körülmények között új formákban reprodukálódik, amelyeknek minden változatosságuk mellett többnyire közös és lényegi vonásuk az *irracionalitás*. A polgár, aki azelőtt meg volt győződve arról, hogy cselekvéseinek és gondolatainak rendje összeegyeztethető a dolgokéval, társadalmi viszonyainak teljes elidegenülésekor prédául dobja az ésszerűséget a vak ösztönöknek, a rendet az önkénynek. Mint „önmagába visszahúzódott monád", aktív erőközpontból a külső erők játékszerévé, az „adottat" ellenállás nélkül elfogadó automatizmussá fajul, cselekvései öntudatlan történésekké lesznek, s ha nem ért egyet a fennálló állapotokkal, ha „egyénisége" nevében „fellázad" eldologiasult helyzete ellen, „tiltakozását" csupán a tehetetlenség hol passzív, hol „aktívnak" vélt eszközeivel — „belső világának" mesterséges felduzzasztásával, feltűnéssel és magamutogatással, kicsapongással, bűnözéssel, az agresszív ösztönök szabadjára engedésével — fejtheti ki. Mint „citoyen" voltaképpen ugyanezt teszi — messze az idő, amikor az „erkölcsi törvény" végrehajtójának szerepében tetszeleghetett —, s vagy önmagát áltatja a monopoltőke drótján rángatott „demokratikus" bábjáték figurájaként azzal, hogy részese az „általános" ügynek, vagy valamilyen módon a „tiltakozás" útjára lép. Az agresszív imperializmus járszalagján az ál-citoyen „tiltakozása" a fasizmus „közösségi" életében lel adekvát formára: az egyén a hamis általánosságba merül, ahol nincs több egyéni jellegzetessége, mint a vadállatoknak. A kis- és középburzsoázia objektív érdekei azonban nem esnek egybe a monopóliumokéval, és sajátos törekvéseinek fokozódó irrealitása az ellentét felismerése esetén másféle magatartást alakít ki. A monopóliumok elleni érdekközösség a széles osztályszövetségek anyagi alapja, a munkásosztállyal való harci kapcsolat pedig többé-kevésbé felélesztheti a „klasszikus" citoyent. Tegyük mindjárt hozzá, hogy ez a ritkább eset, mert a tudatosság magas fokát, a társadalmi viszonyok mélyreható, elfogulatlan értékelését követeli meg, amire a polgári életforma egyre kevesebb lehetőséget ad; inkább az szokott előfordulni, hogy a munkásmozgalommal rokonszenvező, de tőle „egyéniségét" féltő polgár ingadozik a burzsoá- és a citoyen-lét között, s gyakorlati és szellemi arculatában minduntalan kiütközik a kettősség. Még gyakoribb, hogy a citoyen-hajlamok el sem jutnak a megvalósulásig, megrekednek a közösségi-tárgyi tevékenységre irányuló reménytelen kívánság állapotában. A kényszerű magány kiáltó ellentmondása az ember társadalmi természetével — amely a termelő munkának, és kivált a termelés társadalmasulásának hatására belénk rögződik —, a társadalom tudatos szabályozásának óhaja, amelyet az általános válság és a pusztító háborúk szítanak fel, s a polgári forradalmak, az egykori demokratikus idők távoli emléke és a munkásmozgalom növekvő vonzóereje táplál, szenvedélyes vágyat ébresztenek valami tárgyi és közösségi fogódzó után, törekvést a „szubjektivitásból" az „általános" felé, ahol az egyén megkapaszkodhatna és megnyugvást találhatna. Ez a fogódzó azonban ismeretlen és megfoghatatlan mindaddig, amíg a polgár nem akarja és nem tudja lerázni az elzárkózás nyűgét, életformájának anyagi és szellemi bilincseit. Hiába tör „kifelé", hiába igyekszik megragadni azt, ami *túlvan* a csak-egyénin, törekvései nem tárgyiasulhatnak, s éppoly kevéssé lép-

hetik át a magántevékenység határait, mint az automatikus „monád" cselekvései; az aktív tárgyra-irányultság, az „általánosban" való közösségi lét puszta szándék marad.

Az illusztráció kedvéért szóljunk néhány szót arról, hogyan fejezheti ki ezt a meddő szándékot a művészet, az emberi viszonyok legérzékenyebb lenyomata.

Miután a társadalmi gyakorlat tárgyformáló tevékenység, az ember tárgyiasulásának folyamata, a társadalmi viszonyokat tárgyak közvetítik. A külvilág jelenségei tehát nemcsak azzal a minőséggel rendelkeznek, amely „magukban véve" illeti meg őket, hanem emberi viszonyokat is megjelenítenek, helyesebben, konkrét minőségük és funkciójuk társadalmi tartalmakat, emberi kapcsolatokat is megtestesít. Ha a társadalmi kapcsolatok felbomlanak, ez a konkrét minőség és funkció a zárt én szemével nézve nem „közvetíti" már a másik embert, nincs többé emberi tartalma és jelentése. Ilyen tartalom híján esztétikai tulajdonságait sem őrizheti meg: a gitár vagy az alma esztétikuma leválik a gitárról és az almáról, elszakad érzéki hordozóitól. Mi az, ami még mindig, tárgy nélkül is tárgyi természetű, külső és általános marad, amit az egyén „kifelé" irányuló törekvései „megcélozhatnak"? Semmi több, mint *az elvont forma:* a dolgok és tulajdonságaik *formai* — logikai, matematikai, geometriai — viszonyai, közömbössé vált tárgyi tartalmaik nélkül. A magányra ítélt ál-citoyen a reális tartalmuktól elszabadult, fétissé önállósult tárgyi formákban ismer önmagára, mert ezek egyidejűleg érzékeltetik a külső kapcsolatok, az általános, a lényegi utáni vágyakozást és a vágy teljesíthetetlenségét. A „kifelé"-irányultság, az „általánosban" való közösségi élet reménytelen kívánsága tárgynélküliekké üresedett tárgyi alakzatokban, a külvilágból merített, látszólag objektív, logikus, rendezett formákban jelenik meg, amelyek tárgyi jelentés hiányában, a zárt és ösztönös magántevékenységnek kiszolgáltatva, valójában tisztán szubjektívek, ésszerűtlenek és önkényesek, s mert csak az emberek egymással szembeni elidegenültségét „közvetítik", társadalmi tartalmuk a társadalmiatlanság, az emberi viszonyok eldologiasulása; nagy elfogultság kell ahhoz, hogy a valóságnak a hagyományosnál „mélyebb" tükrözését véljük felfedezni bennük. Így csap át az aktív művészi szerkesztés tárgy- és lényegmegragadó szándéka a legszélsőségesebb szubjektivizmusba, a valóság „alkotó emberi átalakítása" az embertelen dologi viszonyok szolgai átvételébe, szoros párhuzamban a vele ellentétes folyamattal, a „monádnak" a tárgyi világ előli nyílt és tudatos elzárkózásával, amely vagy a reális formákat szétfeszítő s végül minden tárgyiságot elsodró, mértéktelen érzelmek és ösztönök látszat-aktivitásában jut érvényre, vagy az automatizmust vállalva, a benyomások ellenőrizhetetlen regisztrálásánál kezdi, majd a passzivitásnak olyan fokára jut, hogy a befogadás és megformálás legcsekélyebb igényéről, a tárgyakkal kapcsolatos legelemibb tevékenységről is lemond, és *a legnyersebb tárgyiasságba, az abszolút „külsőbe" csap át,* eredeti funkciójukból kiemelt — tehát értelmüktől megfosztott — és esztétikailag megmunkálatlan — tehát semmiféle objektív esztétikumot nem tükröző — tárgyakat kiáltva ki „műalkotásokká". *Az érzelmi mozzanatok kiküszöbölésére törekvő „tárgyi látás" és az impresszionista vagy expresszionista módszer, a kubista konstrukció és a szürrealista automatizmus, Mondrian „objektív" és Kandinsky „szubjektív" absztrakciója, a szeriális és az aleatorikus zene, a „tudatos szerkesztés" és az „álomtechnika" — a valótlan, elszubjektivizált tárgyiság, és a valótlan, eldologiasult én — ellentétében a polgári társadalom hanyatló korszakában élő, a fennálló viszonyok-*

kal valamilyen szempontból elégedetlen citoyen és burzsoá ellentéte nyilatkozik meg, jelezve egyúttal az ellentét látszólagosságát és elmosódását, a két magatartás ambivalens, egymás utáni vagy egyidejű felvételének és keveredésének lehetőségét, hiszen a „tiltakozás" tartalma így is, úgy is az „adottat" érintetlenül hagyó szubjektív önkény, akár mezítelenül mutatkozik, akár egy fiktív logika mezét ölti.

A felsorolt magatartások közül a *„tiltakozást"* emeltük ki, a lázadást egy olyan rend ellen, amelyhez a lázadó foggal-körömmel ragaszkodik. E személyileg drámaian őszinte, tárgyilag hazug és demagóg lázadás okairól az immanens transzcendencia társadalmi hátterének felvázolásakor már beszéltünk. A tőkés termelési mód alapvető ellentmondása egyszerre hozza létre a tárgynélküli, felfúvódott ént feltételével és ellenpólusával, az „üzlet" fétisvilágával, s mint árut, aláveti a személyes minőségeket személytelen pénzviszonyokra redukáló értéktörvénynek, folytonosan szétrombolva és a rombolás aktusával újjá is építve az egyént mind szorosabban körülfogó börtönfalakat. Az egyén „tiltakozik" a nivellálódás, az „eltömegesedés" ellen, s minél kevesebb hatalma van társadalmi viszonyai felett, annál inkább és annál külsőlegesebb eszközökkel hangsúlyozza „kivételességét", „rendkívüliségét", igyekezve meghökkenteni és megbotránkoztatni a „közvéleményt"; de pontosan ezzel bizonyítja bensőséges összeforrottságát a személyiséget elvont mennyiséggé degradáló áruviszonyokkal, mert az áruviszonyok indítják arra, hogy mint a többiektől abszolút különböző személyiség igazolja önmagát. Ennek a paradox helyzetnek a képtelenségét elsősorban a szabadfoglalkozású polgári értelmiség éli át, amely hivatásánál és körülményeinél fogva a „belső élet" álomvilágában lévén otthonos, nem egyszer mélységesen lenézi az „üzlet" valóságos, empirikus világát, az álomvilág teremtőjét és megsemmisítőjét. Hajlamai szerint ez az értelmiség arra törekszik, hogy képességeit kifejezésre juttassa, külső, tárgyi formákba kristályosítsa, de mihelyt a tárgyi világba lép, máris átengedte féltve őrzött „egyéniségét" a tőke minden egyéniséget porrá őrlő gépezetének. Ezért lázadozik lázálmai nevében az „üzlet" ellen, noha lázálmainak az „üzlet" az egyetlen létalapja. Ha az „üzlet" és a zárt szubjektivitás kölcsönösen feltételezik egymást, vagy mind a kettőt együtt kell félrelökni, kitépve közös gyökerüket, vagy bele kell nyugodni békétlen együttélésükbe. Az utóbbi esetben az én vigasztalan „kivételessége" és az „üzlet" személytelen dologi általánossága egymást marcangoló ellentétekként fognak végeérhetetlen harcba keveredni, felmorzsolva és egyik végletből a másikba taszítva a személyiséget, beleégetve tudatába a szorongást, az élet abszurditásának elviselhetetlen élményét.

Kierkegaard átkínlódja, s amennyire polgári szemszögből, az ideológia síkján lehetséges, leplezetlenül feltárja burzsoá és citoyen régi ellentétének új, kiélezett formáját, kitűnő pszichológiai elemzéssel ábrázolva mind a magányos lázadót — a burzsoá *mellett*, vele *szemben* és vele *karöltve* fellépő ellen-burzsoát —, mind az elvont „erkölcsi személyt", aki a tárgyi világ, az „általános" körében immár nemcsak a maga igazi énéről' kénytelen lemondani, hanem az eldologiasult viszonyokba illeszkedve arról a erkölcsi kielégülésről is, amely valamikor lemondásának jutalma volt. Mivel a két életforma antagonizmusa és tűrhetetlen üressége az imperializmus korában világosodik meg teljesen, Kierkegaard-t az imperializmus gondolkodói közé számíthatjuk, bár körülbelül egy fél évszázad választja el halála időpontját a tőkés társadalom utolsó szakaszának kialakulásától. Nem mintha különleges látnoki képességekkel rendelkezett volna; csupán különlegesen érzékeny volt a bomlás jelenségeire, amelyek már a múlt század huszas éveiben feltűntek, s kiváltották a mérték-

telenül felnagyított, társadalmilag tehetetlen egyén abszurd, mitikus színezetű lázongását az élet abszurditása ellen. Ennek a lázongásnak egyenesen a mai dekadenciáig ívelő ideológiája, a *romantika*, több tekintetben Kierkegaardban találta meg legkiválóbb, legmélyebb filozófusát.

A közösségből dezertáló burzsoá természeti szintre süllyed, elmerül a nyers érzékiségben. Kierkegaard az élet *esztétikai stádiumának* nevezi ezt a hedonisztikus életformát, a „carpe diem" privát örömeinek igézetét és szüntelen megismétlésük kísérletét. Az esztétikai lét az önkény, a véletlen szférája, ahol értéke annak van, ami élvezetet nyújt. Legszembetűnőbb jegye az *erotikum*. Az erotikus ember kerüli az unalmat, „váltógazdaságot folytat", átgázol mindenen, hogy szenvedélyét egyetlen pillanatban teljes intenzitással élvezhesse. Tipikus megjelenítője a „közvetlen erotikum" fokán Don Juan, aki megfontolások nélkül, elemi erővel juttatja érvényre természetét, a „reflektált erotikum" fokán a Csábító, aki aprólékos tervszerűséggel, mondhatni az irracionalitás szigorú logikájával játssza szeszélyből választott szerepét, mintegy annak jeléül, hogy a véletlenek világában csak az ok nélküli cselekvésnek lehet rendje és logikája. Sem az automatikusan cselekvő Don Juannak, sem a személyes önkényét számítóan megszerkesztő „reflektált" Csábítónak nincsenek erkölcsi gátlásai: az esztétikai szféra emberei az erkölcsön, az általánosság körén kívül helyezkednek el, magatartásukat etikai normák nem szabályozzák, csak a pillanatnak választanak, s a következő pillanatban megint másképp választhatnak. Szenvedélyesen csapongó amorális magatartásukat Kierkegaard *démonikusnak* hívja.

A démoniság — a szükségszerűtől elvonatkoztatott cselekvési lehetőség — fogalma egymagában is elárulja a dán filozófus kapcsolatát a romantikával. A démonikus ember a romantikus művészet kedvelt alakja, élő és jellegzetes személye a Szent Szövetség korának, amely megbéklyózza a társadalmi tevékenységet, s arra kényszeríti a polgári forradalmak által felszabadított egyén alkotó energiáját, hogy egy jégdugóba ütköző árhullám módjára visszaforduljon forrása felé. A magába záruló, felfokozott intenzitású „én" a cselekvőképtelenség robbanásig feszült állapotában félistennek hiszi magát, kivételességének bizonyítása végett kilátástalan, önpusztító harcba bocsátkozik a társadalommal, felrúgja erkölcsi szabályait, s a klasszikus harmóniák helyett az egyéni lázadás kisszerű és értelmetlen, de a végletes erőkifejtés fényében fenségesnek tetsző tragikumát, a bukás dicsőségét keresi. A démonikus ember nem ismer elveket és normákat: kilép az általánosból, cselekvéseit a korlátlan szabadság fikciója — ahogy Novalis mondja, „a szükségszerű véletlenség szelleme" — vezérli, s mint Kierkegaard írja, nem felelős önmagáért, mert mindig anélkül nyilatkozik meg, hogy értené magát.

Szavatolhatja-e az ilyen élet az érzelmek állandóságát, az ismétlés lehetőségét? Kierkegaard saját élményei alapján nemmel válaszol. Miután szakított Reginával, Berlinbe utazott, hogy újra megtalálja első németországi tartózkodásának örömeit, „az egyetlen azonban, ami megismétlődött, az ismétlés lehetetlensége volt". Az esztétikai szférában képtelenség ugyanazt az állapotot ugyanazzal az intenzitással kétízben átélni, és Kierkegaard leszűri ebből azt a hamisítatlanul nyárspolgári életbölcsességet, hogy „a gyönyör csak a pillanatban erős", az érzéki életnek nincs más folytonossága, mint a csömöré, az unalomé. „Undorodom a világtól, unalmas, nincs sava-borsa, értelme, illata. Hol vagyok? Mit jelent az, hogy világ? Ki hajított bele? Ki vagyok én? Miért nem kérdeztek meg, miért rántottak be a sorba, mintha egy toborzó vásárolt volna

meg? Milyen címen vagyok érdekelve abban a vállalkozásban, amelyet valóságnak neveznek? Hol az igazgató, hogy egy észrevételt tehessek? Kihez intézzem panaszomat? Kérhetem-e, hogy vegyék figyelembe a véleményemet? S ha olyannak kell a világot elfogadnom, amilyen, nem kellene-e sokkal jobban tudnom, hogy milyen? Elment az eszem, vagy inkább én hagytam el? Egyik pillanatban olyan vagyok, mintha belehaltam volna a közönybe, a másikban dühbe jövök és kétségbeesetten keresek valakit, hogy kitöltsem rajta dühömet. Minden, ami bennem van, kiabálja az ellentmondást."

Az esztétikai szférában az egyén sorsa végül is a kétségbeesés és a halál; nézzük most az ellentétes magatartást, az élet *etikai stádiumát*. Az etikus visszatér az életbe, kötelességét teljesíti, azt tűzi ki feladatául, hogy *levesse egyéni jellegét és általánossá legyen*. „Télosza", az általános, mindenkire és minden pillanatban alkalmazható, nem tűr kivételt, ha valaki visszaköveteli tőle egyéni mivoltát, bűnt követ el. Hogyan áldozza fel magát az egyén az általánosnak? Úgy, hogy bensőségéből kibontakozva, valami külsőben fejeződik ki, bekapcsolódik egy együttesbe, megvalósítja azokat az erényeket, amelyet az állam és az egyház megkíván. E minőségileg nem különböző intézmények szolgálatában biztonságra tesz szert, és „nincs senki, még saját apja és anyja sem, aki meg ne értené". Nem szabad persze azt hinnünk, mintha Kierkegaard az etikai létet igazi közösségi tevékenységnek, a közéleti erények gyakorlásának gondolná: *az erkölcs általánosságát a privát tevékenység korlátai között tartja, a legszűkebb magánélet eseményeit tágítja ontológiai érvényességű egzisztencia-kategóriákká.* Ahogy az esztétikai stádiumban az *erotikum*, az etikaiban a *házasság* kap döntő fontosságot, mint „az érzéki és szellemi egysége", „az egyéni életben realizált egyetemes emberi".

Az etikai stádium, ahol az egyéni jelleg, a kivételesség elmerül az általánosban, a dán filozófus szemében nem számíthat „autentikusabbnak" az esztétikai stádiumnál. A citoyen az ő korában már alulmarad az „önző homme"-mal szemben, aki az elkülönülést teszi meg normális átlag-állapottá. Akármilyen silányan átlagos is a polgár, elszigetelt magáncselekvése, „egyéniséget" farag belőle, s a másoktól való elhatárolódás egyszerű mennyiségi progesszióval egészen a „rendkívüliségig" a „tömeg" elleni „tiltakozásig" fokozható, noha a „lázadó" sem egyéb, mint ökörré felfuvalkodott burzsoá átlagbéka. Kierkegaard ezt a rendkívüli ökröt tereli az eszményképnek szánt díszemelvényre, s az átlagbéka még erkölcsi lényként sem nyeri el a rokonszenvét. Az etikus ugyanis „a mérték és a józan ész bölcsességét követi", ami elégséges „a *köznapi élet* problémáinak megoldására", de tehetetlen a *szubjektivitás* körében, ahol nincs mód a magatartás szabályait felállítani. Az etikai ismétlés az általános, bevett szokások elfogadása, az adott esetben a házasság, az arisztokratikus kivétel azonban nem köthet házasságot, inkább szerencsétlenné teszi önmagát s szerelmesét. Miért? Mert a házasság elöli a rendkívülit, s megszokottságával megfosztja az egyént lényegétől, belső életétől, szabadságától. „Beszélik ugyan, hogy egy cigányasszony a férjét egész életén keresztül a hátán cipelte, ám az ilyesmi ritkán fordul elő, és akkor is — ha sokká tart — fárasztja a férjet."

Hogy tisztábban lássuk, mi az új a burzsoá-citoyen ellentét nyárspolgári megformulázásában a klasszikushoz képest, s miként halad a klasszikus formula megtörten is töretlen vonalban a dekadencia felé, hasonlítsuk össze Kierkegaard álláspontját Kantéval. Mindkét filozófusra jellemző, hogy az egyént társadalmon kívül természeti lénynek tekintik, az autentikus létnek

vélt egyéni szabadságot kutatják, s az érzéki embert merev ellentétbe állítják az „erkölcsi személlyel". Csakhamar előbukkannak azonban a lényeges eltérések. Az érzéki és az erkölcsi lét Kantnál belső ellentmondásként ugyanabban a személyben egyesül, aki egyszerre tartozik a „van" és a „kell" birodalmához: Kierkegaardnál a belső ellentmondás külsővé hasad, kétféle magatartássá, amely vagy két személy életformája, vagy ugyanazé, de életének *egymást kizáró*, csak minőségi ugrással áthidalható szakaszaiban. A kanti is-is *vagy-vagy*"-*gyá* alakul.

A „vagy-vagy"-ot, Kierkegaard híres alternatíváját, egyszerűen azzal is magyarázhatnánk, hogy a burzsoá-citoyen ellentétet a dán filozófus a végleges szakadásig mélyíti. Bár ez nagyjából igaz, a dolog valójában jóval bonyolultabb. Kant empirikus embere az események oksági sorának résztvevője, akárcsak a lehetőségek nélküli szükségszerűséget választó Kierkegaard-féle „fatalista"; de Kantnál nem választás kérdése, hogy belép-e valaki az oksági sorba vagy sem, s ami a legfontosabb, az érzéki világ derék német polgára sohasem vetemednék olyan szertelenségekre, mint voltaképpeni dán megfelelője, az esztétikai stádium démonikus lázadója, akinek a szükségszerűtől elvonatkoztató fiktív szabadság bűvöletében a világ rendjéhez mindössze annyi köze van, hogy minden rendet felrúg. Az érzéki lény egy képzeletbeli szubjektív rendből a valóságos káoszba zuhan, mert nem a természet „transzcendentális" törvényhozója, nem egy „általános tudat" birtokosa már, hanem az általánostól elszigetelt, törvényen kívüli, figyelmét az elrendezendő világ helyett a maga belső életére fordító, a véletlenektől hányt-vetett „monád", saját korábbi alakjának szöges ellentéte.

Hasonló átalakuláson megy keresztül az „erkölcsi személy" is. A gyakorlatot mind Kant, mind Kierkegaard az erkölcsre szűkíti, de az erkölcsi cselekvést a német gondolkodó a lét külső szükségszerűségeitől mentes szabad aktusnak, az emberi autonómia megnyilvánulásának fogja fel, dán utódja pedig fordítva, a külső szükségszerűség egyeduralmának az ember tetteiben. Ez a fordulat azzal függ össze, hogy az erkölcsi cselekvést Kantnál egy a priori alaptörvény szabályozza, amelynek az volna az eszményi feladata, hogy maga alá rendelje és ésszerűen elrendezze az egyes cselekvések, az emberek közti konkrét viszonyok „empirikus heteronómiáját", Kierkegaardnál viszont az erkölcsi magatartás éppen ennek a „heteronómiának" az átvétele az egyén részéről, a magántevékenység alkalmazkodása az eldologiasult külső viszonyokhoz, a „rossz transzcendenciához". Kant szerint maga az emberi tudat az egyetemes erkölcsi törvény szubjektuma, az alaktalan tapasztalati sokféleség formaadó elve, jóllehet az ember mint erkölcsi lény a „magában való" világ tagja, aki tehetetlen az empirikus viszonyokkal, a társadalmi folyamatok ösztönösségével szemben; Kierkegaard szerint az erkölcsi életforma gyakorlatilag korántsem ilyen hasznavehetetlen, a köznapi életben jól eligazít, de csupán azért, mert az erkölcsi lény az empirikus világba süllyed, nem forrása semmiféle általános elvnek, így nem is lehet formaadó, törvényhozó, s az „általánost" — amely nem törvény többé, hanem üres szokás, ingatag közvélemény, merőben „tömegszerű" külsőség — csak *kívülről*, az érzéki létből kaphtja, úgy, hogy felfüggeszti egyéniségét, „szubjektivitását", és erkölcsileg ténykedve puszta „datívusszá" lesz.

Az érzéki lény és az „erkölcsi személy" kanti változata tehát Kierkegaardral önmaga ellentétébe csap: az első a természet törvényszerű rendjének alkotórészéből a zűrzavar passzív elemévé válik, a második az érzékfeletti erkölcsi

világ autonóm polgárából a közönséges tapasztalati lét ugyanilyen passzív atomjává. Ami az érzéki lényt illeti, Kant filozófiájában a külső szükségszerűség uralkodik rajta, Kierkegaardéban pedig a vak véletlen, amely lényegében szintén külső szükségszerűség: a változás ebből a szempontból tisztán formai. A két forma mégsem ugyanaz. A feltörekvő burzsoázia mechanikus determinizmusa a világ megismerhetőségének, gyakorlati és eszmei elsajátításának elméleti támasza volt, a hanyatló burzsoázia mechanikus indeterminizmusa az elsajátítás lehetetlenségét, az egyén elhagyatottságát tükrözi. Ezt a fejlődési, vagy inkább visszafejlődési irányt követi az „erkölcsi személy" metamorfózisa is. A klasszikus citoyen erőszakkal nyomta el saját empirikus énjét; az „erkölcsi stádium" képviselője átengedi magát a szükségszerűségüket semmivel sem igazoló empirikus viszonyoknak és *cityen-mivolta látszólagossá foszlik*. Kantnál az empirikus ember is — mint az „általános tudat", a „transzcendentális" szemléleti és értelmi formák hordozója — felmutatta a citoeyn közösségi jellegének bizonyos jegyeit, Kierkegaard-nál az „erkölcsi személy" is nyárspolgárrá, a legrosszabb fajta átlag-burzsoává fajul, és szó sincs arról, mintha bármiféle közösségi életet élne, mert az „általánoshoz" idomulva olyan tartalmatlan, külsőleges magatartási formákat vesz át, amelyek „énjétől" teljesen idegenek. Az elburzsoásodó citoyen ellényegtelenedik, elherdálja „szubjektivitását" anélkül, hogy cserébe nyerne valamit érte, léte éppoly kevéssé „autentikus", mint az esztétikai stádium emberéé, nem a szubjektív tartalmi szabadság állapota. Burzsoá és citoyen között *megszűnik a különbség*, mindkét életforma üres és elviselhetetlen, s ezúttal az első nyomja el erőszakkal a másodikat. *A két típus különbségének megszűnte azonban ellentétük kiéleződését eredményezi*, mert az újonnan színre lépő „erkölcsi személy" a fétissé dologiasult *külső* viszonyok részeseként, a kettős arculatú *burzsoá* életforma „transzcendens" pólusának tagjaként szembekerül a „*bensőség*" pólusán elhelyezkedő zárt szubjektivitással, s konformistává szürkülve, nem egyesíthető vele. Ezért mélyül Kierkegaard-nál külső ellentétté, a „vagy-vagy" alternatívájává az, ami Kantnál még ugyannak a személynek belső ellentmondása volt, bizonyítva, hogy a tőkés társadalom hanyatlásakor a burzsoá-citoyen ellentét elhalása és végletes felerősödése azonos folyamat.

Érdemes elidőzni egy kissé annál a kérdésnél, hogy miért fordul visszájára az erkölcsi cselekvés mozgásiránya, miért alakul át a szubjektumtól a külvilág felé tartó mozgás a külvilágból érkező „általános" passzív átvételévé.

A Kant-féle erkölcsi törvény, a kategorikus imperatívusz — cselekedj úgy, hogy akaratod elve egyetemes emberi törvényhozás elvévé lehessen — a „különös önérzet" pillanatait élő szabadversenyes árutermelés erkölcsi törvénye. Polgári osztálytartalma legalább két pontban szembeötlő: a cselekvés erkölcsi meghatározójának jogkörét istenről az emberi tudatra ruházza, az egyéni tettek erkölcsi tartalmát pedig „sub specie humanitatis", az *egész emberiség* nézőpontjából kívánja értékelni, feltételezve, hogy az emberek egyenlőképpen cselekedhetnek és valamennyien egyenlő erkölcsi megítélés alá esnek. A kategorikus imperatívusz *axiómának tekinti az egyenlőséget*, mégpedig nem csupán az isten színe előttit, mint a keresztény etika, az egyenlőségeszme első nagyszabású megformulázása, hanem a „földit", az evilágit is. A kanti törvény értelmében az a cselekvés számít erkölcsösnek, amely akkor sem mondana ellent önmagának, ha *mindenki* elkövetné — a lopás például azért erkölcstelen, mert ha mindenki lopna, nem volna többé tulajdon és nem lehetne mit ellopni.

Honnan keletkezik az a meggyőződés, hogy az egyéni cselekvés csak a társadalom mint *egységes egész* szemszögéből igazolható, és ha nem állja ki az egyetemesség próbáját, ha nem gyakorolható a „nembeli élet" mozzanataként, a társadalmi *össztevékenység* kereteiben, akkor logikailag és erkölcsileg semmis, illetve negatív értékű? A naturálgazdálkodást folytató társadalmak nem adtak módot erre a megítélésre, mert az embereket szigorúan körülhatárolt kasztokba és rendekbe sorolták, éppúgy meggátolva egy egységes erkölcsi mérce létrejöttét — legalábbis a „földi" életre vonatkozóan —, mint mondjuk a pénz- és mértékrendszer egységesítését, s az egyéni tevékenységet nem kapcsolták be jól láthatóan a társadalmi összefüggésekbe.

Az árutermelés általánossá válásával az egyes termelő munkája nem realizálódhat másképpen, mint a társadalmi összmunka szerves részeként, más termelők tevékenységével való kicserélésekor. Ha nem tehető egyenlővé a többiek munkájával, ha puszta magánmunka marad, fölöslegesnek bizonyul és megsemmisül. Nem olyan cseréről van azonban szó, amelyet a társadalom reális szükségleteinek felmérése, a tevékenységek tudatos, ésszerű elosztása és összehangolása irnyít. A magánmunkák termékei árukként sodródnak a cserefolyamatba, s az árukapcsolatok a társadalmilag szükséges munkaidő mennyiségi összehasonlításai, az érték mennyiségi viszonyai. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az árucsere egyenértékek cseréje, tárgyi formaváltozás az értékmennyiség megváltozása nélkül, s ha egyes esetekben előfordulhat is az értéktől eltérő csere, társadalmi méretekben nem: vagyis az árutulajdonosok *egyenlő felekként* állnak szemben egymással, és árutulajdonosi jogaik nem nőhetnek előjogokká más árutulajdonosok rovására, különben magát az árucserét, saját létalapjukat rombolnák szét. Másrészt, az egyenértékek cseréjekor az árukat mint az elvont munka egynemű termékeit mérik össze, függetlenül attól, hogy micsodák, ami ugyanilyen egyneműséget parancsol a tevékenységüket kicserélő emberekre is. A munkák és termékeik elvont egyenlőségének megfelelő árutulajdonosi egyenlőség az embereknek azon a *formai azonosságán* nyugszik, hogy akár egy hajórakomány szenet adnak el, akár a munkaerejüket, valamennyien az értéktörvénynek engedelmeskednek, azaz látszólagos mellérendeltségben élnek, amely álcázza valódi, alá- és fölérendeltségi viszonyaikat. Az értéktörvény politikai, jogi és ideológiai megjelenése a *formális egyenlőség*.

Kant nem a tudományos közgazdaságtan kategóriáiban gondolkozik. Ami a szeme előtt lebeg, az a formális egyenlőség: az elvont munkák cseréjét, a piac törvényeit ez a rögeszmévé csontosodott eszménykép közvetíti tudatához. Az ideológiai közvetítés rovására írandó az a hiedelme, hogy bármilyen legyen is a társadalom szerkezete, az erkölcs az emberek természetadta egyenlőségénél fogva mindenütt és mindenkire nézve azonos, és a cselekvéstől azt követeli, hogy egyetemesként se mondjon ellent önmagának — holott az árutermelő társadalomban az ütköző érdekek és a reális egyenlőtlenségek ellentétes tartalommal telítik a különböző embercsoportok gyakorlatát, s az egyetemes, egyöntetű cselekvés követelménye valójában nem állítható fel másutt, mint a cserefolyamatban, ahol csakugyan a törvénnyel ellenkezik az a cselekvés — az egyenlőtlen csere —, amelyik egyetemesként önmagának mondana ellent. A formális egyenlőség jegyében fogant erkölcsi törvény — akárcsak az értéktörvény — nem hajlik meg a rendi kiváltságok előtt és közömbös az osztálykülönbségekkel szemben; arra kötelez, hogy tetteimet a többiek, az egyetemes emberi közösség oldaláról mérlegeljem, megfontoljam, van-e embertársaimnak elvi-formai lehetőségük ugyanazt tenni, amit én teszek, nem sértem-e elvi-

formai jogukat az egyenlő cselekvéshez. Ám ezzel csak azt mondtam meg, mit *nem szabad* tennem, s nem tudom még, mi a pozitív célja, mi a konkrét tartalma az erkölcsileg értékes tevékenységnek. És itt már kutyaszorítóban vagyok. Az egyenlőség nevében „sub specie humanitatis", az összesség prespektivájából kell vizsgálnom tetteimet, de az egyenlőség *formális* volta az egyének elválasztottságára utal, amely az emberi célkitűzéseket egymás ellen fordítja, ahelyett, hogy közös mederbe terelné. Nem látok jól körvonalazható egyetemes társadalmi célokat — többnyire nincsenek is —, és nem tudom, mire volna szüksége a társadalomnak, jóllehet ha az erkölcsi értéket nem önkényesen egyéni, hanem általános emberi mércével akarom mérni, cselekvéseim *tartalmi* meghatározásához tisztában kellene lennem az emberiség céljaival és szükségleteivel. Milyen lesz hát az erkölcsi törvény, ha az értéktörvény osztatlan érvényességének közvetlen ideológiai megnyilatkozásához, a formális egyenlőségeszméhez igazodik? Maga sem lehet más, mint formális: tartalmi útmutatást a társadalom széttagoltsága miatt nem ad a cselekvésnek — ahogy az értéktörvény sem szabja meg, milyen *használati értéket* kell termelni —, csupán azt a negatívumot írja elő számára, hogy egyetemesként se tagadja önmagát. Az erkölcsi törvény tartalom híján, az egyetemesség üres formájaként, nem a társadalom közös mozgásába kapcsolja az egyéneket, hanem a cselekvés magánjellegét, az egyének különállását szentesíti ebben a közös mozgásban, mintha egy olyan billiárdjáték szabálya volna, ahol a feladat az, hogy a golyók *ne* ütközzenek össze.

Az árutulajdonosok társadalma nem harmonikusan megszervezett egység, ahogy egy marék sörét sem alkot szerves totalitást. Ha a sörétek tudattal rendelkeznének, és erkölcsi eszményüknek saját gömbölyűségüket tekintenék, nyilván szigorúan elítélnék, ha valamelyikük kockaformát öltene; ítéletük azonban pusztán logikai szükségszerűség volna, amelynek tartalmi igazságát csak a premisszának, a gömbölyűség erkölcsi tökélyének bizonyítása igazolhatná. A kategorikus imperatívusz mint formális törvény nem törekedhet a cselekvések tartalmi igazolására, egyetlen lehetséges tartalma a formai ellentmondásmentesség. Az erkölcsi törvény a nem-ellentmondás logikai alapelvének, az *A est A* formulának részesetévé lesz; a formai helyesség kiszorítja a tartalmi igazságot, s az utóbbit egy önkényes, vagy legalábbis bizonyítatlan előfeltevéssel — Kantnál a polgári egyenlőség természetes voltának, a liberális burzsoá társadalom természeti szükségességének előfeltevésével — váltja fel. Hegel méltán bírálja ezt a formalizmust. Minden tartalom ellentmondás nélkül való — írja —, ha az azonosság formáját adják neki. „De ez éppannyi, mint ha nem is adják neki ezt a formát: pl. tulajdon, ezt cselekvésemre vonatkozóan tiszteletben kell tartani; de egészen is elmaradhat, nincs tulajdon, a meghatározás egészen elmaradhat. A tulajdon tekintetében a törvény: a tulajdont tiszteletben kell tartani: mert az ellenkezője nem lehet általános törvény. Ez helyes. De a tulajdont feltételezik; ha nincs, akkor nem tartják tiszteletben; ha van, akkor tiszteletben tartják. Ha nem tételezek fel tulajdont, akkor a lopásban nincs ellentmondás; egészen formális meghatározás. Ez a kanti-fichtei elv fogyatékossága, hogy formális általában. A hideg kötelesség a végső megemészthetetlen kölönc a gyomorban, amelyet kinyilatkoztatás adott az észnek."[9]

[9] Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. köt. Akadémiai Kiadó, 1960. 418—419. o.

Milyen a formális erkölcsi törvény kapcsolata a valósággal? Mint törvény, nem meríthető a tapasztaltból. A filozófus, akinek nincs világos fogalma a természetet elemberiesítő társadalmi gyakorlatról, s a tapasztalást a befogadás passzív, egyéni és tisztán elméleti aktusának véli, következetes logikával nem észlelheti a tárgyi jelenségeket másnak, mint széthulló sokféleségnek, a vak véletlen vagy a végzet birodalmának. A törvény, ha létezik, szubjektív és tapasztalat-előtti: ilyen a kategorikus imperatívusz is, hasonlóan a kanti természettörvényekhez, a megismerés kategóriáihoz. Mind az erkölcsi törvény, mind a kategóriák az empirikus anyagtól elvált, vele szembenálló a priori formák. Nagy különbség van azonban közöttük. A kategóriák az értelem törvényei, az imperatívusz az ész törvénye; az értelem függ a tapasztalati anyagtól, amelyet kívülről kap, hogy legyen mit elrendeznie, az ész maga ad törvényt önmagának, s mint az erkölcs szabályozója, minden tapasztalati anyagot elutasít. Az észnek a megismerésben nincs önállósága, mert felette áll az empirikus jelenségeknek, s tapasztalatok híján nem ismerhet meg semmit; a gyakorlatban viszont — az erkölcs területén — pontosan azért lesz autonóm tényezővé, mert felette áll az empirikus jelenségeknek és a természeti törvények nem kötelezők rá nézve. Ennek a kettős szerepnek egyszerű oka van: a klasszikus burzsoá másképpen viszonyul a természethez, mint saját termelési viszonyaihoz, a tudományokra égető szüksége van — már csak a „természetes" társadalmi rend ideológiai előkészítése végett is —, de az értéktörvénynek alárendelt „nembeli életen" gyakorlatilag nem tud urrá lenni, és közösségi emberként, citoyenként el kell némítania a maga gyakorlati, empirikus lényét. A megismerő ember nem boldogulhat tapasztalatok nélkül, az „ész" elvont eszméivel; az „erkölcsi személy" nem boldogulhat az „ész" elvont eszméi nélkül, s nem veheti hasznát tapasztalati ismereteinek. *Az értelem kanti ellentéte az ésszel burzsoá és citoyen ellentétét jeleníti meg az ideológia síkján.* Minthogy a forradalmi eszményektől megérintett polgár szemében a valótlan „erkölcsi személy" számít valódi embernek, a Kant-féle citoyen-ész, amely a tapasztalati világban vesztes maradt a józan burzsoá-értelemmel szemben, erkölcsi téren „regulatívból" „konstitutívvá", a cselekvés törvényhozójává és megalkotójává lép elő, s az embert a természeti szükségszerűség világából a szabadság, az empiriától be nem szennyezett, tiszta, elvont „magába való" világába emeli. Csakhogy sajnálatos módon a citoyen is ember, azaz burzsoá, aki a hitvány érzéki valóságban él a „természeti rend" tagjaként, kénytelen tehát kettéoszlani egy természetes oksági törvények által meghatározott empirikus lényre, és egy szabad, öntörvényű „erkölcsi személyre". Az „erkölcsi személy" fáradhatatlan buzgalommal küldözgeti parancsait a szabadság magaslatairól önmagának mint csúszó-mászó empirikus lénynek: tagadd meg természetes hajlamaidat, növessz erkölcsi szárnyakat, röppenj hozzám a kötelesség csúcsaira. De a parancs az absztrakciók szellemköréből hangzik el, s nincs kényszerítő ereje. A kategorikus imperatívusz testetlen igeként lebeg az empirikus vizek felett, s az „erkölcsi személy" fejcsóválva veszi tudomásul, hogy a világ marad, amilyen volt, sok a rossz ember, és a törvény íratlan malaszt. Az erkölcs — az ember szabadságának, autonómiájának, „nembeli életének" megnyilvánulása — sértődötten burkolózik tulajdon fenségébe, mialatt a rakoncátlan empíria függét mutat neki. *A szabadság tehetetlenségnek, az ember autonómiája hiú ábrándnak bizonyul,* mint mindig, ha a világ*tól* való szabadságként tételeződik; s mert az ész törvénye tökéletesen ésszerűtlen volna, ha csupán véletlen kivételként valósulhatna meg, „posztulálni" kell istent és a lélek halhatatlanságát, hogy a tapasztalati világ — a bur-

zsoá-lét — harmóniája az erkölcsi világgal — a citoyen-léttel — legalább a transzcendenciában elgondolható legyen.

Mire való hát a gyakorlati ész, ha a gyakorlat ügyet sem vet rá? Minek az erkölcsi törvény, ha a valóság keresztülnéz rajta és megy tovább erkölcstelen és törvénytelen utján? A kérdés annál jogosabb, mert Kierkegaard már leráncigálja az erkölcsöt a szabadság talapzatáról, ahová Kant állította, s a nem-autentikus életformák közé száműzi. Kant a maga módján az ember közösségi természete mellett tesz hitet, Kierkegaard a szubjektum kivételessége mellett; Kantnak jó az egyenlőség, Kierkegaardnak rossz. Vajon két gondolkodó alkati különbségéről van-e szó, vagy maga az alkati különbség is objektív okokból fakad?

A változás kétségkívül a formális egyenlőség tartalmi módosulásainak, hangsúlyeltolódásának tulajdonítható. A polgári egyenlőség elsősorban gazdasági-termelési viszony, árutulajdonosi kapcsolat, amely az egyént a „nembeli élethez", a társadalmi össztevékenységhez köti, de a dolgok ellenőrizhetetlen mozgásának közvetítésével: az egyéni cselekvés a tudat beleszólása nélkül illeszkedik a társadalmi folyamatba. Ám a polgári forradalmak korában, a „különös önérzet" pillanataiban, amikor az egyetemes árutermelés *politikai feltételeinek* kivívása van napirenden, s a tőkének sokkal inkább a termelőerőkkel kapcsolatos központosító tendenciái hatnak, mint a termelési viszonyokkal kapcsolatos centrifugális tendenciái, az egyenlőség formálisként sem üres forma, hanem *közös társadalmi célkitűzés*, amely a harmadik renden belül átmenetileg az osztályellentéteket is háttérbe szorítja. Még ha nem érlelődik is politikai cselekvéssé, elvont eszmei síkon sincs híjával a kohéziós erőnek, s visszatükrözi az egyébként egymással versengő árutulajdonosok reális érdekközösségét, megköveteli tőlük, hogy ösztönös empirikus létüket megtagadva, cselekvésüket *társadalmi szintű tudatossággal*, az általános, a közös érdek szemszögéből mérlegeljék. A citoyen közösségi céljai természetesen nem terjednek túl a burzsoá életforma szavatolásán, s a kategorikus imperatívusz csupán erkölcsi megfelelője az egyenértékek cseréjét leíró Smith-féle liberalizmusnak, fennáll azonban közöttük az a különbség, hogy az imperatívusz a cselekvések sokféleségét az ész minden empíriára *eleve* érvényes, tudatos törvénykezése alá rendeli, Smith liberalizmusa viszont a kereslet és kínálat *utólag* ható *automatizmusára* bízza összehangolásukat. Smith liberalizmusa és a kanti etika viszonyában burzsoá és citoyen azonossága és ellentéte jelentkezik. Az erkölcsi törvény az elmondottaknál fogva két okból is a szabadság, az „autentikus" lét ismérvének látszik: részint azért, mert a magvát alkotó egyenlőségeszme az adott időpontban, a hűbéri kiváltságokkal *szemben*, joggal lép fel a szabadság nevében, részint pedig azért, mert a „sub specie humanitatis" megítélés, a közösségi szempontok tudatos számbavétele olyan szöges ellentétben áll a polgári társadalom szétszórtságával, ösztönösségével és egyenlőtlenségeivel, hogy indítóoka az empirikus világ *felett* álló, a külső szükségszerűségtől érintetlen tiszta gyakorlati ész autonóm törvényének tűnik. Igaz, hogy a gyakorlati ész gyakorlatiatlanságát Kantnak legalább annyira a hűbériséggel való gyakorlati megbékélés sugallja, mint a polgári társadalom jelenségeinek tüzetes megfigyelése, de ez a körülmény csak aláhúzza az „erkölcsi személy" és az empirikus ember kettősségét, amelynek filozófiai átírásával Kantnak sikerül az ideológia kereteiben a lehető legpontosabban ábrázolnia a francia forradalom korának polgári viszonyait. Ebben a kettősségben egyrészt a társadalmi tevékenység gazdasági oldalának elidegenültsége fejeződik ki, másrészt a liberális burzsoá „különös önérzete"

abban a történelmi pillanatban, amikor antifeudális törekvései még arra buzdítják, hogy messzebbre tekintsen közvetlen egyéni céljainál, s a kötelesség hangoztatásával lehetőségeihez képest egységbe forrjon a közösséggel, bár mint tudatosan közösségi lény szükségképpen elvonttá és válótlanná válik.

A polgári egyenlőségeszme kohéziós ereje abban a negatív követelményben áll, hogy *ne* legyenek hűbéri kiváltságok. Mihelyt nincsenek többé, a formális egyenlőség társadalma az eldologiasult viszonyok világává vedlik, s lehámlik róla az emberi bőr. Az erkölcsfilozófiában ezzel párhuzamosan átalakul az általános fogalma és funkciója. A kanti törvényhozó ész formalizmusa és negatív jellege arra vezethető vissza, hogy az ösztönös gazdasági szférán túl van a „nembeli életnek" egy másik, tudatos szférája is, amely az empirikus létre vonatkoztatva transzcendensnek tűnik ugyan, de az egyén oly biztosan a magáénak tudja, hogy a kedvéért önmagát is transzcendensnek, az „intelligibilis világ" tagjának képzeli, s az általánosnak alávetett, a közösség törvénye szerinti életet az ész *belső* parancsának, a szabadság megvalósításának vallja. A feudalizmus elleni harci szövetség talaján az általános — a „nembeli élet" — erkölcsi téren még *szerves egységnek*, az emberek *lényegének* és *belső kapcsolatának* mutatkozik, annak ellenére, hogy az ellenkező tulajdonságokat, a sajátosan burzsoá jegyeket ekkor sem irthatja ki magából. Az antifeudális kötelékek szétszakadásával azonban a „nembeli" tevékenység összes fajtáit nyíltan a maguk hasonlatosságára formálják az árutermelés gazdasági törvényei, s kitermelik az egyik oldalon a rendkívüliségre törő egyént, a másikon az elvont munkák egyenlőségének elgépiesült fantomvilágát, ahol az általánoshoz való tudatos alkalmazkodás kimerül az azonos életmódból eredő banális külsőségek passzív átvételében. Az általános most már *semmilyen vonatkozásban* nem szerves totalitás, hanem egy halmaz elemeinek egyneműsége, amely a „tömeg" ellen lázadó „kivételes" egyén számára az embert ellényegtelenítő „rossz transzcendenciaként" jelenik meg. Aki tehát az egyenlőség erkölcse szerint él, puszta „datívuszként" a *külső szükségszerűséget* fogadja el magatartása normájául. A citoyen-lét két változata — az „aktív" és a passzív", a kanti és a kierkegaardi — abból származik, hogy a burzsoá életforma gyakorlata az absztrakciók világába szorítja, majd végképp kirekeszti a társadalmi szintű tudatosságot, s így az „erkölcsi személy" először az autonómnak gondolt tudat a priori formalizmusa mellett köt ki, később pedig — ha nem „tiltakozik" —, dologi módon elvegyül az érintkezés szokványos formáinak empirikus általánosságában.

Kant etikája nem írja elő, Kierkegaard-é nem zárja ki az egyén tudatos társadalmi tevékenységét. Sőt: a Kierkegaard-féle „erkölcsi személy" látszólag hajlamosabb a közéleti ténykedésre, mint a kötelesség kanti aszkétája. Az aszkétából nem lesz még azzal közéleti férfiú, ha az imperatívusz nevében féket vet természetes hajlamaira és nem lopja meg embertársait, a dán citoyennek ellenben egyenesen megparancsolják, hogy legyen az állami és egyházi erényeknek, közéleti intézmények eszméinek bajnoka. De az igazság az, hogy a valódi citoyen az aszkéta, a másik csak hamisítvány. Az imperatívusz követője a legkorlátozottabban magánérdekű cselekvést is a „nembeli élet" tudatos résztvevőjeként végzi, a társadalom többi tagjaihoz úgy igazodik, hogy a polgári együttélés általános törvényét, ezt a *külső* tényezőt, saját *belső* törvényeként érvényesíti. A dán citoyen másképp viselkedik. A teljes egészében megközelíthetetlenné, „transzcendenssé" idegenült „nembeli élet" minden mélyebb társadalmi összefüggést elrejt előle, és csak a magánélet közös felszíni formáit mutatja fel általánosként, ezeket pedig az egyén *saját magánéletén kívül semmi*

másra nem alkalmazhatja. Az erkölcsi cselekvés Kantnál a „nembeli tevékenység" — igaz, illuzórikus — gyakorlása, Kierkegaardnál puszta magántevékenység; hiába hivatkozik a dán gondolkodó a közéleti erényekre, az erkölcs körét leszűkíti az etikaivá emelt erotikumra, a házasságra. Az egyén tehát erkölcsi szinten sem a külső, tárgyi valóság felé tart, hanem *visszahajlik önmagára,* és csupán az egyformaság viszonynélküli viszonyába, összefüggéstelen összefüggésébe lép társaival. Nem tulajdonosa többé az autonóm „magában való" világ és az empirikus lét kettős állampolgárságának: miután az egyenlőség forradalmi lelkesültségű túlvilágát bekebelezte az egyenértékek cseréjének hétköznapi gyakorlata, az ember csak a magánélet lehetőségei közül választhat, s *vagy* kívül helyezkedik az általános renden, *vagy* nyakig merül a konformizmusba. Az általános mint tárgyi forma immanens transzcendenciaként ragad meg a magánéletben, s az „interszubjektivitásról", amely a polgári filozófia későbbi fejlődésében a szolipszizmus cáfolata és a tárgyi lét bizonyítéka kíván lenni, kiderül majd, hogy nem vezeti ki az egyént zártságából a tudatos társadalmi kapcsolatok útjára, mert a klasszikus citoyen visszavonhatatlanul magán-citoyenné hanyatlott, s e furcsa és hazug képződmény erkölcse a legbanálisabb nyárspolgáriság.

Azt gondolhatnánk ezek után, hogy a dán citoyent egészen más fából faragták, mint a németet. Holott a két „erkölcsi személy" egy és ugyanaz: mert mi a klasszikus citoyen, ha nem az „önző homme" fehér tógában, arcán az erény szigorával? A kategorikus imperatívuszra hivatkozva — amely a cselekvés tartalmi meghatározása helyett csak egy negatív és formális követelményt állít fel az emberek elvont természeti azonossága alapján —, akaratlanul is az árutermelés elidegenültségét hagyja jóvá, az áruviszonyokkal szabályoztatja a magatartást, beletörődik saját tehetetlenségébe, kiszakad a gyakorlati-tárgyi kapcsolatokból, s rálép a dekadencia útjára. Az „erkölcsi személy" nem tervezheti meg a társadalmi együttműködést, s a gazdasági törvények által szétrombolt valóságos autonómiájának pótlására kigondolja a kategorikus imperatívusz látszat-autonómiáját. Spekulatív eszének egyszülött gyermeke azonban leleplezi őt. „Nemzőatyám — súgja titokban az imperatívusz — sajnálatos alkati gyengeségei folytán lépten-nyomon az erejével henceg, alfának és omegának hiszi magát, azaz köztünk szólva, citoyenként is úgy viselkedik, mint a legközönségesebb burzsoá. Milyen hősi gesztussal teszi a szívére a kezét: elárulhatom, hogy az erszényét tartja ott. Lám, most engem magasztal, együtt emleget a csillagos éggel, nem megható? Alapjában véve igaza van: nekem sincs több hatalmam a dolgokon, mint a csillagoknak. Ország-világnak azt hirdeti, hogy együvé tartoznak, pedig ez a fennkölt szónoklat csak szalmacséplés, hiszen nem járhatom át a tetteit, egyetlen cselekvését sem kapcsolhatom gyakorlatilag valamiféle tudatos társadalmi tevékenységbe, az a sorsom, hogy örökös külső szempont maradjak az ő változhatatlanul magánjellegű tevékenységéhez, az ő megmozdíthatatlan burzsoá-létéhez képest. S ha már illuziói sem lesznek az öreg fiúnak, szegre akasztja a tógáját, lejjebb ereszti a hangját, és házikabátba bújik."

A szabadság állapota. A vallási stádium és az abszurdum

Kierkegaard nem tesz különbséget a Kant-féle patetikus „erkölcsi személy" és a családi tűzhely melegétől eltunyult papucs-citoyen között. A burzsoá-lét ellen lázadó, velejéig burzsoá szelleme zseniálisan felismeri a

tógás és a házikabátos azonosságát, azt, hogy akármi legyen is a látszat, a polgár számára, aki minden ízében magánember, az általános *mindig* csak külsőség, amely ellenkezik a zárt én igazi természetével. Nem az a lényeg, hogy lángoló aszkéta-e valaki vagy szolid férj, hanem az, hogy az embert az általános összes formái ellényegtelenítik.

Mivel a cselekvés általános normáit az etika fogalmazza meg, ez a tudomány — legalábbis hagyományos alakjaiban — elvetendő. Az etika nem veszi számításba, hogy legfőbb feladatunk „szubjektummá válni", s az eszmeiséget — az általánost, a normát — akarja átültetni a valóságba, ahelyett, hogy a valóságot — az egyénit, a kivételest — emelné fel az eszmeiség fokára és juttatná az őt megillető jelentőséghez. Az etika, éppúgy, mint a törvény, olyan pedagógushoz hasonlítható, aki parancsokat formulázva ítél, de nem teremt. Van azonban egy „másik etika" is, amelynek eszmeisége nem általános parancsok formulázásában és az egyesre történő alkalmazásában áll, hanem abban, hogy fordított irányú mozgással az egyénből indul ki, és kivételességét megőrizve, átvezeti őt a maradandóságba, a „jó transzcendenciába". Az „első etika" a „bűnösségen" — az egyediségen — fut zátonyra; a „második" tudatában van a „bűnnek", és egyetlen szabálya a szabálytalanság, a kivétel.

A „második etika" — az „autentikus lét" szolgálati szabályzata — az erkölcs teológiai felfüggesztésére kötelez. Tanításai szerint a bűnnek nem az erény az ellentéte, hanem a hit, s minden bűnnek számít, ami nem a hitből fakad. Az erény, akár a köznapi, akár a hősi, az általános nyomába szegődik és külső feladatokat old meg, a keresztény hit viszont egyaránt elutasítja a nivelláló „burzsoá szellemet" és a közösségért kifejtett önfeláldozó erőfeszítást, megveti „a valóság összes gyermetegségeit". Hinni annyi, mint abszolút viszonyba kerülni az abszolutummal, istenbe merülni úgy, hogy *magunk vagyunk és azok akarunk lenni.* A „vallásos zseni" kívül áll az általánoson: ennyiben az esztétikai stádium emberére és a romantika „démonikus zsenijére" hasonlít, bár rövidesen látni fogjuk, hogy különbözik is tőle, keresztény hite pedig mélységes hitetlenség.

A „második etika" tanításait Kierkegaard a fia feláldozására készülő Ábrahám történetével illusztrálja, ebbe a bibliai keretbe sűrítve filozófiai mondanivalójának lényegét, s képletesen megokolva szakítását Reginával. „Ha a hit nem szentesítheti, hogy meg akarta ölni a fiát, Ábrahám ugyanolyan ítélet alá esik, mint bárki más . . . Erkölcsi szempontból Ábrahám magatartása úgy fejeződik ki, hogy meg akarta ölni a fiát, vallási szempontból úgy, hogy fel akarta áldozni."

Ábrahám tettét az erkölcs másképpen is értelmezhetné, ha Izsák feláldozása a közösség érdekében történnék. Ábrahám azonban „tudja, hogy magányos utat követ, hogy semmit sem tesz a köz javára, hanem egyszerűen próbára tették és megkísértették", az erkölcs szemszögéből tehát nem minősülhet másnak, mint gyilkosnak. A bibliai rémtörténet erkölcsi megítélésének ellentéte a vallási megítéléssel az egyes és az általános összemérhetetlenségéből következik. „A hit lovagja tudja, hogy nagyszerű dolog az általánoshoz tartozni. . . Tudja, milyen szép olyan egyénnek születni, akinek az általánosban van a hazája, barátságos otthona, amely befogadja, ha ott akar élni. De azt is tudja ugyanakkor, hogy e birtok felett egy magányos, szűk és meredek út kígyózik; tudja, mennyire borzalmas az általánoson kívül születni, menetelni anélkül, hogy egyetlen útitárssal találkoznánk . . . Az emberek bolond-

nak nézik, s ő nem értetheti meg magát senkivel." A tragikus hős biztonságra lel az általánosban és megpihen benne, „a hit lovagja nem ismeri a pihenést, próbája szünet nélküli, minden pillanatban visszafordulhat, megtérhet az általános kebelére, és ez a lehetőség éppúgy lehet válság, mint igazság". Senkitől sem kérhet világosságot, egyedül van minden helyzetben, ő „az abszolút elszigeteltség . . . , a paradoxon, az Egyén, abszolút és egyedüli módon az Egyén, kapcsolatok és megfontolások nélkül. Ebben áll helyzetének szörnyűsége."

A gyermekgyilkosság félelmes szándékában az a paradoxon fejeződik ki, hogy Ábrahám valami rendkívülit — a renden kívülit — tervez, olyasmit, ami semmilyen általános mércével nem mérhető, értelmi megfontolással nem igazolható, ésszerű okokkal meg nem indokolható. Tettének mérlegeléséhez nem vehet igénybe külső szempontokat, hiszen cselekvése a maga kivételességével az emberi kapcsolatok teljes hiányát van hivatva példázni és gyakorlatilag kinyilvánítani. Ez a szélsőséges szubjektivizmus az érintkezés elemi eszközét, a beszédet is tagadja. Ábrahám, a XIX. század Kratülosza, „nem tud beszélni. Nem beszél egyetlen emberi nyelvet sem. Még ha a föld összes nyelveit ismerné is, még ha szerettei megértenék is, akkor sem beszélne. . . Mert ha a beszéddel sem értethetem meg magam, nem beszélek akkor sem, ha éjjel-nappal szüntelenül szónokolok. A paradoxon aggodalma és szorongása a csend."

Miért vállalja Ábrahám készakarva „helyzete szörnyűségét"? Ha a földi életben nincs kiútja, nem helyezhetné át hite célpontját a vallás sajátlagos birodalmába, a túlvilágra? Kierkegaard határozott nemmel válaszol: ha Ábrahám hite egy eljövendő életre irányult volna, igyekezett volna kilépni abból a világból, amelyhez nem tartozott többé; de Ábrahám *ebben az életben hitt*. Erre a kijelentésre alapozzuk azt a véleményünket, hogy a zseniális öregúr lényegében véve vallástalan volt; ugyanazért nem hitt a túlvilágban, amiért az általánosban, a külsőben, a tárgyiban sem hitt. A túlvilági lét átoldódás egy objektív szellembe és a lelkek misztikus közösségébe — Ábrahám vallása *„négyszemközti* együttlét" istennel, a mindenhatóhoz való *privát* viszony, amely „botrány és paradoxon" az ész számára. A túlvilág a földi összeütközések elsimítása — Ábrahám léte örök antagonizmus, mert akinek a kapcsolatok nélküli „belső élet" a lényege, annak fenn kell tartania kapcsolatát kiközösültsége forrásával, dédelgetnie kell elidegenült helyzetének embertelenségét. Ábrahám, az ádáz ellen-Hegel, a reformáció elfajzott ivadéka, nem füstölögtetheti el „kivételességét", magánemberi szubjektivitását egy rajta kívülálló isteni rend oltárán. Hang akar lenni anélkül, hogy más hangokkal dalammá egyesülne, ezért kell némának maradnia egy süketnéma világban. Szorongás híján, amely álmatlanságba hajszol — írja Kierkegaard —, Ábrahám nem volna az, aki. Miért kötelező szorongania? Azért, mert „az igazság a szubjektivitásban van", s az ember úgy válik „énné", hogy szabadságának, a meghatározatlan „tehetésnek" valóraváltása végett a „bűn" minőségi ugrásával a „végesbe", a kiszámíthatatlan „időbelibe" veti magát. *Az „én" megsemmisülne, ha elszöknék a „végesből"*, a megokolhatatlan és beláthatatlan cselekvések szorongásos állapotából: „autentikus" életformája nem az „abszolutummal" való feltétlen *egység*, mint a keresztény vallásban vagy Hegelnél, hanem a szintézis minden lehetőségét kizáró *ellentét* a létezők összességével, a feloldhatatlanul diszharmonikus együttélés az „időbelivel", amely evilágiságában is transzcendens, és ellenségessége a mesteri

tökélyig fejlesztett magánemberi elzárkózás nélkülözhetetlen feltétele. Gyötrelmes élet, de ez a fajta gyötrelem az önkínzó „szubjektum" megkülönböztető jegye. „Te tudod, hogy a szomorúság az ég nosztalgiája — írta Kierkegaard Reginának —, és hogy mindaz, ami az emberben jó, a fájdalom szülötte."

A polgár ragaszkodása a „végeshez" lehetne a külső viszonyok jellegtelen átvétele is, a kivételesség feladása az általánosban. Ábrahám ellenben azért kötődik a „végeshez", mert elhatárolódik tőle, azért fogadja el, mert elfogadhatatlan, azért kívánja, mert belőle meríti a „szubjektivitásához" szükséges önmarcangolás üzemanyagát. Csak az ellenséges világhoz láncolva, eszményei megvalósíthatatlanságának tudatában lehet osztályrészévé a szorongás, amely *állandósítva* „belső életének" fehér izzását, biztosítva az érzelmileg áthevített pillanatok *megismétlődését*, megmenti őt az eldologiasulástól. A hagyományos keresztény túlvilág nemcsak az emberi viszonyok majdani harmóniájának reménye, hanem misztifikált jelképe annak is, hogy az ember annyi, amennyit az emberiség megőriz belőle; Ábrahám oly megrögzötten közömbös az emberiséggel szemben, hogy nem bízik a túlvilágban sem, az élet ürességétől, az elpergő pillanatok semmijétől másféle állandóság nem védheti meg, mint a diszharmóniáé, az egyedüllét gyötrelméé.

Az istennel való „négyszemközti együttlét", az élet *vallási stádiuma*, a „kivételesség", a „szubjektivitás" elsajátításával egyértelmű. A renden kívülit, amelyet az erkölcs elítél, a hit készséggel hitelesíti mint „autentikus" életformát. Vajon elérte-e ezzel Ábrahám a végcélt, eljutott-e a szabadság állapotába? Sajnos, még mindig nem. „Szubjektivitásának" a világ „transzcendenciája", a szorongó elidegenültség a feltétele, és az Izsák lemészárlásának szándékával érzékeltetett szabadságaktus pontosan rávilágít arra, hogy Ábrahám, aki nem döntheti el, jót cselekszik-e vagy rosszat, nem láthatja előre tette következményeit, a „transzcendencia" folytán az ismeretlen jövő vak *külső szükségszerűségének* rabszolgája. Szabadsága a „szubjektivitás" elnyerésében áll, de az erre irányuló „rendkívüli" tettek kiszolgáltatják őt szabadsága ellentétének. Az eszköz és a cél antinómiában vannak, mert a zárt én „elsajátítása" feltételezi a külső kényszert, kizárja a világ elsajátítását, Ábrahám tehát szabadságával rekeszti el magát szabadságától, célratörő cselekvésével a célul kitűzött állapottól, annál az egyszerű oknál fogva, hogy „nem lehet felbontani az eljegyzést és vőlegénynek maradni". Kézenfekvő azonban, hogy az eszköz céljától kapja értelmét és jelentését: a legelszántabb remeték sem az önsanyargatásban lelték örömüket, hanem abban, amit reméltek tőle. A szabadságképzet kialakulásából, a társadalmi gyakorlattal való genetikus és funkcionális összefüggésből következik, hogy az emberi cselekvés el sem gondolható másnak, mint a valódi vagy vélt szabadság, a világ feletti gyakorlati vagy képzelt uralom eszközének, öltsön bár ez az uralom olyan negatív formát, mint a sztoikusoknál, akik apátiájukkal azt óhajtották elérni, hogy a világnak *ne legyen* hatalma rajtuk. Kierkegaard természetesen tudatában van annak a tautológiának, hogy az eszköz nem eszköz, ha semminek sem eszköze. A vallási stádium szorongásos cselekvése is eszköz csupán, a szabadság *folyamata*, amely a beteljesülés reménye nélkül hiábavaló volna; a beteljesülés pedig azt jelentené, hogy a világot idegenségének, „szubjektivitásunk" előfeltételének fenntartásával tesszük magunkévá, azaz képletesen szólva, felbontjuk eljegyzésünket Reginával, és ugyanakkor megmaradunk Regina vőlegényének. Ez az *abszurdum* a szabadság *állapota*.

Az „abszurdum" szóval Kierkegaard hol az istenhez, hol a világhoz való viszonynak egy bizonyos formáját jelöli; a két viszony szükségképpen egymás tükörképe. Mi az abszurditás a vallási stádium embere és a mennyei entellektüel közötti kapcsolatban? Isten, mint a társadalmi gyakorlat jelképe, meghaladja az egyént; mint misztifikált jelkép, felette áll az embernek és általában az érzéki világnak, olyannyira, hogy még természet-istenként is magasabbrendű az anyagnál; mint a beteljesült elsajátításnak, a szabadság állapotának időtlenné misztifikált jelképe, kezében tartja a világ sorsát, amely úgy tűnik, mintha az ő műve, célszerű tevékenységének eredménye volna. E jeles tulajdonságok birtokában isten *objektív* és *abszolút* szellem, nem tűri el a „véges" létezők semmiféle önállóságát, nem engedélyez semmilyen magánemberi függetlenséget. A vallási stádium embere mégis *magánemberként* viszonyul hozzá, nem áldozza fel érte „szubjektivitását", olyan magatartást tanúsít, hogy „akiben nincs meg a hit alázatos bátorsága, megbotránkozik rajta". Istenhez nem kevésbé abszurd módon viszonyul, mint a világhoz, amelyet szívesen tenne magáévá, de a zárt „szubjektivitás" feladása nélkül, vagyis arra törekedve, hogy megkaparintsa a társadalmi gyakorlatban rejlő hatalmat, mialatt a társadalmi gyakorlat elől minden hatalmat nélkülöző „énjébe" bújik. Ez a sajátos elsajátítás volna tulajdonképpen a szabadság állapota, s az abszurd szabadságeszmény ugyanilyen abszurddá formálja a vallási stádium emberének viszonyát istenhez, és istent magát is. A dán isten az általános tartalomtól emancipálódott *magánszellem*, ügyfeleivel *privát* nexusban álló varázsburzsoá, akit felszereltek a társadalmi gyakorlat potenciális mindenhatóságával mint tökéletesen megvalósult és működő hatalommal. Lényegi kapcsolat már csak ezzel az abszurd istennel létesíthető: mert az eleven közösségi kötelékek szétbomlása után, amikor a polgár az „általános ügyhöz" *gyakorlatilag* mint külső, közömbös dologi tényezőhöz viszonyul, lélektelen rutinná üresedik az általános földöntúli megszemélyesítőjéhez, a régi citoyen-istenhez való *ideológiai* viszonya is, és ha belső szükséglete a vallás, meg kell reformálnia istenét. Az új isten, felhagyva a világkormányzás közéleti tevékenységével, nem vállalja a káosz elrendezésének munkáját; ellenkezőleg, ő maga a rendetlenség, az abszolút véletlen, a korlátlan szubjektivitás. Ha eszközömmé tehetem — hiszen az isteneknek mindig az a hivatásuk; hogy az ember eszközeivé, megvesztegetett zsoldosaivá legyenek —, ha erejét kölcsönképpen rendelkezésemre bocsátja, a világot mint a véletlenek káoszát, szorongásaim forrását, tehát mint „szubjektivitásom" elsajátíthatatlan feltételét fogom elsajátítani.

Mit értünk elsajátításon? Marx szerint azt, hogy az ember a természetet saját szervetlen testévé alakítja. A nem-marxista gondolat sem tulajdoníthat ennek a fogalomnak más értelmet, mint hogy az ember — természetes vagy misztikus úton — környezetét ellenségesből barátivá, emberi célok eszközévé, emberi szükségletek kielégítőjévé változtatja. Az elsajátítás a megbékélő, bár örökösen kiújuló és harcban álló ellentétek egysége, összhang és rend, amelyet elképzelni is lehetetlen, ha a világról fel nem tesszük, hogy „ésszerűen" rendezett, vagy legalábbis rendezhető. Ezért hittek a XVII. század klasszikusai a világ „ésszerűségében", magyarán törvényszerűségében, s még a vallások is a dolgok sokaságát összefogó formát, az objektív törvények együttesét misztifikálták istenné, ráruházva az anyag tudatos igazgatásának képességét. Hogy állunk ezzel szemben Ábrahámmal? Az ő istene a társadalmi gyakorlat mindenhatóságának birtokában is abszolút burzsoáként viselkedik, egyszerűen

nem hajlandó rendet teremteni. Ha pedig rend nélkül nincs elsajátítás, hogyan képzeli Ábrahám az elképzelhetetlent?

A legképtelenebb kérdést sem nehéz megválaszolni, mihelyt elhárul a logika kényelmetlen akadálya. Ábrahám „az abszurdum erejénél fogva hisz, mert minden emberi számítás jó ideje szétfoszlott már". Hite „pontosan ott kezdődik, ahol az ész végződik", egyenesen arra szolgál, „hogy az ember elveszíthesse az eszét, s vele az egész végest, amelynek az ész a váltóügynöke, s mindezt azért, hogy *ugyanezt a végest az abszurdum erejénél fogva újra megtalálja*", mert „*lényeges, hogy a véges világot ne veszítsük el, hanem egészen megnyerjük*". (Kiemelés — *R. E.)* Miképpen nyerjük meg? Úgy, hogy *beletörődünk az elvesztésébe.* A hit lovagja „tökéletesen belenyugszik mindenbe, hogy mindent újra megragadjon az abszurdum erejénél fogva . . . Nagy dolog megragadni a végest, de még nagyobb megőrizni, miután lemondtunk róla". Ez a lemondás „hasonlít a legenda könnyek közt szőtt, könnyekben fehérített, könnyek közt varrt ingéhez, amely jobban véd (a valóságtól! — *R. E.)*, mint a vas és az acél. Az életnek az a titka, hogy mindenkinek magának kell megvarrnia az ingét."

A beletörődés kétségkívül frappáns és eredeti módja az elsajátításnak; próbáljuk képtelensége ellenére is megmagyarázni. Az eldologiasult világban az eszmény a valóság legcsekélyebb fuvallatára megmérgeződik és riasztó metamorfózison megy át, mint a hamvas szépségű Regina, aki a házasságban feltehetően elhízott családanyává terebélyesedik, enyhe, de permanens hagymaszaggal. Kierkegaard-Ábrahám másféle valóságot akar: olyat, ahol eszményei a maguk üdeségében virágzanak ki, a „véges" világ eleven hajtásaiként. Nem tudjuk még, milyen eszményekről van szó, az egyébként bőbeszédű Kierkegaard meglehetősen fukarkodik a felvilágosításokkal. Néhány elejtett megjegyzéséből azonban kiderül, hogy „a hit lovagjának" a *szerelem* alkotja „élete szubsztanciáját", s rezignációjával a lovag „az első pillanat frisseségét" igyekszik állandósítani. A lét legmagasabb, vallási stádiumában tehát ugyanaz a *magánemberi* eszmény a cél, mint az esztétikai és az etikai stádiumban; a stádiumok nem az eszmény tartalmát módosítják, hanem az „ismétlés" esélyét, nem a célkitűzés lényegét, hanem a választ arra a kérdésre, hogy állandósítható-e „az első pillanat frissesége". Ez a felfokozott érzelmi állapot persze nem lehet más, mint a valóság igazi vagy képzelt elsajátításának, vagy az elsajátítás reményének átélése, emocionális együtthatója. De a zárt magánemberi lét eleve ellentétes a valóságot ténylegesen meghódító társadalmi gyakorlattal: ezért utalták az elsajátítást a magántulajdonos osztályok gondolkodói legalább végső soron a szellem hatókörébe, és azonosították a „külső" valamiféle „belsővé" változtatásával. Az ilyen illuzórikus elsajátítás racionális — helyesebben, az ideológia szemszögéből annak tetsző — formája a megismerés, az egyest az általános alá foglaló logikai eljárás. Amint tudjuk, Kierkegaard a magánember kivételességét a romantikusokhoz hasonlóan az abszurditásnak addig a pontjáig hajtja, ahol nincs már helye a logikának, az általánosnak: Izsákot fel kell áldozni, Reginát nem szabad feleségül venni. A „vallásos zsenitől" a világ éppoly megátalkodottan idegen, mint a „démonikustól". A két „zseni" mégis különbözik valamiben. A „démonikusnak" a világgal vívott „titáni" és reménytelen harc az életeleme: Camus például, a romantika kései utódja, arra buzdít bennünket, hogy szálljunk szembe a pestissel, noha leküzdésében nincs semmi szerepünk, görgessük Sziszifoszként a sziklát a hegytetőre, bár úgyis visszagördül. És mit tesz Ábrahám? Szakállát

szórakozottan sodoratva így tűnődik: jó, jó, de hátha . . . Izsák talán mégis megmenekül Regina talán mégis az enyém lesz. Meggyőződése, hogy ésszerűen ez elgondolhatatlan, tehát fölösleges harcolnia érte, s a logikátlanság vaslogikájával abbahagyja a reménytelen harcot a harc nélküli remény kedvéért, mert ha a harc csak elbukást igér, akkor a reménységnek a beletörődés a feltétele.

Lássuk közelebbről ennek a különös elsajátításnak a mechanizmusát. A belenyugvás lovagja — mondja Kierkegaard — szerelmes egy elérhetetlen hercegnőbe. A racionális vizsgálat során megérti szerelme emberi — értsd: ésszerű — nézőpontok szerinti kilátástalanságát; az ész ugyanis fenntartja azt az állítását, hogy a „véges" világban, ahol ő az úr, a dolog lehetetlen és az is marad. A lovag azonban „lehetővé teszi a lehetetlent azzal, hogy a szellem nézőpontjából veszi szemügyre", vagyis hite révén felfogja azt az abszurdumot, hogy „a birtoklás a lemondással egyenlő", és vágyaival, amelyek eredetileg a valóságba akarták őt vezetni, saját „belső élete" felé fordul. „Elismeri tehát a lehetetlenséget, és ugyanabban a pillanatban hiszi az abszurdumot", mert „nincs más, ami megmenthetné".

Ebben a meglepő okfejtésben azonnal szemet szúr a szellem fogalmának újfajta értelmezése. A polgárság hőskorában a szellem az ész szinonimája volt, Kierkegaardnál a hité, az irracionalitásé, az abszurdumé; valaha a világ meghódításának feladatát tűzték elébe, most a beletörődést, a „véges" világ tervszerű elvesztését, a vágyak átirányítását a „belső élet" zárt övezetébe. A kiöregedett, görnyedt hátú szellem tragikomikus körforgásba kerül: burzsoá magántulajdonosi „szubjektivitása" miatt nem bír a láncairól elszabadult világgal, a világ elől pedig nem menekülhet máshová, mint saját „szubjektivitásába", ahonnan vágyai nem törhetnek ki a tárgyi létbe és csírájukban fonnyadnak el. Változtassa meg a külső viszonyokat? Önmagát rabolná meg lényegétől, amely éppen *ezekhez* a viszonyokhoz kötődik. Hasonló sorsra jutna, ha zokszót sem ejtve, kezesen hozzáidomulna a külső viszonyokhoz, vagy a túlvilágba vetné reményeit. S mert mégsem tesz le vágyai teljesüléséről, csak a tárgyiasulás nélküli tárgyiasulásnak, a megvalósíthatatlan megvalósulásának abszurdumában bízhat. Az abszurd szellem tartalmas „belső életre" törekszik a „végesben", amely minden belső tartalmat felszámol; a „külsőt" akarja megragadni, de mint „jó" értelemben vett „immanens transzcendenciát"; a magánember ásító ürességű, pillanatszerű léte számára kívánja biztosítani azt a maradandóságot és érzelmi gazdagságot, amely csak a társadalmi gyakorlat tevékeny, tudatos résztvevőit illeti meg. Röviden: *burzsoá „kivételességet" akar burzsoá eldologiasulás nélkül, az elidegenülés megszüntetését az elidegenülés feltételeinek megszüntetése nélkül, a tőkés életforma „előnyeit" a velejáró „hátrányok" nélkül, harmóniát a káosz megörökítésével, botot, amelynek egy vége van.* Az abszurdum nem a valószínűtlennel, a váratlannal azonos — mondja Kierkegaard —, hanem maga a lehetetlenség. Lehetetlen, hogy az eszmények a prózai valóságban teljesüljenek, az érzéki lét tehát *zárójelbe kerül*, mint az „autentikus" érdekektől idegen terület, s az ember *olyan eszményi tárgyiságban reménykedik, amelynek a „szubjektivitás" mélyén kell kibontakoznia.* Ez a fából-vaskarika világ mágikus úton, a semmiből keletkeznék, egy „új terentés" eredményeként, *a tárgyi valósághoz képest teljesen önálló, a szubjektumból soha ki nem lépő „tárgyi valóságként"*. „Jó transzcendencia" lenne, „autentikus", „lényegi" és „valódi" világ, ahol átéljük a külső elsajátításhoz fűződő szabadságélményt, noha az igazi külsőhöz egyetlen ujjal sem

nyúlunk, hiszen abszurd világunk „valódisága" éppen abban áll, hogy a tárgyi valósággal nem vállal közösséget. Ebben a *látszólagos tárgyiságban* öltene testet az elsajátítás nélküli elsajátítás abszurduma, a „lázadó" burzsoá magánember szabadságvágya, aki előtt könyörtelenül lezárultak mind a megvetett és elutasított világ megértésének és átalakításának, mind a túlvilág misztikus elnyerésének útjai, és ha maradt az egyetemes reménytelenség közepette valami, amiben még mindig bízik, akkor az nem lehet más, mint a valóságtól *elvonatkoztatott*, azzal *szembenálló* „felsőbbrendű" látszat-valóság. Ábrahám, az előrelátó abszurd zseni, töprengései során kidolgozza a majdani absztrakt művészetek programját.[10]

A cél irracionalitását az eszközé egészíti ki. Az abszurd szabadság eszköze a hit, a passzív várakozás; az ember egyedüli aktív tevékenysége arra irányul, hogy a valóságot elhárítsa magától. Azért jár így el, hogy „szubjektivitását" meg ne csorbíthassa az eldologiasult külvilág. De az ember a dolgok gyakorlati átalakítása révén emelkedik ki a természetből, s ha erőfeszítéseit a beletörődésre összpontosítja és a gyakorlati cselekvést egyenesen a „bűn" kategóriájába sorolja, akkor *visszazuhan a természeti lények közé, ahol semmiféle helye nincs a szubjektivitásnak.* Az eszköz, amelyet szabadsága érdekében igénybevett, *a saját felfogása szerinti szabadságeszménnyel is ellentétes*, és az abszurdum látszat-tárgyiságának ellenpólusán egy *látszólagos szubjektumot*, a dolgok közt dologgá vált, elvont, társadalomalatti természeti lényt alakít ki. Mivel a természeti lényt a készen talált körülmények passzív elfogadása jellemzi, világos, hogy „a hit lovagja" lényegében nem különbözik a romantika harcos „démonikus zsenijétől": gyakorlatilag egészen mindegy, hogy a valóságot a beletörődés, vagy az eleve reménytelennek ítélt és csakugyan kilátástalan — mert egyénileg folytatott — „titáni" küzdelem teszi-e zárójelbe. Sőt: a két „lázadó zsenit" *tartalmilag* a burzsoá viszonyok közvetlen védelmezőitől sincs okunk megkülönböztetni. Csupán formailag térnek el tőlük: a közvetlen védelmezők akadémikus retorikává vagy giccses idillé festik át a drámát, a közvetett apologéták pedig — bár demagóg „tiltakozásukkal" szintén az adott viszonyok szentségét prédikálják — nyíltan rávilágítanak a gyötrelmes ellentmondásokra. A legkiáltóbb ellentmondás azonban éppen az ellentmondások felmentése ugyanabban a pillanatban, amikor vád alá helyzik őket. Aki átéli az elidegenültség fájdalmát, de ragaszkodik is hozzá mint saját létfeltételéhez, elkerülhetetlenül olyan ellentmondásokba ütközik, amelyek valójában dialektikusak, ám az ő szemszögéből feloldhatatlanok és az „emberi" lét *örök* altributumai. Ebből a szemszögből nincs híd az alany és a tárgy, a belső és a külső, a pillanatnyi és a maradandó között; az egyes kibékíthetetlenül ellenséges az általánossal, az egyéni a társadalmival. Az ellentmondások dialektikát sürgetnek, feloldásuk lehetetlensége útját állja a dialektikának, s a beletörődés és a lázadás nászából metafizikus ál-dialektika születik. Ilyen debilis magzata a filozófiának a stádiumok Kierkegaard-féle „dialektikája" is. Az esztétikai stádiumban az ember elvont egyesként, az etikaiban elvont általánosként jelenik meg; a vallási stádiumról Kierkegaard úgy vélekedik, hogy az etikait nem törli el, hanem felfüggeszti és megszüntetve-megőrzi, az

[10] Rosszhiszemű szofizma az absztrakt művészetek „marxista" alapon történő elfogadtatása, sőt állítólagos realizmusuk „bizonyítása" végett arra a lenini tételre hivatkozni, hogy az absztrakció nem távolít el az igazságtól, hanem közelebb visz hozzá. Lenin hangsúlyozottan a *helyes* absztrakcióról beszél, amit az efféle hivatkozásokból többnyire kifelejtenek. (Vö. *Filozófiai füzetek.* Művei 38. köt. Bp. 1961. 155. o.)

egyén, a „kivételesség" szférájában. De itt sem az egyes és az általános szintézisről van szó: az erkölcs, amely bizonyos *társadalmi* kapcsolatokat szabályozó *általános* normák összesége, nem vonatkozhat „a hit lovagjára", aki „abszolút egyén, kapcsolatok és megfontolások nélkül". Ezért kapja a „felfüggesztett" erkölcs a vallás síkján a „paradoxon" kifejezést, s az abszurditás normatívájaként emberi kapcsolatokon kívüli emberi kapcsolatokat határoz meg, „a hit lovagjának" viszonyát szabályozza a valótlan valóság elérhetetlen hercegnőjéhez.

Az igazság fogalma. Félelem és rettegés

Gyilkos-e a fia feláldozására készülő Ábrahám? Aki ártatlan embert öl, gyilkos — hangoztatja az erkölcs. Aki „szubjektivitását", „kivételességét" kívánja bármi áron biztosítani, követendő példakép — hirdeti a Kierkegaard-féle „vallás". Ugyanaz a cselekvés két ellentmondó megítélés tárgya.

Marx már fejlődése korai szakaszában felfedezte, miért ellentétes az erkölcs igazsága a „vallásával", csak éppen nem vallásnak nevezte az utóbbit, hanem — igazi néven — *nemzetgazdaságtannak*. „Az elidegenülés lényegében van megalapozva . . . , hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert mindegyik az ember egy meghatározott elidegenülése, és mindegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez."[11]

A személyiségnek ez a megosztottsága abból következik, hogy az erkölcs normái az *együttműködés* törvényeiként keletkeznek és funkcionálnak, a nemzetgazdaságtan törvényei pedig a tőkés magántulajdon, az *egymás elleni harc* törvényeiként. Légy kegyes — mondja Ábrahámnak az erkölcs —, ne törj ártatlan gyermeked életére. Légy kegyetlen — mondja a vallásnak álcázott nemzetgazdaságtan, ez a csuhába bújtatott, cinikus és brutális fickó —, gázolj át tulajdon fiad életén is, ha érvényre akarod juttatni tőkés lelkedet, magánemberi „szubjektivitásodat". Az erkölcs a citoyen nyelvén szólal meg, a „vallás" a burzsoá nyelvén, s a széttépett Ábrahám azt se tudja, hová kapjon, szeretne kegyes maradni a kegyetlenségben, erényes az erkölcstelenségben, egyszerre kint s bent egeret fogni.

„Egyébként a nemzetgazdaságtan és a morál ellentéte is csak *látszat* — folytatja Marx —, és *amint* ellentét, megint nem is ellentét. A nemzetgazdaságtan csak a *maga módján* fejezi ki a morális törvényeket."[12] Ábrahám esetében is ez a helyzet. A „szubjektivitás" kegyetlensége és magárautaltsága tőkés nemzetgazdaságtani törvény, de formáját tekintve az egyén *erkölcsi* viszonya más emberekhez, sajátos fajtája a *társadalmi* együttélésnek. Már a kérdésfeltevés is erkölcsi jellegű: gyilkos-e Ábrahám vagy sem, helyesen cselekszik-e vagy helytelenül, jót tesz-e vagy rosszat. Amíg magatartásról, vagyis emberek közötti viszonyról van szó, addig az erkölcs nem küszöbölhető ki, legfeljebb „felfüggeszthető", s a vallásnak elkeresztelt „felfüggesztett erkölcs" a nemzetgazdaságtan lefordítása etikai terminusokra.

[11] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Kossuth, 1962. 83. o.
[12] Uo.

Az erkölcsi-közösségi és a gazdasági-magánemberi szféra konfliktusa a kapitalizmusban a legélesebb, ahol a társadalmi termelés napirendre tűzi a magánkisajátítás végleges eltörlését. A burzsoázia antifeudális harca idején az erkölcsi szféra elkülönültsége még azt az előfeltevést tükrözte, hogy túl a kiszámíthatatlan empirikus léten, vannak általános érvényű, kötelező erkölcsi értékek és normák, van a magánérdekektől független erkölcsi igazság. Az empiriától való elszakadásnak ez a típusa az ember társadalmi természetét, az *együttműködés* szükségességét fejezte ki, bár mint a valóság viszonynélküli viszonyaival *szembeszegülő* követelményt, azaz valótlanul, misztifikáltan, metafizikus-abszolút színezetet adva az erkölcsi értékeknek és normáknak. Az antifeudális harc lezárultával ellenben, amikor az „általános" már csak hitelét vesztett szólam, az etika gyáván meghunyászkodik a nemzetgazdaságtan előtt, s vagy leplezetlenül alkalmazkodva a tőkés gazdaság anarchikus szerkezetéhez, az együttműködés szabályából az egymás elleni acsarkodás, a „kivételesség", a szabálytalanság szabályává válik, vagy a szemforgató álcitoyen kenetes közhelyeivel takargatja korábbi önállósága megsemmisülését; más szóval, részint közvetlenül beolvad a nemzetgazdaságtanba, részint pedig a komolytalan szabványbölcsességek gyűjteményeként állítja szembe tartalom nélküli általánosságát a „felfüggesztett erkölcs" általánosság nélküli tartalmával.

Philosophia horret vacuum: ahonnan az általános kiszorul, a *relativizmus* nyomul a helyébe. Az ismeretelméleti relativizmushoz hasonlóan az erkölcsi is az elszigeteltség társadalmi viszonyainak ideológiai képmása; fellépése olyan időkre esik, amikor az egyén vak és süket a tárgyi és eszmei összefüggésekkel szemben, mert önmagát magányosnak észleli. A zárt én tagadja az általánost, mint rajta kívülit, s a maga látszólagos meghatározatlanságában nem ismer el sem társadalmi érvényű, a cselekvések közös mércéjéül használható, normatív erkölcsi értékeket, sem kötelező erejű erkölcsi igazságokat. Amit esetleg igaznak hisz, ingatag és pillanatszerű: isten, aki fia vérének kiontására szólította fel Ábrahámot, „egy pillanattal később visszavonta ezt a követelését", és Ábrahám egyébként sem *tudhatja*, hogy „kiválasztották-e", csupán „megbizonyosodhat róla" a szorongásban, amely tetteinek egyetlen mércéjévé, az igazság egyedüli ismertetőjegyévé lép elő.

Ismeretelmélet és erkölcstan a filozófia egész története során szoros, bár olykor ellentmondásos egységet alkot, mint egy-egy világnézetnek — durván szólva — a tudat működésére vonatkozó elméleti, és emberi kapcsolatokat általánosító gyakorlati oldala. Az erkölcsi igazság részesete az igazságnak általában — noha tárgyai nem a szokásos értelemben vett jelenségek, hanem meghatározott fajtájú értékek —, s az igazságról és az erkölcsi értékről vallott nézetek kölcsönösen áthatják egymást. Mindkét „szféra" a gondolkodó társadalmi magatartásának vetülete, de egy-egy gondolatrendszerben nem okvetlenül egyenrangúak, valamelyiküknek elsőbbsége lehet a másikkal szemben. Szókratész az igazság elméletétől tette függővé etikáját, a sztoikusok az etika fennhatóságát terjesztették ki világképükre. Kierkegaard-nál, akinek filozófiája a „szubjektivitás" erkölcsi oldala körül forog, az etika — „vallás" álnéven — mindent elnyel, s *az igazság sem más, mint „élet", magatartás.*

Az igazság, amelynek fogalma a hagyományos filozófiákban Arisztotelész óta a tudat tartalmainak megegyezését jelöli tárgyukkal, Kierkegaard eszmevilágában a „szubjektivitással" azonosul, s így másutt és más módszerekkel keresendő, mint azelőtt. A gondolkodás nem célravezető módszer, mert tárgyi

érdekeltségű, s a tárgyat az alany csak megközelítheti, anélkül, hogy valaha is megragadhatná. A tárgyi lét tudata óhatatlanul szubjektív természetű, sohasem tisztítható meg a megismerő alanytól, ez viszont megtisztítható a tárgytól és eredeti mivoltában ismerhető meg. Az igazság eszerint nem az alany és a tárgy viszonya, hanem a szubjektum „visszahajlása" önmagára, elméleti-logikai viszonyból pedig átváltozik másvalamivé, minthogy éppen a tárgyi világot megcélzó elméleti-logikai megismerés *kizárásán* alapul. Mivé változik át? Gyakorlati viszonnyá? Kierkegaard néhány kijelentése mintha erre engedne következtetni. Az egyén számára — írja — igazság csak annyiban van, amennyiben ő maga hozza létre a cselekvéssel. Máshol azonban cáfolni látszik saját pragmatizmusát: „Gyűlöld a cselekvést . . ., mert csak akkor van értelme, ha az élet folyamatos, a tiéd meg nem az." A cselekvés az egyik állításban pozitív, a másikban negatív értékű. Kétféle cselekvés van ugyanis: a külső, amely a tárgyi létet formálja, és a „keresztényi", amely a „belső élet", az „autentikus" emberi lét kialakítója. A belső cselekvés lényege a *szenvedés*, a *hit*, s ez a forrása az igazságnak.

Tulajdonképpen nem jutottunk új eredményre, a végkövetkeztetés benne rejlett a kérdésfeltevésben. Az igazság, ha tárgyától megfosztva, a „belső életre" korlátozott „szubjektivitással" fonódik össze, valóban nem a *megismerés* kérdése, hanem a *„létéé"*, nem *elméleti* tevékenység gyümölcse, hanem *magatartás*, nem tudat és lét *logikai* viszonya, hanem *etikai* kapcsolat, illetve — jelenségformájában, amelynél Kierkegaard nem lát messzebb — az alany viszonya önmagához. A halál vagy a halhatatlanság fontosabb kérdések, mint a hegeli filozófia kérdései — állítja Kierkegaard —, de a gondolkodás egyikre sem találja meg a választ, igazi megoldásuk csupán az alanyivá válás belső cselekvésével lehetséges. A belső cselekvés — a szenvedés, a hit — az igazság *személyes megalkotása* és *átélése*.

Kierkegaard állásfoglalása nem azért vitatható, mert az igazságot alkotásnak fogja fel. A legkeményebb tárgyi igazság is a tudat alkotó tevékenysége révén kerül napvilágra — bár ez a tevékenység sohasem tisztán egyéni —, s minél mélyebb és szélesebb körű, minél hatékonyabb segítséget ad a világ elemberiesítéséhez, annál jogosabban váltja ki felfedezőiben a szabadság élményét. A felfedezés érzelmi kísérője azonban oly kevéssé téveszthető össze a felfedezés tartalmával, hogy azt közvetlenül egy hajszálnyival sem módosítja, nem vesz el belőle és nem tesz hozzá semmit, s éppúgy társulhat a tévedéssel is. Ha az igazságot érzelmi állapotnak tekintjük, az igazság és a tévedés közötti határvonalat, magát az igazságot tüntetjük el. Hallgassuk Kierkegaard-t: objektív értelemben azon van a hangsúly, hogy *mit* mond valaki, szubjektív értelemben azon, hogy *hogyan*. Mondhatok tehát akármit, a döntő a hangszín, az érzelmi feszültség. Ez a sterilizált formalizmus elüt a korábbiaktól. A klasszikus idealizmus is előbbre helyezte a formát a tartalomnál, de világképét a *megismerés* formáiból építette fel, amelyek valótlan elvontságukban sem törölték le magukról a tárgyi valóság kezenyomát, s nem zárták ki jelentékeny tartalmi igazságok feltárásának lehetőségét. Kirkegaard, akinek a legcsekélyebb érzéke sincs a tartalmi igazság — röviden: az igazság — iránt, az érzéki és logikai formákat tárgyiasságuk miatt felcseréli *az abszolút „szubjektivitás"*, *a tökéletes tárgyiatlanság látszatát keltő érzelmi formákkal*, nem hagyva meg többet az igazság fogalmából a puszta szónál. Amikor ezt a léte értelmétől megrabolt szó-eunuchot végleges és feltétlen igazság gyanánt prezentálja olvasóinak — gyakorlatilag most már a hagyományos módon hasz-

nálva az igazság fogalmát, mint a gondolatok megegyezését a valósággal —, szemléltető illusztrációt szolgáltat ahhoz az angol közmondáshoz, hogy üres edények csapják a legnagyobb lármát.

A „hogyan" hangsúlyozása a „mit" kárára tartalmaz egy bizonyos részigazságot. Kierkegaard arra céloz vele, hogy a keresztény dogmák és tanítások *ismerete* nem pótolhatja a kereszténység *szellemének* szubjektív elfogadását és átélését. Valóban: a keresztény dogmák és intézmények egy mélyebben fekvő lényeg — bizonyos gazdasági alapok és világnézetek — külsővé idegenült alakjai, amelyeket a fiatal Hegel a „pozitivitás" kategóriája alá sorolt; ugyanilyen igaz azonban az is, hogy a burzsoázia nagy klasszikusainak enciklopédikus érdeklődéséhez képest Kierkegaardé úgyszólván matematikai pont, egyetlen tárgya a „belső élet", a „kereszténység", minden más „komédia és hiúság". A keresztény dogmák elleni, egyébként jogos támadása ebben a megvilágításban támadás a külsővé-válás ellen *általában*, az új körülményeknek megfelelő elismétlése annak a hegeli tévedésnek, hogy a tárgyiasulás elvileg egyenlő az elidegenüléssel. Az eltérés csupán annyi, hogy Hegel ezt a téveszmét a természet és az ember világtörténetét átfogó, számos alapvető filozófiai igazságot megközelítő enciklopédikus rendszerbe foglalta, Kierkegaard pedig belegyömöszöli a „kereszténységnek" az igazság elraktározására eleve alkalmatlan kegyszeres fiókjába.

Az igazságról eddig azt tudtuk meg, hogy nincs tárgyi tartalma, nem a megismerés, hanem a „lét" kategóriája, érzelmi állapot, a „belső élet" terméke. Sajnos, ebből még mindig nem derül ki, mi tulajdonképpen az igazság és miről ismerhető fel. A szorongásról? Ha Ábrahámnak a szorongás jelzi „kiválasztottságát", nagyon gyatra bizonyosság ez, hiszen a galamblelkű öreg éppen azért szorong, mert nem teljesen biztos benne, helyesen cselekszik-e, ha elvágja fia nyakát. Az értékek általános érvényét tagadó, tartalmatlan erkölcsi igazságnak szüksége van valamilyen általános érvényű értékre és tartalmi ismérvre, amely a közvélemény megbotránkoztatását célzó cselekvést istennek tetsző útra tereli.

Mi hát az igazság? Kierkegaard két meghatározással is szolgál: „az igazság a szubjektivitás"; „csak az az igazság számodra, ami épít téged". Az első meghatározás az igazságot a legfőbb, önmagában is megálló értékkel, a szabadság vélt állapotával azonosítja, a második az ezt megvalósító cselekvéssel, a szabadság állítólagos folyamatával. Érték és igazság egybeesik, a „szubjektivitás" pedig mint abszolút érték igazzá és értékessé teszi eszközét, egyetemes normaként szabályozza a cselekvést, ismérve és mércéje tetteink igazságtartalmának. Kierkegaard, az erkölcs általánosságának ellenfele, mindenkire és mindenkor érvényes általános erkölcsi szabályt állapít meg. Mi ennek a szabálynak a tartalma? Ha az igazság az, ami „szubjektivitásomat" építi, igaznak és értékesnek azt a cselekvést kell tartanom, amelyik az én *egyéni hasznomra válik*. Visszaérkeztünk a „nemzetgazdaságtan" *pragmatista* erkölcséhez és igazságfogalmához: az igazság egybeolvad a *haszonnal*, s nincs túlzott jelentősége annak, hogy nem külső, hanem „belső" haszonról, a lélek gyarapításáról, s nem a pénznek, a tőkés eldologiasult és lemeztelenített lelkének gyarapításáról van szó. A burzsoá magánember haszna mindenképpen privát haszon, akár dologi, akár eszmei magántulajdon.

„Csak az az igazság, ami épít téged." Rendben van — de mi épít engem? Honnan értesülök róla, hogy „szubjektivitásomnak" mi előnyös? A pragmatista definíció megoldás helyett elodázza a kérdést, nem tisztázza sem a

„keresztény igazság" mibenlétét, sem felismerésének módját. Kierkegaard újra nekifut az akadálynak: kijelenti, hogy a keresztény igazságot a rendszereket alkotó — értsd: logikusan gondolkodó — ember nem közelítheti meg, mivel minden rendszer végetvet a szabadság, a nyitottság elvének. A „keresztény igazságot" eszerint a „nyitottság elve" jellemzi, a logikai rendszereket a „zártság". Kíséreljük meg kibogozni, mi lehet ennek a két fogalomnak a jelentése.

A Marx előtti filozófiák általában zárt rendszerek voltak, abban az értelemben, hogy „abszolút", „végérvényes" tételek összességét szerkesztették meg. A kivételek — Montaigne, Diderot filozófiája — töredezett, aforisztikus jellegükkel az elmélet zavaráról, a történelmi helyzet kuszaságáról, a megoldások keresett útjának ideiglenes járhatatlanságáról tanúskodtak. Rendszerbe szerveződik a marxista filozófia is, de a zártságot — saját tételeinek rituális bebalzsamozását — a leghatározottabban ellenzi, mert a valóság filozófiája lévén, életének és fejlődésének elsőrendű feltétele, hogy a megismerés új vívmányait asszimilálja. A rendszer fogalma ilyenformán nem okvetlenül párosul a zártságéval. Az utóbbi egyetlen szempontból tartozik elvileg a rendszer lényegéhez: abból tudniillik, hogy a rendszer a logikai összefüggések együttese, kerek egész, amelynek világnézeti váza meghatározza a részmegoldásokat. A marxizmus ebben a tekintetben „pusztán" azért különbözik a többi filozófiáktól, mert igaz, s az újonnan felfedezett igazságok csak kiegészíthetik, de soha meg nem cáfolhatják. A zártságot tehát legfeljebb akkor mondhatjuk *valamennyi* filozófiai rendszer sajátjának, ha fogalmát a logikai összefüggésekre, a részeknek az egésztől való meghatározottságára vonatkoztatjuk, ellentétén pedig, a „nyitottság elvén", a meghatározatlanság, az oknélküliség irracionális követelményét értjük.

A „nyitottság elvét" Kierkegaard idő-elmélete kapcsolja össze az igazság relativista fogalmával. Mint bármelyik egzisztencialista filozófia, a dán őstípus is a jövőnek adja az elsőséget az idő két másik alakjával szemben. A jövő — úgymond — több a jelennél és a múltnál: maga az egész, az örökkévalóság, amelynek a múlt csak egy része; a görögök felfogása szerint az örökkévalóság mögöttünk van, a miénk szerint előttünk. Amint tudjuk, Kierkegaard, aki az emberi tettek megítélésében szándékosan mellőzi az erkölcsi normákat, sohasem mulasztja el a hivatkozást az örökkévalóság kissé homályos normáira. Cselekvéseinket az örökkévalóság szemszögéből kell megítélnünk — tehát az „előttünk levő", a jövő szemszögéből. A gondolat még ebben a teológiai burokban sem látszik egészen ésszerűtlennek: végtére is hogyan bírálhatnánk el az emberi tevékenységet, ha nem a jövő próbájának alávetve, a történelem mozgásiránya alapján? Tetteink marxista mérlegelésekor nem azt kell-e fontolóra vennünk, mennyire mozdítják elő a kommunizmus *eljövendő* társadalmát? Jövő és „jövő" között azonban különbség van. A marxizmus, ha az emberi tetteket a jövő felől értékeli, egyszerűen az *előrelátott* holnapokhoz, a múlt és a jelen tapasztalati tényeiből leszűrt objektív társadalmi törvényekhez méri a cselekvést, Kierkegaard „jövője" viszont nincs összeköttetésben sem a múlttal, sem a jelennel, titokzatos minőségi ugrásokból áll, s a cselekvés megítélésében játszott szerepe minden megítélés lehetetlenségét fejezi ki. Ábrahám jövője a le nem igázott természeti erők szeszélyével és brutalitásával dönt érték és igazság felől, félreérthetetlenül kinyilvánítva, hogy a büszkén meghirdetett egyéni szabadság a külső kényszer, a vaksors kapcarongya, s a relativizmus éppoly szervesen csatlakozik az ember rabszolgaságához, mint az

igazság az igazi szabadsághoz. Hadd szemléltesse ezt a relativizmust egy jellegzetes példával Jean-Paul Sartre, aki a jövő felőli szubjektivista megítélést, a „nyitottság elvét", konkrét történelmi eseményekre alkalmazza: „Nem tudom, mi lesz az orosz forradalommal; csodálhatom és mintaszerűnek tarthatom . . . De azt nem állíthatom, hogy szükségképpen a proletariátus győzelméhez vezetne . . .; arra kell szorítkoznom, amit látok . . . Küzdő bajtársaim szabadok, és holnapi döntéseik esetleg a fasizmus diadalát segítik elő; e percben a fasizmus lesz az emberi igazság, és akkor úgy kell nekünk."[13]

Mi hát az igazság? Montaigne annak idején kérdéssel felelt a kérdésre: „Mit tudom én?" Kierkegaard ugyanígy felel. Montaigne válasza lazította a teológiai kötelékeket, Kierkegaard-é szorosabbra fűzi. A jövő semmijébe zuhanó, maga körül pörgő „szubjektivitás" igazságnak az igazság nemtudását nevezi, saját szellemi nyomorúságát, amely a látszólag meg nem határozott, tehát szabadnak hitt cselekvés ellenállhatatlan kényszere nyomán a szorongásban tárul fel előtte. Igazság, szabadság és „autentikus" lét azonos tartalmú fogalmak; tartalmuk a tudat zűrzavara, a tehetetlenség, az állati lét; elárulják, hogy Ábrahám bigott istenhite a szkepszis álarca. Az a kereszténység, amelynek Kierkegaard a prófétája, a „modern" burzsoá életfelfogás szerfölött alkalmas kereteként elég vallástalan ahhoz, hogy a leplezetlen ateisták is rábukkanjanak benne világnézetük alapvonalaira, és elég vallásos ahhoz, hogy kiemelje ennek a vallásellenes formában is előadható világnézetnek mélységes teológiai obskurantizmusát.

A társadalom disszidenseinek pragmatista igazságfogalma, amely az igazságot az egyéni cselekvésből származtatja és ismérvéül a személyes hasznot jelöli ki, tárgyának szabatos összefoglalása helyett önmagát rombolja szét. Gyökerét a „belső" és a „külső" antinómiája alkotja, az az alapélmény, hogy „végtelen a különbség az én és környezete között". Ábrahám azonban a „külsőhöz" is ragaszkodik, nem kívánkozik el a „végesből" a túlvilágra. Vizsgáljuk meg befejezésül, hogyan fog viselkedni az antinómia két pólusán, ha sehonnan sem dobják feléje az igazság mentőövét.

A „külső" maga az állhatatlanság: a szabad lélek nem veheti komolyan, nem nyithatja meg előtte igazi énjét. Helyes magatartása az *irónia*, amellyel elrejti véleményét, nem köti le magát egyetlen álláspont mellett sem, teljes egyéni függetlenségre törekszik az állam közösségi szellemével szemben, felszabadul a társadalmi előítéletektől. Színlel, *inkognitót* ölt, módszeresen váltogatja álruháit; bármely stílusban otthonos, mert egyik sem az övé; Próteuszként él, létformája a képmutatás. „Én, aki az egész világot kigúnyolom — írta Kierkegaard legmeghittebb barátjának — . . . személyemnek egy bizonyos bizarrság látszatát adtam, hogy elkerüljem figyelmüket . . . Belőled hiányzik valami, ami bennem megvan: nem tanultad el a világ megvetését, azt, hogy meglásd, mennyire kicsinyes."

Az értékek elértéktelenedéséből fakadó ambivalens magatartás nem csupán a külső világgal kapcsolatos. Ábrahám fanatikus bizonykodásai ellenére *isten meghalt*, amikor magánzóvá lett, s nélküle az egyén „belső élete" sem kapaszkodhat semmilyen — akár csak képzeletbeli — igazságba és bizonyosságba. A kör bezárul: „. . . ha nincs többé kiút, ha nincs többé mire támaszkodni, ha minden elveszett, a *szorongás* lesz azzá a készséges szellemmé, amely oda vezeti az embert, ahová menni akar". Ábrahám ugyan nem tudja,

[13] J.-P. Sartre: *Egzisztencializmus*. Studio kiadás, Bp. 57. o.

hová akar menni, jövője csupa ismeretlen és bizonytalan lehetőség — „az egész lét aggaszt, a legkisebb szúnyogtól az inkarnáció titkáig; egészen érthetetlen számomra, leginkább pedig saját magam vagyok az" —, de éppen a bizonytalanság a biztonsága, a szorongás a szabadsága. *Megfordul a természetes értékrend*, s a szűkölő halálfélelem a szellem szárnyalásának tűnik. „Minél emelkedettebb az ember, annál szörnyűbb a halál"; „aki nem érez szorongást, olyan, mint egy Ádám, aki csak állat lett volna". Ennek a halál-filozófiának végső szava a kétségbeesés, amelyről Kierkegaard úgy vélekedik, hogy az élet valamennyi stádiumában és helyzetében jelen van, s az embert az állat fölé, a keresztény embert a természeti ember fölé emeli. A kétségbeesés mai, felületes felfogása szerint — írja — „mindegyikünk maga tudja elsőnek, hogy kétségbeesett-e vagy sem. Annak az embernek, aki kétségbeesettnek mondja magát, elhiszik, hogy az, de elég, ha valaki azt gondolja magáról, hogy nem az, és máris úgy tekintik, mintha valóban nem volna az. Megritkítják a kétségbeesést, holott valójában egyetemes." A „világba-vetett" burzsoá értelmiség évszázados jajkiáltása ez, amely — hogy egyebet ne említsünk — Kafka műveiben, majd napjainkban Sartre filozófiájában ver visszhangot: az ember „szabadságra ítéltetett", döntései meghatározatlanok, félelemben fogannak, a kötelező szorongást pedig egyedül a „rosszhiszeműség" feledtetheti el.

Kierkegaard kétségbeesése a vívódó szépléleké; az agresszív burzsoáét Nietzsche fogja megformulázni. De a széplélek magányos vívódásai nincsenek túlságosan messze a prefasizmus dühkitöréseitől és szadista hajlamaitól. A tépelődő és az agresszív típus ugyanannak az Übermenschnek a változata, mindkettő társadalmiatlan ösztöneire hallgat. Ábrahám kegyetlenségéről már meggyőződhettünk, s talán ennél is visszataszítóbb az elvadult ösztönlény, ha a képmutató humanizmus báránybőrébe bújik. Tudjuk — mondja Kierkegaard —, milyen szörnyű szigorral üldözték és büntették valaha a démoniságot; megremegünk, ha az erről szóló elbeszéléseket olvassuk, s arra gondolunk, hogy felvilágosult századunk nem ismeri többé ezt a barbárságot. De méltó-e részvétünk a dicséretre? „Nem akarom sem megítélni, sem elítélni a múlt eljárását; meg akarom vizsgálni csupán." Nem szent Ágoston tanácsolta-e az eretnekek kivégzését? Vajon hiányzott-e belőle a részvét, vagy inkább abban különbözött magatartása a miénktől, hogy rokonszenve nem tette gyávává? „Ma azonban félünk attól, hogy az orvos csonkítson vagy égessen a gyógyítás kedvéért." A szépléleknek nincs kifogása a csonkítás és égetés ellen, ha a gyógyulás kedvéért történik, noha sejtelme sincs a gyógyításról, hiszen saját bevallása szerint aggasztóan tájékozatlan annak megítélésében, hogy mi helyes, mi nem. Mindenesetre elég bátorsága van kimondania csonkítás és égetés programját, amelyet gyakorlatiasabb és következetesebb utódai tömegméretekben, szemünk láttára valósítottak meg.

БЫТИЕ ИЛИ МЫШЛЕНИЕ?

Эрвин Рожняи

Основное противоречие капиталистического способа производства одновременно порождает, с одной стороны, два противоположных, но друг друга предполагающих полюса: скрытую субъективность и овеществленные, возведенные в фетиш отношения и, с другой стороны, «протест» буржуазной интеллигенции с позиций буржуазного образа жизни против того же буржуазного образа жизни. Одним из первых представителей

«протеста» является Кьеркегор, обобщивший все те идеи, которыми проникнуты вся философия и искусство декадентствующей буржуазии. С его именем связывается «модернизация» субъективного идеализма путем введения имманентной трансценденции: эта мысль в философском аспекте отражает тот мир, в котором «я» не может дальше выступать распорядителем вещей, так как его действие обернется противнего самого. Имманентная трансценденция определяет узлы философии Кьеркегора: превращение «я» из «сознания» в «бытие», мнимую диалектику качественных прыжков, страх как основное переживание человека, понятия темпоральности и повторения и вообще отождествление действительности с эмоциональными состояниями индивидуума.

Кьеркегор ищет средство от овеществления в интенсивной эмоциональной жизни: исходя из этого намерения, он конструирует свою теорию о стадиях человеческой жизни. Противопоставлением эстестической и этической стадии он репродуцирует старое неразрешимое противоречие между буржуа и citoyen, но в соответствии с новыми временами, когда классический citoyen, олицетворяющий категорический императив, этическую проекцию идеи равенства революционной буржуазии, уже не имеет под собой почвы. Моральное бытие Кьеркегор — в противовес Канту — не считает «аутентичным» образом жизни, а вместо него в качестве цели выдвигает перед человеческом иррациональную идею «абсурда». С этим связано и то, что он растворяет понятие истины вкрайнем релятивизме и к будущему обращается со страхом и отчаянием.

Автор статьи пытался подчеркнуть актуальные и сегодня мысли Кьеркегора и указать, хотя и бегло, на связь датского философа и декадентского буржуазного искусства.

TO EXIST OR TO COGITATE?

by E. Rozsnyai

The capitalist mode of production creates at the same time the contradictory but interdepending poles of closed subjectivity and reificated, fetishistic relations, and the „protest" of the bourgeois intellectual in the name of the bourgeois way of life against the bourgeois way of life. One of the first advocates of this "protest" is Kierkegaard. He summarizes all those ideas, which inspire the whole philosophy and art of the declining bourgeoisie. His name is associated with the "modernization" of subjective idealism, due to the introduction of the immanent tanscendence: this idea reflects on a philosophical level the world, in which the Ego can not act any more as an arranger of things, because his own actions turn against him. The immanent transcendence determines the central points of Kierkegaard's philosophy: the transformation of the „Ego" from the "mind" to the "existence", the pseudo-dialectics of qualitative jumps, fear as the basic experience of man, the concept of temporality and repetition, and generally the identification of reality with emotional states of the individual.

Kierkegaard looks for the remedy against reification in an intensified emotional life of the individual: in the spirit of this pursuit does he construct his theory about the stages of human life. By setting the aesthetical against the ethical stage, he reproduces the ancient, irresolvable contrast of bourgeois and citoyen, but does this in accordance with new times, when the citoyen, incarnating the categorical imperative, the ethical projection of the idea of equality of revolutionary bourgeoisie, has lost the ground from under his feet. Moral existence for Kierkegaard — in contrast to Kant — is not an „authentic" form of life, man's ideal should rather be the irrational „absurdity". It is in connection with this, that he resolves the concept of truth in an extreme relativism, and turns tonards future with fear and horror.

The author of this paper strived to emphasise those ideas of Kierkegaard, which to-day still have influence. The author's aim was also to indicate the connection of the Danish philosopher with the decadent bourgeois art.

Lehetséges-e tudományos szociológia?*

A tudományszociológia és a szociológia helyzetének vizsgálata[1]

GEORGE K. ZOLLSCHAN[2]

A probléma megközelítése

Bizonyára tartható az az álláspont, amely szerint mind a tudományelmélet (metodológia), mind pedig a tudományszociológia és a tudásszociológia akkor tesz szert jelentőségre, amikor a tudományos *amor dei intellectualis* az igazi istenségektől narcisszisztikus célok felé fordul. Bárhogy is álljon a dolog, az auto-erotikus érdeklődésnek megvan a létjogosultsága, különösen olyankor, amikor az allo-erotikus objektumok hiányzanak, vagy csak a képzeletben léteznek. Megkísérlem bebizonyítani azt, hogy a tudományos szociológia igazi feladatait elhanyagolták, a szociológiai kutatás céljait (legalább is jelentős mértékben) a „tudományos" autizmus szintjén tűzték ki. Fejtegetéseim kiterjednek ennek a célkitűzésnek a kórtanára, és arra a problémára, hogy a kór elkerülhetetlen-e, illetve mennyiben immunis a gyógyászati beavatkozással szemben.

Nem véletlen az, hogy a probléma felvetésekor pszichoanalitikus terminológiát használok. Végül is a tudásszociológiát mind védelmezői, mind becsmérlői a „szocio-analízis" egyik formájának minősítették. Ezenfelül a szociológia története Comte-tól mind a mai napig több mint felszínes hasonlóságot mutat egy ideges megbetegedés lezajlásával. A hagyományos értelemben vett tudásszociológia azonban nem egészen megfelelő valamely tudományos diszciplina állapotának diagnosztizálására. Ilyen diagnózis felállításához bizonyos finomítások szükségesek. Ezeknek a finomításoknak a kialakítására a tudomány és az intellektuális tevékenység egyéb formái közötti különbség világossá tételére elengedhetetlen a tudományos módszernek előzetes vizsgálata, a tudományelmélet.

Georg Simmel a „hogyan lehetséges a társadalom" problémára a kantiánus ismeretelméletre való explicit hivatkozással kísérelt meg választ adni.[3]

* Zollschan professzor cikke kísérlet a polgári szociológia fontosabb elméleti-metodológiai irányzatainak kritikájára, s mint ilyen, nagy visszhangot váltott ki az eviani szociológiai konferencia tudásszociológiai szekciójában. Bár kritikai nézőpontjai nem haladják meg a polgári szemhatáron belül felvethető kritikát, mégis számot tarthat a marxista szociológusok és filozófusok érdeklődésére, mivel kifejezi a nagyon is indokolt tudományos elégedetlenséget a polgári szociológiával szemben. *Szerk. megj.*

[1] A Tudományszociológiai Kutatási Bizottsághoz beterjesztve. Elnök: Kurt Wolff professzor. Washington. D. C. 1966. jun.

[2] Austin Van de Slice, Leon Warshay és Kurt Wolff professzor uraknak őszinte hálámat fejezem ki az értekezés átolvasásáért, illetőleg kritikai megjegyzéseikért.

[3] Georg Simmel: Kitérés a problémára: hogyan lehetséges a társadalom?, a *Soziologie* c. művében. Leipzig, Duncker and Humblot, 1908. Angolra fordította Albion W. Small *How is Society Possible?* címmel. American Journal of Sociology, XV. 3. 289—320. o. (1910 nov.)

Szeretném elkerülni azt, hogy jelentéktelen próbálkozásomat Simmel ragyogó teljesítményével összehasonlítsák. (Egyébként — még akkor is, ha a tehetségbeli különbségektől eltekintünk — a két mű „formai" és „tartalmi" különbsége mindenképpen megmarad.) Mégis kénytelen vagyok rámutatni arra, hogy jelen dolgozatom címében feltett kérdés megválaszolásakor a popperi metodológiára explicite hivatkozom. Más szavakkal kifejezve: Karl Popper metodológiai tanításait olyan próbakőnek tekintem, amely alkalmas a tudományos törekvések valódi értékének a vizsgálatára. Ezt használjuk azután fel, amikor erőfeszítéseket teszünk egy olyan tudományszociológia megalkotására, amely már jobban megfelel a rá váró feladatoknak. Így jutok el a tudásszociológia és a tudomány-szociológia olyan megkülönböztetéséhez, amelyben az utóbbi már fogalmilag önálló elemzési területté válik.

Popper metodológiájának és a tudományszociológiának rövid ismertetése vezet el a szociológia fejlődése bizonyos történeti mozgalmainak és a jelenkori amerikai szociológia néhány jelentősebb intellektuális irányzatának a tárgyalásához. Ebben a tanulmányban szükségképpen arra szorítkozom, hogy impresszionisztikus címkéket mutassak be, ezeket arra szántam, hogy érvelésemet lehetővé tegyék, anélkül hogy terjedelmes összehasonlításokhoz vagy kimerítő dokumentációhoz kellene folyamodnom. Amikor gondolataimat ebben a kezdetleges formában közrebocsátom, abban reménykedem, hogy bírálóimtól sok jelenleg hiányzó információt és ötletet fogok kapni. A szellemi beállítottságokat, amelyek megakadályozzák azt, hogy a szociológiában tudományos teljesítmények jöjjenek létre, eddig különféleképpen diagnosztizálták. Én *organicizmusnak, historicizmusnak* és *pozitivizmusnak* nevezem el őket; eredetüket a szociológia comte-i gyermekkorára vezetem vissza. A szociológiai iskolák elburjánzása, úgy vélem, azokkal a törekvésekkel van összefüggésben, amelyek e nyomasztó tényezők egyikének vagy másikának a kiküszöbölésére irányultak. Az a párhuzam, amelyet a mai amerikai szociológiai versengés kiváló eredményei és a korábbi európai meta-szociológiai érvelések között vonok, bizonyára érdeklődést fog kelteni az Atlanti-óceán mindkét partján levő országok szociológusainak körében.

Tanulmányomat azzal fejezem be, hogy megpróbálom levonni a tudományszociológia részére a kezdeti szociológiai tudomány felméréséből eredő tanulságokat. Egy végleges szociológiai tudomány természetére vonatkozó anticipációk e különös kifejtés során szükségkép csupán célzásokra és utalásokra korlátozódnak. Ugyanakkor a tudományszociológiánál alkalmazott megközelítés ezeket az utalásokat valószínűleg felhasználhatóvá teszi.

A tudomány mint a tapasztalat próbaköve

> „... a tudományban... nem fogadunk el valamely elvont elméletet csak azért, mivel az önmagában meggyőző; inkább úgy döntünk, hogy csak azután fogadjuk vagy vetjük el, miután megvizsgáltuk azokat... a konzekvenciáit, amelyek kísérlet útján közvetlenebb módon ellenőrizhetők.'
>
> K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies.*

Nagyon ajánlatos a „tudomány" terminus jelentésének éles körülhatárolása. Lehet valami előnye annak, ha a mindennapi csevegésben azt a meghatározást adjuk, hogy a tudomány az, „amit a tudósok csinálnak"; a „tudós"-nak nevezett személyek és a tudományosnak leírt szerepek azonban

annyira eltérőek, sőt ellentétesek a tudománynak, mint emberi tevékenységnek bármilyen összefüggő, egységes koncepciója szempontjából, hogy egy ilyen laza definíció elveszti minden előnyét. Valóban a tudomány szociológiájának mint tudományos kutatási területnek jelenlegi gyengesége, amint azt bizonyítani fogom, arra vezethető vissza, hogy sok művelője túlságosan liberálisan értelmezi azt, hogy mi nevezhető tulajdonképpen tudománynak. Ennek eredményképp rendkívül nehézzé válik meggyőző szociológiai és szociálpszichológiai tételek kialakítása, pl. a tudománynak mint a társadalmi cselekvés egyik formájának a kialakulásáról, felvirágzásáról és hanyatlásáról.

Néhány példa jelezheti a „tudomány"-nak mint terminusnak a jelentése körül uralkodó fogalmi zűrzavart. Isaac Newtont (legalábbis korai éveiben) sok tudománytörténész ideális tudósnak tekinti — mintegy az igazi tudós történelmi paradigmáját látják benne. Mégis Charles Madge (Keynest idézve) az „utolsó mágusnak" nevezi őt, aki nem felel meg a természettudományok racionális technikai ideáljának.[4] Don Martindale szembeállítja a humanizmust a tudománnyal. Úgy látja, hogy az utóbbi „új orientációt jelent az eszközök, az anyagi dolgok és a fizikai világ felé".[5] Lewis F. Feuer a „tudományos intellektuellek" új filozófiáját megkülönbözteti a „műszaki menedzserek" jelenlegi hegemóniájától.[6] Az igazi tudóst úgy írja le, mint aki inkább a szexuális és intellektuális élmények felé orientálódik és nem csupán „eszközök és anyagi dolgok" iránt érdeklődik. De magán a szociológia szférájában belül is Gouldner szembeállítja azokat, akik a szociológiát olyan természettudománynak fogják fel, amely „folytonosan és kumulatív" módon fejlődik, azokkal a szociológiai humanistákkal, akik nem információt keresnek, hanem a tudatosságban jelentkező változást (azaz a „tudat minőségében" való változást).[7] Így tehát a különböző kommentátorok úgy festik le a tudományt, mint lényegében technikai és materialisztikus, vagy pedig intellektuálisan kalandos diszciplinát. A tudomány lényeges természetének — *virtutum interiorum*-ának, ahogy Bacon mondaná — ezek a különböző és egymással összeférhetetlen koncepciói szükségképpen különféle színezetű tudományszociológiai magyarázatokra vezetnek.

Nem szándékozom a tudományról szóló fejtegetéseimet semmilyen, a kumulációra, a materializmusra vagy a hedonizmusra vonatkozó előzetes koncepciókkal megterhelni. Ehelyett a tudományos tevékenység formális jellemvonásainak a tudományos módszer tanulmányozása során adott értelmezése segítségével kívánok eljutni a tudomány valamiféle kiinduló jellemzéséhez. Ezen az úton Karl Poppert, régi tanítómat választom vezetőül. Természetesen nem Popper az egyetlen olyan metodológus, akinek nyomán egyértelműen meghatározott szociológiai elemzésre lehetőséget adó tudománydefinícióhoz juthatunk el. Nem fogom ezen a helyen megvédeni a popperi metodológiát egyéb alternatív, vele versengő koncepciókkal szemben. Popper nagyszerűen csinálja a dolgát, az érdeklődő olvasókat az ő művének tanulmányozására

[4] Lásd Charles Madge: *Society in the Mind: Elements of Social Eidos* Glencoe, Free Press, 1964. 39. o.

[5] Don Martindale: *The Roles of Humanism and Scientism in the Evolution of Sociology.* George K. Zollschan és Walter Hirsch (szerk.) *Explorations in Social Change* c. könyvében. Boston, Houghton Mifflin, 1960. 460. o.

[6] Lewis S. Feuer: *The Scientific Intellectual.* New York. Basic Books, 1963. 401. o.

[7] Alvin W. Gouldner: *Enter Plato.* New York, Basic Books, 1965, 269. o.

hívom fel.[8] Én mindenesetre Poppert követem, és megelégszem azzal, hogy metodológiájának egyszerűsített, sematikus változatát használom a kifejezetten tudományos tevékenység természetének szükséges heurisztikus eszközül.[9]

A tudomány osztozik a racionalisztikus tevékenység más formáival abban, hogy fő célja magyarázatok kidolgozása. A tudományos magyarázat megkülönböztető vonása abban áll, hogy a megmagyarázandó dolgok *(explicanda)* feltételezett magyarázatait rendszeresen igazolásnak veti alá. Csak ha az ilyen feltételezések vagy elméletek a falszifikáció minden kísérletét kiállják, akkor szabad őket „konfirmált" tudományos magyarázatul ideiglenesen elfogadni. Ennek az álláspontnak korollárium a, hogy a tudományos felfedezés folyamata olyan, amelynek során az elméletből származó hipotézisek állandóan ellenőrzésnek — tehát a falszifikáció kísérletének — vannak alávetve. Hogy egy javasolt magyarázatot tudományosnak minősítsünk, ahhoz ennek ellenőrizhetőnek kell lennie (legalábbis elvileg, ha ténylegesen, a gyakorlatban nem is — az ellenőrizhető hipotéziseknek esetleg várniok kell a megfelelő igazoló módszerek kifejlődéséig). Egy olyan magyarázat, melyet elvileg lehetetlen falszifikálni, kielégíthet valami szubjektív vágyat, de nem tudományos magyarázat.

A tudományos felfedezés folyamatában két egymással összefonódott tevékenység halad előre: a fennálló elméletek ellenőrzése, és új (ellenőrizhető) elméletek felállítása. Az ellenőrzési eljárás logikai tulajdonságai különös figyelmet érdemelnek akkor, ha a tudományos tevékenység megértése a cél. Minden ellenőrzési helyzet — a kérdéses elméleten kívül — konkrét körülmények egy olyan osztályának (kiinduló feltételek) fennállását teszi szükségessé, melyek között az elmélet ellenőrizhető. A teóriából levezetett hipotézis ekkor a kiinduló feltételek adott vagy elfogadott csoportjára alkalmazható.[10]

Az, hogy a hipotézis kielégíti-e azt, amit az elmélet megmagyarázni szándékozik, ekkor már megfigyelési kérdés; az elmélet tényleges ellenőrzését annak eldöntése jelenti, hogy a vizsgált hipotézis által adott előrelátás „megfelel-e" a megfigyelésnek. Az előrelátás és a magyarázat logikailag ekvivalens. Az előrelátás nem más, mint egy olyan hipotézis, amely a kiinduló feltételek valamilyen jövőbeli, anticipált állapotakor lezajló eseményekre vonatkozik. Az, hogy az előrelátás ténylegesen igazolódik-e, attól függ, hogy az anticipált kezdeti feltételek közül melyek valósulnak meg. Így a feltéte-

[8] Elsősorban fel szeretném hívni az érdekeltek figyelmét a *The Logic of Scientific Discovery* (New York, Basic Books, 1959.) c. művére. Rövid összefoglaló tárgyalás található a *Three Views Concerning Human Knowledge*-ben, amelyet a *Conjectures and Refutations* (New York, Basic Bokks, 1962.) című munkájának 97—119. oldala tartalmaz.

[9] Ahelyett, hogy mindegyik állításának dokumentálása céljából írásaira hivatkoznék, megelégszem azzal, hogy követem a London School of Economicsban 1949—1952 között tartott előadásairól készített jegyzeteimet.

[10] Popper a szokásos nyelvhasználatot követi a metodológiában, amikor a „hipotézis" és a „teória" terminusokat többé-kevésbé felcserélhetően használja. Világosság kedvéért ebben a tanulmányban megkülönböztetem az „elméletet" (vagy megkísérelt magyarázatot) a hipotézistől, amely a teória logikailag levezetett alkalmazása a kiinduló feltételek specifikus csoportjának fennállása esetén. A „teória" terminust ebben az összefüggésben azokra a magyarázatokra korlátozom, amelyek univerzális törvényekként formulázódtak meg, bár a történeti magyarázatok is lehetnek teoretikusak, amint azt alább bizonyítani fogom. Ennek a megkülönböztetésnek az az előnye, hogy lehetővé teszi, hogy élesen elválasszuk a csupán a kezdeti feltételek adott sorára alkalmazható *ad hoc* hipotéziseket azoktól a hipotézisektől, amelyek logikai úton származnak egy olyan elméletből, mely a kiinduló feltételek bizonyos változatosságától függetlenül is igazolható.

les előrelátás különbözik a proféciától, amely azt állítja, hogy képes az eseményeket a kiinduló feltételek szükséges összességének meglététől függetlenül is előrelátni.

Az előrelátás és magyarázat e logikai modellje — azaz *Popper hipotetiko-deduktív* rendszere — kiterjed az alkalmazott tudományra és a tudományos történetírásra is. Az alkalmazott tudományban az elmélet már eleve elfogadott, és ugyanúgy a kívánt specifikációk is. Amit meg kell teremteni, az csupán a kiinduló feltételek olyan megfelelő csoportja, amelyben a teória által kifejezett általános törvény (vagy „általánosítás") a megkívánt alkalmazás céljaira kielégíti a specifikációkat. Minden technikai haladás függ valami elmélet-félétől, legalábbis akkor, ha ezt a terminust úgy terjesztjük ki, hogy magában foglaljon rendszertelen, implicit, sőt talán nem tudatos előérzeteket is, amelyek az alkalmazott technikai akciók következményeire vonatkoznak. A technológia azonban csak akkor minősül „alkalmazott tudománynak", amikor a vele együtt színre lépő elmélet explicit, és logikus alkalmazásra kerül a szintén explicit specifikációkat kielégítő kiinduló feltételek kialakításánál.

A tudományos történetírásban a kiinduló feltételek (történeti események) inkább kérdésesek, mint maga az elmélet. Itt a magyarázat, nem szolgáltat valamilyen általánosítást ellenőrzés céljaira, hanem ellenőrzi a „valóban megtörténtre" vonatkozó magyarázatot, feltételezve a szóban forgó eseményeket kormányzó megfelelő törvényszerűségek működését. A hagyományos történelem hajlott arra, hogy adottnak vegye azt az általánosítást vagy azokat a törvényeket, amelyeket alkalmazott. Épp úgy, mint a tudomány előtti (vagy tudománytalan) technológiában, bizonyos törvények — például a történelmi személyek racionalitásának, vagy örömre való törekvésének, vagy fájdalomfélelmének feltételezése — implicit jellegűek és gyakran triviálisak. A történelem csak akkor minősül tudományos történetírásnak, ha a lényeges események közötti összefüggéseket szabályozó elméletek explicit jellegűek. Ehhez hozzá kell még tenni azt, hogy a történelemírásra vonatkozó fenti megjegyzések egyaránt alkalmazhatók bármilyen részletező (idiografikus) tudományra, amely tér- és időbelileg rögzített eseményekkel foglalkozik. Így a földrajz, a kozmográfia (az asztronómia „térképező" része) vagy például a „szociográfia" valamennyien azzal foglalkoznak, hogy a kiinduló feltételekre vonatkozó állításokat bizonyos explicit vagy implicit teoretikus törvények fényében igazolják. Amikor ezek a törvények explicit jellegűek, akkor a szóban forgó szakterület részletező tudománynak minősíthető.

Az, hogy a tudományos elmélet, a technológia és az „idiográfia" fenti tárgyalása előtérbe helyezi az ellenőrzést mint az ezekben a szférákban levő tudományos és nem tudományos tevékenység közti megkülönböztetés próbakövét, nem azt jelenti, hogy nem helyez súlyt magának az explicit elméletnek a jelenlétére is, olyan elméletre, mely közvetlenül befolyásolja az idiográfikus állítások ellenőrzési folyamatát, valamint a gyakorlati alkalmazás megalapozását. Popper metodológiája teljesen explicit módon arra irányul, hogy lehetővé tegye a kartéziánus racionalizmus és a baconi empirizmus összekapcsolását.[11] A hipotetikus deduktív rendszer kifejezetten úgy írja le e folyamatot, hogy a tapasztalat (experience) közvetlen megragadását a „kísérlete-

[11] Lásd: Popper *On the Sources of Knowledge and of Ignorance* c. munkáját *Conjectures and Refutations* c. (fentebb id.) művében. 3—30. o.

zés" (experimentation) kifejezés már közvetlenül jelzi. A kísérletezés önmagában azonban elégtelen, nem elegendő ahhoz, hogy megalapozza valamely tevékenység tudományos voltát. Ahhoz, hogy a logika és a tudományelmélet szempontjából alátámaszthassuk a tudományos módszerről alkotott nézetünket, a tudományos tevékenység két elemét kell megkülönböztetnünk; a hipotézisek és elméletek alkotását, valamint a „rendszeres kétely" — illetve, ha lehetséges, a döntő ellenőrzés — alkalmazását. A metodológia maga a kétkedés és ellenőrzés rendszereivel foglalkozik; a hipotézisek és elméletek alkotását adottnak, és bizonyos értelemben metodológiailag esetlegesnek tekinti. A metodológia az elméletek és hipotézisek alkotását nem kísérli megmagyarázni. Ilyen magyarázatokat próbál különböző módon adni az ismeretelmélet, a pszichoanalízis, a tudásszociológia és (sokkal kevésbé elfogadhatóan) a pszichológiai tanuláselmélet.

A kész hipotetiko-deduktív kísérleti tudomány azonban maga is hosszú és komplex történeti folyamat eredménye. A rendszeres, elmélet által irányított kísérletezésnek az a fajtája, amelyet „ellenőrzőként" írtam le, nem jellemzi spontán módon azoknak a személyeknek a cselekvését és gondolkodását, akik magyarázatra vagy technológiai alkalmazásra törekednek. Hervert Butterfield például kijelentette, hogy a „kísérletezés évszázadokon át vad és csaknem érthetetlen kapkodás volt,... sok tekintetben lényegtelen az emberi megértés igazi haladása szempontjából... Csak a tizenhetedik századtól kezdve szelídül meg — hogy így fejezzük ki magunkat — a kísérletezés, ekkor kerül irányítás alá, mintegy ekkor indult be a nagy gépezet."[12]

Ezt a képet követve lehetséges lenne megkockáztatni azt az állítást, hogy a „szociológiai tudomány gépezete" annak ellenére, hogy alkatrészei megvannak és felhasználhatók, még mindig nem lépett működésbe. Mielőtt azonban megkísérelnénk bebizonyítani ezt az állítást, szükséges, hogy megvizsgáljunk néhány, a tudományszociológiára és a tudásszociológiára vonatkozó nézetet.

„Wissenssoziologie" és „Wissenschaftssoziologie": az eszmék új szociológiája felé

> „A 'kopernikuszi forradalmat' az a hipotézis jelenti ezen kutatási területen, hogy nemcsak a tévedés, vagy az illuzió, vagy a meg nem alapozott hit, de az igazság feltárása is társadalmi (történeti) feltételektől függ."
> Robert K. Merton: *The Sociology of Knowledge.*

A „tudomány" terminus jelentésére vonatkozó fejtegetéseim konklúziója a tudományos tevékenységnek, illetve a tudományos tevékenység fejlődésének két olyan területét sejttette, amelyben a szociológiai elemzés jogosultan szerephez jut. Az első terület az elméletek és hipotézisek alkotása. E folyamat magyarázata, amint erre utaltam, a tulajdonképpeni metodológia szempontjából külsődlegesnek tekinthető. A második terület azokra a feltételekre vonatkozik, amelyek között a kísérleti tudomány történetileg létrejött. Érthetőség kedvéért az analízis előbbi területét tudásszociológiának, az utóbbi területét pedig tudomány-szociológiának fogom nevezni. Ezt a megkülönböz-

[12] Herbert Butterfield: *The Origins of Modern Science.* 1300—1800. New York, Macmillan, 1957. 91. o.

tetést azonban, s erre bizonyára érdemes rámutatni, nem alkalmazzák a jelenlegi szociológiai szóhasználatban. Merton például a tudomány-szociológiát „tudásszociológiai alfajként" írja le.[13] Amikor így tesz, akkor szilárdan a tudásszociológiában meglevő gondolati hagyományokhoz alkalmazkodik, amelyeket oly kitűnően fejtett ki az e tárgyról írott tanulmányában.[14] Eltérésemnek ettől a tradicionális szóhasználattól az a célja, hogy kihangsúlyozzam az elválasztó vonalat a tudományos (azaz ellenőrzött vagy „ellenőrizhető") tudás, valamint a fogalomalkotás, a tudás vagy a véleményalkotás más formái között. A jelen bekezdést megelőző Merton idézet, ámbár különféleképp interpretálható, az elválasztó vonal elhomályosítása elleni figyelmeztetésként fogható fel.

Kezdjük annak leszögezésével, hogy mit értek elméletek és hipotézisek alatt. E terminusok a szó legszélesebb értelmében a fogalomalkotás valamilyen formájára vonatkoznak, akár ellenőrizhetőek, akár nem; egészen függetlenül attól, hogy vajon „tudományos" jellegűnek szánják-e őket, vagy sem. A rendszeres ellenőrzésnek mint a gondolatok igazságát megalapozó módszernek a kialakítása egészen külön folyamat, amelyre egy teljesen másféle elemzés alkalmazandó. Természetesen, ha egyszer az ellenőrző vagy, más szavakkal, a kísérletező tudomány rendszeressé vált, akkor határozott következtetések adódnak legalábbis azon gondolatok (elméletek és hipotézisek) vonatkozásában, melyeket tudományosnak szánnak. Ilyen gondolatoknak folytonos kidolgozáson és tisztázáson kell átmenniük, egészen addig, amíg véglegesen ellenőrizhetők. Az empirikus tudománynak a fogalmak létrehozásánál és kidolgozásánál való visszacsatolásának azonban nem szabad elhomályosítania a fogalomalkotás és a rendszeres igazolás intézményesítése közötti különbséget.

Ebben az összefüggésben érdekes megfigyelni azt, hogy a tudományos választóvonal kritériumának a tudásszociológia részéről történő elhomályosítása „latens eszközül" szolgálhat az „igazi" tudásra vonatkozó tudományon kívüli kritériumok legitim bevezetéséhez. Ez különösen élesen figyelhető meg Karl Mannheim „relacionizmusában". Röviden kifejtve, Mannheim érvelése az, hogy a tudás (és különösen az egyének politikai és társadalmi tudása) a társadalmi helyzetükkel összefüggő sajátos perspektívához kapcsolódik. A „szabadúszó" értelmiségiek annak következtében, hogy viszonylag hiányzik náluk valamely különös társadalmi helyzethez való kötöttség, meg tudják haladni ezeket a perspektíva-korlátokat és így privilégizált módon közelíthetik meg, ha nem is az igazi tudást, de legalábbis a tudásra vonatkozó perspektívák relativitását és „az ilyen perspektívának a legátfogóbb álláspontjából eredő szintézist".[15]

Szükségtelen az, hogy kitérjünk ennek az álláspontnak az eléggé elkoptatott kritikájára, tudniillik arra, hogy a komplex társadalmakban nagyon sok személy különféle társadalmi helyzetet foglal el (gyakran szerfelett változatos perspektívákkal), és emiatt a legtöbb értelmiséginél a specifikus tár-

[13] Robert K. Merton: *Social Theory and Social Structure* (jav. kiad.). Glencoe, Free Press, 1957. 531. o.

[14] *The Sociology of Knowledge*, a *Social Theory and Social Structure* c. fent idézett műből. 456—488. o.

[15] Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. Harvest Book. Az idézett helyre vonatkozóan lásd a 189. oldalt.

sadalmi helyzetekhez való kötöttségének az állítólagos hiánya nagyon is kérdéses. Viszont speciálisan kritika tárgyává kívánom tenni azt a tényt, hogy Mannheim, úgy látszik, nem vette észre annak a lehetőségét, hogy a társadalmi perspektívákból eredő tudás bizonyos fajtái sajátos körülmények között igazolható hipotézisekké alakíthatók. Annak, hogy én elválasztom a Wissenssoziologie-t a Wissenschaftssoziologie-től, kifejezetten az a célja, hogy elkerüljük az ilyenfajta tévedést. Visszatérve Mannheim elméletére, annak a gondolatnak, hogy valamely társadalmi helyzethez való laza kötöttség mélyebb tudáshoz vezet, legnagyobb erőssége pontosan az, hogy a kötött perspektívák feletti szabad lebegés megkönnyíti az olyan feltételek kialakulását, amelyek között az ellenőrzés valószínűleg megtörténhet.

Tekintetbe véve azokat a nyomasztó társadalmi és politikai körülményeket, amelyek között Mannheim a késői éveiben dolgozott, könnyű megérteni azt, hogy miért tulajdonított olyan erős érdeklődést kora jelentősebb társadalmi problémáinak tisztázása iránt. Ugyanakkor a szociológiában történő tudományos előrehaladás lényeges feltétele annak, hogy diagnosztizálni tudjuk „korunk" társadalmi állapotát. A tudásszociológia azonban önmagában nem szolgáltathat semmiféle lerövidített eljárást az effajta diagnózis céljaira.

Azt a meggyőződésemet hangsúlyozva, hogy a szociológia tudományos haladása szükségszerűen magában foglalja a szociológiai elméletek és hipotézisek rendszere ellenőrzését, már elárultam azt az „előítéletemet", hogy a tudományos szociológia valóban lehetséges. Talán a következő kifejtés igazolni fogja, hogy nézetem több, mint puszta előítélet. Az a tény, hogy az emberi viselkedésre és a társadalmi életre vonatkozó elméletek és hipotézisek nagy bőségben jönnek létre, nem igényel bizonyítást. Az, hogy ezen elméletek közül sok — legalábbis elvileg — megfogalmazható ellenőrizhető tételek formájában, már kevésbé könnyen bizonyítható. Mégis úgy gondolom, hogy a szociológiai tudomány gondolatának egyetlen ellenzője sem fog gáncsoskodni az utóbbi állítás miatt. Azok, akik tagadják a tudományos szociológia lehetőségét, nem azt állítják, hogy nem lehetséges ellenőrizhető elméleteket alkotni, hanem azt állítják, hogy az ilyen elméletek szükségszerűen végül is mindig megcáfolhatók, éppen a társadalmi berendezkedés inherens ontológiai instabilitása miatt. Be kell vallanom, hogy rám az ilyen érvelés nem hat. Még a természettudományokban létrejött legtartósabb elméletet is (a newtoni mechanikát) végső soron bizonyos módon megcáfolták, amikor bebizonyították, hogy csak bizonyos specifikusan korlátozott feltételek között érvényes (azaz abban a vonatkozásban, amit Einstein a „közepes nagyságú" tömegeknek és sebességeknek nevezett). Igazolható teóriák megalkotása — és természetesen az igazolásuk — a tudás bármely területén elegendő az illető szakterület tudományos jellegének a megalapozására. Az ontológiára és a végső igazságra vonatkozó spekuláció, bár esetleges heurisztikus értékét nyomatékosan hangsúlyozom, nem képes semmiféle útmutatást adni egy diszciplina tudományos státusára vonatkozólag.

Remélem, hogy ez az érvelés megalapozza a tudományos szociológia lehetőségét, mégis nyitva marad az a kérdés, hogy a szociológia, ahogy azt jelenleg művelik, mennyire jogosultan tarthat igényt a tudományosság rangjára. Ennél a pontnál válik a tudomány-szociológia, a terminus általam használt speciális értelmében, döntően relevánssá. Rámutattam arra, hogy a tudomány-szociológia tulajdonképpeni feladata azon feltételek szociológiai elem-

zésének kifejlesztése, amelyek között egy elmélet rendszeres ellenőrzésre alkalmassá válik. Ez természetesen fordítva is igaz: a tudományszociológiát az is érdekli, hogy milyen feltételek gátolják meg az elméleti spekuláció és a kísérletezés azon összekapcsolódását, melyet az „ellenőrzés" fogalom implikál. Az ily módon felfogott tudományszociológiát a kezdetleges fejlődés állapotában levőnek kell tekintenünk.

Az autonóm tudományszociológia fejlődésének útjában az egyik nehézséget az a tény alkotja, hogy egy kutatási terület, bár népszerűen tudományos diszciplinaként határozható meg, és művelői „tudományos hivatásként" űzik, mégsem tesz eleget azoknak a követelményeknek, amelyeket a tudományos státus részére felállítottam. Ezért tartja Isaiah Berlin lehetségesnek azt az állítást, hogy valamely új tudomány akkor jön létre, amikor a fogalmak megszilárdulnak, világossá válnak, és általánosan elfogadják őket.[16] Úgy látszik a tudományszociológiával foglalkozó kutatók hasonló nézeteket vallanak. Berlin tudományjellemzése azonban nem veszi figyelembe azt a választóvonalat, amelyet megpróbáltam meghúzni a tudomány és az értelmi tevékenység más területei között, ez utóbbiaknál ugyanis az igazolást a közmegegyezés helyettesíti. Ilyen jellemzés persze egyaránt jól alkalmazható bármely jól tagolt és népszerű ideológiára.

A szociológia tudományának tulajdonképpeni területére vonatkozó speciális nézetem előnyeit jól illusztrálja az orvostudomány területére vonatkozó következő utalás. Az orvosi gyakorlat sok ágában és vonatkozásában az eredmények alkalmazása nem szigorúan tudományos; azaz rengeteg orvosi magyarázat és eljárás kerül kritika és ellenőrzés nélkül alkalmazásra. Mégis az orvostudomány élvezi a tudományos diszciplina népszerű rangját. Az én tudomány-szociológia-változatom sokkal világosabb és közvetlenebb elemzést képes adni arról, ami akkor történik, amikor az orvostudomány valamely ágazata igazán tudományossá válik, és arról is, hogy milyen feltételek gátolják az efféle fejlődést a szakterület egyéb ágazataiban.

Az új tudományszociológia kifejlesztését a maga teljességében még megközelítőleg sem lehet — jelen tanulmány korlátozott terjedelme folytán — felvázolni. Az ilyen típusú analízis központi gondolata azonban világosan kivehető. Előző írásaimban, amelyeknek az volt a céljuk, hogy kategóriák egy osztályát vagy néhány utalást adjanak a társadalmi változás megmagyarázásához, megkíséreltem, hogy megvilágítsam azt a kauzális viszonyt, amely a szükségletek és a fogalomalkotás között létrejön („artikuláció").[17] A szükségletek (vagy a személyes egyensúly hiányának állapotai) háromféle eltérő változatban jelennek meg (érzelmi, értékelő és kognitív). Bár a létrejött artikulációt egy kognitív eltérés megnyilvánulása vagy „negatív példa" módosíthatja vagy megszüntetheti, az artikuláció mégis mindaddig változatlanul hajlamos a fennmaradásra, amíg szubjektíve kielégíti az őt előhívó igényeket (vagy más szavakkal, úgy tűnik, hogy megfelel a szükségleteknek).[18]

[16] Isaiah Berlin: *Does Political Theory Exist?* Peter Lazlett és W.G. Runciman (szerk.): *Philosophy, Politics and Society.* Oxford Basil Blackwell, 1964. 1—32. o.

[17] Lásd, különösen a „Working Papers in the Theory of Institutionalization" elméletéről, a George K. Zollschan és Walter Hirsch által szerkesztett *Explorations in Social Change* c. munkában. Boston, Houghton Mifflin, 1960. (azonkívül London, Routledge and Kegan Paul, 1964) 89—207. o.

[18] Kivéve különleges, intellektuálisan patologikus feltételek között, amikor az illeszkedés a követelmények kielégítése szempontjából külsődleges, és járulékos célokat szolgál.

Az ellenőrzés — a fenti terminusokkal — a kognitív eltérések olyan szisztematikus kutatásaként írható le, amely független az artikuláció látszólag és közvetlenül „adekvát" voltától. A tudományszociológia olyan feltételekkel foglalkozik, amelyek között a negatív példák e „perverz" kutatása megalapozható vagy pedig meggátolható. Nagyon helyes, ha az elemzés ezen egészen új fajtájának maga a szociológia szolgál első gyakorló teréül.

Tudományos igények eredete a szociológiában

„Hogyan köhécsel és krákog,
Alaposan meglestétek."
Schiller: *Wallenstein.*

A kórtannak, az őslénytannak, a szövettannak, a modern szülészetnek és a kísérleti pszichológiának ismeretesek „apái", akiknek e kutatási területek kidolgozását tulajdonítják.[19] Ezzel ellentétben az apaság kérdése a szociológiában vitás és némileg homályos probléma. Tán azt lehetne mondani, hogy a szociológia megalkotásában több apa közreműködött. Persze úgy is lehet érvelni, hogy mint tudomány a szociológia tulajdonképpen meg sem született, következésképpen apátlan. Az, hogy vajon Auguste Comte-ot, azt a gondolkodót, aki a szociológiának ezt a nevet adta, helyesen tekinthetjük-e ezen kutatási terület igazi alapítójának, meddő kérdés.[20] Kétségtelen azonban az, hogy a szociológia tudományos státusára vonatkozó igénynek Comte az eredeti megalkotója. A történeti folyamat és a társadalmi élet törvényszerűségeire vonatkozó sejtések Platónig, sőt még rajta túl is visszavezethetők;[21] Berkeley püspök odáig jutott el, hogy érveket hozott fel egy olyan „társadalmi fizika" megalkotására, amely olyan mechanikai fogalmak analógjait használná fel, mint például a *mozgás* és a *gravitáció*.[22] Mégis Comte volt az első, aki állhatatosan ragaszkodott ahhoz, hogy a szociológia tudománya kialakulóban van, és explicit programot adott a tudomány megalapozásához.

Comte-nak a szociológia tárgyára vonatkozó koncepciója szerint az emberiséget organizmusnak kell tekinteni. A szociológia területe *társadalmi statikára* és *társadalmi dinamikára* oszlik; az előbbi azzal foglalkozik, hogy a társadalmi organizmust hogyan tartja össze a szolidaritás és közmegegyezés, az utóbbi pedig a társadalom szükségszerű fejlődéstörvényeivel foglalkozik. Különösen érdekes ebből a szempontból az a tény, hogy Comte rendszere egy kezdetleges tudományszociológián alapszik, — ez itt egy hierarchikus rend-

[19] Lásd Robert K. Merton: Prioritások a tudományos felfedezésben. *American Sociological Review*, 22 (1957), 635—659. o.

[20] Merton azonban idézett cikkében Comte-nak tulajdonítja az apaságot, éppúgy mint a szociológia történetének más kommentátorai is. A modern szociológia különböző történeti forrásairól kitűnő beszámoló található Don Martindale *The Nature and Types of Sociological Theory* c. művében, Boston, Houghton Mifflin, 1960, különösen a 41—43 oldalon.

[21] Karl R. Popper *The Open Society and its Enemies* c. munkája London, Routledge and Kegan Paul, 1945. I. köt. „Platón varázsa" kifejezetten mint szociológust tárgyalja Platónt. Újabban Alvin W. Gouldner *Enter Plato* c. fent idézett könyvében tekint hasonló módon Platónra, bár Popper művét elmulasztja megemlíteni.

[22] *The Principles of Moral Attraction.* Lásd *Works of George Berkeley* (IV. köt.), kiadta A. C. Fracer, Oxford, Clarendon Press, 1901.

szer, melyet Comte a tudományok feltételezett általánossága és komplixitása alapján állított fel. „A teoretikus tudományok — konkrét alkalmazásuktól megkülönböztetve — egyetlen lineáris rendben vannak elrendezve, amely csökkenő általánosítást és növekvő komplexitást mutat; kezdve a sort a matematikával,... folytatva a csillagászaton, a fizikán, a kémián és a biológián át (amely minden az emberre mint individuumra vonatkozó tanulmányt magában foglal) egészen az új és végső tudományig,... a szociológiáig."[23]

Ez a tudományosztályozás szoros kapcsolatban van Comte-nak a társadalmi dinamikáról vallott alapvető elvével, a híres „háromfázis-törvényével", amelyben a teológiai eidoszt vagy tudatformát a közbenső metafizikai fázison keresztül a pozitívizmus váltja fel. A tudományok ezen osztályozás szerint háromfázisú fejlődésen mennek keresztül, ez a fejlődés függ attól, hogy a hierarchikus rendben az illető tudomány hol helyezkedik el. A legalacsonyabb (a matematika) éri el először a pozitív stádiumot, míg a szociológiának — „a tudományok királynőjének" — meg kell várnia Comte személyes beavatkozását ahhoz, hogy pozitivisztikusan tisztázódjék.

A fenti beszámoló szükségképpen vázlatos. Csupán arra szolgál, hogy meghatározza azt a híromszoros gyökeret, amelyre hivatkozva Comte megkísérelte megalapozni a szociológia tudományos igényeit: nevezetesen az *organicizmust*, a *hisztoricizmust* és a *pozitivizmust*. Szigoruan véve e háromféle orientáció mindegyike olyan előfeltevéseken alapszik, amelyekről Comte-nak saját logikája szerint, el kellett volna ismernie, hogy metafizikus természetűek. Hayek mind a háromban az ésszel való visszaélést és implicit fenyegetést lát a szabadsággal szemben, és a szociológia e legkorábbi tudományos igényeit hevesen a „tudomány ellenforradalmának" minősíti. Az érverés ezen pontjánál hasznos lesz, ha jellemezem e terminusokra vonatkozó saját szóhasználatomat, azért, hogy elkerüljem a tárgyalás folyamán egyik vagy másik terminus említésekor esetleg előforduló zűrzavart. Az organicizmus apriorisztikus ontológiai előfeltevésre vonatkozik, mely szerint a szociológia tárgya olyan, hogy a társadalmi rendszereket az organizmusokkal analógnak és a studium alapvető egységeinek tekintjük — ilyen egység lehet az emberiség mint totalitás, kultúrák, nemzetek vagy más közösségek. Az organicizmus jellegzetes és lényeges megkülönböztető vonásai az organikus analógia és az a holisztikus elfogultság, amely ezeknek az egyénfeletti társadalmi organizmusoknak kauzális elsőbbséget ad a társadalmi cselekvés területén. Azok számára, akik a társadalmi tudományok tudományos státusa mellett szállnak síkra, vonzó ereje abban rejlik, hogy látszólag nagyobb stabilitást biztosít a szociológiának az, ha tárgyát organizmusnak tekintjük, nem pedig az egyéni viselkedés állítólag szeszélyes és múló megnyilvánulásainak.[24] A *hisztoricizmus* olyan előfeltevésekre vonatkozik, mint például a comte-i „váltakozás törvénye" vagy pedig a „szükségszerű fejlődés" elve. A tudományos szociológia feladatai ebből a szempontból a történelmi-társadalmi események előrelátásában állnak, éppúgy, ahogyan newtoni kozmológia lehetővé tette a naprendszer bolygóinak pontos helymeghatározására vonatkozó tudományos előrelátást bármilyen idő,

[23] Friedrich A. Hayek: *The Counter-Revolution of Science*. Glencoe, Free Press 1964. 173. o.

[24] Az organicizmusról írott vázlatom sokat köszönhet Martindale *Nature and Types* c. munkája (Id. fent) terjedelmes fejtegetéseinek.

ben.[25] A *pozitivizmust* úgy jellemzem, mint azt az előfeltevést, amely szerint a való világ alapvetően változatlan olyan tények determinált, többdimenziójú együttese, melyek legalábbis elvileg hozzáférhetők az érzéki észlelés számára. Ehhez hozzá kell még tenni, hogy a természettudományokban a legtöbb tudományos módszer-felfogást egészen a XX. századig a pozitivizmus bizonyos formái jellemezték.

Két fő tényező nyomása vezetett el a szociológiai diszciplina megalapozásához: először „a társadalmi és az egyéni élet rivális magyarázatainak (vagy modelljeinek) a konfliktusa", amely szerint szerint a XVIII. században már skandalummá vált.[26] Másodszor pedig az a tény, hogy a természettudományoknak sikerült enyhíteni a néhány évtizeddel ezelőtti, hasonló filozófiai Bábelt. A szociológiai tudományosság megalapítója világosan észrevette, hogy a káosz elsöprésére tudományos eljárás szükséges. A természettudományok példája mindenáron való versengésre sarkallta a szociológiát, az eredmény a tudomány meghamisítása — a szcientizmus (a tudományoskodás) —, ami pontosan abban a kísérletben öltött testet, hogy — kényszerűen — felvette a versenyt a tudománnyal anélkül, hogy ennek előfeltételei meglettek volna. Amint már rámutattam, a szociológiában a tudományoskodás az organicizmus, a hisztoricizmus és a pozitivizmus alakját öltötte, akár egyedül jelent meg, akár pedig kombinált formában. Senki sem vitathatja Martel állítását, azt ti., hogy a tudomány „egymással összefüggő jelenségek olyan rendszerét próbálja felvázolni, amelyben képesek vagyunk előrelátásra és magyarázatadásra".[27] Más szavakkal: arra törekszik, hogy a jelenségvilág korlátozott rendszereit tárja fel. Az organicizmus és a hisztoricizmus lényege az a törekvés, hogy a társadalmakat vagy más közösségeket, valamint azokat a történeti változásokat, amelyeken keresztülmennek, megkísérelje zárt rendszernek tekinteni; függetlenül attól, hogy vajon valóban zárt vagy korlátozott rendszerekről van-e szó. Comte-nak e háromfajta előfeltevés kombinálásából eredő elméletével erős befolyást kellett gyakorolnia az összes utána következő társadalmi kérdésekkel foglalkozó gondolkodókra, akik a szociológiának mint tudománynak a megalapozásával foglalkoztak. A jelenkori kritika lehet jól megalapozott, mégsem szabad letagadni azt, hogy Comte a zsenialitás határát súroló éleslátással figyelte meg, hogy miképpen „köszörülték meg a torkukat és köptek" a természettudományok.

[25] Lásd Karl R. Popper: *The Poverty of Historicism*, London, Basic Books, 1957. Ebben a könyvben a „hisztoricizmusra" szélesebb értelemben hivatkozik, mint én teszem, mert fejtegetéseimet arra korlátozom, amit ő a hisztoricizmus „pro-naturalisztikus igényeinek" nevez.

[26] Isaiah Berlin: *Does Political Theory Exist?* (Id. Kiad. 21. o.)

[27] Annak az értekezésnek a „csonkítatlan változatából" idézek, amelyet Martin U. Martel mutatott be New Yorkban 1960 augusztusában az Amerikai Szociológiai Egyesület évi tanácskozásán a következő címmel: A szociológiai tulajdonfogalom helyes kezelése és istápolása: a konceptuális érvényesség életciklusos megközelítése.

Az iskolák elburjánzása

„A filozófia sokfejű szörnyeteg, és mindegyik feje különféle nyelven beszél."

Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet.*

Néhányan a tudományos szociológia megalapozásával foglalkozó kutatók közül, jóval Hayek fellépte előtt, lelkiismeretfurdalásokat éreztek e három fenti orientáció egyike vagy másika miatt. Érdekes, hogy a szociológia tudományos igényeinek megalapozása céljából nem minden gondolkodó tartotta szükségesnek a fenti három előfeltevést. Valójában a szociológia történetének korai szakaszában az iskolák kifejlődését annak tulajdoníthatjuk, hogy a fenti metodológiai előfeltevéseket különböző mértékben elvetették.[28] A szociológiai konfliktuselméletek például nélkülözni tudták az organicizmust, anélkül hogy szükségszerűen vissza kellett volna térniök a társadalmi szerződés naiv koncepcióihoz, amelyeket a comte-i organicizmus elvetett. A legkiválóbb konfliktuselmélet, a marxista „tudományos szocializmus" erősen hisztoricista és pozitivisztikus, de nem túlzottan függ az organicista előfeltevésektől. A funkcionalizmus másrészről nélkülözni tudja a történeti előfeltevéseket, és megelégszik azzal, hogy szociológiai tudományos igényét azon az áron alapozza meg, hogy az valóságos történeti fejlődésfolyamatról alkotott koncepcióját bizánci dermedtségre kárhoztatja, vagy pedig tudományos igényeit arra korlátozza, amit Comte társadalomstatikának nevezett. A pozitivizmust természetesen szintén mellőzheti. A pozitivizmus mellőzése azonban, egészen a legutóbbi időkig, a pozitivisztikus előfeltevésektől független, kifinomult tudományelmélet kialakulásáig, azzal fenyegetett, hogy a tudományos igényekről való lemondást is implikálja. A szociológia tudományos igényeinek a problémája idézte elő a nagy *módszervitát (Methodenstreit)*, amelyben egyik részről Wilhelm Dilthey, a másik oldalon pedig a dél-német ujkantiánusok, nevezetesen Windelband és Rickert voltak a vezető személyiségek.

Dilthey a pozitivizmus problémáját úgy oldotta meg, hogy a megértés módjaira vonatkozólag különbséget tett a *szellemtudományok* és a természettudományok között. Az utóbbiak számára a megfelelő módszer a *megmagyarázás* (erklären, begreifen), azaz a pozitivisztikus módszerrel történő külsődleges megközelítés. A *megértés* (verstehen), amely a szellemi vagy társadalmi tudományok módszere, ezzel ellentétben intuitív, „beleérző" és introspektív volt. Így a pozitivizmus önmagában alkalmas volt a természettudomány számára, de a *szellemtudományoknak* sajátos módszerre volt szükségük — a *megértésre*. A vita akörül bontakozott ki, hogy vajon ez a megkülönböztetés valóban tudományos diszciplinaként alapozta-e meg a szociológiát vagy sem. Másrészről annak a megkülönböztetésnek tulajdonítottak nagy jelentőséget (Windelband), amelyet az általánosító („nomotetikus") és partikularizáló („idiografikus") tudományok között tett. Minden történelmi eseménnyel kapcsolatos vonatkozást mereven az idiografikus osztályozás keretei közé utalt. Követője, Heinrich Rickert, úgy látta, hogy a történelem nem egyéb, mint

[28] Martindale *Nature and Types* c. id. műve szokatlanul világos magyarázatot szolgáltat a szociológiai iskolák elburjánzásáról a különféle metodológiai előfeltevések elfogadásával vagy elvetésével kapcsolatban. Ez a beszámoló erősen támaszkodik munkájára, tekintetbe vettem azonban Poppernek a *Poverty of Historicism* c. művében a hisztoricizmus különféle formáit tárgyaló kifejtését is.

kísérlet, „amelyben valamely partikuláris esemény értelmét konkrét és individuális voltában akarjuk megragadni,"[29] mégpedig azért, hogy az eseményt úgy lássuk, mint egyedülálló események láncolata közti összefüggések egyik páratlan láncszemét. A szociológia ebben az értelmezésben vagy a tulajdonképpeni történelem részévé válik, vagy ha a történelemtől külön létezik, akkor kénytelen minden történeti igényétől megfosztva létezni.

A mai amerikai szociológiát közvetlenül megelőző és erősen befolyásoló szociológiai gondolkodók egész generációjára, akár közvetlenül, akár közvetve, mély hatást gyakorolt a *módszervita*. A két legbefolyásosabb tudós — Durkheim és Max Weber — külön említést érdemel. Émile Durkheim síkraszállt előfutárának, Comte-nak érdekében, és megkísérelte, hogy az organicizmus metafizikai előfeltevése részéről adekvát bizonyítási alapot szolgáltasson, valamint, hogy jobb metodológiai megalapozást adjon a szociológia pozitivista megközelítése részére. Az utóbbit úgy kívánta elérni, hogy feltételezte olyan „társadalmi tények" létezését, melyek egyenlővé tehetők anyagi „dolgokkal", mégpedig azért, mert mindkettő külsődleges a személyiséghez képest és kényszerítő hatást gyakorol rá.[30] Durkheim művének különös jelentőséget ad az, hogy képes volt bensőségesen vegyíteni az elméleti spekulációt és az empirikus feltárást.[31] — Ez olyan teljesítmény, amelynek e korszakban ritkán akadt párja. Rá kell azonban mutatni arra, hogy a megfigyelés és elmélet ezen összekapcsolása kudarcot vallott, mert nem sikerült eleget tennie az ellenőrizhetőségre vonatkozó szigorú kritériumoknak, amelyeket előzetesen kifejtettünk. Az álláspontjának megalapozására felhasznált gépezet az alternatív teóriák kiküszöbölésével csupán arra szolgált, hogy ködfüggönyként elhomályosítsa az általa használt módszer alapjában véve skolasztikus (vagy talán talmudisztikus) természetét. E módszer dacára Durkheim képes volt arra, hogy tudományos savant malgré lui-ként tevékenykedjék.

Max Weber, a maga részéről, a *módszervitában* mindkét oldalon felsorolt fogalmi elemeket vette igénybe, és új ,mélységesen eredeti és kifinomult filozófiai szintézisben egyesítette őket.[32] Ez az intellektuális teljesítmény annál figyelemreméltóbb, ha tekintetbe vesszük azt, hogy kutatásai során elkerülte a szociológiai szcientizmus mindhárom formájának — az organicizmusnak, a hisztoricizmusnak és a pozitivizmusnak — az igénybevételét. Egyidejűleg pedig metodológiáját nagymértékben megfosztotta elődjei a *módszervitában* kifejtett neokantianizmusának és idealizmusának felesleges filo-

[29] Heinrich Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.* Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1921. (3. kiad.) 246. o.

[30] Émile Durkheim pozitivista álláspontját vázolja a *The Rules of Sociological Method* (ford. Sarah A. Solovay és John H. Müller, Glencoe, Free Press, 1964.). Ez a próbálkozása evidenciális bázist ad az egész életművében szétszórtan meglevő metafizikai organicizmus teoriára vonatkozólag, kísérletének leginkább explicit kifejtése az *Elementary Forms of the Religious Life* c. művében (ford. Joseph Ward Swain, New York, Collier 1961.) különösen a Konkluzióban (462 o.-tól) található meg.

[31] Lásd különösen az *Öngyilkosság* c. munkáját (ford. John A. Spaulding és George Simpson), Glencoe, Free Press 1951.

[32] Lásd Max Weber *The Methodology of the Social Sciences* c. művét (ford. Edward A. Shieles és Henry A. Finch), Gelncoe, Free Press, 1949. Don Martindale *Sociological Theory and the Ideal Type* c. cikke a Hewellyn Gross szerkesztésében megjelent *Symposium on Sociological Theory* (Evanston, Row Peterson, 1959. 57—91 o.) gyűjteményes munkában a weberi ideáltípus világos kifejtését szolgáltatja, és egyúttal összehasonlítja a szociológia egyéb típusfogalmaival.

zófiai ballasztjaitól. Ennek az új metodológiának a döntő pontját a weberi *ideáltípus* alkotta, amely heurisztikus koncepció volt; azzal a céllal, hogy adekvát megalapozást szolgáltasson a történelmi események közötti párhuzamok számára, illetőleg belőlük történő általánosítás részére.

A weberi ideáltípust nem elméletnek szánták. E típus egy bizonyos fajta modellből áll, amely a történeti helyzet egyes elszigetelt és kiválasztott vonásait erősen kihangsúlyozza. Nem arra szánták, hogy leírjon bármilyen tényleges helyzetet, hanem csupán arra, hogy heurisztikus eszköz legyen a szituációban működő „erők" feltárására. Maga a gondosság azonban, amellyel Weber a lehetséges általánosítás céljait szolgáló ahisztorikus történelmi szociológia megalapozásában eljár, bajbajuttatja őt mint tudós. Mivel az ideáltípus úgy, ahogyan azt ő felfogta, csupán heurisztikus eszköz volt, és nem a társadalmi szituációkban vagy bármely adott leírható szituációban működő erők elmélete, így semmiféle biztos kritérium nem áll rendelkezésre ahhoz, hogy segítségével valamiféle észlelésre hivatkozva az ideáltípust elfogadjuk, elvessük vagy mással helyettesítsük. Ennek eredményeképpen Weber olyan történelmet írt, amely, saját bevallása szerint, „történelmietlen", mivel olyan általánosított erőkre vonatkozik, amelyeket az adott történelmi helyzet „konkrét volta és individualitása", úgy amint azt Rickert előírta, nem korlátozott. Bár intellektuális konstrukcióit gyakran hatásos eszközként felhasználta a történelmi materializmussal szemben az empirikus ellenérvek megalapozására, mégsem alakított ki tapasztalatilag ellenőrizhető elméleteket a specifikus, az adott szituációtól független, általános erők természetére és a közöttük fennálló relációkra vonatkozóan tapasztalatilag igazolható teóriákra vonatkozóan. Ehelyett az ezekről az erőkről alkotott koncepciói megmaradtak rozoga ad hoc heurisztikus konstrukcióknak, amelyek lényegében hozzáférhetetlenek az igazi ellenőrzés számára.

A szociológia tudományos igényeinek vizsgálatát a jelenkorig folytatva érdekes megjegyezni, hogy egy új *módszervita (Methodenstreit)* van folyamatban Amerikában, amelynek gondolati tartalma nagyon hasonlít a régihez, bár túl gyakran nem veszi tekintetbe azt, ami előzőleg történt.

A jelenkori amerikai szociológia és betegségei

„... elméletünk logikus és filozófiai, kutatásunk legjobb esetben szociográfiai lesz, ahol is a szociológia el fog tűnni e kettő között.
Dahrendorf: *Out of Utopia.*

C. Wright Mills, az amerikai szociológiának ez a ragyogó kellemetlenkedője az 1950-es években metszően fejezte ki *unbehagen*-ját, kellemetlen érzését.[33] Egyetlen kommentátor sem ignorálhatja művét, kifejtésem is bizonyos tekintetben azzal párhuzamos. Tragikusan korai halála azt a félelmet keltette, hogy „a szociológia humanisztikus altalaja", amelynek érdekében egyedül emelte fel tiltakozó hangját oly nagy ékesszólással, teljesen feledésbe merül. Ez a félelem alaptalan volt. Mills nemcsak egyetlen Platónt talált arra, hogy hangjának poszthumus kifejezést adjon, de egy egész sereg embert azok közül, akik a „romantikus irracionalizmus" új áramlatának zsibongá-

[33] Lásd különösen a *The Sociological Imagination* c. könyvet, New York, Oxford University Press, 1959.

sából kiválva szintén helyet kapnak a Mills által olyan találóan leírt „Nagy Teória" és „Absztrakt Empiricizmus" közelében. A jelenkori amerikai szociológiának ezekkel az áramlataival fogok foglalkozni, és tekintetbe veszem kapcsolatukat egy lehetséges tudományos szociológiával, ill. annak végleges kialakulásával.

Az amerikai szociológia tárgyalását kiváló teoretikusával, Talcott Parsonssel helyes kezdeni. A szó igazi értelmében örököse azoknak az európai szociológiával fellépő intellektuális áramlatoknak, amelyeket a jelen tanulmányban korábban vizsgáltam. Elméleti teljesítményének méltatása visszavisz bennünket a két közvetlenül előzőleg megvitatott szociológushoz, Durkheimhez és Max Weberhez. Ennek a két gondolkodónak az egymás mellé állítása némileg paradoxonnak hat. Durkheim, aki szívósan ragaszkodott a comte-i tudományos metafizika ámbár nagyon kifinomult és fejlett változatához, képes volt arra, hogy olyan vizsgálatokat folytasson, amelyek skolasztizmusuk dacára közel jutottak az általam fent jelzett tudományos kritériumokhoz. Weber, másrészt, megtisztította metodológiáját majdnem minden kifogásolható előfeltevéstől, és semmi jobbhoz nem jutott el, mint bevallottan „nem-realisztikus", *ad hoc* heurisztikus eszközök igénybevételéhez. Parsons, tragikus módon, mindkettőjük legrosszabb oldalait egyenesíti. *Társadalmi rendszere*[34] a hátsó ajtón visszacsempészi a comte-i organicizmus finomított durkheimi változatát, egyidejűleg élesen elkülöníti magát attól, hogy hozzáférhető legyen az ellenőrzés számára, így hibái meghaladják a Max Weber műveiben megtalálható tévedéseket is.

Az organicizmus átváltoztatása strukturális funkcionalizmussá sem menti meg az utóbbit azoktól az ellenvetésektől, amelyekkel az előzővel szemben fel lehet lépni. Amit Parsons tett a weberi ideáltípusos metodológiával, az nemcsak ennek a hibáit tükrözi, ténylegesen visszahúzó hatású a szociológiai tudomány fejlődésének szempontjából is. Kritikáját a weberi „típus-atomizmus"-ról[35] Parsons a *Social System*ben azzal kezdi, hogy felállít egy bizonyos monolitikus, átfogó ideális típus azért, hogy „végezhessen az összes ideáltípusokkal", és ezt arra szánta, hogy átfogjon minden szociológiai eshetőséget. Végeredményben, saját szavai szerint, „inkább a rendszerek elméletét állítja fel, mint valamilyen elméleti rendszert".[36] Weber *ad hoc* konstrukciói legalább mankót jelentettek néhány valóban kiváló szociológiai analízis elvégzésében. Parsons szintén alkotott néhány nagyon finom és világos szociológiai tanulmányt, a rendszerekről alkotott elméletéhez való viszonyuk azonban megmagyarázatlan marad.

De fő elméletének elválása az empirikus kapcsolattól nem jelenti azt, hogy az amerikai szociológia egészében nem empirikus orientációju. Éppen az ellenkező eset áll fenn, az amerikai szociológiai kutatás empirikus hagyománya erősebb, mint bármely más országban, és a legtöbb az Egyesült Államokban alkotott szociológiai mű erősen empirikus. Nem volna helytelen azonban azt az állítást fenntartani, hogy az empirikus kutatások túlnyomó része a Parsons-elmélet fordított hibájában szenved; azaz elkülönül az elmélettől abban az értelemben, hogy a legtöbb e tanulmányokban ellenőrzött állításokkal szemben ugyanazok az ellenvetések tehetők, mint a tudományelőtti tör-

[34] Talcott Parsons: *The Social System.* Glencoe, Free Press, 1951.
[35] Talcott Parsons: *The Structure of Social Action.* Glencoe, Free Press, 1949. 610. o.
[36] *The Social System.* Id. Kiad. 537. o.

ténetírással szemben; ezek triviálisak és nagyon gyakran implicit jellegűek. De még abban az esetben is, amikor ilyen ellenvetések nem jogosultak, akkor is azt lehet mondani, hogy a mű inkább szociografikus, mint valóban szociológiai jellegű. Ezen azt értem, hogy az ún. „empirikus általánosítások", amelyeket a szociológiai kutatás „ellenőriz", nem valódi általánosítások — abban az értelemben, hogy hipotetikus törvények vagy legalább individuális „ha — akkor" kijelentések lennének —, hanem csupán a specifikált kiinduló feltételek megoszlására és érvényességére vonatkozó állítások, amelyek, ha egyáltalán valamit, akkor csak keveset mondanak az ilyen megoszlásokat szabályozó alapelvek determinációjáról.

Bár bizonyos kutatások, különösen azok a munkák, melyek közvetlen megfigyeléseket használnak fel (beleértve nagyon jelentős mértékben az ún. résztvevő észlelést), céljaikban és igényeikben őszintén szociografikusak, megmarad az empirikus munka bizonyos többlete, amely hathatósan elleplezi a mű igazi szociográfiai céljait. Ezt az általtást és önáltatást részben az a tény tette lehetővé, hogy különösen a felmérő kutatás ellenőriz és kifejleszt egy fajta elméletet. A szóbanforgó elmélet azonban a társadalmi felmérés teóriája (helytelen módon népszerűen metodológiának is nevezik), és nem igazi szociológiai elmélet. A felmérés megfelelően ellenőrzött és kifinomított elméletének kialakítása egy lényeges területen felbecsülhetetlen segítséget jelent az e területen felmerült elméletek ellenőrzési lehetőségei, és ezáltal a tudományosság rangjára emelkedés szempontjából. De a felmérés elmélete nem azonos az elmélettel magával. Az elméleti optika azon fajtája pl., amelyet lencsés teleszkópok és mikroszkópok konstruálásánál használtak fel, nem tévesztendő össze sem az asztronómiával, sem a mikrobiológiával, mint ahogyan az infinitézimális számítás feltalálását sem azonosíthatjuk a klasszikus mechanika felfedezéseivel (bár egy egyénnek mindkettőhöz sok köze volt). Mégis valami hasonlóan groteszk tévedés figyelhető meg a társadalomtudományok vonatkozásában. Az a tény, hogy a társadalmi megfigyelés elméletei a gyors fejlődés periódusában vannak, jól jöhet majd a szociológiai elmélet ellenőrzéséhez akkor, amikor az utóbbi végül is ellenőrizhető formát nyer. Nem pótolhatja azonban a szociológiai elméletet.[37]

A szociológiai elmélet és az empirikus kutatás közötti „szakadékot" explicite már régen felismerték. K. Merton programja a szakadék áthidalására azzal, amit *ő kodifikációnak* nevez, és ami abban áll, hogy a „közepes hatókörű elméleteket" kell kifejleszteni (azaz valamiféle közvetítést az empirikus ténymegállapítások és a parsonsi változatú általános elmélet között) — jól

[37] Paul Lazarsfeldnek az American Sociological Review-ban (XXVII. 6. (1962. december) 757—767 o.) megjelent Az *empirikus társadalomkutatás szociológiája* c. cikke különösen világos példáját nyújtja az általános elméletként fellépni akaró szociográfiának. Igy a 759—760. oldalon megkísérli bemutatni, hogy az, amit „alépítménynek" (substruction) nevez, hogyan képes segítséget nyújtani új típusok feltárásában a teoretikus tipológia részére; és hogy „... az empirikus társadalomkutatás technikai, organizációs természete hogyan vezet el formális ideákhoz...". Vitathatatlan, hogy a tevékenység bármely formája (még a műszaki és a szervezési tevékenység is) formális teorizációhoz vezethet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a felméréselmélet és a valódi teória közötti határvonalnak el kellene mosódnia. Lazarsfeld valószínűleg azt akarja mondani, hogy a szociográfiai munkában felszínre kerülnek a nemtriviális elméleti általánosítás iránti szükségletek, éppen a szociográfiai feltárás irányítása érdekében. Nem tagadnám ennek helyességét, ha ezt az állítást pontosan így fogalmazta volna meg, de Lazarsfeld állhatatosan magát a szociográfiai kutatást nevezi „Metodológiá"-nak.

ismert.[38] Az egyes empirikus tanulmányok szociográfikus ténymegállapításai, miután bizonyos mennyiség ezekből felgyülemlett, átalakítandók a kodifikáció alkémiájának segítségével szociológiai elméletté. Lényegére korlátozva, a kodifikáció úgy tárul fel előttünk, mint valami, ami nem különbözik az *indukció*tól, a megfigyelésekre felépülő elméletek régi baconi programjától. Hogyha egy olyan nagyszerűen képzett ember, mint Merton, megfeledkezett az indukció híres hume-i kritikájáról (amely mellesleg Kantot — filozófiájának teljes kifejtéséhez vezette el), ez meglepő. Sőt el kell ismerni, hogy még meglepőbb az, hogy metodológiai álláspontjának sok kritikusa közül egyik sem ismerte fel ezt az elemi pontot. A tudományos előrehaladás bizonyosan történhet „induktív irányban", azaz a szélesebb általánosítás irányában, de nem úgy, hogy összegyüjtik a megfigyeléseket, és elméletté változtatják át őket. Az elmélet Pallasz Athénéhez hasonlóan készre formáltan ugrik ki Jupiter fejéből — nem gyűlik össze a tapasztalat méhéből szerzett elszigetelt megfigyelésekből.[39] A megfigyelések szolgáltatják az elmélet ellenőrzésének lehetőségét, sőt az elméletelőtti sejtések, diszpozíciók, vagy akár ösztönök ellenőrzésének lehetőségét is; azonban nem azt az anyagot alkotják, amelyből az elmélet kialakítása történik, hanem gátat jelentenek, amely körül az elméletek áramlata örökké váltakozó folyamokban módosul.

Jövőtlen illúzió: romantikus irracionalizmus, mint a bajok gyógyszere

„A társadalompszichológiai elmélet a misztikus élményhez hasonlóan újjáalakítja a dolgokat... egészen különleges fajta tanítást alkot."
John R. Seeley: *Social Psychology, Self, and Society.*[40]

Felszines megközelítés számára a jelenkori amerikai szociológia uralkodó irányzatainak előbbi kritikája egészen hasonlónak látszhat több előzetes kritikai íráshoz, különösen Mills „Társadalmi képzeleté"-hez. A lényeges különbség abban áll, hogy én a metodológiai koncepcióra, mely eldönti, hogy mi alkotja a tudományt, különös hangsúlyt helyezek. Mills ellenben Parsons „nagy teóriáját" és sok szociológiai kutató „absztrakt empirizmusát" azért kritizálja, mert bennük az értékvonatkozások — nyíltan vagy rejtve — túl hangsúlyosak. Parsons rendszere egy implicit, de erős elfogultságot tartalmaz a *status quo*val szemben, és Mills ezt bírálja, valamint azt, hogy elválik az empirikus tényektől. Az empirikusok, Parsonshoz hasonlóan, kerülik azokat a problémákat, amelyeket Mills történelmi és emberi jelentőségünek tart. Maga a társadalmi elkötelezettség a szociológiai kutatás központi értéke Mills számára. Ez az, ami meghatározza a szociológiai mű erejét és lendületét.

Dahrendorf hasonlóan nyilatkozik: sok szociológus elvesztette a kíváncsiság hajtóerejét, a tapasztalat által adott rejtélyek megoldása iránti vágyat.[41]

[38] Lásd Robert K. Merton bevezetését a *Social Theory and Social Structure* c. műhöz, Glencoe, Free Press, 1957. 90. o.

[39] Az induktivista pozitivizmus végeredményével kapcsolatban borzongató leckét adott Bernard Berelson és Gary A. Steiner könyve: *An Inventory of Scientific Findings*, New York, Harcourt, Brance & World, 1964. Ez a könyv talán bármely metodológiai érvelésnél jobban elhallgattat bárkit, aki arra vár, hogy spontán módon teória jön majd létre az elhalványult észlelések összekapart halmazából.

[40] Applied Behavioral Science, 1, 4 (1965. okt.—dec.), 311—326. o.

[41] Ralf Dahrendorf: *Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis.* Lewis A. Coser és Bernard Rosenberg, *Sociological Theory* c. könyvében (New York, Macmillan, 1964 (2. kiad.), 209—227. o., újranyomva az American Journal of Sociology, LXIV, 115—127. oldalairól).

Álláspontja egy kissé rokon az én álláspontommal, amikor arról ír, hogy „az a tudományos diszciplina, amely fejlődésének minden fázisában tudatában van a problémáknak, valószínűleg nem választja szét az elméletet és a kutatást", és kihangsúlyozza azoknak az ellenőrző magyarázatoknak a jelentőségét, amelyek e problémákra válaszolnak. Merton Dahrendorfnak adott válaszában[42] néhány fontos észrevételt tesz, amelyekkel egyetértek. Az emberileg fontos problémák iránti érdeklődés dícséretes, nem garantálja azonban ellenőrizhető magyarázó hipotézisek létrejöttét. A szociológia központi feladata (mint valójában minden tudományé) az, hogy felvesse azokat a problémákat, amelyeknek értelmezése ilyen ellenőrzésekre alkalmas. Megpróbáltam kimutatni azt, hogy — a metodológiailag jogosulatlan szcientizmus különböző formáit elkerülendő — miképpen keletkeztek ellenőrzéstől elválasztott elméletek. Dahrendorf nem tudta megalapozni azt a nézetét, hogy a hangsúly áthelyezése más, fontosabb problémákra, mint amelyekkel a szociológusok rendesen oglalkoznak, az organicizmus és hisztoricizmus csapdáinak elkerülését eredményezi.

A Mills és Dahrendorf által kifejezett aggodalmakat eltúlozzák és enyhén meg is változtatják azok a kritikák, amelyek a jelenleg meghonosodott amerikai szociológiát jellemzik. Ez a tanulmány nem dokumentálhatja ezt az irányzatot, sokféle árnyalatában és változatában. Két kritikust azonban ki kell emelni, mint az irányzat meglehetősen jellemző képviselőit. Gouldner betörése a klasszikus mitológia világába szolgáltatja az egyik alkalmas példát, Seeleynek a szociális struktúra futóhomokjában végzett próbafúrásai pedig a másikat.

A szociológia érték-semlegességének megvitatása során, Gouldner Webernek *A tudomány mint hivatás* című előadásának a paródiáját használja fel arra, hogy segítségével támadást intézzen azok ellen a szociológusok ellen, akik nem mernek negatív érték-ítéletet nyilvánítani saját társadalmukkal szemben. Ez arra vezet, hogy „magukat a szűklátókörű műszakiakhoz hasonlóvá teszik, akik nem vállalnak felelőséget művük kulturális és erkölcsi következményeiért".[43] Gouldner megoldása explicite nem vehető ki a szóban forgó fejtegetésből. Talán kulcsot találhatunk legújabb művében, az *Enter Plato* („Hatolj be Platón világába") című könyvben, amelyben feleveníti a *techné* és *episzthémé* platóni megkülönböztetését.[44] Nála ezek valami olyasmiben oldódnak fel, ami gyanusan hasonlít Dilthey megfelelő *megragadás* és *megértés* fogalmához. A *megértés* helyett a tudatosság, sőt az *episzthémé* terminust használja, ha már Platónt is bele kell vonni az érvelésbe; Gouldner úgy véli, hogy ez lehetővé teszi azt, hogy „foglalkozzunk a változó emberi viselkedéssel", ... „a gyakorlatilag hathatós tudás megalapozásával".[45]

A társadalomkritika persze, hasonlóan az anyasághoz vagy a hazafias szolgálathoz, nagyon ajánlható. A szociológusok, más értelmiségiekhez hasonlóan, élénken belemerülhetnek. *Qua* társadalmi kritikus, a szociológus, mint

[42] Robert K. Merton *Notes on Problem-Finding in Sociology* c. tanulmánya. Robert K. Merton, Leonard Broom és Leonard S. Cottrel Jr. (szerk.). *Sociology Today*. New York, Basic Books, 1959. X—XI. o.

[43] Anti-Minotaurus: Az értékmentes szociológia mitosza. Social Problems, 9,3 (1962 téli) számában, 199—213 o.

[44] Enter Plato. Id. Kiad. 267—268. o.

[45] Uo. 272. o.

mindenki más, természetesen kifejezi értékítéleteit. Így tesz akkor, amikor problémáinak kiválasztásában szerepet játszik az *érték-vonatkozás (Wertbeziehung)*, amint azt már Weber és előtte Rickert is kihangsúlyozta. *Qua* szociológus azonban csupán abban érdekelt, amit tapasztalatilag ellenőrizhető realitásnak nevezzük, és abban, hogy ez hogyan ragadható meg elméletileg; röviden: őt az *igazság* érdekli. Gouldner felszólítása, hogy töröljük el az egzisztenciális és normatív ítéletek közötti megkülönböztetést a szociológián belül (és ez az, amit az értéksemlegesség megtámadása tulajdonképpen jelent), úgy tűnik, hogy a tudományos bátorság elvesztését, valamint azt bizonyítja, hogy alapvető a pesszimizmus a szociológiai igazság felfedezésének lehetőségeit illetőn — olyan igazságokat illetően, amelyek nem a szétdarabolt, emberileg irreleváns, tudományelőtti szociográfiai kísérletekben „felhalmozódott információ"-t jelentik. A Gouldner által javasolt alternatíva úgy látszik az, hogy a szociológusok kapjanak iparengedélyt *Weltanschauung*juknak az egymással versengő értékek piacán egy jó helyre telepített bódéban történő árusítására. De mi igazolhatja az efféle iparengedélyt? Gouldner homályosan felismeri azt, hogy képtelen ilyen megalapozást szolgáltatni. Sőt elismeri azt, hogy az effajta „tudatosság" ellenséggé válhat, „nemcsak a tudomány, hanem általában a józan ész számára is".[46]

A szociológusoknak mint szociológusoknak a társadalmi problémákba aktív értékekkel megrakodott módon történő bevonásának igazolása jobban sikerült John R. Seeleynek.[47] Seeley azt állítja, hogy a társadalmi erők megtestesítői mi magunk vagyunk, ha azonban a problémákat definiáljuk, akkor már megváltoztatjuk őket, Seeley nem ért egyet a változtathatatlan tényekből álló társadalmi univerzum pozitivista-metafizikus posztulálásával, amely, amint azt kijelenti, „az ellenkezője" annak a „hérakleitoszi tételnek, hogy nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba".[48] Implikáció: Lehet, hogy a társadalmat nem tudjuk tudományosan megmagyarázni, de magyarázataink-kal és leírásainkkal kétségkívül meg tudjuk változtatni azt. Ezért legalább ezt a funkciót explicit módon és bocsánatkérésektől mentesen teljesítsük.

Egyetértek Seeley ellenvetésével a pozitivizmus metafizikáját illetően, de nem tudok egyetérteni azzal a pesszimisztikus állításával, hogy az efféle metafizika érvényes a természettudományokra is. Bizonyos, hogy tudományos törvények változatlan relációkat alkotnak, ezáltal azonban nem implikálják azt, hogy a valóság „rögzített", és hogy meg van fosztva a változás lehetőségétől csupán azt, hogy hozzáférhető a tudományos magyarázat számára. Ez igaz mind a társadalmi, mind a természeti folyamatokra vonatkozólag. Valójában Seeley idegenkedése a „tudományos" szociológiától — ellentétben a „buzdító" szociológiával — éppen abból ered, hogy hallgatólagosan elfogadja a „szociológiai intézmény" pozitivista tudománydefinícióját. A pozitivizmus „költői metaforái",[49] úgy látszik, hogy legalább annyira uralják a romantikus irracionalisták képzeletét, mint az általuk bírált szociológiai intézmény képviselőinek a gondolkodását.[50]

[46] Uo.

[47] John R. Seeley, *Social Science? Some Probative Problems.* Maurice Stein és Arthur Vidich (szerk.): *Sociology on Trial.* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963. 53—65. o.

[48] Uo. 64. o.

[49] Ezt a kifejezést Maurice Stein remek tanulmányából — *The Poetic Metaphores of Sociology* — vettem át. Sociology on Trial id. kiad.

[50] Lásd a 26. o.

A tudományszociológia és egy tudományos szociológia

„. . .akinek viszket, az csak hadd vakarja!"
Dante: *Paradicsom.*

Több kiváló amerikai szociológus azt állítja, hogy a szociológia és a természettudományok tudományos rangjának különbözőségére magyarázatot adó legfontosabb tényezőt a felhasznált idő és az erőforrások eltérése jelenti. Merton pl. azt állítja, hogy a „jelenkori fizika és szociológia anyaggyűjtő és rendszerező tevékenysége között milliónyi munkaórákban kifejezhető különbség van". Az ilyen érvelés erősen emlékeztet néhány valószínűségszámítással foglalkozó lelkes teoretikus spekulációjára, akik azt a kérdést teszik fel, hogy mennyi időt és mennyi — írógéppel ellátott — majmot venne igénybe egy Shakespeare-darab megírása. Hacsak a gépírókra és a majmokra vonatkozó jelenlegi koncepcióink radikálisan meg nem változnak, vagy pedig hacsak mind a majmok, mind az írógépek nem mennek át ugrásszerű változáson, akkor a válasz ezekre a spekulációkra egyszerű. A Shakespeare-színdarabok a szervezettség (vagy „az esetlegesség hiányának") olyan magas szintjét képviselik, amellyel a majmok véletlenszerű közreműködése az írógépbillentyűkön — elvileg — sohasem érhet fel.[51] Jelen kifejtés összefüggésében a tudományos haladást hasznos dolog az alacsonyabb színvonalúból a magasabbszintű organizációra való „ugrásszerű változás" egyik példájának tekinteni; mint példát az elméleti esetlegességek ugrásszerű csökkenésére, amely csökkenés nem érhető el munkaórák „millióinak" többé-kevésbé véletlenszerű felhasználásával! Sőt, az a véleményem, hogy a fogalmi szervezettség magasabb szintjeire történő — speciálisan tudományos — ugrásszerű változásokat egységesen jellemzi az elméletek rendszeres ellenőrzésének megalapozása.[52]

Viszonylag új az a kísérlet, amely ezekből az alapvető metodológiai és ismeretelméleti meggondolásokból akarja megalkotni a tudományszociológiát. Azokon a jelzéseken kívül, amelyek Butterfieldnek a XVII. századi tudományra vonatkozó tanulmányaiból erednek, és amelyekre korábban utaltam, úgy látszik, hogy Florian Znanieckinek tudásszociológiai vállalkozása jelenti a probléma újabb megközelítését.[53] Znaniecki véleménye szerint a tudományos ismeretnek két, kezdettől fogva elkülönült történeti forrása van. Az első forrás az *ad hoc* jellegű, többé-kevésbé „gondolatmentes" empirikus alkalmazás. A második forrás a mágikus-vallásos gondolkodás, amely specifikusan a skolasztikusok elméleti tevékenysége során bontakozik ki. Bár Znaniecki elemzése számára e hipotézis teljesebb dokumentálása nagyon hasznos lett volna, a szociológia jelenlegi helyzete mindenesetre részlegesen megerősíteni látszik azt az állítást, hogy a hipotetikus-deduktív kísérletezés létrejötte előtt a technológia és az elmélet külön utakon fejlődik. Ehhez még hozzá szeret-

[51] Az a rosszindulatú sejtésem van, hogy azok a (csak némileg kevésbé találomra tett) kísérletek, amelyeket az ilyen meggyőződésű valószínűségszámítási teoretikusok tennének egy Shakespeare-darab megírására, semmivel sem járnának nagyobb sikerrel.

[52] Ennek az álláspontnak korábbi, de mégis teljesebb kifejtését, amely — általánosságát tekintve — messze túlmegy a tudományon, lásd a *Beyond the „Reality Principle"* c. általam írt fejezetében a George K. Zollschan és Walter Hirsch által szerkesztett *Explorations in Social Change* c. idézett tanulmánykötet 175—200. és különösen a 194. oldalán.

[53] Znaniecki Florian: *The Social Role of the Man of Knowledge.* New York, Octagon Press, 1965.

ném tenni, hogy bármely területen éppen az elmélet és a kísérletezés közötti jelentős űr jelzi azt a tényt hogy a szóban forgó tudomány még nem érte el teljesen a tudományos státust.

Az említett kritikai „címkék" alkalmazása a Comte utáni szociológiára különös paradoxon létezését tárja fel, ti. azt, hogy a természettudományokkal versengeni akaró korábbi erőfeszítések (éppúgy, mint ezek jelenlegi maradványai) olyan elméletekhez juttatták el a szociológiát, amelyek nem vezethettek el a tapasztalati ellenőrzéshez. A szcientizmus tényleges akadályt jelentett a tudomány fejlődése számára. Bizonyos értelemben a szociológia története olyan kísérletsorozatnak tekinthető, amelynek során a szociológusok megpróbálnak megszabadulni a comte-i tudományoskodás egyik vagy másik alkotórészétől, tehát a már említett organicizmustól, hisztoricizmustól és pozitivizmustól. Az organicizmus és a hisztoricizmus hagyományos módon felfogott társadalmakat (csoportokat stb.) ábrázol. Ezek mint korlátozott rendszerek időbelileg olyan sztereotip változásokon mennek át, amelyeket előre lehet látni. A pozitivizmus a „magától értetődő tények" episztemológiailag abszurd metafizikájával szokásosan csupán az előbbi két elv, valamint olyan kutatások létjogosultságát támasztja alá, amelyeknek sok minden egyéb a céljuk, de sohasem az intellektuális felfedezés. A szcientizmus említett három formája már kezdettől fogva hathatósan gátolja a kísérleti szociológia tudományának a fejlődését.

A szcientizmus hatásával kapcsolatos érvelésem bizonyos tekintetben a romantikus irracionalisták érveléséhez közelállónak tűnik, akik szintén bírálják a szociológia versengési törekvéseit a természettudományok utolérésére. A romantikusoktól eltérően azonban én nem amellett kardoskodom, hogy le kell mondanunk a szociológiában a tudományos célkitűzésekről, és nem is sürgetem azt, hogy a szociológia azonnal szentelje figyelmét a hagyományos terminusokban definiált társadalmi problémáknak, amelyeket fejlődésének jelen fázisában a szociológia semmiképp sem képes megoldani. Valójában a szociológia tudományoskodó tradícióiban[54] levő megcsontosodott, közhelyszerű fogalmak fenntartását ellenzem. Hasonlóan az amerikai szociológia általuk bírált pápáihoz, a romantikus mozgalom ellenpápái szintén támogatják a szociológiában konvencionálisan elfogadott fogalmak fenntartását. Én viszont úgy vélem, hogy amikor a tudományos szociológia tényleg létrejön, megszűnik majd az, hogy konkrét társadalmakat és történelmi viszontagságaikat zárt rendszerek analógiájára szemléljék. Ehelyett olyan arénának tekintik majd őket, amelyben a szociológiában valóban jelentős szerepet játszó korlátozott, elvont fogalmi rendszerek komplex módon összeszövődnek. Az alapvető vonatkozási pontoknak az ilyen valóban hipotetikusan korlátozott rendszerekben való fogalmi izolációja, valamint ezek ellenőrzése tekinthető a szociológia sajátos feladatának, nem pedig az olyan — viszonylag kötetlen — területek rendszerként való hiposztazálása, amely területeken a valóban elméleti rendszerek összekuszáltan érvényesülnek.

Ez a fejtegetés nem azt implikálja, hogy egyáltalán nem történtek bizonyos lépések a tudományos szociológia létrehozásának az irányában. Az ilyen lépések azonban nem éppen gyakoriak. Amerikában két járulékos akadály gátolja e lépéseket. Ezeket már előző kommentátorok is figyelemre

[54] A csődjük természetesen akkor sem kerülhető el, ha neologisztikus terminológiába öltöztetik őket.

méltatták,[55] Ezért csak nagyon röviden fogom őket tárgyalni. Megpróbáltam bemutatni azt, hogy a szociológusoknak a szcientizmus egyik vagy másik komponensétől való megszabadulásra irányuló erőfeszítései vezettek az iskolák kialakulásához. Az iskolák defenzív ortodoxiái, amelyeknek inkább a fennálló hagyományok folytatása a céljuk, mint a tudományos haladás elősegítése, alkotják az első akadályt. A második akadályt azoknak az ügyfeleknek a szociológiával szemben támasztott igényei jelentik, akik alkalmazott tudományul akarják a szociológiát felhasználni, még mielőtt annak teóriái erre alkalmasak lennének.

Olyan atmoszférában, amelyben relatíve hiányzik az igazi tudományos előrehaladás, komoly problémák merülnek fel az intellektuális munka értékelésével és a tudományos fokozatok megadásával kapcsolatban. Az iskolák fennállása biztosítja annak a lehetőségét, hogy a tudományos munka értékelése és a tudományos fokozatok odaítélése inkább valamelyik iskola favorizált hagyományainak megfelelő kritériumok, mint a tudományos eredetiség ismérvei alapján történjék meg. E fokozatok közül alapvető jelentőségűek az egyetemi képesítések, ezek egyúttal engedélyt is adnak a szóban forgó szakterületen folytatandó tevékenységre. Érdekes lenne megvizsgálni azt, hogy a potenciális szociológiai tudományos kutatóknak (eltekintve az egyetemeken működő hivatásos szociológusoktól) mekkora része vesz már eleve el az ilyen akadályok miatt. De még annak a szükséges tudományos képesítéssel rendelkező szociológusnak is, akit rátermettség hiánya miatt nem vontak be a tudományos munkába, szembe kell nézni a skolasztikus konformitás nyomásával. Az egyetemi kinevezéseket, a publikációs lehetőségek felhasználhatóságát, valamint annak esélyét, hogy a megjelent munkát el is fogják majd olvasni, nagy mértékben determinálja az, hogy mennyire egyezik a mű valamelyik szociológiai iskola vagy klikk tételeivel. Amikor Nisbet felteszi a kérdést, „vajon mennyi néma, dicstelen Simmel és hány falusi Cooley fekszik ma eltemetve a megkövetelt skolasztikus tételekben?", csak egyetérthetünk vele.[56] Talán még fontosabb lenne megvizsgálni, hogy mennyi szociológiai Newton keres hiába kiadót, vagy hogy vajon hány figyelemre se méltatott *Principia Scientiae Sociológiae*nek nem szabad lenne elfeledve porosodnia könyvtári polcokon.

Lehetséges, hogy csak kevés fel nem fedezett Newton létezik a szociológiában. Végül is egyik iskolához sem tartozó szociológusoknak is sikerül manapság Amerikában kiadót találniok. Szerencsés esetben művükre még életükben felfigyelnek, és némi, bár késedelmes elismerést is szerezhetnek. Aggasztóbb ellenben az a probléma, hogy vajon nincsen-e a szociológusokat a tudomány sikeres művelésétől eltérítő egzisztenciális nyomás. Newton otthon a farmján írta a *Principiát*, miközben Cambridge-ben pestisjárvány dúlt. Tekintettel arra, hogy ma a szociológusok hivatásos tudósokként működnek, és

[55] Lásd különösen Gideon Sjoberg: *Operationalism and Social Research.* Llewelly Gross (szerk): *Symposium on Sociological Theory.* Evanston, Row Peterson, 1959. 603—627. o.

[56] Lásd Robert A. Nisbet *Szociológia mint művészi forma* c. tanulmányát. *Sociology on Trial.* Id. kiad. 148—161. o., különösen pedig a 158. o. Nisbet technológiai koncepcióját alapjában tévesnek tekintem. Írhat valaki a tudományról olyan gördülékenyen, mint ahogyan általában a művészi formáról szoktak írni, legalábbis ami a hipotézisek felállítását illeti. A tudomány éppen abban megy túl a művészeten, hogy ragaszkodik a „művészi" hipotézisek igazolásához. Véleményem kifejezetten az, hogy a szociológiának, ha valóban tudományos státust akar elérni, a merő artisztikumon túl kell jutnia.

kénytelenek kenyerüket tudományuk keretein belül megkeresni, Washingtonban vagy más helyeken, ahol a finanszírozott szociológiai kutatást folytatják, pestisjárvány kitörése végzetes lehetne. Mégis azt állítom, hogy azok az igények, amelyeket a finanszírozó intézmények a szociológiával szemben támasztanak, jelentős akadályt állítanak a szóban forgó terület tudományos fejlődése elé.

Az Amerikai Egyesült Államok kormányhatóságainak az a derengő felismerése, hogy a szociológia segítséget nyújthat a problémák definiálásában, valamint a törvényhozási és közigazgatási tevékenység következményeinek anticipációja során, feltétlen dicséretes. Sajnálatos módon az amerikai társadalom széles rétegeiben és különösen a kormányzati körökben jelentkező szociológiai felvilágosodás a szociológusokkal szemben olyan igényeket támasztott, amelyeknek kielégítését a szociológia rendkívül nehezen (vagy sehogy sem) fogja tudni visszautasítani. Sok szociológus ezért olyan helyzetbe került, hogy kenyerét olyan specifikus területen kénytelen megkeresni, amelyre vonatkozólag a szociológia nem rendelkezik tapasztalatilag igazolt általánosításokkal. Ha a természettudományok egyre kitartóbban kérnek nagyobb támogatást a tiszta tudomány részére, mennyivel nagyobb szükség van ilyen támogatásra a szociológia számára, ahol a „tiszta tudomány" tiszteletreméltó területének a fejlődése a hathatós alkalmazott és szociografikus munka lényeges előfeltétele. Az a tény, hogy a szociológia már csekély tiltakozás után alkalmazkodott a jelenlegi igényekhez, önmagában is a tudományos érzékenységnek ugyanazt a hiányát jelzi, amit az iskolákhoz való szolgai ragaszkodás szintén tanúsít.

A szociológiában új bábeli hangzavart találunk, amely eléggé hasonlít a newtoni *Principia*[57] előtti éveknek a preklasszikus mechanika (gravitációs elmélet) körüli vitákkal telt feszült légkörére. A szociológiai tudomány komponensei, azt hiszem, már megvannak. Ténylegesen a XX. század kezdeti évei óta csak kevés radikálisan új fogalom merült fel a szociológiában. Ettől az időtől kezdve a szociológiai gondolkodást inkább az alapvető fogalmak felelevenítése, mint az új fogalmak megalkotása jellemzi. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ezeknek a fogalmaknak a hozzájuk tapadó „tudóskodó" metafizikai koloncoktól való megszabadítása, valóban ellenőrizhető formába öntésük, valamint tényleges ellenőrzésük nem igényel magasfokú eredetiséget. Elemzésem azonban jelzi, hogy bizonyos szociológiailag lényeges, a cél elérését megkönnyítő tényezők éppoly fontosak a kitűzött eredmény elérése szempontjából, mint az a képesség, hogy a tudományban a tehetségeseket fel tudják használni. Bizonyára ilyen könnyítést jelent „a szabadúszó értelmiségiek" új nemzedékének a kialakulása, amely nem annyira osztály-megalapozottságú perspektíváktól, mint inkább a fennálló szociológiai iskolák kényszerítő perspektíváitól (nem is szólva ezeknek az iskoláknak a tudóskodó doktrináitól) és a felhasználó kliensek csábításaival szembeni érzékenységtől teljesen mentes. Csak azoknak a kutatóknak a felszínre kerülése útján, akik tudnak (és mernek) is „ott vakarni, ahol viszket", jöhet létre a jelenlegi körülmények között a tudományos szociológia.

Végül helyénvalónak tartom pontosan kifejteni, hogy e tanulmány milyen implikációkat tartalmaz egy végleges szociológiai tudomány természe-

[57] Lásd Rutterfield *Origin of Modern Science* c. műve VIII. fejezetének (139—158. o.) beszámolóját a modern gravitációs elméletről.

tére vonatkozóan. A kozmosz nyílt rendszer, ugyanígy a társadalmak és történetük sőt, az individuális személyek élete is. A tudomány, amely a kozmoszon (vagy a társadalmon) belüli, korlátozott rendszerek feltárásával és értelmezésével foglalkozik, az egyéni választást erősen befolyásolhatja azáltal, hogy teoretikus korlátokat állít a választási lehetőségekkel szemben. Az a gondolat, hogy minden választás determinált lehet, lehet triviálisan helyes, a választás azonban különböző rendszerek közrejátszása folytán determinált, ezért nemcsak determinált, hanem bizonyos értelemben „szabad" is, de csak akkor szabad, ha nem posztuláljuk a személyiségeket és a csoportokat (a választás lelőhelyeit) zárt rendszereknek. Nem szükséges aggódnunk miatt, hogy a szociológia valamiféle emberi hangyabolyt fog feltárni (vagy alkotni). Csak a szociológiai tudományoskodás az, amely a sehol sem létező zárt rendszerek helytelen posztulálásával ilyen bizánci merevségű eredmény létrehozásával fenyeget. „A mesterkélt absztrakciók csontos kezeikkel nem képesek megragadni az igazi élet éltető nedveit" — a társadalmi tudományokban még kevésbé, mint a többi tudományokban.[58] Mégis éppen a tudomány e korlátozásában van az emberi szabadság. Sürgetem a továbbhaladást a szociológiai tudomány felé, de csak abban a hitben, hogy a tudományos szükségszerűség felismerése megkönnyíti a szabadságot.

ВОЗМОЖНА ЛИ НАУЧНАЯ СОЦИОЛОГИЯ?

Г. К. Цольшан

В своей работе автор анализирует положение социологии и в особенности социологии науки. При ответе на вопрос, поставленный в заголовке статьи, автор в эксплицированной форме ссылается на попперовскую методологию. Краткое изложение методологии и социологии науки Поппера приводит к анализу определенных исторических течений в развитии социологии и некоторых наиболее значительных направлений современной американской социологии. Автор заканчивает работу попыткой выведения некоторых заключений относительно социологии науки, вытекающих из анализа начальной стадии социологической науки.

IS SCIENTIFIC SOCIOLOGY POSSIBLE?

by *G. K. Zollschan*

In his essay the author examines the state of sociology, especially in the case of the sociology of science. In attempting to give an answer to the question posed in the title, the author makes explicit reference to the Popperian methodology. The brief expositions of Popper's methodology and of the sociology of science lead to discussion of some historical movements in the development of sociology, and a few major intellectual currents in contemporary American sociology. The author concludes the essay with the attempt to draw a lesson for the sociology of science from the account of the travails of the incipient science of sociology.

[58] Az idézet Weber *Science as Vocation* c. munkájából származik, amely a *From Max Weber* c. műben jelent meg (ford. H. H. Gerth és C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1946.), 134—156. o., újranyomva a Bernard Barber és Walter Hirsch szerkesztette *The Sociology of Science* (Glencoe, Free Press, 1962.) c. kötetben, 515. o.

FIGYELŐ

Lukács György: Geschichte und Klassenbewusstsein[1]

A messianisztikus marxizmus

1.

Lukács *Történelem és osztálytudat* című művében egy — és nemcsak filozófusgeneráció — drámája nyilvánul meg. A műben feszülő konfliktus nem egyszerre és nem is konkrét előzmények nélkül pattan ki: a legbecsületesebb polgári törekvések és a marxizmus találkozása indítja el útján a *Történelem és osztálytudat* megszületéséhez vezető gondolatokat. Lukács mint ismeretes, a szellemtörténet útját járta. Ennek a szellemtörténetnek volt egyik legjelentősebb alkotása *A regény elmélete*. S ez a mű számunkra most nemcsak azért érdekes, mert néhány évtized után új kiadásban jelent meg (Theorie des Romans, Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein, 1963.), hanem azért is, mert a benne kifejezett tendenciák áthatották az egész német szellemtörténetet és mert ezeknek a tendenciáknak utóélete máig is elnyúlik. Tehát nem a regény műfajelmélete az érdekes számunkra, hanem az, hogy ebben a műben fejeződik ki talán legteljesebben és legáltalánosabban az az ellentmondás, melyet Lukács később úgy nevezett, mint a baloldali etika és jobboldali ismeretelmélet ellentmondását.

Mit jelent ez? Elsősorban azt, hogy *A regény elméleté*nek megírása idején Lukács úgy érezte: a polgári kultúra a „tökéletesedett bűnösség" állapotába jutott. Ennek a hangulatnak jobban megfelelt Lukács számára akkor Dosztojevszkij, mint Tolsztoj, Flaubert, mint Balzac. Számára annak, hogy a polgári kultúra mély válságba került, az imperialista háború csak jele volt, és Rathenau, Hammacher és Spengler kísérleteivel párhuzamosan, de határozottan ellenkező előjellel kereste a kiutat a bűnösségnek ebből az állapotából. A polgári világ mély elítélése kapcsolódott össze Lukácsnál a szellemtörténeti módszerrel, a kétségbeesés vezette a szellemtörténet konstrukcióihoz, és maga *A regény elmélete* egy mély visszavágyódást fejez ki egy olyan korszakba, mint amilyen a homéroszi epika világa volt.

Nem kevés utópizmust tartalmazott ez a nosztalgia. Romantikus antikapitalista jellege kétségbevonhatatlan. Sőt tovább mehetnénk, a romantikus antikapitalista jelleg itt már határozottan romantikus antiimperialista, tehát a múlt századi Carlyle-féle antikapitalizmushoz viszonyítva modern formát ölt. Ennek ellenére az utópizmus iránya teljességgel meghatározatlan, inkább retrográd, mintsem tartalmilag valóban újat kereső, inkább kétségbeesett, mintsem megoldást nyújtó. De ez a rezignáltság nem rezignált a rezignációval szemben: egyetlen pillanatra sem akar belenyugodni a tökéletesedett bűnösség állapotába, nem teszi le a fegyvert — de azért nem teszi le, mert önmagát fegyvertelennek érzi. Ez a sajátos etikai lázongás természetesen nemcsak Lukács sajátja ebben az időben. Olyan kitűnő filozófusok, mint Ernst Bloch vagy Theodor Wiesengrund-Adorno — ha az idő évszám szerint nem is egyezik meg — kb. ebben a korszakban érzik ugyanezt. S noha Adorno a későbbiekben elkanyarodik ettől az etikai lázongástól, és mai működését ennek legfeljebb néhány mozzanata jellemzi — ebben az időszakban azonban még ugyanaz a belső felháborodás dolgozik benne, és ezt a belső felháborodást köti össze ugyancsak idealista módszertannal. Ernst Bloch esete már más jellegű, Bloch nemcsak a húszas években írt *Erbschaft dieser Zeit*jével, hanem a 45 után írt *Prinzip: Hoffnung*jával is ennek az ellentmondásnak foglya marad. S ha reálisan vizsgáljuk a helyzetet, látnunk kell, hogy egészen más talajon, egészen más társadalmi körülményektől meghatározottan, de Sartre is ugyanezen ellentmondások között vergődik. Történelmi etikai szemléletében a leghatározottabban baloldali álláspontot kapcsolja össze immár nem a szellemtörténeti, hanem a fenomenológiai módszerrel.

Mindez — úgy véljük — kielégítően bizonyítja, hogy Lukács *Történelem és osztálytudat* című művéhez egy nemzedék útkeresése és ennek az útkeresésnek a marxizmussal

[1] Sajtó alatt a Luchterhand Verlagnál.

találkozó tendenciái vezettek el. A mű belső drámaiságát ezen az alapon értjük meg. Kétségtelen, hogy *A regény elméletével* a baloldali etikára igényt tartó szellemtörténet kimondta az utolsó átfogó szavát. Most már az volt a kérdés, hogy a továbbiakban a baloldali, a militarizmuson és bürokratizmuson felháborodott etika kerekedik-e felül az ellentmondáson belül, vagy pedig az idealisztikus ismeretelmélet fogja-e elsöpörni a haladó elemeket. *A regény elmélete* után Lukács fejlődésében nagyon világosan látszik az a tendenciavonal, mely végül is a baloldali etika győzelméhez vezetett. Lukács ebben az időszakban írja meg Balázs Béláról szóló cikkeit, és ezek a cikkek kétségkívül színvonalukban is, gondolatmenetükben is alacsonyabb fokon állnak, mint előző művei. Nemcsak arról van szó, hogy Lukács kétségtelenül túlértékelte Balázs költői teljesítményét (ez természetesen nem vonatkozik Balázs későbbi filmesztétikai tevékenységére). A Balázs Béláról szóló tanulmányok megrendült világkép eredményei. Az a világnézet, mely ellentmondásaiban is utoljára *A regény elméletében* volt egységes, itt töredékekre bomlott. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezeknek a töredékeknek egyetlen tartóoszlopuk sem maradt volna. Erről szó sincsen. Lukács annál inkább kapaszkodott az irodalom elviségének, társadalmi mondanivalójának és elhivatottságának meggyőződésébe, minél problematikusabbá vált számára a világkép egésze. Éppen ezért Balázsban szövetségest látott a csupán impressziókat nyújtó esszéizmussal szemben, a világproblémák publicisztikai aprópénzre váltásával szemben, a világkép egészének programatikus felbontásával szemben. Kétségtelen hogy ez részben még szellemtörténeti örökség, de éppen azáltal, mert összekapcsolódik egy határozott plebejus antiimperialista állásfoglalással, a baloldali etikának olyan megnyilatkozása, mely már túl utal a szellemtörténeten.

Ez a tartóoszlop természetesen csak részlete és részlege egy valóságos megalapozásnak. Egy sor idealista előítélet és tévedés is társul hozzá. Lukács a Balázs Béla-cikkeiben egy felbomló világkép alapjáról formálja meg kritikai nézeteit, holott elvi kritika csak összefüggő világnézeti módszertani alapon lehetséges. Személyileg azonban Lukács korántsem kapcsolódott az expresszionisztikus, pacifisztikus plebejus tendenciákhoz. Legalább olyan határozottan utasította el ezeket, mint Stefan George arisztokratikus próféta szerepét. De kétségtelen, hogy ideológiája ugyanolyan töredékes baloldaliság alapjából született, mint az expresszionisztikus törekvések ugyanebben az időben. Az expresszionizmusban a töredékesség ellenére is erről az álláspontról nagyon érdekes művészi alkotások jöhettek létre. Elég lesz Georg Kaiser *Hajnaltól éjfélig*jére vagy Brecht *Legenda a halott katonáról* című versére gondolni. Más azonban a művész helyzete, és más az ideológusé. Az ideológus szövetségest keres Balázs Bélában, és elfogadja Balázst nemcsak Ignotusszal és a Nyugat kritikájának „második vonalával" szemben, hanem művészetében is.

Persze teljes mértékben igaz, hogy noha Balázs művészi teljességet nem tudott nyújtani, mégsem egyszerűen üres tévedés volt Lukács kiállása Balázs mellett. Balázs ugyanis talán a Maeterlinck nyomán járó legjobb magyar költő és drámaíró volt. Kiindulópontjai, mint ez Lukács elemzéséből is kitetszik, messze meghaladták Maeterlinck koncepcióját. Az is bizonyos azonban, hogy ezeket majdnem soha, vagy legfeljebb csak egyes sikerültebb lírai alkotásaiban tudta művészi univerzalitássá teljesíteni. Balázs, aki Maeterlincknál határozottabb koncepciójú, de példaképe eszközeivel dolgozik, éppen ezért csak alapvető szituációk megteremtésére volt képes. Ezeket a szituációkat felvázolta, de összes emberi következményeiket már nem volt képes művészileg nyomon követni. Ez a vázlatosság mutatja, hogy Balázs legtöbbször csak indítékot adhatott más művészeknek. Nem véletlen pl., hogy Da Ponte lényeges életműve Mozartban, Boito életműve pedig Verdiben találta meg igazi kiteljesítőjét. Hasonlóképpen Balázs Béla is néhány lírai és drámai kísérlet segítségével főként librettistává vált. A librettista életműve természetesen nem él önálló életet. Ebben a tekintetben pl. Maeterlinck művészi kidolgozottság és teljesség tekintetében feltétlenül Balázs felett áll. Viszont mint librettista a Kékszakálu herceg várával egészen tökéletes alapanyagot adott Bartók operája számára. Az alapanyag pedig indíték.

Nem akarunk itt most hosszas esztétikai fejtegetésekbe bonyolódni, és még arra is csupán utalunk, hogy Balázs ezt a sajátos tehetségét mint filmforgatókönyvíró is kamatoztatta. A probléma lényege számunkra az, hogy Balázs plebejus elkötelezettsége ragadta meg Lukácsot, valamint annak világos tudata, hogy a librettizmus korántsem azonos a feuilletonizmussal. Lukács tehát Balázsban keresi először (ld. Balázs Béla és akiknek nem kell. Bp. 1918.) a megoldatlan problémák megoldását. Balázsnak kellene hidat teremtenie múlt és jelen, a klasszika világa és a tökéletesedett bűnösség világa között. Balázs mesés fantasztikumának kellene kaput nyitnia az új világ felé. Az, hogy Lukács a kulturális életben semmiféle reális és konkrét kiutat nem lelt, elmélyíti a világnézeti válságot, amelybe belekerült, s mindez mintegy fényt vet annak a generációnak vergődésére,

amelybe Adorno, Thomas Mann, Bartók, Lukács és Balázs Béla egyaránt beletartozik.

2.

A kiúttalanság Lukács immanens fejlődésének szükségszerű következménye volt. Lukács azonban a konkrét történelemtől kapott újabb impulzust. Fejlődésének az Októberi Szocialista Forradalom, az MKP megalakulása — melynek első tagjai közé tartozik —, majd a proletárdiktatúra győzelme, tapasztalatai és bukása adtak új irányt. Marx műveivel ugyan már előbb is ismerkedett (a *Modern dráma* II. fejezete világosan mutatja ezt), de kétségtelen, hogy 1917—18 körül — Mannheim Károly, Fogarasi Béla, Fülep Lajos és Hauser Károly környezetében — a Marx iránti érdeklődése nagymértékben fokozódott (vö. *Mein Weg zu Marx* c. tanulmányát, mely 1933-ban íródott; Berlin 1955.). Azt az „új világot", melyben Lukács reménykedett, az Októberi Szocialista Forradalom és a magyar forradalmak konkretizálták. Konkretizálták, mégpedig oly módon, hogy Lukácsnak az emberiség nagy kulturális hagyományai iránti szeretetét, a tradíciók tiszteletét ezek a forradalmak igazolták. Egyidejűleg azonban remélni engedték a tradíciók gyakorlati továbbfejlesztésének lehetőségét is. Ebből természetesen az következett, hogy Lukács, aki a tökéletesedett bűnösség állapotával szemben a — minden közelebbi meghatározás nélküli — újat várta, egy messianisztikus optimizmussal került be a kommunista mozgalomba. Noha az új világ empirikus alapon nagyon is kézzelfogható volt, elfogadását Lukács — az előbbiekből érthető módon — mégis elvontan — utópisztikusan építette bele a történetfilozófiai elképzeléseibe.

Itt pillanatnyilag nem tárgyalhatjuk azt, hogy mindez milyen gyakorlati következményekkel járt Lukács magatartásában és pártmunkájában. Ahhoz azonban, hogy a *Történelem és osztálytudat* létrejöttének körülményeit megértsük, a proletárdiktatúra idején megjelent írásait röviden mégiscsak jellemezni kell. Ezen írások alapvető jellegzetessége az hogy egyfelől a tradíciók tiszteletével, másfelől messianisztikus szektás elképzelésekkel telítettek. A proletárdiktatúra idején keletkezett brosúrája *(Taktika és etika.* Bp. 1919.) azt mutatja, hogy az előbb jellemzett ellentmondásokból kikerülve egy új ellentmondás sorozathoz jutott. A lenini útban találta meg azt az utat, amely gyakorlatilag kivezet a tökéletesedett bűnösség állapotából. De ezen az úton is felbukkant számára a taktika és etika ellentmondása. Taktikailag (s tegyük hozzá, hogy a taktikát itt Lukács nem egyszer a történelmi feladatokkal azonosítja) egy sor olyan feladatot kell végrehajtani, melyek ellent mondanak az emberiség felgyülemlett etikai hagyományainak. Rendkívül frappánsa fejezi ezt ki az idézett írás befejezése, ahol Hebbel *Judit*jának szavaival formázza meg a kérdést: „Ha isten közém és a nekem rendelt közé a bűnt helyezte volna, ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonjam?" (Uo. 13. o.).

Itt konkrétan az a probléma merül fel, hogy a proletariátus érdeke időnként megkívánja az erőszakot is, amely adott esetben az emberélet megsemmisítésének szükségességét is magában foglalja. Most már Lukács az ellenforradalmárokkal való leszámolást próbálja indokolni a hebbeli szavak felidézésével. Felveti etika és politika általános viszonyát. Felveti, hogy mi az összefüggés etikai tradíciók és forradalmi harc között. Az ellentmondás valóságos, csakhogy Lukács igen elvontan rajzolja meg. Az emberélet megsemmisítése a forradalmi periódusban és a fegyveres ellenforradalom korszakában nem elsősorban etikai probléma. A kérdés etikai oldala a forradalmár és, ehhez kapcsolódva, a forradalom jogos önvédelme. A későbbi periódusokban viszont jogi, etikai jellegűvé válik ugyanez. A nem-forradalmi periódusban „az ember és a neki rendelt társadalmi tett között nem lehet bűn", illetve ha van, akkor ez jogilag és etikailag egyaránt elítélendő. (Persze arról az esetről van szó, amikor a társadalom valóságos bűnösöket ítél el.)

Ezzel természetesen nem akarom a kérdést leegyszerűsíteni. A problémának minden időszakban van etikai aspektusa is, de éppen Lukáccsal szemben szeretném hangsúlyozni, hogy bármennyire értékkérdéseknek tartjuk is az etikai kérdéseket, nem lehet őket felvetni a szituáció konkrét vizsgálata nélkül. Lukács tehát, ha érzi is az etikai problémát, végeredményben messianisztikusan emelkedik túl rajta. Ebben — a kommunizmuson belül megváltozott formájú — a messianisztikus szektarianizmusban reagálja le az etikai baloldaliság és jobboldali ismeretelmélet kettősségét. Ez a messianisztikus szektarianizmus, melyben Lukács többek között Caudwell-lel és Korschsal osztozik, világosan kifejezésre jut a kompromisszumokkal kapcsolatos álláspontjában is: „Konkréten kifejezve ez (a kompromisszumok elutasítása — *H. I.)* azt jelenti, hogy a fennálló társadalmi renddel való minden szolidaritás . . . veszedelem lehetőségét rejti magában.

Mert hiába hangsúlyozzuk belső meggyőződéssel, hogy ez a szolidaritás csak pillanatnyi, csak egy aktuális érdekközösség, hogy nem több, mint egy konkrét cél eléréséért való ideiglenes szövetség, elkerülhetetlen az a veszedelem, hogy a szolidaritás érzése belekerül az öntudatba és a szükséges világtörténeti öntudatot az emberiség önmagáraeszmélését mégis elhomályosítja... Minden kompromisszum (!) szükségképpen a küzdelemnek éppen ezt az oldalát homályosítja el, s így minden esetleges pillanatnyi, bár fölötte problematikus előnye ellenére végzetes az igazi végcél szempontjából." (Uo. 8. o.).

Az az új vonás tehát, amellyel Lukács világképe bővül, a baloldali etika elvontan utópisztikus győzelme a jobboldali ismeretelmélet fölött. Ez az új elem kifejeződik a mindenfajta kompromisszum elutasításában, főként tehát a szociáldemokrácia kerül a bírálat középpontjába. A szociáldemokráciával, mely megalkudott a régi világgal, szembeszáll egy elvontan kompromisszum mentes, a világtörténelmi öntudatot jelentő proletárhatalom, a szociáldemokrata bürokráciával és opportunizmussal szemben ott áll egy, az etikai problémákat önmagában tudatosító, de elsősorban tevékeny, elsősorban gyakorlati proletariátus. A legundorítóbb Lukács számára minden ún. reálpolitika, a legellenszenvesebb számára a tényekre való hivatkozás, és ezzel szemben meghirdeti a messianisztikus proletárelhivatottságot és a folyamatnak, a gyakorlatnak uralmát mindenfajta elméleten és reálvilágon. Lenin, mint ismeretes, ezt a messianisztikus felfogást a későbbiekben Kun Bélánál is, Lukácsnál is igen élesen kritizálta.

Bármennyire hibás és naiv is azonban ez a szektarianizmus, melynek elméleti megfogalmazását a *Történelem és osztálytudat* jelenti, nem szabad összetéveszteni a bürokratikus adminisztratív módszerekkel telített szektarianizmussal. Noha ennek a felfogásnak vannak érintkezési pontjai a bürokratikus szektarianizmussal, de korántsem azonos vele. Éppen ellenkezőleg, a bürokratizmus gyűlölete jegyében jön létre.

Mindez összefügg egy lényeges elvi problémával. A munkásmozgalom a maga gyakorlatában egészen speciális cselekvési kategóriákat termel ki. Az, ami az egyes ember cselekvési kategóriáiban az egyes, a különös és általános színvonalán van, a társadalmi cselekvésben taktika, stratégia és végcél kategóriáival jelölhető. A végcél a társadalmi cselekvés általánosa, a stratégia a különösség kategóriája, és a taktika az egyes esetekre vonatkozik. Ezekkel a kategóriákkal kapcsolatban az opportunizmusnak és a szektásságnak egészen különböző platformjai alakultak ki. Bernstein híres mondása, mely szerint „a mozgalom minden, a végcél pedig semmi", jól mutatja azt, hogy az opportunizmus számára a taktika, az egyes cselekvés, a tények jelentik a lényeget. A végcél viszont itt, mint általános, lényegtelen. Másfelől viszont, ezt Sztálinnál láttuk, a végcél, a szocializmus győzelme a lényeg, de mivel gyakorlatilag taktikázni volt kénytelen, tehát minden taktikai lépést közvetlenül le kellett hogy vezessen a végcélból. Sztálinnál lényegi eg eltűnik a gyakorlatban a stratégia, a különös mozzanata. S itt különbözik elvileg egymlás tól a bürokratikus és messianisztikus szektarianizmus. A bürokratizmus minden egye taktikai mozzanatot közvetlen kapcsolatba állított a végcéllal, az általánossal. Megszakította tehát egyes, különös és általános dialektikáját, mert minden taktikai lépést úgy akart magyarázni, mint amely közvetlenül függ össze az ideológia egészével. A messianisztikus szektarianizmus viszont gyakorlatilag életképtelen tendencia. Életképtelenségét és szubjektív becsületességét bizonyítja, hogy a taktikázás és a kompromisszumok minden mozzanatát elveti. Számára taktika tulajdonképpen nem létezik, pusztán a végcélhoz közvetlenül kapcsolódó stratégia. Lukács ezt így is fogalmazza: „Az elmélet csak annyiban lehet forradalmi, amennyiben megszünteti a különbséget elmélet és gyakorlat között", majd: „mozgalom és végcél között lényeges különbség nincsen". (Uo. 23. o.).

Úgy gondolom, világosan látható ennek a messianisztikus szektarianizmusnak lényege. Az a ma már hihetetlennek tűnő megállapítás, mely szerint elmélet és gyakorlat között a különbség megszüntethető, azt mutatja, hogy létrejön egy olyan elképzelés, amely a gyakorlatot a legnagyobb általánosság síkjára akarja emelni, amely tehát nem különböztet meg egymástól sem elméletet, propagandát és agitációt, sem praxist, sem elméletet, hanem egy differenciálatlan — taktika- és kompromisszummentes — totalitáskategóriába akarja összefogni mindezeket. Világosan látható, hogy ez a koncepció rendkívül élesen különbözik mind az opportunizmus bürokratikus taktikázásaitól, mind pedig a szektarianizmus bürokratizmusától. Ez a messianisztikus elképzelés valóban elvi jellegű, nincsen benne egy szemernyi képmutatás sem, viszont semmiféle gyakorlati cselekvés számára, még a legsivárabb számára sem ad fogódzót.

Ez az életképtelen, a gyakorlatba egyáltalán át nem vihető, hamvába holt szektarianizmus természetesen nem sokáig élt. Egy-egy vonás megmaradt belőle később feloldott módon, pl. az, hogy Lukács később sem volt hajlandó igazolni taktikai lépéseket elméleti alapon. A harmincas évektől kezdve ez okozta Lukács és a bürokratizmus közötti állandó ellentéteket. Különbözik ez a szektarianizmus még a proletkulttól is

annyiban, hogy nem volt hajlandó elvetni a humanisztikus hagyományokat, és ezen a vonalon sem készítette elő a sztálini korszak későbbi jelenségeit.

3.

Míg az előző korszakban Lukács egy baloldali etikával és jobboldali ismeretelmélettel összefüggő világképet teremtett, most egy baloldali gyakorlattal és egy szükségképpen elvont baloldali színezetű, de hangsúlyozottan idealista filozófiával teremtette meg az új korszakban világképét. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein — Studien über marxistischen Dialektik. Malik-Verlag, Berlin 1923.) mintegy foglalatát adja ezeknek a tendenciáknak. Abból az igényből született, hogy a Nagy Októberi Szocialista Forradalom gyakorlatát és a szocialista építést elméleti, filozófiai síkon fogalmazza meg. Ez az igény ekkoriban két filozófiai munkában is felmerült. Az egyik Lukács műve volt, a másik Karl Korsch *Marxismus und Philosophie* c. írása (Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung, 11. sz. Ed Grünberg). Ez a két munka annak a felismerésnek jegyében jött létre, hogy a II. Internacionálé teoretikusai a filozófiát és a dialektikát a marxizmustól idegennek tartották. Ez az opportunizmus számára jelentett megfelelő ideológiai alapot. Korsch pl. felidézi az egyik legtehetségesebb szociáldemokrata teoretikusnak, *Mehring*nek egy véleményét is, mely mereven filozófiaellenes volt. Kimutatja továbbá azt is, hogy a Kautsky szerkesztette Neue Zeit egész vonala mennyire filozófiaellenes.

Ezzel a II. internacionálés felfogással száll szembe Lukács is. Programatikus már az első tanulmány is, mely az ortodox marxizmus védelmében szól. A könyv egésze — talán az előbbiekből érthetően — a revizionizmussal szemben az ortodoxiát védelmezi, és ennek megfelelően központi kategóriái a totalitás, a folyamat, az összefüggés, a társadalmi viszonylat és központilag bírált kategóriái a részlegesség, a tényszerűség, az egyszerű egymásutániság stb. De bármennyire kétségtelen Lukács szubjektív jó szándéka, végeredményben életének legelhibázottabb könyvét írja meg a *Történelem és osztálytudat*-ban. Innen áll elő a már bevezetőben jelzett dráma: a hegelliánus filozófiai alapokon, a tradíciók védelmének alapján akarja megérteni a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a könyvnek ne lennének rendkívül érdekes részleteredményei. Elég lesz a már említett totalitáskategóriára hivatkozni. Ennek a kategóriának valóban perdöntő jelentősége van a marxi életművön belül, hiszen annyit jelent, hogy a társadalmi változásokat nem lehet úgy elképzelni, mint részleges változásokat, nem lehetséges a társadalmat egy mozzanatában előrelendíteni és egyúttal más mozzanatokat konzerválni. Nemcsak alap és felépítmény általános viszonyáról van szó, hanem magán az alapon vagy felépítményen belül keletkező változások lehetőségeiről is kihatásairól is. A totalitás kategóriája tehát elsősorban ezt jelenti, ami egyet jelent azzal is, hogy a statisztikai módszerek önmagukban nem jelenthetnek teljesértékű módszereket, és azt is jelenti, hogy az elmélet és a gyakorlat kispolgári merev ellentétének semmiféle értelme nincs. Lukács érdeme az, hogy világosan megmutatja: Lenin mennyire nem ragadt benne a statisztikai módszerekben. Lenin az imperializmus összmozgásának és az orosz helyzet totalitásának figyelembevételével indult ki. Leninnél természetesen az elmélet és gyakorlat egysége, mégpedig dialektikus egysége nyilvánult meg, és Lukács, mikor ezzel kapcsolatban Leninre hivatkozik, szükségképpen túllép saját régebbi álláspontján, és legalábbis érinti elmélet és gyakorlat dialektikáját ezen a totalitáson belül. Igaza van Lukácsnak akkor is, mikor a szociáldemokrácia fő hibáját elméletileg a totalitás elhanyagolásában látja, s ennek alapvető elemét a gyakorlat kikapcsolásában jelöli meg. A szociáldemokrácia „reálpolitikája", elmerülése a taktikában ténylegesen lemondás a forradalmi praxisról. Így nem véletlen az, hogy a szociáldemokrata prakticizmus az elmélettől teljesen elszakad, és így felbontja a totalitást. Természetesen a totalitással kapcsolatban is felmerülnek már az imént jelzett problémák. Lukács a gyakorlatot, a bolsevikok forradalmi gyakorlatát a totalitás alapvető mozzanatának tartja, és éppen ebből akarja megmagyarázni az elmélet és a lét, az emberi valóság problémáit. De bármennyire totalitást is jelent ez a gyakorlat, mint gyakorlat szintén folyamat. A lét objektív helyzetét soha sem az egy-két éves vagy akár évtizedes gyakorlat világíthatja meg, hanem csak a világtörténelmi gyakorlat, mely nem évekkel és évtizedekkel mérhető. Lukács a totalitás összes elméleti problémáit megoldottnak akarja látni a gyakorlat révén, a valóság lényeges tendenciái, feltevése szerint, már átmentek a proletariátus forradalmi gyakorlatába, holott ez a gyakorlat az adott világtörténelmi pillanat leglényegesebb tendenciáit ragadta meg csupán, és így gyümölcsöző talajt készített elő a későbbi praxis, a valóság más tendenciáit is realizáló forradalmi gyakorlat számára. A kérdésnek ez az oldala már elkerüli Lukács figyelmét.

Jellemző ebből a szempontból, hogy Lukács elválasztja egymástól, mégpedig merev módon a természet és a társadalom kategóriáit, az előbbieket metafizikusaknak, az utóbbiakat pedig dialektikusaknak tartva. Mindez azt jelenti, hogy a totalitás kategóriáját is kénytelen leszűkíteni a történelem ismeretére és a történelmi önmegismerésre, holott a valóságban minden osztály, de különösen a proletariátus történelmi önmegismerése elválaszthatatlanul össze van kötve a valóság egészének megismerésével. Itt József Attila sokkal filozófikusabb, mint ennek a könyvnek Lukácsa, mikor ezt mondja: „Földre sütöttük szemünk, s kinyílt a földbe zárt titok." Így Lukács szembefordulása az opportunizmussal elméletileg, féloldalas. Noha a módszer fontosságát a statisztikummal és a rendszerszerű felfogásokkal szemben helyesen hangsúlyozza, képtelen a módszertan jelentőségét a maga egészében megrajzolni. A filozófia ilyen módon leszűkül nála egy, a megismerés általános törvényeitől elszigetelt történelemfilozófiára, és a totalitás kategóriájának igazi köre és dialektikája nem rajzolódik ki. A totalitás felfogása nála egy nem totalitáson alapuló világképbe ágyazódik be.

Ez az oka annak, hogy a *Történelem és osztálytudat* csak szubjektív szándéka szerint tekinthető marxista műnek. Ha az elmélet és gyakorlat összefüggését a totalitás kategóriájának figyelembevételével vetjük fel, akkor problémává válik a tudatosság mértéke. Kérdés ugyanis az, hogy mennyire tudatosak az emberek, mikor egyénileg vagy történelmileg cselekszenek. Mennyire tudatosak az osztályok? Ha elméletet és gyakorlatot közvetlen egységnek fogjuk fel, akkor fennáll az a veszély, hogy a hamis tudat mozzanatának jelentőségét kikapcsoljuk. A hamis tudatot azonban mint egy totalitás részét nem lehetséges egy részletfilozófiai aspektusból áttekinteni. Különösen pedig nem lehetséges a hamis tudatot pusztán az elmúlt történelmi korszakok jellegzetességének megítélni és fel nem vetni azt a problémát, hogy a proletariátus osztálygyakorlatában — minőségileg más módon, a helyes történelmi tudatnak alárendelt elemként — része van a hamis tudatnak is.

Ha a hamis tudatot csak úgy vizsgáljuk meg, mint Lukács teszi, akkor ennek pusztán történelmi eredőit a történelmi helyzetből fakadó osztálykorlátokat vehetjük tekintetbe, s ez pusztán a kérdés egyik oldala. Mellőznünk kell ilyenkor a dialektikus materializmus általánosabb természet- és valóságismereti kategóriáit. Így az egész könyvet áthatja a praxis — a pragmatizmusénál jóval általánosabb — valóban ontológiai felfogása és a forradalmi praxis igazolása, de a szerző csupán a hamis tudat egy mozzanatát képes elemezni, nem pedig a hamis tudat szűkülésének és időnkénti tágulásának folyamatát a történelmi fejlődés során. Ugyanígy kívül esik látókörén az a probléma is, hogy a hamis tudat adott esetben — s nemcsak azért, mert a forradalmi praxissal véletlenszerűen összekapcsolódik — a forradalmi praxis bnoelül rendkívül mély pozitiv funkciót tölt be.

A hamis tudat differenciálatlan és pusztán történeti megítélése más kategoriális tévedésekbe ágyazódik bele. Igaza van Georg Mendének, aki úgy sejti, hogy ez a tanult mány kiindulópontot és vitaalapot jelenthetett később Heidegger számára. Mende azt írja: „Minden szubjektumról alkotott eszme ontológikus szükségszerűséggel teremmeg egy szubjektív tendenciát, bármennyire védekezzék is a lelki szubsztancia és a tudat eldologiasodása ellen." Ezekután Heideggert idézi, aki így ír: „Tudjuk már, hogy az antik ontológia dologi fogalmakkal operál, és fennáll az a veszély, hogy eldologiasítja a tudatot." (L. Georg Mende: *Studien über Existenzphilosophie.* Berlin 1956. 155. o.).

Az összefüggés a Lukács-féle szubjektivizmus, vagyis a hamis tudat lehetőségének tagadása a proletariátus tudatos mozgalmán belül és a heideggeri ontológiaellenesség között, mely a tudatot a reális világ eldologiasító határaitól félti, rendkívül kézenfekvő. Így Lukács műve gondolatilag megalapozza a heideggeri utat már ebből a szempontból is. (Ez nem jelenti, hogy Heidegger nem társított más, hasonló tendenciákat ehhez a gondolathoz.)

4.

A reális összefüggés itt azon alapul, hogy Lukács a hamis tudat kategóriáját azért képtelen elemezni, mert összekeveri az eldologiasodás, a tárgyiasság és az elidegenedés fogalmait. Lukács maga is fölismeri ezt, mint *Mein Weg zu Marx* c. tanulmánya mutatja, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elolvasása után. Ez a marxi munka ugyanis már élesen elválasztotta egymástól a tárgyiasodás, eldologiasodás és elidegenedés fogalmait, és bírálta összekeverésüket. Lukács azonban minden dologiságban — tehát nemcsak a felszínes empíriában, hanem az emberi intézmények dologi voltában is — olyan tendenciát lát, mintha itt már közvetlenül elidegenült jelenségekről lenne szó. Nem véletlen tehát, hogy ekkori művének központi kategóriája az eldologiasultság, mellyel szembe-

állítja a tudatos praxist. Ez Heideggernél továbbfejlődik, nála már az ember teremtette tárgyi világ emberi lehetőségei is homályba merülnek, és az ember mint individuum a tőle idegen dologisággal kerül szembe.

Amíg a filozófia nem abból indul ki, hogy megvizsgálja a valóságos munkafolyamatot, melyben az ember és természet valóságos anyagcseréje zajlik le, addig szükségképpen éppen arra a „kettősségre" kényszerül, mely ellen Lukács hadakozik. Kénytelen elszakítva szemlélni egymástól embert és természetet, társadalmat és természeti viszonyokat. Lukács a leghatározottabban tagadja ebben a művében a természet dialektikáját, és a dialektikát csupán a történelmi mozgás sajátjának tartja. S itt nem pusztán a dialektika kérdéséről van szó általában, hanem arról, hogy Lukács számára a természet és a társadalom, ember és objektív dologi világ két teljesen heterogén dolog vagypedig e heterogenitást pusztán szubjektíve oldja fel. Ennek következtében nem lehetséges számára a dologiság valóságos elemzése, nem mutatja meg, hogy egyszerűen intézmények objektiválódása is — s ez kétségtelenül a szubjektív akaratoktól való relatív elszakadással jár — az emberi társadalom szükségszerű és a fejlődést sok tekintetben előrevivő mozzanata. Ennek következtében nem lehet azután a dologi világot tükröző tudat belső ellentmondásait feltárni, és így a tudat egészét Lukács belesüllyeszti — amennyiben ez a dologi világ visszatükrözése — az elidegenedettség módján felfogott hamis tudat kategóriájába.

Az elidegenedés és az eltárgyiasodás közötti különbség evidens. Az objektiváció a valóságos emberi munka pozitív terméke. Az emberi tervek, szándékok a tevékenység, a munkatevékenység folytán tárgyi alakot öltenek. Ugyanígy a társadalmi intézmények (pártok, klubok stb.) szintén az emberi tevékenység tárgyi alakot öltött termékei. Minthogy azonban Lukács a tárgyi világot a maga praktikus dialektikája szempontjából gyanúsnak tartja, az objektivizáció folyamatát is helytelenül fogja fel. Ezt a folyamatot is negatív jelenségnek tartja az emberi fejlődés és tudat szempontjából. A valóságban az objektiváció nem elidegenedés. Természetesen a tárgyiasság talaján és különösen az intézmények dologivá válásának talaján (az exekutivák és a tagság akarata között. divergencia mutatja ezt időnként) létrejöhet az elidegenedés. De nem feltétlenül jön létre. Lukácsnak ez a módszere azonban, mely a tárgyi világot, s így a természetet is metafizikusan merevnek tartja, él mindmáig. Arra, hogy az egzisztenciálfilozófia hogyan indult ki e téren Lukácsból, már az előbbiekben utaltunk, s most ezt kiegészítjük azzal, hogy a *Történelem és osztálytudat* nem véletlenül foglal el középponti helyet Lucien Goldmann és Sartre gondolatkörében. Sartre nyilván szintén a Lukács megfogalmazta álláspontból indul ki, mikor a *Lét és semmi* elején hangsúlyozza: valóságnak csakis az ember teremtette valóságot tekinti, és nem fordít filozófiailag figyelmet a nem ember teremtette valóságra.

Mindezzel nem állítjuk, hogy a dologivá válás nem sokkal negatívabb jelenség, mint az objektiváció. Az előbbi magának a munkafolyamatnak nem célja közvetlenül, az utóbbi viszont a munkafolyamat közvetlen célja és lényege. A civilizált társadalomban azonban az eldologiasodás szükségszerű, hiszen az intézmények immanens önmozgása a modern korban szükségképpen eltérést mutat az intézmények tagságának szubjektív szándékaitól. Így tehát a közvetlen demokrácia totális és mindenre kiterjedő lehetőségének megszűnésével az eldologiasodás kiküszöbölhetetlen társadalmi fenoménná volt. (Ez nem annyit jelent, hogy egy-egy üzemrészleg vagy brigád közvetlen demokráciája lehetetlen lenne).

Az a hegeli és engelsi tétel, mely szerint a megteremtett dolgok teremtőjüktől független életet kezdenek, a modern korban teljes mértékben igazolódik. Még inkább igazolódik, mint a múltban. S vonatkozik ez nemcsak a technikai fejlődésre, ahol az eltárgyiasodott emberi gondolat eszközökbe merevedve beláthatatlan új mozgást kezd. De nem is csak a kapitalizmus gazdasági életére vonatkozik ez, ahol a Balzac *Elvesztett illúziók*jában ábrázolt váltó önmozgása emberi életeket dönt romba. Vonatkozik ez a még oly demokratikus, sőt szocialista intézményekre is, s ezekkel kapcsolatban sem lehet mellőzni a hamis tudat imént jellemzett alapvető szerepét. Így az eldologiasodás annyit jelent, hogy a személyes viszonylatok helyén intézmények és személyek viszonya jelenik meg. Intézmények és személyek viszonya természetesen ismét visszavezethető emberek közötti viszonylatokra, de kétségtelen, messianisztikus illúzió azt hinni, hogy az elméleti visszavezetés egyúttal a valóságnak is közvetlenül megfelel. Az eldologiasodás munkaszervezésben, munkafolyamatban éppen úgy fellép, mint egyéb társadalmi intézményekben és folyamatokban, mivel kétségtelen, hogy van differencia a munkafolyamatban résztvevők személyes elképzelése és a munkaszervezés objektív útja között. A francia forradalmi konventtől a bolsevik szakszervezetekig tagadhatatlan, hogy ez az önálló dinamika fellépett. S noha a társadalmilag haladó intézmények nagy részében és a szervezési folyamatokban az emberek személyes érdekei és kapcsolatai objektiválódnak, az eldologiasodás mégis elkerülhetetlenné válik.

Mindezzel nem állítjuk azt, hogy az eldologiasodást kritikátlanul kellene felfogni, és kétségtelen, hogy Lukács kritikájában jó adag igazság van. Az eldologiasodás ugyanis tartalmaz negatív vonást. Az eldologiasodás mindenütt kettős lehetőséget rejt magában. Az egyik lehetőség a dologiság adott lehetőséghez képest gyakorlati feloldása, személyes viszonylatokban. Ez a feloldás nem szünteti meg a dologiságot egészében, hanem pusztán a dologiság személyes viszonylatokká való visszaváltoztatásának tendenciavonalát jelenti. A másik lehetőség viszont — s itt van az eldologiasodás veszélye — a dologiság elidegenedéssé válló éleződése.

Mit jelent az elidegenedés az eldologiasodáshoz képest? Az objektivációs folyamat megteremti az objektumokat. Az eldologiasodás ezeket az ember által teremtett tárgyakat elszakítja teremtőjük szubjektív akaratától, az intézményeket relatíve függetlenné teszi a bennük megtestesült társadalmi érdektől. Ha most már ezek az eltérések megmerevednek, akkor nemcsak az alkotástól, az alkotó szándéktól eltérő módon is kezdenek funkcionálni az objektumok, hanem lényegileg az alkotó szándékkal szemben, sőt mi több, magával az alkotóval szemben funkcionálnak. Az elidegenedés jelensége tehát annyit jelent, hogy az ember felett úrrá válnak saját teremtményei, mint tőle idegen hatalmak. Így válik a munkásosztály teremtette anyagi gazdagság tőkévé, mely biztosítja a munkásosztály elnyomatását. Tehát a munkásosztály teremtette anyagi javak áruvá változása jelenti e folyamat első két lépését, a tárggyá és dologgá változást, és az áru dologi jellegéből az áru tőkés felhasználása következtében kifejlődő tőkefelhalmozás az árutömeg, illetve pénztömeg tőkévé merevedése az elidegenedés lényege.

Mindez csupán az alapvető jellegzetességeket írja körül, s itt nem akarjuk ezeket a kategóriákat mélyebben tárgyalni. Viszont ez a vázlat azért fontos, mert az eldologiasodás és elidegenedés kategóriáinak elegyítése lehetetlenné teszi a valóság reális és nem utópisztikus felmérését. Maga a valóság produkál ugyanis olyan jelenségeket, amelyekkel kapcsolatosan az említett kategóriák megkülönböztetése nélkül a totalitás válik elemezhetetlenné. Így tehát Lukácsnak az az utópisztikus felfogása, mely a hamis tudat proletár gyakorlatban való feloldásával kapcsolatos, mélyen összefügg azzal, hogy Lukács a dologiságot mint objektív tényt egyszerűen képtelen értékelni. Így mindaz, ami a dologiság kategóriájához tartozik, puszta negatívummá válik számára — beleértve ebbe a dologiság összes tudati tükrözéseit, pl. a pragmatizmust is — egyúttal viszont a proletár gyakorlat szerinte, legalábbis akkor, ha a következő láncszemet tudatosan felismerik, a dologiságtól független és hamis tudat mentes gyakorlat.

Mindez összefügg azzal is, hogy Lukács a természeti valóságot metafizikusnak tartja. A természet magától értetődő módon tárgyi, dologi formában jelenik meg nemcsak az egyes ember, hanem a társadalom előtt is. Minél objektívebbnek, tárgyibbnak, dologibbnak látjuk, annál inkább használható fel az ember céljaira. Így a természet az eldologiasodott (vagy eldologiasodásként jellemzett elidegenedett) intézményekkel kerül egy színvonalra Lukácsnál. Ezzel az objektivitás minden fajtája megszűnik gondolatmenetében, legyen az természet vagy az osztálytársadalom létrehozta intézmény, és megmarad a technika, valamint ennél sokkal konkrétebb módon egy messianisztikus voluntarista proletárgyakorlat, mely a valóság démiurgoszává lesz.

Ez természetesen összefügg a bürokrácia gyűlöletével is. Lukács erről így ír: „A modern bürokrácia problémáját ebből az összefüggésből érthetjük meg. A bürokrácia hasonló alkalmazkodást jelent a kapitalista társadalom élet- és munkamódjához és ennek megfelelően az általános ökonomiai és társadalmi feltételekből eredő tudathoz, mint ahogy ezt az egyes üzemi munkákkal kapcsolatban állapítottuk meg." (Geschichte und Klassenbewusstsein, 110. o.). Itt Lukács szubjektív indítéka a bürokratizmus elleni küzdelem. Ez természetesen helyes, és legalább olyan helyesnek bizonyult ez a Leninnél is jelenlevő tendencia a szociáldemokrata bürokratizmussal szemben, mint később a dogmatista bürokráciával szemben. A bürokratizmus azonban nem vezethető le az eldologiasodásból, noha gyökerei a társadalmi folyamat ezen etapjába nyúlnak vissza. Ha egy párt nemcsak tagjainak érdekeit és azokat az osztályérdekeket fejezi ki, melyeket kifejezni hivatása, természetesen még mindig teljesítheti feladatát. Ha azonban, mint ezt a szociáldemokrácia egyes pártjainál tapasztalhatjuk, a pártbürokrácia öncéllá lesz, akkor elidegenedési jelenségről van szó. Mondanunk sem kell, hogy mindazok, akik a fiatal Lukácsból indulnak ki (pl. Lucien Goldmann), éppen az eldologiasodás és elidegenedés összemosására támaszkodnak, és ezen az alapon válnak szkeptikussá mindenféle szervezettel szemben.

Mindez — Lukács eddig említett hibái és erényei — visszavezethető a hegeliánus alapkoncepcióra. Lukács azért nem ismeri fel a hamis tudat szerepét a hamisítatlan proletármozgalomban, azért keveri össze az eldologiasodást és az elidegenedést, mert ontológiai és ismeretelméleti alapkoncepciója hegeliánus. A hegeli alapon a valóságban a

szubjektum és objektum egységét akarja meglelni. Hegelnél a szubjektum és objektum egysége annak a következménye volt, hogy a természeti világban csupán a világszellem elidegenedett formáját látta. Hegel szerint a valóságban elidegenedetten megjelenő világszellem nem más, mint a szubjektum átváltozott formája. Az emberi fejlődésben, az öntudat haladásában Hegelnél elérkezik az a pont, mikor az emberi szellem a világban önmagára ismer. Így az objektum visszavétetik a szubjektív szellembe. Hegelnél a természeti valóság ezért szükségképpen valami tökéletlen és nem kifejezett dolog. Ezért a természetet dialektikátlannak tartja. Legfeljebb a szellem dialektikus árnya vetődik rá a természeti elidegenültségre. De ebből az idealista konstrukcióból az is következik, hogy az egész objektivitás a szellemhez képest elidegenedett. Következésképpen a világszellemhez való viszonyban Hegelnél értelmetlen megkülönböztetni a tárgyiasságot, az eldologiasodást és elidegenedést. A központi kategória az elidegenedés maga. Mi a különbség Lukács és Hegel konstrukciója között? Hegelnél végül is a hegeli filozófia állítja helyre szellem és anyag, szubjektum és objektum eleve tételezett, de elidegenedettségben elhomályosult egységét. Lukács elveti az idealista konstrukció kiindulópontját. A valóságban nem a szellem elidegenedését látja. Viszont elfogadja a természeti valóság nem-dialektikus voltát, törvényszerűségeinek a társadalmiakhoz képesti alacsonyabbrendűségét. Ezzel sokkal közvetlenebbül jut a hegeli eredményhez, mivel a dialektikát csak a társadalom vonatkozásában tartja érvényesnek.

5.

Innen következik a második lépés. Ő is kénytelen azonosítani az objektivitást elsősorban a dologiságot, és az elidegenedést. Minthogy azonban a baloldali etika, valamint a Hegelénél feltétlenül materialisztikusabb szándék következtében tarthatatlan volna az, hogy a szubjektum és objektum azonossága pusztán filozófiai legyen, itt más következtetésre jut. A szubjektum és objektum hegeli teoretikus azonossága helyén, melynek logikája a hegeli rendszeren belül vitathatatlan, új elem jelenik meg. A szubjektum és objektum azonosságát nála a proletariátus forradalmi praxisa jelenti. S hogy lássuk, mennyire nem csupán Lukács álláspontja volt ez, felidézzük Révay József *Das Problem der Taktik* című cikkét (l. Kommunismus I. 46—49. szám), e szerint is a proletariátus „a társadalmi fejlődés identikus szubjektum-objektuma".

Nemcsak utópisztikus ez a Lukács és Révai képviselte álláspont, hanem káros is. A hegeli filozófia marxista kritikájának ugyanis két sarkalatos pontja van. Az egyik az idealista kiindulópont kritikája. A másik a rendszertan kritikája, mely az előbbivel szorosan összefügg. Ha ugyanis a szubjektum és objektum azonosságát tesszük fel, akkor végtelen fejlődés nem lehetséges, hanem ez lezáródik a hegeli filozófiával. Így a hegeli filozófiában az a dialektika, mely eddig a történelem mozgatójának bizonyult, szubjektum és objektum dialektikája, látszattá degradálódik, és végül is teljességgel megszűnik.

Mennyiben vonatkozik ez Lukácsra és a Lukácséval egyívású álláspontokra? Lukács is annyira megy a dialektikában, hogy végül is a dialektikát szünteti meg. Nála a proletariátus mozgalmában esik egybe szubjektum és objektum, de ez nem változtat a fejlődés megszüntetésén, hiszen ha ez az ellentét nem létezik többé, ha ebből következőleg a hamis tudat megszűnik és az eldologiasodás feloldódik, akkor eljutottunk egy olyan Kánaánba, melyhez képest a chiliasmus és a vallásos messianizmus Kánaán-világa problémákkal telített világ. S noha Lukácsnak igaza van abban, hogy Lenin a II. Internacionálé teoretikusaival szemben „újra felfedezte a marxizmus praktikus magját" (l. Geschichte und Klassenbewusstsein, 216. o.), mégis filozófiájában nem a marxizmus praktikus magva fejeződik ki, hanem az októberi forradalom praxisának félreértett, messianisztikus apológiája. Igazolja a szocialista forradalmat, de a későbbi fejlődést, legalábbis elvileg nem feltételezi már, és így Lukácsnál is már megtörtént események ideológiai tükrét kapjuk, mint Hegelnél.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy Lukács könyvének ne volnának meg a termékeny, e könyvön túlmutató ellentmondásai. Elég lesz megemlíteni azt, hogy érinti a proletariátus hamis tudatának problémáját is, sőt ennek elemzésére is kísérletet tesz. Ezt a hamis tudatot azonban csupán szociáldemokrata megjelenési formájában képes megérteni, kommunista megjelenési formáját viszont már nem érintheti — a szubjektum-objektum azonosságáról szóló elmélete ugyanis elzárja a perspektívákat a valóságos elemzés elől. Egyfelől tehát tételez egy proletariátust, mely telítve van hamis tudati elemekkel, másrészt tételezi ezt az osztályt mint ezektől praxisban megszabadult osztályt és így a történelem non plus ultráját. Annyiban túllép Hegelen, amennyiben megállapítja, hogy a tudati torzulás fennállhat a proletariátusnál is, tehát saját korában is. Annyiban

azonban visszalép Hegelhez képest, hogy egyszerre tételezi a hamis tudatot és a fejlődés csúcsát is. Látható, hogy ebben a messianisztikus szektarianizmus legtömörebb megfogalmazását kapjuk. A proletariátus adott fejlettségét — még ha látja is a szükségszerű torzulások egy részét — Lukács fel akarja stilizálni az abszolút tökéletesség fokára. Filozófiailag mint Hegelből kritikátlanul kiinduló elgondolásban itt Lukács ahhoz az abszolutumhoz jut el, melyet ő maga kritizál. A lényegen nem változtat az, hogy Lukácsnál az abszolutum nem az isten, nem is az istenné változtatott ember, mint Feuerbachnál, nem is az istenné mitologizált emberiség, mint a polgári filantrópiában, hanem a hasonlóképpen istenné vagy démiurgosszá mitizált proletariátus. Így Lukács egész vitája az abszolutum ellen, az abszolút és relatív polgári eltorzításai ellen, sőt a feuerbachi antropológiai felfogás ellen is, egyoldalú. Az osztályt teszi meg azzá az elemmé, amely másutt istenként „emberiség"-ként stb. jelentkezett.

A szubjektum-objektum azonossága Lukácsnál nem idealista szándékokból jön létre, de idealista jellegű marad. Jellemző, hogy lét és tudat viszonyáról úgy nyilatkozik, mint Rickert, aki a tudatnak a létből való levezetését megfordított előjelű platónizmusnak tartotta. Az idealizmus és materializmus állítólagos meghaladása a szubjektum és objektum azonossága jegyében Lukácsnál is az abszolutumhoz vezet, ami legjobb jele e meghaladás látszólagosságának, voltaképpeni idealista tartalmának. Igaz, Lukács a proletariátus harcát idealizálja, ez azonban a módszertan idealista jellegén nem változtat. A könyv értéke az, hogy megkísérelte a szociáldemokrata ideológia a szűk prakticizmus meghaladását, de ezen értéke ellenére is Lukács élete legelhibázottabb művének az előbbiek alapján a *Geschichte und Klassenbewusstseint* kell tartanunk. Ezzel nem állítjuk, hogy a Lukácsot alacsonyabb elméleti színvonalról kritizálóknak, mint pl. Gyeborinnak és Rudas Lászlónak teljes mértékben igazuk volt. Kritikájuk relatív jogosultságát azonban az előbbiek bizonyítják. Ezekután Lukács feladata az volt, hogy ebből a zavaros idealizmussal kevert messianisztikus szektariánusságból kivergődjék. Ebből el kellett jutnia a marxista analízis szintjére.

Az etikai baloldaliság lassan tehát kezdte áthatni Lukács ismeretelméletét, de az idealista maradványok újból és újból akadályozták azt, hogy az etikailag megkövetelt és igényelt forradalmiság filozófiájának egészét áthassa. S ismételjük, nemzedéki probléma volt ez. Az imperializmus korának kiábrándultsága a polgári értelmiség legjobbjait elvezette oda, hogy a proletariátusban vagy legalábbis baloldali népmozgalmakban lássa a kivezető mozzanatot. Ez a generáció igyekezett is azonosulni ezekkel a népmozgalmakkal. De annyira azonnalra, annyira „rögtönre" várta a megváltást, annyira nem tudta áttekinteni a fejlődés szükségszerű kerülőútjait, hogy ezeket a népmozgalmakat messianisztikus módon interpretálta. A messianisztikus interpretáció pedig a valóságos nehézségek és kerülőutak, vagyis az objektivitás, mégpedig néha keserű objektivitás mellőzése mindig konzerválja az idealista ismeretelméleti alapokat. Sőt nemcsak konzerválja, szüli is őket. A „tökéletesedett bűnösség" imperializmus által teremtett rossz állapotából való kijutás nem elméleti kérdés csupán. Ezt Lukács és nemzedéke helyesen ismerte fel. Nem is néhány év gyakorlatának kérdése, hanem rendkívül szívós, hosszadalmas, kitérőkkel és visszaesésekkel tarkított út. Aki ezt nem veszi figyelembe, aki a praxist nem világtörténelmi folyamatnak fogja fel, nem lenini módon fogalmazza meg az elméleti kérdéseket, utópiát teremt és az utópiát, a messiásvárást csakis idealista elmélettel támaszthatja alá. Lukács nagy érdeme, hogy ebből a zsákutcából jutott ki a későbbiekben és a valóságos fejlődés buktatóinak és előremutató mozzanatainak dialektikus elemzőjévé vált.

Hermann István

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Ungvári Tamás: Modern tragikum — tragikus modernség[1]

Nagyigényű vállalkozás Ungvári Tamás könyve. Szerény címe nem árulja el, hogy a görög, az Erzsébet-kori és a mai tragédiák lényeges belső és külső formai kategóriáinak vizsgálatát vállalja amellett, hogy végső szándéka a modern tragikum elemzése. E munka jelentősége és felelőssége megnő, meggondolva, hogy átfogó marxista igényű felmérést ebben a tárgyban csupán Almási Miklós *A modern dráma útja* (Gondolat, 1961), illetve Jurij Borev *A tragikum* (Kossuth, 1965) c. munkája végzett.

Ungvári tragikumelméletének problematikussága az alapvető szerzői szándék — a „szigorúan teoretikus munka" — és a tárgyalásmód javarészben — a szakképzett, intelligens idegenvezető attitűdjével történő — irodalmi kalauzolás jellegének ellentmondásában van.

Elemzéseinek főleg a XX. századi tragédiákra, tragikomédiákra vonatkozó részei alaposak és biztosak, sokhelyütt viszont, bár úgy tűnik, mintha a tárgyalt anyag kiterjedése tenné lehetetlenné a fokozottabb intenzitást, egyes problémák, mint például a katharzis differenciáltabb, hangsúlyozottabb tárgyalását, ez a biztonság, a metaforákban bővelkedő tudományos nyelv az elmélyedés hiányát takarja.

A szerző előző tanulmánykötete — *Az eltűnt személyiség nyomában* — is bizonyítja, de itt is kiderül, hogy az elméleti problémáktól távolabb eső, szakmai erudíciót megkívánó konkrét elemzései igen értékesek. Értő kézzel bizonyítja a belső formai kategóriák elsorvadását és a külsők eluralkodását Beckett, Ionesco, Wilder és mások drámáiban, így a tragédia tragikomédiává levését és fokozatos lehetetlenülését a világot abszurdnak felfogó világnézet alapján. Ezzel az irányzattal szembe állítja O'Neill, Miller, Brecht művészetét és a szocialista dráma kezdeményezőinek Trenyovnak, Gorkijnak munkásságát mint kivezető utat.

Ungvári elméleti fejtegetéseinek gerincét Lukács György fiatal kori műve, *A modern dráma útja*, és Peter Szondi *Theorie des modernen Dramas* c. műve adja. Tárgyalásmenete a tragédia fő belső és külső formai kategóriáit veszi sorra, ugyanakkor ezek történeti differenciálódását, átalakulását, végül eltűnését mutatja ki a görög, az Erzsébet-kori, a XIX. század végi polgári, majd a XX. századi nyugat-európai tragédiákon: a műfaj elméletét a műfaj történetén belül tárgyalja. Könyvének első fejezete az összehasonlító irodalomtudomány eredményeit felhasználva a dráma magvát alkotó történeteket, az ókori mítoszokat és a későbbi toposzokat elemzi. Számuk korlátozott, és „a szubsztanciális végső viszonyok hordozói,... az emberiség örök, minduntalan ismétlődő, a történelem végtelen körforgásában újra fölbukkanó helyzeteit ábrázolják" a tragédiaírók újrateremtésében. Említi ugyan Ungvári, hogy a dráma az egyetemes történelmi válság szülötte, de itt a mítosz és toposz belső differenciálódására, a polgári korszak új toposzteremtési kísérleteire, illetve ezek szükségszerű voltára nem mutat rá, s így ezek történelem felett élésére terelődik a hangsúly.

Könyvének harmadik fejezetében — Zárt világ és szükségszerűség — Ungvári a szükségszerűséget mint rombolót, démonit láttatja a nietzschei, „dionüszoszi" elem értelmében, a szabadságot pedig az ez ellen belső jogosultsággal szembeszállónak és elbukónak tételezi (a nietzschei „apollói" elem). A harmóniát tehát a diszharmónián keresztül teremti meg a tragédia: „A félelem és részvét ébresztette élmény által, mint Hegel megfigyelte, a megbékélés érzete támad." Ezelőtt pedig — a diszharmónikus álláspontban — a tragikus hős látomása felidézi „a létezés rettenetének élményét", „a végzetes erők csapdájába jutott, gyenge, elhagyatott ember rémületét".

[1] Gondolat, 1966. 334 o.

A drámai szükségszerűség és szabadság vázolt konfliktusában és a végső „kibékítésben" Ungvári Hegelt nagymértékben leegyszerűsíti, és így fogadja el. Lukács György a Marx, Engels és Lasalle Sickingen-vitájáról írt cikkében, valamint Mihail Lifsic a *Marx és az esztétika* c. könyvében rámutat arra, hogy Hegel nem alkothatta meg a tragikum olyan elméletét, amely egy új világ keletkezésének forradalmi folyamatára épül, és a megbékélés morálja szükségszerűen következik nála az új világhelyzetből. Hegelnél a szükségszerűség által elnyomott szabadság csupán a végeredmény, és ahogy a szerző *A tragédia elmélete (Hegel és Marx)* c. fejezete részletesen tárgyalja, a szükségszerűvel mint általánossal a szabadság, a különös szembeszegülése nem eleve reménytelen. Hegel a kiindulásában nem a kategorikus imperativusz formájában jelentkező társadalmi szükségszerűséget s az ezzel szembe szegülő és elbukó szenvedélyt kontrasztálja, hanem a szükségszerűségen belül diszkriminál.

E fejezet hibája, hogy a szabadság a szükségszerűséghez képest minden állított belső jogosultsága ellenére is az eszmeivel egyenlősül, mely a valósággal szemben szükségszerűen alul marad. A „rettegés", a „létbe való bevetettség" hangsúlyozása itt az elemzést szintén ebbe az irányba vezeti, és e gondolatsorban Ungvári nem tud a hegeli konklúziótól megszabadulni.

Az elmélet tragikuma c. fejezetben Ungvári azt a felfogást kritizálja, mely magát a létet tartja tragikusnak, és nem látja lehetőnek a tragikum megvalósulását ilyen világnézet alapján. A két fejezet értelme között felfedezhető ellentmondás ismét esszéizálásból ered, mely fogalmi élesség helyett tetszetős terminológiákat használ átgondolatlanul.

Sajnálatos, hogy a szerzőnek nem maradt ideje könyve végén korunk tragikus lehetőségeinek kifejtésére, csupán arra, hogy absztrakt módon kijelentse: „A jövő különben is tragikum és tragédia kiváltságos birodalma." Az előző elemzések alapján arra kellene gondolnunk, hogy a jövő tragédiájához tragikus jövőre van szükség. Könyvének egészséges szemlélete az olvasót nem jogosítja föl, hogy a szerző ilyen következtetését tételezze fel, viszont itt a tragédia fennmaradásával kapcsolatos kétségekre olyan optimista választ kapunk, mely e drámai formának a könyvében megalkotott fejlődésvázlatából nem vonható le.

Losonczy István

A természettudományok fejlődésének alapvető törvényszerűségei[1]

Karpov könyve egyike azon műveknek, amelyek a természettudományoknak a társadalom életében betöltött egyre jelentősebb szerepét felismerve megkísérlik felkutatni ennek a szerepnek legalapvetőbb törvényszerűségeit. A bevezetésben a szerző a tudomány meghatározásának problémáival foglalkozik, és itt helyesen hangsúlyozza, hogy ennek egyik legalapvetőbb kritériuma a tudomány rendszer-jellege. Ennek alapján cáfol meg olyan nézeteket, amelyek szerint a tudomány egyidőben keletkezett az emberi társadalommal. Karpov kimutatja, hogy bár már a legősibb társadalmakban is megtalálhatók a tudományos ismeretek csírái, ezek az ismeretek még nem alkottak logikailag zárt és ellentmondástalan rendszert, és ezért nem tekinthetők tudománynak. A szerző szerint az egyes ismeretek tudományosságának kritériuma a különböző tényekben kifejezésre jutó törvények felfedezése, ezért szerinte a természettudomány mint tudományok összessége csak Kopernikus felfedezései óta létezik. Karpov elemzi a tudománynak más társadalmi tudatformáktól való különbözőségét is. Véleménye szerint ez a következő sajátosságokban foglalható össze: az előrelátás képessége, a tudományos ismeretszerzés formális struktúrájának minden más ismeretszerzéstől való különbsége, a tudomány akkumulatív jellege (adott korszak tudománya mindig az előző korszak által felhalmozott tényekből és tudományos törvényekből indul ki), és végül a tudománynak az a sajátossága, hogy az objektív valóságot absztrakt-logikai sémákban tükrözi vissza. Mivel a szerző által alkalmazott különbségtevés alapvetően nem ismeretelméleti jellegű s a tudományt nem mint a visszatükrözés egyik formáját állítja szembe a visszatükrözés más formáival, az általa adott kritériumok közül hiányzik az egyik legfontosabb, minden tudomány elvileg dezantropomorf jellege.

A könyv első fő része a társadalmi gyakorlattal mint a tudományok keletkezésének és fejlődésének alapjával foglalko-

[1] М. М. Карпов: Основные закономерности развития естествознания. Изб. Ростовского университета, 1963. 300 o.

zik. Az ismert marxista tétel mellett — a tudomány fejlődését alapvetően az anyagi termelés szükségletei határozzák meg — Karpov foglalkozik a tudományos kutatás belső, pszichológiai, illetve morális motívumaival is, amelyeket szerinte az eddigi kutatások elhanyagoltak. Ilyen motívumoknak tartja a szerző a társadalmi hasznosságra való törekvést, a tudományos becsvágyat, a nemzeti büszkeséget és mint a legfontosabb morális tényezőt a tudásszomjat. Ennél az elemzésnél meg kell jegyezni, hogy a kétségtelenül helyes kérdésfeltevés mellett konkrét és mélyreható elemzés helyett inkább a különböző tényezők felsorolását találja az olvasó, ami különösen egy olyan, ismeretelméletileg is fontos kérdésnél, mint a tudásszomj és általában a teoretikus beállítottság problémája, óhatatlanul hiányérzetet kelt.

Ennél sokkal meggyőzőbb a szerző érvelése, mikor azt a kérdést fejtegeti, hogy mi a néptömegek és a tudósegyéniségek szerepe a tudomány fejlődésében. Karpov elutasítja azt a polgári nézetet, hogy a néptömegeknek semmilyen szerepük nem lehet a tudomány fejlesztésében, ugyanakkor azonban részletesen cáfolja azt a Szovjetunióban eléggé elterjedt és dogmatikus elképzelést is, amely úgy véli, hogy nincs elvi különbség a tömegek és a tudósok szerepe között a tudományos alkotómunkában. Karpov meggyőzően mutatja ki, hogy ez az érvelés a néptömegek absztrakt felfogásán alapszik. A tudomány létrejöttének egyik alapvető feltétele a fizikai és szellemi munka közötti munkamegosztás. A munka e két fajtája közti különbség a történelmi fejlődés során sem fog eltűnni, és mindig szükség lesz egy olyan viszonylag önálló rétegre, amely kizárólag az anyagi termelés által létrehozott elméleti szükségletek kielégítésével foglalkozik. Az alapvető tudományos felfedezések csak a tudósok munkájának eredményei lehetnek. Karpov szerint a néptömegek szerepe a tudományos kutatásban a következőkben foglalható össze: 1. a kutatáshoz nélkülözhetetlen eszközök előállítása, 2. bizonyos technikai jellegű találmányok, 3. a néptömegek anyagi tevékenysége által felhalmozott tények és problémák mint az általánosítás alapja a tudomány számára. Mintegy kiegészítésképpen beszél a szerző arról is, hogy a tömegek és kimagasló egyéniségek kölcsönhatása magán a tudományon belül is jelentkezik mint a kimagasló tudósok és a tudományos középkáderek kapcsolata.

A könyv második és egyben fő része foglalkozik a természettudományokban észlelhető alapvető törvényszerűségek elemzésével. Két kérdést emelnénk ki a szerző fejtegetései közül. Az egyik, főleg ismeretelméleti probléma, a tudományos felfedezések logikájának kérdése. Elöljáróban Karpov a tudományos intuíció, az „alkotó képzelet" szerepét vizsgálja a tudományos felfedezésekben. Véleménye szerint az intuíció is logikai gondolatsort foglal magába, csak ez „elmosódott" és „rejtett". A tudományos felfedezések során intuíció és logikai analízis egyidejűleg hatnak, hol az egyik, hol a másik a domináns tényező: „maga az alkotó aktus, a 'belátás' pillanata sem lehetséges a gondolkodás előzetes nagy logikai munkája nélkül." Newton csak azért döbbenhetett rá az alma zuhanásának láttán a tömegvonzás törvényére, mert a kérdés már előzőleg is foglalkoztatta, és csak ezért tűnt fel az alma nem mint „zuhanó", hanem mint a „Föld által vonzott" tárgy.

Van-e a tudományos felfedezéseknek logikájuk? A szerző Popper nézeteivel szemben egy ilyen logika létezését hangsúlyozza. Az alternatív hipotézisek közötti választás nem teljesen önkényes, Karpov szerint itt olyan természettudományos elvek játszanak regulatív szerepet, mint az előző tapasztalatok és tudományos tételek, az okság elve, az egyszerűség és a harmónia elve stb. Végül megállapítja: a tudományos felfedezéseknek olyan objektív logikájuk van, amely független a felfedező személyétől. E logika következő szakaszait különbözteti meg: 1. a szokatlan (paradox) tények megragadása, 2. hipotézisalkotás, 3. egy hipotézis kiválasztása a sok közül, 4. következtetések, 5. a következtetések bizonyítása, 6. a jelenség végső magyarázata.

A másik elemzés inkább tudományszociológiai, illetve tudománytörténeti jellegű. A szerző szerint a természettudományok fejlődésének egyik sajátossága a tudomány fejlődési ütemének gyorsulása. Képletekben adja meg ennek a fejlődési ütemnek számszerűleg kifejezhető nagyságát, és megállapítja, hogy a tudományos publikációk, munkatársak és felfedezések száma exponenciálisan növekszik. Polgári nézetekkel szemben, amelyek szerint az emberiség előbb-utóbb „belefullad az információ tömegébe", hangsúlyozza a kibernetikai gépek nagy szerepét az információtárolásban és annak fontosságát, hogy az emberiség végre „megtanuljon tanulni", megtanulja agyműködése optimális kihasználásának szabályait. Csak felsoroljuk a Karpov által vizsgált további fejlődéstörvényeket: a tudomány viszonylagos önállósága, a nézetek harca a tudományban, a tudományok kölcsönhatása,

a tudományok matematizálása, integráció és differenciálódás egysége, a tudományfejlődés folytonossága, a tudományos forradalmak elkerülhetetlensége és a tudomány és termelés kapcsolatainak erősödése.

A mű harmadik része, amely a tudományok szerepét elemzi a társadalom életében, a legkevésbé sikerült, és nem megy túl közhelyszerű megállapításokon. Főleg olyan fejtegetéseknél érezhető ez, amelyekben a tudomány szerepéről beszél a kapitalizmusban, illetve a szocializmusban.

A könyv egészéről megállapíthatjuk, hogy mind erényei, mind hiányosságai abban gyökereznek, hogy a szerző totális képet akart nyújtani a témáról, és ezért a számos pozitív kérdésfeltevés és megoldás mellett sok problémának csak a felületét érinti.

Berényi Gábror

Gondolkodáskutatás a szovjet pszichológiában[1]

A Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének új tanulmánykötete kísérlet a szovjet pszichológusok gondolkodáslélektani kutatásainak általánosítására, a gondolkodáslélektan általános elméleti és módszertani aspektusának feltárására. Az első három cikk (Bugyilova, Sorohova és Bruslinszkij munkái) Szecsenov, Pavlov és Vigotszkij általános pszichológiai munkásságának gondolkodáslélektani vonatkozásait összegezi. Azt vizsgálja, milyen alapokat teremtettek a pszichikum általános természetére, a pszichológia tárgyára és módszerére vonatkozó nézeteikkel, a pszichológiai tudomány általános metodológiai problémáinak sajátos megoldásával, a gondolkodás reflexes és kultúrtörténeti elméletével a gondolkodásprobléma kidolgozása, a konkrét gondolkodáslélektani kutatások számára.

A könyv súlyponti részét azok a tanulmányok teszik ki, amelyek a szovjet gondolkodáskutatás egy-egy módszertani kérdésével foglalkoznak, ezek: a determinizmus elve a gondolkodási folyamat vizsgálatában (Szlavszkaja cikke, ill. Rubinstein tézisei a gondolkodáskutatás soron levő feladatairól), az interiorizáció elve a cselekvés és gondolkodás kapcsolatának elemzésében (Galperin: A gondolkodáslélektan és az értelmi tevékenység szakaszos kialakulásáról szóló elmélet) és a beállítódás Uznadze-féle elmélete (Eliava: A gondolkodó tevékenység és a beállítódás).

A többi tanulmány gazdag, izgalmas kísérleti anyag elemzésével, a megfigyelések, kutatási eredmények gyakorlati általánosításával a gondolkodásprobléma sajátos megközelítését nyújtja az alkalmazott pszichológiai ágazatokban, a fejlődéslélektanban, az oktatáspszichológiában. (Ljublinszkaja az érzéki szemlélet, a beszéd és a cselekvés szerepét vizsgálja a gyermeki gondolkodás korai formáinak kialakulásában, Mencsinszkaja a fogalmak és a gondolkodási eljárások elsajátítását az oktatási folyamatban. Igen érdekes Sevarjov elmélete az algebrai készségek kialakulásának meghatározott fokán fellépő ún. általánosított vagy szabálynak megfelelő asszociációkról, és Davidov tanulmánya, amely egy marxista általánosítás-, ill. fogalomelmélet jelentőségére hívja fel a figyelmet az oktatásprogramozás szempontjából.)

Nem áll módunkban a tanulmánykötet részletes ismertetése, csupán a szovjet gondolkodáslélektani kutatások két központi probléma körül kibontakozó irányának és módszertani elveinek felvázolására teszünk kísérletet. E két probléma: a gondolkodási folyamat determinációja, valamint a gondolkodás és cselekvés és ebben a vonatkozásban az értelmi tevékenység struktúrájának kérdése. A gondolkodás problémáját a két kutatási irány különböző módszertani elvek érvényesítésével közelíti meg. Az egyik egy általános filozófiai elvet specifikál a gondolkodáspszichológia területére, a determinizmus elvét; a másik egy kizárólag az emberi pszichikumra, ennek genezisére, történeti és individuális kialakulására jellemző specifikus pszichológiai törvényt alkalmaz az értelmi tevékenység magyarázatában, az interiorizáció elvét.

Rubinstein és kollektívájának kísérletei a problémamegoldó gondolkodás, az új eredményekhez való eljutás folyamatának menetét és dinamikáját kutatják. A gondolkodás mint folyamat törvényszerűségeit próbálják tisztázni, maximális következetességgel érvényesítve a determinizmus elvét a kutatások legkisebb részletéig. Úgy jelentkezik ezekben a vizsgálatokban a determinizmus elve, mint a lenini visszatükrözési elmélet, a szecsenovi-pavlovi reflexes elmélet interpretációja, mint az egyetlen út egy valóban hiteles gondolkodáselmélet kiépítésé-

[1] Исследования мишления в советкой психологии. Ред: Шорохода. Изд. А. Н. СССР. Moszkva 1966. 475 o.

hez: „kutatjuk a gondolkodás összefüggéseit a tárggyal, az adott esetben az ember előtt álló feladattal, s ezzel egyidejűleg kutatjuk a gondolkodás belső törvényeit, vizsgáljuk a külső összefüggéseknek éppen a belső törvények közvetítésével való visszatükröződését."

A gondolkodás mindig problémahelyzetből indul ki. Ha a probléma feladatként van megfogalmazva, a gondolkodás egész folyamatát a feladat feltételei és követelményei közti korreláció determinálja, nem közvetlenül, hanem közvetve, előző ismeretek aktualizálásán, megfelelő gondolkodási eljárások — analízis, szintézis, absztrakció és általánosítás — folyamatán keresztül. A kiinduló adatok és az ismeretlen közti lényegi összefüggés felismeréséhez a problémaszituáció, a feladat állandó átalakítására, átfogalmazására van szükség. A gondolkodás folyamat-jellege éppen azt jelenti, hogy az egyes gondolkodási aktusok eredménye mint a következő lépés előfeltétele kapcsolódik a megoldás menetébe, hogy magában a gondolkodási folyamatban létrejönnek a továbbfejlődésének belső feltételei. Rubinstein gondolkodáslélektani kutatásainak legfőbb eredménye a gondolkodási műveletek struktúrájának, kölcsönös kapcsolatának, egymásraépülésének mint a gondolkodási folyamat belső törvényszerűségei megjelenésének feltárása.

Rubinstein a gondolkodáslélektani kutatások soronlevő feladatai között jelölte meg a gondolkodás alkotó és személyes aspektusának vizsgálatát. E kísérletek oktatáspszichológiai szempontból is jelentős célja, hogy megállapítsák a gondolkodási műveletek, eljárásmódok új problémahelyzetre való átvitelének, önálló alkalmazásának, új általánosítások megalkotásának feltételeit.

A másik módszertani alapelvet, az interiorizáció elvét a problémamegoldó gondolkodás kutatásának területén Galperinnak az értelmi tevékenység szakaszos kialakulásáról szóló elmélete képviseli. Ez az elmélet a szerző szavai szerint a kísérleti gondolkodáslélektanból nőtt ki, és ennek több kérdésében hozott megoldást. Alapvető tétele, hogy a tagolt gondolat mint pszichikus folyamat külső tárgyakkal végzett manipuláció, valóságos tárgyi cselekvés interiorizációjának, belsővé válásának eredménye — belső eszmei tervbe átvitt, belső beszéddé átalakult tárgyi cselekvés. Ez a megállapítás annyira megváltoztatja a gondolkodás lélektani vizsgálatának stratégiáját, hogy szükségessé teszi a gondolkodás sajátosan pszichológiai aspektusára vonatkozó nézetek felülvizsgálását.

Galperin, áttekintve a gondolkodáslélektan közel 70 éves történetét, kimutatja, hogy a gondolkodás vizsgálatának elméleti oldala eddig lényegében nem volt más, mint az elemi logika és a fiziológia parafrázisa, amelytől csak homályos álpszichologikus terminológiája különböztette meg. Alapvető feladat a gondolkodás pszichologiai megközelítését elhatárolni ugyanezen empirikus folyamat logikai, fiziológiai stb. szemléletétől. Galperin a tevékenység orientációs jellegében jelöli meg a sajátosan pszichikait, külső és belső meghatározott viszonyának hordozóját. Ez az, ami megnyilvánul mind az állatok Köhler vizsgálta értelmes feladatmegoldásában, mind a gyermeki gondolkodás Piaget és a szovjet pszichológusok feltárta sajátosságaiban, mind magának a gondolkodásnak tárgyi tartalmában

A problémamegoldó tevékenység tárgyakkal végzett manipuláció annak érdekében, „hogy megtudjuk, mit kapunk." Ennek a folyamatnak az átstrukturálódásában vizsgálja Galperin cselekvés és gondolkodás viszonyát, mutatja be az értelmi tevékenység kialakulásának szakaszait a cselekvés tervétől a külső tárgyakkal végzett cselekvésen, a hangos beszéd síkján végzett cselekvésen keresztül a belsővé válásáig, gondolati síkra való áttevődéséig. A szerző hangsúlyozza, hogy a tárgyi cselekvés az interiorizációjának minden szakaszában egy orientációs, irányító és egy éppoly elengedhetetlen végrehajtó részből áll. A feltételek állandósága, ismétlődése esetén a cselekvés dinamikus sztereotípiává alakul át, amelyben az egyik részt ért inger aktív állapotba hozza az egész rendszert. A cselekvés képe korábban jelenik meg mint tényleges végrehajtása, és — ha a cselekvésnek csak orientáló rendeltetése van — feleslegessé válik a cselekvés tényleges végrehajtása, majd gondolatban való lépésről-lépésre követése is. A folyamat lerövidül, és a problémaszituáció kiinduló adataiból egyenesen az eredményhez jutunk a megelőző tapasztalat alapján. Így alakul ki a tagolt gondolat, melynek sajátos természete ezért megközelíthetetlen az introspektív megfigyelés számára. Csak úgy érthető meg, ha figyelembe vesszük szakaszos kialakulásának, interiorizációjának, lerövidülésének folyamatát.

Az interiorizáció elvének fogalompszichológiai vonatkozásában Mencsinszkaja cikke Galperinnal polemizálva azt hangsúlyozza, hogy a tanulók gondolkodási műveleteinek fejlődésében nem az értelmi tevékenység kialakulása a befejező szakasz, hanem a gyakorlati cselekvésben való realizálás. Az oktatáspszichológiai tanul-

mányok jelentős része a mindennapi és tudományos fogalmak vizsgálatával, az ismeretelsajátítás problémiáival kapcsolatban a Vigotszkij kijelölte úton folyó kutatások eredményeit taglalja.

A szovjet gondolkodáslélektani kutatások két fő iránya mellett különleges helyet foglalnak el a grúz pszichológusok körében mind elméleti, mind módszertani szempontból az Uznadze ún. beállítódási elmélete nyomán folyó kísérletek, amelyek az ember személyes motívumait emelik ki a megismerési folyamatok, a gondolkodó tevékenység vizsgálatában.

Uznadze elméletének központi fogalma, a beállítódás (usztanovka) úgy jellemezhető mint hajlandóság, irányultság, készség a cselekvés, a feladat végrehajtására. A szubjektum dinamikus, célra irányuló belső állapota, amely a szubjektum meghatározott szükségleteinek meglétén, kielégítésük objektív szituációján keresztül jön létre. Objektíve adott feltételeknek megfelelően szabályozza a szubjektum pszichikus tevékenységét, megelőzve szándékos pszichológiai folyamatait.

Eliava cikke rendkívül érdekes kísérleti anyag elemzésén mutatja be, hogyan lehet a beállítódási elmélet alapján interpretálni a problémamegoldó gondolkodás eddig nem vizsgált mozzanatait, a beállítódás szerepét a feladat megkönnyítésében és megnehezítésében (determináló tendenciaként, ill. funkcionális kötöttségként, a gondolkodás merevségeként), a hipotézisek működését a problémamegoldás során, és magának a problémának a felmerülését, a gestaltista felfogással szemben rámutatva arra, hogy a feladat megoldásának folyamata nemcsak a problémaszituáció struktúrája által határozódik meg, hanem már a szituáció problematikus voltának felismeréséhez is szükség van a szubjektum egy sajátos pszichikai aktivitására. A problémamegoldás folyamatát tehát a problémaszituáció és a szubjektum kölcsönös kapcsolatában vizsgálva lehet csak megérteni.

Amint ez az ismertetett tanulmányokból is látható, a legáltalánosabb filozófiai, pszichológiai kérdésekben a szerzők egyetértenek, a könyvben érintett egész sor elméleti és módszertani probléma megoldásában azonban eltérő, sőt nem egyszer ellentétes álláspontot képviselnek. A különböző módszertani elvekre épülő elméletek jól megvonják egymás határait, egymáshoz való viszonyuk mégis esetleges tisztázatlan, szükségessé teszi egy átfogó gondolkodáspszichológiai rendszer megteremtését. A kötet szerzői természetesen nem is törekedtek arra, hogy a gondolkodásprobléma megoldását adják, annál is kevésbé, mert a gondolkodás társadalmitörténelmi tartalmának, a gondolkodás és a beszéd pszichológiájának kérdései — érthető módon — kívül maradtak a kötet keretein. De éppen a konkrét tudományos kérdések kidolgozása, a gondolkodás egy-egy aspektusának tartalmi vizsgálata problémáinak sokoldalú elméleti és kísérleti megközelítése, következetes végiggondolása, specifikus törvényszerűségeinek feltárása visz közelebb egy egységes pszichológiai gondolkodáselmélet kialakításához.

Karádi Éva

A tett filozófiája[1]

Az ifjúhegeliánusok és az igazi szocialisták filozófiai elveinek feldolgozása a polgári filozófiatörténetben periferikus helyre szorult. A kérdéssel foglalkozó nagy kézikönyvekre általánosan jellemző, hogy vagy csak a hegeli filozófia felbomlása utórezgésének, vagy csak Hegeltől Marxig vezető átmenetnek értékelik ezeket az áramlatokat.

Stuke az első, aki eredeti források, gazdag történelmi tényismeret alapján tárgyalja az ifjúhegeliánusok és az igazi szocialisták által az 1837—45 közötti időszakban kifejtett filozófiai elméleteket. Könyvében rámutat arra, hogy elméletük filozófiailag és történetileg önálló egészet képez, amelynek megvannak az elágazásai Marx, a liberális pozitivizmus, sőt még a modern irracionalizmus előfutárai felé is.

Recenziónkban e vázlatosan említett történelmi folyamat vizsgálatát figyelmen kívül hagyva csak a tett filozófiáján és a jövő filozófiáján belül mutatkozó alapvető kettősséggel foglalkozunk: a reakciós romantikus iskolával és a baloldali liberális, vagy szocialista irányzattal. Példaként Constantin Frantzot és Heinrich Heinét említjük meg, akik a legpregnánsabban képviselik e kettősség ellentmondó

[1] Horst Stuke: *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianer und den Wahren Sozialisten.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1963. 258 o.
[2] Vö.: Cornu: *K. Marx und F. Engels. Leben und Werk.* I. Bd. (1818-1844). Berlin 1954.

pólusait; részletesebben elemezzük a romantikus August Cieskowski, a liberális Bruno Bauer és a szocialista Moses Hess elméletét, akik a lehető legpontosabb keresztmetszetét adják ennek a bonyolultan szerteágazó filozófiatörténeti komplexumnak.

Az ifjúhegeliánusok és az igazi szocialisták közös kiindulópontja: a „keresztény-germán világ" általános krízise, valamint e krízis teoretikus és gyakorlati megsemmisítésének szándéka. Filozófiájuk tettfilozófia, amennyiben az ember és a világ szétszakítottságát, az ember önelidegenedését az elméleti vizsgálódásokon túllépve a gyakorlati tevékenységben akarják legyőzni. Ehhez az alapelvhez kapcsolódik a prófécia: a jövő filozófiája, mely a történelem dialektikus-progresszív fejlődésének feltárásával az igazi emberi valóság beteljesedését hirdeti. Ezek a tételek az 1830 után megerősödött politikai aktivizmushoz kapcsolódnak, mely megmozgatta a német szellemi és politikai életet, és a forradalmasodás irányába hajtotta. A jövő filozófiájában és a tett filozófiájában kifejtett elméleti-gyakorlati célkitűzések elszakíthatatlanok a kor liberális, demokrata és szocialista mozgalmaitól, melyek a politikai és társadalmi viszonyok megváltozására irányultak.

A tett filozófiája közvetlenül vagy közvetve Hegel tanításaihoz kapcsolódik. Hegel szerint a kor dualizmusa az ember és a világ szétszakítottságából, az ellentétek eleven vonatkozásainak és kölcsönhatásainak megszűnéséből ered. A modern értelem elidegeníti az embert általános lényegétől; a modern vallásosság elszakítja a valóságtól, az objektív léttől. Az ember szétszakad, kétéltűvé válik. A filozófia — a hegeli filozófia — azt a feladatot állítja maga elé, hogy az ellentmondást az ellentmondó oldalak kibékítése révén megszüntesse. A filozófia megadja a gondolkodó belátást az ellentétek lényegébe, de nem feladata, hogy a gyakorlati cselekvés számára közvetlen utasításokat és szabályokat adjon.

A tett filozófusai a hegeli elméletnek ehhez a pontjához kapcsolódnak. Mind a jobboldaliak, mind a baloldaliak azt vetik Hegel szemére, hogy megmarad az elmélet, a kontempláció síkján, és elveti azt a lehetőséget, hogy gyakorlatilag munkálkodjunk a jövő társadalmának kialakításán. Hegelhez való viszonyuk azonban nem egyértelmű: egyrészt úgy értékelik a hegeli filozófiát, mint a filozófia által elérhető legmagasabb fokot, alapproblémáját — a kor, az ember meghasonlásának és elidegenedésének megszüntetését — átveszik. Másrészt azonban kritizálják a hegeli rendszer és módszer ellentmondásosságát. A tett filozófiájának képviselői rámutatnak arra, hogy Hegel elzárkózik alapelveinek konzekvenciáitól, gyakorlati érvényre juttatásuk helyett megmarad az elmélet oldalán, s pusztán a „belátáshoz, nem pedig az emberek akaratához fordul", és ezáltal a jövő irányába mutató cselekvést kizárja filozófiájából. Tehát közvetlenül csak a hegeli kontemplatív magatartás ellen intéznek támadást, nem pedig Hegel alapelvei ellen. De ez a kritika a hegeli alapelveket is rombadönti, az alapelvek realizálása ugyanis egyet jelent az alapelvek feloldásával és megváltoztatásával.

A tett filozófusainak a hegeli elmélettel szemben gyakorolt kritikája ennyiben már magában hordozza és meghatározza a jelenről és a jövőről vallott elképzeléseiket. A jelenkort az emberiség fejlődése egyetemes történeti értelmezésének összefüggésében mint az ember meghasonulásának és elidegenedésének csúcspontját ábrázolják, másrészt a dialektikus módszer segítségével mint az „igazi" történelem fordulópontját, nyitányát ragadják meg. Az ember jelenkori totális elidegenedésének tudatából a küszöbönálló totális megvalósulás bizonyosságát nyerik.

Ez az álláspont egyaránt jellemző „a szembenálló pártok, forradalmárok és reakciósok, haladók és konzervatívok, baloldaliak és jobboldaliak" nézeteire. Ebből következik, hogy a tett filozófiájának és a jövő filozófiájának programját nemcsak az ifjúhegeliánus mozgalom radikális balszárnyának képviselői fogalmazták meg. Mind az ó-, mind az ifjúhegeliánusok (a jobb- és balszárny egyaránt) felléptek a filozófia gyakorlativá változtatásáért, követelték az élet és a filozófia helyes kapcsolatának kialakítását, és ennek jegyében a jövő elveinek megvalósítását. Így a különböző irányzatok között nyilvánvaló érintkezési pontok adódnak. Szemléletesen mutatja ezt H. Heine és C. Frantz példája.

Heine (a baloldali ifjúhegeliánus mozgalom egyik legfontosabb és legérdekesebb képviselője) a filozófia megvalósulásának kérdését baloldali pozícióból kiindulva közelíti meg. Gondolatainak lényege az, hogy a német nép a filozófiai forradalom (Hegel) után olyan politikai forradalom útjára lép, melyhez képest a francia forradalom csak harmónikus idill volt. A filozófiának olyan tanná kell alakulnia, mely megalapozza és követi a gyakorlatot, olyan elméletté, mely hírdeti az emberi önelidegenedés gyakorlati felszámolásának szükségszerűségét, és ezáltal társa-

dalmi-politikai síkon egy új társadalom gyakorlati megvalósulásához járul hozzá.

Frantz (romantikus, konzervatív ó-hegeliánus) a tett filozófiáját jobbról közelíti meg. Véleménye szerint a modern világ a bűnösség és a hitnélküliség kora. Az ember a „modern politika" által létrehozott „formális jogállamban" és „ipari államban" elvesztette erkölcsi és polgári kötelékeit, önmagával meghasonlott lénnyé változott. A felvilágosodás „nihilista" követői ezt az önelidegenedést csak megszilárdították, amennyiben az embert elfordították istentől, és isten szeretetével szembe a világi javak megszerzését állították. Frantz korkritikája magában hordozza a romantikus szembenállás összes jellemvonását. Ebből a magatartásból vezethető le tettfilozófiájának követelése: az ember és isten elszakadásának megszüntetése, isten aktív szeretete. A filozófia feladata, hogy a megismert abszolút igazságot a valóságos életbe bevezesse, hogy a „tudás"-t (= hit) a gyakorlatban realizálja, és a világot át- és újjáalakítsa. A filozófia ezzel elhagyja a kontempláció síkját, a politikában és politikaként ható vallássá változik.

A tett filozófiájának képviselői a jelenkori meghasonlás megszüntetésének szükségszerűségét az eljövendő harmonikus kor látomásából vezetik le. A kor elé posztulátumokat és ideálokat állítanak; a történelem hegeli értelmezésével szemben közvetve vagy közvetlenül Fichtéhez kapcsolódnak. Fichte hatása szemléletesen mutatkozik meg abban, hogy a tett filozófiája a világ megismert eszméjét a filozófia által irányított tevékenységen keresztül akarja valóságossá tenni, és hirdeti, hogy a valóságot az eszmének megfelelően kell kialakítani és berendezni.

Azt, hogy a tett filozófiája hogyan valósul meg konkrétan a világtörténelem folyamatában és hogy milyen lehetséges megközelítési módok adódtak az ifjúhegeliánus mozgalmon és az igazi szocializmuson belül, A. Cieskowski, B. Bauer és M. Hess elméletén keresztül világíthatjuk meg.

August Cieskowski az ifjúhegeliánus mozgalom jobboldalán foglal helyet, a tett filozófiáját az „abszolút spiritualizmusban" alapozza meg. Szemben Cornu[2] értékelésével Stuke kimutatja, hogy Cieskowski egész tevékenysége a tett filozófiájának kidolgozásában arra irányult, hogy a filozófia (Hegel) gyakorlati realizálását a „konzervatív haladás" útján valósítsa meg. Ellentétben Cornu állításával Cieskowski nem volt szocialista. Az individualizmus ökonómiai (kapitalizmus), politikai (liberalizmus) és vallási (protestantizmus) formáinak elvetésével együtt elutasította a szocializmust is, mert az az egyest a társadalomnak kiszolgáltatja, és az individuum szabadságát megszünteti. Az individualizmussal és a szocializmussal az „association"-t állította szembe, a szabad individuumok baráti egyesülését, mely a „solidarité" szellemében az individuumot és a társadalmat kölcsönösen egymáshoz rendeli.

Társadalmi szempontból ez azt jelenti, hogy az ember „társadalmi individuummá", szabad, egyenjogú tagjává válik „a konkrét népcsaládokat" a szolidaritás szellemében egyesítő ember-társadalomnak. Ez a társadalom isten birodalmának földi megvalósulása, a „Civitas Dei" és a „Civitas terrena" egyesülése. Ebben a társadalomban új szövetség jön létre isten és ember között. Az új világrend alapját isten aktív tisztelete és az ember tevékeny szeretete alkotja.

Ez az új világrend a Cieskowski-féle történelemkonstrukcióban a tézis—antitézis—szintézis fázisain áthaladó történelmi folyamat célja. A történelem teleológikus mozgása azonban nem az emberen kívül, a embertől függetlenül megy végbe, hanem az isteni előrelátás az emberi észnek megadja azt a lehetőséget, hogy ezt a folyamatot felismerje, és szabad, tudatos közreműködésével befolyásolja. A harmadik, a szintetikus korszak alapvető garanciája az akarat. Az emberiség a tevékeny akarat által válik képessé arra, hogy az elméletet a gyakorlatban realizálja, és a kor dualizmusának megszüntetésével a jövőt megalkossa. A tevékeny akaratban válik a szellem (az ember) igazi szellemmé (igazi emberré) azáltal, hogy a tézis és antitézis pozitív vonásait, az objektív, külső-materiális magánvalót (természet) és a szubjektiv, gondolkodó magáért-valót, (eszme) a szabad öntevékenységben konkrét totalitássá, tökéletes valósággá foglalja össze.

Cieskowski szerint a filozófia feladata az, hogy a világtörténelem mozgását feltárva gyakorlati energiává alakuljon, és a kereszténység eszmei principiumait a valóságba bevezesse. Ezzel a lépéssel megszűnik az öncélú filozófia; a társadalmi életben a politikai-gyakorlati akcióban az ideális és reális végleg kibékül és az igazi valóság megszületik.

Cieskowski, a tett filozófiájára jellemző módon, történelemkonstrukcióján belül a jövőt ideállá, posztulátummá változtatja. A valóság mint posztulátum, mint az elmélettől a gyakorlathoz vezető átmenet, a morálisan megalapozott „kellés" fényében jelenik meg, egy fichtei kellés-filo-

zófia értelmében. Az eljövendő „igazi" valóság eszerint az emberiség fejlődésének etikailag-természetjogilag követelt célja — pontosabb értelemben utópia. Ami a fichtei filozófiától megkülönbözteti, lényegében az, hogy Cieskowski a történelem folyamatát és jövőbeli formáját érzékelhetően fogja fel, és a jövőt mint történelmi korszakot próbálja meghatározni.

Stuke könyvének legértékesebb része Bruno Bauer filozófiájának ismertetése. A szerző a baueri filozófia részletes elemzésén keresztül mutatja ki, hogy az Allgemeine Literaturzeitungban kifejtett és a Marx által is kritizált szélsőséges állásfoglalások nem jellemzőek a baueri életmű egészére. Bauer tettfilozófiájának alapja a filozófiai-politikai radikalizmus, ami őt a baloldali hegeliánus mozgalom szellemi vezetőjévé teszi.

Történetfilozófiai fejtegetéseiben Bauer a hegeli filozófiából indul ki. Az öntudat, Bauer filozófiájának központi kategóriája — a hegeli dialektika törvényszerűségeinek megfelelően — az elidegenedés fázisán keresztül jut el igazi, valóságos kibontakozásához. Mint a hegeli elidegenedéselméletben, az eltárgyiasulás és az elidegenedés Bauernél is azonosul, ezért az elidegenedésből szabaduló öntudat egyben tárgyi vonatkozásait is elveszti.

Bauer látszólag elfogadja a hegeli dialektikát. Történetfilozófiájának alaposabb elemzése azonban megmutatja — hangsúlyozza Stuke —, hogy filozófiáját valójában nem lehet a hegeli értelemben vett dialektikus történetfilozófiának nevezni. Bauer számára a történelmi fejlődés menete nem a tézis—antitézis—szintézis fokain keresztül halad, nem a régi és új szintéziséből alakul ki, hanem a régi tökéletes megsemmisítéséből. A múlt teljes megsemmisítésének tekintett forradalom Bauer szerint a haladás törvényszerű formája, mert minden új, ami a világtörténelemben fellép, csak azáltal juthat érvényre, ha vandál módon megsemmisíti előzményeit, fennálló ellentétét. Az öntudat totális kibontakozásának is csak az ész egy ilyen jellegű forradalma lehet alapja. Ezért javasolja Stuke, hogy a dialektikus felfogással szemben a baueri történetfilozófiát „forradalmi antitetikának" (revolutionäre Antitetik) nevezzük. Csak ebből a nézőpontból lehet aztán megérteni azt, hogy Bauer a világtörténelmet két fő korszakra osztja: az előtörténetre, melyben az ember a természeti kötöttségek és a keresztény eszme uralma alatt áll, és a jövőre, melyben az öntudat elérkezik teljes kibontakozásához.

A jelenkorban az öntudat az elidegenedés legszélsőségesebb formájához érkezett el, de egyben megnyerte önmaga felszabadításának tudatát is. A kor „modern forradalmai" — a reformáció és a francia forradalom — csak első lépések voltak az öntudat teljes emancipációjának útján. Ezért szükséges a jelenkorban egy olyan totális forradalom, mely az ember világának ésszerűtlenségét megsemmisíti, és egy valóságos társadalmat hoz létre.

A filozófiának — a baueri tettfilozófiának — ebben a folyamatban az a szerep jut, hogy elméletileg megmutassa a kor dualizmusának alapvető ellentmondásait, és e felvilágosító tevékenység által gyakorlati energiává alakuljon. Az elmélet alkalmazása a valóságra, a kritika, az „igazi elmélet terrorizmusa" tagad minden fennállót. A kritikával a filozófia elhagyja a belsőség szféráját, nem elégszik meg az ideál felállításával, az újat a gyakorlati tevékenységben akarja érvényre juttatni. A jövő filozófiájává válik, amennyiben megkülönbözteti „azt, ami van, és azt, aminek lennie kell"; a történelem menetének teológikus értelmezést ad, és ezen az alapon következtet a jövőre.

De a kritika csak az első lépéseket teszi meg a jövő filozófiájának megvalósulásához vezető úton. Bauer nem elégszik meg a tudat reformjával, valóságos forradalmi akciót követel, melyben „egy elméleti principiumnak gyakorlattá, tetté kell válnia,... az oppozíciónak élesnek, áthatónak és kérlelhetetlennek kell lennie, a fennálló megdöntése a fő cél. A filozófiának ezért a politikában is hatnia kell és a fennálló viszonyokat... leplezetlenül kell támadnia és megrendítenie".

Az a kérdés azonban — mutatja ki Stuke helyesen —, hogy melyik társadalmi réteg hordozója a forradalmi akciónak, Bauer számára nem centrális kérdés. Ennek oka elsősorban az, hogy Bauer a gyakorlati forradalom minden kísérletét az elméleti forradalom befejezése előtt eleve értelmetlennek és hamisnak tartja.

Az a kettősség, amely a tett filozófusaira általánosan jellemző, különös élességgel jelentkezik Bauer történetfilozófiájában a jövő és a gyakorlat viszonyának megoldásánál. Bauer arról beszél, hogy a történelem mozgása teológikus, belső törvényszerűségekből ered. Az elmélettől a kritikához, a kritikától az oppozícióhoz és az oppozíciótól a forradalmi változáshoz vezető átmenet törvényszerű jellegét, elkerülhetetlen szükségszerűségét hangsúlyozza, és figyelmen kívül hagyja az emberek szabad, cselekvő elhatározását. A jövő a belsőleg determinált történelmi fejlődés szükségszerű eredménye, s ennek megfelelően Bauer az elidegenedés történelmi szakaszát elkerülhetetlen fejlődési foknak ismeri el.

Ezzel szemben a jövőt illetően Bauernál megtalálható egy másik felfogás is. Bauer a jövőt posztulátumul, ideálul állítja az emberi cselekvés elé. Hansúlyozza az ember gyakorlati tevékenységének fontosságát, a forradalmi cselekvés jelentőségét. A forradalmi tettnek a jövő ideáljából, posztulátumából kell kiindulnia, és az „igazi valóságot" az erkölcsileg követelt célnak megfelelően kell kialakítania. Ez a követelés alkotja forradalmi dogmatizmusának alapját: minden fennálló radikális támadást és megszüntetését.

Stuke részletesen elemzi Bauer vallásfelfogását is. Rámutat arra, hogy Bauer a vallást társadalmi-történelmi szempontból az öntudat önmegtévesztésének, önelidegenedésének tartja. A könyv különösen érdekes része a baueri „hamis tudat" felfogás és a vallási elidegenedés kapcsolatának elemzése.

A filozófiatörténetben a tett filozófusai közül Moses Hess filozófiája van a legfeldolgozottabb állapotban. Stuke nagymértékben fel is használja az igazi szocialistákról és Hessről szóló irodalmat, végkövetkeztetéseit tekintve helyes megállapításhoz jut el, de kevés újat tesz hozzá az eddigi értékelésekhez, és ezért könyvének ez a fejezete számunkra nem különösen érdekes.

Elemzésében Stuke helyesen állapítja meg, hogy Hess — az igazi szocializmus megalapítója — jutott el a tett filozófiáján belül a legradikálisabb megoldásokig. Ez a radikalizmus kifejeződik abban is, hogy történetfilozófiájában Hess a társadalom gazdasági oldala felé fordul, és a társadalom ökonómiai mozgását próbálja megmagyarázni. Hess rámutat arra, hogy az elidegenedés végső és legkiélezettebb formában a pauperizmus és a pénzarisztokrácia antagonisztikus ellentétében fejeződik ki. A tőke egoizmusa felold minden köteléket, a családot, a szülőhazát. Ebből következik — Hess véleménye szerint —, hogy a jövő társadalmának, a kommunizmusnak megteremtéséhez nem elegendő az emberek tudati elidegenedését megszüntetni, hanem forradalmi akcióban a magántulajdont is fel kell számolni.

A forradalomhoz való viszony azonban Hessnél sem egyértelmű. Történetfilozófiájában a forradalom mint elkerülhetetlen átmeneti fok, mint a jövő társadalom előfutára jelenik meg. Szociáletikai programjában viszont az emberek lelkiismeretére — mindenekelőtt az uralkodó osztályok lelkiismeretére — apellál, és reformokon keresztül akarja elhárítani a szociális forradalmat; az állapotok ésszerű és békés szabályozását akarja elérni. Eszméjének beteljesedését — a jövő társadalom kialakulását — az emberek erkölcsi erejéből és tökéletesedéséből vezeti le. A hessi tettfilozófiában a szeretet válik az új élet fundamentumává; a szocializmus mint posztulátum szembenáll az erkölcsileg elítélt társadalommal.

Ebből következik, hogy Hess nem képes meglátni azt a társadalmi réteget, mely a szocialista társadalmat megvalósítja. A proletáriátus nyomora csak indítékot ad az etikai program megvalósításához. A proletáriátus csak a kor krízisének markáns megjelenési formája, de nem a jövő társadalmának hordozója. A szocializmus Hess szerint általános emberi feladat, és ezért nem kapcsolódik egyetlen osztály harcához sem. A harc az egész emberiség nevében folyik, ezért a jövő formáját Hess nem az osztályharc történelmi gyakorlatából vezeti le, hanem az emberiség örök ideáljából, a szeretetből, és ezzel elmélete elszakad a történelmi valóságtól.

Stuke a hessi tettfilozófia fejlődésében három szakaszt különböztet meg: Az első (1841) a hegeli kontemplatív filozófia kritikájából bontakozik ki, és sok hasonlóságot mutat Cieskowski elméletével; a második (1842—43) a baueri öntudatfilozófiához kapcsolódik — a tett filozófiájának az a feladata, hogy a szocializmus elméleti alapjait lerakja, és utat mutasson a gyakorlati megvalósuláshoz; a harmadik, lényegében az igazi szocializmus elméletének határozott megfogalmazása, az 1844—45 közötti időszakra esik. Itt Feuerbach hatása mutatkozik meg. Hess kritizálja Feuerbachot, hogy az elidegenedésnek csak elméleti alapjait volt képes legyőzni, rámutat a teoretikus humanizmus gyakorlati alkalmazásának szükségszerűségére, s ezzel az elidegenedés gyakorlati felszámolásának szükségszerűségére is.

A könyv egy nagy felkészültségű eszme-történész műve. Stuke a kor eszmeáramlatainak alapos elemzésében mutatja meg a tett filozófiájának történelmi helyét. Törekvése ebből a szempontból elismerendő. Elemzésében azonban nem mutat rá arra az alapvető tényre, hogy a tett filozófiája bármennyire is próbálja a jövőt a filozófia keretébe bevonni, nem képes a hegeli korlátokon túlhaladni. A tett filozófiája, hasonlóan a hegelihez nem képes az emberi elidegenedés felszámolásának reális feltételeit felmutatni, és ezért az elidegenedésen belül mozog. Az adott valóság megváltoztatására irányuló törekvései utópiák maradnak, mivel az ember, akit a tettfilozófia képviselői az új társadalom hordozójának tekintenek, a polgári társadalom embere marad.

Stuke mindezt nem látja meg, a tett

filozófiáját a marxi gondolattal csak utalásszerűen veti össze, és ezért nem is képes magát következetesen elhatárolni azoktól a vulgarizálóktól, akik a marxizmus és a tett-filozófia közötti alapvető különbséget elmossák.

Nagy Lajos

Az 1966. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája

1. Általános jellegű művek

Balázs Béla: A filozófia oktatásának módszertana. Tankönyvk. 196 o.

Világnézetünk alapjai. 1—2. köt. Jegyzet. (Készült az OPI Marxizmus—Leninizmus tanszékének irányításával.) OPI. 2 db.

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. 5. tom. Red. P. Sándor, J. Balogh. (E. Molnár, J. Szigeti, L. Mátrai, P. Sándor, E. Simon, T. Huszár, T. Földesi, I. Pais, J. Horváth, J. Balogh.) Állami ny. 190 o.

Ideológiáról, kultúráról. A Francia Kommunista Párt Központi Bizottsága vitájának anyaga. (1966. márc. 11—13.) Röv. kiad. Kossuth K. 459 o. (Korunk világnézeti kérdései.)

2. Dialektikus és történelmi materializmus

Buza Márton: A munkásosztály vezető szerepének néhány kérdése. Kossuth K. 225 o.

Földesi Tamás: The problem of free will. Akad. K. 228. o. (Studia Philosophica. 10.)

Hegedüs András—*Márkus* Mária: Ember, munka, közösség. Közgazd. és Jogi K. 301 o.

Hegedüs András: A szocialista társadalom struktúrájáról. Akad. K. 119 o. (Szociológiai tanulmányok. 1.)

Hegedüs András: A szociológiáról. (Egy tudomány lehetőségei és korlátai.) Akad. K. 114 o. (Korunk tudománya.)

Kiss Artur: A szocialista állam és kritikusai. Adalékok a szocialista állam egyes aktuális kérdéseihez. Kossuth K. 269 o.

Klaus, G.: Kibernetika és társadalom. Kossuth K. 415 o.

Krupnov, Sz. I.: A dialektika és a hadtudomány. Zrínyi K. 217 o. (Tisztek könyvtára. 20.)

Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése. Akad. K. 607 o. 1 t.

Labriola, Antonio: Tanulmányok a történelmi materializmusról. Kossuth K. 334 o.

Márkus György: Marxizmus és antropológia. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában. Akad. K. 95 o. (Szociológiai tanulmányok. 2.)

Szemelvények a dialektikus materializmus köréből. 2. köt. 2. r. A tér és az idő. Szerk. és bev. Simonovits Istvánné. Kézirat. Tankönyvk. 328 o. (ELTE Bölcsészettudományi Kar.)

Ujemov, A. I.: Dolgok, tulajdonságok, viszonyok. Kossuth K. 247 o.

3. A filozófiatörténet klasszikusai

Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. 1. köt. Az ókortól a XVII. sz. végéig. 3. kiad.; 2. köt. A XVII. sz. végétől Marxig. 2. kiad. Tankönyvk. 2 db.

Hegel, G. W. F.: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Ford., utószó és jegyz. Szemere Samu. Akad. K. 821 o. (Filozófiai írók tára. U. F. 28.)

Kant, I.: Az ítélőerő kritikája. Ford., bev. Hermann István. Akad. K. 529. o. (Filozófiai írók tára. U. F. 29.)

Marx és *Engels* művei magyarországi kiadásainak bibliográfiája. 1945—1965. (Összeáll. Práger Miklós. Kiadja a Budapesti Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár és a Miskolci Megyei Könyvtár.) Zrínyi ny. 132 o. 8 t.

Marx, K.—*Engels*, Fr. művei 1. köt. 1839—1844. [Utánny.] Kossuth K. 653 o.

Marx, K.—*Engels*, Fr. művei 11. köt. 1855—1856.) Kossuth K. 721 o.

Marx, K.—*Engels*, Fr. művei 14. köt. 1857—1860. Kossuth K. 823 o. 1 t. 4 térk.

Engels, Fr.: A német parasztháború. Helikon. 146 o.

Engels, Fr.: Válogatott katonai írásai. 2. köt. Zrínyi K. 858 o.

Lenin, V. I. összes művei 9. köt. 1904. júl. — 1905. márc. 2. kiad. Kossuth K. 523 o. 1 t.

Lenin, V. I. összes művei 10. köt. 1905. márc.—jún. 2. kiad. Kossuth K. 533 o. 4 t.

Lenin, V. I. összes művei 11. köt. 1905. július—október. 2. kiad. Kossuth K. 546. o. 1 t.

Lenin, V. I. összes művei 12. köt. 1905. okt.—1906. ápr. 2. kiad. Kossuth K. 529 o.

Lenin, V. I. összes művei 13. köt. 1906. május—szeptember. 2 kiad. Kossuth K. 541 o.

Lenin, V. I.: A szocialista gazdálkodásról. Kossuth K. 240 o.

Lenin, V. I.: A szocialista és tőkésállamok békés egymás mellett éléséről. Válogatás. Kossuth K. 300 o. (A marxizmus—leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 9.)

A *klasszikus* német filozófia. (Összeáll., bev., jegyz. ell.: Sándor Pál.) Gondolat. 251 o. 4 t. (Európai antológia. A német klasszika.)

Weitling, W.: Válogatott művei. Gondolat. 383 o. 1 t.

5. Logika és ismeretelmélet

Varga Tamás: Matematikai logika kezdőknek. 1. r. 4. kiad.; 2. r. Tankönyvk. 199 o., 275 o.

Marxista ismeretelmélet alapjai. 1. köt. Segédkönyv a pedagógusok továbbképző tanfolyamához. (Szerk. Zrinszky László.) Országos Ped. Int. 159 o.

6. A modern polgári filozófia

Gajdenko, P. P.: Az egzisztencializmus és a kultúra. (M. Heidegger filozófiájának bírálata.) Bev. Mátrai László. Kossuth K. 206 o. (Korunk világnézeti kérdései.)

Köpeczi Béla: Az egzisztencializmus. [Szemelvény-gyűjtemény.] Bev., vál. —. 2. kiad. Gondolat. 402 o. 12 t. (Izmusok.)

Modern filozófiai irányzatok. (Fejezetek a Marx utáni filozófia történetéből.) 1. köt. (E kötetet az Egyetemes Filozófiatörténet c. könyv egyes fejezeteinek felhasználásával szerk., bev., magy., és bibliográfiai útmutatókkal ell. Munkácsy Gyula.) Országos Ped. Int. 324 o.

Vámos Vera, B.: Karl Jaspers filozófiája. Gondolat. 110 o.

7. A természettudomány filozófiai problémái

Fényes Imre: Fizika és világnézet. Bevezetés a fizika gondolatvilágába. Kossuth K. 220. o.

Klohr, Olof: Természettudomány és vallás. Gondolat. 177 o.

A *kvantummechanika* klasszikusai. (Válogatott tanulmányok. Max Planck, Albert Einstein stb. [műveiből] szerk., bev. Fényes Imre.) Gondolat. 240 o. (Studium könyvek. 56.)

A *matematika*-, fizika- és kémiatanítás világnézeti kérdései. 1. köt. Szerk. Papp István. A kötet szerzői: Bíró Gábor, Müller Antal, Bóna Ervin.) Országos Ped. Int. 189. o.

Rényi Alfréd: Dialógusok a matematikáról. 2. kiad. Akad. K. 156 o. (Korunk tudománya.)

Ruzsa Imre: A matematika néhány filozófiai problémájáról. — Ruzsa Imre—Urbán János: Matematikai logika. Tankönyvk. 527 o. (Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai. 4.)

Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai. 3. köt. Tankönyvk.

8. Etika

Heller Ágnes: Az arisztotelési etika és az antik ethos. Akad. K. 409 o.

Kalocsai Dezső: A marxista etika alapjai. 2. r. Jegyzet. Tankönyvk. 152 o.

Makai Mária: Az erkölcsi tudat dialektikájáról. Tanulmány a marxista általános etika köréből. Kossuth K. 402 o.

A *marxista* etika alapjai. 2. köt. Segédkönyv. Országos Ped. Int. 124 o.

Selsam, Howard: Etika és haladás. Kossuth K. 163 o. (Korunk világnézeti kérdései.)

9. Esztétika

Ästhetische Aufsätze. (J. Szigeti, J. Maróthy I. Vitányi, L. Mátrai, I. Király, D. Zoltai, J. Ujfalussy [tanulmányai]. Transl. B. Weingarten.) Akad. K. 223 o. (Studia Philosophica. 11.)

Fischer, Ernst: Korszellem és irodalom. Gondolat. 143 o.

Fox, Ralph: A regény és a nép. Kossuth K. 183 o. (Esztétikai kiskönyvtár.)

Gilbert, K. E. — *Kuhn*, H.: Az esztétika története. Gondolat. 521 o.

Gyertyán Ervin: A múzsák testvérisége. Összehasonlító esztétikai vázlat. Gondolat. 263 o.

Hilscher, Eberhard: Thomas Mann élete és műve. Kossuth K. 343 o. (Esztétikai kiskönyvtár.)

Az irodalom és a művészetek hivatása társadalmunkban. Az MSzMP Kulturális Elméleti Munkaközösségének tanulmánya. Kossuth K. 54 o.

Lifsic, Mihail: Marx és az esztétika. Gondolat. 194 o. (Studium könyvek. 53.)

Lenin, V. I.: Művészetről és irodalomról. [Gyűjtemény.] Kossuth K. 564 o.

Marx, K.—*Engels*, Fr.: Művészetről, irodalomról. [Gyűjtemény.] Kossuth K. 894 o.

A *marxista* esztétika alapjai. 2. köt. Segédkönyv. (Szerk. Zrinszky László.) Országos Ped. Int. 151 o.

Siqueiros, D. Alfaro: A művész és a forradalom. [Tanulmányok.] Kossuth K. 181 o. (Esztétikai kiskönyvtár.)

Szigeti József: Bevezetés a marxista-leninista esztétikába. 2. rész. Egyetemi előadások. Kossuth. K. 321 o.

A szocializmus irodalma. Tanulmányok az irodalom szocialista elméletéről. (Szerk. Nyírő Lajos. Bev. Sőtés István. Jegyz. Sipos István.) Gondolat. 405 o.

Zoltai Dénes: A zeneesztétika története. 1. köt. Ethosz és affektus. Zeneműkiadó. 307 o.

10. Vallás és ateizmus

Alfaric, Prosper: A kereszténység társadalmi gyökerei. Gondolat· 438 o.

Holbach, P. H. D.: Szentek képtára. Kossuth K. 286 o.

Lewis, John: Tudomány, hit, szkepticizmus Kossuth K. 182 o. (Korunk világnézeti kérdései.)

Tokarjev, Sz. A.: Vallás és történelem. A vallás a világ népeinek történetében. Kossuth K. 545 o.

A vallás és a tudomány a világról. Szerk. Ju. P. Francev. Kossuth K. 437 o.

(P. S.)

E szám szerzői:

Kiss Artúr egyetemi tanár, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének vezetője,

Rózsahegyi Tiborné, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Almási Miklós, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa,

Garai László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Rozsnyai Ervin aspiráns,

George K. Zollschan, a Massachusettsi Wellesley College vendégprofesszora,

Losonczy István egyetemi hallgató,

Berényi Gábor egyetemi hallgató,

Karádi Éva egyetemi hallgató,

Nagy Lajos, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia tanszékének gyakornoka.

Új könyvek

Bunge, Mario: Az okság. Az oksági elv helye a modern tudományban. Gondolat, 1967. 433 o. 48 Ft.

Hermann István: A polgári dekadencia problémái. Kossuth K. 476 o. 54 Ft.

Heisenberg, W.: Válogatott tanulmányok. (Das Naturbild der heutigen Physik és Physik und Philosophie c. munkáiból.) (Utószó: Nagy Károly.) Gondolat, 1967. 260 o. 22 Ft.

Lenin, V. I.: Állam és forradalom. A marxizmus tanítása az államról és a proletariátus feladatai a forradalomban. M. Helikon, 1967. 206 o. 32 Ft.

Lenin, V. I.: Az imperializmus, mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Kossuth K. 1967. 192. o. (A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 10.) 7 Ft.

Mód Aladár: Sors és felelősség. Tanulmányok. Magvető, 1967. 541 o. (Elvek és utak.) 28 Ft.

Rényi Alfréd: Levelek a valószínűségről. Akad. K. 1967. 103 o. (Korunk tudománya.) 10 Ft.

Szabó György: A futurizmus. [Szemelvénygyűjtemény.] Bev., vál., ford. — —. 3. kiad. Gondolat, 1967. 257 o. 17 t. (Izmusok.) 21,50 Ft.

Szabó Imre: Szocialista jogelmélet — népi demokratikus jog. Közg. és Jogi K. 321 o. 45 Ft.

Verret, M.: A marxisták és a vallás. Értekezés a modern ateizmusról. Gondolat, 1967. 303 o. 14,50 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat beérkezett: 1967. V. 2. — Példányszám: 1800 — Terjedelem: 20,3 (A/5) ív

67.63811 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Артур Киши: Октябрь и живой марксизм-ленинизм 713
Тиборне Рожахеди: Философское содержание целенаправленной деятельности I. Потребность 729
Миклош Алмаши: От феномена к видимости 759
Ласло Гараи: Антропологические предпосылки марксистской психологии 791
Эрвин Рожняи: Бытие и мышление? 827
Г. К. Цольшан: Возможна ли научная социология? 894

ОБОЗРЕНИЕ

Иштван Херманн: Мешшианистический марксизм. Дьёрдь Лукач: Geschichte und Klassenbewusstsein 919

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Тамаш Унгвари: Современное трагическое — трагическая современность *(Иштван Лошонци)* 929
Основные закономерности развития естествознания *(Габор Берени)* 930
Исследования мышления в советской психологии *(Ева Каради)* 932
Философия действия *(Лайош Надь)* 934
Библиография венгерской философской литературы 1966 г. *(Ш. П.)* 939

CONTENTS

ESSAYS

Artur Kiss: October and the Living Marxism-Leninism 713
Mrs. T. Rózsahegyi: The Philosophical Content of Teleological Activity. I. Human Needs 729
Miklós Almási: From the Fenomenon to the Appearance 759
László Garai: The Anthropological Presuppositions of Marxist Psychology 791
Ervin Rozsnyai: To Exist or to Cogitate? 827
George K. Zollschan: Is Scientific Sociology Possible? 894

OBSERVER

István Hermann: Messianistic Marxism. Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein 919

CRITICISM AND REVIEW

Tamás Ungvári: Modern Tragic — Tragical Modernity *(István Losonczy)*..... 929
The Basic Laws of Development of Natural Sciences *(Gábor Berényi)*..... 930
The Research of Thinking in Soviet Psychology *(Éva Karádi)*..... 932
The Philosophy of Deed *(Lajos Nagy)* 934
Bibliography of the Hungarian Philosophical Literature in 1966 *(S. P.)*..... 939

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Artur Kiss: Octobre et le marxisme-léninisme vivant 713
Edit Rózsahegyi: Le contenu philosophique de l'activité consciente. I. Le besoin... 729
Miklós Almási: Du phénomene a l'apparence 759
László Garai: Les prémisses anthropologiques de la psychologie marxiste..... 791
Ervin Rozsnyai: Exister ou penser? 827
George K. Zollschan: Une sociologie scientifique est-elle possible? 894

LA VIE SCIENTIFIQUE

István Hermann: Le marxisme messianistique, Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein* 919

REVUE ET CRITIQUE

Tamás Ungvári: Le tragique modern et le modernisme tragique *(István Losonczy)* 929
M. M. Karpov: Les lois fondamentales du développement des sciences de la Nature. Rostov, 1963. *(Gábor Berényi)* 930
Recherches sur la pensée dans la psychologie soviétique. Sous la rédaction de Chorokhova. Moscou, 1966. *(Éva Karádi)* 932
Horst Stuke: Philosophie der Tat. Stuttgart, 1963. *(Lajos Nagy)*..... 934
Bibliographie de la littérature philosophique hongroise (1966) *(S. P.)*..... 939

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és *bármely postahivatalban.* Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

PÁRT [illegible] KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

KATONA PÉTER
A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában

KIS JÁNOS
Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei

RUZSA IMRE
A normák logikája

V. P. BRANSZKIJ
Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról

MÁRKUS GYÖRGY és VAJDA MIHÁLY
Haladás és reakció a filozófiában

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1967

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Katona Péter: A gondolkodás törvények két koncepciója a mai marxista filozófiában 945
Kis János: Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei 967
Ruzsa Imre: A normák logikája 1018
V. P. Branszkij: Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról 1035

VITA

Márkus György és *Vajda Mihály:* Haladás és reakció a filozófiában 1074
Vas Ida: Ismeretelméleti megközelítéssel „A nyelv létezésének kérdéséhez" 1105
Harsányi Ernő: A determinizmus kérdéséhez 1114
Földesi Tamás: Miért olyan, amilyen? 1124
Szabó András György: Miért lett olyan, amilyen? 1132
Müller Antal: Néhány gondolat a marxista determinizmus-koncepcióról 1136

FIGYELŐ

Lakó László és *Szabó Gábor:* A dialektika és a modern természettudomány 1141
Szigetvári Sándor: Varjas Sándor — a dialektikus logika kidolgozásának magyar úttörője 1146

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Zoltai Dénes: A zeneesztétika története I. Ethosz és affektus *(Újfalussy József)* 1150
Almási Miklós: Maszk és tükör (Esszé a dramaturgiáról) *(Somlai Péter)* 1155
Szövetségi politika — egy negyedszázadon át. Tanulmánykötet a Kommunista Párt szövetségi politikájáról 1936—1962. *(Farkas Sándor)* 1159
Simon Róbert: Az iszlám keletkezése *(Juhász Ernő)* 1167
A többértékű logika filozófiai értéke *(Nyíri János Kristóf)* 1169

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában

KATONA PÉTER

A jelenlegi marxista filozófiai és logikai irodalomban a gondolkodástörvények két alapvető koncepciója különböztethető meg. Az egyik szerint a gondolkodástörvény ugyanolyan értelemben képmás, mint a természettörvény gondolati képmása, a másik szerint pedig nem, hanem a gondolkodás sajátos, „objektív" törvénye.

A gondolkodástörvények koncepciói tágabb értelemben a gondolkodás formai oldalát értelmezik.

I. A gondolkodástörvények képmás-koncepciója

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának alapvető tétele: a gondolkodástörvény az objektív valóság törvényének visszatükröződése. Az objektív valóság itt a gondolkodáson kívüli valósággal azonos, a visszatükröződés pedig a gondolati képmással.

E koncepció sok esetben csak a gondolkodástörvények bizonyos csoportjával kapcsolatos (pl. a hagyományos formális logika ún. alaptörvényeivel, illetve a logika törvényeivel). Továbbá: általában nem azonosítják a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásait és a gondolkodástörvényeket, hanem megelégszenek azzal, hogy a gondolkodástörvényeket értelmezik képmásnak. Azaz: a gondolkodástörvényekről állítják, hogy gondolati képmások, de nem állítják a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásairól, hogy ezek gondolkodástörvények.

A gondolkodástörvények képmás-koncepciója igen elterjedt a jelenlegi marxista filozófiai irodalomban.

V. I. Cserkeszov pl. a következőket írja: „Arisztotelész, mint ismeretes, alapjában materialista módon értelmezte a gondolkodás törvényeit. Az ellentmondás törvénye Arisztotelész véleménye szerint csak azért gondolkodási törvény, mert magának az objektív világnak törvénye. Nyilvánvaló, hogy nem ezt az értelmezést kell Arisztotelésznél metafizikusnak nevezni. A gondolkodási törvények és az objektív világ törvényei hasonlóságának elismerése, annak elismerése, hogy az előbbiek az utóbbiaktól függenek — ez nem metafizika, hanem a gondolkodás törvényeinek helyes, materialista felfogása." „A gondolkodás formájának és tartalmának egy forrása, egy alapja van. Ezek nem mások, mint az objektív világ és az objektív világ törvényszerű összefüggéseinek visszatükröződései az ember tudatában. Éppen ezért a gondolkodás tartalma és formája közötti viszony végső fokon a materiális dolgok tartalma és formája közötti viszonynak kópiája, analógja." „Magától ér-

tetődik, hogy a logikai forma, annak törvényei és szabályai szintén igazak, amennyiben az objektív realitás visszatükröződései az ember tudatában." „A logikai formák, törvények és szabályok a tudás tartalmából erednek, a tudás tartalmát képezik, és elvileg semmiben sem különböznek más egyéb tartalomtól." (1; 37., 82., 83., 100.)[1]

Fogarasi Bélánál: „A helyes, vagyis a materialista tárgyalás álláspontja nézetünk szerint a következő: az azonosság, mint gondolkodási törvény, mint a gondolkodás elve csak *annyiban* a helyes, az igaz, a megismerő gondolkodás elve, *amennyiben* a valóságban fennálló azonosságot fejezi ki, annak visszatükröződése. Ha nem így áll a dolog, az azonossági elv, az *A est A* mint általános elv elveszti jogalapját." (2; 53.)

P. V. Kopnyin szerint: „A gondolkodástörvények és a lét törvényei tartalmuk szerint egybeesnek, az előbbiek tükröződései az utóbbiaknak." „Az objektív világ törvényei, miután megismertük őket, a gondolkodás törvényeivé válnak; a gondolkodás valamennyi törvénye ugyanakkor az objektív világ visszatükrözött törvényei; amikor magának a dolognak a fejlődéstörvényeit feltárjuk, a megismerés fejlődéstörvényeihez is eljutunk, és fordítva, a megismerés és törvényeinek tanulmányozásán keresztül feltárulnak az objektív világ törvényei." „ . . . a gondolkodás mozgástörvényei maguknak a tárgyaknak a mozgástörvényeit tükrözik." (3; 25—26., 150.)

A gondolkodástörvények képmás-koncepcióját általában a következőkkel támasztják alá:

a) *A képmás-koncepciót a marxista filozófiában eleve igazoltnak tekintik.* Az erre vonatkozó érvelések rendszerint így kezdődnek: „A marxista filozófia szerint. . ." A helyzet azonban korántsem ez, hiszen a mai marxista filozófiai és logikai irodalomban a gondolkodástörvényeknek másik koncepciója is létezik.

b) *A filozófia alapkérdésének materialista megválaszolására hivatkoznak*: a tudat, a gondolkodás másodlagos, és a valóságot tükrözi. Tulajdonképpen ebből az általános tételből dedukálják az egyes gondolkodástörvények képmás voltát. Ez az eljárás először is annak következménye, hogy nem különböztetik meg a tükrözést mint folyamatot és a tükrözést mint képmást, mint eredményt, illetve a tükrözés fogalmát csak az utóbbi értelemben használják. Pedig ez a megkülönböztetés nem új a marxista filozófiában és az utóbbi időben egyre inkább hangsúlyozzák fontosságát (4). Továbbá: Nem különböztetik meg világosan a gondolkodás tartalmi és formai oldalát. Mindez súlyos félreértésekre vezet. Mihelyt a szóban forgó differenciálást elvégezzük, kitűnik, hogy a két koncepció vitájában „a gondolkodás másodlagos, és a valóságot tükrözi" tétel nem bizonyít. E vitában egyébként sem az a probléma, hogy a valóságot tükrözi-e gondolkodásunk, hanem az, hogy a gondolkodástörvények — tágabb értelemben a gondolkodás formái — ugyanolyan értelemben képmások-e, mint a természettörvények gondolati képmásai. (L. e tanulmány II. részét.)

c) *A marxista filozófia klasszikusaira hivatkoznak.* Gyakran idézik pl. Engels szavait: „. . .a gondolkodási törvények és természeti törvények szükségképpen egyeznek egymással, mihelyt csak helyesen felismertük őket." Itt azonban nem gondolkodástörvényekről van szó, hanem természettörvények

[1] A zárójelben közölt számok a dolgozat végén levő irodalomjegyzékben megadott forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám a munka irodalomjegyzékbeli sorszáma, a pontosvessző utániak az oldalszámok.

gondolati képmásairól! Engels idézett szavai ugyanis a következő törvény felismerésével kapcsolatosak: „*A mozgás mindegyik formája éppannyira képes, mint kénytelen a mindegyik esetre meghatározott feltételek között, közvetlenül vagy közvetve, a mozgás mindegyik másik formájába átcsapni.*" Engels maga mondja: „abszolut természeti törvény ez." (5; 499.)

A marxista filozófia klasszikusaitól vett más idézetek esetében is kimutatható a fentebbi félreértés.

d) *Arra hivatkoznak, hogy a gondolkodás törvényei „specifikusan" tükrözik a (gondolkodáson kívüli) valóság törvényeit.* Ezzel az érvvel csak akkor lehetne valamit is kezdeni, ha tisztáznák e „specifikus tükröződés" értelmét. Ez az érv ugyanis azt jelenti, hogy a (gondolkodáson kívüli) valóságnak azok a törvényei válnak gondolkodástörvényekké, amelyek specifikusan tükröződnek a gondolkodásban. Melyek ezek a törvények? Cserkeszovnál kitűnik, hogy a legáltalánosabb törvények. Szerinte a törvényszerű, legáltalánosabb összefüggésekről való ismereteink válnak logikai törvényekké. (1; 100.) (Cserkeszov itt logikai törvényekről beszél, de a mondottakat azután valamenyi gondolkodástörvényre kiterjeszti.) Ez a tétele azonban még saját koncepciójának egészében sem helyezhető el ellentmondásmentesen, amennyiben nála az ún. formális logikai alaptörvények gondolkodástörvények, de korántsem a legáltalánosabbak. (1; 316., 329—330.)

e) *Közvetlen bizonyítékul előszeretettel hivatkoznak a hagyományos formális logika ún. alaptörvényeire.* Eszerint a principium (lex) identitatis, a principium contradictionis és a principium exclusii tertii egyaránt a gondolkodástól függetlenül létező dolgokra vonatkozó tételek, ítéletek, a dolgok azonosságának és ellentmondásmentességének gondolati képmásai. Ezzel kettős hibát követnek el: leszűkítik a gondolkodástörvények körét (figyelmen kívül hagyják a gondolkodástörvények más csoportjait), és a gondolkodás formai oldalának összefüggéseit a gondolkodástól függetlenül létező dolgok összefüggéseivel cserélik fel. (L. e tanulmány II. és III. részét.)

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának a legfontosabb érveit áttekintve megállapíthatjuk, hogy *e koncepciónak nincs elégséges alapja.* Ezen kívül:

1. Képviselőik — minden tiszteletre méltó szándékuk ellenére — a formális logika szerintük való értelmezése révén szembe kerülnek a materialista dialektikával. 2. A marxista filozófia több alapvető problémájának megoldásánál a képmás-koncepció abszurd következményekhez vezet. (L. e tanulmány III. részét.)

Továbbá: A gondolkodástörvények képmás-koncepciója ellentmond a vonatkozó szaktudományok gyakorlatának. A pszichológusok, hogy gondolkodástörvényeket ismerjenek meg, a gondolkodás szféráját tanulmányozzák. Ugyanezt teszik a formális logika szakemberei is. Ezzel szemben a kémikusok, a fizikusok, a biológusok a gondolkodáson kívüli valóságot kutatják. Ha a gondolkodástörvények képmás-jellegűek, akkor eredeti létezésükben a gondolkodáson kívüli valóságban találhatók, és megismerésük eredményeképpen kerülnek a gondolkodásba. A képmás-koncepciónak megfelelően a gondolkodás kutatóinak a gondolkodáson kívüli valóságot kellene tanulmányozniok. A. N. Leontyev szavai szerint azonban: „Akármilyen mélyen és sokoldalúan tanulmányozom is önmagában az anyagot, amelynek tudatosított képét és eszméjét átérzem, semmiképpen sem találom meg benne az őt tükröző tudat törvényeit." (6; 25.)

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának bírálatánál elsősorban ezeket a szempontokat kell figyelembe venni.

II. A gondolkodástörvények mint a gondolkodás sajátos, „objektív" törvényei

A gondolkodástörvények másik koncepciója szerint a gondolkodás törvényei nem a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásai, hanem a gondolkodás sajátos, „objektív" törvényei. A marxista irodalomban e felfogásnak is számos képviselője van.

Sz. L. Rubinstein szerint „*A gondolkodásnak megvan a maga minőségileg sajátos tartalma és a maga sajátos lefolyási törvényszerűségei. . .*" (7; 535.) „A gondolkodás folyamata — mindenekelőtt analízis, és az analízis által kiemeltnek a *szintetizálása;* majd az előbbiekből folyó *elvonás* és *általánosítás.* E folyamatok törvényszerűségei egymás közti kölcsönös viszonyukban *a gondolkodás alapvető belső törvényszerűségei. . .*" (8; 26.)

V. Sz. Bacsmanov a következőket mondja: „A külső világról való tudásunk tartalma megvan a külső világban, logikai forma viszont a külső világban nincs, az csak az emberi gondolkodásban létezik. . ." (9; 102.)

E. K. Vojsvillo így ír: „Mint ismeretes, a gondolkodás konkrét tartalmát a valóság meghatározott tárgyainak és jelenségeinek a gondolkodás által visszatükrözött összefüggései és viszonyai képezik. De a gondolkodásban jelen vannak magának a tükrözési folyamatnak a törvényei, a megismerés törvényei is!" „A gondolkodási folyamat dialektikája nem egyszerű reprodukálása a megismerendő tárgy dialektikájának. E reprodukálás folyamata maga is dialektikus. A megismerés folyamata akkor is dialektikus, amikor valamely tárgyat vizsgálva elvonatkoztatunk annak fejlődésétől." (10; 14., 15.)

A magyar filozófusok körében is találkozhatunk ezzel a felfogásal. *Szigeti József* pl. Parmenidész filozófiáját ismertetve megjegyzi, hogy „a későbbi logikai fejlődés, különösen a modern logikai fejlődés egyre inkább afelé halad, hogy az azonosság törvényét pusztán mint gondolatokra alkalmazható törvényt tárgyalja. . . Az objektív valóság törvénye azonban nem az azonosság törvénye, hanem az ellentmondás törvénye, amely azt mondja ki, hogy a dolgok azonosak önmagukkal meg nem is azonosak. . ." (11; 81.) Továbbá: Hegelről szóló jegyzetében megkülönbözteti a valóság dialektikáját és a gondolkodás dialektikáját abban az értelemben, hogy az utóbbit nem úgy fogja fel, mint az előbbi gondolati képmását. (12)

Ki kell emelni, hogy gondolkodástörvények értelmezésére vonatkozó e nézetek a marxista filozófia számos problémájának megoldására alkalmas koncepciónak bizonyulnak.

A gondolkodástörvény fogalma

Mint láttuk, a „gondolkodástörvény" kifejezés a marxista filozófiai irodalomban több értelemben szerepel. E többértelműség elkerülése céljából először is vegyük szemügyre a gondolkodás alapvető „összetevőit", „oldalait" különös tekintettel a gondolkodás formai „oldalára."

A gondolkodás az emberi agy legmagasabb rendű funkciója, a valóság általánosított, absztrakt formában történő közvetett tükrözése. A gondolkodás *az egyes ember* tudatának legfőbb komponense; mint ilyen nem azonos az

emberiség „gondolkodásával", amely *a társadalomnak* mint egésznek a megismerő tevékenysége, a valóság tükrözésének társadalmi-történelmi folyamata.

A gondolkodásnak két oldala van: *a gondolkodási folyamat* és eredménye (s egyben eszköze, előfeltétele), *a gondolat.* A kettő összetartozik: gondolatok segítségével gondolkodunk és ennek eredményeképpen gondolatokhoz jutunk. A gondolkodás ebben a vonatkozásban nem más, mint a gondolatok „mozgása", ezek összekapcsolása és szétválasztása. Továbbá meg kell különböztetni az így értelmezett gondolkodás tartalmát és formáit. A *tartalom* — tudati képmás az absztrahálás különböző fokain; azt fejezi ki, amiről gondolkodunk. A *gondolkodási forma* — a gondolatok, valamint „mozgásuk", kapcsolataik szerkezete. Ezek is összetartoznak: a gondolkodás reális folyamatában nem létezik tartalom nélküli gondolkodási forma és természetesen forma nélküli tartalom sem. (A gondolkodási forma tanulmányozásában sem vonatkoztathatunk el minden tartalomtól.)

Mindez még nem elégséges ahhoz, hogy kimerítően megvilágítsuk a gondolkodás formai oldalát. *A folyamatot és a képmást, valamint a tartalmat és a formát az egyes gondolkodási képződményeknél is meg kell különböztetnünk.* Nézzük meg ebből a szempontból az analízis-szintézist és a fogalmat. Az előbbi a gondolkodást elsősorban mint folyamatot demonstrálja, az utóbbi a gondolatot mint a gondolkodási folyamat eredményét és eszközét, és mindkettő a tartalom és a forma egységét.

Az *analízis-szintézis* meghatározott szakaszokra tagolható folyamat. A gondolkodás rész-folyamata ez, benne a vizsgált objektumra vonatkozó gondolatok között létesítünk kapcsolatokat és eredményképpen gondolatokat kapunk, amelyekben az objektum sajátosságai tükröződnek. E folyamat ugyanakkor a tartalom és a forma egysége. Tartalma azt fejezi ki, hogy minek az analízis-szintézise, mire irányul, mi tükröződik benne. Mint forma különbözik más gondolkodási formától pl. az azonosítás-megkülönböztetéstől.

A *fogalom* — gondolat. Eredménye is és eszköze is a gondolkodásnak. Tartalma tudati képmás, amely a megismerés adott objektumára vonatkozik; formája pedig szerkezetiség, amely különbözik az ítélet szerkezetiségétől.

A fentieknek megfelelően kell felfognunk a többi gondolkodási képződményt is. Az irodalomban rendszerint gondolkodási formáknak (néha műveleteknek vagy eljárásoknak) nevezik ezeket, és nem különböztetik meg félreérthetetlenül tartalmi és formai oldalukat. Ez a körülmény ad lehetőséget arra, hogy a gondolkodási forma fogalmába hallgatólagosan a tartalmi oldalt is becsempésszék. Elsősorban ebből ered a gondolkodási képződményekről mondott kijelentések többértelműsége. Pl.: „A fogalom a valóságot tükrözi" mondat jelentheti azt, hogy a fogalomnak csak a *tartalma* tudati képmás, de azt is, hogy *formája* is képmás, vagyis hogy a fogalomnak mint formának is ugyanúgy van „eredetije" a gondolkodáson kívüli valóságban, mint a tartalmának.

Ezek után meghatározhatjuk a gondolkodástörvény fogalmát: *A gondolkodástörvények a gondolkodás formai oldalának lényegi, szükségszerű és általános összefüggései.*

E meghatározás további magyarázatául utalunk a gondolkodástörvények példáira. *Az analízis kezdeti irradiációjának és ezt követő koncentrációjának törvénye.* („Kezdetben a problémahelyzet egész mezeje válik elemzés tárgyává. Amilyen mértékben az elemzés előrehalad, a problémának olyan részlegei. . . és aspektusai, amelyekről az elemzés során kiderül, hogy a prob-

léma megoldása szempontjából lényegtelenek, nem vonatkoznak a dolog lényegére, egymás után — egyenként és egész zónánként, komplexumonként — kirekesztődnek, és az analízis olyan egyre szűkebb szférára összpontosul, amelynek közvetlenebb vonatkozása van a problémához: a kezdetben extenzív analízis egyre intenzívebbé válik.") (8; 29.) *Principium* (lex) *identitatis.* (Bármely gondolat csak önmagával azonos, és a gondolkodás folyamatában nem szabad más gondolattal felcserélni.) *A gondolkodás kezdeti absztraháló és ezt követő konkretizáló tevékenységének törvénye.* (Megismerő tevékenységünk során kezdetben a vizsgált objektum egyes oldalait, vonatkozásait tanulmányozzuk és elvonatkoztatunk a többitől. A megismerés előrehaladásának megfelelően az így kapott absztrakciókat, az „elvont meghatározásokat" egyesítjük, összefoglaljuk. Így jelenik meg a gondolati konkrétum mint a „konkrétum újraalkotása".) (13; 166—167.)

A gondolkodástörvények a gondolkodás különféle aspektusainak megfelelően klasszifikálhatók. A gondolkodást, a gondolkodási képződmények összefüggéseit több tudomány kutatja. Közülük itt a pszichológia, a formális logika és az ismeretelmélet a legfontosabb. Ezek a tudományok különböző aspektusban tanulmányozzák a gondolkodást.

A gondolkodás tanulmányozásának pszichológia aspektusáról Sz. L. Rubinstein ezt írja: „Az egyén bármiféle megismerő (gondolkodási) tevékenysége pszichikai tevékenység, amely mint ilyen a pszichológia kutatás tárgya lehet. A pszichológiai kutatás tárgya: az egyén gondolkodása a gondolkodási folyamatnak azokkal a feltételekkel való oksági összefüggésében, amelyek között végbemegy. A pszichikus törvények a gondolkodásnak mint *folyamatnak*, mint az *egyén* gondolkodási tevékenységének törvényei; e törvények határozzák meg az egyén gondolkodásának menetét, törvényszerű (oksági) függésében azoktól a feltételektől, amelyek között a gondolkodási folyamat végbemegy." (4; 55.)

A pszichológia a gondolkodást mint folyamatot, mint aktív, céltudatos tevékenységet vizsgálja, amely a probléma-helyzettel kezdődik, és amelynek természetes befejezése a probléma megoldása.

A gondolkodáslélektani kutatások szférája a következőkben vázolható: A cselekvés szerepe a probléma-helyzet felismerésében és a probléma megfogalmazásában. A gondolkodási képződmények egymáshoz való viszonya a gondolkodási folyamatban. A probléma megoldásának fázisai. A gondolkodás és más pszichikus folyamatok kapcsolata. A gondolkodás életkori sajátosságai. A gondolkodás zavarai.

A gondolkodás formális logikai aspektusát illetően először is meg kell jegyeznünk, hogy a formális logika tárgyát a filozófia és a logika történetének folyamán különbözőképpen értelmezték. Az európai filozófia történetében az ontológia, a gnoszeológia, a logika és a pszichológia mint a filozófia később diferenciálódott komponensei egymással összefonódva, bizonyos esetekben egymással felcserélődve alakultak ki. A későbbi korokban és napjainkban is az egyes szerzők mást és mást értenek logikán, így formális logikán is.

Az utóbbi idők marxista filozófiai és logikai irodalmának álláspontját a formális logika tárgyát illetően így lehet összegezni: *a)* A formális logika tárgyát a formális következtetések képezik, a gondolatok közötti olyan kapcsolatok, összefüggések, amelyek fennállása esetén, ha igazak a premisszák, akkor a konklúzió is igaz. Az egyes gondolkodási képződmények elemzése a

formális logikában a formális következtetések vizsgálatának van alárendelve. *b)* A modern formális logika — a matematikai (szimbolikus) logika.

A formális logika nem vizsgálja a gondolkodás és más pszichikus folyamatok kapcsolatát, de még a gondolkodás folyamatát sem. Az általa tanulmányozott összefüggések, törvények nem a gondolkodási folyamat sémái, bár rejtve kifejezik a gondolkodás menetét. Erre vonatkozik Sz. L. Rubinstein magyarázata: „Nézzük a szillogizmus képletét: *A* est *B*, *B* est *C*, *A* est *C* (Szókratész — ember, az ember halandó, Szókratész halandó). Ebben a képletben benne foglaltatik, de rejtve, a gondolkodásnak mint megismerésnek valódi folyamata. Azok a kifogások, amelyeket a szillogizmussal szemben tartalmatlansága miatt tettek, azon alapultak, hogy nem értették meg jól, mi voltaképpen a szillogizmus képlete, valamint minden logikai képlet. A gondolkodási folyamat sémáját, a megismerési folyamat sémáját keresték benne, s bosszankodtak, amikor ezt nem találták meg. De ez nem a szillogizmus hibája, hanem a vele szemben támasztott alaptalan követeléseké. A szillogizmus képlete, mint a formális logika minden képlete, nem a gondolkodási folyamat menetét fejezi ki, s nem is ez a feladata — hanem azokat a feltételeket (azokat a szükséges, de nem elégséges feltételeket), amelyeknek e folyamat *eredménye* eleget tesz, amikor a gondolkodás adekvát a tárgyával. A megismerés *folyamata*, a gondolkodás *folyamata* itt törvényszerűen rejtve marad, mint amely már befejeződött." (8; 136.)

A gondolkodás ismeretelméleti aspektusát az ismeretelmélet sajátos feladatai határozzák meg. Ezek a feladatok a megismerés igazsághoz vezető útjának a tanulmányozásával kapcsolatosak.

A gondolkodás gnoszeológiai problémái így foglalhatók össze: A gondolkodás és a megismerés objektumának viszonya. A gondolkodás helye a tágabb értelemben vett megismerés folyamatában. A gondolkodási képződmények helye és szerepe a gondolkodás folyamatában, kölcsönös kapcsolataik; tudatos alkalmazásuk feltételei. A gondolkodás és az anyagi tevékenység összefüggése.

A fentiek értelmében kell megkülönböztetnünk a gondolkodás pszichikai, formális logikai és gnoszeológiai törvényeit. (A gondolkodástörvények fentebb idézett példái különféle törvények: az analízis kezdeti irradiációjának és ezt követő koncentrációjának törvénye *pszichikai*, a principium (lex) identitatis *formális logikai*, a gondolkodás kezdeti absztraháló és ezt követő konkretizáló tevékenységének törvénye pedig *gnoszeológiai törvény*.)

Ki kell emelnünk, hogy a gondolkodásnak a pszichológia, a formális logika és az ismeretelmélet által tanulmányozott aspektusai elválaszthatatlanul összetartoznak. A gondolkodás reális folyamata pszichikai is, formális logikai is és gnoszeológiai is. Ez az egyes gondolkodási képződményekre is vonatkozik. Nyilvánvaló, hogy pl. az analízis-szintézis nem „ismeretelméleti tisztaságában" vesz részt a gondolkodási folyamatban, hanem mindig függ a gondolkodó személyiség individuális sajátosságaitól: a már meglevő ismereteitől, a megismerés objektumához való viszonyától stb. Ugyanakkor a gondolatok kapcsolatait az analízis-szintézis során is a formális logika tárgyát képező törvények határozzák meg.

Összegezve: A gondolkodástörvények egy és ugyanazon gondolkodás formai oldalának különféle összefüggései, a gondolkodás különféle törvényei, és körük nem szűkíthető le pszichikai, formális logikai vagy gnoszeológiai törvényekre.

Mindezt figyelembe kell vennünk, amikor a gondolkodástörvényeknek (tágabb értelemben a gondolkodás formai oldalának) a gondolkodáson kívüli valósághoz való viszonyát vizsgáljuk.

A gondolkodástörvények mint a gondolkodás sajátos törvényei

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának hívei szerint a gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények hasonlóak, megegyeznek, ám ugyanakkor nem is azonosak: az utóbbiak sajátosságát a képmás-természetük adja. Igazi viszonyuk az eredeti-képmás viszony. (1; 60., 100., 244—277.) (3; 150.) Nem nehéz észrevenni, hogy ez a felfogás tagadja a gondolkodás sajátos, belső törvényeit.

Valójában pedig a gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények nem egyeznek és az eredeti-képmás viszony értelmében sem hasonlók. A képmás-jelleg ténylegesen nem a gondolkodástörvények sajátossága, hanem a törvények gondolati képmásáé.

Problémánk szempontjából meg kell különböztetnünk: a) *a törvényeket és gondolati képmásaikat;* b) a törvények három csoportját: *a gondolkodáson kívüli valóság törvényeit, a gondolkodástörvényeket és a valóság legáltalánosabb törvényeit;* valamint c) *a törvények e három csoportjának gondolati képmásait.*

a) *A törvények* elsődlegesek gondolati képmásaikhoz viszonyítva: tudunk róluk vagy sem — vannak, léteznek. *A törvények gondolati képmásai* másodlagosak: bennük a törvények tükröződnek.

b) *A gondolkodáson kívüli valóság törvényei* a (szűkebb értelemben vett) természet és a társadalom törvényei, de nem törvényei a gondolkodásnak. Pl.: Az arkhimédészi törvényben kifejeződő kapcsolat nem állhat fenn a folyadék (ill. a gáz) *fogalma* és a szilárd test *fogalma* között. A termelőerők és a termelési viszonyok kötelező összhangjának törvénye sem hat a gondolkodásban, mivel ez nem tartalmazza sem a termelőerőket, sem a termelési viszonyokat, legfeljebb a *fogalmaikat.* És megfordítva: *a gondolkodástörvények* nem törvényei a természetnek és a társadalomnak. Mindez a gondolkodáson kívüli valóság és a gondolkodás különbségéből fakad. (Gondoljunk arra, hogy a társadalmi törvénynek a természettörvénytől eltérő sajátosságai is a társadalom specifikumából adódnak.)

A gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények nem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a törvény a gondolati képmásához, hanem mint a törvény a törvényhez: ezek a törvények különböző csoportjai.

A valóság legáltalánosabb törvényei egyaránt érvényesülnek a valóság mindhárom nagy területén: a természetben, a társadalomban és a gondolkodásban (tágabb értelemben a megismerésben). Ebben alapvetően különböznek a gondolkodáson kívüli valóság törvényeitől és a gondolkodástörvényektől. Ugyanakkor: sajátos módon, különösként nyilvánulnak meg a valóság különböző területein. (Pl. az ellentétek egysége és harca törvényének specifikus megnyilvánulását találjuk az asszimiláció és disszimiláció dialektikájában, az osztályok harcában, valamint az analízis és szintézis dialektikus összefüggéseiben.)

A valóság legáltalánosabb törvényei különböznek a gondolkodástörvényektől. Az előbbiek nem a gondolkodás törvényei, hanem sajátosan jelentkeznek a gondolkodásban; az utóbbiak pedig nem törvényei a természetnek

és a társadalomnak. Egyben az is kitűnik, hogy nem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a törvény a gondolati képmásához.

A természet, a társadalom és a gondolkodás különbsége törvényeik különbözőségében is megmutatkozik; közös törvényeik pedig a valóság egységére utalnak.

c) *A törvények három csoportjának gondolati képmásai* úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a képmás a képmáshoz. Egyaránt a gondolkodás szférájába tartoznak, és egyaránt másodlagosak. Különbözőségük alapja az, hogy különböző fajta törvényeket tükröznek. Ebből következően a gondolkodásban és az emberi tevékenységben betöltött szerepük is más és más. (E problémakör elemzésétől itt eltekinthetünk.)

A gondolkodástörvények mint a gondolkodás objektív törvényei

A marxista filozófusok egyaránt elismerik, hogy a törvények objektívek. Ugyanakkor e tételt általában csak a természeti és a társadalmi törvényekre vonatkoztatják, a gondolkodástörvények objektív jellegét azonban — amennyiben ez a probléma a szubjektív idealizmus válfajaival folytatott polémiában felmerül — a gondolkodástörvények képmás-koncepciójának szellemében fogják fel: a gondolkodástörvényeket az objektív törvények visszatükröződéseinek tekintik. (1; 100.) (14; 327.) Ebben az értelmezésben a gondolkodás törvényei éppenséggel nem objektívek és nem is törvények, hanem a tudaton kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásai.

A gondolkodástörvények objektív jellegével kapcsolatban külön problémát okoz két körülmény. Az egyik: A mai marxista filozófiában az „objektív" jelentése nem egyértelmű. Jelenti a tudattól függetlent, az anyagot, de a tudati képmásnak azt a tulajdonságát is, hogy hűen tükrözi objektumát. Nyilvánvaló, hogy a gondolkodástörvényre egyik sem alkalmazható, mivel nem független a tudattól és nem tudati képmás. A másik: „A törvények objektívek" tételt sem egyformán interpretálják. Egyesek szerint azt jelenti, hogy a törvények függetlenek az emberek tudatától, sőt az embereken kívül léteznek. Ez a jellemzés csak a szűkebb értelemben vett természeti törvényekre vonatkozhat, de nem lehet érvényes a társadalom törvényeire sem. Általában azonban azt hangsúlyozzák, hogy a tudat nem teremti és nem határozza meg a törvényeket, hanem visszatükrözi őket, és hogy a törvények eltérően érvényesülnek a természetben és a társadalomban. Ez az értelmezés a gondolkodástörvényekre is kiterjeszthető.

A többi törvényhez hasonlóan *a gondolkodástörvények is elsődlegesek gondolati képmásaikkal szemben.* Tudunk róluk, vagy sem — vannak, léteznek, *„ösztönösen"* hatnak gondolkodásunkban, szabályozzák gondolkodásunkat. Felismerésük — az esetek többségében — *tudatos* alkalmazásuk lehetőségét teremti meg. (Gondoljunk arra a sokat hangoztatott megállapításra, mely szerint a gondolkodás ösztönösen is logikus, de a logika ismerete hozzájárulhat a logikus gondolkodás tökéletesítéséhez.)

Amikor azt hangsúlyozzuk, hogy a gondolkodástörvények elsődlegesek gondolati képmásaikkal szemben, nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy az emberek a gondolkodás új „eljárásait" dolgozzák ki, a gondolatok újabb és újabb összefüggéseit tárják fel, amelyek elsődlegesen mint gondolati képmások alkották gondolataik tartalmát és csak később kerültek alkalmazás-

ra. Ez azonban a gondolkodás formáinak és törvényeinek ismerete és egyéb ismeretek alapján történik, és semmiképpen sem önkényesen. Ezt illetően a gondolkodás (tágabb értelemben a megismerés) területén ugyanaz megy végbe, mint a gondolkodáson kívüli valóság megváltoztatásában (a kettő egyébként sem választható el egymástól): az ember a számára hasznos dolgok tulajdonságainak megfelelően a természet törvényeire támaszkodva „új" dolgokat „teremt", amelyekre e hasznos tulajdonságok fokozottabban jellemzőek. Pl. a barlanglakás helyett a társadalmi szükségletnek megfelelő lakást épít, amely egyre inkább különbözik a természetben előforduló „lakásoktól". Ezek pedig elsődlegesen az építészek fejében léteznek mint gondolataik tartalma.

Mindez azonban még nem elégséges ahhoz, hogy a gondolkodástörvényeket objektíveknek tekintsük. Az objektív idealista felfogásokkal szemben arra is rá kell mutatnunk, hogy a gondolkodástörvényeket (tágabb értelemben a gondolkodás formai oldalát) végső fokon a gondolkodáson kívüli valóság determinálja, létezésük és *eredetük* alapja a természet és a társadalom. Ez a probléma a gondolkodástörvények két koncepciójának vitájában is felmerül: a képmás-koncepció szempontjából a gondolkodástörvények képmás voltának tagadása a gondolkodáson kívüli valóságból való eredetük és objektív jellegük tagadásával azonosul.

A gondolkodástörvények eredetét illetően a következőkre hivatkozhatunk:

A gondolkodás mint a tudat legfőbb komponense a tükröző tevékenység legfelsőbb foka. (6; 199—398.) (15) (16; 35-74.)

A tükrözés az anyag általános tulajdonsága. Konkrét megnyilvánulása anyagi hordozójának fejlettségi fokától függ. Más az „élettelen" és más az „élő" anyagnál, de az élőlények fejlettségi fokának megfelelően is más és más. Kezdetben mint ingerlékenység jelentkezik, később — az idegsejt, illetve az idegrendszer megjelenésével — a pszichikum formáját ölti, legmagasabb foka az emberi pszichikum, a tudat. Kezdetben a tárgyak egyes tulajdonságai tükröződnek, majd maguk a tárgyak meghatározott szituációkban, legvégül — kizárólag az emberi gondolkodás révén — a dolgok lényegi, szükségszerű és általános összefüggései.

A tükröző tevékenység fejlődésében az egymás után következő szakaszok egymásra épülnek. Problémánk szempontjából fontos az a tény, hogy a gondolkodás csírái már a magasabb rendű majmoknál is fellelhetők, bár ez a gondolkodás még csakis az anyagi tevékenységben történik. A magasabb rendű majmoknak igen fejlett absztraháló és általánosító készségük van. A tárgyak közvetlen észlelése alapján általános képzetekre támaszkodva orientálódnak, és igen bonyolult feladatokat oldanak meg. De, mint Ladigina-Kotsz megjegyzi, „nem létesítenek új gondolati kapcsolatot a tárgyak között, nem hajtanak végre cselekedeteket képzetekkel való operálás alapján, nem alkotnak új képet". (15; 212.) Ezt csak az embernél találjuk, aki a fogalmi gondolkodás alapján a dolgok és viszonyaik tudati képmásaival is végez műveleteket.

A tükröző tevékenység különböző fejlettségű szakaszait alapvetően azonos formák, műveletek, törvények jellemzik. Az absztrahálás, az általánosítás, az analízis-szintézis, a kezdeti irradiáció és az ezt követő koncentráció törvénye stb. egyaránt jelen vannak (különböző szinten) a magasabb rendű állatok tükröző tevékenységében, az emberi érzékelésben és észlelésben, valamint az

elvont gondolkodásban. Pl.: az *absztrahálás* története az állatvilágban kezdődik, majd minden reflexes tevékenységnél megtalálható. Az állat nem reagál a környezetből jövő valamennyi ingerre, hanem csak azokra, amelyek biológiai szükségleteinek kielégítésével kapcsolatban jelző funkciót töltenek be. Az absztraháló tevékenység legprimitívebb szakaszait bizonyos „fixáltság" jellemzi: az absztrahálás „tárgya" mintegy szilárd kapcsolatban van a biológiai szükségletek kielégítésével. Ha pl. a pókhálóba rovar kerül, a pók ráveti magát, és fonalával begubózza a hálóba. Ezt a tevékenységet a rovar szárnya által keltett és a hálón közvetített vibráció váltja ki, a vibráció megszűnésével tevékenységét is megszünteti. Ugyanakkor, ha a hálót hangot adó kamertonnal hozzák érintkezésbe, akkor a pók a kamertonhoz siet, és úgy igyekszik eljárni vele, mint a hálóba került és vibrációt keltő rovarral. (6; 200.) Vagyis: A vibráció szilárd összefüggésben van a pók biológiai szükségleteinek a kielégítésével, a fajfejlődés során biológiai értelmet nyert. A vibráció képmása ennek megfelően váltja ki és szabályozza a pók tevékenységét. Az állatvilág fejlődésének magasabb fokain az absztrahálás egyre „dinamikusabb" lesz, tárgyköre kibővül, és az absztrakció létrejöttében mind nagyobb jelentőségük lesz az egyéb folyamatoknak, az analízis-szintézisnek, az általánosításnak, a generalizáló és differenciáló tevékenységnek stb. Gondoljunk a mesterséges feltételes reflexek kialakításával végzett kísérletekre: a feltételes ingernek a feltétlennel való kapcsolata az egyed „tapasztalatától" függ. Ez határozza meg, hogy mely — kezdetben indifferens — ingerek válnak feltételesekké. Az állatnak azt az ingert kell kiválasztania, amelyet feltétlen inger — táplálék, veszély stb. — kísér, és a többit figyelmen kívül kell hagynia. A feltételes inger képmása pedig absztrakció, amely bonyolult generalizáló és differenciáló tevékenység eredményeképpen jön létre. Az absztrahálás legmagasabb foka az emberi gondolkodásra jellemző, amely a lényeg, a szükségszerű és az általános megismerésével kapcsolatos. Az absztraháláshoz hasonlóan az *általánosítást* is megtaláljuk a tükröző tevékenység alacsonyabb fejlődési fokain. Primitíven nyilvánul meg pl. a varangyosbékánál a „táplálék külseje — táplálék" kapcsolat kialakulásában: ha rendszeresen gilisztákkal táplálják, majd gyufaszálat és kerek mohadarabkát helyeznek eléje, akkor a hosszúkás alakú gyufaszálra veti magát. Ha viszont hosszú időn keresztül pókokkal táplálták, akkor a pók-formájú mohadarabkát részesíti előnyben. (6; 201.) Példánkban nyilvánvaló a primitív általánosítás, és az is, hogy ezt az inger „biológiai értelme" szabja meg. Az általánosítás magasabb fokát találjuk pl. a kutyáknál: amikor, mondjuk, másodpercenként 500 rezgésnek megfelelő hangra akarunk kialakítani bennük feltételes reflexet, akkor kezdetben nemcsak erre, hanem a közelálló hangokra is reagálnak. A későbbiekben azonban a kívánt hangot a másodpercenkénti 498 rezgésnek megfelelő hangtól is meg tudják különböztetni. (17; 454.) A tükröző tevékenység állati és emberi szakaszainak közös törvényszerűségeivel kapcsolatban világos példaként *a kezdeti irradiáció és az ezt követő koncentráció* törvényére hivatkozhatunk. Ez a törvény a magasabb rendű állatoknál és az embernél egyaránt megtalálható. (17; 454—455.) (8; 29.)

Engels is rávilágított az állatot és az embert jellemző tükröző tevékenység közös vonásaira: „Minden értelmi tevékenységünk: *indukálás, dedukálás*, tehát az *elvonatkoztatás* is. . . , ismeretlen tárgyak *analizálása* (már egy dió feltörése is az analízis kezdete), *szintetizálás* (állatok ravasz csínyeinél) és, mint a kettő egyesítése, *kísérletezése* (új akadályok esetén és idegen hely-

zetekben) — közös az állattal. Fajtájukat tekintve mindezek az eljárásmódok — tehát a tudományos kutatás valamennyi eszköze, amelyet a közönséges logika elismer — teljesen egyenlők az embernél és a magasabb rendű állatoknál. Csak fokukat (a mindenkori módszer fejlődési fokát) tekintve különbözők." (5; 497.)

A gondolkodás kialakulásának legközelebbi és leglényegesebb alapja az anyagi tevékenység. (6; 199—398.) (15) (16)

Az anyagi tevékenységnek a tükröző tevékenység alacsonyabb fejlődési szakaszain is különös jelentősége van. Nem véletlen, hogy a materialista fejlődéslélektan alapvető elve az anyagi tevékenység és a tükröző tevékenység egysége. Ebben az egységben az előbbinek van elsődleges, meghatározó szerepe.

Az állat tevékenységét közvetlen biológiai szükségletei váltják ki és ezek határozzák meg végrehajtásának menetét is. A tevékenység sikere itt közvetlenül teszi lehetővé a biológiai szükséglet kielégítését.

Az ember tevékenysége gyökeresen különbözik az állatokétól. A gyakorlat munkaeszközökkel végzett célszerű és kollektív tevékenység, és az egyén tevékenysége ennek van alárendelve: eredménye a kollektív tevékenység végső eredményével van összefüggésben. Az ilyen jellegű tevékenység elengedhetetlen feltételeként tehát megjelenik a valóság összefüggéseinek közvetlen biológiai értelmüktől független feltárása és az érintkezés sajátos formája, a beszéd. A valóság tükrözésében túl kellett lépni az észlelések és az ezeken alapuló emlékképek határát. A dolgok és összefüggéseik képmásainak új formái jelentek meg: az ítélet és a fogalom. A szó lehetővé, az egyre bonyolultabb munkafolyamat pedig szükségessé tette az észleletnek mint képmásnak a felbontását és az adott vonatkozásban lényeges elemek szintetizálását. Ez egyben a tükröző tevékenység alapműveleteinek vagy formáinak a fejlődését is jelentette. Az anyagi tevékenységből kilépő analízis-szintézis, az absztrahálás, az általánosítás új, magasabb szinten jelentkeztek: egyre inkább ítéletek és fogalmak segítségével valósultak meg. Kifejlődött a szóbeli logikus emlékezés, a gondolatok megőrzése és felidézése. A beszéd lehetővé tette a gondolatok kicserélését, a tapasztalatok átadását. Ez elengedhetetlen volt a munkatevékenység szempontjából. A gyakorlat folytonosságából következően a felhalmozott ismereteket minden egyes nemzedék továbbadta a következőnek.

A tisztán elméleti tevékenység az anyagi tevékenységből nőtt ki. Az elméleti tevékenység műveletei konkrét anyagi tevékenységben keletkeztek, és abban is fejeződtek ki. Így érthető meg a gondolkodás logikájának kialakulása és fejlődése is. Ebben a tekintetben figyelemre méltó A. Szpirkin következtetése: „A gondolatok összekapcsolásának módozatai az embereknek a dolgokra és egymásra kifejtett hatásainak módozataiból sarjadtak ki. Az ilyen jellegű, fejlődő és változó, nemzedékről nemzedékre számtalanszor ismétlődő tevékenység logikája rögződött a logikus gondolkodás fogásaiban és formáiban. A konkrét gyakorlati műveletek alkották az intellektuális logikai műveletek alapját." (16; 142.)

Ugyanakkor: *A tükröző tevékenység formai oldala a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek megfelelően alakult ki.* Mivel a tevékenység a dolgokra irányul, nem mondhat ellent ezek tulajdonságainak és összefüggéseiknek. A tevékenység nem lehet önkényes. Az anyagi tevékenység és a tükröző tevékenység összefüggése alapján az utóbbira jellemző formai oldal sem lehet

ellentétben a dolgok tulajdonságaival és összefüggéseikkel. Azt mondhatjuk tehát, hogy *a tükröző tevékenység formai oldala a szervezet és a környezet egységében az anyagi tevékenység során a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek megfelelően alakult ki.* Vegyük pl. az általánosítást és a differenciálást. Ezek kialakulását és fejlődését a dolgokat jellemző azonosság-különbözőség viszony követelte meg: az általánosítást az ismétlődő és nagyjából azonos ingerek, a differenciálást pedig ezek különbözősége. Az ingerek azonossága és különbözősége esetén a tevékenység sikere az általánosítás és a differenciálás pontosságától függ. Hasonlóképpen határozza meg az analizáló és szintetizáló tevékenységet az egész-rész, illetve a rendszer-elem viszony.

Ez azonban nem jelenti a tükröző tevékenység formai oldalának képmás voltát. Pl. az általánosítás és a differenciálás mint formák, mint műveletek nem a dolgok azonosságának és különbözőségének a képmásai. Nem véletlen, hogy a dolgok azonosságát és különbözőségét tükröző fogalmaink tartalma nem azonos az általánosítást és a differenciálást tükröző fogalmaink tartalmával.

Mindez a gondolkodástörvények eredetére is vonatkozik: ezek is az anyagi tevékenység során alakultak ki a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek megfelelően. (A gondolkodás törvényei ezért biztosíthatják — egyéb feltételek megléte esetén — a valóság hű tükröződését.) Vegyük például a principium (lex) identitatis elnevezésű gondolkodástörvényt. Eredetével kapcsolatban először is világosan kell látnunk, hogy nem lehet a gondolkodáson kívüli valóság törvényének gondolati képmása, nem lehet a „valóságban fennálló azonosság kifejezése, annak visszatükrözése". Ennek igen egyszerű oka van: a dolgokat nem az azonosság jellemzi (főként nem *törvényként!*), hanem az azonosság és a nem-azonosság egysége, a változás. Állandónak *lehet tekinteni* a dolgot, el *lehet vonatkoztatni* a fejlődésétől (bizonyos esetekben szükséges is), de ez mitsem változtat magán a dolgon. Továbbá: a dolgok azonosságának, állandóságának a nekik megfelelő gondolatok azonossága, állandósága felelne meg. Az azonosság formális logikai törvénye semmit sem mond arról, hogy a gondolatok változatlanok, állandók maradjanak-e vagy pedig fejlődhetnek, megváltozhatnak; csak azt mondja, hogy valamely adott gondolkodási folyamatban azonos értelemben kell szerepelniök, nem szabad őket az adott gondolkodási folyamatban más gondolatokkal felcserélni. A vonatkozó szaktudományok eredményeit figyelembe véve állíthatjuk, hogy őseinket nem az a megfontolás késztette a principium identitatis „felfedezésére", illetve megtartására, hogy a dolgok azonosságának, állandóságának, változatlanságának megfelelően fogalmaikat is így kell használni. Az ősember, a kezdetleges ember nem is elmélkedhetett az azonosságról és a nem-azonosságról, még kevésbé a dolgok és a fogalmak viszonyáról. Számukra adottak voltak a tárgyak, a munkaeszközök és a munkafogások a maguk objektív meghatározottságukban mint a munkafolyamat láncszemei, amelynek rendjét a siker érdekében meg kellett tartani. Egy meghatározott tulajdonságú szerszámot nem cserélhettek fel más, esetleg teljesen eltérő tulajdonságúra, ugyanígy nem cserélhették fel a munkafogásokat és a munka „tárgyát" sem. *Hasonlóképpen kellett tenniök a munkafolyamat gondolati reprodukálásánál és újratervezésénél is.* Az anyagi tevékenység állandóan igazolta eljárásuk helyességét. Az ember számára a gyakorlat bizonyította be és állandóan bizonyítja, hogy igaz gondolatokból igaz gondolatokhoz — egyéb feltételek megtartása mellett — csak úgy juthat, ha gondolatai valamely adott gondolkodási folya-

matban azonos értelemben szerepelnek, ha nem cseréli fel őket más gondolatokkal.

A gondolkodástörvényeket végső fokon a gondolkodáson kívüli valóság determinálja, létezésük és eredetük alapja a természet és a társadalom. De nem képmásaik a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek, és objektív jellegük sem képmás voltukból következik.

III. A gondolkodástörvények két koncepciójának néhány következménye

A marxista filozófia több alapvető problémájának megoldása a gondolkodástörvények értelmezésétől függ. A gondolkodástörvények eltérő koncepciói e problémák eltérő megoldását sugalmazzák.

A törvények alapvető osztályozása

A marxista filozófia a természetet, a társadalmat és a megismerést (ide értve a gondolkodást) mint a valóság három nagy területét különbözteti meg. Ennek megfelelően a törvények három nagy csoportját kellene megkülönböztetni: a természet, a társadalom és a megismerés törvényeit.

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának hívei ténylegesen nem ismerhetik el a törvényeknek ezt az alapvető osztályozását. Koncepciójuk szerint ugyanis csak természeti és társadalmi törvények vannak, a megismerés, a gondolkodás törvényei pedig csak a természeti és a társadalmi törvények gondolati képmásaiként léteznek.

A *gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója szerint a megismerésnek, a gondolkodásnak sajátos, objektív törvényei vannak,* amelyek nem gondolati képmásai a természet és a társadalom törvényeinek. Ahogyan a társadalom törvényei különböznek a természet törvényeitől, úgy a megismerés, a gondolkodás törvényei is különböznek egyrészt a természeti, másrészt pedig a társadalmi törvényektől. (Itt eltekinthetünk a megismerés és a gondolkodás elhatárolásától, továbbá azoktól a törvényektől, amelyek egyaránt megnyilvánulnak a természetben, a társadalomban és a megismerésben.)

Az objektív—szubjektív viszony a gondolkodásban

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának megfelelően az objektív a gondolkodáson kívül van, a szubjektív pedig a gondolkodásban mint az objektív tükröződése. Pl. a dialektikára vonatkoztatva: a szubjektív dialektikában az objektív dialektika tükröződik. Az objektív dialektika itt az, ami a gondolkodáson kívül van, a szubjektív dialektika pedig ennek gondolati képmása.

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója alapján meg kell különböztetni az objektív dialektikát, a gondolkodás dialektikáját mint az objektív dialektikának a gondolkodásban való sajátos megnyilvánulását, valamint ezek gondolati képmásait. Ha e két utóbbit egyaránt a szubjektív dialektika körébe soroljuk, akkor különböző nemű dolgokat nevezünk el közös névvel. Ebben az esetben „a szubjektív dialektika az objektív dialektika tükröződése (a gondolati képmás értelmében)" tétel mindenképpen hamis.

A probléma itt a következő három tétel összeegyeztetésével kapcsolatban merül fel: 1) A valóságban dialektikus ellentmondások vannak, 2) a gondolkodásban a valóság tükröződik, 3) a principium contradictionis szerint kontrárius vagy kontradiktorikus ítéletek együtt nem lehetnek igazak.

A gondolkodástörvények képmás-koncepciója alapján e probléma megoldása elvileg lehetetlen, hiszen a harmadik tétel az első tagadását jelenti. Ebben a felfogásban ugyanis a principium contradictionis a gondolkodáson kívüli valóság dolgaira vonatkozó tétel, amely szerint *a dolgokban* nem lehetnek ellentmondások.

A megoldási kísérletek közül vegyük példának a Fogarasiét. Szerinte a formális logika legfőbb alapelve az ellentmondásmentesség elve (principium contradictionis), amely a létezés állandóságán alapul, és tagadja a létezésben az ellentmondást. Az idealizmustól és a metafizikától megtisztított nem-ellentmondási elv helyes megfogalmazása: „két egymásnak ellentmondó tétel nem lehet együtt, egy és ugyanazon vonatkozásban igaz". Ez az elv nem képes megmagyarázni a magasabb rendű gondolkodásban fellépő azon ellentmondásokat, amelyek megfelelnek a valóság ellentmondásainak. Erre csak a marxi dialektika képes, amely szerint „két egymásnak ellentmondó tétel együtt igaz lehet, ha a két tétel a valóság különböző (időbeli, történeti stb.) vonatkozásain alapuló ellentmondásait fejezi ki". Emellett továbbra is érvényben maradnak „az elemi gondolatformák elemi törvényszerűségei", érvényben marad a nem-ellentmondási elv. (2; 67., 69., 76—78., 83—84.)

A magasabb rendű gondolkodásban tehát Fogarasi Béla szerint a különböző vonatkozásban ellentmondó tételek tükrözik a dialektikus ellentmondásokat. Ezekre a principium contradictionis nem vonatkozik.

Látszatra úgy tűnik, hogy Fogarasi Béla megoldotta a problémát, összeegyeztette a három tételt. Amint azonban Szabó András György kimutatta, a „különböző vonatkozásban fennálló dialektikus ellentmondás" nem tekinthető dialektikusnak, de ellentmondásnak sem. (18; 38—67.) Ily módon világos, hogy a dialektikus ellentmondások a Fogarasi-féle megoldásban nem tükröződhetnek a gondolkodásban. Hozzá kell tennünk, hogy ebben a megoldásban a gondolkodástörvények képmás-koncepciója sugallja a dialektikus ellentmondás eltorzított értelmezését is: Ha a principium contradictionis szerint az azonos vonatkozásban ellentmondó tételek nem lehetnek együtt igazak, és ha ez a törvény vagy elv a dolgokra vonatkozik mint hű gondolati képmás, akkor a dolgokban sem lehetnek azonos vonatkozásban fennálló ellentmondások. Ha a dolgokban mégis vannak ellentmondások, akkor ezek különböző vonatkozásban állnak fenn, és különböző vonatkozásban ellentmondó tételek formájában tükröződnek a gondolkodásban.

A megoldáshoz a képmás-koncepcióból kiindulva is közelebb lehet jutni, ha felteszik a következő kérdést és válaszolnak rá: Honnan erednek a principium contradictionis által tiltott ellentmondások? A principium contradictionis szerint ezek az objektív valóságból nem származhatnak, nem lehetnek az azonos vonatkozású objektív ellentmondások hű gondolati képmásai. Amennyiben mégis megvannak, úgy a gondolkodás (tágabb értelemben a megismerés) hibájából kerültek oda. Ez az elv vagy törvény tehát az adott vonatkozásban a gondolkodási tevékenységgel kapcsolatos, nem pedig a gondolkodáson kívüli valóságban levő ellentmondásokkal vagy nem-ellent-

mondásokkal. Ennek elismerése viszont a principium contradictionis képmásjellegének tagadását jelenti.

Továbbá: Amennyiben a képmás-koncepció alapján ilyen vagy olyan formában mégis elismerik, hogy a gondolkodásban dialektikus ellentmondások lehetnek, ezek ott csak mint gondolati képmások létezhetnek.

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójából következően az ellentmondások alapvetően a következő három csoportba sorolhatók:

1) *A gondolati képmáson kívüli valóság ellentmondásai.* Ezek a gondolati képmáson kívüli valóság bármely területén objektíve (felismerésüktől függetlenül) létező ellentmondások. Ide tartoznak a következők is: a) *A megismerés társadalmi-történelmi folyamatával kapcsolatos ellentmondások.* (A megismerés egyéni és társadalmi jellege közötti ellentmondás, az igazság relatív és abszolút mozzanatainak ellentmondása, a gyakorlat mint az igazság abszolút és egyben relatív kritériuma stb.) b) *A szubjektum gondolkodásának „struktúrájával" kapcsolatos ellentmondások.* (Analízis és szintézis, indukció és dedukció mint a gondolkodás ellentétes és egyben egymást feltételező folyamatai, műveletei stb.)

2) *A gondolati képmásban, a gondolat tartalmában tükröződött ellentmondások.* Ezek a gondolati képmáson kívüli valóság ellentmondásainak képmásai, kópiái. Ezek esetében a gondolkodás hűen tükrözi a valóságot.

3) *A gondolati képmások közötti ellentmondások.* Ezek azzal kapcsolatosak, hogy a gondolkodás eltorzítva tükrözi a valóságot, azonos vonatkozásokban ellentmondó képmásokat produkál, amelyek közül csak egy lehet igaz. Létrejöttüknek alapvetően két forrása van. Az egyik a megismerés társadalmi-történelmi folyamata: a fejlődő tudományok eredményei felülmúlják, túlhaladják a megelőző ismereteket, teljesebben tükrözik a valóságot, és így ellentmondásba kerülnek a megelőző kevésbé teljes vagy kevésbé pontos ismeretekkel. A másik forrás a szubjektum gondolkodásának szubjektív hibája, amikor az a gondolati képmás megalkotásának valamely szakaszában ítél ellentmondó módon. Az elsőt illetően a naprendszer keletkezésének különböző hipotéziseit vehetjük példának, a másodikra vonatkozóan pedig azt az esetet, amikor valaki meggyőződéséül vallja, hogy nincs meggyőződése.

A gondolati képmások közötti ellentmondások a hagyományos formális logika terminológiájának megfelelően két csoportba sorolhatók:

a) *A kontrárius viszonyban levő ítéletek közötti ellentmondások.* Ilyenek vannak az azonos terminusok alapján képezett A és E típusú ítéletek között.

b) *A kontradiktorikus viszonyban levő ítéletek közötti ellentmondások.* Ilyenek vannak az azonos terminusok alapján képezett A és O, valamint az E és I típusú ítéletek között.

A gondolati képmást, a gondolatot tágabb értelemben kell felfognunk, mint azt általában szokás. Minden fogalom, minden ítélet számos fogalom, illetve ítélet szintézise. Ugyanakkor: a gondolatok *kifejezett* rendszerei is lehetnek kontrárius vagy kontradiktorikus viszonyban.

A formális logika ellentmondásmentességi törvénye csak az ellentmondások harmadik csoportjára érvényes, és itt mint valóság hű tükröződésének egyik előfeltétele jelenik meg. Éppen ezért e törvény érvényesülése a maga lehetőségei között hozzájárul ahhoz, hogy a gondolati képmáson kívüli valóság ellentmondásai hűen tükröződjenek a gondolatok tartalmában. A principium contradictionis az igazság negatív kritériumaként jelentkezik: azonos vonatkozásban egymásnak ellentmondó gondolatok együtt nem lehetnek igazak. Hogy

melyik igaz, vagy hogy szintetizálni kell-e őket, mert külön-külön a dolog objektív ellentmondásosságának egy-egy oldalát tükrözik — ezt a mindenkori tudományos ismeretek összessége, illetve végső fokon a mindenkori gyakorlat dönti el. Az ellentmondásmentesség logikai törvényét mindenképpen meg kell tartani. A gyakorlat bebizonyította, és állandóan bizonyítja, hogy az azonos vonatkozásban ellentmondó gondolati képmások, gondolatok közül csak egy lehet igaz, csak ez az egy tükrözheti hűen (viszonylagosan hűen) a valóságot, a többi pedig szükségszerűen eltorzítva tükrözi. (Ez egyébként a principium contradictionis eredetére is utal.)

A probléma — a három megnevezett tétel összeegyeztetése — az elmondottak alapján oldható meg. A principium contradictionis nem tiltja meg az objektív ellentmondásoknak a gondolatok tartalmában való tükröződését; ez a törvény nem a gondolati képmásban, a gondolat tartalmában tükröződött ellentmondásokra vonatkozik, csak a gondolati képmások, a gondolatok közötti ellentmondásokra. Pl.: A következő gondolatban objektív ellentmondás tükröződik: „a kapitalizmusra ellentétes osztályok harca jellemző". Nyilvánvaló, hogy erre a gondolattartalomra nem vonatkozik az ellentmondásmentesség formális logikai törvénye. De vonatkozik a következőkre: „a kapitalizmusra ellentétes osztályok harca jellemző" és „a kapitalizmusra nem jellemző az ellentétes osztályok harca". A két ítélet közül csak az egyik lehet igaz.

Az „ellentmondás" kifejezés nyilvánvalóan többértelmű. Célszerű lenne, ha az ellentmondások első csoportját *dialektikus ellentmondásoknak (ellentéteknek)*, a másodikat *a dialektikus ellentmondások (ellentétek) gondolati képmásainak*, a harmadikat pedig *formális logikai ellentmondásoknak (ellentéteknek)* neveznénk. Persze, más elnevezések is lehetségesek.

A formális logika és a dialektika

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójának hívei a formális logika értelmezése révén — a materialista dialektika jogainak megerősítésére irányuló szándékuk ellenére — a materialista dialektikával kerülnek szembe. Felfogásuk szerint ugyanis a principium identitatis, a principium contradictionis és a principium exclusii tertii (ezekre épül a formális logika) a gondolkodáson kívüli valóságban létező dolgokra vonatkozó ítéletek, a dolgok azonosságának és ellentmondásmentességének *hű* gondolati képmásai. (1; 355.) (2; 51., 65., 85—86., 113—114.) A materialista dialektika tudománya szerint viszont a dolgok változnak, fejlődnek, bennük objektív ellentmondások, ellentétek vannak. Tehát: a gondolkodástörvények képmás-koncepciójából következően a formális logika alaptörvényeit kifejező tételek *formális logikai ellentmondásban* vannak a dialektika tudományának alaptételeivel. Ezt az ellentmondást — ugyancsak a képmás-koncepció alapján — kétféleképpen kísérelték megoldani.

a) *Az egyik szerint a formális logikát el kell vetni.* Ezt az álláspontot képviselte *V. Bruslinszkij* cikke a Nagy Szovjet Enciklopédia első kiadásában. Szerinte „... a formális logika a gondolkodás metafizikus (antidialektikus) módja és ennek teoretikai kifejeződése a logika tudományában." „Korunkban a formális logika semmilyen mértékben sem felel meg az emberi megismerés fejlődése jelenlegi szakaszának és a proletáriátus forradalmi osztályharca azon szakaszának, amely az önmagát túlélt kapitalista rend megdöntéséért és az osztálynélküli szocialista társadalom felépítéséért folyik. Az ellenforradalmi burzsoázia kezében a formális logika reakciós fegyverré vált annak érdekében,

hogy megvédje mindazt, ami régi és elhaló; annak megfelelően, ahogyan a materialista dialektika a forradalmi proletariátus kezében vált forradalmi fegyverré, hogy megismerje és megváltoztassa a világot. A formális logika osztályellenségeink eszmei fegyvere." (19; 172., 187.)

Ez a „megoldás" még logikai szempontból sem helyes. Bruslinszkij éppen a formális logika „legfőbb törvénye", a principium contradictionis értelmében veti el a formális logikát. Gondolatmenete ugyanis így vázolható: A materialista dialektika tudományának tételei igazak — A formális logika alaptörvényei (köztük a principium contradictionis) ezeknek ellentmondanak — Kontrárius vagy kontradiktorikus ítéletek együtt nem lehetnek igazak — Tehát a formális logikát el kell vetni.

b) *A másik „megoldás" szerint a dialektikát is és a formális logikát is el kell ismerni, az utóbbi is érvényben marad.* A gondolkodástörvények képmás-koncepciója itt a formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika eszméjéhez vezet.

A kiindulást a következő két tétel képezi: „a formális logika ún. alaptörvényei a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek gondolati képmásai" és „a formális logika törvényei továbbra is érvényben maradnak". A gondolatmenet így vázolható: A principium identitatis, a principium contradictionis és a principium exclusii tertii egyaránt a valóságban fennálló azonosságot és ellentmondásmentességet fejezik ki. Ezeken alapul az egész hagyományos, sőt a modern formális logika is. A dolgokra ugyanakkor a konkrét azonosság (az azonosság és a nem-azonosság egysége) jellemző, a dolgokban objektív ellentmondások, dialektikus ellentétek vannak. Ezért lennie kell egy olyan logikának, amely az ellentétek egységének és harcának törvényére épül. Ez a dialektikus logika úgy viszonyul a formális logikához, mint az általános a különöshöz, illetve magába foglalja a formális logikát. A dialektikus logika érvényessége abszolút, a formális logikáé pedig korlátozott.

Ilyen dialektikus logika megalapozására irányul V. I. Cserkeszov *A materialista dialektika mint logika és ismeretelmélet* c. könyve (1) és Fogarasi Béla *Logika* c. munkája (2). E két könyvben található fejtegetések közötti eltéréseket itt figyelmen kívül lehet hagyni.

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójából kiindulva és az eddig elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy formális logika értelmében vett és azt megszüntetve-megőrző dialektikus logika létrehozása elvileg lehetetlen. Vegyük figyelembe a következőket:

A gondolkodástörvények képmás-koncepciójában a formális logika ún. alaptörvényei dolgokra vonatkozó tételek, amelyek a dolgok absztrakt azonosságát, illetve ellentmondásmentességét tükrözik.

Abban a pillanatban, amikor a principium identitatis fogalmát az absztrakt azonosság fogalmával, a principium contradictionis fogalmát pedig a dolgok ellentmondásmentességének fogalmával azonosítják, egyben *el is hagyják a formális logika területét.*

Ezután a dolgokról kezdenek elmélkedni: igaz-e, hogy a dolgok absztrakt-azonosak, illetve ellentmondásmentesek? Nyilvánvalóan nem igaz! A dialektika tudománya szerint a dolgokra a konkrét azonosság (az azonosság és a nem-azonosság ellentétes egysége), illetve az ellentétek egysége és harca jellemző.

Majd újra *visszatérnek a logika területére:* kell lennie olyan logikának, amelynek alaptörvénye az ellentétek egységének és harcának törvényét tük-

rözi, e törvénynek gondolati képmása. Ez a logika ugyanolyan értelemben logika, mint a formális, csak magasabb fokon.

A két logika egymáshoz való viszonyának tisztázásához *ismét elhagyják a gondolkodás területét:* A konkrét azonosságban az azonosság benne foglaltatik. Az azonosság és nem-azonosság viszonya pedig az ellentétek egységéhez és harcához vezet. Mint Fogarasi Béla írja: „. . . a valóságban sohasem abszolút, lezárt, változatlan azonosság áll fenn, azonban végbemegy bizonyos összefüggésben a *különböző azonosulása* s mint ennek legkiélezettebb foka, az *ellentétek azonosulása.* (Lásd alább: *Az ellentmondási elv, az ellentétek egysége.*)" Ergo: „. . . a nem-ellentmondási elv és az ellentétek egységének dialektikus elve, törvénye nem összeegyeztethetetlen egymással. A dialektika törvényei *magukban foglalják* a helyesen értelmezett azonossági elvet és a nem-ellentmondási elvet". (2; 59., 76.)

És itt *újra visszatérnek a logika területére*: A dialektikus logika úgy viszonyul a formális logikához, mint az általános a különöshöz, illetve az előbbi magában foglalja az utóbbit, megszüntetve-megőrzi.

Figyeljük meg: A formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika azért szükséges, mert a formális logika alaptörvényeiben foglaltakkal szemben a dolgokra a konkrét azonosság, illetve az ellentétek egysége és harca jellemző. Azt kell mondanunk, hogy az ilyen dialektikus logika létrehozásának szükségessége az egyéb feltételek mellett logikailag csakis akkor lenne indokolt, ha a principium identitatis és a principium contradictionis a dolgok absztrakt azonosságának, illetve ellentmondásmentességének tükröződései, gondolati képmásai lennének. Másképpen kifejezve: ha az absztrakt azonosság fogalma a principium identitatis fogalmával, a dolgok ellentmondásmentességének fogalma pedig a principium contradictionis fogalmával lenne azonos. (Az előbbi gondolat éppen az utóbbit jelenti és igazságértéke az utóbbi igazságértékével ellenőrizhető. Így: ha igaz az, hogy a principium identitatis a dolgok absztrakt azonosságát tükrözi, a dolgok absztrakt azonosságának hű gondolati képmása, akkor a dolgok absztrakt azonosságának fogalma egyben a principium identitatisnak is fogalma. Sőt, ekkor maga a principium identitatis nem egyéb, mint a dolgok absztrakt azonosságának fogalma.) Továbbá: Az így felfogott dialektikus logika csakis akkor viszonyulhatna úgy a formális logikához mint az általános a különöshöz, csakis akkor foglalná magában, őrizné meg megszüntetve a formális logikát, ha a konkrét azonosság és az absztrakt azonosság *tételei*, illetve a dolgokban rejlő ellentétek egységét és harcát kifejező és a dolgok ellentmondásmentességét hírdető *tételek* általános-különös viszonyban lennének, ha a konkrét azonosság *tétele* magában foglalná az absztrakt azonosság *tételét*, illetve, ha a dolgokban rejlő ellentétek egységét és harcát kifejező *tétel* magában foglalná a dolgok ellentmondásmentességét kifejező *tételt.* De nem így van ! Az igaz, hogy a konkrét azonosságban (amely az azonosság és a nem-azonosság ellentétes egysége) „benne van" az azonosság, de a következő tételek, ítéletek kizárják egymást: „a dolgokat nem az absztrakt, hanem a konkrét azonosság jellemzi" és „a dolgokat nem a konkrét, hanem az absztrakt azonosság jellemzi".

Két nagyon fontos megjegyzést kell itt tenni:

A formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika eszméjének realizálása mindezideig nem sikerült. Nem is sikerülhet. Azok a tudományos eredmények, amelyeket hívei értek el, nem ennek a dialektikus logikának a kidolgozását jelentik.

A másik megjegyzés: Az itt elmondottakat nem úgy kell felfogni, mint a dialektikus logika tagadását. A dialektikus logika számos koncepciója ismeretes a marxista filozófiai irodalomban. A Filoszofszkaja Enciklopédija pl. a dialektikus materializmussal azonosítja (20; 209., 217—218.), más felfogás szerint a gondolkodás objektív dialektikáját tanulmányozza; a gondolkodást vizsgálja, ennek ismeretelméleti aspektusát stb. A formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika tagadását ilyen körülmények között képtelenség a dialektikus logika tagadásának minősíteni.

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója alapján nincs ellentmondás a formális logika és a materialista dialektika között. Könnyű észrevenni, hogy e két tudomány közti „ellentmondás" a gondolkodástörvények képmáskoncepciójának a függvénye, és megoldási módja a képmás-koncepció feladásában rejlik.

*

A gondolkodástörvények értelmezésével kapcsolatos problémákat a filozófia alapkérdésének dialektikus materialista megválaszolásánál is figyelembe kell vennünk.

A filozófia alapkérdése engelsi híres megfogalmazásában igen általános, minden filozófián áthúzódó kérdés: „mi az eredendő, a szellem vagy a természet?" E kérdésre kétféle következetes válasz adható: „Azok, akik azt állították, hogy a szellem az eredendő a természettel szemben . . . az idealizmus táborát alkották. A többiek, akik a természetet tekintették eredendőnek, a materializmus különböző iskoláihoz tartoznak." A materializmus itt „az anyag és a szellem viszonyának meghatározott felfogásán alapuló általános világnézet", és nem azonosítható azzal a különös formájával, amelyben bizonyos történelmi fokon kifejezésre jut. (21; 334., 337.)

„Az anyag elsődleges, a tudat pedig másodlagos." „A tudat a valóságot tükrözi." Ezek a tételek — mint minden materializmus alaptételei — kétségtelenül igazak. Mégsem szabad itt megállnunk. Engels sem állt meg ezeknél, hanem a konkrét problémák vizsgálatánál konkrétan vette az anyag-tudat viszonyt. Így járt el Marx is és Lenin is. *Ezek a tételek a materialista tükröződéselmélet általános alapjai, és sajátosan jelentkeznek a dialektikus materializmus tükröződéselméletében.*

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója azt a felfogást erősíti, amely szerint a tudat kettős összefüggésben van a valósággal: a valóság fejlődési sorának tagja, és ugyanakkor az agynak az a funkciója, amely a valóságot leképezi, tükrözi. Ebben a felfogásban a tudat nem passzív tükröző felület, hanem olyan képződmény, amelynek sajátos formái és törvényei vannak: ezek éppen a visszatükrözés formái és törvényei.

IRODALOM

1. В. И. Черкесов: Материалистическая диалектика как логика и теория познания. Изд. Московского Университета, 1962.
2. Fogarasi Béla: *Logika*. Akadémiai Kiadó, 1958.
3. П. В. Копнин: Диалектика как логика. Изд. Киевского Университета, 1961.
4. Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat*. Kossuth Kiadó, 1962.
5. Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963.
6. A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth Kiadó, 1964.
7. Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai*. Akadémiai Kiadó, 1964.

8. Sz. L. Rubinstein: *Gondolkodáslélektani vizsgálatok.* Gondolat Kiadó, 1960.
9. В. С. Бачманов: Формальная логика как учение о методе. Учёные записки Ленинградского Университета, № 263.
10. Е. К. Войшвилло: Вступительная статья. Эли де Гортари: В ведение в диалектическую логику. Изд. ИЛ, Москва, 1959.
11. Szigeti József: *A Marx előtti filozófia története. I. Az ókori filozófia története.* Tankönyvkiadó, 1965.
12. Szigeti József: *A Marx előtti filozófia története. VII. Hegel.* Tankönyvkiadó, 1961.
13. Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához.* MEM 13. köt. Bp. 1965.
14. *A marxista filozófia alapjai.* Kossuth Kiadó, 1963.
15. Н. Н. Ладыгина-Котс: Развитие психики в процессе эволюции организмов. Изд. Советская наука, Москва, 1958.
16. A. Szpirkin: *A tudat eredete.* Gondolat Kiadó, 1963.
17. I. P. Pavlov: *Válogatott művei.* Akadémiai Kiadó, 1953.
18. Szabó András György: *A törvény és az ember.* Kossuth Kiadó, 1964.
19. БСЭ. т. 58. Изд. I.
20. Философская Энциклопедия. Т. 3. Изд. Советская энциклопедия, Москва, 1964.
21. Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth Kiadó, 1963.

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ЗАКОНОВ МЫШЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Петер Катона

В современной марксистской философской литературе можно различить две концепции законов мышления. По одной закон мышления является образом в таком же смысле, как мысленный образ законов природы, согласно же другой он является специфическим объективным законом мышления.

В первой части работы анализируется образная концепция законов мышления. Указывается на то, что эта концепция не имеет достаточного основания и противоречит практике соответствующих наук.

Во второй части законы мышления исследуются как специфические объективные законы. Автор различает три группы законов: законы действительности, находящейся вне мышления, законы мышления и самые общие законы действительности. Закон мышления относится к другому закону, как закон к закону, а не так, как мысленный образ закона к закону. Законы мышления в конечном счёте детерминируются действительностью, находящейся вне мышления, основой их существования и происхождения являются природа и общество: они сформировались в единстве организма и среды в процессе материальной деятельности, в соответствии свойствам и взаимосвязям вещей.

В третьей части работы анализируется несколько следствий двух концепций законов мышления. Указывается на то, что разрешение многих основных проблем марксистской философии зависит от интерпретации законов мышления и разные концепции законов мышления подсказывают различные решения. Исследуемые проблемы: основная классификация законов, связь объективного и субъективного в мышлении, противоречия диалектической и формальной логики, формальная логика и диалектика.

THE TWO CONCEPTIONS OF THE RULES OF THINKING IN CONTEMPORARY MARXIST PHILOSOPHY

by *Péter Katona*

In contemporary Marxist philosophical literature two basic conceptions of the rules of thinking can be distinguished. The first considers the rules of thinking to be an image in the same way as e. g. the rules of physics are images of natural laws. According to the other conception these rules are not images but they are specific objective laws of thinking.

The other part of the study analyses the image-conception of the rules of thinking. It points out that this conception does not have sufficient basis and contradicts the practice of the relevant sciences.

The second part examines the rules of thinking as specific objective laws. The author distinguishes three groups of these laws: the laws of objective reality, the laws of thinking and the most general laws of reality. The laws of thinking are related to other laws in the same way as natural laws are related to each other, not as the mental image of a law is connected with the law itself. The laws of thinking are determined by the objective reality, the basis of their existence and origin is nature and society. They developed in the unity of organism and environment, in the course of material activity according to the properties and relations of things.

The third part of the study analyses some consequences of the two conceptions of rules of thinking. It is pointed out that the solution of many basical problems of Marxist philosophy depends upon the interpretation of the laws of thinking and different conceptions of these laws suggest different solutions.

The problems under examination are the following: basical classification of laws, the objective-subjective relations in thinking the contradictions in dialectical and formal logics, and finally formal and dialectical logics themselfs.

Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei

KIS JÁNOS

Ha jól meggondoljuk, rájövünk, hogy e kérdés feltevésével — micsoda is az ember? — tulajdonképpen azt kérdezzük, mivé is lehet az ember, kialakíthatja-e, megteremtheti-e a maga életét? Mondjuk tehát azt, hogy az ember folyamat, pontosabban tetteinek folyamata.

Gramsci

Az oroszországi proletárforradalom és az európai munkásmozgalom ezt követő forradalmi fellendülése új korszakot nyitott a marxista gondolkodás történetében. Ezt az elméleti fordulatot legáltalánosabban azzal a felismeréssel jellemezhetjük, hogy a marxizmus nem „források" és „hatások" szervetlen összekapcsolódása, hanem a társadalmi tevékenység egészét átfogó autonóm filozófiai koncepció, amelynek következményei kiterjednek valamennyi szellemi szférára, a kultúra egészére. Ezért hatotta át a 20-as évek marxistáit az a törekvés, hogy rekonstruálják és szembeállítsák a II. Internacionálé magukat „ortodox marxistának" tekintő teoretikusai (Kautsky, Plehanov stb.) filozófiátlan pozitivizmusával a marxi dialektikát: a praxis dialektikáját. A 20-as évek marxista filozófusai — Gramsci, Lukács, Korsch és mások — kritikailag leszámolva a történelmi materializmus naturalista felfogásával, amely a társadalom fejlődésmenetét eleve elrendelt természettörvények spontán működésének tudta be, s amelynek számára a teória feladata véget ér, ha megtörtént e törvények katalogizálása, történetfilozófiai élességgel mutattak rá a forradalmi gyakorlat fogalmának a marxizmusban játszott centrális szerepére. Nem alkottak „iskolát", és fejlődésük sem vezetett azonos irányban (Lukácsé a bolsevizmus valamennyi elméleti következményének levonása felé, Korsché a trockizmus felé). Elméleti teljesítményük önmagában sem volt problémamentes. Kisebb-nagyobb mértékben valamennyien hajlottak arra, hogy a praxis tárgyi feltételeit egészében az elidegenedés, a fetisizmus kifejeződésének tekintsék, s hogy szembeállítsák az elmélet gyakorlati, történelemformáló funkcióját megismerő, visszatükröző természetével. Mindez azonban nem változtat annak a filozófiai tettnek a jelentőségén, amellyel — a proletárforradalom fényében — helyreállították a marxizmusnak mint a forradalmi gyakorlat vezérfonalának és szerves részének eredeti értelmét.

A 20-as évek marxista filozófiája természetesen nem a semmiből jött létre. Lenin elméleti és gyakorlati tevékenysége nélkül ez a filozófiai fordulat nem valósulhatott volna meg. Kiváltképpen filozófiai írásai, az *Empiriokriticizmus* és a *Filozófiai füzetek* ebben az időben nem voltak ismeretesek, de annál nagyobb hatással volt politikai filozófiája: az a kritika, amelyet a vulgárökonomizmus s vele a mechanikus determinizmus fölött gyakorolt, a történelmi alternatívák szerepének felismerése, és a társadalmi totalitás marxi gondolatának középpontba állítása — a társadalmi osztályok és rétegek, illetve az egyes társadalmi szférák (gazdaság és politika, politika és művészet) *közötti* összefüggések megragadása. A 20-as évek marxizmusának önálló jelentőségéről csakis abban az értelemben beszélhetünk, hogy történetfilozófiai élességgel

vonta le a Lenin által a politikai praxis területén végrehajtott fordulat következményeit.

Az a felismerés, hogy a marxizmus autonóm, a társadalmi gyakorlat egészét átfogó filozófiai koncepció, nemcsak magát a filozófiát hatotta át, hanem kisugárzott a kultúra egészére. A hatalom megragadása elkerülhetetlenül napirendre tűzte egy új jogi, erkölcsi, szellemi rend megteremtését, a proletariátus saját kultúrájának pozitív kibontakoztatását.[1] Ezt a követelményt gyakran értelmezték vulgárszociológiai módon. (Ilyen tendencia fejeződött ki a proletkultban és a 20-as évek hasonló mozgalmaiban.) De — bár egyenlőtlen folyamatban — megindult a proletariátus *objektív tudatának*, a marxizmusnak a kultúra egész területére való behatolása, a társadalmi tudat valamennyi szférájára kiterjedő, pozitív koncepció megalkotása is — s ez az, ami a 20-as évek kulturális forradalmában maradandó jelentőségű. Ennek része a szovjet prózairodalom és filmművészet viharos fellendülése, vagy azok a realizmus problémái körüli elméleti viták, amelyek körvonalazták a marxista esztétika máig is hatékony alapvetéseit. S ide tartozik a marxista pszichológia megteremtése is. Lev Szemjonovics Vigotszkij volt az, aki munkatársaival és tanítványaival levonta a marxizmus következményeit a pszichológia területén és lerakta az emberi pszichikum társadalomtörténeti elméletének alapjait.[2]

Vigotszkij természetesen nem cserélte fel a pszichológiát mint szaktudományos elméletet Marx filozófiai nézeteivel. De minden rendszeres pszichológia, amely az emberi pszichikum egészét átfogó, összefüggő elmélet megalkotásának igényével lép fel, szükségképpen az emberi élet filozófiai felfogására támaszkodik, előzetes képet alkot az *egész* szubjektumnak a valósághoz fűződő viszonyáról. A pszichikum nem önálló entitás, hanem a szubjektum élettevékenységének momentuma; ezért a pszichikumra vonatkozó minden teória bizonyos feltevéseket implikál a szubjektum—objektum viszony egészéről. Egészen más kérdés, hogy a pszichológus maga tudatosítja-e ezeket a feltevéseket. Mindenesetre szimptomatikus, hogy a múlt század második felében, amikor a pszichológia mint szaktudomány egy kifejezetten filozófiaellenes, pozitivista tudományfelfogás keretei közt létrejött, éppen ebben az alakjában közvetlenül filozófiai szükségletet (a *filozófia-pótlék* iránti szükségletet) elégített ki.

Ezért a problematikussá vált régi elméletek kritikája mindig filozófiai kritika is — és az új elmélet körvonalainak felvázolását is szükségképpen filozófiai meggondolások irányítják. A marxizmus azonban nem *egy* volt a pszichológiát befolyásoló filozófiai elméletek közül — ez az egyetlen filozófia, amelynek alapján sikerült számot adni az emberi pszichikum társadalmiságáról, s ezzel megalkotni egy olyan teória kereteit, amely alkalmas az ember magasabbrendű pszichikus képességeinek magyarázatára.

[1] Vö. A. Gramsci: *Marxizmus, Kultúra, Művészet.* Kossuth, 1965. 68—69. o.

[2] L. Sz. Vigotszkij (1896—1934) irodalomtörténetet tanult 1913—17 között, a Moszkvai Egyetemen. Pszichológiai munkásságát 1924 és 34 között, alig tíz év alatt fejtette ki. A pszichológia szinte minden akkor művelt területén, az emlékezet, figyelem, érzelmek, gondolkodás, mozgás, a tudat és akarat, a pszichikus fejlődés és a defektológia, valamint az agy lokalizációs elmélete kapcsán számottevőt alkotott. Tudománytörténeti jelentőségre azonban a marxizmusnak a pszichológiára való alkalmazásával, az ember magasabbrendű viselkedésformái társadalomtörténeti elméletének alapvetésével tett szert. Életműve tragikusan befejezetlen: 38 éves korában tüdőbajban meghalt.

Negatív igazolása ennek az állításnak a francia szociálpszichológiai iskola példája — azé az irányzaté, amely a polgári pszichológiában a legmesszebb jutott az individuum társadalmi meghatározottságának felismerésében. A Durkheimhez kapcsolódó pszichológusok — Ch. Blondel, M. Halbwachs, a fiatal Piaget — komoly kísérletet tettek arra, hogy feltárják a társadalmi együttműködés pszichológiai jelentőségét, hogy az individuum pszichikus fejlődését úgy fogják fel, mint a társadalom interszubjektív normáinak és szabályrendszereinek megfelelő viselkedés kialakítását. De a társadalom az ő felfogásukban második *környezet*, nem pedig tevékenykedő emberek és az együttes tevékenységükből kikerülő tárgyiság *gyakorlati* viszonya. A „szocializációban" ezért nem látnak mást, mint habár egy új, a természettől különböző környezethez, de mégiscsak egy környezethez való *alkalmazkodást*. Mivel a természeti és a társadalmi környezet két egymástól független, idegen világ, az ember természetadta és társadalmi normák által szabályozott viselkedésformái is idegenül, ellenségesen állnak szemben egymással — a „szocializáció" tehát nem lehet más, mint hogy az utóbbiak mechanikusan kiszorítják, elnyomják az előbbieket. Ebben a sémában azonban legfeljebb a gátlások kialakulását lehet megmagyarázni, az új, magasabbrendű képességek fejlődését semmiképpen sem.

Vigotszkij műve — a marxi ember-képre épülő pszichológia programjának megalkotása — ezért nem kevesebbet jelentett, mint az *egész* régi pszichológiában uralkodó naturalizmus meghaladását. De állást foglalni a marxizmus és a pszichológia viszonyának kérdésében közvetve állásfoglalást jelent a marxizmusról magáról folytatott filozófiai polémiában is. Magától értetődik, hogy a marxizmusnak a pszichológiára való alkalmazása egyúttal a marxista filozófia meghatározott értelmezésének választását is jelenti. Ebben az értelemben Vigotszkij életműve annak a filozófiai munkának a része, amely rekonstruálta az eredeti marxi gondolatot és helyreállította a marxizmus forradalmi-gyakorlati magvát. (Ez a teljesítménye annál is értékesebb, mert a 20-as évek marxistáinak filozófiai műveit szemmel láthatóan nem ismerte.)

I.

1924-ben, amikor Vigotszkij jelentkezett a szovjet tudományos életben, a marxizmus és pszichológia viszonyának kérdése, egy marxista pszichológia megteremtésének programja már napirenden volt. A marxizmus felé tájékozódó pszichológusok feladatát mendenekelőtt az a körülmény szabta meg, hogy fellépésük egybeesett a szubjektív pszichológia világméretű válságával, annak a felfogásnak a válságával, amely a pszichikumot mint a közvetlenül átélt „lelki tények" tartományát elkülönítette az anyagi élettevékenység egészétől s kivonta az objektív megismerés hatóköréből. Magától értetődik: ahhoz, hogy az emberi pszichikum marxista felfogása számára szabaddá tegyék az utat, a fiatal szovjet pszichológusoknak először elméletileg le kellett számolniuk a tudományos köztudatban még uralkodó introspekcionizmussal, véget kellett vetniük a lélekről szóló idealista spekulációknak. A marxista pszichológia fogalma ezért az első időszakban egyet jelentett az objektív pszichológia fogalmával. Az objektív pszichológia létrehozására tett kezdeti kísérletek azonban szélsőségesen naturalista koncepciókba torkolltak. Ennek az időszaknak a szovjet pszichológusai — a behaviorizmus

és a reflexológia hatása alatt — magukévá tették a viselkedéspszichológia módszertani posztulátumát, amely szerint a tudomány *tárgyát* csak az emberek közös tapasztalatát alkotó jelenségek képezhetik. A pszichikai folyamatok mint „szubjektív élmények" — mindaz, aminek vizsgálatára az introspekcionista, empirikus pszichológia korlátozódott — nem tartoznak ezek közé a jelenségek közé: észleleteink, gondolataink, érzelmeink személyes jellegűek, ezeket senki más nem figyelheti meg „közvetlenül". Az objektív pszichológiának ezért — a behaviorista posztulátumnak megfelelően — a külsőleg megnyilvánuló viselkedésre, a fizikai ingerhatásra és a szintén tisztán fizikainak tekinthető reakcióra kell korlátozódnia. Ami a stimulus és a reakció *között* van, azzal a tudomány nem foglalkozhat. Úgy kell kezelni a szubjektumot, mint egy „fekete dobozt", amely — rejtett belső természete alapján — meghatározott, megfigyelhető hatásokra ugyancsak megfigyelhető reakciókat ad. Ismerjük a hatásokat és ismerjük a reakciót, de nem ismerjük a „dobozban" lezajló eseményeket. Nem tehetünk többet, mint hogy szabályszerű kapcsolatokat állapítunk meg a stimulus és a reakció között — függetlenül attól, mi e kapcsolatok megvalósulásának tényleges mechanizmusa, pszichikai háttere.

Ez a pozitivista metodológiai program a pszichológia hatósugarát a legelemibb összefüggések megállapítására szűkíti le. A viselkedés valójában sokkal több és bonyolultabb *külső* kapcsolatot tartalmaz, mint amennyit a behaviorizmus feltételez — de ezek csak egy *realista* elmélet keretei közt ragadhatók meg, egy olyan elméletben, amely számot vet a *belső* paraméterekkel. Ez a megállapítás a zoopszichológiára is érvényes, de különösen súlyos következményekkel jár az ember vonatkozásában. Hamlet és Laertes "ugyanazzal" az objektív szituációval, ugyanazzal a feladattal állnak szemben: boszszút kell állniuk apjuk haláláért. De míg Laertes gondolkodás nélkül cselekszik, Hamlet az utolsó pillanatig halogatja a döntést. Miképpen adhatunk számot erről a különbségről anélkül, hogy figyelembe vennénk, hogyan *értelmezik* a feladatukat, milyen *belső* indítékok késztetik Laertest azonnali cselekvésre, Hamletet pedig tétlen várakozásra? Az emberi reakciót nem a közvetlen ingerhatás váltja ki; az ember konceptualizálja, gondolatilag dolgozza fel a szituációt. Ezért különböző módon reagálhat, objektíve azonos feltételekre és azonos módon reagálhat olyan körülményekre, amelyek minden objektív vizsgálat szerint különböznek. Ezek az esetek — a sajátosan emberi viselkedés nagyobbik része — a stimulus-reakció sémájában nem vizsgálhatók. A módszertani pozitivizmus ezért tartalmilag naturalizmushoz, az emberi és állati viselkedés közös, elemi megnyilvánulásaira való korlátozódáshoz vezet.

S ezen a helyzeten az sem változtathatott, hogy a fiatal szovjet pszichológusok egy része — K. N. Kornyilov „reaktológiai" elméletének hívei — a viselkedéspszichológia és az introspekcionizmus összeegyeztetése révén megkísérelték átmenteni a tudatot az új pszichológiába. Ezek a kísérletek csak a hamis alternatíva ellentétes oldalainak eklektikus rendszerekben való egyesítését, nem pedig magának az alternatívának a megoldását (az igazi kérdésfeltevéssel való helyettesítését) jelenthették. S így nem is szüntethették meg a behaviorista metodológiából származó naturalizmust: az emberi viselkedés legelemibb, az állatokéval azonos összefüggéseire való korlátozódást.

E megoldhatatlan nehézség következtében a 20-as évek első felének szovjet pszichológusai nem tudtak kapcsolatot teremteni a marxista ember-

kép és a pszichológia között, nem tudtak szabatos pszichológiai tartalmat adni az ember társadalmi lényként való felfogásnak. Ha egyszer az objektív, materialista pszichológia egyet jelent a fizikai viselkedésre való korlátozódással, ha az emberi tevékenységet a fizikai környezet hatásaira adott fizikai reakciók együttesének kell tekinteni, akkor nem lehet számot adni a társadalomnak az emberi pszichikum kialakulásában játszott *specifikus* szerepéről, mivel a társadalom maga is csupán mint környezet, mint fizikai ingerkeltők komplexuma fogható fel. Ezért egy ilyen naturalista felfogás alapján legfeljebb arról lehet szó, hogy a szubjektum természetadta pszichikus képességeit, mint valami történelemfeletti formát, történelmileg változó heterogén tartalmak töltik ki. Az individuum igazi történetisége — hogy a természethez való viszonyát a társadalmi tárgyiság, az anyagi és szellemi objektivációk rendszere közvetíti — szükségképpen elvész; a történetiség a szociológiai meghatározottságra, osztályhovatartozásra szűkül, s ez az elvont „társadalmi tartalom" közvetlenül, átmenetek nélkül kerül összefüggésbe a történetfeletti, naturális pszichikai struktúrákkal. Így fogalmazódnak meg olyan — ma már inkább komikusnak ható — kutatási témák, mint „A tősgyökeres moszkvai proletár vizsgálata a reakció-sebesség és a reakció-erő, valamint az emlékezet befogadóképessége stb. mérésének módszere alapján", amely a moszkvai Pszichológiai Intézet 1927—28. évi munkatervének fő programpontja volt. (Nem sikerült megvalósítani.)

Minderre részben magyarázattal szolgál a korabeli pszichológiai tudomány általános helyzete. Érthető, hogy a még gyerekcipőben járó marxista pszichológia olyan áramlatok felé orientálódott, amelyek az introspekcionizmussal szemben egy objektív pszichológia megteremtésére törekedtek: vagyis az amerikai behaviorizmus és az orosz reflexológia felé. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy — a célkitűzés természetéből következően — a viselkedéspszichológiai koncepció átsajátítása a szovjet pszichológusok számára nem egyszerűen szaktudományos kérdés volt, hanem a marxizmus meghatározott interpretációjával járt együtt; a pszichikum nélküli pszichológia programját, az egész szubjektív, mentális szférának a külső megnyilvánulásokra való redukcióját úgy fogták fel, mint a marxista filozófiából következő programot. Ezért okunk van feltételezni, hogy maga a behaviorizmus és a reflexológia irányába történő tájékozódás is, legalább részben, a marxizmus értelméről alkotott általános filozófiai koncepció következménye.

E cikk bevezetése a 20-as évek marxizmusának csak az egyik — filozófiatörténetileg vitathatatlanul a legjelentősebb, de korántsem a legbefolyásosabb — áramlatáról tett említést. Ehhez a korszakhoz azonban hozzátartozott egy másik tendencia is: az „ortodoxok" (Kautsky, Plehanov) pozitivista naturalizmusának továbbélése a forradalmi munkásmozgalmon belül. Elegendő a történelmi materializmusnak ebben az időben kötelező „népszerű tankönyvére", Buharin *Theorie*jára gondolnunk. A fiatal szovjet pszichológia naturalizmusa nézetünk szerint ennek a naturalista filozófiai felfogásnak szaktudományos vetülete. Az összefüggések feltárása természetesen részletes tudománytörténeti munkát igényelne — de a koncepció párhuzamosságához nem fér kétség. Ahogy az „ortodox marxizmus" a társadalmi cselekvést feltétlenül érvényesülő természettörvényekben oldotta fel, megfosztva a történelmet szubjektumától, ugyanúgy vezette vissza ez a pszichológia a magasabbrendű tevékenységi formákat a közvetlen viselkedésre, szervezet és környezet fizikai viszonyára, ugyanúgy tisztította meg a pszichológiát a pszichikumtól.

Erre az összefüggésre azért volt szükséges rávilágítanunk, hogy megértsük: Vigotszkij nem *egy* a 20-as évek marxista (vagy inkább a marxizmusra hivatkozó) pszichológusai közül, munkássága nem a szokásos nézetek „mélyrehatóbb", „színvonalasabb" kifejtése — Vigotszkij más kérdésfeltevés, a marxizmus más koncepciója alapján áll, mint kortársai. Ezt a kérdésfeltevést kell megragadnunk, ha jelentőségét fel akarjuk mérni.

A 20-as évek kiemelkedő marxista teoretikusai, említettük, Lenin politikai filozófiáján keresztül jutottak el Marxhoz, a marxi dialektika igazi tartalmának megértéséhez. Marxistának lenni és leninistának lenni számukra ugyanazt jelentette: a forradalmi munkásmozgalom fellendülésének és a forradalmi cselekvés lenini teóriájának talaján váltak képessé arra, hogy felvegyék az eredeti marxi gondolat fonalát. Lenin és az orosz forradalom Vigotszkijnak is alapvető élménye, ez határozza meg egész tudományos munkásságának irányát. De ő nem történetfilozófus és nem politikus; ezért a leninizmus — egy általános atmoszféra megteremtésén túl — nem befolyásolhatta *közvetlenül*. Az ő útját Marx adekvát megértéséhez a kortárs pszichológiához való állásfoglalása jelölte ki. Számára Marx azért jelenthetett mást, mint a fiatal szovjet pszichológusok számára általában, mert mást jelentett a pszichológia maga is. A viselkedéspszichológiával szembeni tudományos elégedetlensége tette lehetővé, hogy olyan kérdéssel forduljon Marxhoz, amelynek alapján őt a legjobbak színvonalán tudta megérteni.

Ez az eltérés már egyik legkorábbi írásában, az 1925-ben befejezett *Művészetpszichológiá*ban világosan látható. A *Művészetpszichológia* írásakor — a könyv tanúsága szerint — Vigotszkij még nagyon felszínesen ismerte Marxot, a marxizmust Plehanov nézeteivel azonosította.[3] Ezért az uralkodó pszichológiai irányzattal szembeni, kifejtett vagy burkolt módszertani ellenvetései számunkra különösen jelentősek. A pszichológia választóvizét ő is az objektív vagy szubjektív pszichológia melletti állásfoglalásban látja: „Az objektív pszichológia kérdése a pszichológia élet-halál kérdése" — írja egyhelyütt.[4] Csakhogy Vigotszkij felfogásában az objektív módszer nem a pszichikum kiküszöbölését, nem a külső viselkedésre való korlátozódást jelenti, hanem objektív módszert *magának a pszichikumnak* vizsgálatára. Ez határozza meg a szubjektív pszichológia fölött gyakorolt bírálatának irányát.[5] Az introspekcionizmus szerint a pszichológia csak az átélő önmegfigyelésre támaszkodhat, mert a pszichikus jelenségek csak ebben az élményben vannak közvetlenül adva. De, veti ellene Vigotszkij, egyáltalán nem kötelező, hogy a tudomány tárgya közvetlenül adott legyen. Ellenkezőleg. Minél fejlettebb egy tudomány, annál több olyan jelenséget von be hatókörébe, amelyek nem is lehetnek „közvetlenül" adottak. Ezért azt sem lehet elvileg kizárni, hogy a pszichikai folyamatokat közvetett úton, objektív eszközökkel vizsgáljuk.

Ez az ellenvetés homlokegyenest ellenkezik azokkal a meggondolásokkal, amelyek alapján a behaviorizmus az introspekcionista pszichológiát elutasítja. A klasszikus behaviorizmus magáévá tette azt a posztulátumot,

[3] Plehanov közvetlen hatását mutatja, hogy a *Művészetpszichológia* a történelmet az ember állandó antropológiai formáinak heterogén tartalmakkal való megtöltésének fogja fel, s hogy az esztétikát az antropológiai (pszichológiai) formákhoz utalja, a marxista művészetfelfogást pedig azonosítja a művészetszociológiával.

[4] Л. С. Выготский: Психология искусства. Изд. «Искусство», Москва 1965. 23. o.

[5] Uo., 29. o.

amelyet Vigotszkij itt kritizál, csupán — mint láttuk — ebből az introspekcionizmussal ellentétes következtetést vonta le: mivel a tudománynak kizárólag interszubjektív, bárki által ellenőrizhető adatokra kell korlátozódnia, a pszichikum mint a személyes, mások számára kizárólag introspektív beszámolókon keresztül hozzáférhető jelenségek tartománya nem képezheti a pszichológia tárgyát; a pszichológia csak a külső, „fizikai" viselkedéssel foglalkozhat. Vigotszkij ellenvetésének éle ezért nemcsak az introspekcionizmus, hanem a behaviorizmus ellen is fordítható. Ha a tudományos megismerés nem közvetlen természetű, akkor a pszichikus élmények személyes voltából egyáltalán nem következik, hogy nem vizsgálhatók tudományos eszközökkel. Az igaz, hogy önmagukban nem tartoznak az emberek közös tapasztalatához, de vannak olyan *következményeik*, amelyek már interszubjektívek, s amelyeken keresztül ellenőrizhetők. A viselkedéspszichológia egyszerűen azonosítja a tudomány *tárgyát* a tudományos tételek érvényessége melletti tapasztalati bizonyossággal. A Művészetpszichológia ezt a következtetést magát nem fejti ki, de az objektív pszichológia feladatát — ennek megfelelően — nem a pszichikum módszertani kiküszöbölésében, hanem a *pszichikus folyamatok* objektív vizsgálatának megalapozásában jelöli meg.

Egy évvel később megjelent tanulmányában Vigotszkij levonja e módszertani különbségek ontológiai következményét is: rávilágít azokra a megoldhatatlan nehézségekre, amelyekhez a pszichikum metodológiai kiküszöbölése vezet: „A kérdés így hangzik: teljesen figyelmen kívül hagyhatja-e a reflexológia a pszichikumot mint a visszatartott reflexek rendszerét és különböző rendszerek összefonódását? Lehetséges-e az emberi viselkedés tudományos magyarázata a pszichikum nélkül? A lélek nélküli, mindenfajta metafizika nélküli pszichológiának szükségképpen reflexológiává kell válnia? Biológiailag ostobaság volna feltételezni, hogy a pszichikum teljesen felesleges a viselkedés rendszerében. Vagy ki kellene békülnünk ezzel a nyilvánvaló ostobasággal, vagy tagadnunk kellene a pszichikum létezését."[6] Ugyanebben az írásában arra is világosan rámutat, hogy — a szubjektív szándékkal ellentétben — a pszichikum eltüntetése, a viselkedés pszichikum nélküli magyarázata *nem* materializmus. Ha a pszichikumnak nincs helye a valóságos, anyagi élettevékenységben, ezzel még nem szűnt meg (mindenki számára közvetlenül evidens, hogy vannak személyes élményei), csupán áttolódik az idealista metafizika spekulációinak területére: „Behtyerev akadémikus 'energetikai' lelkesedésében egészen a pánpszichizmusig, a növények és állatok átlelkesítéséig elmegy; egy másik helyen nem hajlandó elvetni a lélekről szóló hipotézist. És a reflexológia a pszichikummal szemben ilyen primitív tudatlanságban marad mindaddig, ameddig idegenkedik a pszichikumtól és a fiziológiai anyag szűk körébe zárkózik."[7] Ezekben a megfogalmazásokban még nagyon sok az ideiglenes, az átmeneti. Meglepő pl. az a meghatározás, amely szerint a pszichikum „a visszatartott reflexek rendszere", vagy hogy Vigotszkij — egyelőre — nemcsak a növények, de az állatok esetében is kétségbe vonja a pszichikum meglétét. Mindez a reflexológia és a behaviorizmus ideiglenes hatását mutatja. De csak annál világosabban domborodik ki e fejtegetések igazi tartalma, az a döntő pont, ahol Vigotszkij a naturalista pszichológiától elválik. Ha „biológiai értelmetlenség" volna feltételezni,

[6] Сб. Проблемы современной психологии. Москва 1926, 72. o.
[7] Uo. 76.

hogy a pszichikum — és itt a fentiek miatt az emberi pszichikum magasabbrendű jelenségeire, a *tudatra* kell gondolnunk — nem része az anyagi viselkedés egészének, akkor materialista pszichológián egészen mást kell érteni, mint ahogy eddig feltételezték. A viselkedéspszichológia és az introspekcionizmus közösek abban, hogy egyik sem tekinti a tudatot az élettevékenység momentumának — a különbség ebben a vonatkozásban csak annyi, hogy a marxizmus hatása alatt álló szovjet viselkedéspszichológusok ezt materializmusnak nevezik. Valójában a pszichológiai materializmus nem azt jelenti, hogy a tudatnak nincs szerepe a viselkedésben, hanem éppen azt, hogy szerepe van. A tudat az ember anyagi össztevékenységének nélkülözhetetlen momentuma s egyúttal következménye is: a pszichikumnak ez a sajátosan emberi szintje csak az emberi gyakorlat szintjén jöhet létre. Vigotszkij szerint ezért a materialista pszichológia feladata nem az, hogy a tudatot *visszavezesse* a külső, közvetlenül anyagi-tárgyi viselkedésre, hanem az, hogy *kinövessze* belőle mint ennek specifikus mozzanatát. Nem azt kell kimutatni, hogy a magasabbrendű pszichikus képességek semmit sem tartalmaznak, ami ne volna meg már a naturális, a külső viselkedésben realizálódó képességekben is, hanem azt, hogy ezek mindenféle rejtelmes lelki szubsztancia hozzáadása nélkül, a viszonylag elemi jelenségek új típusú struktúrákba szerveződése útján jönnek létre — s az új struktúrák, az új relációk kialakulásának alapja az élettevékenység egésze: az ember esetében a praxis, a társadalmi gyakorlat. *Ez* a pszichológiai materializmus.

Magától értetődik: ha a pszichikai jelenségek magyarázata nem épülhet magukra a pszichikai jelenségekre, akkor a pszichológia *mint tudomány* sem merítheti önmagából a kezdetét. Az anyagi össztevékenység, a praxis általános jellemzése nem a pszichológia területére tartozik. De — bár vannak szaktudományos vonatkozásai — nem tartozik más szaktudományokhoz sem. A praxis általános jellemzése egészében véve világnézeti kérdés, a társadalmi léthez való gyakorlati állásfoglalás kérdése. Ezért fordult Vigotszkij egészen más kérdéssel Marxhoz, mint a kortárs pszichológusok. A marxi filozófiának az ő számára mindenekelőtt mint a praxis teóriájának van jelentősége, mint az egyetlen filozófiának, amely számot tud vetni az emberi tevékenység igazi természetével. S ez a kérdésfeltevés tette számára lehetővé, hogy a marxizmusban ne egy naturalista módon értelmezett materializmust, ne a szubjektum megszüntetését lássa, hogy a marxizmus ugrópontját ne a természetfilozófiában keresse, hanem ott, ahol valóban van: a gyakorlat, a társadalmi praxis marxi koncepciójában. Ezért érthette meg Marxot a kor legkiemelkedőbb teoretikusainak színvonalán.

Az ember pszichológiájának logikai kiindulópontja ily módon az emberi gyakorlat, a *munka* marxi analízise. Természetesen Vigotszkij tisztában volt a szellemi objektivációk (a nyelv és a magasabb szintű rendszerek: tudomány és művészet) elsőrendű pszichológiai jelentőségével, de azzal is tisztában volt, hogy ezek csak a természettel folytatott közvetlen anyagcsere talaján differenciálódhatnak, az emberi tevékenység „sejtje", alapformája csakis a munka lehet. Ezért általános, teoretikus írásaiban, mindenekelőtt *A magasabbrendű pszichikus funkciók fejlődéstörténete* c. 1930—31-ben írott, de csak 1960-ban közreadott nagy tanulmányában a munkának a *Tőké*ben adott jellemzéséből indult ki. (A *Gazdasági-filozófiai kéziratokat*, melyek csak a 30-as évek közepén hatoltak be a szovjet pszichológiai köztudatba, Vigotszkij feltehetően nem ismerte.) Röviden előre kell bocsátanunk ennek a jellemzésnek a pszichológia szem-

pontjából jelentős tanulságait, mert Vigotszkij egész munkássága erre támaszkodik. Míg az állat közvetlenül viszonyul szükségletének tárgyaihoz, egyszerűen elfogyasztja őket (és ezért a szó szoros értelmében nem is *viszonyul* hozzájuk), az emberi tevékenység nem arra irányul, hogy fizikailag megsemmisítse, bekebelezze a természeti tárgyakat, hanem arra, hogy meghagyva létüket egy új, elemberiesített tárgyiságot hozzon létre. A környezethez való alkalmazkodás mellett, amely az emberi életmód nem-specifikus oldalát alkotja, az embert mindenekelőtt a természetbe való beavatkozás, a környezet aktív átalakítása jellemzi. Ily módon egyre növekvő uralmat szerez a külső természet fölött. De ez csak azáltal lehetséges, hogy a természettel szemben maga is természeti hatalomként lép fel: „A testi mivoltához tartozó természeti erőket, karját és lábát, fejét és kezét mozgásba hozza, hogy a természeti anyagot saját élete szempontjából használható alakban elsajátítsa."[8] Természetes szervei azonban testének biológiai felépítése által korlátozottak: ezeket nem tudja alkalmanként a megmunkálandó tárgy objektív tulajdonságaihoz igazítani. A munkához ezért az kell, hogy az ember mintegy meghosszabbítsa veleszületett szerveit, magától a természettől hódítson el „mesterséges szerveket", melyeket mint eszközöket iktat önmaga és a tárgy közé. Az egész tevékenység meghatározó mozzanata az eszköz: ennek objektív sajátosságai határozzák meg, hogy az ember milyen munkafolyamatok végzésére képes, milyen célokat tűzhet maga elé. „Az a tárgy, amelyet a munkás *közvetlenül* hatalmába kerít — eltekintve kész létfenntartási eszközök, például a gyümölcs megragadásától, ahol pusztán saját testi szervei szolgálnak munkaeszközül —, nem a munkatárgy, hanem a munkaeszköz."[9] A természet meghódítása tehát az emberi tevékenység *közvetettségén* alapszik: az ember kihasználja, bevonja a tevékenységébe az eszköz és a tárgy közti objektív viszonyokat. A külvilág alávetése az emberi céloknak nem a természettörvények hatályon kívül helyezése útján megy végbe. Minél kiterjedtebb a társadalomnak a természet fölötti uralma, annál átfogóbb természeti összefüggéseket kell bekapcsolni az emberi tevékenységbe.

De a munka nemcsak ember és természet, hanem individuum és társadalom viszonyának közvetítése is: munka csak ott van, ahol a szó egészen általános értelmében vett munka*megosztás* is van. Az eszközhasználat a tevékenységek társadalmi cseréjét feltételezi: egyrészt azt, hogy az eszközt korábban már létrehozták, alkalmassá tették arra, hogy a munkafolyamat „vezető közegéül" szolgáljon, másrészt azt, hogy az adott tevékenység nem közvetlenül individuális, hanem társadalmi szükségletet elégít ki. Minden munka korábbi nemzedékek tevékenységének eltárgyiasulásain alapszik, és egyúttal alapul szolgál a termelés magasabb szinten való megújításához. Röviden: az individuum nem saját maga termeli meg munkájának tárgyi feltételeit, hanem elsajátítja a társadalom által már felhalmozott eszközöket. A tárgyiasításnak és az elsajátításnak ez az egysége az emberi *történelem* alapja: „Azzal az egyszerű ténnyel, hogy minden későbbi nemzedék az előbbi nemzedék által szerzett termelőerőket talál, amelyek neki új termelés nyersanyagául szolgálnak, létrejön az emberiség története, amely annál inkább az emberiség története, mennél inkább gyarapodtak az emberek termelőerői és ennek következtében társadalmi viszonyaik."[10]

[8] Marx: *A Tőke*. I. köt. Szikra, 1955. 170. o.
[9] Uo. 172. o.
[10] Marx—Engels: *Levelek a Tőkéről*. Szikra, 1956. 16. o.

Eddig a munka tárgyi oldaláról, objektív felépítéséről volt szó. De az emberi tevékenységnek a munkában feltáruló objektív, az állati alkalmazkodástól megkülönböztető sajátossága feltételezi e tevékenység szubjektív oldalának sajátos természetét is. A külső természet fölött az ember csak akkor szerezhet uralmat, ha uralmat tud szerezni a belső természet, saját természete fölött is. Közvetítésről, a tárgyak közti természeti viszonyok kihasználásáról csak akkor lehet beszélni, ha van célkitűző szubjektum, aki a valóságos, anyagi művelet elvégzése előtt ideális síkon, „fejben" el tudja végezni a műveletet és azután képes végrehajtására: „A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a *munkás elképzelésében*, tehát *eszmeileg* már megvolt. A munkás nemcsak *létrehozza* a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban *megvalósítja a saját célját*, amelynek *tudatában van*, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát. S ez az alárendelés nem elszigetelt művelet. A dolgozó szervek erőfeszítésén kívül a munka egész tartalma alatt szükség van a *figyelemként* megnyilvánuló *céltudatos* akaratra . . ." — írja Marx a *Tőké*ben.[11] Az állati aktivitást mindig egy közvetlenül működő szükséglet impulzusa váltja ki, s a közvetlenül, érzékileg adott környezetben való orientációra korlátozódik. Az állat egész viselkedését az aktuális pszichológiai szituáció — a szükséglet s a környezetnek e szükségletre vonatkoztatott, aktuális felépítése — határozza meg. A munka pszichológiai természete egészen más. A munka mindenekelőtt a közvetlen szükségletek felfüggesztésén alapszik, amennyiben nem egy aktuális szükséglet tárgyának megragadására, hanem *jövőbeni* szükségletek kielégítésére, e kielégítés feltételeinek előzetes megteremtésére irányul. Az emberi tevékenységet „elvont szükségletek" irányítják: az ember úgy viszonyul szükségleteihez, mint amelyek Énjéhez általában hozzátartoznak, s ezért a jövőben is felléphetnek. Viselkedését nem az adott pillanat impulzusai, hanem Énjének ezek az általános szükségletei determinálják. Másrészt a munka feltételezi a szituáció tárgyi oldalának meghaladását is, a cél és a célnak megfelelő eszközök ideális reprezentációját, az eszközök közötti válogatást, egyszóval a művelet megtervezését. Munka csak ott van, ahol a munkás nemcsak az érzékileg adott tárgyakkal, hanem ideálisan képviselt, „absztrakt tárgyakkal" is képes manipulálni. S végül az ember nemcsak kitűz feladatokat, de meg is valósítja őket: azaz értelmes módon, a célnak alárendelve irányítja, a tervnek megfelelően determinálja a tevékenységét. A munka tehát az állat impulzív, ösztönös viselkedésével szemben *tudatos és akaratlagos viselkedés*.

A marxista pszichológia feladatát Vigotszkij abban jelöli meg, hogy számot adjon e tény pszichikai hátteréről: megragadja az emberi aktivitás pszichológiai felépítését, magyarázattal szolgáljon a tudat és akarat jelenségére. Magyarázaton — láttuk — azt érti, hogy a pszichológia adottnak véve az elemi (az állati viselkedést általában jellemző) fogalmakat és törvényeket, a tudatos és akaratlagos viselkedést mint ezek sajátos struktúráját reprodukálja. Ezért mindenekelőtt le kell írnia ezt az új struktúrát, meg kell mutatnia, hogy a magasabbrendű pszichikus képességek maradéktalanul felfoghatók az egyszerűbb jelenségek új típusú komplexumaként — anélkül, hogy bármiféle rejtelmes „lelki szubsztancia" közbelépését feltételeznénk (1). S reprodukálnia kell azt a mechanizmust, amelyben ez az új struktúra — a szubjektum—objek-

[11] Marx: *A Tőke*. I. köt. Id. kiad. 171. o.

tum viszony egésze, az élettevékenység új módja alapján — létrejön; fel kell tárnia a társadalmi praxis és a magasabbrendű pszichikai képességek kialakulása közti logikai összefüggést (2).

A marxista pszichológia így a pszichikum oldaláról ugyanazt mondja ki, amit a marxista filozófia a világtörténet perspektívájából: az ember szubjektuma — pontosabban: szubjektuma lehet — tulajdon sorsának. Ebben a célkitűzésben rejlik Vigotszkij életművének pátosza.

II.

1. Az akarat problémáját Vigotszkij a következőképpen fogalmazta meg: hogyan lehet megoldani a régi pszichológia dilemmáját, amely szerint a viselkedés vagy determinált, és akkor nem lehet akaratról beszélni, vagy van akarat, de akkor ez csak egy természetfeletti, indeterminált lelki szubsztancia lehet (ez az, amit Dilthey szerint csak intuitive megérteni, átélni tudunk, de nem tudjuk kauzálisan magyarázni, vagy amit James az elhatározás aktusához szükséges felfoghatatlan eredetű lelki energiának, az isteni *fiat* pszichikus ekvivalensének nevez).

A dilemma megoldásának kulcsát Vigotszkij a munkatevékenység marxi analízisében találta meg. A munka az ő számára nemcsak a magasabbrendű pszichikus képességek *problémájának* forrása, hanem egyúttal a probléma *megoldásának* forrása is. A magyarázat vonatkozásában ez kézenfekvő: a tárgyiasító tevékenység és a történelemnek a tárgyiasításon alapuló folytonossága gyökeresen megváltoztatja egyed és nem kapcsolatát. De a munka szerkezetében Vigotszkij termékeny analógiákat talált az akarati viselkedés pszichológiai struktúrájának feltárásához is.

A pszichológiának, Vigotszkij szerint, ugyanabból a felismerésből kell kiindulnia, mint a munka filozófiájának: a természet meghódítása nem a természettörvények hatályon kívül helyezése, hanem kihasználásuk, a tevékenységbe való bevonásuk útján valósul meg. A viselkedés akaratlagos regulációja is csak a viselkedés természettörvényei alapján, a reakciók *közvetítése* révén válik lehetségessé: úgy szerezhetünk uralmat önmagunk vagy a másik ember viselkedése fölött, hogy „kezünkbe vesszük" determináló tényezőit. Ha — bizonyos sematizáló leegyszerűsítéssel — elfogadjuk, hogy a viselkedés a stimulus-reakció törvény alapján megy végbe, vagyis a szubjektum reakcióit a környezetből és saját szervezetéből érkező ingerhatások váltják ki, akkor a viselkedés akarati uralása nem alapulhat máson, mint a stimulusok aktív manipulálásán. Az ember csak úgy határozhatja meg a reakcióit, ha meg tudja határozni a reakciókat kiváltó ingerhatásokat, ha ő maga teremt szignifikáns kapcsolatokat a környezetében.

Az akarati viselkedés közvetettségéről szóló hipotézis kifejtésekor Vigotszkij legszívesebben a szándékos emlékezet felépítésére hivatkozott. Olyan banálisan egyszerű példákból indul ki, mint hogy az ember bizonyos helyzetekben tárgyi segédeszközök — pl. csomókötés — segítségével befolyásolja a memóriáját. Ezek a példák első pillantásra mesterségesnek tűnnek — hiszen a civilizált felnőtt ember viselkedésében a tárgyi közvetítések alárendelt szerepet játszanak. (Ami az emlékezetet illeti: világos, hogy többnyire „fejben" végezzük el a bevésés műveletét, nem folyamodunk a környezet tárgyaihoz.) A felnőtt pszichikus folyamatai éppolyan közvetlennek látszanak, mint a természetes

mechanizmusok. Egészen más a helyzet a társadalmi és az egyedfejlődés korábbi szakaszain (az ún. primitív társadalmakban, illetve az óvodáskor kezdetétől nagyjából az első két iskolaévig terjedő periódusban). Az etnográfia és a gyermekpszichológia adatai egyértelműen azt mutatják, hogy ezen a fokon dominál a külső segédeszköz használata: az emlékezet regulációja tárgyi emlékeztetők, a számolás az ujjak segítségével valósul meg, a gondolkodás a hangos, kommunikatív beszéd közegében megy végbe stb. Valamennyi magasabbrendű viselkedésfunkció keresztülmegy társadalmi és individuális fejlődése során a külső, tárgyi közvetettség szakaszán — ennélfogva, bár e közvetítések később eltűnnek, okunk van feltételezni, hogy eltűnésük nem visszafejlődés, hanem magasabbszintű, belső közvetítésekbe való átmenet. A külső közvetítések kiindulópontul választása ezért egyáltalán nem önkényes — viszont számos módszertani előnye van. Először is: a viselkedés struktúrája ezeknél minden további rekonstrukciós elemzés nélkül is feltárható, míg a belső közvetítéseket előbb „exteriorizálni" kell, hogy megfigyelhetőkké váljanak. Másrészt — éppen primitív voltuk miatt — a közvetettség elve rajtuk legelemibb, legáltalánosabb formában ragadható meg. S végül lehetővé teszik a magasabbrendű pszichikus funkciók genetikus gyökereinek feltárását, összefüggést teremtenek a külső, társadalmi közvetítési rendszerek és a belső, pszichikus közvetítések között.

Az emlékezet természetes mechanizmusa nagyon leegyszerűsítve úgy írható le, hogy A és B ingerkeltők közt spontán-asszociatív összefüggés, $A-B$ jön létre, amelynek alapján A egy új szituációban kiváltja B emlékképét.[12] B felidézéséhez ezért feltétlenül szükség van A (vagy egy A-nak megfelelő másik ingerkeltő) jelenlétére. Az emlékezet akaratlagos regulációja tehát nem alapulhat máson, mint hogy a szubjektum saját maga biztosítja az asszociatív mechanizmus beindulását abban a szituációban, amelyben valamire vissza kell emlékeznie, vagyis biztosítja annak az ingerkeltőnek a jelenlétét, amely a felidézendő stimulus emlékképét ki fogja váltani. A szándékos emlékezet alapja ezért az a tevékenység, amellyel az ember bevisz a szituációba egy kiegészítő stimulust (X-et). (Ilyen kiegészítő stimulus, vagy a munkafolyamatból vett analógiával, „stimulus-eszköz" szerepét tölti be a primitív társadalmakban a „hírvivők pálcája", melyre az üzenettel kapcsolatos szimbólumokat vésték — s ilyen „stimulus-eszköz" a csomó is, melyet az ember a zsebkendőjére köt.)

Mi történik akkor, amikor az ember egy stimulus-eszköz révén közvetíti az emlékezetét, például csomót köt a zsebkendőjére? Induljunk ki a következő hétköznapi esetből. Az egyetem folyosóján megígérem a barátomnak, hogy holnap elhozok neki egy könyvet. Tudom, hogy este a könyvet be kell tennem a táskámba. De nem tudom, hogy lesz-e valami, ami engem erre emlékeztessen. Adott tehát A (beszélgetés a folyosón, ígéret), B (be kell tenni a könyvet a táskába) és $A-B$, a kettő közti asszociatív kapcsolat (B nem más, mint egy feladat A-ban). De nincs adva annak a bizonyossága, hogy otthon fel fog idéződni A (hogy eszembejut a beszélgetés) és kiváltja B-t. Ez az, amit nekem magamnak kel biztosítanom. Ezért előveszem a zsebkendőmet és csomót

[12] Ezt a sematizálást két körülmény teszi lehetővé. Egyrészt: az asszociatív kapcsolatok kialakítása az emlékezet tényleges momentuma. Másrészt: ebben az összefüggésben nem az emlékezet természetes mechanizmusa *maga*, hanem az emlékezet akaratlagos regulációjának a természetes mechanizmushoz való *viszonya* érdekes.

kötök rá (X). Kihasználom azt a körülményt, hogy szokás szerint este kiürítem a zsebeimet — vagyis kihasználom X (mesterséges emlékeztető) és a jövőbeni szituáció közti összefüggést, azt, hogy X függetlenül az aktuális pszichológiai feladattól előfordul a jövőbeni szituációban. Amikor este kiürítem a zsebeimet, kezembe kerül a megcsomózott zsebkendő, visszaemlékeztet A-ra, vagyis a probléma-szituációra, amelyben a csomót megkötöttem, s ezen keresztül felidézi B-t, a feladatot (a csomóról eszembe jut az ígéret, s az ígéretről, hogy be kell tennem a könyvet a táskába). Az $A—B$ kapcsolat így nem spontán módon, nem közvetlenül, hanem saját aktivitásomon keresztül valósul meg, egy olyan ingerkeltő segítségével, amelyet én vittem be a szituációba, amelynek én adtam szignifikáns értelmet. A végeredmény most is B, de a felidézés ezúttal az $A—X—B$ közvetítésen keresztül valósul meg. Az emlékezet elemi, asszociatív (feltételes reflexes) törvényszerűségei eközben nem vesztik érvényüket, csupán alárendelődnek az akaratlagos rendszer egészének, amely megszabja működésük feltételeit: a közvetett emlékezetben az idéződik fel, amit az ember maga bevésett, s a felidéződés akkor és ott realizálódik, ahogy ő maga meghatározta. A szándékos emlékezet jelensége mögött eszerint nem egy új elemi képesség (nem az „akarat" mint lelki szubsztancia), hanem egy új, magasabb szintű *struktúra*, a pszichikus folyamatok közti új típusú kapcsolatok egységes egészként működő rendszere rejlik. Az emlékezet természetes-asszociatív mechanizmusa összekapcsolódik egy olyan művelettel, amelynek magában véve semmi köze a memóriához: a környezet tárgyaival való külső manipuláció műveletével. A külvilág aktív megváltoztatása beépül az emlékezet folyamatába, és az emlékezet *tevékenységévé* alakítja át. A szándékos emlékezet — mint minden akaratlagossá tett viselkedésfunkció — alapelve, a fenti interpretáció szerint az, hogy *az ember a környezet olyan változásaihoz igazodik, melyeket önnön tevékenységével idézett elő.* (Hogy ez a külső manipuláció milyen tárgyakon valósul meg, milyen változást idéz elő rajtuk, s hogy e változásnak milyen pszichológiai értelme lesz, az nyilvánvalóan annak a pszichológiai mechanizmusnak — emlékezet, figyelem, mozgás, gondolkodás stb. — természetétől függ, amelynek akaratlagos irányításáról éppen szó van.)[13]

A fenti elemzés (utaltunk már erre) az akaratlagos viselkedésnek átmeneti stádiumán alapszik, egy olyan struktúrán, amely kifejtett formájában a normális felnőtt embernél csak egészen alárendelt szerepet játszik. Ezért röviden ki kell térnünk arra, mi az alapvető különbség a külsőleg és a belsőleg közvetett viselkedési formák között.

Első pillantásra csak azt látjuk, hogy X mentális síkra ment át, a tárgyakkal való manipulációt a tárgyak értelmi szimbólumaival való operáció váltotta fel. De emögött jelentős szerkezeti változásoknak kell meghúzódniuk. Hiszen eltűnt az a külső támpont, amelyre az egész művelet épült: a stimulus-eszköz és a jövőbeni szituáció közti objektív összefüggés. Az emlékezet tárgyi közvetítését, láttuk, az tette lehetővé, hogy a stimulus-eszköz, függetlenül a pszichológiai feladattól, előfordul abban a jövőbeni szituációban, amelyben a felidézésnek be kell következnie. De ha nem folyamodom külső tárgyhoz,

[13] Ugyanezt a struktúrát tárták fel Vigotszkij és tanítványai a figyelem és a mozgás akaratlagos regulációjával kapcsolatban. L. köt. A. H. Леонтьев: Развитие памяти, Учпедгиз. М—Л. 1931. А. Р. Лурия: Развитие речи и формирование психологических процессов. Психологическая Наука. СССР I. köt. Москва 1959.

akkor a tárgy és a szituáció közti kapcsolat sincs számomra adva. A belső síkra való átmenet ezért azt jelenti, hogy most ezt a kapcsolatot is én teremtem meg értelmileg. Azaz nem hozok létre egy ingerkeltőt, amely már az én tudatos beavatkozásom nélkül jelen lesz a jövőbeni szituációban, hanem *elképzelek* egy ingerkeltőt, amely ebben a szituációban előfordul. Vagyis elképzelem a *jövőbeni szituációt*, elemzem a feladat (a bevésés és felidézés) szempontjából, és kiválasztom benne azt a jelenséget, amely majd visszaemlékeztet a probléma-szituációra. (Ezt a belső síkra való átmenetet később — az interiorizáció problémájával kapcsolatban — részletesebben tárgyaljuk.)

Ha Vigotszkij szándékának megfelelően, az akaratlagos viselkedés pszichológiai tartalmát úgy határozzuk meg, hogy a szubjektum megalkotja a reakcióit determináló ingerkeltőket, s ezeken keresztül saját maga determinálja a viselkedését, fel kell tennünk a kérdést: milyen esetben, milyen feltételek mellett beszélhetünk az ingerkeltők aktív manipulációjáról? E kérdés értelmét világossá teszi egy negatív példa. Ismeretes, hogy a feltételes kondicionálás klasszikus, pavlovi teóriájával szemben az újabb pszichológiában előtérbe került a kondicionálás ún. instrumentális elve. Ez bizonyos formális hasonlóságokat mutat azzal, amit Vigotszkij közvetett viselkedésnek nevezett, de nem fed akarati viselkedést.

A klasszikus kondicionálási elmélet abból indul ki, hogy a feltételes szignalizáció két ingerkeltőnek külső, az állat aktivitásától független összekapcsolásán alapszik. Az instrumentális kondicionálás mögött ezzel szemben az a feltevés rejlik, hogy a feltételes reflexek kialakulása az állat aktív orientációs tevékenységén keresztül valósul meg. Az instrumentális reflex fogalma azt jelenti, hogy az állat éppen a saját tevékenysége által kiváltott szignális kapcsolatokon keresztül tanul meg a környezet biológiailag releváns, viszonylag állandó tulajdonságaira reagálni. Az instrumentális kondicionálás „klaszszikus" esete az a kísérlet, amelyben kiéhezett patkányok megtanulják, hogy a táplálék megszerzéséhez egy billentyűt kell megnyomniuk. Ha rálépnek a billentyűre, akkor a cella sarkában rés nyílik és rajta keresztül megjelenik a táplálék. A feltételes kapcsolat (billentyű—élelem) itt nem két külső eseménynek az állati aktivitástól független párosítására épül: az állat a saját tevékenységével előidézett külső változáshoz igazodva tanulja meg, hogyan juthat élelemhez. Az instrumentális reflex ezért formálisan kielégíti az $A—X—B$ struktúra által kifejezett elvet: a patkány kivált a szituációban egy ingerhatást, s ez határozza meg további reakcióit. De vajon ebből arra következtetünk-e, hogy az állatok saját maguk determinálják a viselkedésüket, hogy akarati viselkedésre képesek? Nyilvánvaló: bár a patkányok az általuk előidézett stimulushoz igazodtak, mégsem mondjuk azt, hogy a billentyűt az élelem megszerzésének *szándékolt eszközéül* használták volna. Instrumentális reakciójuk ugyanis mindig egy közvetlenül működő fizikai szükséglet (az éhség) impulzusára indul meg és mindig csak az érzéki mezőben jelenlevő tárgyakra irányul. Az állati viselkedés az aktuális szituációhoz kötött. Szándékról, elhatározásról azonban csak mint olyasmiről beszélünk, ami a jövőre, egy még jelen nem levő szituációban való cselekvésre vonatkozik. Ezért az akarati döntés forrása nem lehet közvetlen szükséglet: ez ugyanis mindig aktuális cselekvést vált ki, az aktuális szituáció felé irányít. Ellenkezőleg: az akarat ott kezdődik, ahol a szubjektum mintegy elválasztja magát pillanatnyi szükségleti állapotától, tudatosítja magát mint konkrét pszichikus folyamatainak állandó hordozóját és mérlegeli szükségleteit a társadalom értékrendjének, valamint személyes cselekvési lehetőségeinek fényében.

Ez a negatív példa tehát azt mutatja, hogy a közvetettség pszichológiai fogalma *teleológián* alapszik: csak ott lehet stimulus-eszközről beszélni, ahol a műveletnek tudatos, az érzéki szituáción túlmenő célja van. Ezt az állítást pozitív kísérleti adatok is igazolják. A teleológia nélkülözhetetlenségét A. N. Leontyev, Vigotszkij egyik legközelebbi munkatársa mutatta ki, a szándékos emlékezetre vonatkozó hipotézis ellenőrzése közben. Leontyev kísérletei a Vigotszkij-iskola által kidolgozott módszeren, az ún. kettős stimuláció módszerén alapultak. E módszer onnan kapta a nevét, hogy a kísérletekben ingerkeltők két sora adott: azok a tárgyak, amelyek*en* a kísérleti szubjektumnak a feladatot meg kell oldania és azok, amelyek*et* felhasználhat a feladatmegoldás akarati irányításához. A szándékos emlékezetet vizsgáló kísérletek esetében az ingerkeltők első sorát bevésendő, értelmes szavak, a másodikat pedig szines, figuratív képek alkotják. A kísérleti szubjektum feladata nem egyszerűen az, hogy megtanulja a szavakat. Azt az utasítást kapja, hogy vonja be a képeket a feladat megoldásába. A képek ki vannak téve egy asztalra; amikor hallja a szavakat, kiválaszthatja azokat, amelyek összefüggésbe hozhatók a megfelelő jelentéssel. Mikor a szavakat vissza kell idéznie, e képek segítségével oldhatja meg a visszaemlékezés feladatát. Ránéz a képre, és eszébe jut az asszociált szó.[14]

Leontyev bebizonyította, hogy a képek stimulus-eszközként való használata csak úgy valósítható meg, ha a kísérleti szubjektum a jövőbeni szituációból indul ki. Míg az 1—3 éves gyerekek tevékenysége a kísérletek tanúsága szerint a feladat közvetlen megoldására (a szavakra) irányul, s képtelenek arra, hogy a képeket bekapcsolják a műveletbe, az óvodáskorúak már kezdik a képeket felhasználni a feladat megoldása közben. De mindig abból indulnak ki, ami a közvetlen szituációban adott: vagyis a megjegyzendő szavakból. „Közvetítő" tevékenységük abból áll, hogy a hallott szavakhoz asszociatíve hozzárendelik a képeket. A feladatot azonban így nem lehet megoldani. Felidézéskor nem a szavak, hanem a képek vannak jelen, nem a szavak alapján kell a képre emlékezni, hanem megfordítva. A képeket csak azok a — már iskoláskorú — gyerekek tudják stimulus-eszközül, az emlékezet szándékos irányításának eszközéül használni, akik a kép tulajdonságaiból indulnak ki, akik a kép egy kiválasztott momentumához társítják a szót. De ez nem mást jelent, mint hogy az aktuális szituáció helyett a jövőbeni szituációból, a tevékenység céljából indulnak ki — hogy a képet egy majdani feladatmegoldás eszközéül építik be a pszichológiai műveletbe.[15]

Az akarat kérdése ezért a legközvetlenebb módon összefügg azzal a kérdéssel: min alapszik a közvetlen szituációtól való értelmi függetlenedés? Az akarat és a tudat problémája így nem két külön probléma: „a pszichikus folyamatok intellektualizálása és a szubjektum uralma alá hajtása ugyanannak a folyamatnak, a magasabbrendű pszichikus funkcióra való átmenet-

[14] A kettős stimuláció módszerével végzett kísérleteknek a következő kérdésekre kellett választ adniuk: Mi a közvetítés (a stimulus-eszköz) szerepe a pszichikus folyamatok akarati szabályozásában? Milyen értelmi mechanizmusokon keresztül valósul meg a stimulus-eszköz bevitele a probléma-szituációba? Milyen fejlődési utat fut be, milyen stádiumokon megy keresztül a közvetett viselkedés? S végül: mi a kísérletvezető szerepe a kísérleti feladatok megoldásában (az akaratlagos struktúra kiépítésében) — más szóval, mi a másik ember, a társadalom szerepe a közvetett viselkedés kialakításában? Ezeknek a kérdéseknek többségére más összefüggésben visszatérünk.

[15] Ld. A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 478. o.

nek két oldala. Egy funkció abban a mértékben válik uralhatóvá, amilyen mértékben intellektualizálódik. A tevékenység akaratlagossága mindig tudatossá válásának másik oldala" — olvashatjuk a Gondolkodás és beszéd-ben.[16]

Az emberi intellektus (ideatorikus gondolkodás) és tudat problémáját Vigotszkij nyelvpszichológiai nézeteinek ismertetésekor részletesebben tárgyaljuk majd — ezért most csak a legáltalánosabb szempontok vázlatos ismertetésére korlátozódunk. Kiindulópontul Vigotszkijnak egy — 3—4 éves kisgyerekekre vonatkozó — megfigyelését választjuk, melyet W. Köhler emberszabású majmokkal végzett kísérletével állított szembe.[17]

Köhler az emberi szerszámhasználat genetikus előzményeinek vizsgálata során megállapította, hogy a majmok képesek ugyanazokat a tárgyakat különböző összefüggésekben, különböző viselkedési sémákban használni, de nem képesek arra, hogy a különböző használati módokat szintetizálják. A ketrecben levő láda egy meghatározott összefüggésben játékuk tárgya volt: rátelepedtek és lekergették róla egymást — egy másik szituációban, a kísérleti probléma-helyzetben pedig a feladat megoldására, például egy túlságosan magasan elhelyezett banán elérésére használták (odavitték a banán alá, és felálltak rá). De nem tették meg ugyanezt, ha a ládán egy másik majom feküdt. Bár a játék-szituációban le tudták kergetni a másik majmot a ládáról, s a probléma-szituációban oda tudták vinni a ládát a banán alá, a két szituáció összekapcsolására nem voltak képesek.

[16] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen.* Akademie-Verlag, Berlin 1964. 185. o. A történeti hűség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy abban a periódusban (nagyjából 1929—32 között), amikor Vigotszkij az akarat problémájával foglalkozott és megalkotta a közvetett viselkedés fogalmát (ez időben egybeesett a magasabbrendű pszichikus képességek társadalomtörténeti elméletének alapvetésével), még egyáltalában nem volt világos előtte az akarat és a tudat közti pszichológiai összefüggés. (Jellemző, hogy a közvetett viselkedés teleológikus irányultságának felismerése Leontyevnél is — aki ebben az időben Vigotszkij közvetlen irányítása mellett dolgozott — marginális jelentőségű maradt, nem vált elméleti következtetések alapjává.) Úgy látszik, hogy fejlődésének ebben a szakaszában Vigotszkij valamennyi magasabbrendű pszichikus jelenséget megmagyarázottnak tekintett a stimulus-eszköz fogalmával — e fogalmon egyszerűen olyan ingerkeltőt értve, amelyet a szubjektum maga visz be a környezetébe. Ebben a vonatkozásban az instrumentális kondicionálást Vigotszkij korai álláspontja *ellenkísérletének* tekintjük. Az itt leírt elméleti korlátozottság okát elsősorban abban az általános fogalmi sémában — a stimulus-reakció sémájában — találjuk meg, amelyen belül Vigotszkij az akarati viselkedés problémáját felvetette. Ez a séma, véleményünk szerint, egy olyan szemlélet felé irányít, amely a viselkedést a motoros regulációra szűkíti, és ezért a magasabbrendű viselkedésformák egész problémáját az ingerkeltőkkel való manipulációra vezeti vissza. De hozzájárult a közvetettség elvének egyoldalú felfogásához az is, hogy Vigotszkij — úgy tűnik — kezdetben túlértékelte a munka szerkezetéből kínálkozó analógiákat, *közvetlenül* vitte át az eszköz fogalmát a külvilág fölötti uralomról a szubjektum fölötti uralomra. Ebben az átmeneti periódusban Vigotszkijt valóban jellemezte „a viselkedés technikai elemének túlértékelése", amit Galperin 25 évvel későbbi kritikája szemére vet. Életének utolsó két évében azonban leszámolt korai nézeteinek korlátozottságával, középpontba állította a tudat és a tudat-akarat összefüggés problémáját. A kifejtésben kerülni igyekeztük az életrajzi fejlődés ismertetéséből eredő túlbonyolítást; arra törekedtünk, hogy Vigotszkij „végleges" álláspontját rekonstruáljuk. Mivel az akarat pszichológiai felépítéséről munkásságának utolsó, legérettebb periódusában (1933—34 között) nem alkotott új, összefüggő elméletet, azt vettük át korábbi írásaiból, ami késői műveivel is összhangba hozható, s ezt logikailag kapcsoltuk össze a tudatnak az akarati viselkedésben játszott szerepével kapcsolatos nézeteivel.

[17] Л. С. Выготский: Проблема развития в структурной психологии. Előszó K. Koffka *Problemen des psyhischen Entwicklung* c. könyvének orosz kiadásához: Основы психического развития. M—L 1934 XXX—XXXIII. o.

Mintha valami ilyesmi történt volna a Vigotszkij által megfigyelt gyerekekkel is. Az egyik kisfiúnak, akitől nagy távolságra édességet helyeztek el, úgy hogy csak a keze ügyébe eső bottal húzhatta volna magához, eszébe sem jutott, hogy a botot eszközül használja fel, bár egyébként kiválóan tudott vele manipulálni: a kísérlet előtt éppen „lovacskát" játszott. Egy másik esetben óvodás gyerekeknek valamilyen magasan levő tárgyat kellett volna megragadniuk. Annak ellenére, hogy a szobában ott voltak a székeik, amelyekre felállva kényelmesen megoldhatták volna a feladatot, ezt egyikük sem tette meg. A kísérletvezető javaslatára, hogy álljanak fel a székre, azt felelték, hogy az óvónő megtiltotta.

A külsődleges hasonlóság ellenére az állatokkal és a gyerekekkel kapcsolatos megfigyelésekben éppen az ellenkezőjéről van szó. A Köhler-kísérlet, Vigotszkij elemzése szerint, azt fejezi ki, hogy a majmok nem rendelkeznek a tárgy permanenciájának megfelelő viselkedési készségekkel, nem tudják azonosítani „a-ládát-amelyre-fel-lehet-állni" azzal „a-ládával-amelyen-fekszenek". A tárgy az állatok számára csak egy meghatározott viselkedési szituáció elemeként létezik, nem létezik mint *lehetséges* funkciónak egysége, nem létezik mint tárgy. Az állati orientáció sohasem nyúlik túl az aktuális viselkedési szituáción.

A gyerekek viszont éppen ezért voltak képtelenek a feladat adekvát megoldására, mert az érzéki, szituáción túlmenően orientálódtak, mert a tárgyakhoz meghatározott viselkedési funkciójukon kívül számukra még valami hozzátartozott: *társadalmi jelentésük*. Ha a bot „lovacska" a kísérlet előtt akkor nem lehet bot a kísérlet alatt sem; ha a székre normális körülmények közt tilos felállni, akkor tilos most is. Magatartásuk azt fejezi ki, hogy a környezethez nemcsak biológiai organizmusként, hanem a társadalom tagjaiként viszonyulnak, hogy a dolgokhoz való viszonyukat a dolgok objektivált jelentése, a használatukhoz fűződő társadalmi szabályok, normák és tilalmak rendszere közvetíti.

Miért teszi lehetővé a társadalmi tapasztalat elsajátítása a közvetlen szituáció értelmi meghaladását? Mert a társadalom eltárgyiasult ismeretei nem kiegészítik, nem kiszélesítik, hanem más pszichikus szférába viszik át az individuum világát: a személyes-közvetlen benyomások világából az interszubjektív tárgyiság világába. Társadalmi, objektivált ismeret csak az lehet, ami nincs az individuális élmények szubjektumhoz kötött szférájába zárva, ami a társadalom tagjainak közös, *azonosítható* tapasztalatához tartozik. Teljesen világos ez, ha a nyelvre, erre az egész életet átszövő szellemi objektivációs formára, a társadalmi tapasztalat rögzítésének legfőbb eszközére gondolunk. A nyelvben nem alkothatunk egyetlen olyan empirikus ítéletet sem, amely ne implikálna általános ismereteket. Egy verbális közlés csak azáltal érthető a nyelvi közösség valamennyi tagja számára, hogy minden individuális szituációt, minden egyes ember személyes tapasztalatát általános, valamennyiben azonos elemein keresztül jellemzi — s ezzel a közvetlen benyomásokat állandó, absztrakt tulajdonságok komplexumává, *objektív* szituációvá alakítja át. A társadalmi tapasztalat, Vigotszkij kifejezésével, *általánosított* tapasztalat.

Ezért valósul meg a társadalmi közvetítés-rendszerek elsajátításával az átmenet a közvetlen szituáción túlmenő tájékozódásra, arra, amit Kurt Goldstein találóan *absztrakt viselkedés*nek nevez. „Az absztrakt attitűd hatósugara", írja Goldstein, „többet fog át a 'reális' ingerhatásnál. Tudatos tevé-

kenységet implikál a gondolkodás és a saját tevékenységünkről való tudatos számotadás értelmében. Meghaladjuk a közvetlenül adott szituációt, a specifikus oldalt vagy érzéki benyomást: ... cselekvésünket konceptuális szemszögből irányítjuk, akár egy kategória, egy osztály vagy egy általános jelentés legyen az, aminek szemszögéből a különös tárgyat szemléljük. Elválasztjuk magunkat az adott benyomástól, az egyes dolog egy kategória tisztán véletlenszerű példájává vagy reprezentációjává válik."[18] Ez az absztrakt vagy konceptuális beállítódás teszi lehetővé, hogy a mindenkori szituáció olyan összefüggéseire reagáljunk, melyek nincsenek közvetlenül, érzékileg jelen, amelyek csak egy lehetőségszférában adottak. (Goldstein szép példája: konkrét módon viselkedem, ha egy sötét szobába belépve automatikusan felkattintom a villanyt. De absztrakt módon viselkedem, amikor *nem* gyújtom meg a villanyt, mert a szobában esetleg alszik valaki, akit felébreszt*hetek*.)

A viselkedés fölötti uralom, a tevékenység akaratlagos közvetítése tehát a társadalmi tapasztalat, a szellemi objektivációs rendszerek elsajátításán alapszik. Ha a Gestaltpszichológia kifejezésével az állat reakcióit minden esetben az „optikus mező", az érzéki szituáció határozza meg, akkor az emberről Vigotszkij szerint azt mondhatjuk, hogy saját maga határozza meg a viselkedését egy „értelmi mező"-ben, amely nem más, mint a — nyelvi formában rögzített és általánosított — társadalmi tapasztalat mezeje. Azok a dolgok vagy események, amelyek aktív manipulációjával a viselkedés közvetítése megvalósul, ezért nem közönséges természeti objektumok, hanem társadalmi tevékenységgel átalakított, társadalmi jelentéssel bíró közvetítési rendszerek. Vigotszkij szerint ilyenek — például — a mnemotechnikai segédeszközök (a legprimitívebb konvencióktól az írásig), ilyen a figyelem szándékos irányításában szerepet játszó rámutató gesztus, és ilyen mindenekelőtt a *nyelv*, a viselkedés közvetítésének univerzális közege. Az az elv, hogy az akarat a viselkedés közvetítésével azonos, egyúttal azt is kimondja, hogy az akarat az embernek nem természetes, hanem történelmi, a társadalmi objektivációk elsajátításán alapuló képessége. Ezért csak mintegy „statikusan", a magasabbrendű pszichikus funkciók *felépítésének* oldaláról mutat rá arra, ami ezek genezisében közvetlenül kifejeződik.

2. Az ember magasabbrendű, társadalmi képességei nem magyarázhatók a biológiai fejlődés törvényei segítségével. Az a mód, ahogy a faj az állati egyedben, ennek evolúciója során megvalósul, szorosan összefügg az állati életmód általános természetével, és ezért érvényét kell veszítenie ott, ahol a szubjektum aktivitása a munka alakját ölti.

Az állati egyedfejlődésben nem történik más, mint hogy az individuum realizálja, konkrét környezetéhez adaptálja öröklött faji képességeit. A legfejlettebb állatfajoknál a tanulás, új reagálási módok kiépítése ugyan az ösztönös mechanizmusokkal szemben egyre nagyobb jelentőségre tesz szert, de sohasem önállósodik, sohasem lépi túl az öröklött séma által meghatározott kereteket. Ez szabja meg, hogy mi lehet egyáltalán környezet az állat számára — hogy a valóság milyen tartományait képes bevonni anyagcseréjébe, s ennek megfelelően mit és hogyan észlel, mire és hogyan reagál. Szükségleteinek és képességeinek morfológiailag rögzített rendszere az állatot a külvilág korlátozott, az egész faj számára állandó részéhez köti. Az állati egyed számára

[18] K. Goldstein—M. Scheerer: *Abstraktes und konkretes Verhalten, Denken.* Hgb. von C. F. Graumann, Kiepenhauer-Witsch kiad., Köln 1965. 148. o.

így a faj is, a környezet is genetikusan adott, szervezetének biológiai-fiziológiai felépítése által meghatározott.

Az emberi individuumban azonban sem a *nem*, sem aktivitásának lehetséges környezete nincsenek adva, legfeljebb fel vannak adva.[19] Az emberi élettevékenység specifikus formája, a munka, potenciálisan minden környezetet az ember környezetévé tesz, korlátlanul kiszélesíti az emberi aktivitás hatósugarát — s eközben kiviszi az individuumból, tárgyi-külső formában megszilárdítja nembeli szükségleteit és képességeit. De a tárgyiasítás során az emberi szükségletek és képességek nem csupán lecsapódnak, nemcsak objektív realitásra tesznek szert — hanem egyáltalán csak ebben a tevékenységben jönnek létre. „A termelés", írja Marx, „nemcsak anyagot szolgáltat a szükségletnek, hanem szükségletet is szolgáltat az anyagnak."[20] A *nem* mint az emberi szükségletek és képességek hordozója nem azonos azokkal a faj egész fenállása során változatlan s minden egyes individuum által öröklött antropológiai tulajdonságokkal, melyek az embert a többi fajtól morfológiailag megkülönböztetik: a nem az individuumoknak a társadalmi tárgyiság (az anyagi és szellemi objektivációk) által közvetített gyakorlati viszonya. Az emberi individuum valósága a társadalom; és a társadalom nemcsak hogy nem az individuumokban adott közös faji tulajdonságok összessége, de nem is környezet. Először is azért nem, mert nincs fajilag adva, független az egyed öröklött képességeitől és szükségleteitől, mert a munka és az ezen alapuló munkamegosztás terméke. És azért sem, mert a társadalmi tárgyiságon keresztül az ember sohasem csupán dolgokhoz viszonyul. Az objektivációk csak az emberek gyakorlati együttműködésében funkcionálnak objektivációkként: társadalmi jelentéssel bíró tárgyakként. Az emberi viszonylatokon kívül közönséges természeti dolgok.

A pszichológia számára ebből két következtetés adódik. Először is az, hogy az ember mint biológiai típus az egész történelem során (attól az átmeneti periódustól eltekintve, amelyben, éppen a szerszámhasználatra való áttéréssel összefüggésben, kialakulnak ennek morfológiai feltételei, például a kéz megfelelő felépítése) változatlan marad — pontosabban: esetleges változásai elhanyagolhatók az emberi képességek fejlődése szempontjából. A fejlődés nem a szervezet, hanem a „mesterséges szervek" oldalán megy végbe: „Ugyanúgy, ahogy az ember a természet fölötti növekvő uralmát nem a kéz fejlődésének, hanem azon szerszámok fejlődésének köszönheti, amelyekkel az emberi kéz fel van fegyverezve, az intellektus is önmagában véve szemmelláthatóan alig változik az emberi történelem során. A fejlődés itt is segédeszközök révén valósul meg. Intellektusának munkáját az ember elsősorban a gondolkodás és viselkedés sajátos technikai segédeszközei révén tökéletesíti."[21] Az individuum pszichikus képességeinek szintjét ennélfogva nem öröklött faji tulajdonságai determinálják, hanem a viselkedés „technikai segédeszközeinek"-

[19] Itt A. N. Leontyevnek a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at követő terminológiáját használjuk. Vigotszkij maga a *kéziratok*at nem ismerte és más fogalmakkal dolgozott — de amit az individuum történelmi fejlődéséről elmondott, megfelel e kategóriák marxi viszonyának. Használatuk megkönnyíti a kifejtést. A *Kéziratok* emberképéről ld. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*, Kossuth, 1966.

[20] Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 159. o.

[21] Л. С. Выготский: Развитие высших психических функций. Moszkva 1960. 448. o.

az anyagi és szellemi kultúrának objektív színvonala. „Az emberi viselkedés fejlődését alapjában véve nem a biológiai evolúció törvényei, hanem a történelmi fejlődés törvényei határozzák meg."[22]

Ez a döntő különbség Vigotszkijnak a marxista történetfilozófián alapuló történelmi pszichológiai elmélete és a legkülönbözőbb rendű és rangú „szociálpszichológiák" között, amelyekkel időnként össze szokták keverni. Valamennyi szociálpszichológiai elmélet abból a rejtett feltevésből indul ki, hogy az individuum többé-kevésbé kialakult formában magában hordja pszichikus természetét, társadalmi viszonyai csupán meghatározott irányban befolyásolják képességeinek alakulását. Úgy teszik fel tehát a kérdést: hogyan *módosulnak* az egyén pszichikai működései a közösségben, hogyan megy végbe az eredetileg individuális képességek szocializációja, a társadalom normáihoz történő adaptációja. Vigotszkij nem a választ, hanem a kérdést magát fordítja meg. Nem azt kérdezi: hogyan szocializálódnak az eredetileg individuális képességek, hanem azt: hogyan válnak az eredetileg társadalmi közvetítések pszichikus közvetítésekké. A társadalom ebben a felfogásban nem a fejlődés végén, hanem a fejlődés elején van.

Individuum és nem (Gattung) megkülönböztetett, emberi viszonyának másik következménye a pszichológiai fejlődés-elmélet számára, hogy a magasabbrendű, közvetett képességek nem sajátíthatók el a másik ember, a felnőtt segítsége nélkül. A gyerek úgy kerül kapcsolatba a társadalmi objektivációkkal, hogy a felnőtt bevonja őket az együttműködésükbe. Mielőtt az individuum a saját viselkedését közvetítené, először a másik ember közvetíti kettejük viszonyát. A magasabbrendű képességek a másik emberrel való együttműködésben jönnek létre, mint az együttműködés objektív momentumai. Ebben az értelemben írta Vigotszkij, hogy „valamennyi funkció kétszer jelenik meg a színen: először szociális, azután pszichológiai síkon; először az emberek között, mint interpszichikus kategória, majd a gyermeken belül, mint intrapszichikus kategória."[23]

A magasabbrendű, társadalmi képességek fejlődésének dinamikáját ezért nem — vagy elsősorban nem — a szervezet érése határozza meg. Természetesen az ember is rendelkezik öröklött, faji tulajdonságokkal: ezek képezik a társadalmi fejlődés, a magasabbrendű viselkedésformákra való átmenet alapját. Ezek kialakulása lényegében véve nem különbözik az állati fejlődéstől: a megfelelő fiziológiai szerv kifejlődése, működésképessé válása kiváltja funkcionálásának szükségletét, s ez a szükséglet hozza mozgásba az adott életkorra jellemző tevékenységi formákat, s választja ki egyúttal a környezetnek azt a meghatározott részét, azt a tárgyiságot, amelyre a tevékenység irányul. (Amiből nem következik, hogy a környezet mibenléte egyáltalán nem befolyásolja a fejlődést. Ha például az élőlény olyan körülmények közé kerül, hogy éppen érésben levő képességének begyakorlására nincs mód, akkor ez a képesség teljesen kieshet.)

A biológiai fejlődés öröklött „menetrendje" az emberi individuumnál sem veszti érvényét, és befolyással van a társadalmi közvetítések elsajátításának dinamikájára is. Nem téveszthet meg az a körülmény, hogy a filogenezis össztársadalmi méreteiben ez nincs így. A biológiai evolúció és a társadalmi

[22] Л. С. Выготский—А. Р. Лурия: Этюды по истории поведения. ГИЗ, М—L. 1930. 54. o.

[23] Л. С. Выготский: Развитие высших психических функций. Id. kiad. 196. o.

fejlődés korszakai — egy átmeneti periódustól eltekintve — itt valóban élesen elkülönülnek egymástól: amikor a munka meghatározó jelentőségre tesz szert, a természettörténeti fejlődésnek, a természetes szervek evolúciójának el kell veszítenie a jelentőségét. Az organizmusnak a környezethez való alkalmazkodása gyakorlatilag feleslegessé válik, ha az ember korlátlanul képes a szervezet és környezet közé iktatott eszközök alakítására. De amilyen szükségszerű, hogy történelmi méretekben a két tendencia időben differenciálódjék, éppolyan szükségszerű, hogy az individuum életében keresztezzék egymást. Hiszen a történelmet felnőttek csinálják, de gyerekek sajátítják el. A társadalmi fejlődés olyan emberek műve, akik kialakult fiziológiai-biológiai felépítéssel rendelkeznek — a gyerekben azonban nincs preformálva a felnőtt, nem születik kész szervi adottságokkal. És mégis, születésétől fogva a felnőttek világában él, ehhez a világhoz kell igazodnia. Magasabbrendű, társadalmi képességei és e képességek kialakításának természetes feltételei egyszerre, egymást átfedve jönnek létre. Vigotszkij szerint ezért csak nagyon kritikusan, nagyon is feltételes értelemben beszélhetünk arról, hogy az individuális fejlődés a nem fejlődésének lerövidített megismétlése, abbreviatúrája volna.[24]

De amennyire érthetetlenné válik az individuális fejlődés, ha szem elől tévesztjük az öröklött képességek érésének és begyakorlásának természetes dinamikáját, éppolyan érthetetlenné válik akkor is, ha a magasabbrendű képességek kialakulását ugyanezen a módon próbáljuk megmagyarázni. Az individuum társadalmi fejlődésének feszítőerejét nem alkothatják az individuum*ban* működő, az érés által meghatározott funkcionálási szükségletek. Azokat a tevékenységi formákat, amelyekben a magasabbrendű, társadalmi képességek létrejönnek, az egyes egyedek testétől független, objektivált rendszerek határozzák meg. Azt a feszültséget, amelyen az individuum társadalmi fejlődésének dinamikája alapszik, ezért nem az individuum*ban*, hanem az individuum társadalmi viszonyaiban kell keresni.

A közvetítési rendszerek elsajátításának szükséglete eredetileg társadalmi szükséglet. A társadalom életének szakadatlan megújítása csak úgy lehetséges, ha szakadatlanul megújulnak e folyamat szubjektív feltételei is. Az újratermelés mechanizmusa feltételezi, hogy az új nemzedékek adekvát módon képesek igazodni az anyagi és szellemi objektivációk már kialakított rendszeréhez. A társadalom ezért bekapcsolja a „szervezetébe", felneveli a tagjait. S ezáltal az objektív szükséglet az egyén életét belülről meghatározó szükségletté válik. A gyerekek minden életfolyamatát társadalmi kapcsolatok szövik át, legelemibb szükségleteiket is a felnőttek közvetítésével elégítik ki. Ezért olyan rendszerekbe illeszkednek, melyekkel kezdetben nem tudnak adekvát módon bánni: hogy megélhessenek a társadalomban, el kell sajátítaniuk a használatukat. Fejlődésüket az a folytonos feszültség determinálja, hogy gyakorlati viszonyaik meghaladják szubjektív képességeiket. „Együttmű-

[24] Ezeknek a meggondolásoknak alapján különböztetett meg Vigotszkij az egyedfejlődésben két vonalat: a naturális és a társadalmi fejlődés vonalát. Az előbbin az öröklött funkciók érését és begyakorlását, az utóbbin, a társadalmi objektivációk elsajátítását értette. Kezdetben — valószínűleg a francia szociálpszichológia hatására — e két vonalat időben is elválasztotta egymástól, feltételezte, hogy létezik a pszichikus fejlődésnek tisztán naturális szakasza. De ezt az időbeli elválasztást már 1930—31-ben (*A magasabbrendű pszichikus funkciók fejlődéstörténetében*) elutasítja, és csak egy *logikai* megkülönböztetést tart indokoltnak. Az a kritika, amely utóbb e megkülönböztetés miatt a szovjet pszichológusok részéről érte, véleményünk szerint félreértésen alapszik.

ködnek" a felnőttel, de nem rendelkeznek az együttműködés társadalmi eszközeivel. Vigotszkij kifejezésével: a gyerek másképpen nyilvánul meg „magánvalóan", objektív társadalmi kapcsolataiban, mint „magáértvalóan" azaz a saját szemében — s ez a magánvaló és magáértvaló közötti diszkrepancia állítja őt a pszichikus fejlődés feszítőerejét képező probléma-helyzet elé.

Jól látható ez a dinamika egy olyan egészen egyszerű funkció, mint a rámutató gesztus fejlődéstörténetén. Vigotszkij szerint a gyerek eredetileg nem szánja gesztusát rámutatásnak: eredetileg nem más ez, mint a tárgyra magára irányuló sikertelen megragadó mozdulat. A csecsemő megkísérli, hogy megkaparintson egy tőle túlságosan távol fekvő tárgyat; keze fönnakad a levegőben, ujjai fogó mozgásokat végeznek. De ha önmaga számára nem is rámutatás, ezt a funkciót tölti be a felnőtt vonatkozásában, aki értelmezi a szituációt, felfedezi a gyerek és a számára elérhetetlen tárgy közti kapcsolatot. A sikertelen fogó mozdulat eredménye ezért nem a tárgy közvetlen megragadássa, hanem a felnőtt reakciója lesz. Ezzel megváltozik a cselekvés „magánvaló" tartalma: a gesztus, függetlenül attól, minek szánta a gyerek maga, objektív értelme szerint rámutatás, amely a felnőtt felé irányul. És csak ezen keresztül válik a gyerek számára is rámutatássá. A gyerek ugyanis csak akkor juthat hozzá rendszeresen a számára elérhetetlen dologhoz, ha a gesztus objektív értelmét szubjektív értelmévé teszi, ha felfedezi, hogy a szituáció meghatározó komponense nem a tárgy, hanem a tárgyhoz való viszonyát közvetítő felnőtt.

A pszichológiai fejlődésnek ezt a sajátosan emberi formáját, az emberek közti, külső közvetítések pszichikus síkra való átvitelét nevezte Vigotszkij *interiorizáció*nak.

Az interiorizáció kategóriája nem a marxista pszichológia kizárólagos sajátja. Már Vigotszkij utalt K. Bühler és F. Kretschmer idevágó koncepciójára, újabban pedig — részben az ő hatására — elsősorban a nyelvpszichológiában, általánosabb érvénnyel pedig Jean Piaget-nak az értelmi tevékenység fejlődéséről alkotott elméletében játszik szerepet.[25] Általában annak a jelenségnek leírására szolgál, hogy a mentális szféra a közvetlen viselkedési aktusok, a külső tevékenység belsővé tétele útján jön létre. (Pl. a belső beszéd a hangos, kommunikatív beszédből, a fogalom a tárgyak manuális csoportba rendezéséből stb.) Ennek az összefüggésnek a feltárása a tudatpszichológia legjelentősebb eredményei közé tartozik: rávilágít arra, hogy a tudat nem ideális *tárgy*, hanem *tevékenység*, amelynek gyökerei a külső, tárgyi manipulációban vannak.

Kérdés azonban, hogy megérthető-e az interiorizáció az emberek közti társadalmi együttműködésnek s az együttműködés objektív közvetettségének figyelembe vétele nélkül. Más szóval: magyarázatot lehet-e adni az interiorizáció jelenségére egy naturalista elméletben, vagy erre csak a történeti pszichológia keretei között nyílik lehetőség. Hogy az utóbbi feltevés helyességét igazoljuk, igyekszünk kritikailag vázolni Piaget koncepcióját. Az ő fejlődéselméletében van e fogalomnak a legátfogóbb jelentősége, s ő fogalmazta meg leghatározottabban az értelmi tevékenység tárgyi eredetének, a külső tevékenységben való gyökerezésének tételét.

[25] Ld. K. Goldstein: *Language and Language Disturbances*. Grune and Stratton, New York 1960. (3. kiad), H. Werner—B. Kaplan: Symbol Formation. Wiley et Sons New York 1963., valamint J. Piaget: Psychologie de l'Intelligence. Ed. Alcan, Paris 1947.

Munkásságának abban a korszakában (a harmincas évek elejétől kezdve), amikor az interiorizációról alkotott felfogását kidolgozta, Piaget már jelentősen módosította fiatalkori nézeteit, amelyekkel még Vigotszkij polemizált (erre a polémiára vissza fogunk térni). Ezt a fordulatot úgy jellemezhetjük, hogy Piaget feladta a francia szociálpszichológiai iskola nézeteit, és egy *kifejezetten* naturalista álláspontra lépett vissza. Mai felfogásában az intellektus fejlődése a szervezet és környezet közti kiegyensúlyozási folyamat része, amelyet az individuum társadalmi viszonyai csak külsődlegesen, csak végeredményben befolyásolnak.[26] Az intellektus funkciója a viselkedés olyan megszervezése, amelyben maximális a szervezet és környezet közti egyensúly. Egyensúlyi állapotban van a szervezet, ha a környezet hatásaira viselkedésformáinak reorganizációja nélkül megfelelően tud reagálni, ha normális határok között tudja tartani állapotváltozóit. Ennek az a feltétele, hogy minden állapotváltozást kompenzálni tudjon, rendelkezzék azzal az ellentétes művelettel, amely visszaviszi eredeti állapotába; vagyis hogy lehetséges viselkedési aktusai *megfordíthatók* legyenek. A megfordíthatóság azonban nem egyformán jellemzi az értelmi tevékenység különböző típusait: legkisebb a közvetlen viselkedési aktusokba ágyazott szenzo-motoros intelligencia esetében és legnagyobb (teljes) a logikai operációk rendszerében. A logikai operációk, szemben a tárgyi, empirikus manipulációval, összefüggő rendszert alkotnak, amelyben minden műveletnek megfelel egy ellentétes, az eredeti helyzetet helyreállító művelet, és valamennyi művelet előállítható a többi művelet kombinációjaként.

Magától értetődik, hogy a logikai operációk rendszere pszichológiailag egyenértékű a belső, mentális tevékenységgel: a teljes reverzibilitás csak a *fogalmakkal* végzett műveletek tulajdonsága lehet. A klasszifikációs rendszer például feltételezi, hogy minden két diszjunkt halmaz közös osztályban foglalható össze ($A + A' = B$) és megfordítva, minden részhalmaz megadható mint az osztály és a másik részhalmaz különbsége ($A = B - A'$) De empirikus dolgokkal való külső manipuláció útján csak az összeadás művelete végezhető el, a kivonás nem. Az osztály (B) itt nem létezik elemeitől függetlenül, nem más, mint részhalmazainak térbeli együttese; megszűnik, ha részhalmazait szétválasztják. Ezért a szenzo-motoros intelligencia (külső manipuláció útján feltárt értelmi összefüggések) szintjén sohasem lehet egy osztálynak és részhalmazának különbségét képezni.

Az intellektus fejlődése, a szenzo-motoros intelligencia átmenete logikai gondolkodásba (vagyis az értelmi tevékenység interiorizációja) Piaget szerint a következő mechanizmussal magyarázható. Ha a szervezetet radikálisan új hatások érik, melyekre viselkedésének eredeti organizációján belül nem tud megfelelően reagálni, akkor ez az organizáció felbomlik. A viselkedés struktúrájába olyan új elemek és relációk épülnek be, amelyek lehetetlenné teszik a régi rendszer fenntartását (asszimiláció); ez arra készteti a szervezetet, hogy létrehozza viselkedési módjának új, magasabb szintű rendezettségét, amely integrálja az újtípusú relációkat is, és ezért — magasabb fokon — helyreállítja a szervezet és környezet közti egyensúlyt (akkomodáció). Az asszimiláció és akkomodáció együttes, egymás között is kiegyensúlyozott tevékenységét nevezi Piaget adaptációnak. A leginkább adaptált, legstabilabb rendszer nyilván az, amelyben valamennyi lehetséges művelet megfordítható. Ennek

[26] Ld. J. Piaget: *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Ed Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris 1934. 9—28. o.

folytán az interiorizáció, a logikai operációk rendszerére való áttérés a kiegyensúlyozás mechanizmusának szükségszerű következménye, mintegy az egész folyamat „célja", az a végeredmény, amelyhez az intellektus fejlődése tart. Nem más tehát, mint az adaptáció során megvalósuló átmenet a kisebb stabilitású viselkedési rendszerekről a nagyobb stabilitású rendszerekre.[27]

Nem véletlenül használtuk a *cél* kifejezést a logikai operációknak a fejlődésben elfoglalt helyére. A szervezet és környezet közti természetes kapcsolat, a kiegyensúlyozás fogalmának bázisán az interiorizációra csak burkolt teleológia segítségével lehet magyarázatot adni, valamiképpen feltételezni kell, hogy a fejlődési sor vége már a kezdeteknél adott, és szabályozza a fejlődés irányát. A logikai gondolkodás és a szenzo-motoros intelligencia között minőségi különbség van, amelyet Piaget nem tud kauzálisan magyarázni. A logikai gondolkodás nem sorolható be minden további nélkül az adaptatív viselkedés formái közé. Az adaptáció mindig egy meghatározott, korlátolt környezet hatásainak megfelelő, ugyancsak korlátozott mechanizmusok kialakításában áll — de vajon a logikai gondolkodást nem az jellemzi-e, hogy univerzális, hogy minden lehetséges szituáció objektív felépítésének elemzése alapján, ennek a viselkedésbe való beépítésével irányítja a szubjektum reakcióit? Nem a környezet elvi meghaladása jellemzi-e a környezetbe való beilleszkedés helyett? Mihez adaptálódik az ember, amikor egy tisztán teoretikus problémát megold? Másrészt a logika a nyelvi gondolkodás viszonylag magas fokához, a fogalmak *interszubjektív* struktúrájához kötött. Kétségtelen, hogy vannak bizonyos előzményei a szenzo-motoros intelligencia szintjén: nem jöhet létre már biológiailag is adott képességek (az észlelés azonosításai és megkülönböztetései) nélkül. De nincsenek előzményei abban az értelemben, mintha genetikusan ezekben meg volna alapozva, mintha ezek természetes fejlődése útján el lehetne jutni a nyelv interszubjektív rendszeréhez.

Piaget szerint az átmenetet erre a magasabb szintre egy univerzális fejlődéstörvény, a kiegyensúlyozás törvénye magyarázza. Csakhogy ennek a törvénynek egyetemes érvényessége — legalábbis a magyarázandó jelenség, az interiorizáció vonatkozásában — már önmagában is problematikus. A kiegyensúlyozás nem más, mint az adaptáció megvalósulásának mechanizmusa — láttuk azonban, hogy a logikai gondolkodás nem tartozik az adaptatív viselkedési formák közé. Tegyük fel mégis, hogy kezünkben van az intellektus fejlődésének valamilyen univerzális természettörvénye. Az interiorizáció magyarázatához ez *önmagában* akkor sem lesz elégséges. Semmilyen empirikus jelenség nem dedukálható egyedül általános törvényekből, a magyarázathoz mindig szükség van speciális kiinduló feltételek, tehát empirikus körülmények magadására is. Erre a követelményre egy banális tény hívja fel a figyelmet, amely azonban, úgy látszik, Piaget érdeklődését teljesen elkerülte. *Az interiorizáció csak az emberi pszichikum fejlődésének jelensége.* És éppen mert az emberi fejlődést *sajátosképpen* jellemzi, nem lehet a szervezet és a környezet közti viszony *általános*, valamennyi faj fejlődésére közösen érvényes törvényszerűségeiből levezetni. Innen ered a Piaget koncepciójában lappangó teleológia: minden elmélet, amely a fejlődés speciális formáját az általános fejlődéstörvényekből dedukálja, a végeredményt a folyamat céljává teszi.

[27] Ld. J. Piaget: *La pensée psychologique.* In *Introduction a l'épistémologie génétique.* vol. III. PUF. Paris 1950. 160—165. o.

Piaget azonban határozottan visszautasítja a „teleologikus magyarázat" lehetőségét, s a teleológia minden formájának veszélyét igyekszik elkerülni.[28] Véleményünk szerint ez az oka annak, hogy az értelmi képességek fejlődésével foglalkozó monográfiái többségében gyakorlatilag lemond a magyarázatról, és szigorúan a leírásra, a logikai operációk genetikus előzményeinek fejlődési sorba állítására korlátozódik.

Mindebből természetesen nem következik egy naturalista alapokon álló, magyarázó erejű interiorizáció-elmélet *elvi* lehetetlensége. De ilyen elméletet eddig nem sikerült megalkotni, és Piaget példája azt mutatja, hogy ez összefügg a naturalista premisszákból származó nehézségekkel.

Az interiorizáció jelentése Vigotszkijnál nem esik egybe e fogalom szokásos tartalmával. Mindent tartalmaz, amit ez — vagyis a külső manipulációról az értelmi szimbólumokkal való operációra való átmenetet —, de többet is: és ez a *több* lesz az egész jelenség magyarázatának alapja. A külsőről a belsőre való átmenet Vigotszkij szerint azt a processzust fedi, amelyben a társadalmi, tárgyi közvetítések individuális, pszichikus közvetítésekbe „mennek át": vagyis az elsajátítás folyamatát. Interiorizáció ott van, ahol egy társadalmi objektiváció külső — a felnőtt közreműködésével megvalósuló — manipulációja az individuum önálló tevékenységének elemévé válik. „Egy folyamatról azt mondani, hogy *külső*, számunkra annyit jelent, mint hogyha azt mondanánk róla: *társadalmi*. Valamennyi magasabbrendű pszichikus funkció eredetileg külső volt; mert mielőtt belső, sajátosképpen pszichikus funkcióvá lett volna, társadalmi funkció, két ember társadalmi viszonya volt."[29]

Az interiorizáció szorosabb értelemben vett folyamatát (a műveletek mentális síkra való áttevődését) eszerint egy másik folyamat, a társadalmi közvetítéseknek a külső tevékenységbe való beépítése, az értelmi műveletek manipulatív előzményeinek kialakítása előzi meg. S ez a fejlődés irányának a kulcsa. A pszichikus „élmények" a szubjektum személyes, kizárólagos tapasztalatához tartoznak; a másik ember nem tudja közvetlenül megfigyelni és nem tudja közvetlenül befolyásolni őket. Társadalmi tapasztalatról, társadalmi képességekről ezért csak annyiban lehet beszélni, amennyiben ezek eltárgyiasulnak, objektív, bárki számára hozzáférhető alakot öltenek. A társadalom szellemi kultúrája csak ebben a tárgyi formában érhető el az individuum számára. A magasabbrendű pszichikus képesség először csak *az objektivációval magával* végzett külső tevékenységben jön létre. S egyszersmind a szubjektum pszichikus folyamatai is csak ebben a tárgyivá tett formában érhetők el a másik ember, az objektiváció társadalmi jelentésével már rendelkező felnőtt számára. Csak a külsőleg megnyilvánuló viselkedésbe tudja beépíteni a társadalmi közvetítés láncszemét — kidolgozva a társadalmi tárgynak megfelelő specifikus műveleteket.

Az interiorizáció tehát azzal kezdődik, hogy a felnőtt egy külső mechanizmus formájában kialakítja a gyereknél a magasabbrendű értelmi tevékenység előzményeit (az elemi matematikai műveleteket — az összeadást és kivonást — például először számolókorongokkal való térbeli manipuláció formájában tanulják meg a gyerekek). Ezt a külső, nem ritkán manuális tevékenységet az különbözteti meg a tényleges értelmi operációtól, hogy amit a felnőtt a művelet szabályának tudatos belátásával végez el, itt egyszerű asszociatív

[28] Uo. 152—158. o.

[29] Л. С. Выготский: Развитие высших психических функций. Id. Kiad. 197. o.

mechanizmusként valósul meg. A gyerekek megtanulnak egy szabálynak, pontosabban, szabályok egy rendszerének megfelelően viselkedni: minden *A* szituációra *B*-vel, mint *A'* szituációra *B'*-vel reagálnak stb. Viselkedésük kifejez, megvalósít egyfajta szabályosságot, anélkül hogy ők maguk a szabály tudatában volnának. A felnőtt ezzel szemben nemcsak arra képes, hogy elvégezze mindazokat a műveleteket (és csak azokat a műveleteket végezze el), amelyek megfelelnek a szabálynak, hanem arra is, hogy egy hibás műveletről megállapítsa, hogy hibás, és meg tudja mondani azt is, hol a hiba. El tudja dönteni, hogy milyen szituációban kell a szabályt alkalmazni, és szabadon, a körülmények tudatos mérlegelésével át tud térni egy másik szabály-rendszer által irányított viselkedésformára (például megállapítja, hogy egy matematikai feladat lényegesen egyszerűbben megoldható analitikus geometriai úton, mint algebrai egyenlet-rendszer segítségével, és ezért az előbbi utat választja). Éppen ezt értjük azon, hogy a képesség interiorizált, hogy átment a szubjektum *önálló* pszichikus tevékenységébe. Amit a gyerekek asszociatív módon csinálnak, az csak eredményben felel meg a felnőtt által végrehajtott műveleteknek, hiányzik belőle a közbeeső tudatos, kritikai tevékenység. Ezért mondja Vigotszkij, hogy a gyerekek csak a felnőtt közreműködésével képesek a magasabbrendű művelet gyakorlására: csak a felnőtt tudja megítélni, hogy mikor kell alkalmazniuk és mikor alkalmazzák helyesen az adott műveletet.

Ezért látszik úgy, mintha e külső manipulációban megvalósuló műveletek pszichológiai természete azonos színvonalon volna a naturális-asszociatív mechanizmusokkal, legfeljebb tartalmában különböznek tőlük. Valójában döntő különbség van köztük. Először is: a logikai operációknak az a rendszere, amelyet a tudatos értelmi tevékenység feltételez, ha nagyon primitív formában is, itt már megvan — éppen ez az, amit a felnőtt (asszociatív reakciók formájában) kiépít a gyereknél. (Nem utolsósorban ez az oka a felnőttek gyakori illúziójának, amely szerint a gyerekek az övékével egyenrangú értelmi kompetenciával rendelkeznek, legfeljebb tudásuk terjedelme szűkebb valamivel. A gyerekek ugyanis — bizonyos határok között — ugyanazt a külső eredményt valósítják meg, mint ők: megfelelő kontextusokban használják a nyelv kifejezéseit, helyesen végeznek el egyszerű számtani műveleteket stb.) Másodszor: ezek a műveletek csak a gyerekek számára külső-asszociatív természetűek. A magasabbrendű, társadalmi képességek kiépítésénél mindig ott van a felnőtt, aki *tudatában van* a művelet szabályának, és ennek megfelelően befolyásolja a gyerek viselkedését. Vigotszkij interiorizáció-elméletének magva éppen az az állítás, hogy a magasabbrendű pszichikus képességek, fejlődésük e külső szakaszában, nem az elszigetelt individuum képességei, hanem „két ember társadalmi viszonya".

Ezen alapszik az értelmi tevékenység belső síkra való átmenete. Ennek az átmenetnek nem a külsőleg megnyilvánuló műveletek eltűnése a döntő mozzanata. A tárgyakkal való manipuláció helyettesítése a tárgyak mentális szimbólumainak manipulációjával másodlagos jelenség, amely az interiorizáció tényleges tartalma alapján már könnyen magyarázható. Az interiorizáció lényege az asszociatív mechanizmusokról a tudatos tevékenységre, a szabálynak megfelelő viselkedésről a szabályt-követő, a szabályt tudatosan alkalmazó viselkedésre való áttérés.[30]

[30] A szabálynak megfelelő és a szabályt-követő viselkedés terminológiai megkülönböztetése W. S. Sellars „rule-conform and rule-obeying behavior"-jának fordítása.

Nem tárgyaljuk részletesen azt a magyarázatot, amelyet Vigotszkij és tanítványai az interiorizáció jelenségére adtak — nem is áll rendelkezésünkre teljes, összefüggő elmélet. Csupán egy vonatkozásban szeretnénk rámutatni az interiorizáció történeti felfogásának a naturalista felfogással szembeni fölényére. Ez az értelmi tevékenység társadalmi kontrolljának problémája.

A *környezet* egy reakció adekvát vagy inadekvát voltát csak egyfajta módon, „jutalom" és „büntetés" révén történő asszociatív megerősítés útján kontrollálja. A helyes reakció eredménye a szükséglet kielégítése, a helytelen reakció következménye pedig semleges vagy negatív ingerhatás. Ezen keresztül szelektálódik az adekvát viselkedés. (Iszaak Babel egy novellájában pontosan leírja, hogyan működik ez a jutalom-büntetés elven alapuló kontroll-mechanizmus: „Egy apró kis fésűt tett Ljubka mellére, s fiát melléje fektette az ágyba, a gyermek az anyjához húzódott, de megszúrta magát a fésűvel és sírva fakadt. Erre az öreg egy cuclit adott a szájába, de Davidka elfordult a cuclitól. — Mit bűbájoskodik itt velem, vén kujon? — dünnyögte Ljubka, már félig álomban. — Hallgasson, elvetemült anya! — válaszolt neki Cudecskisz — hallgasson és tanuljon, hogy a fene vinné el magát . . . A gyerek megint megszúrta magát a fésűvel, tétovázva kapta be a cuclit, és szopni kezdett. — Lám — mondta Cudecskisz és felnevetett —, elválasztottam a gyerekét, tőlem tanulhat, hogy a fene vinné el . . . Davidka ott feküdt a bölcsőben, szívta a cuclit, és boldogan csorgatta a nyálát.")

A kontrollnak ez a típusa, amely az egyedüli mód a tanulás természetes szabályozására, az értelmi műveletek *társadalmi* ellenőrzésében alárendelt szerepet játszik. A kontroll társadalmi formája nem merül ki az *utólagos*, szelektív korrekcióban, hanem *magának a tevékenységnek* a kritikája. A felnőtt tudatában van a művelet általános szabályának, s úgy igazítja ki a gyerek tevékenységét, hogy explicit módon összehasonlítja a normával, az operáció szabályával. Pl. ha a tanuló azt mondja, hogy $2 \times 4 = 9$, a tanár erre nem azzal reagál, hogy fejbeveri vagy elveszi az uzsonnáját, hanem azt mondja, „Tévedsz, mert $2 \times 4 = 4 + 4$ (a szorzás: ismételt összeadás) és $4 + 4 = 8$, számolj utána." (Ez a példa — mellesleg — rávilágít arra, hogy a szabályhoz való tudatos viszony a műveletek rendszerbe integrálódását — a fenti esetben az összeadás és a szorzás közti szisztematikus összefüggés elsajátítását — feltételezi. Ebben a vonatkozásban Piaget koncepciója tökéletesen helytálló.) Nem kétséges, hogy a kontrollnak ez a sajátos, társadalmi formája döntő befolyással van az értelmi képességek interiorizációjára, az asszociatív szabályszerűségről a szabály tudatos alkalmazásához való átmenetre. Mint ahogy az sem kétséges, hogy ez a tudatos kontroll csak az interiorizáció *történeti* elméletében játszhat szerepet.[31] Interiorizáció ott van, ahol a viselkedés egy *társadalmi normát* valósít meg.

Az előbbin Sellars a szabályt kifejező asszociatív viselkedést érti, az utóbbin azt a viselkedést, amelyhez hozzátartozik a képesség a norma és a teljesítmény összevetésére, a teljesítménynek a szabályra hivatkozó kritikájára. Vigotszkij és tanítványai — természetesen — nem használják ezt a terminológiát; sőt a benne rejlő megkülönböztetést sem teszik meg ilyen élesen. A külső (tárgyakon végzett, a másik ember által ellenőrzött) és a belső (mentális, önálló) műveletek szembeállítása mögül azonban ez a megkülönböztetés kielemezhető. (Vö. W. S. Sellars: Science, Perception and Reality, New York, 1963.)

[31] A felnőtt által gyakorolt kontrollnak az interiorizációban játszott szerepéhez vö. P. Ja. Galperin *Az értelmi cselekvések kialakulására irányuló kutatások fejlődése* c. tanulmányát. Magyar Filozófiai Szemle, 1966. 1. sz.

Végül utalnunk kell Vigotszkij interiorizáció-elméletének még egy fontos momentumára. Van egy meghatározott szellemi objektivációs rendszer, amely Vigotszkij szerint kitüntetett szerepet játszik az interiorizáció mechanizmusában — s ez a *nyelv*. Munkatársaival együtt kiterjedt kísérleti anyagon bizonyította, hogy a beszéd elsajátítása, az értelmi tevékenységek verbális síkra való áttevődése interiorizációjuknak minden esetben szükséges feltétele. Az interiorizáció Vigotszkij felfogásában végeredményben nem más, mint a nyelvi intelligencia létrejötte és a pszichikus képességek (emlékezet, figyelem, mozgás, gondolkodás stb.) alárendelése a nyelvi intelligenciának.

A pszichikum fejlődésének társadalomtörténeti elmélete így szükségképpen elvezette Vigotszkijt a nyelv (a legelemibb, az egész életet átszövő szellemi objektiváció) pszichológiai problémájának, nyelv és gondolkodás viszonyának vizsgálatához. A következő fejezetben részletesebben tárgyaljuk Vigotszkijnak a nyelv és az emberi intelligencia magasabbrendű formái közti összefüggésről szóló tanítását.

III.

A nyelv és a gondolkodás[32] viszonya a pszichológia történetének legproblematikusabb, leginkább homályban hagyott kérdései közé tartozik. És ez nem véletlen. Ha meggondoljuk, hogy megválaszolása implicit állásfoglalást jelent a magasabbrendű pszichikus funkciók általános természetével, pszichikum és társadalom viszonyával kapcsolatban, akkor természetesnek kell tartanunk, hogy a régi pszichológia egészén végighúzódó naturalizmus közvetlenül meghatározta a gondolkodás és nyelv közti viszony értelmezéseit.

Azt a kérdést, hogy az érintkezés társadalmi formái a kommunikáció milyen új társadalmi formáit teszik szükségessé és lehetségessé, a pszichológia még csak nem is tette fel. A beszédre valamennyi elmélet úgy tekintett, mint a természetes szignálokkal minden vonatkozásban egyenrangú, közönséges szenzoros ingerkeltők rendszerére. Az értelmes nyelvi közlés ezért szükségképpen szétesett két heterogén, egymással csak utólag, külsődlegesen összekapcsolódó részre: a beszéd gondolati oldalára s az ehhez járuló érzéki hordozóra. Az „értelmi oldal" eleve elkülönült az „érzéki oldaltól", fel sem merülhetett, hogy a gondolat kialakítása és transzformációja belsőleg, elválaszthatatlanul összefügg a nyelvvel: a pszichológusok, függetlenül attól, hogy a gondolatot magát képzetek kombinációjának vagy tiszta eszméknek tekintették, úgy fogták fel a nyelvhez való viszonyát, mint két befejezett pszichikai entitás összekapcsolását. A szenzualista, asszociációs pszichológia a nyelv problémáját két képzet — egy jelenség képzete és egy hangkomplexum képzete — közti asszociatív kapcsolat kialakítására korlátozta, ahol mindkét oldal már kialakult, „kész", amikor pszichikai társításuk megvalósul. S még radikálisabban választotta el a gondolkodást a nyelvtől a würtzburgi iskola, amely a gondolatokat

[32] Gondolkodáson általában probléma-megoldást értünk. Ebben az általános értelemben a magasabbrendű állatoknál — legalábbis az emberszabású majmoknál — már beszélhetünk gondolkodásról: a tárgyak rejtett viszonyainak az érzéki szituáción belül, manuális műveletek révén való feltárásáról. Az emberi gondolkodást ideatorikus jellege tünteti ki. Ez az, ami csak a nyelven keresztül valósulhat meg. A következőkben gondolkodásnak az ideatorikus gondolkodást nevezzük és csak ott teszünk terminológiai megkülönböztetést, ahol ez az állati gondolkodással való szembeállítás miatt fontos.

magukat tiszta eszméknek, immateriális, csak introspektive megfigyelhető jelenségeknek tekintette, s úgy fogta fel a gondolkodás folyamatát mint minden érzéki (s így nyelvi) terhüktől megszabadult ideák szabad folyását, mint valamiféle testetlen *actus purust*.

Alternatív megoldásként csak a gondolkodás és beszéd *azonosítása*, a logikai gondolkodás, az értelem sajátszerűségének a verbális szignalizációra való redukciója kínálkozott. Ha a szó semmiben sem különbözik a közönséges ingerkeltőktől, ha a szó és tárgy közti nyelvi viszony egyenértékű a szignál és a szignalizált dolog (vagyis bármilyen két dolog) pszichikai viszonyával, akkor a pszichológia vagy automatikusan elválasztja a gondolkodást a nyelvtől, vagy, az innen származó nehézségeket elkerülendő, határozottan kétségbe kell vonnia, hogy van egyáltalán valami a verbális szignálra adott motoros reakción kívül. Ezzel magától elesik az a probléma, hogy miképpen kapcsolódhat össze a konkrét beszédaktusban két teljesen különnemű jelenség: az értelem, ez az állítólag „tiszta", érzékfeletti kategória és a közlés érzéki, természetes anyaga. De elesik — pontosabban: a megfelelő külső reakcióra vagy ekvivalensére redukálódik — maga az értelem is. Ebben foglalható össze az a megoldás, amelyet a behaviorizmus és a reflexológia a nyelv pszichológiai problémájára kínált.

Amikor Vigotszkij újrafogalmazta a gondolkodás és a beszéd pszichológiai viszonyának kérdését, abból indult ki, hogy ezt a kérdést sem a szétválasztás, sem az azonosítás alapján még csak meg sem lehet fogalmazni. Az azonosság-elméletek vonatkozásában ez magától értetődik. Ha nincs két megkülönböztethető oldal, akkor a viszonyukról sincs értelme beszélni. „Ha a gondolat és a szó egybeesik, ha ugyanazt a dolgot jelentik", írja Vigotszkij, „akkor a köztük levő viszony kérdését nem tudjuk feltenni, és ezzel a megoldás eleve lehetetlenné válik. Ehelyett csak az történik, hogy megkerülik a problémát."[33] Csak látszólag jobb a helyzet, ha a szótól mint érzéki ingerkeltőtől megkülönböztetünk valami nyelven-kívüli, érzékfeletti értelmet. Igaz: most van *két* dolog, amelyek viszonyáról beszélni lehet, de ezek olyan radikálisan különböznek egymástól, funkcióik oly mértékben függetlenek, hogy viszonyuk is csak a legkülsődlegesebb, mechanikus összekapcsolás lehet. Ennyire távol álló jelenségek csak tökéletesen lényegtelen, másodrangú vonatkozásokban közelíthetők egymáshoz: Vigotszkij ironikusan hivatkozik például egy idealista gondolkodás-pszichológusra, aki a nyelv és gondolkodás kölcsönös összefüggését abban véli felfedezni, hogy a beszédprodukció motoros aktusa serkentő hatással van az intellektus működésére.

Ezek az általános ellenvetések *önmagukban* természetesen nem elegendők egyik alternatív megoldás elvetéséhez sem. De mindkét állásponttal szemben súlyos empirikus jellegű érvek is felhozhatók.

A szó és gondolat (jelentés és motoros reakció) behaviorisztikus azonosításán alapuló elméleteknek — számos más ellenérv mellett — számot kell adniuk arról a tényről, hogy egy nyelvi közlés (egy kijelentő mondat) megértése nem feltétlenül jár együtt a mondatban reprezentált eseménynek megfelelő külső reakcióval, vagy akár ennek valamilyen ekvivalensével. A következő ítélet: „A virágok illatosak", nem tartalmaz cselekvési utasítást, csupán egy tényállást, egy ismeretet közöl. S még ha a közlés történetesen valóban egy reakció kiváltására irányul („Menj el a sarokig, és ott fordulj balra!"), a reakció

[33] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen*. Id. Kiad. 36. o.

akkor sem egy közvetlen szignalizáción, hanem a mondat kognitív tartalmának értelmi analízisén és szintézisén fog alapulni. A behaviorizmus egyszerűen nem néz szembe azzal a ténnyel, hogy a nyelvi közlés nem szignális természetű. Míg a szignál semmilyen ismeretet nem hordoz, csupán egy esemény várható bekövetkeztére *utal*, és ennek megfelelő reakcióra *utasít*, a mondat rendszerint nem közvetlenül várható eseményekre hívja fel a figyelmet, hanem egy — az aktuális szituációtól akár teljesen független, esetleg nem is empirikus — összefüggést *reprezentál*, gondolati tartalmakat közöl és csak ezeken keresztül regulálja, ha egyáltalán aktuálisan regulálja, a szubjektum, reakcióit. (Azt az esetet, amikor egy verbális utasítás is közvetlenül szignális — „Vigyázz!" és ehhez hasonló felkiáltások —, határesetnek tekinthetjük, amely csupán a nyelv nem-specifikus, valamennyi más jel-rendszerrel *közös* vonásait mutatja, és ezért itt nem szükséges figyelembe vennünk.) A kijelentésen kívül a nyelvhez még egy sajátos attitűd tartozik hozzá: a kérdés. A behaviorisztikus nyelv-elméleteknek szembe kell nézniük azzal, hogy a szignál-rendszerekből hiányzik a kérdezés funkciója: kérdezni csak ott lehet, ahol van *mit* kérdezni. Míg a szignál-rendszerek csupán expresszív felszólításra alkalmasak, a nyelv minimálisan három funkciót — felszólítás, kijelentés, kérdés — tölt be, s e tényről minden, a verbális viselkedésről szóló elméletnek számot kell adnia.[34]

De nem kevésbé súlyosak azok az ellenvetések sem, amelyek a gondolkodás és nyelv radikális elválasztása ellen felhozhatók. Ezek az ellenvetések elsősorban a beszédpatológia klinikai adataira épülnek. Olyan megfigyelésekről van szó, amelyek feltárják a beszédképesség sérülése és az értelmes viselkedés felbomlása közti összefüggést, és ezzel közvetve rávilágítanak a nyelv és az emberi intellektus pozitív kapcsolatára. A pszichiátria régóta ismeri például az ún. amnézikus afázia jelenségét: a beteg „nem találja" a dolgok nevét, képtelen arra, hogy megnevezze az eléje tett tárgyakat. Ez a betegség onnan kapta a nevét, hogy korábban memória-zavarok következményének tekintették. A. Gelb és K. Goldstein[35] mutatott rá először, hogy korántsem a szónak az emlékezetből történt kiesésével van dolgunk — a beteg képes arra, hogy a szót mint közönséges hangkomplexumot, mint szignált a tárgyhoz asszociálja, csak arra képtelen, hogy mint a tárgy *nevét*, mint jelentéssel bíró nyelvi egységet használja. Az amnézikus afáziát ezért Gelb és Goldstein szerint nem a memória zavarainak, hanem a beszédképesség dezintegrálódásának, a jelentés felbomlásának kell tulajdonítanunk. A beteg nem tudja a szavakat mint osztályneveket, mint intenzióval rendelkező fogalmakat használni, és ennek megfelelően képtelen arra, hogy az egyes tárgyakat mint ugyanannak a fogalomnak az aleseteit közös osztályba foglalja. (Nem azonosítja például a különböző színárnyalatokat mint egyazon szín különböző árnyalatait.) A klasszifikációs feladatokat nem állandó, absztrakt kritérium alapján oldja meg, hanem az osztályozás alapjául a dolgok közti konkrét — és ezért esetről esetre változó — *dologi* viszonyokat használja fel. A nyelvi struktúra leépülése azonban, Gelb és Goldstein megfigyelései szerint, sohasem marad elszigetelt jelenség, hanem maga után vonja a viselkedés egészének felbomlását. Az amnézikus

[34] Vö. G. Révész: Ursprung und Vorgeschichte der Sprache. Bern 1946.

[35] A. Gelb: *Remarques générals sur l'utilisation des données pathologique pour la psychologie et philosophie du langage.* Journal de Psychologie 1933/4. sz., K. Goldstein: *L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage*, uo., valamint K. Goldstein: *Language and Language Disturbances.* Grune & Stratton, New York 1948.

afáziában szenvedő betegek csak egy konkrét szituáción *belül* képesek tájékozódni (nem tudják például kijelölni a tér absztrakt irányait, mindig a dolgokhoz — elsősorban saját testükhöz — viszonyított konkrét irányokhoz igazodnak), nem tudnak akaratlagosan elkezdeni és befejezni egy műveletet, nem tudják beidegzett készségeiket a feladat sajátos követelményeinek megfelelően önállóan kombinálni, újtípusú egésszé szervezni — egész viselkedésük spontánabbá, impulzívabbá válik. A nyelvhasználat és az értelmi képességek sérülése közti ilyen szoros kauzális összefüggés legalábbis kétségessé teszi egy olyan felfogás helyességét, amely elválasztja egymástól a gondolkodást és a beszédet, s amely a nyelvnek csupán a kész gondolat kifejezésének funkcióját tulajdonítja.

Vigotszkij gyakran utalt arra, hogy bizonyos tudományos megállapítások, mihelyt világosan megfogalmazódnak, magától értetődő banalitásoknak tűnnek — a tudomány mégis gyakran elfelejti kimondani őket. Ilyen, a beszédpszichológia által elhanyagolt igazság, hogy a nyelv elsődlegesen nem pszichológiai, hanem objektív, a társadalmi együttműködésben gyökerező funkciót, kommunikatív funkciót tölt be. Amiből egyenesen következik, hogy nyelv és gondolkodás viszonyának kérdését nem a szubjektum pszichikai működéseinek birodalmában, hanem az interszubjektív kapcsolatokban, a nyelv objektív tartományában kell feltenni. A naturalista nyelvpszichológia hamis alternatívái csak úgy haladhatók meg, ha a pszichológia, ahelyett hogy a nyelvet besorolná a szenzoros ingerkeltők közé, megvizsgálja az emberi kommunikáció társadalmi követelményeit s azt a módot, ahogy a nyelv ezeket a követelményeket teljesíti. Előlegezve a végeredményt, röviden azt mondhatjuk, hogy a gondolat a beszédben jön létre mint a közlés objektív funkciója, és ebből differenciálódik a logikai gondolkodás önálló funkciójává. A gondolat megszületése a nyelvben előzetesen úgy írható le, hogy a kommunikáció feltételezi: az individuum a személyes tapasztalatához mint közölhetőhöz, „elidegeníthetőhöz" képes viszonyulni.

Gondolkodás és nyelv kapcsolata eszerint *történeti*, az érintkezés társadalmi formáival kialakult viszony. Mielőtt e megállapítás pozitív tartalmáról szólnánk, röviden érintenünk kell negatív tartalmát: azt az állítást, hogy a gondolkodás és a nyelv biológiai előzményei egymástól függetlenül fejlődnek és funkcionálnak — az állati nyelv nem közöl kognitív tartalmakat, „megértése" nem intellektuális aktus (nem megértés), a gondolkodás pedig nem objektiválódik a nyelv rendszerében, hanem a személyes tapasztalat közvetlenségébe ágyazódik.

Az állati nyelvek legmagasabbrendű formáikban is csupán affektív állapotok ösztönös kifejezésére szolgálnak. Expresszív egységeik örökletesen rögzítettek, nem alkotnak tagolt, az objektív helyzetnek megfelelően kombinálható rendszert, csupán azoknak az állapotoknak a kifejezésére s ezen keresztül azoknak a kapcsolat-formáknak megteremtésére (azoknak a cselekvési utasításoknak közvetítésére) alkalmasak, amelyek a faj minden tagja számára genetikusan adottak. „Használatuk" automatikus, feltétlenreflexes aktus, a szervezet meghatározott állapota által kiváltott kontakt-reakció. S a másik állat reagálása ennek megfelelően szintén ösztönös, feltétlenreflexes mechanizmuson fog alapulni. Az állat *számára* a „nyelvi" szignált semmi sem különbözteti meg a többi ingerhatástól, éppenúgy adott, mint a környezetben bármi más. Az állati nyelv az állati intellektustól függetlenül funkcionál.

S az állati intellektus is független az állati nyelvtől. Legmagasabb rendű formájában, az emberszabású majmoknál sem emelkedik verbális síkra: azok a problémák, amelyek számukra egyáltalán hozzáférhetők, mindig az aktuális szükségleti állapot és a szemléleti mező által meghatározott szituáción *belül* kell hogy adva legyenek, mint ahogy az érzéki szituációban kell hogy adva legyenek a megoldás feltételei is. Ezen a szinten nemcsak a beszéd, hanem az intellektus sem rendelkezik ideatív jelleggel.

Az állati gondolkodás és nyelv kölcsönös függetlensége mögött az állati életmód általános természete rejlik: a szó emberi értelmében vett munkamegosztás — a mindenkori feladat elemeire bontása és az elemi műveleteknek a társadalom tagjai közti nem-örökletes elosztása — az állati életben nem játszik szerepet; mint ahogy nem játszik szerepet a szerszámkészítés, a munkamegosztás alapja sem. Még a legbonyolultabban szervezett állati „társadalmak" is a tevékenység ösztönös, genetikus megoszlásán alapulnak, s ezért nem teszik sem szükségessé, sem lehetségessé, hogy az élettevékenységbe egy az emberihez hasonló kommunikációs rendszer illeszkedjék be. Ezért ott, ahol feladatmegoldás, intellektuális tevékenység van, a kommunikációnak nincs szerepe: az emberszabású majmok nem oldanak meg együttesen feladatokat és nem adják át egymásnak a feladatmegoldás eredményeit. Ahol pedig kommunikáció van, ott nincs intellektus: mindaz, amit az állatok „közölnek" egymással, fajilag rögzített.

A két vonal kezdeti függetlensége az emberi ontogenezisben is megismétlődik: az első két életévet egy nyelv-előtti intelligencia és egy, az intellektustól független nyelv párhuzamos, egymást nem keresztező fejlődése jellemzi. (Természetesen azzal a döntő különbséggel, hogy a gyerek már ebben a szakaszban társadalmi viszonyok között él — csak intellektusának fejletlensége miatt a felnőttekkel való érintkezése egyelőre nem a tagolt nyelven, hanem magukkal a dolgokkal való közös manipuláción keresztül valósul meg.) Ebben a fázisban a gyermeki intelligencia eléri azt a legfelső fokot, amelyre az emberszabású majmok egyáltalán eljutnak (képesség egyszerű, optikusan belátható feladatok megoldására, térbeli permanencia megragadása, elemi oksági összefüggések *mint térbeli* összefüggések „felfedezése" stb.), de — egyelőre — ideáció, egy nyelvi séma közreműködése nélkül. S ezzel párhuzamosan kialakulnak a nyelvhasználat előzményei a szignális, affektív-felszólító beszéd formájában. Azok a kifejezések, melyeket a gyerekek második életévük végén használni képesek, természetesen nem öröklöttek, mint az állatok „szótára": *magánvalóan* ezek a közösség nyelvi rendszerének elemei. De *a gyerekek számára* nem értelemközlő nyelvi formák, hanem közvetlen cselekvésre utasító szignálok. A nyelvi utasítás ebben a korban nem a közlés értelmén keresztül váltja ki a megfelelő reakciót: ha a gyereket olyan feladat elé állítják, amely egy mondat tartalmának előzetes értelmi szintézisét, a művelet fejben való megalkotását teszi szükségessé, nem tudják azt végrehajtani.[36]

A második életév vége körül azonban „áttörés" következik be: a két, eddig külön futó fejlődési vonal egyszer csak összekapcsolódik, kezdetét veszi a nyelv intellektualizálódása és az intellektus verbalizálódása. Ez az a korszak, amelyben a gyerekek „felfedezik", hogy a szavaknak jelentésük és a dolgoknak nevük van, amikor állandóan az iránt érdeklődnek, „hogy hívják" a tárgyakat.

[36] A. R. Luria: *The Directive Function of Speech in Development and Dissolution*. *Word*, XV. 2—3. szám 341—52. és 453—64. o. (1959)

A pszichológia feladata, hogy megmagyarázza ezt a gyökeres, csak az emberi egyedfejlődésre jellemző fordulatot, talán a legnagyobb jelentőségűt, amelyen az intelligencia keresztül megy.

A probléma — a történeti pszichológia módszertani feltevéseinek megfelelően — elsődlegesen nem az onto-, hanem a filogenezis problémája. Hogy miért „vált át" az egyedfejlődés során a szignális nyelv értelemközlő nyelvbe, arra csak akkor lehet választ adni, ha fel tudjuk tárni magának e nyelvnek logikai genezisét.

Nyelv és gondolkodás összekapcsolódása, a *nyelvi gondolkodás* egységes funkciójának kialakulása Vigotszkij szerint nem e két funkció egyenes továbbfejlődését, hanem *a fejlődési típus* megváltozását fejezi ki: a biológiai evolúciót a társadalomtörténet váltja fel. Nyelv és gondolkodás akkor keresztezik egymást, amikor a nyelv biológiai, genetikusan rögzített szisztémából társadalmi közvetítés-rendszerré, a munkamegosztás funkciójává alakul át.

A munkamegosztás olyan érintkezési módokat hoz létre a társadalom tagjai között, melyek a kommunikáció biológiai formái mellett már nem valósulhatnak meg. A társadalom élete a tevékenységeknek a termelésen alapuló megosztásán alapszik. Az együttműködés ezért bonyolult tárgyi feladatok együttes megoldására irányul: s ez szükségessé teszi, hogy az ember állandóan — minden örökletes sémától függetlenül — változó objektív szituációkat tudjon leírni, a másik ember számára hozzáférhetővé tenni. A kölcsönös megértés most már nem alapulhat a kifejező hangok fajilag meghatározott közösségén. Olyan kommunikációs rendszerre van szükség, amely nem közös organikus állapotokról, hanem *egy közös világról* tesz közléseket: a nyelvnek tehát ki kell emelkednie az individuális szituációk közvetlenségéből, a tapasztalatot bárki által azonosítható elemek kombinációjaként kell reprezentálnia. „Szeretném valakivel közölni, hogy fázom. Ezt értésére hozhatom taglejtések egy sorával is; de valóságos megértésről és közlésről csak akkor lehet szó, ha képes vagyok arra, hogy élményemet általánosítsam és megnevezzem, hogy az átélt hidegérzetet az állapotok olyan osztályához rendeljem hozzá, amelyek ismertek beszélgető társam előtt is."[37] A nyelv jelentéssel bíró egységei ilyen osztályokat képviselnek. Kombinációjukkal bármilyen empirikus (és nem-empirikus) szituációt állandó absztrakt elemeinek komplexumaként lehet felépíteni. „Az érintkezés ezért", írja Vigotszkij, „szükségképpen feltételezi az általánosítást, és ezzel a szójelentés fejlődését."[38]

Természetesen a legegyszerűbb szignál is generalizált: csak úgy alakítható ki a viselkedés szabályossága, ha a szignál események, tulajdonságok stb. osztályaira, nem pedig egyszeri példányokra vonatkozik. De a szignál mindig a konkrét cselekvési szituáció része marad. Csak a nyelvben válik lehetségessé a szituáció általános összetevőinek elkülönítése és *önálló*, szabad összekapcsolása. Ezért csak a nyelv segítségével lehet *különböző* szituációk közös vonásait mint ugyanannak az általános kategóriának aleseteit azonosítani.

A nyelvi általánosítás sajátossága tehát azon alapszik, hogy a nyelv szavai önálló verbális kapcsolatba hozhatók (a mondatban). Ezért a nyelvben sohasem egyetlen szó, egyetlen általánosítás tételeződik: a nyelv legegyszerűbb alakjában is szavak valamilyen rendszere. A közvetlen észlelést meghaladó általánosítás nem valósulhat meg ezen a rendszeren kívül: a fejlődés-

[37] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen*. Id. kiad. 41. o.
[38] Uo.

lélektan tanúsága szerint a magukban álló verbális kifejezések („mama!" „baba!" stb.) nem szavak, hanem a konkrét szituációra vonatkozó, komplex viselkedési utasítást kifejező szignálok. (A „mama!" például a gyerek *aktuális szükségleti állapotától függően* „jelentheti" azt, hogy „Mama, éhes vagyok, adj enni!", de azt is, hogy „Mama, játszani akarok a csörgővel, de nagyon messze van, add ide!".) A szó csak azon keresztül általánosítja a tapasztalatot, hogy rendszerbe — Vigotszkij kifejezésével —, szavak *általánosítási struktúrájába* illeszkedik. Ez a struktúra nem más, mint a nyelv szavainak hierarchiája, amelyben minden szó helyével adottak a fölé-, mellé- és alárendelt szavak (például a „piros" fölé rendelt a „szín", mellé rendeltek a „kék", „zöld", „sárga" stb., alárendeltek a „világospiros", „meggypiros" stb.) Az általánosítási struktúra ismeretében meg tudjuk mondani, hogy egy szónak a másikról való állítása analitikusan igaz, analitikusan hamis, szintetikus, vagy értelmetlen mondathoz vezet-e. (Analitikusan igaz például minden mondat, ahol az állítmány az alany fölé rendelt szó; analitikusan hamis vagy kontradikció, ahol az állítmány és az alany egymás *mellé* rendeltek stb.) A szó jelentése Vigotszkij szerint nem más, mint az általánosítási struktúrában elfoglalt helye.[39]

A jelentés nem utólag járul a nyelvhez: ahhoz, hogy a nyelvet használni lehessen, már rendelkezni kell azokkal az ismeretekkel, amelyek a nyelv egységeinek egymáshoz való viszonyára — s ezen keresztül a valóságra magára — vonatkoznak. A nyelv és a gondolkodás kereszteződése ezért magában a kommunikatív nyelvben, az emberek *közötti* kapcsolatban valósul meg: maga a nyelv válik intellektuálissá, *ismeretek* hordozójává.

A nyelv intellektualizálódásának következményei azonban nem korlátozódhatnak a verbális közlések megformulázásának területére, hanem a viselkedés egészének átstrukturálódását feltételezik. A nyelv kognitív közléseit csak az tudja megérteni, aki tapasztalatához a nyelv sémájának megfelelően igazodik, aki képes arra, hogy az individuális dolgokat mint egy nyelvi kategória aleseteit, példányait azonosítsa. Objektív közlések megtételére alkalmas nyelv ott van, ahol a szubjektumok személyes tapasztalatukhoz nemcsak mint fizikai reakciók, hanem mint nyelvi reakciók forrásához, mint közölhetőhöz is tudnak viszonyulni. A nyelv intellektualizálódása és a tapasztalat nyelvi-interszubjektív tagolása egy és ugyanazon folyamatnak két oldala. A nyelv magasabbrendű formájával ezért létrejön az intellektus magasabbrendű formája, a *nyelvi gondolkodás* is, amelyet gyökeresen megkülönböztet az állati intelligenciától, hogy nem szorítkozik az optikus szituációban adott összefüggések külső-manipulatív elemzésére, hanem képes minden lehetséges szituáció absztrakt összetevőinek önálló kombinációjára, logikai kapcsolataik értelmi feltárására.

Az emberi nyelv tehát nem független a gondolkodástól, s az ideatív gondolkodás sem független a nyelvtől.

[39] Az így felfogott jelentés nem azonos a szó megjelölésével, azzal a tárggyal, amelyre a szó vonatkozik. Hogy megjelölésén kívül a szóhoz valami más is „hozzátartozik", azt a logika és a lingvisztika régóta tudja — annál homályosabb maradt, mit kell ezen a „más"-on értenünk. Vigotszkij rendkívüli érdeme, hogy nagyon korán, a modern szemantikát megelőzve rámutatott: a jelentés nem „ideális objektum", nem a nyelven kívüli „tiszta gondolat", hanem azonos a szónak a többi szóhoz való szisztematikus viszonyával; e viszonyon kívül a szóban (vagy a szó „mögött") nincs semmi. Ennek a koncepciónak rendkívül nagy jelentősége van egy materialista tudatpszichológia számára.

Mintha ezzel a megállapítással visszajutottunk volna a gondolkodás és a nyelv azonosításához: persze azzal a nem jelentéktelen különbséggel, hogy ez a koncepció a nyelv értelmes jellegéből indul ki. De egy azonosság-elmélet ilyen formában is súlyos következményeket von maga után: a nyelv a gondolkodás a priori keretévé alakul át, melyet ez semmiképpen nem transzcendálhat, nem szembesíthet a valósággal. Ezért sem a nyelvi rendszerben magában rögzített kognitív tartalmakat, sem a nyelven alapuló gondolati tevékenység eredményét nem tekinthetjük a valóságról magáról szóló ismereteknek, hanem legfeljebb a sikeres cselekvés praktikus segédkonstrukcióinak.[40]

Vigotszkij azonban gondolkodás és nyelv egységén nem azonosságukat érti. Nem *meghatározott* nyelvi formulák és a bennük megvalósuló gondolati aktusok egybeeséséről beszél: ellenkezőleg, úgy véli, hogy a szemantikai jelentés és a pszichológiai gondolat nemcsak hogy nem feltétlenül azonosak, hanem egységük szükségszerűen csak inkongruenciájukon keresztül valósul meg. „A gondolat és a szó viszonya nem dolog, hanem folyamat, mozgás a gondolattól a szóhoz — és megfordítva, a szótól a gondolathoz. Ez a viszony a pszichológiai elemzésben fejlődésfolyamatnak bizonyul, amely egy sor fázison és állomáson fut keresztül . . . A nyelv nem egy kész gondolat kifejezése. Amikor a gondolkodás beszéddé alakul át, átstrukturálódik és megváltozik. A gondolat a szóban nem kifejeződik, hanem létrejön."[41] A gondolkodás *manipulál* a nyelvi jelentésekkel, új és új kapcsolatokba hozza, átalakítja őket, s ezen keresztül olyan összefüggéseket tár fel, amelyek a nyelvi rendszerben eredetileg nem voltak adva. A gondolkodás és a nyelv pszichológiai egysége Vigotszkij felfogásában a nyelvi rendszer és a gondolati tevékenység *egészének* elválaszthatatlan összefonódását, a nyelvi gondolkodás funkciójában való egyesülésüket jelenti, amely minden meghatározott pszichikai aktusban e két oldal feszültségteljes kapcsolatán keresztül valósul meg. Ha ez a feszültség nem léteznék (ha gondolat és szó egybeesnék), akkor nem léteznék a nyelvi *gondolkodás* sem: lehetetlen volna az a gondolat és szó közti mozgás, amelyben a nyelvi ismeretek kognitív feldolgozása végbemegy.

A gondolkodás és a nyelv viszonyáról alkotott általános koncepció jelölte ki azokat a probléma-területeket, amelyekkel Vigotszkij a beszédpszichológiai munkássága során foglalkozott. Az egyik ilyen nagy terület a fogalom-alkotás verbális közvetettségének problémája (1). A másik a gondolkodás és a nyelvi kommunikáció genetikus viszonyának kérdése, annak kimutatása, hogy az ideatorikus gondolkodás a nyelvi kommunikációból differenciálódik (2).

1. A fogalom-alkotás mechanizmusáról elsőnek az asszociációs pszichológia adott összefüggő elméletben számot. Az asszociációs iskola a fogalmat induktív elvonatkoztatás útján kialakított képzetnek tekintette: a különböző kapcsolatokban ismétlődően előforduló tulajdonságok eszerint automatikusan megerősítést nyernek, míg az eltérő, nem-állandó vonások összemosódnak, kölcsönösen semlegesítik egymást. A szubjektum értelmi tevékenysége ezt a folyamatot nem befolyásolja, a fogalom-alkotás külsőleg meghatározott, reproduktív mechanizmus. Az asszociációs elméletnek megfelelően a fogalom

[40] Nyelv és gondolkodás azonosításának ismeretelméleti kritikáját ld. Márkus György *Kritikai megjegyzések Ludwig Wittgenstein Értekezéséhez* c. tanulmányában L.. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* Akadémiai Kiadó, 1963.

[41] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen,* Id. kiad. 263. o.

csak abban különbözik az aktuális érzéki tapasztalattól, hogy elvonatkoztat ennek konkrétságától, hogy — üres.

De ez a teória számos kérdésre nem tud kielégítő választ adni. Mindenekelőtt itt van az empirista indukció-elméletekkel szembeni általános logikai ellenvetés. A különböző szituációk között végtelenül sok analóg vonás van: „közös tulajdonságok" egyáltalán nem kényszerítenek arra, hogy az embereket egy fogalom alá soroljuk; lehetséges volna a bőrszín alapján a fehéreket a jegesmedvékkel, a barnákat a lovakkal és a sárgákat éppenséggel az oroszlánnal „társítani". Ha tehát egyáltalán van valami az indukciónak megfelelő művelet, az már előzetes értelmi beállítódást, meghatározott általános osztályozási szempontokat feltételez, s ezekhez a szempontokhoz nem juthatunk induktív elvonatkoztatás útján, hiszen az indukciót éppen általuk akarjuk megmagyarázni. S ha jobban meggondoljuk, nemcsak az indukció előzetes szempontjai, de maguk az állítólag negatív elvonatkoztatással kiemelt tulajdonságok sem lehetnek a nyelv előtti tapasztalatban adva. Az asszociációs pszichológia figyelmét elkerülte az a tény, hogy a nyelv maga és a nyelvhasználat által feltételezett, „kategoriálisan" tagolt tapasztalat egyszerre, ugyanazon aktusban jönnek létre. Ezért visszavetíti a nyelvelsajátítás előtti tapasztalatra azt, aminek kialakulását meg kellene magyaráznia: úgy kezeli ezt a tapasztalatot, mint véges számú, jól megkülönböztetett és az aktuális szituációtól elkülöníthető általános tulajdonság komplexumát. Mihelyt elvetjük ezt a fikciót, elesik a fogalomalkotás asszociációs elmélete is: ha nincsenek adva „közös tulajdonságok", akkor ezeket nem is lehet puszta elhagyással „kiemelni". A fogalom-alkotás eredménye nem kevesebb, hanem több, mint az empíria — s ez az, amit meg kell tudni magyarázni.

Az asszociációs elmélet romjain létrejött würtzburgi, ún. gondolkodáslélektani iskola, a szenzualizmus válságából levonta azt a következtetést, hogy a gondolkodást nem lehet az érzékelésre redukálni, a fogalmak nem az észleletek reproduktív kombinációi. A würtzburgi iskola képviselői (Külpe, Ach, Selz, Bühler) kimutatták, hogy a fogalom nem jön létre passzív szubjektumban: a fogalom-alkotás feltétele egy olyan probléma-szituáció, melynek megoldása maga a fogalom; következésképpen ez nem reproduktív, hanem produktív, intellektuális tevékenység, valami olyasminek a feltárása, ami korábban nem volt adva. A würtzburgi iskola azonban ebből azt a következtetést vonta le, hogy a gondolkodás nem tartozik a materiális szubjektumhoz, hanem ideális, minden anyagi meghatározottságtól szabad tevékenység, melyre ezért a pszichikus folyamatok elemi törvényszerűségei (a szenzualista pszichológia által megállapított asszociatív és perszeveratív tendencia) sem érvényesek. Az intellektuális tevékenység kizárólag a cél által, teleologikusan determinált. (Ezt nevezte el Ach determináló tendenciának.) A cél egyébként ugyanúgy determinálja az intellektus működését, mint a kauzális tendenciák az alacsonyabbrendű pszichikus aktusokat: ahol a célkitűzés már adott, ott egyedül ezáltal a megoldás is automatikusan adódik.[42]

Vigotszkij a würtzburgi iskola álláspontjával szemben egyetlen ellenvetést tesz: a fogalmak fejlődnek. A logikai-hierarchikus módon tagolt, intenzióval rendelkező fogalmak nem állnak a fejlődés elején: egy sor olyan fokozat előzi meg őket, amelyek nem mennyiségileg, nem a bennük rögzített tartalom gazdagságában, hanem minőségileg, a valóság általánosításának *módjában*

[42] N. Ach: *Willenstätigkeit und Denken.* Bamberg 1908.

különböznek a kialakult fogalmaktól. De ha a fogalmak fejlődnek, ha ugyanazt a feladatot a gyerekek és a felnőttek eltérő módon oldják meg, akkor ugyanaz a feladat számukra *nem ugyanaz a feladat*. Ez arra enged következtetni, hogy a cél az intellektuális képességek magyarázatához nem elégséges: hiszen hogy milyen célokat lehet egyáltalán kitűzni, az valami máson múlik. Ha tehát el is fogadjuk, hogy az értelmi feladatok megoldását a cél determinálja, további magyarázatra szorul, hogy mi determinálja a cél kitűzését. S ezért nyitva marad a kérdés: mi teszi lehetővé, hogy az emberi individuum fejlődése során túlemelkedjék az érzéki közvetlenségen és fogalmakban gondolkodjék? Úgy látszik, hogy a régi, „individuális" pszichológia keretei között erre a kérdésre egyáltalán nem lehet választ kapni. Az asszociacionizmus nem tud eljutni az észleléstől az ideatorikus gondolkodáshoz, az idealista pszichológia pedig egyszerűen feltételezi azt, amit meg kellene magyaráznia. Ezért indokolt, hogy erre a kérdésre is a történeti pszichológia általános feltevései alapján keressünk választ.

A fogalom-alkotás Vigotszkij szerint valóban reproduktív tevékenység — csakhogy nem az individuum érzéki tapasztalatának, hanem a felnőttek fogalmainak reprodukciója. A társadalom szellemi tevékenységével kialakított konceptuális rendszer a nyelvi jelentésekben tárgyiasult el — amikor a gyerekek fogalmakat alkotnak, nem tesznek mást, mint hogy megtanulják adekvát módon használni a nyelv szavait. Ezért a beszéd nem eredménye, utólagos megformulázása, hanem kiindulópontja magasabbrendű értelmi tevékenységüknek.

Bizonyos értelemben persze végeredmény: a fejlődés kezdetén a gyerekek nem használják a nyelvet a felnőttek színvonalán, bonyolult, sokfázisú folyamaton keresztül jutnak el idáig. Ez a legfőbb érv Piaget késői műveiben az ellen, hogy a nyelvet az ideatorikus gondolkodás kialakítását meghatározó pszichológiai tényezőnek tekintsük.[43] Ha a nyelvi kategorizáció szintjének elérése külön intellektuális tevékenységet feltételez, véli Piaget, akkor ezt a tevékenységet magát nem lehet a nyelvi kategorizációval magyarázni. A nyelv meghatározhatja az intellektus legfelső szintjén kialakított fogalmak *tartalmi* viszonyait, de nem határozhatja meg magának az intellektuális szintnek az elérését, amelyen a nyelvi fogalmak egyáltalán kialakíthatók.

Piaget azonban, véleményünk szerint, indokolatlanul azonosít két dolgot: azt, hogy a nyelv (a felnőttekkel folytatott verbális kommunikáció) az intellektus fejlődését kezdettől fogva determinálja, és azt, hogy a nyelv a gyermek számára kezdettől fogva, az elsajátításához szükséges valamennyi intellektuális képességgel együtt készen adott. Az utóbbi állítás nyilvánvalóan nem állja meg a helyét: a gyerekek által alkotott fogalmak valóban csak minőségileg különböző szakaszok sorozatán keresztül érik el a felnőttek fogalmainak szintjét. De ez nem azonos az előbbi állítással, és egymagában nem is elégséges alap annak a következtetésnek a levonására, hogy az is hamis. Nem lehet elvileg kizárni azt a lehetőséget — és Vigotszkij erre az álláspontra helyezkedik —, hogy a nyelv *éppen azáltal* meghatározó momentuma az ideatorikus gondolkodás kialakulásának, hogy a kommunikációban *feltételez* intellektuális képességeket, melyekkel a gyerekek *nem* rendelkeznek. (Nagyon világosan látható a nyelvnek az értelmi fejlődést irányító szerepe abban, hogy a gyere-

[43] J. Piaget: *La genèse des structures logique élémentaires*. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1959.

kek által kialakított „pre-fogalmak", melyek a tapasztalatot a felnőttek fogalmaitól eltérő, primitívebb módon általánosítják, ezekkel extenziójuk, az általuk megjelölt tárgyak osztálya tekintetében egybeesnek. Másképpen nem volna lehetséges megértés a gyerekek és a felnőttek között.)

A felnőtt a nyelvet a fogalmi gondolkodás színvonalán használja; a gyerekek számára ezért a verbális kommunikáció megteremti a jelentés, a fogalom problémáját. Ahhoz, hogy adekvát módon tudjanak reagálni, tudniuk kell, hogy a közlés *mit jelent*. De a nyelv egyúttal eszköze is a probléma megoldásának: a szóban a jelentés (fogalom) „benne van", amennyiben meghatározott kapcsolatokban fordul elő, meghatározott módon funkcionál a kommunikációban. A fogalom-alkotásban résztvevő pszichológiai mechanizmusok *irányított* mechanizmusok: a *szó*nak a kommunikációban elfoglalt helye irányítja őket. „Mint már mondottuk, a fogalom létrejötte intellektuális operáció; az asszociációk játéka nem vezet fogalomhoz. Kialakításában valamennyi elemi intellektuális funkció meghatározott kapcsolatban résztvesz; s az egész műveletnek centrális mozzanata a szónak eszközként való használata a figyelem szándékos irányítására, az absztrakcióra, az egyes tulajdonságok kiemelésére és szintézisére valamint egy jel segítségével történő szimbolizációjukra."[44] A szó tehát Vigotszkij szerint az a stimulus-eszköz, amely meghatározza, irányítja a „benne" objektivált jelentés elsajátítását. Nélküle nincs fogalom; nem utólag jön, hanem a probléma-helyzetben elfoglalt helyén keresztül közvetíti a fogalom kialakításának tevékenységét. A fogalom fejlődése a szó használatának fejlődése — az elsajátított intenzió színvonala attól függ, hogy a szubjektum milyen mértékben képes a szóhoz mint a feladatmegoldás közvetítő eszközéhez igazodni.

Nem kétséges: ennek a magyarázatnak tartalma és érvényessége azon múlik, mit kell értenünk a szó lehetséges kapcsolatain, a szónak a kommunikációban elfoglalt helyén. Sajnos, ez a *Gondolkodás és beszéd* leghomályosabb pontja: Vigotszkij semmit se mond róla kifejezett formában. Ezért a fogalomalkotás fejlődését vizsgáló kísérletéhez kell folyamodnunk: a kísérlet felépítése nyilván tartalmazni fogja az általa ellenőrizendő teoretikus feltevéseket.

A feladat, amely elé Vigotszkij és munkatársai 3—12 éves gyerekeket állítottak, különböző alakú, színű, és nagyságú tárgyak osztályozása. A tárgyak hátlapjára értelmetlen, „mesterséges" szavakat írtak (azért mesterségeseket, hogy a gyerekek verbális ismeretei ne befolyásolhassák az eredményt). A kísérletvezető az első lépésben megfordítja valamelyik alakzatot, felolvassa a rajta szereplő szót (például: „gazun"), és azt a feladatot adja a gyerekeknek, hogy gyűjtsék egy csoportba mindazokat a tárgyakat, amelyeknek szerintük ugyanez a neve. A gyerekeket megragadja a tárgy élénk, piros színe, és összeszedik valamennyi piros színű alakzatot. A kísérletvezető ekkor megfordítja az egyik piros tárgyat, amelynek a hátán egy másik név szerepel, és felhívja a gyerekek figyelmét arra, hogy nem lehet minden piros dolog „gazun". Ezzel arra készteti őket, hogy egy másik tulajdonságot is kiválasszanak: most már csak a *henger alakú* piros tárgyakat sorolják egy osztályba (az a tárgy, amelynek a hátlapjára más nevet írtak, nem volt henger alakú). A kísérletvezető ezután rámutat egy olyan figurára, amely nem szerepel a gyerekek által kiválasztott csoportban, pedig szintén piros és „gazun" a neve. A hengeralaknak az intenzióba sorolása eszerint téves hipotézisen alapult, valamilyen

[44] L. S. Wygotski: *Denken und Sprechen*. Id. kiad. 157. o.

más tulajdonság különbözteti meg a piros dolgok közt a „gazun"-okat. Ilyen korrekciókon keresztül jutnak el a gyerekek a felnőttek által előre megalkotott mesterséges fogalom elsajátításához: „gazun" az a dolog, ami piros és fából van. A kísérletnek — a kísérletvezető folyamatos beavatkozásán keresztül — azt a tényleges szituációt kell ellenőrzésre alkalmas módon modellálnia, amelyben a felnőttek szavainak gyakorlati előfordulása orientálja és kontrollálja a gyerekek fogalomalkotását.[45]

A kísérlet ilyen felépítéséből világos: amikor Vigotszkij a szó irányító szerepéről beszél, arra gondol, hogy *a szó érzéki, fonemikus alakja* szabályozza — meghatározott *dolgokkal* való kapcsolatán keresztül — az intenzió kialakítását. A mesterséges fogalom elsajátítása azon alapszik, hogy az intenzió mindazokat és csak azokat a tulajdonságokat egyesíti, amelyek valamennyi, az adott névvel jelölt tárgyon előfordulnak. Azokat a predikátumokat emeljük ki és szintetizáljuk a fogalomban, amelyek mindazokhoz a szituációkhoz hozzátartoznak, melyekkel a név párosítva van. A szó relációi itt nem a nyelv *általánosítási struktúrájában* elfoglalt helyét jelentik, hanem egy rendszeren kívüli hangkomplexumnak meghatározott dolgokkal való viszonyát. (A szó verbális kapcsolatait, az egész már elsajátított nyelvi struktúrát — mint zavaró mellékkörülményt — Vigotszkij szándékosan kiiktatja a kísérletből.)

Ezért a fogalom-alkotás vizsgálata során a *Gondolkodás és beszéd* két fontos vonatkozásban visszaesik az asszociációs pszichológia színvonalára. Először is szem elől téveszti a nyelvi *rendszernek* a fogalom-alkotásban játszott szerepét. Másodszor (éppen ezért) feltételezi, hogy a fogalom intenziójában összefoglalt „közös tulajdonságok" valamiképpen már a nyelvben (a jelentéshierarchiában) való tételezésük *előtt* adottak, csak arra van szükség, hogy a szó előfordulásaira figyelve elkülönítsük és összefoglaljuk őket. (Vigotszkij felfogása persze így sem azonos az asszociációs pszichológiáéval: a fogalom szerinte nem egy automatikus mechanizmus, hanem egy olyan aktív, hipotézis-alkotó értelmi tevékenység eredménye, amelyet a szó irányít és kontrollál.)

Véleményünk szerint ez a koncepció is védtelen azzal az ellenvetéssel szemben, amelyet Vigotszkij maga a würtzburgi iskola ellen fordított. Ha a fogalmak fejlődnek, akkor fejlődik az a képesség is, hogy a szót a fogalom-alkotás stimulus-eszközéül használjuk. Azok a gyerekek, akik nem tudnak intenzióval rendelkező fogalmakat alkotni, nyilván azért nem képesek erre, mert nem rendelkeznek azzal a képességgel, hogy a szóhoz mint az intellektuális művelet stimulus-eszközéhez igazodjanak. De mit értünk ezen a képességen? Hogy egy szó egy intenzió megalkotásának eszköze lehessen, meg kell különböztetni a közönséges érzéki ingerkeltőktől, ki kell emelni *dologi* kapcsolataiból és mint a

[45] A kísérlet további célja volt, hogy feltárja a fogalom-alkotás fejlődésének stádiumait, a fogalom genetikus előzményeit, és megállapítsa, hogyan igazodnak a gyerekek a szóhoz ezen a fogalomelőtti szinten. A legjelentősebb átmeneti szakasz, a kísérlet tanúsága szerint, az ún. *komplexumok* szakasza. A komplexum az a pre-fogalom, amely nem kiemelt, a dolgoktól megkülönböztetett, ideális intenzión alapszik, hanem valóságos, empirikus viszonyokon, a dolgok tárgyi kapcsolatain. Ezért az osztálybafoglalás szempontja nem állandó, hanem a mindenkori dologi viszonyokkal változik: a második tárgyat az elsőhöz a színe, a harmadikat a másodikhoz az alakja szerint soroljáik stb. A komplexum azonos az elemeinek halmazával, ezen a konkrét halmazon kívül nincs osztály.

A komplexumot jelölő szó nem név, nem az intenzió (jelentés) szimbóluma, hanem maga is dologi tulajdonság.

jelentés *szimbólumát* kell felfogni. Fel kell ismerni, hogy a tárgy hátára írt betűsor nem a tárgy geometriai *tulajdonsága*, hanem *neve*. S ez feltételezi, hogy a szubjektum meg tudja haladni, absztrakt-állandó elemeire képes bontani az érzéki szituációt, képes arra, hogy közvetlen tapasztalatához „konceptuális szemszögből" viszonyuljon — vagyis hogy rendelkezik az intenzió-alkotás képességével. De ezzel körforgásba kerültünk: a megmagyarázandó dolgot tettük a magyarázat alapjává. A valódi, intenzióval rendelkező fogalmak szintjét a szubjektum akkor éri el, amikor a szóhoz mint a fogalom-alkotás stimulus-eszközéhez, mint egy potenciális intenzió szimbólumához igazodik — és akkor igazodik a szóhoz mint szimbólumhoz, amikor már valódi fogalmakat alkot.[46]

A fogalom-alkotás dinamikáját vizsgáló kísérletsorozat mögött rejlő hipotézisek azonban nemcsak körben forgóak, hanem Vigotszkijnak a *jelentés*re vonatkozó általános természetű megállapításainak is ellentmondanak, visszaesnek az egyszer már elért elméleti színvonal mögé. Ha ugyanis a jelentés nem más, mint a szónak az *általánosítási struktúrában* elfoglalt helye, akkor a szó intenziója csak a többi szóhoz való szisztematikus viszonyában — s nem a szó és dolog közti viszonyban — alakulhat ki. (A „dolog": a szó által megjelölt *osztály* maga a szubjektum számára csak a jelentés-struktúrán keresztül tételeződik.)

Mi az oka ennek az ellentmondásnak? Az életrajzi, „pszichológiai" természetű okok bennünket nem érdekelhetnek. A szisztematikus kritika számára csak az elméleti korlátokból eredő okoknak van jelentőségük. A legfontosabb ilyen ok, nézetünk szerint, magában a *jelentés* interpretációjában rejlő következetlenség. Vigotszkij a jelentést mint a szónak a nyelvi struktúrában elfoglalt helyét fogja fel. Abból indul ki, hogy a nyelv nem halmaza, hanem rendszere elemeinek, s az elemek maguk a rendszer függvényei. De rendszeren szemmel láthatólag nem ért mást, mint a szavak hierarchiáját, a jelentés-relációk által alkotott konceptuális hálót. Amit ő a nyelvi struktúra egészével azonosít, az csupán a nyelv *szótára* (szótáron természetesen nem a szavak, illetve morfémák puszta katalógusát értve, hanem egy olyan felsorolást, amelyben minden szóhoz meg vannak adva szemantikai ismertető jegyei is, melyek segítségével meghatározhatók azok a szavak, amelyek állítása erről a szóról taulógia, kontradikció, szintetikus mondat, illetve értelmetlenség.) A nyelv azonban nem csupán szótár, hanem olyan szabályok rendszere is, amelyek segítségével *mondatok* generálhatók. A szótár vagy jelentés-hierarchia (általánosítási struktúra) csak annyiban bír jelentőséggel, amennyiben a szavak a mondatokban összefüggésbe hozhatók egymással: éppen azt mondja meg, hogy milyen mondatbeli szemantikai kapcsolatok lehetségesek. A nyelv — és ez a nagyfontosságú felismerés hiányzik Vigotszkij koncepciójából — nem egyszerűen rendszer, hanem *tagolt rendszer:* ez az a tulajdonsága, amelyik kitünteti az artikulálatlan szignál-rendszerekhez

[46] Ez a megállapítás csak azt jelenti, hogy a fenti kísérlet alkalmatlan a fogalomalkotás fejlődésének magyarázó reprodukciójára, de nem jelenti azt, hogy minden szempontból értéktelen. Ellenkezőleg: tesztifikálásra, a verbális intelligencia színvonalának megállapítására kiválóan alkalmas. Ezért a 30-as évek második felében Hanfmann és Kasanin amerikai pszichiáterek bizonyos módosításokkal átvitték a patológiába is, s ma ez az egyik alapvető módszer a skizofrén betegek szellemi színvonalának megállapítására. Vö.: E. Hanfmann—J. Kasanin: *Eine Methode zur Untersuchung der Begriffsbildung. Denken.* Hgb. von C. F. Graumann, 392—409. o.

képest. Vagyis egyrészt véges számú kiinduló szimbólumból (szavakból, illetve morfémákból) áll, melyek nem önállóak — abban az értelemben, hogy jelentéssel bírnak ugyan, de nem képviselnek egymagukban teljesértékű közlési egységet. Másrészt tartalmazza olyan felépítési szabályoknak (ugyancsak véges) rendszerét, amelyek segítségével a kiinduló szimbólumok elvileg végtelen számú, immár önálló, *értelmes* egységgé, mondattá kapcsolhatók össze (oly módon, hogy a kiinduló terminusok és a felépítési szabályok ismeretében bármely új mondatot minden további nélkül megértünk).

A szó nemcsak abban az értelemben nem önálló egység, hogy nem hordoz teljes értékű közlést, hanem abban az értelemben is, hogy csupán a mondat elemzésének *végeredménye:* a beszédben nem szavakat, hanem egész mondatokat (értelemközlő egységeket) interpretálunk. A megértés logikai szerkezete — vázlatosan — a következőképpen írható le (eltekintve a kommunikáció fonológiai oldalától): a hallott hangsort a szubjektum először szintaktikailag értelmezi, azaz mint grammatikai kategóriák sorát jellemzi a mondatot, megadja az e kategóriák kapcsolatai által alkotott struktúrát (vagy struktúrákat, ha a mondat szintaktikailag többértékű). Azután a grammatikai kategóriákhoz rendelt szimbólumokat szemantikailag interpretálja, vagyis behelyettesíti a megfelelő szótári jelentéseket. De ez nem úgy történik, hogy a szótári elemekből kiindulva egyszerűen összegezi a mondat értelmét. Az út inkább fordított: a mondat struktúrája, a kapcsolatba hozott terminusok egymáshoz való viszonya dönti el, hogy a szó milyen jelentéssel szerepelhet. Ez azonnal világossá válik, ha azokra a szavakra gondolunk, amelyeknek több szótári jelentésük van. Vizsgáljuk meg például a „vár" szó előfordulását a következő két mondatban: „A vár felépült" és „Péter otthon vár". Senki sem téveszti össze a szó kétféle használatát, holott a szótár nyilvánvalóan nem ad kritériumot arra, hogy hol melyik jelentésnek kell szerepelnie. Ezt csak a mondat egészének ismeretében tudjuk eldönteni. Az első esetben az igei jelentést (várakozik) a mondat szintaktikai felépítése zárja ki: a szó itt egy névelős alanyi szerkezetben szerepel, és a magyar nyelvben ilyen kontextusban ige nem fordulhat elő. A második esetben szintaktikailag lehetséges volna a főnévi jelentés alkalmazása is (pl. „Péter otthon jó fiú"). Itt ezt az esetet egy szemantikai szabály révén küszöböljük ki: a magyar nyelvben élő szubjektumról — hétköznapi kontextusban — értelmetlenség azt állítani, hogy vár (erődítmény) volna.

A szó tehát a mondat interpretálásának eredménye. S ez méginkább igaz genetikusan, a jelentés (fogalom) *elsajátításának* vonatkozásában. A gyerekek nem szavakat, hanem teljes mondatokat hallanak a felnőttektől; ezekből szűrik ki az egyes szavak jelentését. A jelentéssel bíró szó csupán a mondat artikulálódásával, ennek következményeképpen jön létre. Az a tevékenység, amelyben a szótár vagy általánosítási struktúra elsajátítása — vagy, más szóval, a fogalomalkotás — megvalósul, nem más, mint a szavak verbális kapcsolatainak, a mondatokban való előfordulásainak elemzése. A jelentésnek egy hierarchia pontjaként, az általánosítási struktúrában elfoglalt helyként való felfogásából csak akkor származhatnak termékeny következtetések a fogalom-alkotás természetére vonatkozóan, ha az elmélet a nyelvi rendszer tagolt jellegéből, a mondat primátusából indul ki. Ez az, ami Vigotszkijnál hiányzott.

A fogalom-alkotás összefüggő magyarázatának létrehozása, úgy véljük, feltételezi, hogy az egész problémát a szavak elsajátításáról a nyelvi rendszer, a szintaktikai és szemantikai szabályok elsajátítására tegyük át. Nem szava-

kat tanulunk meg, hanem szintaktikai szabályokat, amelyek alapján egy hangsorról el tudjuk dönteni, hogy mondat-e, és meg tudjuk adni grammatikai struktúráját, valamint szemantikai szabályokat, amelyek segítségével a formálisan helyes mondatokat interpretálni tudjuk, vagyis meg tudjuk konstruálni értelmüket a szótár és a szintaktikai struktúra segítségével, valamint el tudjuk dönteni, hogy az így interpretált mondatnak van-e értelme, és ha van, egyértelmű-e.[47] A fogalom-alkotás verbális közvetettségén nem — vagy nem elsősorban — a szó fonemikus alakjának irányító és kontrolláló szerepét kell értenünk, hanem azt, hogy a fogalom csak a nyelv egészében mint artikulált rendszerben jöhet létre. A fogalom a nyelvi rendszer része, a fogalomalkotást a nyelvi rendszer közvetíti.

Ezekhez a kritikai megjegyzésekhez nem mulaszthatjuk el hozzátenni, hogy a nyelv tagolt rendszer jellege nemcsak Vigotszkij, de az egész kortárs pszichológia előtt homályban maradt. A korabeli nyelvpszichológia általában a szót és a szónak a dologhoz való viszonyát tekintette a probléma kulcsának. Különösen erősen befolyásolt ebben az irányban Pavlov fiziológiai reflex-elmélete, amely a szót a szignálok szignáljának, a dolog második jelzésének tekintette, s ezzel elvágta a nyelvi rendszeren belüli viszonyok vizsgálatának útját. Ebből a történeti perspektívából nézve Vigotszkij vitathatatlan érdemének kell tartanunk, hogy egyáltalán felvetette a szavak szisztematikus viszonyainak kérdését, hogy a jelentés problémáját e kérdésfeltevés keretében igyekezett megoldani — ha nem is tudott következetes maradni ehhez a kísérletéhez.

Nem volna teljes képünk Vigotszkijnak a fogalom-alkotás pszichológiai mechanizmusáról szóló elméletéről, ha nem térnénk ki egy speciális, a fogalmak *fejlődésével* összefüggő problémára. Vigotszkij nemcsak arra világított rá, hogy a gondolkodás fejlődése nyelvileg közvetett, de (a pszichológia történetében először) arra is, hogy ez a fejlődés korántsem egynemű, kontinuus folyamat, hanem minőségileg különböző szakaszokból áll, melyeket az elsajátításra kerülő szellemi objektiváció jellege és az elsajátítás ezáltal meghatározott történelmi formái jelölnek ki. A mindennapi és tudományos fogalmak közti pszichológiai különbségről van szó. Ennek a kérdésnek a megfogalmazásával Vigotszkij nemcsak a tudományos pszichológiát, de az egész marxista filozófiai gondolkodást is megelőzte: a köznapi gondolkodás és a tudomány ismeretelméleti viszonyának problémáját csupán harminc évvel később, Lukács György Esztétikája vetette föl.[48]

A korabeli pszichológia magától értetődőnek tekintette, hogy a mindennapi és tudományos fogalmak fejlődése és funkcionálása közt nincs pszichikai különbség, hogy a tudományos fogalmaknak nincs önálló történetük. Vigotszkij ezért azzal kezdte, hogy 2—4. osztályos (8—12 éves) tanulókkal végzett kísérletekkel bebizonyította: az oktatás során és a mindennapi életben elsajá-

[47] Vö. J. J. Katz — J. A. Fodor: *The Structure of a Semantic Theory*, és J. J. Katz. *Analiticity and Contradiction in Natural Language*. In *The Structure of Language*, Katz—Fodor (Ed.), Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1965. (3. kiad.)

[48] Előre kell bocsátanunk, hogy Vigotszkij — mivel az általános iskola 1—4. osztályában elsajátított ismeretek pszichológiai problémájával foglalkozott — csak a *leíró* tudományok fogalmainak sajátosságait érintette. Ez a korlátozódás teljesen indokolt: Vigotszkij számára a tudományos és a mindennapi fogalmak viszonyának kérdése nem önmagában volt érdekes, hanem a pszichikus fejlődéshez való viszonyukban, az intellektuális tevékenység tudatosodásával kapcsolatban. S ez a processzus éppen a 7—12. életév közé esik.

tított fogalmak különböző pszichológiai tulajdonságokkal rendelkeznek, különböző típusú értelmi feladatok megoldására képesítenek. A gyerekek köznapi fogalmaikat tökéletesen használják a beszélgetési szituációban adódó spontán nyelvi összefüggésekben, pontosan meg tudják jelölni azokat a dolgokat, amelyek e nevek extenzióját alkotják, sohasem mondanak értelmetlenségeket. De mihelyt ki kell emelniük a szavakat megszokott, a folyamatos beszédben adódó relációkból, és jelentésük *tudatos belátásával* önállóan kell verbális kapcsolatokba hozniuk őket, értelmi képességeik csődöt mondanak. (Nem tudják például befejezni a kísérletező által megkezdett mondatokat, mint „Kolja moziba ment, mert . . .", „Olja még nem olvas jól, bár . . .").

Az iskolában megtanult, elemi tudományos fogalmak homlokegyenest ellenkező módon „viselkednek". A tudományos fogalmakból hiányzik az a familiaritás, amely a köznapiakat jellemzi, tartalmuk távolról sem olyan kézenfekvő, alkalmazásukban gyakori a verbalizmus. Ezzel szemben mindazokat a feladatokat, amelyeket mindennapi fogalmaikkal a gyerekek nem képesek megoldani, mindazokat, amelyek a szó konkrét nyelvi környezetéből való kiemelését, tudatos használatát teszik szükségessé, a tudományos fogalmak tartományában nehézség nélkül sikerül végrehajtaniuk.

Mi a magyarázata ennek a jelenségnek, mi rejlik a mindennapi és a tudományos fogalmak eltérő viselkedése mögött?

A kérdés megoldásához a következő, első pillantásra paradox jelenség ad kulcsot. A fejlődéslélektan adatai szerint a köznapi nyelv elsajátításával valamennyi viselkedésfunkció (emlékezet, figyelem, mozgás stb.) tudatosodik, a szubjektum akarati kontrollja alá kerül — kivéve tudatosságuk alapját, a verbális gondolkodást magát. Miközben a tárgyakkal végzett műveletek a fogalmak elsajátítása alapján akaratlagossá válnak, a fogalmakkal végzett műveletek, mint az iskolás gyerekekkel végzett kísérletek is mutatják, spontánok, közvetlenek maradnak. A gyerekek ismerik a dolgokat, rendelkeznek a dolgok fogalmával. De hogy mi e fogalom maga, az homályban marad előttük. Tudatában vannak a fogalomban reprezentált dolognak, de nincsenek tudatában a fogalomnak, saját gondolati aktusuknak. A mindennapi és tudományos fogalmak közti pszichológiai különbségre az ad magyarázatot, hogy miért válik a nyelv elsajátításával a külső viselkedés tudatossá-akaratlagossá, miközben a nyelvi gondolkodás maga spontán marad. A válasz kézenfekvő. A nyelvi fogalmak kategorizálják, absztrakt tulajdonságok komplexumává „változtatják át" a cselekvés tárgyát, s ezzel lehetővé teszik, hogy az ember a tevékenységének elemeit kiemelje közvetlenül adott komplex összefüggéseikből és szabadon kombinálja őket más elemekkel, hogy a mindenkori feladatnak megfelelően építse fel viselkedését. Ha a verbális intelligencia maga még nem vált tudatosan manipulálhatóvá, ennek az az oka, hogy *a fogalmak maguk* nincsenek kategorizálva, vagyis nem illeszkednek olyan konceptuális rendszerbe, amelyben valamennyi fogalom logikai helye egyértelműen ki van jelölve, ahol a fogalommal adottak az alá-, mellé- és fölérendelt fogalmak, s ezen keresztül azok a szabályok is, amelyek segítségével egyik fogalomról a másikra, *egyik fogalmi struktúráról a másikra* át lehet térni. A köznapi fogalmak Vigotszkij szerint szisztematizálják a tapasztalatot, de önmaguk nem szisztematikusak. (Ezt bizonyos fenntartással kell értenünk. Valamilyen rendszeresség már a köznapi fogalmak között is van: enélkül, maga Vigotszkij mutatott rá erre, a nyelv sem funkcionálhatna. Pontosabb lenne azt mondani, hogy a köznapi fogalmak nem illeszkednek homogén, logikai rendszerbe. Vannak köztük

klasszifikációs viszonyok, de ezek nem követnek állandó, összefüggő, az egész fogalmi hierarchiára kiterjedő szempontokat, hanem teljesen alkalmiak és változók; az egyik klasszifikációs sor a másik *mellett* van.) Ezért a fogalmakat spontaneitásuk mellett egy bizonyos elmosódottság is jellemzi: az explicit rendszer hiánya miatt nem lehet határozottan megadni ekvivalenseiket és a velük kontradiktórikus fogalmakat, s így a köznapi gondolkodás, Vigotszkij szerint, nem ismeri sem a tautológia, sem az ellentmondás szigorúan vett fogalmát. Arról van tehát szó, hogy mindennapi fogalmainkat a gyakorlati tevékenység során, s ezért homogén rendszeren kívül sajátítjuk el. Innen ered spontaneitásuk és familiaritásuk egyaránt.

Ha a mindennapi fogalmak spontaneitásának magyarázata az egynemű, logikai rendszer hiánya, akkor kézenfekvő feltételezni, hogy a tudományos fogalmakkal való operáció lehetősége nem máson, mint szisztematikus jellegükön alapszik. Az iskolai oktatás során elsajátított tudományos fogalmakat éppen az különbözteti meg a mindennapi fogalmaktól, hogy definitorikus úton megadott, homogén rendszert alkotnak. A tudományos fogalmakra való áttérés nem egyenesvonalú folyamat, nem a köznapi fogalmak „tovább általánosítása", hanem *az általánosítás módjának* megváltozása, az egyik általánosítási struktúrának a másikkal való felváltása. A tudományos fogalmak elsajátítása ezért nem a közvetlen tevékenységben történik (ahol a tevékenység *tárgya* a döntő és a fogalom mellékes), hanem önálló, magukra az ismeretekre irányuló tevékenységben; legpregnánsabb módja Vigotszkij szerint a definíció. Alkalmilag természetesen megvalósulhat a köznapi életben, a gyakorlati irányultság ideiglenes felfüggesztésével is, de történelmileg kialakult, adekvát formája az iskolai oktatás.

A tudományos fogalmak megkülönböztetett pszichológiai jelentősége eszerint abban rejlik, hogy általuk emelkedik maga a gondolkodás a tudat fényébe: a tudományos fogalmak elsajátítása alapozza meg azt, amit a gondolkodás tudatosságának nevezünk. A fogalmak logikai hierarchiája teszi lehetővé, hogy saját verbális gondolkodásunkhoz s ezen keresztül valamennyi, a verbális gondolkodás szintjére emelhető pszichikai aktusunkhoz képesek vagyunk mint tárgyhoz („mint egy kategória alesetéhez") viszonyulni. S ez a hierarchia nem korlátozódik a tudományos ismeretek területére: hiszen ezek feltételezik a mindennapi fogalmakat, pszichológiai értelemben *magukat a mindennapi fogalmakat szisztematizálják*. Szisztematizálni, definitorikus kapcsolatokat teremteni csak ott lehet, ahol már van *mit* definiálni: a tudományos fogalmak a mindennapiakra épülnek. De ezen keresztül azok funkcionálását is megváltoztatják. A 4. osztályos tanulókkal végzett kísérletek egyértelműen azt mutatták, hogy a tudományos és mindennapi fogalmak közti pszichológiai különbség fokozatosan eltűnik: a tudományos fogalmak tartalma konkretizálódik, a köznapi fogalmak pedig alkalmassá válnak spontán összefüggéseikből kiemelt, akarati operációkra. (Ez természetesen csak azt a *képességet* jelenti, hogy a spontán gondolkodásról bármikor áttérjünk a tudatos, reflektált gondolkodásra, de nem azt, hogy a mindennapi tudat a maga egészében logikai-szisztematizált jellegűvé válik.)

2. A gondolkodás és beszéd egységéről, a nyelvi gondolkodás egységes funkciójában való összekapcsolódásukról szóló tanítás azon áll vagy bukik: sikerül-e bebizonyítani, hogy az ideatorikus gondolkodás, a tudat és öntudat valóban a nyelv, a kommunikatív beszéd interiorizációi. Sikerül-e megmutatni, hogy a gondolkodás — ez az önmegfigyelés számára „tiszta", a nyelvi meg-

formulázást *megelőzőnek* tűnő folyamat — valójában egy sajátos beszédmechanizmusban valósul meg, s hogy ez a beszédmechanizmus az emberek közti nyelvi kapcsolatból differenciálódik. Mindenekelőtt meg kell tehát ragadni azt a pszichikai jelenséget, amelyet a gondolkodás nyelvi közegének tekinthetünk. Ez a jelenség Vigotszkij szerint a pszichológia által jól ismert, de teljesen félreismert *belső beszéd.*

Hogy a verbális tevékenység nem merül ki a hangos, kommunikatív beszédben, hanem részben megelőzi, kíséri és követi, részben pedig tőle teljesen függetlenül funkcionál egy néma, belső beszéd is, az minden normális felnőtt ember számára önmegfigyeléseiből világos — de hogy ezen az annyira nyilvánvaló pszichológiai jelenségen mit kell érteni, melyek a genetikus gyökerei és mi a jelentősége a szubjektum viselkedésében, arról a pszichológia szinte semmit sem tudott mondani. A különböző iskolákhoz tartozó pszichológusok definíciói nemcsak annyira elütnek egymástól, hogy még a közös tárgy azonosítását sem teszik lehetővé, hanem önmagukban is teljesen homályosak, elmosódottak. A belső beszédet ezek a meghatározások hol a verbális emlékezettel, hol a külső hangzásától megfosztott beszédaktussal, hol pedig a beszédprodukciót megelőző komplex belső élmény egészével azonosítják.

Vigotszkij abból a magától értetődő tényből indul ki, hogy a belső beszéd nyelvi tevékenység, de olyan nyelvi tevékenység, amelynek nincs kommunikatív funkciója. Az ember „önmagával való kommunikációjában" semmi olyasmit nem tud közölni, amit ne tudna úgyis: hiszen a közlést tevő és felvevő szubjektum egy és ugyanaz a személy. Ezért, ha nem akarjuk ezt a magasan differenciált, bonyolult pszichikai jelenséget epifenomenonnak tekinteni, meg kell keresnünk önálló funkcióját (vagy funkcióit). S Vigotszkij azt a hipotézist állítja fel, hogy a belső beszéd a külső beszéddel ellentétes pszichológiai szerepet játszik: míg ez a gondolat „materializációja", mozgás a gondolattól a mások számára is hozzáférhető szóhoz, a belső beszédben az objektivált nyelvi jelentésektől a gondolathoz vezető mozgás valósul meg. A belső beszéd az a tevékenység, amelyben a nyelv a gondolkodásnak, a viselkedés megtervezésének, irányításának és kontrolljának eszközévé válik. Nem más tehát, mint funkcióváltozáson keresztülment és interiorizált nyelv. Valamennyi, a kommunikatív beszédtől megkülönböztető strukturális sajátossága ebből a tényből nyer magyarázatot.

Maga a belső beszéd az objektív megfigyelés számára hozzáférhetetlen — ezért a hipotézis beigazolásához olyan nyelvi formát kell találni, amely a kommunikatív beszédhez hasonlóan külső megnyilvánulással rendelkezik, de minden más szempontból a belső beszédnek tulajdonított sajátosságokat mutatja. Egy olyan formát tehát, amely struktúráját tekintve külső, de funkcióját tekintve — a fenti értelemben — belső beszéd. Ennek az átmeneti verbális jelenségnek nemcsak heurisztikus értéke van, hanem hozzájárulhat a belső beszéd genetikus gyökereinek feltárásához is. Ha létezik olyan beszédforma, amely a kommunikációból differenciálódik, keresztülmegy a fent jelzett funkcióváltozáson, és a fokozatos belsővé válás felé tart, akkor a belső beszéd s vele együtt a nyelvi gondolkodás problémája megoldottnak tekinthető. Ezt az átmeneti formát Vigotszkij a Piaget által részletesen leírt és egocentrikus beszédnek elnevezett nyelvi jelenségben fedezte fel.[49]

[49] Ld. J. Piaget: *Le langage et la pensée chez l'enfant.* Delachaux et Niestlé, Neuchatel—Paris 1923.

Az egocentrikus beszéd 3—7 éves gyerekek sajátos, morfológiailag és szintaktikailag erősen redukált nyelve, amely éppen e redukáltsága miatt nem tölthet be kommunikatív szerepet, hiszen a másik ember számára csaknem teljesen érthetetlen. A kommunikatív beszédhez viszonyítva a fejlődés elején igen gyakori, aztán mind ritkábban fordul elő, és a 7. életév körül teljesen eltűnik.

A fiatal Piaget szerint az egocentrikus beszéd a gyermeki viselkedés egészének egocentrizmusát fejezi ki, sorsa az egocentrizmus sorsának függvénye.

Piaget, munkásságának ebben az első periódusában, lényegében véve elfogadta azt a bergsoni—freudi koncepciót, amely szerint az individuum ösztöntermészete „valóságellenes", a szükségleteknek a külvilág tényleges szerkezetéhez való alkalmazkodás rovására történő kielégítésére törekszik. (Ezt nevezte Freud, és Freud nyomán a fiatal Piaget, autizmusnak.) Az ösztönlény autista tendenciái azonban az egyedfejlődés során szembekerülnek a külvilág kényszerítő hatásával, mindenekelőtt az érintkezés társadalmi normáinak kényszerével, amely fokozatosan kiszorítja a szubjektum eredendő autizmusát, az objektív-interszubjektív követelményekhez való alkalmazkodásra bírja a gyereket. De ez nem valósul meg harc nélkül. A gyermeki pszichikum voltaképpen e két ellentétes tendencia, az ösztönök valóságellenessége és a kívülről behatoló szocializáció közti küzdelem csatatere; ez a küzdelem a szocializáció teljes győzelmével végződik. Az autizmusról a szocializációra való átmenet állapota az, amit Piaget egocentrizmusnak nevez.

Az egocentrikus beszéd jelensége ezen az alapon már könnyen magyarázhatónak látszik: olyan beszédformáról van szó, amelyben a gyerek az ösztöntörekvéseihez igyekszik adaptálni a nyelvet, amelynek nincs valóságos pszichológiai jelentősége (hiszen egy alapvetően valóság-ellenes tendencia kifejeződése), s amelyet kiszorít, elfojt a kommunikatív, szocializált beszéd. A gyerekek akkor fordulnak ehhez a funkció és értelem nélküli kifejezési módhoz, *ha nincsenek rákényszerítve* az interszubjektív beszédre.

Piaget *A gyermek gondolkodása és beszéde* c. könyvéről írott híres bírálatában Vigotszkij rámutat, hogy az egocentrizmus fogalma hamis elméleti feltevéseken alapszik; hogy ennek a fogalomnak a segítségével az egocentrikus beszéd jelensége nem magyarázható; s hogy a magyarázat lehetséges a külsőről a belső beszédre való átmenet hipotézise alapján.

Az egocentrizmus elmélete mindjárt kiindulópontján ellenvetésre késztet. „Véleményünk szerint", írja Vigotszkij, „már a gondolkodás két formájával kapcsolatos kérdés, melyet a pszichoanalízis és Piaget feltesznek, hamis. A szükségletek kielégítését nem lehet szembeállítani a valósághoz való alkalmazkodással."[50] Nincsenek olyan organikus szükségletek, amelyeket nem valóságos cselekvés útján lehetne kielégíteni, mint ahogy „nem létezik a valósághoz való alkalmazkodás az alkalmazkodás kedvéért, függetlenül az organizmus vagy az individuum szükségleteitől".[51] A szükséglet és kielégítési módja (az alkalmazkodás) az ösztönös viselkedés szférájában közvetlenül, elválaszthatatlanul összefügg; csak a „szocializált", a társadalmi közvetítésrendszereket már elsajátított individuum képes arra, hogy felfüggessze ezt a kapcsolatot. A „szocializáció" nem értelmezhető valamiféle eredendő autizmus

[50] L. S. *Wygotski: Denken und Sprechen.* Id. kiad. 66. o.
[51] Uo.

kiszorításaként: csupán a „szocializációval" teremtődik meg az autizmus *lehetősége.*

Súlyos érvek szólnak az elmélet másik végével szemben is. Piaget úgy fogja fel a „szocializációt" mint az ember eredendő pszichikus természetének elfojtását, mint a pszichikum tulajdonképpeni törvényeinek a pszichikumtól idegen törvényekkel való felváltását. A gyermek szellemi fejlődése Piaget felfogásában olyan folyamat, amelyben eredeti, igazi természete abban a mértékben hal el, ahogyan közeledik e fejlődés végpontjához.

Kétségtelen, hogy a *gátlások* kialakítása az individuum „szocializációjának" valóságos momentuma: nem volna lehetséges a társadalom normáit követő viselkedés, ha nem jönnének létre azok a mechanizmusok, amelyek szabályozzák és korlátozzák a természetes szükségletek működését. De a társadalmi közvetítés-rendszerek elsajátításának folyamata mint *egész* nem jellemezhető a gátló mechanizmusok kialakulásaként. Az individuum társadalmi fejlődése alapjában nem elhalási és elfojtási folyamat, hanem új, magasabbrendű képességek kiépülése. Ha ezeket nem akarjuk a „lélek" természet feletti attributumainak tekinteni, akkor a primitívebb képességek struktúráinak, újtípusú komplexumainak kell tekintenünk őket. S az új struktúrák nem jöhetnek létre másképpen, mint a — viszonylag — elemi képességekre támaszkodva, ezek maximális megfeszítésével (nem pedig megsemmisítésükkel és kiszorításukkal).

Ezért Vigotszkij szerint az „egocentrizmus" jelenségeit, így az egocentrikus beszédet is, egy új elmélet keretei között kell értelmeznünk és magyaráznunk. Ha a gyerekek gondolkodásából hiányzanak a felnőttek logikai gondolkodásának ismérvei, ha ez a gondolkodás nem képes a jelenségek közti kauzális viszonyok megragadására, ha nem tud különbséget tenni szó és dolog, verbális és tárgyi cselekvés között, ezt nem az autizmus maradványai magyarázzák. Az „egocentrizmus" a verbális gondolkodás fejletlenségét fejezi ki, azt a tényt, hogy ez a gondolkodás még nem differenciálódott az észlelésbe ágyazott külső viselkedésből, nem kategóriákban, a dolgoktól megkülönböztetett intenziókban, hanem *dologi viszonyokon* alapuló, intenzió nélküli pre-fogalmakban (komplexumokban) megy végbe. Képletesen szólva: az egocentrikus gondolkodás nem távolabb áll a valóságtól a logikai gondolkodásnál, hanem éppenséggel közelebb áll hozzá, amennyiben még nem különült el az érzéki tapasztalattól.

Ugyanígy az egocentrikus beszéd jelenségében is egyfajta differenciálatlanság, a kommunikatív beszéd és a verbális gondolkodás közti differenciálatlanság fejeződik ki. Az egocentrikus beszéd a nyelvi intelligencia fejlődésének az a stádiuma, amikor a nyelv már kezd a gondolkodás közegévé válni, de a gyerekek számára még a kommunikáció eszköze — intellektuális funkcióit is csak a kommunikációban valósíthatja meg.

Ha az egocentrizmuson nem az autizmusból a „szocializált" viselkedéshez való átmenet szakaszát, hanem a verbális gondolkodásnak egy primitívebb fokát értjük, akkor az egocentrikus beszéd jelensége valóban az egocentrizmus következménye. Ezen a színvonalon a gondolkodás azért nem önállósul a kommunikációtól, azért nyilvánul meg egy — formailag — kommunikatív beszédben, mert még valóban *nem önálló értelmi tevékenység.* Vigotszkij interiorizáció-elméletével kapcsolatban már elmondtuk, mit jelent az intellektuális műveletek önállósága: a szubjektumnak azt a képességét, hogy a művelet elvének tudatos belátásával el tudja dönteni, mikor kell és hogyan kell helyesen

alkalmazni az adott operációt: hogy a normára hivatkozva el tudja bírálni a művelet végrehajtását. Ez csak a valódi fogalmak szintjén, a nyelv teljes értékű használata által feltételezett konceptuális rendszerben lehetséges. Mindaddig, amíg az értelmi tevékenység nem éri el ezt a szintet, a másik ember kontrolljához kötött, s így nem válik el a kommunikációtól.

Ez természetesen nem jelenti, hogy a felnőtt közreműködése minden egyes gondolati aktusnál nélkülözhetetlen. Annál is kevésbé, mert az egocentrikus beszéd legsajátosabb vonása éppen az, hogy megnyilvánul ugyan, de szinte teljesen érthetetlen. Nyilvánvaló azonban, hogy a gyerekek számára a gondolkodásnak a kommunikációtól való elkülönülése csak *azután* tudatosodhat, hogy ez az elkülönülés már ténylegesen végbement. Tehát csak akkor, amikor a verbális gondolkodás interiorizációja befejeződött, amikor kialakult az intellektuális tevékenység akaratlagos kontrolljának képessége. Ezért érthető, hogy a gyerekek gondolati műveleteiket kezdetben a kommunikáció részének tekintik, és a hangos beszéd közegében valósítják meg. A „közlés" valóságos címzettje azonban nem a másik ember, hanem ők maguk: ezért feleslegessé válik a kifejezett, interszubjektív nyelvi forma. Így jön létre az a hangos, de mégis redukált, a másik ember számára hozzáférhetetlen beszédjelenség, amelynek Piaget az egocentrikus beszéd elnevezést adta.

„A nyelv eredeti funkciója", írja Vigotszkij, „a közlés, a környező emberek befolyásolása a felnőtt és a gyerek részéről egyaránt. Következésképpen a gyerek eredeti nyelve tisztán szociális nyelv; helytelen volna szocializáltnak nevezni, mert ehhez a szóhoz valami olyan, eredetileg nem-szociális jelenségnek a képzete fűződik, amely csak a fejlődése során válik szociálissá. Csak később fejlődik ki . . . egy különböző funkciókat betöltő szociális nyelv, amely egy meghatározott életkorban meglehetősen élesen elkülönül egy egocentrikus és egy kommunikatív nyelvi formára. Ez utóbbi kifejezést azért részesítjük előnyben Piaget 'szocializált' jelzőjével szemben, mert hipotézisünk szerint mindkét nyelvi forma a nyelv egyaránt szociális, de különböző irányultságú funkciója. Eszerint az egocentrikus beszéd a szociális (pontosabban: kommunikatív — *K. J.)* beszédből azáltal jön létre, hogy a gyerek a szociális viselkedésformákat, a kollektív együttműködés formáit személyes tartományába viszi át."[52] Az egocentrikus beszéd jelensége nem azt fejezi ki, hogy a verbális tevékenység még nem eléggé szocializált, hanem azt, hogy még nem eléggé „individualizált", még nem különült el eléggé a kommunikatív beszédformától. Sorsa nem az elhalás, a teljes megsemmisülés, hanem pozitív fejlődés, az önálló nyelvi gondolkodás (a belső beszéd) szintjére való emelkedés. Piaget elméletének legnagyobb hiányossága, hogy nem veszi számításba az egocentrikus és a belső beszéd közti genetikus kapcsolatot, azt a tényt, hogy az egocentrikus beszéd látszólagos involúcióját a belső beszéd evolúciója kíséri. De az egocentrikus beszéd jelenségére csak akkor lehet összefüggő, ellentmondásmentes magyarázatot adni, ha nem az autizmus következményének, hanem a belső beszéd előzményének tekintjük, ha nem az individuumtól a társadalomig, hanem a társadalomtól az individuumig vezető fejlődés átmeneti szakaszát látjuk benne.

Hogy e hipotézis helyességét igazolhassa, Vigotszkij egy sorozat kísérletet és megfigyelést végzett. Az első kísérletek annak bizonyítását célozták, hogy a kommunikáció és az egocentrikus beszéd közt — Piaget feltevésével

[52] Uo. 64. o.

ellentétben — nincs antagonizmus; hogy a gyerekek maguk egocentrikus beszédüket kommunikatívnak szánják. Ehhez Vigotszkij olyan speciális feltételeket teremtett, amelyek kizárták a kölcsönös megértés lehetőségét (kiemelte a gyerekeket a közösségből; állandó zaj teremtésével akusztikusan tette lehetetlenné a verbális érintkezést; idegen nyelvű vagy süketnéma kollektívába helyezte át a gyerekeket). Ha az egocentrikus beszéd valóban az autizmus maradványa, akkor ezekben a szituációkban gyakoribbá kellett volna válnia. Ehelyett az történt, hogy a megértés illúziójának eltűnésével az egocentrikus beszéd is szinte teljesen eltűnt.

A következő képésben Vigotszkij empirikus adatokat keresett annak bizonyítására, hogy az egocentrikus beszéd nem funkció nélküli, értelmetlen kísérő jelensége a viselkedésnek, hanem a gondolkodás verbális síkra emelésének, a feladat megtervezésének, a végrehajtás irányításának és akaratlagos kontrolljának eszköze. Kísérleti feltételek között végzett megfigyelésekkel kimutatta, hogy az egocentrikus beszéd éppen akkor lép fel, amikor a gyerekek feladatainak automatikus megoldása elé akadályok gördülnek, s hogy szervesen beilleszkedik a probléma-szituáció értelmezésébe és a megoldás folyamatába.[53] Ha az egocentrikus beszéd gyakorlati jelentőség nélküli melléktermék volna, akkor együtthatójának növekedése legalábbis nem állna egyenes arányban a probléma-szituáció keletkezésével. A megfigyelési adatok szerint mégis ez volt a helyzet.

Végül egy egész sor kísérlet anyagának statisztikus elemzésével Vigotszkij bebizonyította, hogy az egocentrikus beszéd időbeli alakulása nem elhalási folyamat. Ha Piaget hipotézisének megfelelően az egocentrikus beszéd sorsa az eredetileg autista ösztönlény szocializációját fejezné ki, akkor a 3. és 7. életév közti fokozatos eltűnésével párhuzamosan el kellene tűnnie strukturális sajátosságainak: morfológiai és szintaktikai redukáltságának is. A szocializáció mértékében a még előforduló egocentrikus mondatoknak egyre kifejlettebb, egyre interszubjektívebb alakot kellene ölteniük. Ehelyett azonban az történik, hogy az egocentrikus beszéd egyre érthetetlenebbé, egyre redukáltabbá válik.

A fejlődésnek ez a látszólagos ellentmondása valójában pozitív, kauzális összefüggést takar. Az egocentrikus beszéd fokozatos redukálódása annak következménye, hogy az érintkezés eszközéből a gyermek „önmagával való érintkezésének", a gondolkodásnak eszközévé alakul át. Ahol a nyelvi kapcsolat két szubjektuma egy és ugyanaz a személy, a megértés lényegesen egyszerűbb feltételek mellett valósul meg, mint a tényleges kommunikációban. Minél tudatosabb, minél inkább önállóan kontrollált a gondolkodás, annál szabadabban mozog a konceptuális rendszer értelmi összefüggéseiben, annál kevésbé szorul az explicit nyelvi kifejezés mankójára. Mivel a szubjektum maga nagyon jól tudja, *mi* az, amire gondol, a mondatok alanya eltűnik, a szintaxis „predikatív" szerkezetűvé alakul át. A szubjektum képessé válik a mondat-értelem „közvetlen" megragadására, figyelme a gondolat egészére irányul, a mondat értelme mintegy magába szívja a szavak jelentését.

[53] Egy 5 éves kisfiú például némán rajzolt egészen addig, amíg a sárga ceruzájának hegye kitört. Akkor először megpróbálta erősebben rányomni a papírra — de ezzel csak azt érte el, hogy a papír összekarcolódott. „Ahá", mondta erre, „nem megy." Ezután egy másik sárga ceruzát keresett, de nem talált. „Akkor piros lesz a villamos", mondta, és tovább rajzolt.

Az egocentrikus beszéd eltűnése egyenes következménye ennek a szintaktikai és szemantikai redukálódásnak. Mivel a „közlés" már nem irányul a másik emberre, a vokalizáció *feleslegessé* válik. A nyelvi struktúra összevonódása azután *lehetetlenné* is teszi. Minél redukáltabb a gondolkodás nyelvi szerkezete, annál kevésbé fejeződhet ki a szavak szimbólumain alapuló hangos beszédben. Az egocentrikus beszéd „eltűnése" a nyelvi gondolkodás interiorizációja által kiváltott átmenet a *belső beszédbe.*

A belső beszéd eszerint úgy jön létre, hogy a külső, kommunikatív beszéd először funkció-változáson megy keresztül: az érintkezés funkciójából az ideatorikus gondolkodás funkciójává alakul át, majd pedig e funkció-változás következtében olyan strukturális változásokat szenved, amelyek mindinkább lehetetlenné teszik hangos megnyilvánulását. Ezzel beigazolódott az a hipotézis, hogy a belső beszéd a nyelvi gondolkodás eszköze, s vele együtt az is, hogy a magasabbrendű, emberi intelligencia nem más, mint a nyelv interiorizációja.

*

A fenti dolgozat Vigotszkij életművének terjedelmileg kisebb részéről szól: ez az életmű még tragikus befejezetlenségében is sokkal szerteágazóbb annál, semhogy egyetlen írás határai közt ki lehetne meríteni. Csupán egy, a fenti tárgyalásból kimaradt probléma-körről, Vigotszkij pedagógiai pszichológiájáról szeretnénk befejezésül említést tenni — nem tartalmi-kritikai ismertetés céljával, hanem azért, hogy rámutassunk szimbolikus jelentőségére.

Vigotszkij teoretikus munkásságának kiindulópontja és végeredménye, hogy az ember szubjektuma a saját sorsának: szubjektuma abban a pszichológiai értelemben, hogy viselkedési aktusai nem *történnek* vele, hanem — legalább potenciálisan — tudatos, akarati elhatározásának eredményei; és szubjektuma abban a történelmi értelemben, hogy saját objektivációs tevékenységével teszi magát tetteinek pszichológiai szubjektumává. A pszichológia végső szava ezért az, hogy az ember önmaga számára *lehetőség:* s ez arra kötelezi a pszichológust, hogy ne maradjon meg a teoretikus proklamálásnál, hanem vegyen részt a lehetőség gyakorlati realizálásában. Ezt a szerepet tölti be a Vigotszkij életművének terjedelmileg is nagyobb részét alkotó pedagógiai pszichológiája. Ez az a terület, ahol Vigotszkij levonta elméleti munkásságának gyakorlati konzekvenciáit. Pedagógiai pszichológiájával Vigotszkij — elméleti állásfoglalásának logikus következményeként — gyakorlatilag bekapcsolódott abba a világtörténelmi műbe, amelynek perspektivikus célja az ember szabad és tudatos önmegalkotása.

ВЫГОТСКИЙ И НАЧАЛО МАРКСИСТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Янош Киш

Теоретические основы марксистской психологии были заложены Л. С. Выготским в конце 20-х — начале 30-х годов. Первым применив к психологии марксово представление о человеке, он очертил рамки общественно-исторического объяснения высших психических способностей (сознания и воли). Эту его деятельность — хотя нельзя указать ни на какую историческую связь — можно считать параллельной с переворотом в марксистской *философии* 20-х годов, в процессе которого Грамши, Лукач и другие, критикуя натурализм «ортодоксальных марксистов» II Интернационала, реконструировали истинный смысл марксовской диалектики как диалектики практики.

Сознательное и волевое поведение Выготский понимал как *опосредованное поведение*, в котором человек сам создает ситуацию, детерминирующую его реакции, сам создает сигнальные отношения в своей среде. Таким образом, волевой характер психических явлений не означает индетерминированность психики, а означает способность человека при помощи сознательной телеологии самому определять свое поведение. Те опосредования, которые индивидуум включает в свою деятельность создаются обществом в объективной, материальной форме и в форме духовной культуры, а их освоение происходит в процессе развития ребенка в общественном взаимодействии с помощью взрослых.

Самой простой формой духовной объективации, осуществляющей фиксацию и передачу общественного опыта, является язык, который распространяется на все сферы совместной человеческой деятельности. Поэтому Выготский считает, что сознательное волевое поведение строится на освоении языка в процессе практики. Это положение является основой его известной теории о единстве языка и идеоторного мышления. Наиболее значительной частью этой теории является гипотеза Выготского о развитии идеоторного мышления как интериоризации языка.

VIGOTSKY AND THE BEGINNINGS OF MARXIST PSYCHOLOGY

by *János Kis*

L. Sz. Vigotsky elaborated the theoretical basis of Marxist psychology at the end of the twenties and at the beginning of the thirties. He was the first person who used the Marxian image of man for psychology and created the explanation of higher psychological abilities (mind and will). His action can be considered to be parallel with the change happened in the Marxist philosophy in the twerties, without our proving any interaction. In the course of this change Gramsci, Lukács and other philosophers reconstructed the original meaning of Marxist dialectics as dialectics of practice criticizing the naturalism of "orthodox Marxists" of the II. International.

Vigotsky considered the conscious and intentional behaviour as an indirect one, in the course of which people themselves create those situations — significant relations in their environment — which determine their behaviour. In this way vill does not mean any indetermination but it means an ability of man to determine his own behaviour with the help of conscious teleology.

The mediations used by the individual in his activity are created by society in the form of objective material and mental culture, and are appropriated during the development of children in the social cooperation with adults.

Language is the simplest mental objectivative form realizing the transmission and fixing of social experience, covering the total field of cooperation of people. Therefore in the opinion of Vigotsky conscious and intentional behaviour is based on the active appropriation of language.

These hypotheses form the background of his famous theory about the unity of language and ideatoric thinking. The most influentive part of his theory are the hypotheses on the development of ideatoric thinking considered as the interiorization of language.

A normák logikája

RUZSA IMRE

A logika alkalmazását a morális-jogi normák közötti logikai összefüggések vizsgálatára újabban *deóntikus logikának* nevezik. (A görög δεω = kötök, gátlok igéből.) Alig két évtizede, hogy erre a területre is benyomult a modern szimbolikus (matematikai) logika. A deóntikus logika formális rendszerének kidolgozói közül elsősorban *G. H. von Wright, A. N. Prior* és *A. R. Anderson* nevét kell megemlítenünk.

A deóntikus logika természetesen nem lép és nem is léphet föl azzal az igénnyel, hogy helyettesítse az etikát és a jogot (ahogyan a közönséges kétértékű logika sem léphet föl azzal a igénnyel, hogy helyettesítsen valamely természettudományt). Nem normákat ad, csupán a normák közötti logikai összefüggéseket tanulmányozza; mindenekelőtt a normatív állítások, kijelentések („ítéletek") körében végzett *következtetések* elmélete. Föltehetően előbbutóbb hasznos segítséget is fog nyújtani az etikának, illetve a jogtudománynak. (Az sem lehetetlen, hogy műszaki vonatkozásban is alkalmazhatóvá válik, hiszen pl. a technikai normák logikája és az etikai normák logikája bizonyára csak az interpretáció tekintetében különbözik egymástól.)

A deóntikus logika formális rendszere valójában a kétértékű logika formális rendszerének kibővítése néhány olyan szimbólummal és posztulátummal, amelyek a normatív kijelentések *szerkezetének* föltárását és az ilyen kijelentések körében végezhető *következtetések* vizsgálatát hívatottak megkönnyíteni. Egy példával illusztrálva: az alábbi következtetés a kétértékű logika szerint nem helyes:

Aki felnőtt és egészséges, annak kötelessége dolgozni.
X felnőtt és egészséges.

X-nek joga van a munkához.

Ez a következtetés csak akkor lesz helyes, ha kipótoljuk egy elhallgatott premisszával: *„Ami kötelező, az megengedett (jogos) is"*. A deóntikus logikában e pótpremissza külön kimondására nincs szükség, *mert a rendszer egyik „logikai igazsága"*.

A deóntikus logikát általában a *modális logikák* közé számítják. A szó eredeti (Arisztotelésztől származó) értelmében vett modális logikát ma *alethikus modális logikának* (vagy röviden csak *alethikus logikának)* mondják.

A kétértékű logikában a „logikai igazság" vagy „tautológia" fogalmát egyértelműen meghatározza néhány, nagyrészt Arisztotelésztől származó alapelv (az ellentmondástalanság elve stb.). A kétértékű logikának számos *különböző* formális felépítését ismerjük, ezek azonban mind *ugyanazt a logikát* írják le.

Más a helyzet a deóntikus logikában. A deóntikus tautológia fogalmának megalapozásához a kétértékű logika alapelvei szükségesek, de nem elegendőek: bizonyos kiegészítésre szorulnak. De e kiegészítő elvek tekintetében nincs egyetértés a logikusok között. Ennek következtében *nem egy, hanem több deóntikus logika létezik, más-más tautológiafogalommal.* (Mellékesen: ez a tény, úgy hiszem, meglehetősen ellentmont Russell és számos más filozófus azon nézetének, amely szerint a logikai igazság fogalma *a priori.)* A különböző deóntikus logikákban természetesen akadnak közös igazságok is, pl. az „ami kötelező, az megengedett is" igazsága minden rendszerben elfogadott.

A deóntikus tautológia fogalmával kapcsolatos vitában való tájékozódás érdekében vegyük szemügyre a nevezetesebb deóntikus rendszereket. E célból először tekintsük át röviden „*az aktusok algebrájának*" elemeit.

Az aktusok algebrája

A legegyszerűbb deóntikus kijelentések ilyen típusúak: „Az *a* aktus kötelező", ill. „Az *a* aktus megengedett". Ezeket szimbólikusan „*Oa*"-val, ill. „*Pa*"-val rövidítjük. (*O* és *P* az angol obligatory = kötelező, ill. permitted = = megengedett szavak kezdőbetűi.) A bennük szereplő *a aktus* (cselekedet) olyan morális, jogi vagy akár műszaki aktus lehet, amelyre a „kötelező", ill. a „megengedett" jelzők (predikátumok) alkalmazása értelmes, és amelyre egy adott morál, ill. jogrendszer, ill. műszaki előírás alapján *Oa* és *Pa* igaz vagy hamis volta egyértelműen meghatározott.

Adott aktusokból bizonyos *műveletekkel* összetettebb aktusokat képezhetünk. Ezek a műveletek a következők.

Egy *a* aktus *komplementumán* azt az aktust értjük, amelyet akkor és csak akkor végzünk el, amikor az *a* aktust *nem* végezzük el. Így ha pl. *a* a „dohányzás" aktusa, akkor *a* komplementuma a „nemdohányzás", a „dohányzástól való tartózkodás" aktusa. Az *a* aktus komplementumát „$-a$"-val jelöljük.

Két aktus *szorzatán* azt a aktust értjük, amelyet akkor és csak akkor végzünk el, ha mindkét aktust elvégezzük. Az *a* és a *b* aktus szorzatát „$a \cdot b$"-vel jelöljük. Pl. ha *a* jelentése „köszönni" és *b* jelentése „bemutatkozni", akkor $a \cdot b$ jelentése „köszönni *és* bemutatkozni".

Két aktus összegén azt az aktust értjük, amelyet akkor és csak akkor végzünk el, ha a két aktus közül legalább az egyiket elvégezzük. Az *a* és a *b* aktus összegét „$a + b$"-vel jelöljük. Ha pl. *a* jelentése „fizetni", *b* jelentése „lelépni", akkor $a + b$ jelentése „fizetni *vagy* lelépni" — a „vagy" *megengedő* értelmében; tehát aki történetesen fizet *és* (mégis) lelép, az is végrehajtja a „fizetni + lelépni" aktust.

Aki ismerős a *kijelentések* logikai kalkulusában, tüstént észreveszi, hogy a $-$, $\cdot$, $+$ műveletek rendre a negáció, konjunkció, diszjunkció analogonjai. Ez az analógia egészen odáig terjed, hogy ha a kijelentéskalkulus egy olyan azonosságában, amelyben csak az említett három művelet jele ($\neg$, $\wedge$, $\vee$) szerepel, e műveleti jeleket fölcseréljük az aktusok algebrájának megfelelő műveleti jeleivel („$\neg$" helyett „$-$"-t, „$\wedge$" helyett „$\cdot$"-t, „$\vee$" helyett „$+$"-t írunk), akkor az aktusok algebrájának egy azonosságát kapjuk. Ennek megfelelően algebránkban érvényesek pl. az alábbi azonosságok:

$$- -a = a,$$

$$a \cdot b = b \cdot a, \qquad a + b = b + a,$$

Mivel a kijelentéskalkulusban a $\neg$, $\wedge$, $\vee$ műveletek segítségével bármely művelet kifejezhető, azért az előbbi észrevétel alapján a kijelentéskalkulus bármely műveletének létezik analogonja az aktusok algebrájában.

A derivált obligáció

Lássuk pl. az *implikáció* aktusalgebrai analogonját. Mint ismeretes, a kijelentéskalkulusban az „$A \rightarrow B$" implikáció a „$\neg A \vee B$" (nem-A vagy B) kifejezés „szinonimája", utóbbi aktusalgebrai analogonja pedig $-a + b$ (azaz a komplementumának és b-nek összege). Így „$A \rightarrow B$" analogonja az aktusok algebrájában „$-a + b$"; ennek rövidítésére bevezethetjük az „$a \supset b$" szimbólumot.

Mi a jelentése az „$O(a \supset b)$" formulának? Mit jelent az, hogy „$a \supset b$ kötelező"? Mivel „$a \supset b$" a „$-a + b$" szinonimája, „$O(a \supset b)$" azt jelenti, hogy a „$-a + b$" aktus kötelező. De „$-a + b$" elvégzése azt jelenti, hogy b és $-a$ közül legalább az egyiket elvégezzük. Tekintve, hogy $-a$ elvégzése annyi, mint a el nem végzése, aki elvégzi a-t, az *nem* végzi el $-a$-t. Így ha valaki elvégzi a-t, az $-a + b$-t — azaz $a \supset b$-t — már csak úgy tudja elvégezni, ha b-t is elvégzi. Ennélfogva $O(a \supset b)$ végül is ezt jelenti: „Aki elvégzi a-t, az köteles elvégezni b-t is", vagy másképp: „a elvégzése esetén b kötelező". Ezért az $O(a \supset b)$ formulát a *derivált obligáció* (derived obligation), a *feltételesen kötelező* kifejezésének tekintik. Látni fogjuk, hogy a deóntikus logika egyik komoly problémája épp a derivált obligációhoz kapcsolódik.

Az aktusalgebra — mint láttuk — nem tesz különbséget aktivítás és passzivítás (tartózkodás) között (ahogyan a kijelentéskalkulus sem tesz különbséget állítás és tagadás között) Ha a egy „aktív" aktus, pl. „utazni", akkor $-a$ egy „passzív" aktus, ti. „nem utazni"", az utazástól tartózkodni"; de az aktusalgebrában a és $-a$ egyformán *csak* aktusok.

Az aktusalgebra műveleteinek korlátlan alkalmazása két „különös" aktust eredményez. Ezek egyike az $a + -a$ aktus. A műveleti jelek értelmezése szerint ezt akkor hajtjuk végre, ha elvégezzük a-t, *vagy* ha nem végezzük el a-t; tehát bármit teszünk is, $a + -a$-t mindig elvégezzük. Ennek alapján $a + -a$-t *üres aktus*nak nevezhetjük. — A másik különös aktus $a \cdot -a$. Ezt akkor hajtjuk végre, ha elvégezzük a-t *és* ugyanakkor nem is végezzük el a-t. Világos, hogy $a \cdot -a$ elvégzése lehetetlen, ezért ezt *lehetetlen* aktusnak nevezhetjük.

Az üres és a lehetetlen aktus *nem valódi aktusok:* nem választhatunk elvégzésük és el nem végzésük között, hiszen az üres aktus mindig elvégzett, a lehetetlen aktus mindig elvégezhetetlen. E tény a deóntikus logikák egy újabb problémájának forrásává lett; még visszatérünk rá.

Az üres aktus komplementuma a lehetetlen aktus, és viszont. Az üres aktusok mind egyenlőek egymással: ha a és b tetszőleges aktusok, akkor $a + -a = b + -b$. Hasonló igaz a lehetetlen aktusokra is. Így bármely üres, ill. lehetetlen aktust ugyanazzal a szimbólummal jelölhetünk. Vezessük be az üres aktus jelölésére a nullát: „0", a lehetetlen aktus jelölésére pedig az áthúzott nullát: „$\not{0}$".

A **P** *rendszer és paradoxonjai*

Az aktusalgebra alapfogalmainak áttekintése után lássuk elsőnek a deóntikus logika *von Wright*-től származó ún. „**P**"-rendszerét. (Tudomásom szerint ez volt a deóntikus logika első formális rendszere.)[1]

A **P**-rendszer elemi kijelentései Oa és Pa alakúak („a kötelező", ill. „a megengedett" interpretációval). Az O és P közötti összefüggést a következő megállapodás rögzíti: „a kötelező" azt jelenti, hogy „$-a$ nem megengedett" (azaz hogy a komplementuma tilos); így Oa egyszerűen a $\neg P(-a)$ rövidítése. $\neg Pa$ („a nem megengedett") azt jelenti, hogy „a tilos"; ezt Fa-val rövidítjük (F az angol forbidden = tilos kezdőbetűje). Az elemi deóntikus kijelentésekből a kijelentéskalkulus műveleteivel (negáció, konjunkció, diszjunkció, implikáció, ekvivalencia) képezhetünk összetettebb kijelentéseket.

A deóntikus tautológia fogalmát *Wright* a **P**-rendszerben a kijelentéskalkulus elvein (az ellentmondástalanság és a kizárt harmadik elvén) kívül az alábbi posztulátumokra alapozza:

A disztributivitás elve. $a + b$ megengedettsége egyenértékű azzal, hogy a és b közül legalább az egyik megengedett. Azaz: $P(a + b)$ azonos $Pa \vee Pb$-vel.

A permisszió speciális elve. Egy aktus és komplementuma közül legalább az egyik megengedett: Pa és $P(-a)$ egyike biztosan igaz.

Az extenzionalitás elve. Egyenlő aktusok egyszerre megengedettek és egyszerre tilosak. Azaz: ha $a = b$ az aktusalgebra törvényei szerint, akkor Pa és Pb logikai értéke is egyenlő (vagy mindkettő igaz, vagy mindkettő hamis).

Az üres obligáltságának elve. Az üres aktus kötelező: $O0$ (vagy $O(a + -a)$ mindig igaz.

E rendszernek — mint a bírálók észrevették — néhány különös eredménye van.[2] A **P**-rendszerben ugyanis tautológiák az alábbi formulák:

$$(1) \qquad Fa \rightarrow O(a \supset b)$$

$$(2) \qquad Oa \rightarrow O(b \supset a)$$

(1) jelentése: Aki tilosat csinál, az bármi mást köteles csinálni. (Pl.: ha lopni tilos, és lopsz, akkor köteles vagy gyilkolni is). *Bármit*, így bárminek az ellenkezőjét (komplementumát) is! (2) jelentése: Ami kötelező, arra bárminek az elvégzése kötelez. E két formulát mint *a derivált obligáció paradoxonait* tartják számon. (Nem egészen világos, hogy az utóbbit miért tartják paradoxonnak: ami feltétlenül kötelező, az kötelező marad, bármit teszünk is). Fölfedezésük *Prior* nevéhez fűződik.

A rendszer egy bírálója aggályosnak találta még a következő tautológiát is:[3]

$$(3) \qquad Oa \wedge O(a \supset b) \rightarrow Ob.$$

Szavakkal: ha a kötelező, és a elvégzése esetén b is kötelező, akkor b (feltétel nélkül is) kötelező. Egy példával illusztrálva: Tegyük fel, hogy február

[1] G. H. v. Wright: *An Essay in Modal Logic*. Amsterdam 1951.

[2] Lásd: *A. N. Prior: The Paradoxes of Derived Obligation. Mind*, **63** (1954), 64—65.

[3] Lásd: R. N. McLaughlin: *Further Problems of Derived Obligation. Mind* **64** (1955), 400—402.

1-én mindenki köteles védőoltáson résztvenni, továbbá hogy mindenki, aki február 1-én megkapta a védőoltást, köteles március 1-én ellenőrző oltáson résztvenni. Következik-e ebből, hogy március elsején *mindenki* köteles az ellenőrző oltáson résztvenni? Nyilvánvaló, hogy *nem*, sőt valószínű hogy aki elmulasztotta február elsején a védőoltást, annak kifejezetten *tilos* március elsején az ellenőrző oltás felvétele. Abból, hogy a kötelező, és a elvégzése b-re kötelez, nem lehet következtetni arra, hogy b feltétlenül kötelező; *Ob* lehet igaz is, lehet hamis is.

Wright ugyan visszautasította a (3)-mal kapcsolatos aggályokat (mint a fenti példa mutatja, ez a visszautasítás megalapozatlan), de azt elismerte, hogy az $O(a \supset b)$ alakú formula nem alkalmas a feltételes kötelezés, a derivált obligáció *adekvát* leírására.[4] Ahogyan a kijelentéskalkulusban $A \rightarrow B$ igazsága nem mindig interpretálható úgy, hogy A igazsága *magában foglalja* B igazságát, ugyanúgy a **P**-rendszerben $O(a \supset b)$ igazsága nem értelmezhető mindig úgy, hogy a elvégzése *magában foglalja* b kötelező voltát. *Wright* szerint a feltételes kötelezés a **P**-rendszerben nem fejezhető ki adekvát módon.

A relatív deóntika

A derivált obligáció jobb leírására *Wright* egy ún. „relatív deóntikát" javasol. Ebben a rendszerben az elemi kijelentések ilyen alakúak: „a megengedett az f feltétel mellett"; szimbolikus leírásukra a „$P(a/f)$" alakú kifejezések szolgálnak. Itt a tetszőleges aktus, f pedig valamilyen feltétel: lehet egy aktus elvégzettsége, lehet egy kijelentés igazsága is. Ha f helyére az üres aktust vagy egy logikai igazságot (tautológiát) — tehát egy mindig teljesülő feltételt — teszünk, akkor speciális esetként kapjuk az „abszolút deóntikát". $P(a/0)$ jelentése: „a feltétlenül megengedett".

A módosított rendszer felépítését nem részletezzük (nem tér el lényegesen a P-rendszer fölépítésétől). Lényeges, hogy a derivált obligáció kifejezésére *Wright* e rendszer „$O(a/f)$" alakú formuláit javasolja; a szóban forgó formulákat ugyanis „f teljesülése esetén a kötelező" alakban értelmezhetjük. Segítségükkel az (1), (2) és (3) alatti paradoxonok így fejezhetők ki:

(1') $$F(a/0) \rightarrow O(b/a)$$

(„ha a abszolút tilos, akkor a teljesülése esetén b kötelező");

(2') $$O(a/0) \rightarrow O(a/b)$$

(„ha a abszolút kötelező, akkor b teljesülése esetén is kötelező");

(3') $$(O(a/0) \wedge O(b/a)) \rightarrow O(b/0)$$

(„ha a abszolút kötelező, és a teljesülése esetén b kötelező, akkor b abszolút kötelező"). E három formula közül az első kettő nem tautológia, a harmadik azonban tautológia. Így az elmondott értelmezés mellett az (1) és a (2) paradoxonok nem lépnek föl, de (3) problémája változatlanul megmarad. Ponto-

[4] G. H. von Wright, A Note on Deontic Logic and Derived Obligation. *Mind* **65** (1956), 507—509.

sabban: ez az értelmezés egyedül (1) problémáját oldja meg kielégítően. (2) nem paradoxon, sőt nézetem szerint logikai igazság; így az, hogy megfelelője, (2') nem tautológia, a rendszer (vagy az interpretáció) hiányossága.

A fenti elemzés azon alapszik, hogy $F(a/0)$-t, ill. $O(a/0)$-t így interpretáltuk: „a feltétlenül tilos", ill. „a feltétlenül megengedett". (Ez *Wright* hallgatólagos interpretációja.) De ez az értelmezés, úgy hiszem, téves. Emlékezve arra, hogy F a $\neg P$ rövidítése, $F(a/0)$-t, azaz $\neg P(a/0)$-t így fordíthatjuk: „Nem igaz, hogy a feltétlenül megengedett" — és ez persze egészen más, mint az, hogy „a feltétlenül tilos". Hasonlóan: mivel $O(a/0)$ a $\neg P(-a/0)$ rövidítése, azért $O(a/0)$ jelentése: „Nem igaz, hogy $-a$ feltétlenül megengedett" azaz *egyes esetekben* $-a$ tilos, azaz *egyes esetekben* a kötelező — tehát nem arról van szó, hogy a *abszolút* kötelező. A helyes értelmezés a következő:

$F(a/0)$: „a néha tilos",

$O(a/0)$: „a néha kötelező".

E fordítással (1'), és (2') és (3') rendre ezt mondják: (1'): „ha a néha tilos, akkor a teljesülésekor b kötelező"; (2'): „ha a néha kötelező, akkor b teljesülésekor is kötelező"; (3'): „ha a néha kötelező, és a teljesülésekor b kötelező, akkor néha b is kötelező". Világos, hogy az első kettő hamis, a harmadik viszont igaz, teljes összhangban azzal, hogy az első két formula nem tautológia, a harmadik viszont igen.

A relatív deóntikában „a feltétlenül tilos" és „a feltétlenül kötelező" helyes formalizálása a következő:

$$F(a/b) \wedge F(a/-b); \qquad O(a/b) \wedge O(a/-b).$$

Szavakban: „a tilos (ill. kötelező) akkor is, amikor b teljesül, és akkor is, amikor b nem teljesül"; azaz „a feltétlenül tilos (ill. kötelező)".

Wright relatív deóntikáját később *N. Rescher* kísérelte meg részletesebben kidolgozni, de bizonyos paradoxonokat neki sem sikerült elkerülnie.

Az üres és a lehetetlen aktus

Wright vetette föl az üres és a lehetetlen aktussal kapcsolatos problémát is.[5] A **P**-rendszerben eredetileg kifejtett álláspontját megváltoztatva azt javasolta, hogy az üres aktust nem kell szükségszerűen kötelezőnek, a lehetetlen aktust pedig nem kell szükségszerűen tilosnak minősíteni. Ez a két aktus — mint már rámutattunk — nem valódi aktus: nem választhatunk elvégzésük és el nem végzésük között.

Anderson példát mutatott olyan deóntikus rendszerre,[6] amelyben a lehetetlen aktus és az üres aktus se nem megengedett, se nem tilos, se nem kötelező.

Nézetem szerint az üres és a lehetetlen aktus problémája alárendelt jelentőségű a deóntikus logikában. Kétségtelen, hogy *elegáns* lenne a deóntikus logika egy olyan, *egyébként is kifogástalan* rendszere, amelyben az üres

[5] Lásd *Deontic Logic* c. cikkét. G. H. v. *Wright: Logical Studies*. London 1957.
[6] A. R. *Anderson: The Logic of Norms. Logique et Analyse*, **2** (1958), 84—91.

aktus kötelező volta és a lehetetlen aktus tilos volta nem tautológiák. Ám ilyen „egyébként is kifogástalan" rendszer ez idő szerint nincs. (Az *Anderson*-féle megoldással kapcsolatos észrevételekre még visszatérünk.) Viszont egy „egyébként kifogástalan" — mindenesetre ellentmondástalan — deóntikus rendszerben az, hogy benne $O0$ és és $F\emptyset$ tautológia, *pusztán szépséghiba*, ha nem jár paradox következményekkel. Analógiaként ide kívánkozik a kijelentéskalkulus nevezetes „*ex falso quodlibet*" tautológiája —

$$\neg p \rightarrow (p \rightarrow q)$$

— amelyet rendszerint így szoktak értelmezni: „ha p hamis, akkor p-ből következik (a tetszőleges) q", azaz: „hamisból bármi következik". Ez is paradoxnak tűnik, pedig az idézett formula teljesen „ártatlan"; ui. csak akkor lehet segítségével a tetszőleges q állítást bebizonyítani, ha p-t is és $\neg p$-t („nem-p"-t) is be tudjuk bizonyítani, vagyis *ha ellentmondásos rendszerből indulunk ki.* Hasonlóan: $O0$ és $F\emptyset$ önmagában „ártatlan" mindaddig, amíg a és $-a$ nem lehetnek egyszerre elvégzettek, ill. kötelezőek, ill. tilosak.

A szankcióra alapozott deóntika

*Anderson*nak egy érdekes fogás segítségével sikerült a deóntikus logikát visszavezetnie az alethikus logikára. A visszavezetés alapgondolata a következő: Az, hogy a kötelező, így fejezhető ki: „a el nem végzése szükségszerűen megtorlást von maga után". Jelöljük a „megtorlás" aktusát s-sel (a „szankció" kezdőbetűjével), továbbá azt, hogy „x szükségszerű", az alethikus logikában szokásos módon „Lx"-szel. Így:

$$(4)\ L(-a \supset \mathrm{s}) \text{ jelentése: } Oa.$$

Továbbá „a tilos" azt jelenti, hogy „a elvégzése szükségszerűen szankciót von maga után", ezért

$$(5)\ L(a \supset \mathrm{s}) \text{ jelentése: } Fa.$$

Az, hogy „a megengedett", nyilván Fa tagadásával, azaz $\neg L(a \supset \mathrm{s})$-sel fejezhető ki. Egy másik kifejezési módhoz jutunk, ha felhasználjuk az alethikus logika másik modális operátorát, M-et. Mx jelentése: x lehetséges. Az, hogy a megengedett, így is megfogalmazható: „a és a szankció elmaradása összeférhetőek", azaz: „lehetséges (együttesen) a és $-\mathrm{s}$". Így:

$$(6)\ M(a \cdot -\mathrm{s}) \text{ jelentése: } Pa.$$

Pa két lehetséges kifejezése, azaz

$$\neg L(a \supset \mathrm{s}) \text{ és } M(a \cdot -\mathrm{s}),$$

természetesen egyenértékűek. Ez egyrészt azon múlik, hogy az alethikus logikában $\neg L(-x)$ és Mx ekvivalensek (x akkor és csak akkor lehetséges, ha komplementuma nem szükségszerű), másrészt azon, hogy az aktusalgebra törvényei szerint $-(a \supset \mathrm{s}) = a \cdot -\mathrm{s}$.

Ha elfogadjuk *Oa*, *Fa* és *Pa* fenti definícióit, akkor az alethikus logika részeként kapunk egy deóntikus rendszert. Hogy a rendszert deóntikus következtetések vizsgálatára használni tudjuk, az alethikus logika posztulátumaihoz többnyire elegendő a következő posztulátumot hozzáfűzni:[7] „A szankció nem szükségszerű". Ez, más szóval, annyit jelent, hogy a $\neg Ls$ formulát tautológiának tekintjük.

Ha azt akarjuk, hogy az üres aktus ne legyen kötelező, és a lehetetlen aktus ne legyen tilos, akkor a kötelező, a tilos és a megengedett fogalmát a (4) — (6) alatti definícióktól eltérően kell értelmeznünk. Ehhez vezessük be a „véletlen" aktus fogalmát a következő megállapodással: véletlen az, ami lehetséges, de komplementuma is lehetséges. Jelöljük „*Ca*"-val (a „contingent" kezdőbetűjével) azt, hogy *a* véletlen. Értelmezésünk szerint:

$$Ca \text{ jelentése: } Ma \wedge M(-a).$$

O, *F* és *P* új definíciói:

$$Oa\text{: } L(-a \supset s) \wedge Ca.$$

$$Fa\text{: } L(a \supset s) \wedge Ca.$$

$$Pa\text{: } M(a \cdot -s) \wedge Ca.$$

Látjuk, az új definíciók csak annyiban térnek el az eredetiektől, hogy kikötik az *a* aktus véletlen jellegét. Mármost az alethikus logika szerint az üres aktus szükségszerű ($L0$), a lehetetlen aktus pedig lehetetlen ($\neg M\emptyset$), így egyikük sem lehet kontingens (figyelembe véve, hogy egymás komplementumai). Következésképp az új definíció értelmében egyikük sem lehet sem kötelező, sem tilos, sem megengedett.

Anderson valóban elegáns megoldásának azonban leküzdhetetlen interpretációs nehézségei vannak. Ugyanis az alethikus logikában általánosan elfogadott, hogy az „$a \rightarrow Ma$" formula tautológiát fejez ki. E formula (alethikus) interpretációja: „ha *a* igaz, akkor *a* lehetséges". Ám ez az interpretáció csak akkor értelmes, ha *a* egy *kijelentés*, és értelmetlenné válik, ha *a* egy aktus. Kínálkozó kiút: a „magában álló" *a* jelentése azt, hogy „*a* elvégzett"; így ha *a* egy aktus, akkor „$a \rightarrow Ma$" értelmes interpretációja: „ha *a* elvégzett, akkor *a* lehetséges". (Megjegyzem, hogy a „magában álló" aktus interpretációjának problémájával sem *Anderson*, sem *Prior* — aki különben nagy figyelmet szentel *Anderson* módszerének — nem foglalkozik.) Ezzel azonban újabb probléma lép föl. Az alethikus logikában megengedett az *M* és az *L* operátor iterációja, ismételt alkalmazása. Ha *O*-t, *P*-t és *F*-et *M* és *L* segítségével definiáljuk, akkor automatikusan megengedetté válik *O*, *P* és *F* iterálása is. De mi értelme van pl. a következő formulának:

$$(\neg Oa \rightarrow Fa) \rightarrow O(a \rightarrow Oa)?$$

[7] Többnyire, de nem feltétlenül. Az elegendőség attól függ, hogy milyen alethikus rendszerből indulunk ki. Az alethikus logika alapelveiben még kevésbé van egyetértés a logikusok körében, mint a deóntikus logika alapelvei tekintetében. Napjainkban legalább tucatnyi alethikus logika létezik. — Az alethikus logika deóntikus kiterjesztéséhez néha az „$Ms \wedge \neg Ls$" posztulátum elfogadása szükséges.

Ha „$a \rightarrow Oa$"-t így értelmezzük: „ha a elvégzett, akkor kötelező is", úgy „$O(a \rightarrow Oa)$"-ban egy *kijelentésre* alkalmazzuk a „kötelező"jelentésű O operátort, aminek megint csak nincs értelme: kötelező csak *aktus* lehet, *kijelentés* nem. Pedig a fenti formula az alethikus rendszerek többségében tautológiának számít! Valamennyire értelmes interpretációhoz csak úgy jutunk, ha L és M iterációját eltiltjuk.

Egyesek, így *Prior* is, az $a, b, c \ldots$ betűket, amelyek a mi értelmezésünk szerint *aktusokat* jelentenek, *kijelentéseknek* értelmezik. De akkor Pa, Oa, és Fa értelmetlenné válik, vagy legalábbis eredeti, deóntikus értelmét elveszíti. Márpedig aligha jogos egy rendszert deóntikus logikának nevezni pusztán azért, mert szerkezetében emlékeztet a deóntikus logikára (de a tényleges deóntikus kijelentések kifejezésére alkalmatlan). Talán nem túlzás azt mondani, hogy a deóntikus logikának az alethikus logika részeként való előállítására vonatkozó kísérlet eredménytelen zsákutcának bizonyult.

Egyébként a derivált obligáció paradoxonjai az alethikus logika deóntikus kiterjesztésében is változatlanul fellépnek. Sőt *Prior* egy újabb paradoxont is fedezett föl e rendszerben, s ezt „az irgalmas szamaritánus paradoxonjának" nevezte el.[8] Ez az

$$(7) \qquad (L(a \supset b) \wedge L(b \supset c)) \rightarrow L(a \supset c)$$

ún. *láncszabályhoz* kapcsolódik, amely a legtöbb alethikus rendszerben tautológia. Írjunk e formulában c helyére s-et:

$$(L(a \supset b) \wedge L(b \supset s)) \rightarrow L(a \supset s).$$

Most vegyük figyelembe, hogy (5) szerint $L(a \supset s)$ jelentése: „Fa", és ugyanígy $L(b \supset s)$ jelentése „Fb". Írjuk be ezeket a rövidítéseket legutóbbi formulánkba:

$$(L(a \supset b) \wedge Fb) \rightarrow Fa.$$

Jelentse a azt, hogy „x elrejtette y-t, akit lopás miatt üldöznek", b pedig azt, hogy „y lopott". Akkor $L(a \supset b)$ jelentése: „abból, hogy x elrejtette y-t, akit lopás miatt üldöznek, szükségszerűen következik, hogy y lopott"; ez tehát igaz. Fb jelentése világos: ha y lopott, akkor büntetést érdemel: lopni tilos; tehát Fb is igaz. De akkor legutóbbi formulánk szerint Fa is igaz: x is büntetést érdemel. Így „az irgalmas szamaritánus", aki az üldözöttnek segítséget nyújt, maga is büntetést érdemel. (Következtetésünkben szó sem volt arról, hogy x *tudja-e*, miért üldözik y-t.) Ez az irgalmas szamaritánus paradoxonja.

Az „elvégzettség" formalizálása

A derivált obligáció paradoxonjainak elkerülésére egy kísérlet: az aktusok *elvégzettségét* kifejező új operátor bevezetése a deóntikus rendszerbe. Az első idevágó kísérlet (tudomásom szerint) *M. Fisher* nevéhez fűződik.[9] Jelöljük

[8] A. *N. Prior: Escapism: the Logical Basis of Ethics. Essays in Moral Philosophy* (ed. *A. I. Melden)*, 1958, 135—146.

[9] *M. Fisher: A Three-valued Calculus for Deontic Logic. Theoria*, **27.** (1961), 107—118.

Ta-val a következő kijelentést: „az a aktus elvégzett". T-re vonatkozóan *Fisher* két posztulátumot köt ki: $T(-a)$ egyenértékű $\neg Ta$-val, és $T(a \cdot b)$ egyenértékű $Ta \wedge Tb$-vel. Szavakban: „a komplementuma elvégzett" ugyanaz, mint „a nincs elvégezve", és „a is, b is elvégzett" ugyanaz, mint „a elvégzett, és b elvégzett". E posztulátumok következménye, hogy $T(a + b)$ egyenértékű $Ta \vee Tb$-vel, azaz „a és b közül legalább az egyik elvégzett" ugyanazt jelenti, mint „elvégzett a vagy elvégzett b".

Fisher rendszere számos tekintetben eltér a „hagyományos" deóntikus logikától. Így az ő rendszerében $P(a + b)$ nem egyenértékű $Pa \vee Pb$-vel, noha az e formuláknak megfelelő kijelentések egyenértékűségét aligha lehet kétségbevonni. (Persze P más interpretációja esetén ez a fenntartás értelmes lehet.) Ennélfogva ez a rendszer sem tekinthető a deóntikus logika elfogadható szimbólikus leírásának.

A deóntikus logika **D**-rendszere — amelynek ismertetésére most rátérünk[10] — a T operátorra vonatkozóan két posztulátumot rögzít: (1) az üres aktus mindig elvégzett, azaz $T0$ mindig igaz, és (2) $T(a \cdot b)$ egyenértékű $Ta \wedge Tb$-vel. $T(-a)$ és $\neg Ta$ egyenértékűségét nem posztuláljuk. Ez lehetővé teszi, hogy Ta-t kétféle módon értelmezzük: akár úgy, hogy a egy bizonyos időpontban elvégzett, akár úgy, hogy egy időtartam alatt elvégzett. Utóbbi értelmezés esetén $\neg Ta$ azt jelenti, hogy a egy bizonyos időtartam alatt *nincs mindig* elvégezve, $T(-a)$ pedig azt, hogy az egész időtartam során *soha nincs* elvégezve. Ezzel az interpretációval $\neg Ta$ és $T(-a)$ nem azonosak. (A másik értelmezéssel viszont azonosak.) — A P és az O operátorra vonatkozóan ugyanazon föltevésekkel élünk, mint *Wright* **P**-rendszerében.

A derivált obligáció kifejezésére a **D**-rendszerben $O(a \supset b)$ helyett a „$Ta \rightarrow Ob$" formulát használhatjuk; ennek értelme pontosan és egyértelműen ez: „ha a elvégzett, akkor b kötelező", azaz „a elvégzése b-re kötelez". E formulát az „$a \Rightarrow b$" szimbólummal rövidíthetjük, amelyet tömören „a kötelez b-re" alakban olvashatunk. Ha az (1), (2), (3) „paradoxon-sémákban" $O(a \supset b)$ helyére $a \Rightarrow b$-t írunk, a következő formulákat kapjuk:

$$(1'') \qquad Fa \rightarrow (a \Rightarrow b)$$

$$(2'') \qquad Oa \rightarrow (b \Rightarrow a)$$

$$(3'') \quad (Oa \wedge (a \Rightarrow b)) \rightarrow Ob.$$

A D-rendszerben ezek közül csak (2"(tautológia, a másik kettő nem. Tehát e rendszerben nem igaz, hogy a tilos bármire kötelez, sem az, hogy amire egy kötelező aktus elvégzése kötelez, az (feltétel nélkül is) kötelező. Viszont igaz az, hogy ami (abszolút) kötelező, arra bármi kötelez — de, mint már említettem, véleményem szerint ez nem tekinthető hibának. Így a **D**-rendszerben a derivált obligáció paradoxonjai nem lépnek föl.

Bizonyos kétértelműséget említettünk Ta interpretálásában. Ha a két lehetséges értelmezést meg akarjuk különböztetni — és általában: ha az *idő-*

[10] A **D**-rendszer részletes matematikai kidolgozását lásd: *I. Ruzsa: Axiomatischer Aufbau eines Systems der deontischen Logik. Acta Scientiarum Mathematicarum* (Szeged), **26** (1965), 253—267. — A T operátor fölvételének gondolatára *Fisher* munkájától függetlenül jutottam; *Fisher*[9] alatt idézett cikkére csak 1966-ban bukkantam rá.

beli összefüggéseket is figyelembe akarjuk venni -, akkor a **D**-rendszert tovább kell bővítenünk. Ilyen megfontolások vezetnek el a deontikus logika **D***-rendszeréhez.[11]

Az idő a deóntikában

A **D***-rendszer *elemi* deóntikus kijelentései ilyen alakúak lehetnek: „az a aktus a t időpontban elvégzett", ill. „az a aktus a t időpontban megengedett". Szimbolikus leírásuk: Ta/t, ill. Pa/t. Itt tehát az aktusokat jelentő $a, b, c \ldots$ betűkön kívül időpontokat kifejező jelek is föllépnek; az időpontok jelölésére $t, u, v \ldots$ betűket használhatunk. Két időpont akkor különböző, ha egyik *megelőzi* a másikat (egyik korábbi, másik későbbi). Annak kifejezésére, hogy a t időpont megelőzi az u időpontot, a „$t < u$" szimbólumot használjuk. Jelrendszerünk ilyen bővítésével már lehetővé válik pl. az alábbi összetett deóntikus kijelentés „finomszerkezetének" feltárása: „Az a aktus elvégzése a t időpontban maga után vonja a b aktus kötelező voltát a későbbi u időpontban." E kijelentés szerkezete

$$(Ta/t \wedge t < u) \rightarrow Ob/u.$$

(Fordítása: „ha a elvégzett a t időpontban, és t megelőzi u-t, akkor b kötelező az u időpontban.)

A rendszer további finomítása céljából szükségessé válik *az időpontokra vonatkozó kvantifikáció* bevezetése. Jelöljük — a szimbolikus logikában elterjedt módon — „$\forall t$"-vel, ill. „$\exists t$"-vel a „minden t-re", ill. „legalább egy t-re" szövegeket. („$\forall$" az ún. *univerzális*, „$\exists$" az ún. *egzisztenciális kvantor*.) Segítségükkel kifejezhetjük pl. az alábbi deóntikus kijelentéseket.

„a elvégzése után b mindig kötelező." Szimbolikus leírása:

$$Ta/t \rightarrow \forall u(t < u \rightarrow Ob/u).$$

A **D***-rendszerben ezt a formulát tekinthetjük a derivált obligáció kifejezésének. Rövidítésére az „$a/t \Rightarrow b/u$" szimbólumot fogjuk használni.

„Ha néha kötelező a, akkor néha tilos b". Szimbolikusan: $\exists t\, Oa/t \rightarrow \exists u\, Fb/u$.

A kvantorok alkalmazásával képesek vagyunk a derivált obligáció különböző eseteinek megkülönböztetésére is. Így pl. a két bekezdéssel előbbi kijelentést meg tudjuk különböztetni az alábbitól:

„Ha a elvégzett egy időpontban, akkor valamely későbbi időpontban b kötelezővé válik." Leírása: $Ta/t \rightarrow \exists t(t < u \wedge Ob/u)$.

Végül, hogy a rendszer hatékonyságát tovább növeljük, megengedjük analizálatlan (esetleg nem-deóntikus) kijelentések előfordulását is. Ilyen kijelentések jelölésére a $p, q, r \ldots$ betűket használjuk. Illusztráló példának fordítsuk le a **D***-rendszer „nyelvére" az alábbi összetett kijelentést.

„Ha az alapozás elkészült, akkor mindaddig, amíg az építkezés be nem fejeződik, kedvező időjárás esetén a gépparkot az építkezésben kell felhasználni."

[11] A **D***-rendszer részletes matematikai leírását egy megjelenőben levő cikkem tartalmazza. (*Acta Mathematica Acad. Sci. Hung.*, 1968.)

Szótár a fordításhoz:
a: alapozás,
b: építkezés,
c: a géppark felhasználása az építkezésben, } (aktusok)
p: az időjárás kedvező (kijelentés).

A kész fordítás:

$$Ta/t \rightarrow \forall u\,((t < u \wedge \neg Tb) \rightarrow (p \rightarrow Oc/u)).$$

(„Ha *a* elvégzett a *t* időpontban, akkor minden olyan *u* időpontban, amely későbbi *t*-nél, és amelyben *b* nincs elvégezve, *p* esetén kötelező *c*." *a*, *b*, *c* és *p* behelyettesítésével meggyződhetünk róla, hogy ez a mondat eredeti kijelentésünk átfogalmazott alakja.)

A **D***-rendszer tautológiafogalmának megalapozásában a következő posztulátumokra támaszkodunk.

Elfogadjuk *Wright* **P**-rendszerének négy alapelvét, értelemszerű módosításokkal. Ennek megfelelően: (1) $P(a + b)/t$ azonos $Pa/t \vee Pb/t$-vel; (2) Pa/t és $P(-a)/t$ egyike biztosan igaz; (3) $a = b$ esetén Pa/t azonos Pb/t-vel, és Ta/t azonos $Tb/$t-vel; (4) $O0/t$ (azaz $O(a + -a)/t$) mindig igaz.

A $t < u$ alakú kifejezésekre a következő „magától értetődő" igazságokat rögzítjük: (5) $t < t$ mindig hamis; (6) ha $t < u$ igaz, akkor $u < t$ hamis; (7) ha $t < u$ és $u < v$ igaz, akkor $t < v$ is igaz.

A T operátorra vonatkozóan itt már *Fisher* mindkét posztulátumát elfogadjuk (hiszen az időpont rögzítése következtében a kétértelműség veszélye többé nem fenyeget): (8) $T(-a)/t$ azonos $\neg Ta/t$-vel; (9) $T(a \cdot b)/t$ azonos $Ta/t \wedge Tb/t$-vel. Ezekből már itt is következik, hogy $T(a + b)/t$ azonos $Ta/t \vee Tb/t$-vel, sőt még tovább az is, hogy a T operátor összetett aktusokra való alkalmazása teljesen kiküszöbölhető. Pl. „$T((a \cdot -b) + (-a \cdot c) + -(b \cdot -c))/t$" lépésről lépésre átalakítható ebbe az alakba: „$(Ta/t \wedge \neg Tb/t) \vee (\neg$ Ta/t $\wedge Tc/t) \vee \neg Tb/t \vee Tc/t$".

Végül egészében föltesszük a kétértékű logika tautológiafogalmának érvényességét, azaz a kétértékű kijelentéskalkulus és predikátumkalkulus érvényességét, azzal a megszorítással, hogy a $t < u$ alakú kifejezésekre a kvantorokat hatástalanoknak tekintjük. Így pl. $\forall t\ (t < u)$ ugyanazt jelenti, mint pusztán $t < u$, és $\exists u(t < u)$ is azonos $t < u$-val. Más szóval: a kvantifikáció tekintetében a $t < u$ alakú kifejezések ugyanolyanok, mint az analizálatlan kijelentéseket reprezentáló p, q, r . . . betűk (ti. a kvantorok ezekre is hatástalanok). Ezzel a különös megszorítással ahhoz az előnyhöz jutunk, hogy a kijelentéskalkulus értéktáblázatos módszerét (némi módosítással) alkalmazhatjuk annak eldöntésére, hogy egy-egy formulánk tautológia-e vagy sem.[1]

[12] A matematikai logikában tájékozottabb olvasó számára: Ha a kvantorokat a $t < u$ alakú kifejezésekre is hatásosaknak tekintenénk, úgy ezek a kifejezések *kétargumentumú* (diadikus) predikátumok lennének, míg Ta/t és Pa/t egyargumentumú (monadikus) predikátumok. Az *egyargumentumú* predikátumkalkulusra van univerzális véges eldöntési eljárás, az *általános* predikátumkalkulusra vonatkozóan pedig bebizonyított ilyen eljárás lehetetlensége. A $t < u$ alakú kifejezéseket predikátumoknak tekintve veszélyeztetnénk a rendszer eldöntési eljárását.

A **D***-*rendszer tulajdonságai*

A **D***-rendszer — mint már utaltam rá — univerzális véges eldöntési eljárással rendelkezik, azaz van olyan eljárás, amellyel — végesszámú lépésben — a rendszer bármely formulájáról eldönthető, hogy tautológia-e. (Az eljárás ismertetésétől, hosszadalmassága miatt, eltekintünk.) Az eldönthetőség következményeként adódik, hogy a rendszer *ellentmondástalan*, a következő értelemben: (1) Nem lehet egy formula is, meg a negációja is tautológia. (2) Nem lehet tautológia egy aktus elvégzettsége, ha ugyanazon aktus komplementumának elvégzettsége tautológia. (3) Semmiféle aktusra vonatkozóan nem lehet az is tautológia, hogy a szóban forgó aktus kötelező, meg az is, hogy a szóban forgó aktus tilos.

Az eldöntési eljárás következtetések helyességének vizsgálatára is alkalmas. Ha egy következtetés premisszáit és konklúzióját a rendszerben formalizálni tudjuk, úgy a következtetést akkor tekinthetjük (a **D***-rendszer szerint) helyesnek, ha tautológia az az implikáció, amelynek előtagja a premisszák konjunkciója, utótagja pedig a konklúzió. Ha a premisszákat $A_1 \ldots$, A_n-nel, a konklúziót B-vel jelöljük, úgy a mondottak szerint a következtetés akkor és csakis akkor tekinthető (a **D***-rendszerben) helyesnek, ha az

$$(A_1 \wedge \ldots \wedge A_n) \rightarrow B$$

formula tautológia.

A **D***-rendszer tautológiafogalma messzemenően kirekeszti magából a morális előítéleteket. Így a cikkünk elején idézett (3) formula megfelelője,

$$(3^*) \qquad (Oa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u)) \rightarrow (t < u \rightarrow Ob/u),$$

D*-ban nem tautológia: a kötelező következménye nem feltétlenül kötelező „önmagában" is. (3*) igazságának föltételezése „morális előítélet", amely adott esetben helytelen is lehet, amint illusztráló példánk cikkünk elején igazolja.

Ugyancsak nem tautológia a következő formula sem:

$$(8) \qquad (Pa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u)) \rightarrow \forall u(t < u \rightarrow Pb/u).$$

Szavakban: a megengedett következménye is megengedett. Ez nem feltétlenül igaz akkor, ha különféle morális vagy jogi rendszerek normái keverednek. Példa: Vannak olyan vallási szekták, amelyek tiltják a fegyverhasználatot. Egyes államokban megengedett a belépés ilyen szektákba, de a belépés következménye — ti. a fegyverfogás megtagadása — tilos. Persze, a szektába való belépés nem az állami jog, hanem a szektamorál szerint kötelez a fegyverfogás megtagadására. Itt világosan két morális rendszer keveredéséről van szó. Az, hogy **D***-ban (8) nem tautológia, a rendszer rugalmasságát mutatja: elbírja normák keveredését is mindaddig, amíg a „keveredés" nem vezet logikai ellentmondáshoz.

Az alábbi formula sem tautológia **D***-ban:

$$((a/t \Rightarrow b/u) \wedge (b/u \Rightarrow c/v)) \rightarrow ((t < u \wedge u < v) \rightarrow (a/t \Rightarrow c/v)).$$

E formula mondanivalója, gorombán fogalmazva, a következő: „Ha a b-re és b c-re kötelez, akkor a kötelez c-re." A formulát „deóntikus láncszabálynak" nevezhetjük. Ez a (7) alatti alethikus láncszabály megfelelője, amelyből pedig „az irgalmas szamaritánus paradoxonja" következett. Mivel megfelelője rendszerünkben nem logikai igazság, azért rendszerünkben az utóbbi paradoxon sem léphet föl.

A **D***-rendszer alkalmazásait illetően hasznos a következő két rövidítés bevezetése.

(1) Nevezzük az a aktust *inkonzekvensnek* b-re vonatkozóan, ha a megengedett és kötelez b-re, de b tilos. Rövidítsük ezt „a/t Incq b/u"-val. A pontos definíció:

$$a/t \text{ Incq } b/u = _{\text{def}} Pa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u) \wedge \forall u(t < u \rightarrow Fb/u).$$

(2) Nevezzük az a aktust b-vel *ütközőnek*, ha a kötelező és kötelez b-re, de b tilos. Rövidítsük ezt „a/t Confl b/u"-val. Formális definíciója:

$$a/t \text{ Confl } b/u = _{\text{def}} Oa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u) \wedge \forall u\,(t < u \rightarrow Fb/u).$$

Bizonyítható, hogy ha a ütközik b-vel, akkor inkonzekvens is rá vonatkozóan; ennek megfordítása azonban nem tautológia.

Hasznosnak mutatkozik továbbá a *deóntikus kódex* fogalmának bevezetése. A **D***-rendszerben formalizálható deóntikus kijelentések (premisszák) egy K összességét *deóntikus kódexnek* mondjuk, ha sem a premisszák, sem következményeik között nem fordul elő ellentmondó pár. A „következmény" és az „ellentmondás" fogalmát itt úgy kell értenünk, ahogyan korábban a **D***-rendszerre vonatkoztatva körvonalaztuk.

Egy kódexet *szigorúnak* mondhatunk, ha bármely a, b aktuspárra vonatkozóan tartalmazza (akár közvetlenül, akár következményként) az alábbi formulát:

$$(Oa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u)) \rightarrow \forall u\,(t < u \rightarrow Ob/u).$$

Szavakban: szigorú kódexben egy kötelező aktus minden következménye (feltétel nélkül) kötelező.

Viszont *homogénnek* mondhatunk egy kódexet, ha bármely a, b aktuspárra előírja a következőt:

$$(Pa/t \wedge (a/t \Rightarrow b/u)) \rightarrow \forall u(t < u \rightarrow Pb/u).$$

Fordítása: megengedett aktus minden következménye megengedett.

Egy kódex *inkonzekvensnek*, ill. *konfliktusosnak* mondhatunk, ha benne valamely aktus egy másikra vonatkozóan inkonzekvens, ill. ütköző. Az ilyen kódexek nem feltétlenül ellentmondásosak.

Szigorú kódexben mindig érvényes a deóntikus láncszabály (s így „az irgalmas szamaritánus paradoxonja" is fölléphet benne). Viszont szigorú kódex sohasem lehet konfliktusos.

Homogén kódex sem konfliktusos, sem inkonzekvens nem lehet. Konfliktusos kódex nyilvánvalóan egyben inkonzekvens is (a megfordítás persze általánosan nem igaz).

E nagy vonalakban felvázolt fogalmak bizonyos képet nyújtanak a **D***-rendszer előnyeiről. Tág kereteinél fogva bő lehetőséget nyújt a legkülön-

bözőbb speciális esetek, a speciális kódexek ábrázolására és elemzésére; beleértve technikai-műszaki összefüggésekre való alkalmazás lehetőségét is. Az időbeliséget kifejező jelek bevezetésével lehetővé teszi a deontikus kijelentések finomabb szerkezetének elemzését. Az aktusok és a kijelentések szigorú formális megkülönböztetésével formulái és tételei egyszerűen és világosan interpretálhatók.

A **D***-rendszer alkalmas kiinduló pontnak tűnik a deóntikus logikával kapcsolatos további kérdések vizsgálatához. Egy ilyen kérdéscsoport lehetne a deóntikus kódexek általános tulajdonságainak vizsgálata. Egy másik lehetséges kutatási terület: a kvantifikáció alkalmazásának további kiterjesztése. A kutatást nyilván messzemenően föllendítené, ha kombinálható lenne konkrét alkalmazási problémák megoldásával. Reméljük, hogy az elmélet és a gyakorlat kapcsolatának megteremtése e területen sem várat sokáig magára.

ЛОГИКА НОРМ

И. Ружа

В статье дается краткий критический обзор наиболее существенных формальных систем деонтической логики, в первую очередь излагаются касающиеся этой темы результаты Г. Х. Урайта (G. H. von WRIGHT), А. Р. Андерсона (A. R. ANDERSON) и А. Н. Приора (A. N. PRIOR). В ней говорится о проблемах интерпретации деонтических систем, особое внимание уделяется парадоксом, связанным с производной облигацией (derived obligation). Затем в ней можно познакомиться с созданной автором D*-системой деонтической логики. Сжатое формальное этой системы заключается в следующем.

В системе D* фигурирует три типа *переменных:* (1) *переменные высказываний* (p, q, r, ...); (2) *переменные действия* (a, b, c, ...), которые посредством операций «$-a$», «$a + b$», «$a \cdot b$» образуют алгебру Буля; (3) *пепеменные времени* (t, u, v, ...). *Первичные формулы* системы: (1) переменные высказываний; (2) выражения вида «$t < u$» (с интерпретацией «момент t *опережает* момент u»); (3) выражения $T\alpha/t$ или $P\alpha/t$, в которых α является выражением алгебры Буля, образованным из переменных действия (с интерпретацией «действие α *совершен*» или «*разрешен* в момент t».). *Формулы* системы возникают из первичных формул при помощи операций вычисления высказываний и экзистенциальной квантификации, примененной к *временным переменным.* Для сокращения выражений $\neg\exists t \neg A$ или $\neg P(-\alpha)/t$ используются выражения $\forall t\, A$ или $O\,\alpha/t$.

Аксиомами системы кроме аксиом вычисления высказываний являются нижеследующие (1)—(8) деонтические аксиомы и (9) квантификационная аксиома:

(1) $Ta/t \leftrightarrow \neg T(-a)/t$.
(2) $T(a \cdot b)/t \leftrightarrow (Ta/t \wedge Tb/t)$.
(3) $P(a + -a)/t$.
(4) $P(a + b)/t \leftrightarrow (Pa/t \vee Pb/t)$.
(5) $\neg P(a \cdot -a)/t$.
(6) $\neg t < t$.
(7) $t < u \rightarrow \neg\, u < t$.
(8) $(t < u \wedge u < v) \rightarrow t < v$.
(9) $A \rightarrow \exists t A$.

Правила преобразования: (1) замещение; (2) дополнение равных действий в соответствии с алгеброй Буля; (3) отделение; (4) правило $A \rightarrow B \vdash \exists t A \rightarrow B$, предполагая, что B такая формула, в которой переменная времени t является пассивной в следующем смысле:

Переменное времени t считается *активным* в некой формуле F если t включен в часть формулы F выраженную в виде $P\alpha/t$ или $T\alpha/t$, которая не находится в сфере действия квантора $\exists t$. Если t не является активным в F, то считается *пассивным* в F.

Система не является противоречивой и имеет универсальный прием решения.

Для выражения производной облигации в D* можно использовать формулу »$T\alpha/t \to \forall u\,(t < u \to Ob/u$, которая пишется в сокращенном виде так: «$a/t \Longrightarrow b/u$». Данный оператор лишен тех парадоксов, которые имеются в большинстве деонтических систем в связи с производной облигацией, определенной в форме $O(a \supset b)$.

Система D* дает возможность для более тонкой формализации структуры деонтических высказываний. Ее широкие рамки обеспечивают ее применимость в широком кругу.

Подробное описание системы будет опубликовано в работе автора, которая находится в печати (В *Acta Mathematica Acad. Sci. Hung., 1968)*.

THE LOGIC OF NORMS

by I. Ruzsa

The present paper gives a brief critical summary of the most important formal systems of the deontic logic, particularly by the survey of the relevant results of *G. H. von Wright, A. R. Anderson* and *A. N. Prior*. It treats the problems of interpretation of deontic systems, especially the paradoxes of the so-called derived obligation. Then it introduces the deontic system **D*** due to the autor. A concise formal outline of this system is the following one.

System **D*** uses three sorts of *variables:* (1) *sentence* variables (p, q, r ...); (2) *act variables* (a, b, c ...), assumed to form a Boolean algebra with the operations "$-a$", "$a + b$", "$a \cdot b$"; (3) *time variables* (t, u, v ...). The *basic formulae* of the system are: (1) the sentence variables; (2) the expressions of the form "$t < u$" (with the interpretation: "the time point t is *anterior* than u"); (3) the expressions of the form "$T\alpha/t$" and "$P\alpha/t$", where α is a Boolean expression of act variables (with the interpretation: "the act α is at the time t *executed* and *permitted*" respectively). The *formulae* of the system are the basic formulae and the ones obtained by the iterated applications of the operators of PC (propositional calculus) and $\exists$-quantifications *on time variables*. We write briefly $\forall tF$ and $O\alpha/t$ instead of $\neg\exists t\neg F$, $\neg P(-\alpha)/t$ respectively.

The *axioms* of the system are the ones of PC and the additional deontic axioms (1) — (8) and the axiom of quantification (9) as follows:

(1) $Ta/t \leftrightarrow \neg T(-a)/t$.
(2) $T(a \cdot b)/t \leftrightarrow (Ta/t \wedge Tb/t)$.
(3) $P(a + -a)/t$.
(4) $P(a + b)/t \leftrightarrow (Pa/t \wedge Pb/t)$.
(5) $\neg P(a \cdot -a)/t$.
(6) $\neg\, t < t$.
(7) $t < u \to \neg u < t$.
(8) $(t < u \wedge u < v) \to t < v$.
(9) $A \to \exists tA$.

Transformation rules: (1) substitution; (2) the replacement of the acts α and β if $\alpha = \beta$ according to the Bcolean algebra; (3) detachment; (4) the rule "$A \to B \vdash \exists tA \to B$", if B is a formula in which the time variable t is *passive* in the following sense:

A time variable t is said to be *active* in a formula F, if t occurs in a basic formula $P\alpha/t$ or $T\alpha/t$ being part of F and appearing not in a scope of a quantor „$\exists t$". If t is not activ in F, then t is said to be *passive* in F.

The system is consistent and decidable (by an universal decision procedure).

In **D*** the derived obligation can be expressed by the formula "$Ta/t \to \forall u(t < u \to Ob/u)$", which will be briefly denoted by "$a/t \Longrightarrow b/u$". The operator "$\Longrightarrow$" is free from the paradoxes which arise in most deontic systems in connection with the derived obligation expressed in the form "$O(a \supset b)$"

The system **D*** enables us to give a more refined formalisation of the structure of deontic propositions. The weakness of axioms makes the system general enough and enables us to apply it in a large number of cases.

The detailed description of the system is going to appear in a paper of the author in the *Acta Mathematica Acad. Sci. Hung.*, 1968.

Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról

V. P. BRANSZKIJ

1. Az okság és véletlenség kölcsönviszonyának problémája

Mint ismeretes, a metafizikus materializmus azonosította a szükségszerűséget az oksággal, a véletlenséget pedig az *ok nélküliséggel*. Mivel az okság elve szerint ok nélküli jelenségek nem létezhettek, végeredményben a véletlenség *objektív* jellegének tagadására jutottak.

A véletlenség természete ilyen felfogásának dialektikus bírálata, mint ismeretes, a következőkben foglalható össze. Mind a szükségszerű, mind a véletlen jelenségeknek van okuk; a kettő között az a különbség, hogy a szükségszerű jelenségnek lényeges, a véletlennek pedig *lényegtelen* oksági lánc szolgál feltételéül. Itt a lényegesség kritériumai a következők: a lényeges oksági lánc az objektum lényegével függ össze, a lényegtelen pedig nem kapcsolódik lényegéhez; ezért a lényeges lánc belső (az objektumhoz tartozó), a lényegtelen pedig külső (hozzá nem tartozó). Végső soron az a következtetés adódik, hogy a véletlenségnek azért van objektív jellege, mert (eltérően a szükségszerűségtől, amelyet belső ok tételez) *külső* ok tételezi.

Az ilyen (filozófiai irodalmunkban) hagyományos nézőpont nagyon valószerűnek tűnik, amíg a véletlenségről általában beszélnek, de mindjárt komoly nehézségekre vezet, ha véges és zárt (vagyis külső hatásoktól izolált) rendszerre kívánják értelmezni. Ebben az esetben a rendszerben történő minden változást magának a rendszernek a természetéből kiindulva kell megmagyarázni. Ekkor ugyanis mindezek (a fentebb adott meghatározásnak megfelelően) szükségszerűek, és a rendszerben nincsenek véletlen jelenségek. Ez azonban ellentmond a tapasztalati adatoknak, hiszen számos (szervetlen, biológiai és szociális) rendszert ismerünk, amelyekben a véletlen jelenségeknek akkor is helyük van, ha a külső ráhatásoktól izoláljuk őket. Az abszolút izoláció lehetetlenségére való hivatkozás semmit sem magyaráz meg, mivel (mint a tapasztalat mutatja) a külső ráhatások gyengülésével a véletlen effektusok mértéke általában egyáltalán nem csökken. „Ha a külső környezethez fordulunk segítségért, hibás körben mozgunk, ugyanazt a nehézséget átviszszük egyik helyről a másikra, miközben még bonyolultabb formát adunk neki."[1]

Ily módon az okság és véletlenség kölcsönviszonyának hagyományos értelmezése (véletlen az, amit lényegtelen okok tételeznek) a véletlen jelenségek objektív jellegének értelmezésénél elvi nehézségekhez vezet.

Ezek a nehézségek nagymértékben a véletlenség hagyományos meghatározásának *kétértelműségével* kapcsolatosak, ami még Arisztotelésznél vette kezdetét. Mint ismeretes, Arisztotelész úgy határozta meg a szükségszerűsé-

[1] Н. С. Крылов: Работа по обоснованию статистической физики. Изд. А. Н. СССР. Moszkva 1950. 129. o.

get és a véletlenséget, hogy „ami szükségszerű, az nem lehet egyszer így, másszor úgy és ha van valami, ami szükségképpen való, akkor az nem lesz így is, meg nem-így is",[2] ennek megfelelően véletlen az, ami „fennálhat így, de fennállhat másként is".

Az ilyen meghatározás lényegében *fenomenologikus* jellegű: a tapasztalat adatainak közvetlen általánosítása, részletesebb elemzésük nélkül. A mélyebb elemzés megmutatja, hogy ennek a meghatározásnak a „szükségszerűség" és a „véletlenség" terminusok két-két teljesen különböző értelme is megfelelhet:

1. A szükségszerűség lényegesség, a véletlenség pedig nem-lényegesség. Pl. „termés általában" és konkrét meggy, körte, alma stb. Azt mondják, hogy az objektumok adott sokaságának (termés általában) lényeges jegyei valami „szükségszerűt" reprezentálnak, míg a lényegtelen jegyek (az egyes termések individuális sajátosságai) valami „véletlent".

2. A szükségszerűség a *lehetőség valóságba fordulásának* olyan *módja*, ahol az adott objektumban az adott feltételek mellett csak *egy* lehetőség áll fenn, csak ez válhat és válik valósággá; a véletlenség a lehetőség valóságba fordulásának olyan módja, ahol az adott objektumban az adott feltételek mellett *néhány* különböző lehetőség áll fenn, közülük bármelyik valósággá válhat, de csak egy válik azzá. Pl. az üvegedénynek, amelyet egy többemeletes épület tetejéről a kövezett úttestre dobnak (egyébként egyenlő feltételek mellett) csak egyetlen lehetősége van, hogy összetörjön; ezért az, hogy az edény összetörik, szükségszerű. Másrészt a játékkockának, melyet tetszés szerinti módon az asztalra dobnak, hat különböző lehetősége van, hogy egyik vagy másik oldalára essék, amikor is mindezek (egyébként egyenlő feltételek mellett) egyformán valószínűek, s ugyanakkor a kocka csak egyik oldalára esik; ezért a kocka leesése (mondjuk, a négyes oldalára) véletlen.

A szükségszerűségnek és a véletlenségnek utóbbi meghatározása kizárólag a *lehetőség* és a *valóság* kategóriáira támaszkodik. Az okság és véletlenség kölcsönviszonya problémájának áttekintésekor e fogalmakat kiinduló fogalmaknak fogjuk tekinteni. A következő egyszerű értelmet adjuk nekik. Legyen adva egy véges számú, bármilyen természetű elemekből álló rendszer. „Valóság" alatt az elem olyan állapotát fogjuk érteni, amelynél az a rendszerhez tartozik; „nem-valóság" („недействительность") alatt olyan állapotát, amelynél nem tartozik a rendszerhez; „lehetőség" alatt olyan állapotot, mely e kettő közé esik. A lehetőség ez utóbbi meghatározása megfelel a lehetőség empirikus értelmének, hiszen a konkrét tudományokban és a gyakorlati tevékenységben a potenciális létet (lehetőséget) mindig úgy tekintik, mint valami közbensőt az aktuális lét (valóság) és a nem-lét (nem-valóság) között. A lehetőség és a valóság mélyebb meghatározását csak úgy lehet megadni, ha meghatározzuk *helyüket* a materialista dialektika valamennyi kategóriájának *rendszerében*.

Könnyű belátni, hogy a szükségszerűség és a véletlen mindkét említett meghatározása megfelel a fenomenologikus meghatározásnak. Ha a szükségszerű lényeges, akkor ez az objektum lényegének momentuma, következésképpen ez köteles ilyen és nem más lenni; ha viszont a véletlen lényegtelen, akkor nem az objektum lényegének momentuma, és ezért ez „lehet ilyen és lehet más is". Ugyanígy, ha a szükségszerűség a lehetőség valóságbafordulá-

[2] Aristoteles: *Metafizika*. Felsőoktatási Jegyzetellátó, 1959. 83. o.

sának olyan módja, amely feltételezi a lehetőség egyértelműségét, akkor világos, hogy a szükségszerű az, aminek feltétlenül így kell lennie és nem másként;[3] ugyanakkor ha a véletlen a lehetőség valóságbafordulásának olyan módja, amely feltételezi a lehetőség sokértelműségét,[4] akkor világos, hogy véletlen az, ami mind így, mind másként tud lenni.

Ily módon a „véletlenség" és a „szükségszerűség" terminusok hagyományos használata mind a konkrét tudományokban, mind a gyakorlati tevékenységben elvileg kétértelmű (e terminusok más értelmei csak e két alapvető értelem különböző árnyalatai). Mivel a materialista ontológiában (az objektív dialektikában) a különböző kategóriák az anyag különböző attribútumait tükrözik, az azonos kategóriák pedig azonos attribútumokat, így egy és ugyanazon kategóriát nem lehet két különböző értelemben használni. Ha a konkrét tudományokban és a gyakorlati tevékenységben egy és ugyanazon kategóriát különböző értelmekben használnak, akkor ez azt jelenti, hogy egyes esetekben e kategóriákat valamely más kategóriákkal keverik össze.

Mivel a lényeges ekvivalens a „lényeg" kategóriájával, a lényegtelen pedig a lényeg megjelenségének konkrét formájával, vagyis a „jelenséggel" s „szükségszerűség" és a „véletlenszerűség" kategóriáinak a „lényeges" és a „lényegtelen" értelmében való használata ekvivalens a „lényeg" és a „jelenség" kategóriák használatával. Következésképpen az adott esetben áldozatává válunk annak, amit már Locke a „szavak zsarnokságának" nevezett. Ezzel szemben, ha e kategóriákat a lehetőség valóságba fordulása *különböző* módjainak megjelölésére használjuk, akkor itt a „szükségszerűség" és a „véletlenség" terminusokat adekvát és szigorú értelemben használjuk, hiszen a lehetőség valóságba fordulása mondott módjainak leírására a filozófiai kategóriák rendszerében a „szükségszerűség" és „véletlenség" kategóriáin kívül nincsen semmi más kategória.

Hasznos lesz megjegyezni, hogy a véletlenség és a szükségszerűség az említett értelemben nemcsak kölcsönösen kizárják, hanem fel is tételezik egymást. A véletlenség elemzésekor különböző lehetőségek között valami *közöset* lehet felfedezni. Mivel ez, adott feltételek mellett nyilvánvalóan egyértelmű, átmenete a lehetséges állapotból a valóságosba szükségszerűség. Így a kocka feldobása esetén szükségszerű, hogy a kocka általában valamely oldalára essék. Ily módon a véletlenségben van szükségszerűség, és ezért lehet mondani, hogy „a véletlenség a szükségszerűség *megjelenési formája*" (Engels). Más oldalról a szükségszerűség elemzésekor kiderül, hogy (adott feltételek mellett) egyetlen lehetőségnek általában különböző *sajátosságai* lehetnek. Mivel ezek a sajátosságok adott feltételek mellett nem egyértelműek, átmenetük a lehetséges állapotból a valóságosba véletlen. Így a ledobott üvegedény általában törhet két, öt stb. darabra. Ezért az, hogy az edény éppen öt darabra törik, az adott feltételek mellett véletlen. Ily módon a szükségszerűségben van véletlenség, és ezért lehet mondani, hogy „a véletlenség a szükségszerűség *kiegészítése*" (Engels).

[3] Első pillantásra úgy tűnhet, hogy ez az egyetlen lehetőség képes realizálódni és nem realizálódni, és ezért mintha nem tartalmazná magában a „szükségszerűséget". Ilyen feltevés az alapja annak a széles körben elterjedt illúziónak, mintha a lehetőség mindig a véletlenséggel lenne kapcsolatban, nem pedig a szükségszerűséggel. De nem nehéz belátni, hogy a kiinduló feltevésben logikai ellentmondás van, hiszen ha az „egyetlen" lehetőség képes realizálódni, de képes nem realizálódni is, akkor ez nem egyetlen.

[4] A lehetőségek halmaza lehet folytonos is, de mi az egyszerűség kedvéért ezt az esetet nem tárgyaljuk.

1. sz. táblázat

	Valóság és valóság	Valóság és lehetőség	Lehetőség és lehetőség	A lehetőségből a valóságba való átmenet és valóság	A lehetőségből a valóságba való átmenet és lehetőség	Valóság és a lehetőségből a valóságba való átmenet	Lehetőség és a lehetőségből a valóságba való átmenet	A lehetőségből a valóságba való átmenet és a lehetőségből a valóságba való átmenet
Egy-egyértelmű viszony	$v \to v$	$v \to l$	$l \to l$	$(l \to v) \to v$	$(l \to v) \to l$	$v \to (l \to v)$	$l \to (l \to v)$	$(l \to v) \to (l \to v)$
Egy-sokértelmű viszony	$v \to \begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ . \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$v \to \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$l \to \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$(l \to v) \begin{matrix} v_1 \\ v^2 \\ . \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$(l \to v) \to \begin{matrix} l_1 \\ l_1 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$v \to \begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$	$l \to \begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$	$(l \to v) \to \begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$
Sok-egyértelmű viszony	$\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \to v \\ . \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ . \to l \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} l_1 \\ l_1 \\ . \to l \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ (. \quad \to v \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \quad \to l \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ . \to (l \to v) \\ . \\ . \\ v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \to (l \to v) \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \\ . \quad \to \\ . \\ . \\ (l \to v)_n \quad (l \to v) \end{matrix}$
Sok-sokértelmű viszony	$\begin{matrix} v_1 \quad v_1 \\ v_2 \quad v_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ v_n \quad v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} v_1 \quad l_1 \\ v_2 \quad l_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ v_n \quad l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} l_1 \quad l_1 \\ l^2 \quad l_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ l_n \quad l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \quad v_1 \\ (l \to v)_2 \quad v_2 \\ . \quad . \\ . \quad \to . \\ . \quad . \\ (l \to v)_n \quad v_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \quad l_1 \\ (l \to v)_2 \quad l_2 \\ . \quad . \\ . \quad \to . \\ . \quad . \\ (l \to v)_n \quad l_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} v_1 \quad (l \to v)_1 \\ v_2 \quad (l \to v)_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ v_n \quad (l \to v)_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} l_1 \quad (l \to v)_1 \\ l_2 \quad (l \to v)_2 \\ . \quad . \\ . \to . \\ . \quad . \\ l_n \quad (l \to v)_n \end{matrix}$	$\begin{matrix} (l \to v)_1 \quad (l \to v)_1 \\ (l \to v)_2 \quad (l \to v)_2 \\ . \quad . \\ . \quad \to . \\ . \quad . \\ (l \to v)_n \quad (l \to v)_n \end{matrix}$

2. Az okság és véletlenség kölcsönviszonyának legegyszerűbb megnyilvánulása

Az anyagi rendszer elemei között kétféle típusú viszonyok (összefüggések)[5] állhatnak fenn: tartósak (az elemek változása mellett ismétlődők) és változók (nem ismétlődők). A tartós összefüggések (a változóktól való megkülönböztetésükre) a *törvényszerűség* elnevezést kapták. Mivel a törvényszerű összefüggés egy komponensének ismerete lehetővé teszi a másik komponens egyértelmű megjóslását, és fordítva, így a törvényszerűségek különböző fajtáit a *determináció* különböző fajtáinak is nevezik. Mint a tapasztalat mutatja, a determinációnak igen sok fajtája van. A determináció e változatos fajtáit a következő megfontolásokból kiindulva lehet rendszerezni. Tisztán formális szempontból a determináció következő négy fajtája lehetséges: egy-egyértelmű, egy-sokértelmű, sok-egyértelmű és sok-sokértelmű kapcsolatok. Tartalmi vonatkozásban a determináció fajtái közötti leglényegesebb különbség (a tapasztalat tanúsága szerint) komponenseik természetének a „lehetőség" és a „valóság" kategóráinak szempontjából való különbsége.

Ha a determináció fajtáinak osztályozására szolgáló formális jegyeket egyesítjük a tartalmi jegyekkel, az I. sz. táblázatot kapjuk.

A táblázat a determináció 32 fajtáját tartalmazza. A determináció különböző fajtáinak különböző empirikus értelmük van. Pl. a 2. és az 5. oszlopban a determináció azon fajtái helyezkednek el, melyek a feltételezettségi kapcsolat különböző típusainak felelnek meg; az 1. és a 4. oszlopban a korrelációs összefüggések különböző fajtái; a 3. oszlopban a determináció azon típusai, amelyek a statisztikus törvényszerűség különböző típusainak felelnek meg s. í. t. Különösen érdekes a determináció következő két fajtája:

$$v \rightarrow v \text{ és } v \rightarrow \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$$

Mint ismeretes, a klasszikus fizikában a rendszer kezdeti és következő állapota közötti időben egyértelmű kapcsolatot *dinamikus* törvényszerűségnek nevezik, a rendszer kezdeti állapota és a rendszer különböző későbbi állapotainak valószínűsége közötti egyértelmű kapcsolatot pedig *statisztikus* törvényszerűségnek. Könnyen belátható, hogy a dinamikus törvényszerűség a $v \rightarrow v$ típusú determináció alesete, a statisztikus törvényszerűség pedig (az említett értelemben) a $v \rightarrow \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ . \\ . \\ . \\ l_n \end{matrix}$ típusú determináció alesete.

[5] Cikkünkben e terminusokat, bár gyakran különbséget tesznek közöttük, ekvivalenseknek fogjuk tekinteni, mivel e különbség a mi megfontolásunk számára lényegtelen.

Első pillantásra feltűnhet, hogy a determinációnak tulajdonképpen kevesebb fajtája van, mint amennyi a táblázatban fel van tüntetve. Fel lehet tételezni, hogy a determináció egyes fajtái más fajtákból nyerhetők, a nyíl egyszerű megfordításával. Pl. a $\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ \cdot \\ \cdot \\ v_n \end{matrix} \rightarrow v$ megfordítással nyerhető a $v \rightarrow \begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ \cdot \\ \cdot \\ v_n \end{matrix}$ -ből.

A tapasztalat szerint azonban általános esetben ontológiai értelemben a determinációnak nem minden típusa fordítható meg.

Ez a körülmény nem teszi lehetővé, hogy minden sok-egyértelmű kapcsolatot általános esetben úgy tekintsünk, mint az egy-sokértelmű kapcsolat egyszerű megfordításának eredményét; ez a táblázatban a nyilak egyirányú voltában fejeződik ki. Ily módon a determináció fajtáinak száma (fenomenologikus tárgyalásuknál) a táblázatban nem csökkenthető. Másrészt nem is növelhető, mivel az osztályozás számára elfogadott tartalmi jegy (a „lehetőség" és a „valóság" kategóriái és kölcsönös átmeneteik) keretei között a táblázatban számításba vettünk minden lehetséges kombinációt (a valóságnak a lehetőségbe való átmenetét nem vettük figyelembe abból az okból, mert ez empirikusan ekvivalens a lehetőségnek valóságba való átmenetével). A mondottakból következik, hogy a determináció fajtái számának növelése csupán vagy a táblázatban bemutatott fajták kombinálása útján (pl. $(v \rightarrow v) \rightarrow (l \rightarrow l)$ vagy az osztályozás alapjául szolgáló tartalmi jegyek általánosítása útján lehetséges. Az első utat követve, a determináció különböző *leszármazott* típusait kapjuk, amelyek nagyon érdekesek lehetnek, de semmit sem változtathatnak a determináció *alapvető* fajtáinak számán. A második út jelenleg nem látszik lehetségesnek, mivel egyelőre nincsen empirikus adatunk azon tartalmi jegyek általánosítására, amelyek az osztályozás alapjául szolgálnak. Ily módon megalapozott a feltételezés, hogy a táblázatban *a fennálló gyakorlat keretei között* a determináció *valamennyi alapvető* fajtáját figyelembe vettük. (De lehetséges, hogy messze e gyakorlat keretein túl is.) Fordítsuk most figyelmünket a determinációknak azokra a fajtáira, amelyek a 8. hasában helyezkednek el. A determinációnak ezek a fajtái sajátos helyet foglalnak el valamennyi többi között azért, mert a determináció komponensei itt nem egyszerűen a valóság vagy a lehetőség, hanem a lehetőségnek valóságba való *átmenete.*

Másrészről ismeretes, hogy az emberek gyakorlati tevékenysége a determináció sok más fajtájával együtt feltárja az *oksági* determinációt (vagy oksági törvényszerűséget) is. Az utóbbi a következőképpen jelenik meg a gyakorlatban. Az ember mint anyagi objektum átviszi magát valamely, az adott körülmények között lehetséges állapotból valamely valóságos állapotba (pl. bekapcsolja az áramot a hálózatba). Ekkor valamely másik anyagi objektum is átmegy a lehetséges állapotból a valóságos állapotba (pl. meggyullad a lámpa). Az objektív világban, ahol hiányzik az ember tevékenysége, az oksági determináció pontosan ugyanígy valósul meg (pl. a Föld gravitációs vonzóerejének megváltozása a Hold miatt → a tengerek és óceánok szintjének megváltozása a Földön). Ezért az „ok" sohasem a „dolog", „esemény" vagy „állapot" önmagában, hanem a dolog, esemény vagy állapot *megváltozása,*

vagyis az átmenet a lehetségesből a valóságosba (hiszen a változás a maga belső természetében mindig ilyen átmenet). Még azokban az esetekben is, amikor valamely jelenség oka a nyugalom (vagy a változatlanság), akkor is, szigorúan szólva, nem maga a nyugalmi állapot az ok, hanem az ebbe az állapotba való átmenet, vagyis a lehetséges nyugalomból a valóságos nyugalomba való átmenet.

Ily módon jogunk van feltételezni, hogy a determinációnak a 8. hasában elhelyezkedő fajtái az oksági determináció különböző típusainak felelnek meg. Az oksági determináció e típusai közötti különbség, a tapasztalat szerint, az egymással kontaktusba lépő elemek számától függ. Hogyha egy elem hat valamely más elemre, az 1. négyzetben elhelyezett determinációt kapjuk; hogyha egy elem egyszerre néhány más elemre hat, akkor a 2. négyzetben elhelyezett determinációt kapjuk; ha néhány elem egyszerre hat egy elemre, akkor a 3. négyzetben elhelyezett determinációt kapjuk, és végül, ha néhány elem egyidejűleg más elemek valamely sokaságára hat, akkor a 4. négyzetben elhelyezett determinációt kapjuk. Mivel az oksági determináció természete a legvilágosabb formában e determináció legegyszerűbb fajtájának, az 1. négyzetben elhelyezettnek az elemzésével tárul fel, mi a továbbiakban az egyszerűség kedvéért okság alatt az oksági determinációnak éppen ezt a formáját fogjuk érteni.[6]

Ily módon az okság következő meghatározására jutunk:

$$\{C_l \rightarrow C_v\} \rightarrow \{E_l \rightarrow E_v\}$$

ahol C_l — valamely C elem lehetséges állapota,
C_v — a C elem valóságos állapota,
E_l — valamely E elem lehetséges állapota,
E_v — az E elem valóságos állapota.

Most azt kell megvizsgálni, hogyan viszonyul ez a meghatározás az okság hagyományos meghatározásához. Az utóbbi, mint ismeretes, így hangzik:

Ha végbemegy C akkor (és csak akkor) ez mindig kiváltja E-t.[7]

Mint a bevezetett meghatározásból látszik, az okság minden specifikumát (legalábbis a materialista világszemlélet keretei között) a szükségszerű *létrehozás* mozzanatában látják. Ugyanakkor az okságnak ezt a jegyét cáfolja az okság hume-i koncepciója, amely az oksági determinációt az egyik jelenségnek a másikra való ismétlődő időbeli egymásra következésével azonosítja.

Ha végbemegy C, akkor *mindig* végbemegy E.

Az okság hume-i értelmezésének tarthatatlanságát meggyőzően mutatta be a materialista filozófiai irodalom.[8] Magának a létrehozásnak a fogalmát azonban rendszerint nem vetik további analízis alá. Az okság fentebb bevezetett meghatározása, mely szerint az az egyik lehetőség valóságba való át-

[6] Nem kell azt gondolni, hogy az oksági determinációnak a 8. hasában elhelyezkedő valamennyi fajtája visszavezethető az oksági determinációnak erre a legegyszerűbb fajtájára. Ilyen visszavezetés csak akkor lenne lehetséges, ha a *szuperpozíció elve* (az egész viselkedése és a részek viselkedése összegének egyenlősége) teljesülne, ez azonban a különböző oksági viszonyok kölcsönhatásának következtében általános esetben nem teljesül.

[7] M. Бунге: Причинность. Moszkva 1962. 64. o.

[8] L. Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp. 1963. 503. o.: valamint M. Bunge: Id. mű 58—63. o.

menete és a másik lehetőség valóságba való átmenete közötti egy irányú, tartós kapcsolat, nem mond ellent a hagyományos meghatározásnak, ugyanakkor az okság mélyebb meghatározását adja, mivel feltárul benne a szükségszerű létrehozás fogalma.

Az okság hume-i meghatározásába belefér a determinációnak olyan nemoksági fajtája is, mint a $v \rightarrow v$ (korreláció, dinamikus törvényszerűség stb.). Az oksági determinációra jellemző a szükségszerű létrehozás, ami a lehetségesről a valóságosra való *átmenetek* közötti egy irányú, *tartós* kapcsolatot jelent. A létrehozás ebben az értelemben végső soron a tapasztalatban tárható fel. Mi több, a szükségszerű létrehozás az egyes tapasztalatban tárható fel. Ehhez azonban két feltételnek kell teljesülnie: 1. annak az elempárnak, amelynek állapotváltozásai között oksági összefüggést tárunk fel, *izoláltnak* kell lennie más elemektől; 2. ezeknek az elemeknek *menteseknek* kell lenniük a saját aktivitástól, vagyis nem lehetnek spontán változásoknak alávetve. (Az elemek saját aktivitásának fogalmáról lásd a következő fejezetet.) Az első feltétel a következő okból nélkülözhetetlen. Tegyük fel, hogy három elemünk van kapcsolatban egymással — A, B és C. Legyen A és B változása a C változásának eredménye. Emellett menjen A változása időben korábban végbe, mint B változása. Ekkor a megfigyelés könnyen megtévesztheti a kutatót, azt az illúziót keltve benne, hogy B változásának közvetlen oka nem C-nek, hanem A-nak a változása. Csak az $A \rightarrow B$, $C \rightarrow B$ és $C \rightarrow A$ párok izolált vizsgálata teszi lehetővé a dolog valóságos állásának feltárását. A második feltétel azért szükséges, mert még ha a $C-B$ elempár izolált is, de elemei spontán változásokra képesek, akkor az a tény, hogy B változása időben követi C változását, úgy tűnhet, mintha nem a C változásától való oksági függés eredménye lenne, hanem spontán változások véletlen váltakozásának eredménye. A két említett feltétel nemcsak szükséges, de elégséges is, mivel teljesülésük esetén nem marad más hátra, mint vagy elismerni, hogy C változása a B változásának az oka, vagy megengedni természetfeletti „erő" beavatkozását. Mivel az utóbbi következtetés összeegyeztethetetlen a filozófia alapkérdésének materialista megoldásával, e feltételek elégséges volta bizonyított. Ily módon a jelenségek közötti oksági kapcsolat Hume és követői véleménye ellenére nemcsak általában a megfigyelés alapján tárható fel, hanem az egyszeri megfigyelés alapján is (vagyis az ismétlődések megfigyelése nélkül). A lehetségesről a valóságosra való egyik átmenet megelőzi a másikat, mivel a két említett feltétel teljesülése *mellett* a lehetségesről a valóságosra való két átmenet egyszerű váltakozása és a szükségszerű létrehozás *egybeesnek*. Mindkét említett feltétel elérhető a *kísérlet* beállításával. Bár az elemek abszolút izolálása és saját aktivitásuk teljes kiküszöbölése gyakorlatilag sohasem érhető el, a viszonylagos izoláció és a saját aktivitás részleges kiküszöbölése a kísérlet folyamán állandóan elérhető. Ezért az egyes kísérletben közelítő elképzelést nyerhetünk az objektív okságról, és ezen az alapon (a pontosság kisebb-nagyobb fokával) megjósolhatjuk más kísérletek eredményeit reális megvalósításuk előtt.

Ahhoz, hogy az okság és véletlenség kölcsönviszonyának legegyszerűbb megnyilvánulását feltárhassuk, már csak pontosítani kell az okság fentebb bevezetett képletét. Mint az okság szóbeli megfogalmazása maga is mutatja, az E_l *kötelezően* átmegy E_v-be, *ha* C_l átmegy C_v-be. A „kötelezően" szó a szükségszerűség mozzanatára utal, a „ha" szó a véletlenség mozzanatára. Mint az előző fejezetben megmutattuk, a szükségszerűség a szó szigorú értelmé-

ben a lehetőség valóságba fordulásának olyan módját jelenti, amely a lehetőség *egyértelműségét* tételezi fel, a véletlenség pedig a lehetőség valóságba fordulásának olyan módját, amely feltételezi a lehetőség *sokértelműségét.*

Könnyen észrevehető, hogy a szükségszerűség és a véletlenség nem egyszerűen különböző, hanem ellentétes módjai a lehetőség valóságba fordulásának. E módoknak természetesen kölcsönösen ki kell zárniuk egymást. Írjuk fel azonban az okság bevezetett szóbeli megfogalmazását szimbolikus formában:

$$\{C_l^{(1)} \rightarrow C_v^{(1)}\} \rightarrow \{E_l^{(1)} \rightarrow E_v^{(1)}\}$$
$$\{C_l^{(2)} \rightarrow C_v^{(2)}\} \rightarrow \{E_l^{(2)} \rightarrow E_v^{(2)}\}$$
$$— — — — — — — — —$$
$$\{C_l^{(n)} \rightarrow C_v^{(n)}\} \rightarrow \{E_l^{(n)} \rightarrow E_v^{(n)}\}$$

Könnyen észrevehető, hogy (a fentebb adott meghatározásnak megfelelően) mindegyik képlet két *szükségszerűség* kapcsolatát ábrázolja; ugyanakkor valamennyi képlet együtt két *véletlenség* kapcsolatát ábrázolja. De a reális okság, mint már szóbeli kifejezése is mutatja, egyidejűleg e képletek mindegyike, és mindezen képletek összessége is, ami a következő módon is felírható:

$$\{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{E_l^{(i)} \rightarrow E_v^{(i)}\}, \text{ ahol } i = 1,2 \ \ldots \ n.$$

Ebben a képletben a kapcsos zárójeleket összekötő nyíl az okságban megmutatkozó szükségszerűség mozzanatára utal, az „*i*" index pedig a véletlenség mozzanatára. E képlet empirikus értelme minden esetben feltárul, amikor bármely tudomány oksági kapcsolatokat tár fel. Pl. a XIX. században sokáig és sikertelenül igyekeztek a növényi nyersanyagból nyerhető indigót mesterséges úton előállítani. Számos kudarc után azonban az egyik kísérletnél megkékült a retorta tartalma. Ugyanennek a kísérletnek a megismétlése megint kudarcra vezetett. A vegyésznek természetesen az volt a problémája, hogy megtalálja ennek az egyetlen sikeres kísérletnek az okát. A kísérlet valamennyi körülményének elemzése azt mutatta, hogy e kísérlet előtt véletlenül eltört a higany-hőmérő, és higany-nyomok kerültek a retortába. A higany katalizátornak bizonyult, mely meggyorsította az indigó képződésének folyamatát, amely a katalizátor nélkül rendkívül lassan folyt le, és nem vezetett észrevehető mennyiségű indigó létrejöttéhez. A fentebb bevezetett képlet nyelvén ezt az esetet a következő formában lehet felírni: {„a higany megjelenésének lehetősége a retortában" → „a higany megjelenése a retortában"} → {„az indigóképződés reakciója meggyorsulásának lehetősége" → „az indigóképződés reakciójának meggyorsulása"}.

Könnyen belátható, hogy az indigóképződés reakciójának meggyorsulása csak annyiban volt szükségszerű, amennyiben a higany a retortában megjelent; mivel azonban a higany képes volt megjelenni, de képes volt nem megjelenni is, az indigóképződés reakciójának meggyorsulása ugyanakkor általában szólva véletlen is volt. Ily módon az okság bevezetett végleges megfogalmazásának lényege az az állítás, hogy az okság fogalma összefügg a lehetőségek komplexumából egy lehetőségnek (általában) önkényes kiválasztásával, ami automatikusan és emellett vasszükségszerűséggel maga után vonja a lehetőségek egy másik komplexumából egy teljesen meghatározott másik-

nak a kiválasztását. Az okság következésképpen egyáltalán nem bizonyul tiszta szükségszerűségnek, mint azt a XVIII. és XIX. század metafizikus materialistái gondolták, hanem a szükségszerűség és a véletlenség sajátos *szintézisének* (egységének). A véletlenség ugyanolyan elidegeníthetetlen oldala a reális oksági kapcsolatnak, mint a szükségszerűség. Az okságnak és a véletlenségnek ez a kapcsolata első pillantásra tökéletesen triviálisnak tűnik — annyira triviálisnak, hogy nagyon sok filozófus és természetkutató emiatt a legkisebb figyelemre sem méltatta. Ugyanakkor gyámoltalanul megtorpantak a következő dilemma előtt: vagy az okság uralkodik a világban, és akkor „az akarat szabadsága" ki van zárva — vagy létezik a „szabad akarat", és akkor sérelmet szenved az okság. Holott éppen azért, mert az okság a szükségszerűség és véletlenség egysége, lehetséges az ember *beavatkozása* a természetes oksági kapcsolatba e viszony *megsértése* nélkül.

3. Az okság és a véletlenség kölcsönviszonya általában

Az okságra jellemző véletlenség mozzanata az első pillantásra könnyen kiküszöbölhetőnek tűnik, mivel az oknak megvan a maga oka s. í. t. Az elemi oksági összefüggések oksági láncba rendeződnek:

$$\ldots \rightarrow \{M_l \rightarrow M_v\} \rightarrow \{C_l \rightarrow C_v\} \rightarrow \{E_l \rightarrow E_v\} \rightarrow \{N_l \rightarrow N_v\} \ldots$$

Az a benyomás keletkezik, hogy az adott rendszerben minden „jelenséget" (ti. a lehetségesből a valóságosba való minden átmenetet) ilyen lánccal lehet összekapcsolni; ebben az esetben a rendszerben a „véletlen" hatásokat vagy a rendszernek más rendszerekkel való kölcsönhatása, vagy a rendszer (elsőrendű) elemeinek a belsejében levő másodrendű elemek kölcsönhatása váltja ki.[9] Ha a rendszer a külső hatásoktól *izolált*, az elemek belső struktúrája pedig *elvileg* nem nyilvánulhat meg az adott rendszer elemei közötti kölcsönhatásban (erről lásd alább), akkor az adott rendszerben a véletlenségnek nem marad hely. Amennyiben mind a más rendszerekkel való kölcsönhatás, mind az elemeken belüli kölcsönhatás valami „külső" (a szó szélesebb értelmében) az *adott* elemekből álló rendszerhez képest, akkor azt kapjuk, hogy az önmagában tekintett anyagi rendszernek a véletlenség nem sajátja, és ismét az okság és a szükségszerűség azonosítására jutunk. Így a következő probléma vetődik fel: létezhet-e a véletlenség mint *objektív* jelenség a külső hatásoktól *izolált* és *struktúra nélküli* elemekből álló anyagi rendszer keretei között? Ha létezhet, akkor hogyan keletkezhet véletlenség az ilyen rendszerben? Nem szabad azt gondolni, hogy megszabadulhatunk ettől a problémától, ha az anyagi világ „szélességében", „mélységében" való minőségi végtelenségére hivatkozunk. Első pillantásra valóban úgy tűnik, hogy bármilyen véges rendszert vegyünk is, az anyag minőségi végtelensége miatt mindig lesz „külső" ráhatás a rendszerre (akár kívülről, akár belülről), és e ráhatás következtében a rendszerben mindig meglesz a véletlenség mozzanata. Amint azonban végtelen rendszert veszünk, ez a momentum teljesen eltűnik, mivel a végtelen rendszer esetében semmiféle „külső" ráhatás (sem kívülről, sem belülről) nem lesz.

[9] L. pl. D. Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960. 200—201. o.

Ily módon (a keletkezésére vonatkozó ilyen nézet mellett) a véletlenség nem bizonyul az anyag alapvető sajátosságának, amely szervesen összekapcsolódik az anyagnak mint olyannak a természetével, hanem *tapasztalatunk korlátozottsága* következményének bizonyul. Könnyen belátható, hogy a véletlenség természetének ilyen értelmezése,[10] bár az anyag minőségi végtelenségének dialektikus eszméjéből indul ki, olyan következtetésekre vezet, amelyek egybeesnek a XVIII—XIX. század metafizikus materialistáinak a következtetéseivel.

Számos szerző[11] már régebben is figyelmet fordított arra, hogy a véletlenség forrását a (mind „széltében", mind „befelé") véges anyagi rendszerben nem a rendszeren kívül kell keresni, hanem ezen *belül*, sőt, bármennyire paradox is, a rendszert leginkább jellemző szükségszerűségben. Tudnillik: az oksági láncok a rendszeren belül „kereszteződhetnek", és keresztezési „pontjukban" természetesen véletlen jelenségek keletkezésének forrását lehet látni, mivel ebben a pontban a különböző szükségszerűségek kölcsönösen semleges sítik egymást. Valóban, a tapasztalat azt mutatja, hogy a véletlen jelenségek keletkezése mindig különböző oksági láncok „kereszteződésével" kapcsolatos. Az ilyen „kereszteződés" tipikus példája lehet két gépkocsi összeütközése egy utcai balesetnél. Az összeütközés mindkét sofőr egyidejű cselekvésének eredménye. Mindegyik cselekvésnek oka van, s ennek az oknak is megvan a maga oka, s. í. t. Ebben az értelemben az összeütközés két különböző oksági lánc „kereszteződésének" eredménye. Ezzel analóg módon a játékkocka dobásakor a kocka leesése egy meghatározott oldalára néhány faktor — a kéz által a kockával közölt erők, a levegő részéről ható erők, a nehézségi erők — kölcsönhatásának („kereszteződésének") eredménye.

Ugyanakkor azonban a tapasztalatból tudjuk, hogy az oksági láncok nem minden „kereszteződése" vezet véletlen jelenséghez. Így két autó összeütközését csak akkor fogjuk „szerencsétlenség"-nek osztályozni, ha a sofőrök cselekvése nem volt előre megfontolt, vagyis ha nem igyekeztek tudatosan összeütközni. Ellenkező esetben ez nem „szerencsétlenség", hanem, általában, „szükségszerű" bűncselekmény. Ezzel analóg módon: ha az ember, ismerve a kocka fizikai természetét, valamint a földi gravitációs mezőt és a levegő közegének állapotát a figyelembe vett térrészben, előre megfontolt módon (nagyságára és irányára nézve) meghatározott lökést ad a kockának, akkor a kocka meghatározott oldalára esése már nem lesz véletlen.

Könnyen belátható, hogy objektíve véletlen jelenség ott és akkor keletkezik, ahol és amikor nem egyszerűen különböző oksági láncok „kereszteződnek", hanem *egymástól független* oksági láncok. Annak megértéséhez, mit jelent az oksági láncok függetlensége, először meg kell érteni, hogy mit jelent önmagában a láncok függősége. Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy az oksági lánc nem „kereszteződhet" önmagával, mivel ez azt jelentené, hogy hatni lehet a múltra, ami ellentmond minden tapasztalati adatnak. Következésképpen csak különböző oksági láncok „kereszteződhetnek". De hogy létezhetnek egy olyan rendszerben, amelyben, úgy tűnik, minden elem szoros oksági lánccal van összefűzve, különböző láncok? Ez azzal magyarázható, hogy vannak okok, amelyek egyszerre több hatást váltanak ki (a különböző elemekben),

[10] L. pl. uo. V. fej.

[11] L. pl. M. Szmoluhovszkij: *A véletlen fogalmáról és a valószínűségi törvények érvényesüléséről a fizikában.* Uszpehi Fizicseszkih Nauk, 1927/7. sz.

aminek következtében az egységes oksági lánc különböző „ágakra" „bomlik". Ily módon az oksági láncok függősége olyan oksági lánc létezését jelenti, amely kapcsolatban áll mindkét adott lánccal. Ekkor a láncok függetlensége azt jelenti, hogy az adott rendszerben nincsen olyan oksági lánc, amely összekapcsolná a tekintetbe vett láncokat.

Amikor az autók összeütközése „szerencsétlenség" eredménye volt, akkor feltételezték, hogy a sofőrök cselekvése nem volt előre megfontolt. De cselekvésük előre meg nem fontolt volta e tettek egymástól való függetlenségét (vagyis e tettek közös okának hiányát) feltételezi. Az előre megfontolt cselekvés a tettek egymástól való függését (vagyis közös ok jelenlétét) tételezi fel. Ennek megfelelően a kocka leesése véletlen, ha a gravitáció, a levegőközeg és az ember hatása függetlenek egymástól; és szükségszerű, ha ezek a hatások függnek egymástól. Függőségük akkor áll fenn, amikor az ember egyezteti cselekvését (a kockadobást) a gravitációs mező és a levegő-közeg állapotával. Ez azt jelenti, hogy ismeri ezt az állapotot; mégpedig végső soron valamilyen mérés, vagyis az események természetes menetébe való kísérleti beavatkozás alapján ismeri. Ilyenkor az ember maga lép fel annak az anyagi tényezőnek szerepében, amely függőséget létesít az eredetileg független természeti faktorok között.

Mindenekelőtt megmutatjuk a független oksági láncok „kereszteződése" szükségességét ahhoz, hogy a szemügyre vett rendszerben véletlen jelenségek keletkezzenek. A fenti fejtegetésből világos, hogy ebben a rendszerben az egyedüli aktív tényezők az oksági láncok, amelyek a rendszer elemeiből állnak. De ezek a láncok csak függőek vagy függetlenek lehetnek. A függő oksági láncok kereszteződése nyilvánvalóan szükségszerű jelenségek létrejöttéhez vezet.

Ezért a szemügyre vett rendszer keretein belül a független oksági láncok „kereszteződése" az egyetlen tényező, amely a véletlen jelenségek megjelenését megmagyarázhatja. Most megmutatjuk az oksági lánc függetlenségének mint feltételnek elégséges voltát a véletlen jelenségek keletkezéséhez. A láncok, függetlenségük miatt, a legkülönbözőbb helyeken „kereszteződhetnek" (más szóval: „kereszteződésük" helye nincs eleve meghatározva). Más a helyzet a függő láncok esetében: ezek „kereszteződésének" helyét az őket összekapcsoló lánc eleve meghatározza. Ha a független láncok „kereszteződésének" helye eleve meg lenne határozva, akkor ez azt jelentené, hogy e láncok valójában függőek. De mit jelent az, hogy a független láncok „kereszteződésének" helye nincsen előre meghatározva? Ez azt jelenti, hogy „kereszteződésük" eredményeképpen általában a legkülönbözőbb jelenségek keletkezhetnek. Magától értetődik, hogy a „kereszteződés" minden konkrét esetében teljesen meghatározott esemény keletkezik. Elvileg azonban „kereszteződhettek" volna más helyen, és akkor más jelenség keletkezett volna. Ily módon a láncok függetlensége szükségszerűen maga után vonja a „kereszteződés" néhány különböző lehetőségének létezését, és feltételezi, hogy e lehetőségek bármelyike valóra válhat (de csak egyikük válik valóra). Következésképpen a láncok függetlensége nemcsak szükséges, hanem elégséges feltétele is a véletlen jelenségek keletkezésének.

Úgy tűnhet, hogy a véletlen jelenségek keletkezéséről fentebb kifejtett feltevés általában kísérletileg megcáfolható. Ha a véletlen jelenség független oksági láncok „kereszteződése" által tételezett, akkor az ember elvileg mesterségesen is létrehozhatja ezeket a láncokat, és kényszerítheti őket, hogy „kereszteződjenek" egy teljesen meghatározott helyen. Ezáltal lehetségesnek

tűnik az individuális véletlen jelenségek elvi megjóslása és kísérleti reprodukálása. Ez az eredmény azonban ellentmond magának a véletlenség fogalmának, ami a kiinduló feltevés hibás voltáról tanúskodik.

Könnyen belátható azonban, hogy a felhozott megfontolás nemcsak hogy nem cáfolja a véletlenség keletkezéséről kifejtett tételt, hanem ellenkezőleg, a helyességéről tanúskodik. Az ember természetesen elvben mesterségesen is reprodukálhatja a független okságí láncokat és „kereszteződésre" kényszerítheti őket egy teljesen meghatározott helyen. De végrehajtva ezt a műveletet önmaga számára is észrevétlenül *átalakítja* az objektíve független láncokat *függőkké*, és ezáltal a véletlent szükségszerűvé. Ily módon a tárgyalt gondolatt kísérlet nem az *individuális* véletlen jelenség kísérleti reprodukálásának lehetőségéről tanúskodik, hanem éppen megfordítva: az ilyen jelenség kísérleti reprodukálásának elvi lehetetlenségéről. Az ember csak a véletlen tömegjelenéseket (vagyis a statisztikus sokaságokat) tudja kísérletileg újratermelni. Természetesen a statisztikus sokaságokban „véletlenül" reprodukálható az individuális véletlen jelenség, de ez éppen hogy véletlenül, nem pedig szükségszerűen keletkezik ott.

A valóságos nehézség másban van: hogyan létezhetnek a rendszerben független okságí láncok, ha a rendszer valamennyi eleme okságilag összefügg egymással? Ha a rendszerben nincs ok nélküli jelenség, akkor minden jelenség okságí lánccal van összekapcsolva. Ez a lánc hol itt, hol ott ágazik szét, de az így képződő különböző okságí láncok hol itt, hol ott újra egységes láncba folynak össze.

Világos, hogy az elemek közötti okságí kapcsolatok ilyen struktúrája kizárja független okságí láncok kialakulását.

A XVIII—XIX. századbeli metafizikus materializmus egyfelől univerzális jelentőséget tulajdonított az okságí kapcsolatok ilyen struktúrájának a világon, másrészt pedig határozottan fellépett a babonák misztikája ellen. Ugyanakkor könnyen megmutatható, hogy ha a fentebb megrajzolt kép univerzális jelentőségű, akkor a misztika és a babona (bármilyen paradoxul is hangzik) ontológiai alapot nyer. A felvázolt kép univerzalitásából ugyanis az következik, hogy a világon *bármely* két önkényesen kiválasztott jelenség (közvetlenül vagy közvetve) okságí kapcsolatban van. Ebben az esetben okságí kapcsolatnak kell fennállnia pl. aközött, hogy egy üstökös megjelenik az égen és egy herceg meghal a Földön, a feláldozott állat májának elváltozása és az emberek közötti küzdelem kimenetele között stb. A legvadabb babonák „tudományos" megalapozást nyernek. Ez várható is volt, hiszen ott, ahol lehetetlen a véletlenség (és, következésképpen, lehetetlenek a véletlen egybeesések), ott a realitás racionális és misztikus értelmezése között minden határ elesik.

Ily módon a különböző babonák leleplezése a tudományos haladás folyamán (vagyis az okságí kapcsolat *hiányának* bebizonyítása ott, ahol ennek létezését megalapozatlanul feltételezték) már önmagában arról tanúskodik, hogy az anyagi rendszerben független okságí láncoknak kell keletkezniük.

Az anyag attribútumai közötti ellentmondásosság viszonylagosságának dialektikus elvéből azonban következik, hogy az ellentmondásosság az ok és a következmény között *viszonylagos*, így az egyik a másikká válhat. A tapasztalat szerint a következménynek okká válása a B (amelyre az A elem hatott) elem *visszahatásának* (reakciójának) keletkezését jelenti az A elemre. Vagyis az általunk vizsgált rendszerben az aktív okságí láncokkal együtt

reaktív oksági láncoknak is kell keletkezniük. Minden reakció megszüli a saját magára irányuló reakciót, s. í. t. Az oksági lánc fogalmának ebből a momentumából nő ki a *kölcsönhatás* fogalma. Az egyetemes kölcsönhatás keretei között az oksági láncok „kereszteződésének" három alapvető típusa lehetséges: 1. aktív láncoknak aktív láncokkal való kereszteződése; 2. aktív láncokna k reaktív láncokkal való kereszteződése; 3. reaktív láncoknak reaktív láncokkal való kereszteződése.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a reaktív láncok keletkezésüktől fogva függetlenek. De egy ilyen következtetés hibás volna. Elegendő emlékeztetni Newton mechanikájának 3. törvényére, amely szerint az „ellenhatás" a „hatással" ellentétes irányú, és egyenlő nagyságú. A Lenz-szabály az elektrodinamikában és a Le Chatelier-elv a termodinamikában szintén arra mutat, hogy a „hatás" *egyértelműen* determinálja az „ellenhatást", következésképpen arra is, hogy az „ellenhatás" (reaktív lánc) függ a „hatástól" (az aktív lánctól). Ebből következik, hogy ha az aktív láncok, amelyekkel a reaktív láncok keletkezése kapcsolatos, függőek voltak, akkor ez a függés a reaktív láncok között is megőrződik.

A tapasztalat arról tanúskodik, hogy az „ellenhatásnak" a „hatás" általi egyértelmű determináltsága lényegesen összefügg a kölcsönható elemek *passzivitásával*. Ez a passzivitás abban tükröződik, hogy az elemek semmiféle spontán változásra (olyan változásra, amely nem kapcsolatos az elemet ért külső ráhatással) nem képesek. Megmutatjuk, hogy az elemek *saját aktivitásának* követelménye szükséges és elégséges feltétele annak, hogy a rendszerben független láncok keletkezzenek. Meg kell jegyezni (a továbbiakban lehetséges félreértések elkerülése végett), hogy az elemek saját aktivitása alatt nem egyszerűen az elemnek spontán változásra való képességét értjük, hanem $v \to v$ típusú törvényszerű spontán változásra való képességüket. Ily módon a saját aktivitás fogalma (abban az értelemben, ahogy a továbbiakban használjuk) közvetlenül a véletlenségnek semmiféle elemét nem tartalmazza.

Először megmutatjuk a rendszer elemei saját aktivitásának elégséges voltát ahhoz, hogy a rendszerben független láncok keletkezzenek. A saját aktivitás fogalma valójában feltételezi az elemek spontán változásainak mind a külső hatásoktól, mind pedig az egymástól való függetlenségét. Miután az A_1 elem spontán változása független az A_2 elem részéről érkező külső hatástól, az A_2 részéről az A_1-et ért hatás következményeképpen olyan eredmény adódik, amely (sem az A_1 részéről, sem az A_2 részéről) nincsen egyértelműen determinálva. Ez azt jelenti, hogy az A_1-be „belépő" lánc és az A_1-ből „kilépő" lánc között eltűnik az egyértelmű kapcsolat. Ugyanígy elvész az egyértelmű kapcsolat a valamely A_3 elembe (az A_4 elem részéről) belépő lánc és az A_3-ból kilépő lánc között. Most feltesszük, hogy az A_2-től az A_1-hez haladó lánc és az A_4-től az A_3-hoz haladó lánc függő (vagyis egyetlen lánc elágazásai). Ekkor annak következtében, hogy az elemek spontán változásai függetlenek a más elemek részéről érkező külső hatásoktól, eltűnik az új (aktív vagy reaktív) láncok függősége a kiinduló láncoktól, s annak következtében, hogy az elemek spontán változásai függetlenek egymástól, a függőségnek ez az eltűnése a különböző láncok esetében függetlenül valósul meg, s ezért semmiféle, a régit felváltó új függés nem keletkezik.

Ily módon a függő láncok függetlenekké alakulnak át. Most megmutatjuk az elemek saját aktivitásának szükségességét a független láncok kelet-

kezéséhez. A fenti megfontolásokból ez már teljesen triviálisan adódik. Valóban, a rendszer elemei vagy passzívak vagy aktívak lehetnek. Passzív elemekből álló rendszerben független láncok nem keletkezhetnek (ez már közvetlenül a tapasztalatból következik). Ugyanakkor éppen most mutattuk meg, hogy az elemek saját aktivitása elégséges független láncok keletkezésére. Már csak a következtetést kell levonni, hogy ez az aktivitás szükséges is.

Azt a problémát azonban, amelyet e fejezet elején fogalmaztunk meg, nem tekinthetjük teljesen megoldottnak, mivel az a benyomás keletkezik, hogy az elemek saját aktivitásának fogalma ellentmond az okság elvének. Úgy tűnik, hogy valamely változás spontán voltának állítása, és az állítás, hogy minden változásnak oka van, összeegyeztethetetlenek. Megmutatandó, hogy ez csupán látszólagos ellentmondás, mélyebben elemezni kell a saját aktivitás fogalmát.

Mint az előző paragrafusban megmutattuk, az okság meghatározása formálisan a következő alakba foglalható:

$$(1)\ \{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{E_l^{(i)} \rightarrow E_v^{(i)}\},\ \text{ahol } i = 1,2...n.$$

Könnyen belátható, hogy az okság lényege a lehetségesről a valóságosra való egyik átmenet, és a lehetségesről a valóságosra való másik átmenet közötti törvényszerű kapcsolat fennállásában van. Csak az a lényeges, hogy különböző lehetőségekről és különböző valóságokról legyen szó. Azt a kérdést azonban, hogy a lehetségesről a valóságosra való ilyen átmenetek *hol* valósulnak meg — egy elemben vagy különbözőkben — a képlet, szigorúan véve, nyitva hagyja. Bár a két különböző — C és E — elem jelenléte is az okság külső jellegére mutat, ez a körülmény nem lényeges, és elvileg helyettesíthetjük az E elemet a C elemmel:

$$(2)\ \{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{C_l^{(k)} \rightarrow C_v^{(k)}\},\ \text{ahol } \left.\begin{matrix} i = 1,2 \ldots . n \\ k = 1,2 \ldots . n \end{matrix}\right\} i \neq k.$$

Tisztán formai szempontból az így nyert két kifejezés ténylegesen ekvivalens, ami különösen nyilvánvaló, ha az első kifejezést a következő formában írjuk fel:

$$\{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{E_l^{(k)} \rightarrow E_v^{(k)}\},\ \text{ahol } \left.\begin{matrix} i = 1,2 \ldots . n \\ k = 1,2 \ldots . n \end{matrix}\right\} i = k.$$

Amikor az E-t a C-vel helyettesítjük, fel kell tételeznünk, hogy $i \neq k$; és fordítva, a C-ről az E-re visszatérve fel kell tételezni, hogy $i = k$. Az első esetben a lehetségesről a valóságosra való átmenetek különbsége formálisan az $i \neq k$ egyenlőtlenségben rögzítődik; a második esetben pedig az $E \neq C$ egyenlőtlenségben. Ily módon, formális szempontból csak a lehetségesről a valóságosra való átmenetek közötti *különbség* különböző rögzítési módjairól van szó.

Tartalmi szempontból azonban egészen más a helyzet. A két képlet az okság két lényegesen különböző típusát fejezi ki. Az okságnak az (1) képletben kifejezett típusát feltételesen *külső* okságnak nevezzük, a (2) képletben kifejezett típusát pedig *belső* okságnak. A külső okság az egyik elemnek a

másik elemre való hatásában jelenik meg, míg a belső okság az elemnek mint egésznek *önmagára* való hatásával kapcsolatos. A külső okság fogalma a filozófiatörténetben általános formában először Arisztotelésznél nyert megfogalmazást, a belső okság fogalma pedig — úgy tűnik — Giordano Brunónál. Ahhoz, hogy a belső okság világos és pontos fogalmát kialakítsuk, meg kell magyarázni viszonyát a „dinamikus törvényszerűség", a „belső kölcsönhatás" és a „szabad akarat" fogalmakhoz.

Lássuk először a belső okság viszonyát a dinamikus törvényszerűséghez („állapotok egyértelmű kapcsolatához"). Egyes szerzők feltételezik, hogy a következő két állítás — „a spontán változásoknak nincs okuk" és „a spontán változásokat belső okok tételezik" — ekvivalens. Szerintük ezek csak különböző kifejezései ugyanannak a gondolatnak, a belső okság fogalma pedig nem más, mint „szóbeli cselfogás".[12] Meg kell mondani, hogy az ilyen fajta megjegyzéseknek komoly alapjuk van az okság hagyományos fogalma szempontjából, amikor is okság alatt hallgatólag két valóság közötti egyértelmű kapcsolatot értenek, vagyis $v \to v$ típusú viszonyt. Mivel a törvényszerű spontán változás, amelyről itt szó van, szintén $v \to v$ típusú, így azt állítva, hogy ez a változás belső ok által tételezett, valójában semmi új gondolatot nem mondtunk ki. Amennyiben az okság a valóságban $(l \to v) \to \to (l \to v)$ típusú, akkor világos, hogy nem azonos a dinamikus törvényszerűséggel (a $v \to v$ típusú viszonnyal),[13] és következésképpen nem azonos az itt tárgyalt spontán változással. Ezért az az állítás, hogy a spontán változás belső ok által tételezett, és az az állítás, hogy ennek a változásnak semmiféle oka nincs, egyáltalán nem ekvivalensek.

Ugyanígy megalapozatlan a belső okság fogalmával szemben az az ellenvetés, mely szerint ennek a létezéséről szóló állítás (a külső okság létezéséről szóló állítástól eltérően) nem „verifikálható" (vagyis nem ellenőrizhető) a tapasztalatban. Az eddigiekből világos, hogy a belső okság létezésének empirikus bizonyítéka a *spontán* változások létezése, hasonlóan ahhoz, ahogy a külső okság létezésének bizonyítéka a *kikényszerített* változások létezése. Következésképpen a belső okság verifikálása elvi vonatkozásban semmivel sem könnyebb és semmivel sem nehezebb a külső okság verifikálásánál.

Tekintsük most a belső okság összefüggését a belső kölcsönhatással. Mivel nehéz szemléletesen elképzelni a belső okság hatásának „mechanizmusát", természetes törekvés jelenik meg arra, hogy szemléletessé tegyék ezt a „mechanizmust" azáltal, hogy a belső okságot azonosítják az elemben fellépő belső kölcsönhatással.[14] E kölcsönhatás alatt ennek az elemnek az elemei közötti (vagyis ún. másodrendű elemek közötti) kölcsönhatást értenek. Valóban, ebben az esetben az elemnek mint egésznek önmagára való (a mindennapi fogalmak szempontjából) „rejtélyes" hatása természetesen úgy interpretáltatik, mint az elem egyik *részének* hatása a másik *részére*. Ha az ember mint valamely szociális rendszer eleme a homlokára csap, ez senkinek sem tűnik rejtélyesnek azért, mert ezt úgy fogják fel, mint az ember egyik részének ráhatását a másik részére. Ezzel analóg módon azt, hogy egy molekula spontánul atomjaira esik szét, rendszerint úgy interpretálják, mint a mole-

[12] L. pl. Bunge: id. mű 234. o.

[13] Ezzel kapcsolatban l. pl. Г. А. Свечников: Категория причинности в физике. Соцекгиз, 1961. IV. és V. fej.

[14] L. pl. uo. 69—80. o.

kula belső kölcsönhatásának, vagyis az atomjai közötti kölcsönhatásnak[15] eredményét. Meg kell jegyezni, hogy ennek a szempontnak is komoly alapja van a belső okság és a belső kölcsönhatás közti különbség *objektíve relatív voltában*. Ez a relativitás a következőben áll. Mint ismeretes, egy adott rendszer azon végső egyszerű alkotórészét nevezik elemnek, amely nem bontható még egyszerűbb alkotó részekre. Következésképp maga az elem általában nem rendelkezik alkotórészekkel, nincs belső struktúrája, és maga kizárólagosan folytonos. Éppen ebben az értelemben használjuk ezt a terminust ebben a munkában. Mindezek a sajátosságok azonban az elemnek nevezett anyagi képződményre nem általában jellemzők, hanem csak meghatározott anyagi rendszerhez való *viszonyában*. Ez azt jelenti, hogy az adott anyagi képződmény elem a kölcsönhatások *azon osztályának keretei között*, amelyek ebben a rendszerben érvényesülnek (más szóval: nem bontható egyszerűbb alkotórészekre ennek az osztálynak a kölcsönhatásai segítségével). Más rendszerhez való viszonyában, amely rendszerben a kölcsönhatások más osztálya érvényesül, ez a képződmény egyáltalán nem elem. E körülmény következtében a belső okság átmegy belső kölcsönhatásba, hogyha az elemet azon rendszerhez való viszonya szerint tekintjük, amelyben ez az elem diszkrét („diszkrét vonatkoztatási rendszer"); és ellenkezőleg, a belső kölcsönhatás *átmegy belső okságba*, hogyha az elemet azon rendszerhez való viszonya szerint tekintjük, amelyben ez az elem folytonos („folytonos vonatkoztatási rendszer"). Míg az első átmenet rögtön szembeötlik, a második sokkal kevésbé nyilvánvaló, s ezért rendszerint szem elől tévesztik. A nehézségnek az az alapja, hogy a belső kölcsönhatás az elemben a „folytonos vonatkoztatási rendszerre" való áttérésnél általában nem tűnik el nyomtalanul, hanem sajátos „nyomot" hagy a belső okság formájában, ami a következő ontológiai részletben mutatkozik meg. Az egész tartósságának állapota lényeges összefüggésben áll a részei között fennálló belső változások és belső kölcsönhatások létezésével. Ezért az átmenet a részről az egészre általában nincs kötelezően összefüggésben azzal, hogy az egésznél megőrződjék valamiféle aktivitás. A részekre jellemző aktivitás általában eltűnhet az egészre való átmenetnél. De az aktivitásnak ez az eltűnése az egésznél lényeges módon összefügg a belső kölcsönhatás *stacionárius* jellegével. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az egymás ellen ható oksági láncok átlagban kompenzálják egymást, aminek következtében az elem mint egész az egyensúly állapotában van (ami a „folytonos vonatkoztatási rendszer" szempontjából a tartósság állapotában jelenik meg). De ebből az következik, hogy amikor az elemben a belső kölcsönhatás *nem-stacionárius* jellegű, akkor a „folytonos vonatkoztatási rendszerre" való áttérésnél a részekre jellemző aktivitás nem tűnik el nyomtalanul, hanem az elemnek mint egésznek önmagára való hatása jellegét veszi fel, ami külsőleg az elemnek mint egésznek spontán változásai formájában jelenik meg.

A belső okság és a belső kölcsönhatás közötti különbség viszonylagossága azonban egyáltalán nem bizonyítja azt, hogy ezek azonosak (vagyis hogy ez a különbség általában nem létezik). Éppen ellenkezőleg, a fentebb mondottakból következik, hogy ezek az objektív világ lényegesen különböző momentumai.

[15] L. még Lorentz elképzelését az erőről, amellyel az elektron a klasszikus elektronelméletben önmagára hat. L. Беккер: Электронная. теория. ОНТИ 1936. Az önmagára ható hatás illusztrációjául szolgálhatnak még az olyan jelenségek, mint az önindukció, autokatalízis, önbeporzás, hermafroditizmus stb.

Először: a „folytonos vonatkoztatási rendszerhez" viszonyítva az elemnek objektíve nincsen belső struktúrája, így tehát nincsen benne semmiféle belső kölcsönhatás; ugyanakkor a belső okság jellemző rá. Ennek megfelelően a „diszkrét vonatkoztatási rendszerhez" való viszonya szerint a belső kölcsönhatásnak a belső okság hiánya esetén van objektíve helye az elemben.

Másodszor: a „belső kölcsönhatás" és a „belső okság" fogalmak egybe nem esése abban is megmutatkozik, hogy a kölcsönhatás kezdeti stádiuma a következő stádiumot (általános esetben) csak részben determinálja egyértelműen); ugyanakkor a belső ok a maga következményét (mint a külső ok is) teljesen egyértelműen determinálja. Ez a körülmény nem mond ellent annak a lehetőségnek, hogy a belső okság és a belső kölcsönhatás kölcsönösen átmenjenek egymásba, mivel a determináció nem-egyértelműsége a belső kölcsönhatásoknál a részekre vonatkozik, ugyanakkor a determináció egyértelműsége a belső okságnál az *egészre* vonatkozik. Mivel az egész nem vezethető vissza részeinek egyszerű summájára, így egyértelműen lehet determinálva még akkor is, ha egyetlen része sincs egyértelműen determinálva.

Vizsgáljuk most meg a belső okság viszonyát az „akaratszabadsághoz". „Akaratszabadság" alatt rendszerint az objektum képességét értik arra, hogy *spontánul válasszon* egyet a néhány lehetséges cselekvés közül. Belső okság alatt, mint már megmutattuk, általában az objektumnak mint egésznek azt a képességét értik, hogy *egyértelműen* hat *önmagára*. E fogalmak ilyen meghatározása mellett világos, hogy ezek korántsem azonosak. Az „akaratszabadság" (az említett értelemben) a tapasztalat szerint csak az objektumok *korlátozott osztályára* jellemző (éspedig azokra az objektumokra, amelyek pszichikummal rendelkeznek, valamint néhány élettelen kibernetikai rendszerre); a belső okság pedig kisebb vagy nagyobb mértékben *minden* objektumra jellemző. Ahhoz, hogy az objektum választani tudjon néhány lehetséges cselekvés közül egyet, nélkülözhetetlen, hogy *információja* legyen e lehetséges cselekvésekről. Néhány lehetőség közül az egyiknek a kiválasztását az objektum csak oly módon tudja megvalósítani, ha előzőleg az információs adatok (közlések) sokaságából teljesen meghatározott adatokat (közléseket) választ ki. Már ebből is világos, hogy az „akarat szabadsága" csak olyan rendszerek sajátja lehet, amelyek képesek az információ transzformálására. Az „akarat szabadsága" első pillantásra összeegyezhetetlennek tűnik az okság elvével; ha a választás oka a rendszert ért külső ráhatás, akkor a választás nem spontán, következésképp az „akarat szabadsága" nem létezik; ha a választás spontán, következésképp az „akarat szabadsága" létezik, akkor a választás nem lehet semmiféle külső ráhatás által tételezett, tehát (az okságról szóló köznapi feltevések szempontjából) nincsen oka.

Ha azonban számításba vesszük a fentebb mondottakat, nyilvánvalóvá válik, hogy a spontán választás oka az objektumnak *önmagára* való ráhatása. Ily módon nem az „akarat szabadsága" képezi a belső okság alapját (ahogy a kérdés felületes megközelítésénél tűnhet), hanem ellenkezőleg, a belső okság az „akaratszabadság" alapja. Az „akaratszabadság" nyilvánvalóan nem más, mint a *belső okság* megjelenése bizonyos rendszereknél, amelyek képesek az információ transzformálására.[16] A belső okság az az objektív alap, amelyen,

[16] A belső okság és az „akaratszabadság" kölcsönviszonyának problémája speciális kutatásokat igényel. Eddig a filozófiai irodalomban szinte egyáltalán nem tárgyalták ezt a problémát.

meghatározott körülmények között, az „akaratszabadság" kifejlődhet. A belső okság teljes jellemzéséhez érinteni kell még az okság e típusa és a véletlenség viszonyainak jellegzetességeit. A külső okság esetén valamely C elemben *néhány* különböző lehetőség áll fenn:

$$\{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{\ldots\ldots\}; \quad i=1,2\ldots.n.$$

Belső okság esetén valamely C elemben csak *egyetlen* lehetőség áll fenn:

$$\{C_l^{(1)} \rightarrow C_v^{1)}\} \rightarrow \{\ldots\ldots\}; \quad i=1.$$

A lehetőségek sokértékűsége az első esetben a C elemet érő *külső hatás* nem egyértelműségével van kapcsolatban. Mivel a belső okság esetében (amennyiben „tiszta" formában vizsgáljuk) a külső hatások hiányoznak (tanulmányozásuk értelmetlen, mivel a változások spontán jellegűek, belső okság által tételezettek), itt egyértelmű lehetőséggel van dolgunk (mivel a C elem kezdeti állapota egyértelműen determinálja későbbi állapotait). Ez azt a benyomást keltheti, mintha a belső okság (a külsőtől eltérően) már nem lenne kapcsolatban a véletlenséggel. Ez a felfogás azonban hibás. A belső okság végső soron szintén kapcsolatban áll a lehetőség sokértelműségével; csak e sokértelműség oka most más: nem a külső hatás sokértelműsége, hanem az elem *kezdeti állapotának* sokértelműsége által tételezett (bár a C elem minden valóságos állapotának egy lehetőség felel meg, de magának a valóságos állapotnak a kiválasztása nem egyértelmű). Ezért a belső okság végleges formális felírásának ugyanazt a formát kell öltenie, mint a külső okságnak:

$$\{C_l^{(i)} \rightarrow C_v^{(i)}\} \rightarrow \{\ldots\ldots\}; \quad i=1,2\ldots.n.$$

Az elemek kezdeti állapotának nem-egyértelműsége feltételezi, hogy az elemek kezdeti állapotának megadása *egymástól független.*

Ha ez a függetlenség nem állna fenn, akkor egy elem kezdeti állapotának egyértelmű megadása maga után vonná valamennyi többi elem kezdeti állapotának egyértelmű megadását. Egy izolálatlan rendszer számára az oksági egyértelműség hiánya csak a külső ráhatások egyértelműségének hiányaként mutatkozhat. Tehát az izolált rendszer számára az egyértelműség hiánya csak olyan feltételek mellett állhat fenn, ha az elemek kezdeti állapotának megadása független egymástól. Ily módon az izolált rendszer elemei kezdeti állapotai függetlenségének fogalma lényegesen összefügg a belső okság fogalmával.

Úgy tűnhet, hogy az elemek kezdeti állapota nem lehet független egymástól, mivel az adott rendszer elemeinek eredete *közös.* Ha azonban abban a rendszerben, amelyből az adott rendszer létrejött, voltak saját aktivitással rendelkező elemek, akkor a közös eredet nem zárja ki a *független* forrásokból való eredetet. Ily módon az adott rendszer elemei kezdeti állapotai megadásának függetlenségét azon rendszer elemei kezdeti állapotai megadásának függetlenségével magyarázhatjuk, amelyből az adott rendszer létrejött. Annak a kérdésnek, hogy honnan adódik az elemek kezdeti állapota megadásának függetlensége *az anyagban általában,* nincs több értelme, mint annak a kérdésnek, honnan adódik az elemek közötti kölcsönviszony az anyagban álta-

lában. Az elemek saját aktivitásának attributív jellegét a filozófiatörténetben először Leibniz ismerte fel, aki a világról mint passzív atomok sokaságáról szóló antik felfogás ellensúlyozására kidolgozta a saját felfogását, mely szerint a világ aktív monászok sokasága.

Megemlítünk még egy fontos következményt, amelyre a belső okság fogalma vezet. Az elem hatása önmagára nyilvánvalóan közvetlenül csak *magának az elemnek a természetétől* függ. Ugyanakkor a különböző elemek természetük szerint általános esetben *különböznek* egymástól. Innen közvetlenül folyik az elemek önmagukra való ráhatásának *egymástól való függetlensége*. Bár a külső oksági láncok következtében egy rendszer elemei kapcsolatban állnak egymással, ez a körülmény nem küszöböli ki az említett függetlenséget. Hogy megértsük, miért van ez így, figyelembe kell vennünk azt, hogy a belső okság (mint a külső is) a szükségszerűség és a véletlenség egysége. Ez azt jelenti, hogy az elem általában a *különböző* belső oksági láncok hatása alatt tud változni. A külső hatás „átvezetheti" az elemet az egyik belső láncról a másikra. Ez az „átvezetés" nemcsak hogy nem mond ellent a belső okság természetének, hanem ellenkezőleg, általa feltételezett. Vagyis a külső hatás képes *hatni* az elemek saját aktivitására (többek közt erősítheti vagy gyengítheti), ami egyáltalán nem zárja ki ennek az aktivitásnak a *létezését*.

Az elemek önmagukra való hatásának egymástól való függetlensége (az elemek kezdeti állapotai megadásának függetlenségével együtt) a spontán változások függetlenségének alapja. Ez a függetlenség, mint már megmutattuk, az egyetlen kulcs a független külső oksági láncok keletkezésének megértéséhez.

A mondottakból következik, hogy az elemek *saját aktivitása* egyáltalán nem vezethető vissza csupán önmagukra való hatásukra, hanem feltételezi az elemek *kezdeti* állapota megadásának *függetlenségét* és önmagukra való *hatásuk* egymástól való *függetlenségét*.

A belső okság elemzését befejezendő, még tisztázni kell, hogy az okság kutatóinak többsége miért nem fordít erre a fogalomra olyan figyelmet, amilyent megérdemelne. Ez annál is különösebbnek tűnik, mert az ember a maga gyakorlati tevékenységében semmivel sem találkozik ritkábban a belső oksággal, mint a külsővel. Hiszen az ember a gyakorlat során nemcsak más objektumokra és más emberekre hat állandóan, hanem közvetlenül *önmagára* is.

Könnyen észrevehető azonban, hogy a külső okság esetében az ok és a következmény különböző elemekkel kapcsolatos, és ezért nemcsak időben, hanem térben is elválnak, ami az oksági összefüggést köznapi értelemben „szemléletessé" teszi. Ugyanakkor a belső okság esetében az ok és a következmény *egy* elemmel kapcsolatos, és ezért időben válnak el, térben nem, ami az ilyen oksági összefüggést köznapi értelemben „*nem-szemléletessé*" teszi. Ezért, amikor az ember a gyakorlatban találkozik a belső oksággal, leírásánál mindig hajlamos nem a „folytonos", hanem a „diszkrét" vonatkoztatási rendszert használni, amelyhez képest a belső okság úgy lép fel, mint *különböző* elemek közötti kölcsönhatás (vagyis végső soron visszavezetni a külső okságra). Ennek eredményeképpen olyan szituáció keletkezik, amelynél a belső okság mintha nem is léteznék, s létezésének felfedezésére hosszas, rendkívül absztrakt analízisre van szükség.

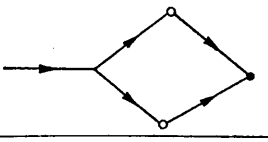
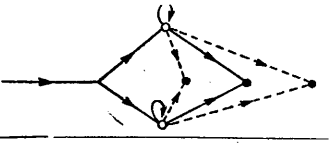
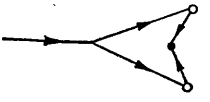
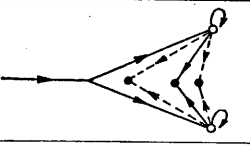
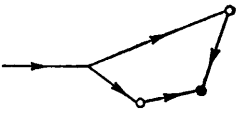
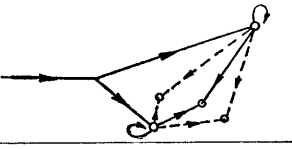
A belső okság elemzése azt mutatja, hogy a spontán változások és az okság elve közötti ellentmondás látszólagos jellegű: a világon előforduló spontán változások nem ok nélküliek, hanem az okság sajátos típusa által tétele-

zettek. Most lehetővé vált a fejezet elején feltett kérdés végleges megválaszolása.

A külső hatásoktól izolált és struktúra nélküli elemekből álló rendszerben objektíve véletlen jelenségek csak egymáshoz viszonyítva objektíve *független* okságí láncok *„kereszteződésének"* eredményeképpen keletkezhetnek. Ilyen rendszerben független okságí láncok csak akkor létezhetnek, ha a rendszer elemei *független spontán* változásokra képesek. Ez a képesség a maga részéről csak akkor fordul elő, ha létezik az okság egy sajátos fajtája — *a belső okság*.

A véletlen jelenségek keletkezésének különböző eseteit az ilyen rendrendszerben a következőképpen lehet sematikusan illusztrálni:

2. sz. táblázat

	A passzív elemek kölcsönhatásának metszete	Az aktív elemek kölcsönhatásának metszete
Aktív láncok „kereszteződése"		
Reaktív láncok „kereszteződése"		
Aktív és reaktív láncok „kereszteződése"		
Megjegyzés: a körök elemeket jelentenek, a folytonos vonalak reális láncokat, a szaggatott vonalak lehetséges láncokat.	Szükségszerű jelenségek képződése (függő láncok „kereszteződése")	Véletlen jelenségek képződése (független láncok „kereszteződése")

Következésképpen a szükségszerűség és a véletlenség dialektikus egysége, amelyről annak idején Hegel és Marx beszélt, racionálisan mint *saját aktivitással* rendelkező elemek *kölcsönhatása* érthető meg. Ez különösen szemléletesen jelenik meg abban, hogy a kölcsönhatás kezdeti stádiuma következő stádiumot (mint már megjegyeztük) csak részben determinálja egyértelműen (egyes elemek viszonylatában), részben pedig sokértelműen (más elemek viszonylatában).

A kifejtettekből az is világos, hogy a kölcsönhatás (általános esetben) a külső (aktív és reaktív) és a belső (elemek saját aktivitása) láncok térbeli és időbeli összefonódása („csomója").

Ily módon a szükségszerű és a véletlen jelenségek közötti különbség nem abban van, hogy az előbbieknek van okuk, az utóbbiaknak pedig nincs; de nem is abban, hogy az előbbieket lényeges okok váltják ki, az utóbbiakat pedig lényegtelenek; valójában az a különbség, hogy a szükségszerű jelenségeket általános esetben *függő* okségi láncok (speciális esetben különálló okségi láncok) „kereszteződése" tételezi, a véletleneket pedig független láncok „kereszteződése".

Amikor az előző fejezetben arról a véletlenségről beszéltünk, amelyet a külső okság tartalmaz, úgy tűnhetett, hogy ez a véletlenség a lehetségesből a valóságosba való átmenetek sokaságából egy ilyen átmenet szubjektív kiválasztásának eredménye. Az a benyomás keletkezett, hogy a véletlenség azáltal jelenik meg az okságban, hogy mi önkényesen „elszakítottuk" az okségi láncot az egyik tagjánál. A kölcsönhatásnak e paragrafusban leírt képe megmutatja, hogy az okségi láncok magában az objektív realitásban vannak „elszakítva" (amit egymással való kölcsönhatásuk tételez). Ennek következtében az elemi okségi összefüggésről a kölcsönhatásra való átmenet nemcsak hogy nem szünteti meg a véletlenség elemi momentumát, amely embrionális formában az okságban rejlik, hanem éppen ellenkezőleg, továbbfejleszti és objektív alappal látja el.

Most világossá válik, hogy nem az elemi okségi összefüggésben rejlő véletlenség a szubjektív önkény terméke, hanem ellenkezőleg, ennek az önkénynek maga a lehetősége azáltal az *objektív nem-egyértelműség* által tételezett, amelyet bármely reális okségi lánc tartalmaz, s amelyet a rendszerek elemeinek egymás közti kölcsönhatása vált ki.

4. Az okság és véletlenség kölcsönviszonyának egyes speciális esetei

A kölcsönhatásnak az előbbi paragrafusban kifejtett általános képéből tisztán deduktív úton megkaphatók a kölcsönhatás azon legfontosabb speciális esetei, amelyek a konkrét tudományok számára gyakorlatilag érdekesek. Ehhez figyelembe kell venni, hogy a kölcsönhatásnak a minőségi mellett *mennyiségi* oldala is van: a kölcsönhatás különböző fajtái nemcsak az okségi láncok minőségi jellege szerint különbözhetnek egymástól, hanem e láncok száma és intenzitása szerint is. Ennek megfelelően a kölcsönhatásokat három[17] legfontosabb típusra lehet osztani: 1. kölcsönhatás a *dinamikus* rendszerben, 2. kölcsönhatás a *statisztikus* rendszerben; 3. kölcsönhatás a *fejlődő* rendszerben.

I. Dinamikus rendszer

Vizsgáljuk meg a kölcsönhatásnak azt az alesetét, amikor a rendszer elemei saját aktivitásának *intenzitása* annyira *kicsiny*, hogy gyakorlatilag elhanyagolható. Ez azt jelenti, hogy a rendszerben belső okségi láncok gyakorlatilag vagy egyáltalán nincsenek, vagy nem függetlenek. (Függnek egymástól, ha az elemek kezdeti állapotai között függőség áll fenn.) Ebben az esetben olyan rendszerrel van dolgunk, amelyben nem keletkezhetnek független, külső okségi láncok. Vagyis az ilyen rendszerben nem keletkezhetnek objektíve véletlen jelenségek.

[17] Az „információs" kölcsönhatásoktól eltekintünk.

Az ilyen rendszer jellemző vonása az, hogy kezdeti állapota egyértelműen meghatározza bármely későbbi vagy előbbi állapotát. A kölcsönhatásnak ezt az alesetét[18] először a klasszikus mechanika tanulmányozta. Az ilyen kölcsönhatásokkal bíró rendszert a legáltalánosabb és legszigorúbb formában Lagrange írta le analitikus dinamikájában (mint anyagi pontok n „szabadsági fokkal" bíró rendszerét). Ezért is kapta a *dinamikus* rendszer elnevezést, noha elvileg ilyen rendszert nemcsak a mechanikai jelenségek leírásánál találhatunk. Az ilyen rendszer legérdekesebb alesete a naprendszer, mechanikai megközelítésben tekintve. (Vagyis tisztán mechanikus szempontból, elvonatkoztatva a nem-mechanikus természetű jelenségektől.) Mint ismeretes Laplace az égi mechanikai kutatásai alapján arra a következtetésre jutott, hogy a dinamikus kölcsönhatás a kölcsönhatás legáltalánosabb típusa, úgyhogy a világon minden kölcsönhatás erre vezethető vissza. Ebből természetesen következik az az eszme, hogy *bármely* anyagi rendszer kezdeti állapotának ismerete alapján elvileg egyértelműen meg lehet jósolni a rendszer bármely későbbi vagy megelőző állapotát („Laplace démona").

Ha a dinamikus rendszernek mint egésznek tárgyalásáról áttérünk a rendszer egyes elemének tárgyalására, azt látjuk, hogy ennek időbeli viselkedése $v \rightarrow v$ típusú determinációnak van alávetve, amely determináció ezért is kapta a dinamikus törvényszerűség[19] elnevezést. Ebből látszik, hogy a dinamikus rendszer keretei között a *dinamikus* kölcsönhatás a „jelenségek felszínén" *dinamikus törvényszerűség* megjelenéséhez[20] vezet, másrészt a dinamikus törvényszerűség feltételezi, hogy a „jelenségek mélyében" dinamikus kölcsönhatások léteznek.

II. Statisztikus rendszer

Tekintsük most a rendszer olyan alesetét, amelynél az elemek saját aktivitása *elég nagy*, úgyhogy elhanyagolni már nem lehet; azt is tegyük fel, hogy a külső oksági láncok *intenzitása* közelítőleg *egyenlő* (vagyis a külső láncok intenzitásában annyira kicsi a különbség, hogy elhanyagolható), az elemek száma pedig, s ennek következtében a külső láncok száma is *rendkívül* nagy a rendszerben. Itt meg kell magyarázni, mi az értelme az oksági lánc intenzitása fogalmának. A helyzet az, hogy a tapasztalat szerint, a különböző oksági láncok „fajsúlya" a kölcsönhatásban távolról sem egyforma, egyes elemek sokkal nagyobb hatást gyakorolnak a rendszer változására, mint mások. Fizikailag ez nagyobb és kisebb erőhatások létezésében nyilvánul meg. Ezért lehet általános esetben a rendszer „erős" és „gyenge" láncairól beszélni.

Az általunk tekintetbe vett alesetnél ezt az objektív különbséget a láncok között el lehet hanyagolni.

Könnyű észrevenni, hogy az elemek saját aktivitásának következtében a rendszerben független láncok, továbbá ezek „kereszteződései" és, következésképpen, objektíve véletlen jelenségek is fognak keletkezni; az elemek

[18] A kölcsönhatás általános „modelljének" ezt a *határ*esetét (amelyet az előző fejezetben tárgyaltunk), gyakran feltételesen „a tiszta szükségszerűség világának" nevezik. Figyelemre méltó azonban, hogy a gyakorlatban még az ún. „tiszta szükségszerűséget" is mint a szükségszerűség és a véletlenség *egységének* speciális esetét nyerik.

[19] Ugyanilyen törvényszerűségnek van alávetve a rendszer egészének változása.

[20] Még egyszer aláhúzzuk, hogy a „dinamikus" terminus itt egyáltalán nem ekvivalens a „mechanikus" terminussal.

nagy számának következtében e független láncok és „kereszteződéseik" száma, s, következésképpen, a véletlen jelenségek száma is nagyon nagy lesz; a láncok *egyforma* intenzitása következtében e véletlen jelenségekben nem lehet jelentős elhajlást megfigyelni a véletlenségtől (erről l. alább). Nyilvánvaló, hogy minél több elem lesz egy ilyen rendszerben, annál több véletlen jelenség lesz benne és annál kevesebb szükségszerű. Az elemek igen nagy száma mellett olyan kevés szükségszerű jelenség marad, hogy gyakorlatilag elhanyagolhatók.

A kölcsönhatás általános „modelljének" ilyen *határ*esetét néha feltételesen (a dinamikus rendszerrel ellentétben) „a tiszta véletlenség világának" nevezik. (Figyelemre méltó azonban, hogy a gyakorlatban még az ún. „tiszta véletlenség" is mint a szükségszerűség és véletlenség *egységének* alesete nyerhető.)

A „tiszta véletlenségnek" ez a világa egyáltalán nem zárja ki a törvényszerűségek létezését. A statisztikus rendszer minden elemének változása $v \to \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ \vdots \\ ln \end{matrix}$ típusú determinációnak, vagyis a legegyszerűbb statisztikus törvényszerűségnek, míg a rendszer egészének mint elemek összességének változása $\begin{matrix} v_1 \\ v_2 \\ \vdots \\ v_n \end{matrix} \to \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ \vdots \\ l_n \end{matrix}$ típusú determinációnak, vagyis bonyolultabb statisztikus törvényszerűségnek van alávetve. A statisztikus fizikában rendszerint azt mondják, hogy a statisztikus rendszer egyes elemének viselkedése dinamikus törvényszerűségnek van alávetve, az elemek összességének viselkedése pedig statisztikus törvényszerűségnek. Ezzel egyszerűen azt akarják mondani, hogy ha *elvonatkoztatunk* a statisztikus rendszerben fellépő kölcsönhatás *azon sajátosságaitól*, amelyekről fentebb beszéltünk, akkor az elem viselkedése dinamikus törvényeknek lesz alávetve. Az ilyen kifejezési módban még egy másik körülményt is figyelembe vesznek: a statisztikus kölcsönhatás ellentmondásosságát abban az értelemben, hogy ez egyrészről felteszi az elemek függését egymástól, másrészről a függetlenségüket is. Ez az ellentmondás a fizikai nyelvben a kvázi függetlenség fogalmában fejeződik ki.[21] Az említett kifejezési módban a dinamikus törvényszerűségek létezése az elemek függőségével kapcsolatos (s ennek megfelelően a statisztikus törvényszerűségek létezése az elemek függetlenségével). Világos azonban, hogy ha nem vonatkoztatunk el a statisztikus kölcsönhatás sajátosságaitól, és nem azonosítjuk a statisztikus rendszert valamely nagyon bonyolult dinamikus rendszerrel, akkor már nem mondhatjuk, hogy a statisztikus rendszer egyes elemének viselkedése dinamikus törvényszerűségnek van alávetve. Annak következtében, hogy nemcsak az egyes elemek, hanem a statisztikus rendszer mint ilyen elemek összessége[22]

[21] L. pl. В. Г. Левич: Введение в статистическую физику. Moskzv195a4. 98—90. o.

[22] Mivel az egész nem egyenlő a részek összegével, a statisztikus rendszernek mint *egésznek* viselkedése különbözik a statisztikus rendszernek mint összességnek a viselkedésétől. Ez abban fejeződik ki, hogy ennek a rendszernek mint *egésznek* a viselkedése *dinamikus* törvényszerűségnek van alávetve (pl. a fenomenológikus termodinamika törvényszerűségeinek). Mint ismeretes, a rendszer annál pontosabban van dinamikus törvényszerűségeknek alávetve, minél több elem van benne. Ezért az elemek számának csökkenésével a di-

is statisztikus törvényszerűségeknek van alávetve, a rendszer kezdeti állapota ismeretének alapján lehetetlen a következő (és megelőző) állapotainak egyértelmű megjóslása. Ez a statisztikus kölcsönhatásokkal bíró és dinamikus kölcsönhatásokkal bíró rendszerek közötti elvi különbség legfontosabb gyakorlati következménye. Első pillanatra úgy tűnhet, hogy mivel a statisztikus rendszer elemei között kölcsönhatás van, a kölcsönhatás pedig általában oksági (következésképpen egyértelmű) függőség létezését tételezi fel, így a rendszer következő állapota egyértelmű megjóslásának lehetetlensége csak technikai, nem pedig elvi nehézségekkel kapcsolatos. Úgy tűnik, hogy az egyértelmű jóslás csak azért lehetetlen, mert az oksági viszonyok száma nagyon nagy, és nehéz követni a köztük levő valamennyi kölcsönös összefüggést. Fizikai nyelven ez a következőkben fejeződik ki: a rendszer következő állapotának egyértelmű megjóslása azért lehetetlen, mert ehhez differenciálegyenletek olyan rendszerét kellene megoldani, amelyben az egyenletek száma 10^{23}(!) nagyságrendű. Ilyen rendszert matematikai tudásunk mai állása mellett nem lehet megoldani. Ha azonban lenne nagyon tökéletes számítógépünk, meg tudnánk oldani ezt a feladatot, és akkor egyértelműen meg tudnánk jósolni a rendszer következő állapotát.

Mint azonban már tudjuk, a statisztikus rendszerben az elemeknek saját aktivitásuk van, aminek következtében az ilyen rendszerben független oksági láncok léteznek. A láncok *függetlensége* következtében a rendszer kezdeti állapotának ismerete nem teszi lehetővé következő állapotának egyértelmű megjóslását, mivel nem tudjuk, hol „kereszteződnek" ezek a láncok, és ezért nem tudjuk, *éppen milyen változásnak* lesz alávetve a jövőben az adott elem. Ha mesterségesen megadjuk az elemek kezdeti állapotát azáltal, hogy a statisztikus rendszerben kísérletileg beavatkozunk az események természetes menetébe (pl. a kezdeti állapotot jellemző mennyiségek egyidejű megmérésével), akkor tevékenységünkkel megsemmisítjük a statisztikus rendszer elemei kezdeti állapotának természetes függetlenségét, következésképpen a belső oksági láncok függetlenségét is, vagyis az elemek saját aktivitását is. Akkor persze egyértelműen meg tudjuk jósolni a rendszer jövő állapotát. Azonban ez a siker „pürrhoszi győzelem" lesz, hiszen az események természetes menetébe való beavatkozásunkkal észrevétlenül magunk alakítottuk át a statisztikus rendszert *dinamikussá* (amennyiben a statisztikus kölcsönhatás az ilyen rendszerben elveszti specifikus sajátosságait és dinamikus kölcsönhatássá válik).

Ezért, ha megoldanánk az említett, 10^{23} differenciálegyenletből álló rendszert, akkor semmiféle, a *statisztikus* rendszer jövőbeli állapotára vonatkozó egyértelmű jóslatot nem nyernénk, mert a statisztikus rendszer egyáltalán nem azonos azzal a bonyolult dinamikus rendszerrel, amelynek viselkedését a 10^{23} egyenlet leírja. A statisztikai és a dinamikus rendszer elvi minőségi különbsége különösen határozottan nyilvánul meg abban, hogy a statisztikus fizikát nem lehet egyedül a mechanika törvényeivel megalapozni. Már Boltzman rámutatott arra, hogy a statisztikus fizika törvényeit csak abban az esetben lehet megérteni, ha a mechanika törvényeit valószínűségi feltevésekkel („a molekuláris káosz hipotézise") egészítjük ki.[23] Gibbs később a molekuláris

namikus törvényszerűségtől való elhajlás mind jelentősebb lesz. Amikor az elemek száma viszonylag kicsinnyé válik (az elemek saját aktivitása pedig megmarad), a rendszer mint *egész statisztikus* törvényeknek vetődhet alá.

[23] L. Л. Больцман: Лекции по теории глазов.

káosz hipotézisét a statisztikus rendszer adott makroállapotának megfelelő mikroállapotok egyenlő valószínűségének elvében általánosította.[24] Ez az elv egyúttal az az alapvető feltevés is, amellyel a mechanika törvényeit a statisztikus fizika megalapozására ki kell egészíteni. De minden kísérlet, hogy magát ezt az elvet a mechanika törvényei segítségével alapozzák meg, eredménytelen maradt.[25] Az említett elvnek a dinamikus rendszer törvényeiből való fentebb kifejtett levezethetetlensége fényében egészen természetes: a statisztikus rendszer alapvető különbsége a dinamikustól, mint láttuk, e rendszer elemei *saját aktivitásában* van (ez biztosítja az objektív véletlenséget az ilyen rendszerben; ami a statisztikai rendszer két másik sajátosságát illeti, ezek biztosítják e véletlenség „tisztaságát"). A saját aktivitás feltételezi az elemek viselkedésének egymástól való függetlenségét, és ez a függetlenség a maga részéről, mint következményét, feltételezi a lehetségesből a valóságosba való különböző átmenetek egyenlő valószínűségét a különböző elemek számára (ami fizikai nyelven az adott makroállapotnak megfelelő mikroállapotok egyenlő valószínűségét jelenti). Ily módon a mikroállapotok egyenlő valószínűségének elve végső soron természetes következménye a statisztikus rendszer elemei saját aktivitásának. Ugyanakkor a dinamikus rendszer jellemző sajátossága az, hogy elemei *passzívak*. Világos, hogy emiatt elvileg lehetetlen a dinamikus rendszer törvényeiből levezetni a mikroállapotok egyenlő valószínűségének elvét, s ezáltal a statisztikus fizikát kizárólag a mechanikával megalapozni. Amikor Boltzman és Gibbs valószínűségi feltevésekkel egészítették ki a mechanikát, akkor végül is burkolt formában megengedték a rendszer elemei saját aktivitásának létezését.

A mondottakból világos, hogy a statisztikai módszerek alkalmazása *a klasszikus* statisztikus fizikában nem a nagyon bonyolult dinamikai rendszer viselkedése leírásának technikai nehézségeivel kapcsolatos, ahogy azt a megfelelő kézikönyvekben gyakran állítják, hanem a dinamikus rendszernél minőségileg más típusú rendszer leírásával.

A statisztikus rendszer gondos elemzése lehetővé teszi, hogy feltárjuk annak a metafizikus nézetnek objektív alapját, mely a véletlenséget ok nélkülinek tartja. Már láttuk, hogy a véletlen jelenségek legalábbis *két* független oksági lánc „kereszteződésének" termékei. E láncok mindegyike, ha másik lánccal „kereszteződött" volna, általában egészen más jelenség létrejöttéhez vezetett volna, mint amely a „kereszteződés" eredményeképpen keletkezett. Figyelemre méltó azonban, hogy a „kereszteződés" eredményeképpen olyan jelenség is keletkezhet, amely a kölcsönhatás más jellege („más feltételek") mellett *egy* oksági lánc által váltódik ki, amely utóbbi ráadásul lényegesen különbözik a „kereszteződő" láncoktól. Pl. a szfinksz kőszobra megjelenhet független geológiai és meteorológiai faktorok kölcsönhatása eredményeképpen, amelyeknek egyike sem vezetett volna önmagában szfinksz kialakulására. Másrészt ez a szobor létrehozható teljesen meghatározott *ok* — az ember tevékenysége — által. Sőt még több is állítható: a statisztikai fizika megfontolásaiból következik, hogy elvileg az emberi tevékenység bármely terméke létrejöhet a természet spontán erői, „vak" játéka által (tájképek jáspison, hieroglifák kígyóbőrön stb.). Ugyanígy fel lehet tételezni, hogy a természeti

[24] L. Д. В. Гиббс: Основные принсипы статистической механики. Гостехиздат, 1946.

[25] L. N. Sz. Krilov: Id. mű.

jelenségeknek legalábbis nagyon széles osztálya lehet mind teljesen meghatározott oknak, mind spontán erők „vak" játékának eredménye. Ilyenfajta meglepő effektusok ismertek. Így Japán partjainál él egy rákfajta, amelynek páncélján egy arckép látható, a vízbefultakra jellemző szétfolyó vonásokkal; Afrikában él egy lepkefaj, melynek bábja Tarquinius római király szobcrportréját formázza.[26] Bár az ilyenfajta tények régen ismeretesek, a filozófusok nem fordítottak rájuk nagyobb figyelmet. Ugyanakkor az ilyen tények a fentebb mondottak fényében váratlan és rendkívül érdekes filozófiai következményekre vezetnek.

Ha valamely A jelenséget a statisztikus rendszerben meghatározott körülmények között egyes oksági lánc vált ki, és más körülmények között ugyanaz az A jelenség két független oksági lánc „kereszteződésének" eredménye lehet (amelyek az előbbi lánctól még minőségi szempontból is lényegesen különböznek), akkor valamely B jelenség elvileg keletkezhet 3, 4, ... n, független lánc „kereszteződéséből". Annak következtében, hogy a statisztikus rendszerben láncok intenzitása *egyenlő*, amikor n *nagyon nagy* lesz, mindenegyes oksági láncnak a hatása a B keletkezésére elenyészően *kicsi* lesz. Másrészt minél nagyobb azoknak az oksági láncoknak a száma, amelyek kölcsönhatásukkal a B keletkezését tételezik, annál kisebb a valószínűsége annak, hogy a statisztikus rendszerben található olyan különálló oksági lánc, amely létrehozhatná B-t. (Ez a valószínűség nyilvánvalóan annál nagyobb, minél nagyobb a rendszerben a szabad láncok, vagyis azon láncok száma, amelyek nem vesznek részt B „kereszteződés" révén való létrehozásában. De ez utóbbi szám az n növekedésével csökken.) Ily módon, ha n nagyon nagy lesz, nemcsak minden összefüggő láncnak a B keletkezésére gyakorolt hatása lesz *elenyészően kicsiny*, hanem *elenyészően kicsiny* lesz annak valószínűsége is, hogy a szabad láncok között található olyan, amellyel más körülmények között a B jelenség keletkezése magyarázható lenne. Ez azt jelenti, hogy B jelenség gyakorlatilag „ok nélküli" lesz. Figyelemre méltó, hogy ilyen értelemben „ok nélküli" jelenségek létezése nemcsak hogy nem mond ellent az okság elvének, hanem ellenkezőleg, ezen elv árnyalt és kevésbé szembetűnő következményeinek egyike.

Az, hogy (a mondott értelemben) „ok nélküli" jelenségek létezése nem mond ellent az okság elvének, különösen szemléletesen látszik abból, hogy e jelenségek „ok nélkülisége" *viszonylagos*, vagyis csak az adott rendszer viszonylatában áll fenn; más rendszer viszonylatában az analóg jelenségnek teljesen meghatározott oka lehet. Figyeljük meg azt is, hogy az „ok nélküli" jelenségek nagyon ritkák.

A statisztikus rendszerről adott elemzésünk befejezéséül megjegyezzük, hogy, mint fentebb megmutattuk, e rendszer keretei között a $v \rightarrow \begin{matrix} l_1 \\ l_2 \\ \vdots \\ ln \end{matrix}$ típusú determináció (amelynek a rendszer mindenegyes eleme alá van vetve) statisztikus kölcsönhatás által tételezett, és megfordítva: az utóbbi feltételezi, hogy „a jelenségek felszínén" a mondott fajtájú statisztikus törvényszerűségek léteznek.

[26] L. Шмидт: Занимательная зоология.

III. Fejlődő rendszerek

Vegyük szemügyre most a kölcsönhatásnak azt az esetét, amikor a rendszer elemeinek számottevő saját aktivitásuk van, a külső oksági láncok pedig nem egyforma intenzitással bírnak. A saját aktivitás következtében a rendszerben reaktív láncok fognak keletkezni, amelyek mind egymástól, mind az aktív láncoktól (amelyek hatásának reakciójaként léteznek) függetlenek. A láncok eltérő intenzítása következtében e reaktív láncok között (mint az aktívak között is) általában kis számú „erős" lánc fog létezni, amelyek a „gyengék" sokaságának hátterén hatnak. Ezek az „erős" reaktív láncok a maguk részéről tőlük (minőségi tartalom szempontjából) független reakciókat váltanak ki új, „erős" láncok formájában, amelyek megint „gyengék" sokaságának hátterén hatnak, s.í.t. Ennek eredményeképpen a rendszer nem marad minőségileg változatlan állapotban, hanem meghatározott irányban spontán minőségi változásnak lesz alávetve.

A dinamikus rendszerben, a rendszer elemeinek passzivitása következtében, nem keletkezhetnek független reaktív láncok. Mivel itt az aktív lánc egyértelműen meghatározta a reaktív láncot, így a reaktív láncra adott reakció egybeesett az elsődleges aktív lánccal. E folyamat eredményeképpen az elemek kölcsönhatása nem vezeti ki a rendszert a minőségileg változatlan állapotból. Másrészt, bár a statisztikus rendszerben keletkeztek független, reaktív láncok is, a láncok *egyforma* intenzitása, valamint az elemek igen nagy száma miatt ezek átlagban megsemmisítik egymást, úgyhogy az ilyen rendszer végső soron ismét változatlan minőségi állapotban marad.

Meg kell jegyezni, hogy a tekintetbe vett rendszerben éppen a reaktív láncoknak az aktívaktól való függetlensége vezet valami minőségileg újnak a keletkezéséhez. Bár a reaktív lánc az aktív lánc hatásának reakciójaként keletkezik, e reakció tartalma a tekintetbe vett rendszerben mégsem függ (legalábbis részben nem) az aktív lánctól. „Mikor az arabok megtanulták az alkohol lepárlását, álmukban sem jutott eszükbe, hogy ezzel megteremtették az egyik legfőbb szerszámot az akkor még fel sem fedezett Amerika őslakóinak a világból való kiirtására. És amikor aztán Kolumbusz felfedezte ezt az Amerikát, nem tudta, hogy ezzel az Európában már régen túlhaladott rabszolgaságot új életre ébresztette és megvetette a négerkereskedelem alapzatát."[27] Ily módon, míg az aktív lánctól függő reaktív lánc visszaviszi a rendszert a kiinduló állapotba, addig az aktív lánctól nem függő reaktív lánc eltéríti a rendszert ettől az állapottól.

A leírt rendszert először Marx tanulmányozta munkáinak egész sorában (különösen a *Tőké*ben). E rendszer fontos sajátosságait Engels említette meg a történelmi materializmusról szóló leveleiben „Az új *önálló* hatalomnak (az államról van szó — *V. B.*) nagyjában-egészében követnie kell ugyan a termelés mozgását, de a benne rejlő, vagyis egykor reáruházott és fokozatosan továbbfejlesztett viszonylagos önállóság folytán maga is visszahat a termelés feltételeire és menetére. Ez kölcsönhatása két egyenlőtlen erőnek . . ."[28] (Kiemelés — *V. B.*)

[27] Engels: *A természet dialektikája.* Id. kiad. 458. o.

[28] Engels 1890. okt. 27-i levele K. Schmidtnek. Marx-Engels: Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 481. o.

Nem tudjuk itt részletesen elemezni az ilyen rendszer valamennyi sajátosságát. Csak egy fontos körülményt jegyzünk meg. Ehhez vegyük szemügyre az ilyen rendszer valamely különálló elemének viselkedését. Általános esetben az ilyen elem változását egyenlőtlen intenzitású, egymástól független láncok „kereszteződése" tételezi. Tegyük fel az egyszerűség kedvéért, hogy a változást egy „erős" és egy „gyenge" lánc „kereszteződése" tételezi. Ebben az esetben az elem változásának determinációjában a láncok mindegyikének szerepe *különböző:* a változást, részleteinek többségében, az „erős" lánc hatása tételezi, és csak néhány részletében a „gyenge" lánc. (L. a 2. ábrát.)

A szemléletesség kedvéért vegyük a következő példát. Függjön a növény gyümölcsének képződése két októl: a virág beporzásától és a kezdetben kapott sugárzás meghatározott intenzitásától (az egyszerűség kedvéért a többi tényezőktől eltekintünk). Világos, hogy e két ok hatása a gyümölcs kialakulására nem egyforma: a gyümölcs formája, belső felépítése, kémiai összetétele és más, biológiailag lényeges jegyei a beporzás által tételezettek; a sugárzás intenzitása főként olyan, biológiailag lényegtelen jegyekre hat, mint, mondjuk, a gyümölcs konkrét nagysága. Annak következtében, hogy a lánc „erős" része független a „gyengétől", az „erős" lánc „kereszteződhet" az adott „gyenge" lánccal, de általában „kereszteződhet" más „gyenge" lánccal is. Az említett példában ez azt jelenti, hogy a virág beporzása a besugárzás mind ilyen, mind olyan intenzitása mellett végbemehet. Általában mindkét esetben ugyanaz a gyümölcs képződik, csak a gyümölcs nagysága lesz a különböző esetekben különböző.

Következésképp, ha összehasonlítjuk a különböző „kereszteződések" eredményeit, észrevesszük, hogy az elem változásainak legtöbb részlete minden esetben azonos lesz (ezek az „erős" lánc által tételezettek), és csak egyes részletek fognak változni, ha az egyik „kereszteződésről" áttérünk a másikra. Emiatt ebben a szituációban az a benyomás keletkezik, hogy a „jelenség" (vagyis az elem változása) „lényeges" vonásaiban egyértelműen meghatározott, tehát „szükségszerű", „lényegtelen" vonásaiban nem egyértelműen meghatározott, tehát „véletlen". Mivel a „gyenge" lánc hatását sok esetben gyakorlatilag el lehet hanyagolni, ezáltal el lehet hanyagolni a független láncok „kereszteződését" is, és a jelenséget egyetlen lánc által tételezettnek lehet tekinteni. De akkor a jelenség e lánc forrásai viszonylatában egészében szükségszerű; a véletlenség úgy tekinthető, mint a „lényegtelen", vagyis a lánc alapvető folyamata viszonylatában *külső* hatásnak az eredménye.

A különböző intenzitású, független láncok leírt „kereszteződésében" található a véletlenségre vonatkozó azon széles körben elterjedt nézetnek az alapja, mely szerint a véletlenség az, amit külső („lényegtelen") ok tételez, amennyiben „megalapozása nem önmagában van, hanem valami másban" (Hegel). Ebből a nézőpontból azt kapjuk, hogy nem létezhet semmiféle *belső* véletlenség, ez pedig éles ellentmondásban van a tapasztalattal. Ugyanakkor az elem viszonylatában nemcsak a „gyenge", hanem az „erős" lánc is külső; a rendszer viszonylatában pedig nemcsak az „erős", hanem a „gyenge" lánc is belső (és ugyanolyan szorosan kapcsolódik a rendszer természetéhez, mint az „erős" lánc). Az említett nézet hibás volta különösen a következő körülményből nyilvánvaló: a különböző intenzitású láncok függetlensége nemcsak az „erős" láncnak a „gyengétől" való függetlenségét tételezi fel, hanem a „gyengének" az „erőstől" való függetlenségét is; ez azt jelenti, hogy a „gyenge" lánc is kereszteződhet az adott „erős" lánccal, de „kereszteződhet" más „erős"

lánccal is; ekkor a jelenség részleteinek *többsége* (a „keresztezés" különböző eseteihez viszonyítva) *nem egyértelműen* lesz determinálva.

Az említett példában ez azt jelenti, hogy ugyanazon megvilágítás mellett az egyik rovar meg tudja termékenyíteni a virágot, a másik pedig (virágpor helyett) a saját tojásait helyezi a virágba. Az első esetben gyümölcs képződik, a másodikban gubacs. Ezek biológiailag különböző képződmények, bár a nagyságuk egyforma lehet.

Mivel gyakorlatilag csak a „gyenge", nem pedig az „erős" láncot lehet elhanyagolni, az adott szituációban (az említett nézetnél maradva) azt a következtetést kell levonni, hogy a véletlenség van „lényeges" ok által tételezve, a szükségszerűség pedig „lényegtelen" ok által, ami azonban ellentmond a véletlenség természetéről való kiinduló feltételezésnek. Ily módon az izolált rendszer esetében a *lényeges* és a *lényegtelen* oksági lánc közti különbség nem abban van, hogy az előbbi belső, a második pedig külső, hanem abban, hogy az első „erős", a második pedig „gyenge".

Nézzük meg, hogy a vizsgált rendszer kezdeti állapota milyen módon determinálja a következő állapotát. Dinamikus rendszer esetén bármely elem változását vagy egyes oksági lánc, vagy függő láncok „kereszteződése" váltotta ki. Ezért a rendszer következő állapota abszolúte egyértelműen volt determinálva. Statisztikus rendszer esetén bármely elem változását kizárólag egyenlő intenzitású, független láncok „kereszteződése" váltotta ki. Ezért jövendő állapota abszolúte nem egyértelműen volt determinálva. A vizsgált rendszer esetében elemeinek változását tételezheti: 1. különálló oksági lánc, 2. függő láncok „kereszteződése", 3. egyenlő intenzitású, független láncok „kereszteződése", 4. különböző intenzitású, független láncok „kereszteződése". Ebből következik, hogy a vizsgált rendszer jövőbeli állapota részben *egyértelműen*, *részben* pedig nem *egyértelműen* van determinálva.

Ily módon a vizsgált rendszer, eltérően a dinamikustól („a tiszta szükségszerűség világától") és a statisztikustól („a tiszta véletlenség világától") *dialektikus* (e szó betű szerinti értelmében), azaz a szükségszerűség és véletlenség egysége. Erre a rendszerre egyidejűleg mind dinamikus, mind statisztikus törvényszerűségek jellemzők, s e törvényszerűségek egyesülése benne az elemei közötti kölcsönhatások *specifikus sajátosságainak* eredménye.

Csak a kölcsönhatás általános „modelljének" legfontosabb aleseteit vizsgáltuk. De már ebből az áttekintésből is világos, hogy a determináció különböző fajtái a *kölcsönhatás* különböző *fajtáinak* termékei. Ezt elvben a determináció valamennyi fajtájára vonatkozóan meg lehet mutatni, amelyeket az I. táblázatban soroltunk fel. Ezt még egyszer megmagyarázzuk a *feltétel* és a *feltételezett* közti összefüggés példáján. Ismeretes, hogy ezt az összefüggést gyakran összekeverik az oksággal (kondicionalizmus). Mint a táblázatból látható (és mint a tapasztalat mutatja), a feltételezettség és az okság közötti fő különbség a következőben foglalható össze: míg az okság kiváltja a lehetségesből a valóságosba való *átmenetet* $[(l \rightarrow v) \rightarrow (l \rightarrow v)]$, addig a feltétel csak az ilyen átmenet lehetőségét teremti meg $[(v \rightarrow l); (l \rightarrow v) \rightarrow l$; s.í.t.]. Könnyen belátható, hogy ezt a lehetőséget oksági láncok meghatározott *láncolata* teremti meg, amelynek eredményeképpen valamely meghatározott lánc (amely nem vesz részt ebben a láncolatban) akadálytalanul hathat a rendszerben, mivel nem találkozik ellenhatással más láncok részéről.

Képletesen kifejezve tehát azt állíthatjuk, hogy a determináció különböző fajtái csak a kölcsönhatás sajátos *tartós* „nyomai" a „jelenségek felületén".

Ezzel kapcsolatban nem lehet egyetérteni azzal a koncepcióval,[29] amely szerint a determináció különböző fajtái *függetlenek* a kölcsönhatástól, amely egyszerűen a determináció egyik egyenrangú, a többiekkel egy sorban létező fajtája. Ez a koncepció a kölcsönhatás azon túlságosan leegyszerűsített felfogásán alapul, amely a „kölcsönhatást általában" egy nagyon is egyedi esetével azonosítja, éspedig *két passzív*, és emellett *egyforma* (vagy majdnem egyforma) tulajdonságú elem kölcsönhatásával. Ebben az esetben a kölcsönhatás az elemi oksági összefüggés, $A \rightarrow B$, és a vele ellentétes oksági összefüggés, $B \rightarrow A$, egysége: $A \rightleftarrows B$. Ebben az esetben a kölcsönhatás (az okságtól eltérően) teljesen *szimmetrikus* (Bunge kifejezésével élve: nem tartalmazza „a megfordíthatatlan létrehozás mozzanatát"), és, Hegel megjegyzése szerint, *tautológikus* (nem teszi lehetővé a minőségileg új keletkezésének értelmezését.)[30] Az ilyen kölcsönhatásból magától értetődően, nem lehet levezetni a determináció különböző fajtáit, amelyek az 1. táblázatban helyezkednek el. De a reális kölcsönhatás szinte sohasem vezethető vissza az ilyen egyszerű „modellre". Mint már láttuk, az *aktív* és (mind minőségi, mind mennyiségi viszonylatban) *nem egyforma* elemek rendszerében a kölcsönhatás a (belső és külső, aktív és reaktív, „erős" és „gyenge", függő és független) oksági láncok sokaságának „összefonódása" révén nagyon bonyolulttá válik. Ezért az ilyen kölcsönhatás általában nem szimmetrikus és nem tautológikus.

A XIX. században divatos volt a determináció minden fajtáját *mechanikus* kölcsönhatással magyarázni. Amikor a XX. sz. elején nyilvánvalóvá vált e koncepció hibás volta, az a feltevés alakult ki, hogy a determináció valamely fajtáját „megmagyarázni" annyit jelent, mint (matematikailag vagy logikailag) levezetni a determináció valamely másik fajtájából. Speciális esetben ez lehet a mechanikus kölcsönhatás, de általános esetben — rendszerint — *nem* kölcsönhatás. Az anyag minőségi végtelenségéből azonban következik, hogy a világon a kölcsönhatás *minőségileg különböző* fajtáinak hatalmas sokasága létezik, amelyek *elvileg különböznek* a mechanikustól. Ezért amikor a determináció olyan fajtáját fedezik fel, amelyet nemcsak a mechanikusra nem lehet visszavezetni, hanem *bármilyen* ismert fajtájú kölcsönhatásra sem, akkor ez azt jelenti, hogy létezik valamely új (a kialakult feltevések szempontjából paradox) kölcsönhatás típus, amely a determináció új fajtája kimerítő magyarázatának kulcsa. Ez olyan érv, amely a kölcsönhatás *elégségességét* bizonyítja a determináció új fajtájának megmagyarázásához.

A kölcsönhatás *szükségességét* az ilyen magyarázat számára a következő meggondolásból lehet megállapítani. Ha létezik a determinációnak olyan fajtája, amely nem a kölcsönhatás által tételezett, akkor a determináció ilyen típusáról való állítást elvileg lehetetlen a tapasztalatban ellenőrizni. A tapasztalat ugyanis a szubjektum és objektum kölcsönhatása. Ezért a tapasztalatban való ellenőrzés felteszi annak a lehetőségét, hogy a rendszert, amelyről szóló állítást ellenőrizzük, bekapcsoljuk a szubjektum és a külső világ kölcsönhatásába. Ez viszont azt jelenti, hogy a determinációnak az a fajtája, amelyről szóló állítást ellenőrizzük, olyan rendszerrel kapcsolatos, amely a kölcsönhatások láncába be van kapcsolva. Vagyis ő maga is vagy függ az ilyen rendszerben lévő kölcsönhatásoktól, vagy nem függ tőlük. Ha nem függ az ilyen rendszerben lévő kölcsönhatástól, ez azt jelenti, hogy a rendszerben

[29] L. pl. M. Bunge: Id. mű 31—32. o.
[30] L. Гегель: Сочинения. т. I., Moszkva—Leningrád 1929. 259—260. o.

lévő kölcsönhatások *bármely* változása esetén (ami kísérleti feltételek változásával van kapcsolatban, vagyis a szubjektumnak a rendszerre való ráhatása változásával) a determináció fajtája nem változik. Ez pedig egyenértékű azzal, hogy a róla szóló állítást tapasztalati úton sem alátámasztani, sem megcáfolni nem lehet. A determináció ilyen fajtája abszolút megismerhetetlen „magábanvaló dolog", amely (mint a megfelelő irodalom kimutatja,[31] másik elnevezés a nemlétező számára.

E fejezet befejezéséül megjegyezzük, hogy az objektív világban az okságnak *privilegizált helye* van a determináció más fajtái között (ami tükröződik az 1. táblázatban), mivel ez a *kölcsönhatás* alapvető eleme. Meg kell jegyezni, hogy maga a kölcsönhatás nem tartozik az 1. táblázatba. Ez nem meglepő, mivel a táblázat a kölcsönhatás alapvető (a tapasztalatban megfigyelhető) *fragmentumainak* fenomonológiai osztályozása.

5. Az okság és véletlenség kölcsönviszonya elemzésének jelentősége az okság problémájának megoldásában a modern fizika számára

Az okság problémája a fizikában, mint ismeretes, századunk húszas éveiben a kvantummechanika felfedezésével és a komplementaritás szempontjából történő interpretációjával kapcsolatos. Az N. Bohr által adott megfogalmazásban ez az elv így hangzik: a mikrovilágban a mikroobjektum viselkedésének *tér-időbeli* leírása és a viselkedés oksági leírása kölcsönösen kizárják egymást.[32] Könnyen belátható, hogy ebből fontos következtetés adódik az okság filozófiai kategóriája mikrovilágban való alkalmazhatóságának korlátozottságára. Ezzel együtt tagadni kell (vagy legalábbis kétségbe kell vonni) a kölcsönhatás azon „modelljének" a mikrovilágban való alkalmazhatóságát, amelyet a 3. fejezetben írtunk le. Ugyanakkor azt láttuk, hogy a „modell" felépítésénél csak rendkívül általános filozófiai fogalmakat használtunk fel, és semmiféle konkrét, természettudományos (s ezen belül fizikai) fogalmakat. Ezért e „modell" elutasítása szükségszerűen vezet a materialista világnézet alapját képező egy sor más alapvető filozófiai fogalom mikrofizikai alkalmazhatóságának elutasítására. Végső soron elkerülhetetlenül az anyag filozófiai fogalma alkalmazhatóságának elutasítására jutunk. Tudatosan állítjuk fel ilyen élesen a kérdést, hogy az olvasó számára világos legyen az okság modern fizikabeli problémájának jelentősége. Mint a mondottakból világos, ez a probléma a következőben áll: alkalmazható-e a mikrovilágra az okság filozófiai fogalma? Jelenleg mind a fizika filozófiai problémáinak szentelt szovjet, mind a megfelelő külföldi irodalomban e probléma megoldásának kétféle megközelítése szokásos. Az egyik megközelítés elutasítja az okság fogalmát a mikrovilágra való alkalmazásban. Ez a szempont a következő érvekre támaszkodik:

1. A külső okság fogalma legfőképpen azért nem alkalmazható a mikrovilágra, mert az a lehetségesről a valóságosra való átmenettel kapcsolatos. Ugyanakkor a mikroobjektumok sajátossága (a makroobjektumokétól eltérően)

[31] L. pl. Некоторые вопросы методологии научного исследования c. gyűjteményt. Изд. ЛГУ, 1965. 78—79. o.

[32] A komplementaritás elvének olyan megfogalmazására, amely nem vezet az okság elvének tagadására, l. a Философские вопросы современного учения о движении в приводе c. gyűjteményt, Изд. ЛГУ, 1965. 78—79. o.

az, hogy mintha tiszta lehetőségből lennének felépítve: „Az atomi folyamatokkal végzett kísérletekben olyan dolgokkal és tényekkel van dolgunk, amelyek ugyanannyira reálisak, mint amennyire a mindennapi élet bármely jelensége reális. De az atomok vagy az elemi részek nem ilyen fokban reálisak. Ezek inkább a *tendenciák vagy lehetőségek* (kiemelés — *V. B.*) világát alkotják, mint a dolgok és tények világát."[33] Ez a tárgyalt koncepció szempontjából azzal magyarázható, hogy a lehetségesről a valóságosra való átmenet a mikrovilág kutatásában csak a mikroobjektumnak a makroműszerrel való kölcsönhatásában valósul meg. Ebből azt a következtetést vonják le, hogy a lehetségesről a valóságosra való átmenetről a mikroobjektum és a makroműszer kölcsönhatásai közötti közbeeső időben beszélni értelmetlen.[34] Más szóval ez azt jelenti, hogy csak a mikrolehetőségről a makrovalóságra való átmenetről van értelme beszélni, de értelmetlen a mikrolehetőségnek a mikrovalóságba való átmenetéről beszélni. Mivel ez utóbbi átmenetnek nincsen értelme, magának a mikrovalóság fogalmának sincsen értelme. Ebből pedig természetesen az következik, hogy a mikroobjektumok tiszta lehetőségből vannak „kiszabva". Amennyiben a mikrolehetőségről a mikrovalóságra való áttérésnek nincsen értelme, akkor az ilyen átmenetek közötti mindenféle viszony is értelmét veszti.;

2. A külső okság fogalma azért sem alkalmazható a mikrovilágra, mert nem alkalmazható a mikrovilágnak a makrovilággal való kölcsönhatására. Ez a tárgyalt koncepció szempontjából abban nyilvánul meg, hogy a makroműszer és a mikroobjektum közti kölcsönhatás elvileg ellenőrizhetetlen (vagyis a makroműszernek a mikroobjektumra gyakorolt hatása mindig nem-egyértelmű).

3. A belső okság fogalma azért nem alkalmazható a mikroobjektumokra, mert (mint pl. az atommagok radioaktív bomlásának jelensége mutatja) az elemek spontán változása a mikrovilágban nem $v \rightarrow v$ típusú dinamikus tör-

$$l_1$$

vényszerűségeknek van alávetve (mint a makrovilágban), hanem $v \rightarrow l_2$

$$\vdots$$

típusú *statisztikus* törvényszerűségeknek.[35] l_n

Kövessük végig az ellenérveket, amelyeket az említett érvekkel szembe lehet szegezni:

1. A tiszta lehetőségekből álló objektummal való kölcsönhatás *gyakorlatilag* ekvivalens a *hiányzó* objektummal való kölcsönhatással. De a hiányzó objektummal kölcsönhatni éppúgy lehetetlen, mint elképzelt kenyérrel táplálkozni. Ezért az a feltevés, hogy a makroműszer kölcsönhat a mikroobjektummal, már feltételezi *a mikrovalóság* létezését. Ezenkívül ennek létezése tisztán fizikai megfontolásokból is fakad, mégpedig abból a tényből, hogy a mikroobjektumnak vannak olyan (a kvantummechanika alkalmazhatóságának határain belül) tartós jellemzői, mint a tömeg, a töltés, a spin stb. A mikrovalóság létezése arról tanúskodik, hogy a makroműszernek a mikroobjektummal való kölcsönhatása folyamatában nem közvetlen átmenet való-

[33] L. B. Гейзенберг: Физика и философия. ил Moszkva 1963. 47—48. és 158. o.
[34] Uo. 34. o.
[35] L. pl. Э. Шредингер: Что такое жизнь с точки зрения физики. Moszkva 1947. 115. o.

sul meg a mikrolehetőségről a makrovalóságra, hanem létezik a mikrolehetőségnek a mikrovalóságra való átmenete, ami kiváltja az átmenetet a makrolehetőségről a makrovalóságra. Csak ez az utóbbi átmenet figyelhető meg közvetlenül a tapasztalatban. De ha létezik a mikrolehetőségről a mikrovalóságra való átmenet a mikroobjektum és a makroobjektum kölcsönhatása esetén (tehát a megfigyelés folyamatában), akkor semmi alapunk sincs feltételezni, hogy a mikrolehetőségről a mikrovalóságra való átmenet lehetetlen a mikroobjektumnak másik *mikroobjektummal* való kölcsönhatása mellett, vagyis, általában, megfigyelés hiányában. Az a körülmény, hogy ez a folyamat a makroműszerrel való kölcsönhatás nélkül „*elvileg megfigyelhetetlen*", nem ad több alapot arra a következtetésre, hogy e folyamat nem létezik, mint amennyit adna egy város „elvi megfigyelhetetlensége" (e város lakosai számára az ébrenlét állapotai közötti időközökben) arra a következtetésre, hogy a város nem létezik. Nyilvánvaló, hogy — mint ezt a vonatkozó filozófiai irodalomban is kimutatják[36] — az a valóság, amelyet *semmiféle körülmények* között nem lehet megfigyelni, sem egyenesen (közvetlenül), sem kerülő úton (közvetve), valóságosan nem létezik. Az ilyen „realitás" gyakorlatilag semmiben sem különbözik a különböző misztikus tanok „transzcendens lényeg"-étől. De a mikroobjektumoknak a megfigyelések közötti időintervallumokban való realitása nem tartozik az ilyenfajta „realitás" körébe, ha feltesszük, hogy csak közvetlenül „elvileg megfigyelhetetlenek", de elvileg megfigyelhetőek közvetve, vagyis azon „nyomok" közvetítésével, amelyeket a megfigyelések időközeiben végbemenő folyamatok hagynak a megfigyelés idején végbemenő folyamatokon. A rossz nyomkövető nem tudja felismerni a nyomokat. Ezért számára a realitás, amely ezeket hagyta, nem létezik. De abból, hogy a realitás nem létezik a *rossz* nyomkövető számára, egyáltalán nem következik, hogy általában nem létezik.

Ily módon az objektív realitás mind a makro-, mind a mikrovilágban a lehetőség és a valóság egysége (amit Giordano Bruno már a XVI. században állított).

A valóságtól elszakítva vizsgált lehetőség csak *absztrakció*. Ezért a „tiszta lehetőségek világa" nem reális, hanem az absztrakt „ideák világa". Ezzel kapcsolatban észre kell venni Heisenberg „filozófiai" lelkiismeretességét, aki következtetéseiben nem áll meg félúton (mint azt egyes szerzők teszik), hanem végigviszi őket, s a platóni „ideák világától" közelíti meg a mikrovilágot.[37]

Igaz, úgy tűnhet, hogy a lehetségesről a valóságosra való átmenet léte a mikrovilágban még nem bizonyítja a külső okság fogalma kiterjesztésének jogosságát a mikrojelenségekre, hiszen kiderülhet, hogy a mikrovilágban nem létezik egyértelmű viszony a lehetségesről a valóságosra való átmenetek között. De könnyű kimutatni, hogy ha feltesszük, hogy a mikroobjektumokban van valami általános (és e feltevés jogossága nyilvánvaló), akkor a lehetségesről a valóságosra való átmenetek között egyértelmű viszonyok léteznek. Feleljen meg az $l_1 \to v_1$ átmenetnek (egyébként egyenlő feltételek mellett) az egyik esetben az $l_2 \to v_2$ átmenet, a másik esetben az $l_3 \to v_3$ átmenet. Mivel a ki-

[36] L. pl. a Некоторые вопросы методологии научного исследования c. kötetet. Изд. ЛГУ, 1965. 78—79. o.

[37] L. pl. В. Гейзенберг: Теория Планка и некоторые философские вопросы учения об атомах. Вопросы философии.

induló feltevésnek megfelelően l_2 és l_3 között van valami közös K_l, s a v_2 és v_3 között is van közös K_v, így mind az első, mind a második esetben az $(l_1 \rightarrow v_1) \rightarrow (K_l \rightarrow K_v)$ viszony áll fenn.

2. Az elvileg ellenőrizhetetlen kölcsönhatás fogalma *logikailag ellentmondásos*. Az ellenőrizhetetlenség feltételezi annak lehetetlenségét, hogy reprodukáljuk a kölcsönhatás bármely eredményét.[38] A kölcsönhatás azonban, mint a megelőző fejezetekben megmutattuk, abban különbözik a spontán kölcsönfüggéstől, hogy aktív kezdetet, vagyis a *létrehozás* mozzanatát tartalmazza. A létrehozás pedig feltételezi a kölcsönhatás legalábbis néhány eredményének reprodukálhatóságát. Ezért, ha ellenőrizhetetlenség áll fenn, szigorúan szólva csak arról lehet beszélni, hogy létezik valamilyen kölcsönös függés a makroműszer és a mikroobjektum állapotai megváltozása között, nem pedig az egyik és a másik közti kölcsönhatásról. Ha pedig kölcsönhatásról van szó, annak eredeti értelmében, vagyis a kölcsönös függésnek arról a típusáról, amely tartalmazza a létrehozás mozzanatát, akkor — ha korrektül járunk el — szó sem lehet elvi ellenőrizhetetlenségről.

Az „elvileg ellenőrizhetetlen kölcsönhatás" fogalmának legsebezhetőbb pontja azonban az a körülmény, hogy ez nem a makroműszernek a mikroobjektummal való valóságos kölcsönviszonyára vonatkozik, hanem a makroműszernek a mikroobjektummal való, a *makrofeltevések és makrofogalmak nyelvén leírt* kölcsönviszonyára.

Az elvileg ellenőrizhetetlen kölcsönhatás fogalma csak akkor vezethető be, ha a mikroobjektumot azonosítják a makrorészecskével.

3. Az, hogy az atommagok radioaktív bomlása és más hasonló mikrorendszerek statisztikus törvényszerűségnek vannak alárendelve, nem ad több alapot a belső okság mikroobjektumokra való alkalmazhatóságának tagadására, mint amennyit az ad, hogy a makrovilágban léteznek makrorendszerek, amelyek mint egészek nem dinamikus, hanem statisztikus törvényeknek vannak alávetve. Mint már a 4. fejezetben láttuk, a statisztikus rendszer mint egész képződmény csak abban az esetben van dinamikus törvényszerűségeknek alávetve, ha elemeinek száma igen *nagy*. Ha ez a szám nem nagy, akkor a rendszer statisztikus törvényszerűségnek lehet alávetve. De azok a mikrorendszerek, amelyekről szó van, éppen viszonylag kis számú elemekből állnak. Ezért statisztikus törvényszerűségnek való alárendeltségüknek helye lehet akkor is, ha a belső okság fogalma alkalmazható a mikroobjektumokra.

Ily módon az a koncepció, mely szerint el kell utasítanunk az okság fogalmának a mikrovilágra való alkalmazhatóságát, valamint a kölcsönhatásnak a 3. fejezetben kidolgozott „modelljét", nem állja ki a kritikát. Az okság problémájának másik megközelítése abban az állításban van, hogy az okság megváltozik a mikrovilágban. Felteszik, hogy az okság formája a mikrovilágban lényegesen különbözik az okság makrovilágbeli formájától, de ugyanakkor (a korrespondencia elvének megfelelően) van bennük valami közös is. Az okság problémájának megoldását visszavezetik e kérdés megválaszolására: konkréten milyen vonatkozásban különbözik a mikrokokság a makrokokságtól?

Jelenleg két válasz van erre a kérdésre:

1. A mikrokokságot a makrokokságtól a hatás nem-egyértelműsége különbözteti meg.

[38] „A kölcsönhatás eredménye" alatt a lehetségesről a valóságosra való teljesen meghatározott átmenet értendő a rendszer egyik elemében.

2. A mikrookság abban különbözik a makrookságtól, hogy (eltérően a makrookságtól, amely a valóságosra vonatkozik) nem a valóságosra, hanem a *„lehetségesre"* (vagy a „potenciálisan lehetségesre", mint néha mondják, ami többek közt tautológikus) vonatkozik. E második szempont szerint a makrookság valóságos események közötti egyértelmű kapcsolat; ettől eltérően a mikrookság lehetséges események közötti egyértelmű kapcsolat.[39] Ilyen állapotban van jelenleg (1966) az okság problémája. Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról az előző fejezetekben adott elemzés jelentősége az okság modern fizikabeli problémájának megoldása abban van, hogy lehetővé teszi az okság mikrovilágbeli megváltozását illető mindkét említett megközelítés korrekt értékelését. Álljunk meg mindenekelőtt az adott ok következménye nem-egyértelműségének eszméjénél. Ténylegesen az $(l \rightarrow v) \rightarrow (l \rightarrow v)_2$ $(l \rightarrow v)_1$ $(l \rightarrow v)n$ fajtájú oksági determinációról van szó. A determináció ilyen fajtájával gyakran van dolgunk a makrovilágban is. A makrovilágban a determinációnak ez a fajtája azonban azzal kapcsolatos, hogy egy elem egyszerre néhány más elemre hat. Vagyis a makrovilágban a determinációnak ez a fajtája nem *két* elemből álló rendszerre vonatkozik. Elvileg más helyzet alakul ki, ha a determinációnak ezt a fajtáját két elemből álló rendszerre vonatkoztatjuk. Csak ebben az esetben beszélhetünk (sajátos értelemben) nem egyértelmű következményről, az adott szigorúan meghatározott ok esetében.

A 3. és a 4. fejezetben kifejtettekből világos, hogy a következmény egyértelműségének elutasítása adott, teljesen meghatározott ok viszonylatában egyenértékű az okságban tartalmazott *szükségszerűség* mozzanatának elutasításával. A szükségszerűség elutasítása az okságnak a $v \rightarrow l_2$ l_1 ln típusú statisztikus törvényszerűséggel való azonosításához vezet. Könnyen belátható, hogyha egy anyagi rendszerben egyidejűleg a determináció két típusa teljesül — a statisztikus és az oksági —, és más rendszerre való áttérésnél csak a statisztikus determináció marad meg, akkor az oksági determináció eltűnéséről és statisztikai determinációba fordulásáról szóló állítás csak ugyanazon gondolat két különböző *kifejezési módja*, és a két állítás gyakorlatilag ekvivalens. Csak akkor nem lennének ekvivalensek, ha az első rendszerben hiányoznék a statisztikus determináció. Ily módon a vizsgált szempont végső soron *az okságnak* a véletlenségre való *visszavezetését* jelenti.

Vegyük szemügyre most azt a koncepciót, amely szerint az oksági viszony a mikrovilágban csak a lehetséges eseményekre vonatkozik. Könnyen belátható, hogy ez a koncepció azonosítja az oksági viszonyt a $l \rightarrow l$ típusú statisztikus törvényszerűséggel (az ilyen típusú statisztikus törvényszerűségnek

[39] L. pl. V.A. Fok: A kvantummechanika interpretációjáról. *A modern természettudományok filozófiai problémái* c. kötetben, Akadémiai Kiadó, 1962.

alfaja a hullámfüggvények közötti egyértelmű kapcsolat, amely a Schrödinger-egyenletből adódik, ti. $\Psi_1 \rightarrow \Psi_2$).

Mivel az ilyen típusú statisztikus törvényszerűség (pl. az a statisztikus törvényszerűség, amelynek az ún. Markov-folyamatok vannak alávetve) általában a makrovilágban is előfordul, így ez a koncepció végső soron ugyanazokhoz a filozófiai nehézségekhez vezet, mint az előző.

Ugyanakkor a koncepció valóságos értelme („racionális magva") a determinizmus mikrovilágbeli problémájának megoldásában van. Ez a probléma a következő: alá van-e vetve a mikroobjektumok viselkedése valamiféle törvényszerűségnek? Ha igen, miben különbözik ez a törvényszerűség a makroobjektumok viselkedésének törvényszerűségétől? A vizsgált koncepció teljesen kielégítő választ ad erre a kérdésre: a laplace-i determinizmus, vagyis a $v \rightarrow v$ típusú dinamikus törvényszerűség helyettesítésére a mikrovilágba bevezeti a schrödingeri determinizmust, azaz a $l \rightarrow l$ típusú statisztikus törvényszerűséget. A 2. fejezet tartalmából azonban világos, hogy a determinizmus elve egyáltalán nem azonos az okság elvével. A determinizmus elvének megfelelően a világon bármely jelenség valamely *törvényszerűségnek* (vagy törvényszerűségek rendszerének) van alávetve, ebből következik a nem-törvényszerű jelenségek létezésének elvi lehetetlensége; az okság elvének megfelelően a világon bármely jelenség *kölcsönhatásnak* (különböző fajta oksági láncok „összefonódásának") terméke, amiből következik (a szó betű szerinti értelmében) ok nélküli jelenségek létezésének lehetetlensége.[40]

Könnyen belátható, hogy az okság elve a lehetséges jelenségek sokaságára sokkal erősebb korlátozást ró, mint a determinizmus elve. A determinizmus elve azt követeli a jelenségtől, hogy valamely *törvényszerűségnek általában* alá legyen vetve. Az okság elve pedig azt követeli, hogy a jelenség ezenkívül még a törvényszerűség *speciális* fajtájának — az *okságinak* — legyen alávetve. Bár formális szempontból az okság elvét a determinizmus elve alesetének lehet tekinteni, a valóságban (mint ez a 4. fejezet eredményeiből következik) azonban a dolog éppen fordítva áll. A determinizmus elvéből az okság elve (mint ezt M. Bunge helyesen megjegyezte) egyáltalán nem folyik szükségszerűen; ugyanakkor az okság elvéből a determinizmus elve szükségszerűen folyik. Ez közvetlenül látszik abból a körülményből, hogy a determináció különböző fajtái csak a kölcsönhatás különböző fajtáinak tartós „nyomai". Ezért az ún. „általános determinizmus" (vagy félkauzalizmus)[41] koncepciója, abban a részében, amelyben tagadja az okság elvének elsődlegességét a determinizmus elvéhez képest, nem állja ki a kritikát.

A mondottakból világos, hogy annak a koncepciónak, amely a mikrokokság sajátszerűségét az $l \rightarrow l$ típusú determinációban látja, az a hibája, hogy összekeveri az okság problémáját a determinizmus problémájával, amelyek valójában lényegesen különböznek egymástól. Emellett, mivel egyes filozófiai fogalmak értelme homályos, ezt az összekeverést lehetővé teszi az a feltevés is, hogy a mikrokokság minden sajátszerűségét az a szerep magyarázza, amelyet a mikrovilágban a „potenciális lehetőségek" játszanak. E szempont szerint a makrovilágban (klasszikus fizika) a „potenciális lehetőségek" a rend-

[40] Figyelembe kell venni az okság elve hagyományos megfogalmazásának pontatlanságát: „nincs ok nélküli jelenség". Mint a 3. és a 4. fejezetben megmutattuk, ez csak bizonyos esetekben, nem pedig az általános esetben igaz, mivel a jelenségnek lehet nemcsak egy, hanem több oka is, amelyek nem feltétlenül függnek egymástól.

[41] L. M. Bunge: Id. mű.

szerről való *ismereteink nem teljes voltával* kapcsolatosak; ez abban fejeződik ki, hogy a statisztikus módszerek alkalmazása a klasszikus fizikában e nézetnek megfelelően nem a statisztikus rendszer minőségileg új természete által tételezett, hanem csak teljes leírása technikai nehézségei által. A mikrovilágban (kvantumfizika) a „potenciális lehetőségek" nem ismereteink hiányos voltával kapcsolatosak, hanem a rendszer minőségileg új természetével. Ezért a statisztikus módszerek alkalmazása a kvantumfizikában már nem technikai nehézségek következménye, hanem *elvi* jellegű. „A klasszikus fizikában a valószínűségek a feladat megfogalmazásának nem teljes voltát jelentették, olyan nem-teljességet, amely, meglehet, gyakorlatilag elkerülhetetlen, de elvileg kiküszöbölhető. Egészen más jellege van a valószínűségeknek a kvantumfizikában. Ott ezek lényegileg szükségesek, és bevezetésük nem a feltételek nem teljes voltát tükrözi, hanem az adott feltételek mellett objektíve létező potenciális lehetőségeket."[42] Nem kétséges, hogy a „potenciális lehetőségek" a mikrovilágban általában más szerepet játszanak, mint a makrovilágban. De, mint a 4. fejezetben megmutattuk, a statisztikus rendszer egyáltalán nem azonos a dinamikussal, és ezért a statisztikus módszerek alkalmazása a klasszikus fizikában is a rendszer minőségileg új természetével kapcsolatos, és egyáltalán nem a technikai nehézségekkel. Így tehát a „potenciális lehetőségek" új szerepe a mikrovilágban nem objektív jellegükben nyilvánul meg (miután ilyen jellegük van a makrovilágban is).

Így el kell ismerni, hogy e két koncepció, mely abból a helyes feltevésből indul ki, hogy az okság megváltozik (nem pedig eltűnik) a mikrovilágban, nem ad kielégítő választ a főkérdésre („miben különbözik a mikrookság a makrookságtól?"), amennyiben (előzőleg azonosítva a mikrookságot a statisztikus törvényszerűséggel) végső soron visszavezetik a véletlenségre. A feltett kérdésre kielégítő választ csak a makrookság régi fogalmának *új* fogalommal való felváltása útján lehet adni, nem pedig más, *régi* fogalmakkal (a „statisztikus törvényszerűség", a „véletlenség" stb. fogalmával) való felváltása útján.

Ily módon az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról az előző fejezetekben adott elemzés heurisztikus jelentősége abban van, hogy az okság fogalmának mint $(l \to v) \to (l \to v)$ típusú determinációnak meg kell tartania jelentőségét a mikrovilágban is. Ennek elutasítása lehetetlen, mert ez elkerülhetetlenül *az okságnak véletlenséggel való felváltására* vezet, ami gyakorlatilag egyenértékű az okság elutasításával általában. Az okság problémájának megoldását a mikrovilágban nem a lehetségesről a valóságosra való *átmenetek* közötti *egyértelmű* viszony tagadása útján kell keresni, hanem ennek az egyértelmű viszonynak azoktól a *makrokorlátozásoktól* (makroakziómáktól) való megszabadításának útján, amelyeket a makroszkópikus tapasztalat hatása alatt állandóan rárakunk. Az azonban, hogy ez a makrokorlátozottság miben áll, még homályos marad. E probléma megoldása kétségtelenül a *mikrovalóság* természetének magyarázatával kapcsolatos. Az utóbbi probléma fizikailag az elemi részek természetének magyarázatát jelenti. Ily módon a mikrookság sajátosságának kérdése túlmegy a kvantummechanika keretein. A kvantummechanika általánosan elfogadott interpretációja erre a kérdésre nem adhat választ.

[42] L. V. A. Fok: Квантовая физика и строение материи. Изд. ЛГУ, 1965. 12—13. o.

О ВЗАИМОСВЯЗИ ПРИЧИННОСТИ И СЛУЧАЙНОСТИ

В. П. Бранский

В начале статьи делается краткий обзор истории взглядов о взаимосвязи причинности и случайности. Показывается, что большинство авторов пользуются аристотелевским определением необходимости и случайности, несмотря на то, что дефиниции Аристотеля включают в себя двусмысленностиь, поскольку, с одной стороны, они основываются на категориях «существенного» с «несущественного», а с другой-они связаны с категориями «возможности» и «действительности».

По мнению автора, категории «существенный» и «несущественный подходят для того, чтобы раскрыть их внутреннее содержание, и поэтому категории «необходимости» и «случайности» можно использовать для описания различных типов перехода от возможности к действительности, этот переход, собстенно говоря, означает причинную связь.

С целью отграничения типов перехода от возможности к действительности автор различает *зависимы* и *независимые* друг от друга причинные цепи, вводит понятие «скрещения» причинных цепей. Любая система кроме активных (действующих) причинных цепей содержит и реактивные (обратно действующие) причинные цепи. Эти последние являются зависимыми, если элементы системы пассивны, т. е. неспособны на самостоятельные изменения, и являются независимыми, если элементы системы имеют *собственную активность*. Случайность возникает только при скрещивании независимых друг от друга причинных цепей, необходимым и достаточным условием её появления является собственная активность элементов системы.

По типу перехода от возможности к действительности в системе автор различает различные системы; среди них самыми важными являются динамическая, статистическая и развивающаяся системы.

В конце работы анализируется важность проблемы взаимосвязи причинности и необходимости с точки зрения понятия причинности в современной физике.

ON THE RELATION OF CAUSALITY AND CONTINGENCY

by V. P. Bransky

In introduction the study examines the history of views concerning the interrelation of causality and contingency. It is pointed out that the definition of contingency and determinacy is borrowed from Aristotle by most authors although the definitions of Aristotle contain ambiguities as they are based on one hand on the category of essential and unessential and on the other hand they are connected with the category of possibility and reality.

According to the author the essential and unessential are suitable categories to express their content therefore the categories of determinacy and contingency must be maintained to designate the different types of transition from possibility to reality, and this transition means the causual relation itself.

The author distinguishing the dependent and independent causual chains introduces the concept of crossing of causual chains to separate the types of transition from possibility to reality. All the systems contain reactive causual chains beside the active causual chains. The reactive chains are dependent if the elements of the system are passive and they are independent if the elements of the system have their own activity. The contingency comes into being in the case of crossing of causual chains being independent from each other, the necessary and sufficiant condition of its rise is the own activity of the system's elements.

The author distinguishes different systems according to the types of transition from possibility to reality presented in the system. The more important are the dinamic, the static and the developing systems.

Finally the study analyses the importance of the problem of causality and contingency from the point of view of the notion of causality of up-to-date physics.

Haladás és reakció a filozófiában

(Sándor Pál Hegel és Schelling cikkeinek a margójára)

Lehet, hogy optikai csalódásnak estek áldozatul e sorok szerzői, amikor *Sándor Pál* legutóbbi tanulmányai[1] mögé valamely összefüggő koncepció jelentkezését látták oda. De az e cikkek által vizsgált problematika — a klasszikus német filozófia értelmezése és értékelése — olyan lényeges szerepet játszott a marxista filozófia fejlődésében, az e körüli viták annyira szorosan kapcsolódtak ennek jelentősebb sorsfordulóihoz (a Kant-kérdés szerepe a II. Internacionálé vitáiban, a Hegel-probléma fellépése a szociáldemokrácia elméleti-filozófiai alapjainak kommunista bírálatában, a Hegel-kérdés mint a 30-as évek eleji, majd az 1947-es szovjet filozófiai vita egyik centrális pontja stb. stb.), hogy e történeti tradíció ténye maga bizonyos objektív jelentőséget kölcsönöz az „újraértékelés" minden kísérletének, még akkor is, ha — mint ez Sándor Pál írásaira, nézeteink szerint, kétségen kívül elmondható — ennek a kísérletnek és igénynek szorosabb filozófiatörténeti, „szakmai" megalapozása és alátámasztása, enyhén szólva is, igen problematikus.

Sándor Pál maga is polemikus kontextusba helyezi el saját álláspontját. Írásai egyrészről a sztálini idők filozófiatörténet-írásának gyakorlatával polemizálnak. Egyes kritikai megjegyzéseiben Sándor főképp arra a nagyfokú szubjektivizmusra utal — és teljes joggal —, amely ezt a gyakorlatot jellemezte s amelynek következtében a filozófiatörténet egy-egy alakjának vagy irányzatának megítélése teljesen külső-esetleges, konjunkturális követelmények és igények függvényévé vált. Így lett például a korábban a jakobinus-kispolgári forradalmiság talaján megalkotott idealista dialektika jelentős képviselőjéül jellemzett Fichtéből — hogy a tárgyalandó korszakon belül maradjunk — szinte néhány év lefolyása alatt a reakciós-feudális porosz nacionalizmus ideológusa, sőt egyes, a negyvenes évek elején készült írásokban a fajelmélet és a fasizmus egyik elméleti előfutára. Ez a szubjektivizmus — bár Sándor erről már nem beszél — megtalálta a maga módszerét e kor filozófiatörténet írásának abban a minden önkényre alkalmat adó metodológiai gyakorlatában, amely a marxista filozófiatörténet egész tevékenységét valamiféle, szinte már az iskolás osztályozás értelmében vett „értékeléssé" torzította, s a sztálini *Dialektikus és történelmi materializmus*ban kifejtett és egyszerűen egymás mellé tett tételek mércéjén mérte meg a különböző korok gondolkodóit, annak megállapítására korlátozva figyelmét, hogy az abban található „örök igazságok" közül hányat s milyen mértékben közelítették meg.

Bármennyire szembeállítsa is azonban Sándor Pál saját álláspontját e „dogmatikus" filozófiatörténet egyes tételeivel vagy módszerével, az a koncepció, amely cikkeinek egyes általános megjegyzéseiből s az érintett problémák tárgyalásmódjából kiolvasható, sem elméletileg, sem módszertanilag nem képvisel reális, marxista alternatívát e felfogással szemben. Koncepciója, amennyiben ilyenről egyáltalán beszélhetünk, nem *ellentéte*, *hanem fonákja* e dogmatikus felfogásnak. Ez az álláspont nem más, mint a *szociologizáló relativizmus* álláspontja.

E felfogás szerint a filozófiatörténet feladata nem más, mint *visszavezetni* a filozófia nagy, történelmileg számottevő rendszereit arra a reális történelmi-társadalmi helyzetre és

[1] *Az idős Schelling és a fiatal Engels*. Magyar Filozófiai Szemle 1966/4. 608—646. o. *A munka problémája Hegel műveiben*. Valóság. 1966/12. 1—6. o. Sándor egyes, ez adott kérdéseket érintő korábbi munkáira, elsősorban összefoglaló *Filozófiatörténet*ére itt általában nem térünk ki — részben, mert ez utóbbival kapcsolatban számos, a cikk keretei közt nem érinthető problémáról is feltétlenül beszélni kellene, részben, mivel az ebben kifejtett interpretáció és álláspont nem egy fontos részletkérdés tekintetében élesen eltér a későbbi cikkekben prezentáltaktól.

életanyagra, amelynek a kifejezői avagy — Sándor szavait használva — „legáltalánosabb visszatükröződései", „*ideológiai visszfényei*"[2]. Valamely filozófiai rendszerben fellelhető *objektív*, az alkotó filozófus egyéniségének és biográfiájának szubjektív esetlegességén azt túlemelő *tartalom* e koncepcióban azonosul azzal a konkrét történeti helyzettel, amelynek talajáról e filozófia sarjadt s amelynek „tükre". E vonatkozásban tehát Sándor igen következetes, amikor a német klasszikus idealizmus négy nagy képviselőjének filozófiáját vizsgálva, kijelenti: „Működésüknek... élesen különböző történelmi körülményei az említett filozófusok közötti különbségek elégséges objektív alapjaiul szolgálnak, nagyobb súllyal esnek latba fejlődésükben, mint akár egyéni jellemvonásaik eltérései, akár pedig az életkorral járó gondolkodásbeli változások."[3] S valóban, tárgyalásában Kant azt a helyzetet fejezi ki, amikor „a termelőerők fejlődése még nem érlelte meg a helyzetet annyira, hogy napirendre kerüljön a termelési viszonyok megváltoztatásának szükségessége". Viszont „Fichte ifjúkori filozófiája már egy fejlettebb történelmi periódusnak felel meg", benne elsősorban a francia forradalom jakobinus fázisa nyeri el a maga német „visszfényét", míg Hegel egy még későbbi, a bonapartista fázis kifejezője. Schelling filozófiája pedig „aligha választható el attól a reális-társadalmi folyamattól, amelynek során a francia forradalom jakobinus periódusának kozmopolita ész-elve fokozatosan helyet ad a nemzeti-polgári értelemnek".[4] (Hogy a „*nemzeti-polgári értelem*" Németországban miért azonos a „valóság elől az irracionalitásba és misztikába való meneküléssel", amint később Schelling filozófiáját jellemzi, azt a szerző sajnos elfelejti megmagyarázni.)

Természetesen az ilyen interpretáció és magyarázat olyan sovány és absztrakt, hogy önmagában semmiképp sem állhat meg. Hiszen azért olyan is előfordul, hogy egyazon országban, ugyanazon korban lényegesen eltérő, sőt szembenálló filozófiai rendszerek és irányzatok alakulnak ki s virágoznak, amelyek különbségét meglepő lenne egyszerűen alkotóik egyéni jellemvonásainak vagy biográfiáinak eltéréséből magyarázni, s a filozófiatörténet mint tudomány számára esetlegesként félretolni. Ezért e magyarázó-elv további konkretizálásra szorul, ami Sándornál éppúgy, mint e felfogás többi képviselőjénél a sajátos módon felfogott *osztályhelyzetre* való hivatkozáson keresztül történik. Egy-egy filozófiai rendszer objektív jelentőségét az teremti meg, hogy absztrakt-gondolati formában kifejezést ad meghatározott osztályok vagy rétegek — a sajátos történelmi helyzet által kiváltott — „*pszichológiájának*", „*életérzésének*", társadalmi „*attitüdének*". Így válik a hegeli „pánlogista dialektikus fejlődésfilozófia" „a feltörekvő német polgárság fejlődés-haladás okozta optimizmusának" tükrévé,[5] míg Schelling azon kispolgári értelmiségiek életérzését fejezi ki (a korábbi jellemzéssel enyhén kétes összhangban), akik a polgári forradalom győzelme után (vagy annak biztos tudatában) csalódnak törekvéseikben s „igyekeznek elfordulni a valóságtól, megeresztik képzeletüket, és különféle attitüde-öket felvéve, változatos formákban, de ismét csak egyértelműen a miszticzizmusba-irracionalizmusba *menekülnek*".[6]

Egy ilyen vulgárszociologizáló felfogásnak legfontosabb következménye az a *relativizmus*, amely egyszerűen megszünteti annak a lehetőségét, hogy a történelmileg jelentős ideológiai-filozófiai rendszeralakulatok között bármilyen objektív érvényű és jelentőségű *értékhierarchiát* állítsunk fel. Valóban, ha egy-egy filozófiai rendszer — legalábbis a marxizmus kivételével — történelmi *jelentőségét és értékét* az a momentum alkotja, hogy „*kifejez*" egy kort és osztályattitüdöt, akkor szükségszerűleg minden történelmileg egyáltalán számbaveendő, reprezentatív filozófia elvileg egy értéksíkra helyeződik. Hiszen az kétségtelenül elemi igazság, hogy minden jelentős filozófiai rendszer egy adott kor — helyes vagy „hamis" tudattal felfogott — problémáira keres és ad egy társadalmilag releváns álláspontból választ s ebben — a később még konkretizálandó értelemben — valóban „*tükre*" korának, sajátos ideológiai „*megtestesítője*" egy történelmi osztályálláspontnak. Ha a sztálini felfogásban, ill. ennek gyakorlatában az egyszerű pozitivista leíráson túlmenő filozófiatörténet jó és rossz pontok összeadásán alapuló „értékeléssé" vált, úgy a szociologizáló felfogás ezzel — az egyformán *létező* attitüdökre való visszavezetésen keresztül — a minden objektív értékeléstől megfosztott „*megértést*" állítja szembe. Így, e felfogás számára egyrészről fel sem merül az a feladat, amelyet Marx a szellemi formák és objektivációk materialista magyarázata legfontosabb és legbonyolultabb problémájának tekintett s a művészettel kapcsolatban így jellemzett: „a nehézség nem annak megértésé-

[2] MFSZ 610. és 613. o.
[3] Uo. 610. o.
[4] Uo. 611—613. és 620. o.
[5] Uo. 643. o.
[6] Uo. 642. o.

ben rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak."[7] Másrészről azáltal, hogy egy-egy kor ideológiai harcai egyszerűen *eltérő* „életérzések" egymásmellettiségévé szelídülnek, értelmetlenné és lehetetlenné válik a filozófia történetét mint negatív és pozitív értékeket hordozó konkrét-történelmi szellemi áramlatok és rendszerek összefüggését, ideológiai harcát ábrázolni. A „haladás" és „reakció" fogalma — a filozófus politikai álláspontjának vagy legfeljebb a későbbi, esetlegesnek tűnő társadalmi „felhasználásának" megjelölésén túl — így egyszerűen értelmét veszti. Ha a sztálini koncepció szubjektivizmusa megjelent abban a tényben is, hogy minden elvi-filozófia kritika átváltozott a filozófus szándékainak, intencióinak bírálatává (az agnosztikus filozófus *azért* tagadta a világ megismerhetőségét, hogy meggyőzze az elnyomottakat — nem ismerhetik meg a társadalom fejlődéstörvényeit s így nem változtathatják meg életünk társadalmi feltételeit stb.), a relativista felfogás ezt egyszerűen megfordítja. Mivel, mondjuk, Hume nem azért írta filozófiai műveit, hogy a társadalmi törvényszerűségek létét a proletariátus vagy a burzsoázia elől elleplezze, *tehát* Hume filozófiája *nem lehet* reakciós. (Természetesen e véletlenül kiragadott példa esetében a legkevésbé sem kívánunk állástfoglalni a „reakciósnak" való jellemzés jogosultsága mellett.)

Hogy ez nem karikatúra, arról az olvasó meggyőződhet Sándor Pál Schelling-cikkéből. A „reakció" fogalma Sándornál ott nyer alkalmazást, ahol megszűnik a filozófia és a bértollnokság kezdődik. A modern irracionalizmus csak azon formái tekinthetők szerinte reakciósoknak, „amelyek a monopolkapitalizmus tudatos törekvéseinek megnyilvánulásai, hogy a feltörekvő erőket szétzilálja, az objektív törvényszerűségeket ködbe burkolja, mert ezek túlmutatnak saját társadalmi létén" — mint a szociáldarwinizmus, fajelmélet, Smuts holizmusa, Gentile vagy Klages filozófiája stb. Ettől viszont élesen különbözik „a talajtvesztett, 'kiüresedett' polgári értelmiség valláspótlékot kereső filozófiája, még akkor is, ha az uralkodó osztályok kísérletet tesznek arra, hogy az ebben a filozófiában rejlő pesszimizmust és antikapitalista tendenciákat a maguk céljaira felhasználják"[8] — mint pl. Nietzsche vagy Bergson esetében. E „felhasználás" ténye (bár Sándor Pál még ennek *lehetőségét* is kétségbevonja egyeseknél) legfeljebb arra készteti a szerzőt, hogy e filozófiákat „haladó konzervatívnak" jellemezze. E megkülönböztetés értelmében védelmezi aztán Sándor Schelling késői filozófiáját a reakciósság vádja alól, mondván, hogy ez „a valóság elől magányba, irracionalitásba, misztikába való menekülés, nem pedig a valóságot mások elől eltakaró elmélet".[9] E megkülönböztetésnek — ha az utóbbi megfogalmazás enigmatikus formájától eltekintünk — természetesen van értelme. De ez nem haladás és reakció, hanem egyszerűen a filozófiai mezbe öltöztetett tudatos reakciós kultúrpropaganda és a filozófia különbsége. A filozófia ott, ahol reakciós erők tudatos szolgálatában a valóság rosszhiszemű meghamisításává válik — megszűnik egyszerűen filozófia lenni. (Most nem kívánunk arról vitatkozni, vajon Sándor konkrét példái jól és megalapozottan illusztrálják-e e különbséget.) Mindennek egyszerűen nincs köze ahhoz, pozitív vagy negatív történelmi értékeket hordoz-e, reakciós avagy haladó-e valamely *filozófia*.

Ezért teljesen szükségszerű, hogy minden objektív-történelmi értékhierarchia megalkotására való törekvés a filozófia történetére vonatkozólag e felfogás számára a „marxista" állásponttól való eltérésként, egyes filozófusok a marxizmushoz való közelítésének, revizionista „felértékelésének", más esetekben viszont gondolkodók dogmatikus-szektás elutasításának tűnik. Ebből a szempontból tehát Sándor megintcsak következetes, amikor Lukács Györgyöt — aki kétségtelenül e relativisztikus szociologizálással szembenálló, s nézetünk szerint elvileg helyes, marxista filozófiatörténet-felfogás legjelentősebb képviselője — Hegel-, illetve Schelling-interpretációjával kapcsolatban — legalábbis a sorok között — egyrészt az egyik, másrészt a másik váddal illeti. Mint ahogy nem véletlen az sem, hogy Sándor nézeteinek a német klasszikus filozófiára való alkalmazása szükségszerűen vezet e filozófia Marxtól származó értékhierachiájának teljes felbomlasztására, s ez egyben elkerülhetetlenül elzárja az utat ahhoz is, hogy az érintett filozófiai rendszerek történelmi jelentőségét és értelmét — akárcsak az elemi szöveganalízis szintjén — egyáltalán felfogja.

Természetesen igazságtalanság lenne Sándor cikkeinek minden vonását e szocioló-

[7] Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához.* — MEM Kossuth, 1965. 13. köt. 176. o.

[8] MFSZ 644. o.

[9] Uo. 642. o.

giai relativizmusnak mint koncepciónak a terhére róni. E cikkekben kétségtelenül sok az egyéni. Ilyenek például azok az egészen nyers gondolati ellentmondások, amelyekre Schelling-felfogásával kapcsolatban még ki kell majd térnünk. Nem róható, legalábbis nem teljesen, e felfogás rovására az a hihetetlen absztraktság sem, ahogy az „osztály-attitude" mint magyarázó elv Sándornál szerepel — egyrészt abban az értelemben, hogy e „magyarázat" egészen deus ex machina módjára követi irreleváns tények (kik tanítottak a 40-es évek elején a berlini egyetemen) és egyes művek nyers leírását, elemzés helyett adott „ismertetését", másrészt abban a vonatkozásban, hogy ugyanaz a kétsoros sztereotip magyarázat a szerző szerint kulcsot ad legalább még egy tucat, a schellingitől igen lényegesen különböző filozófia megértéséhez. „A valóság elől magányba, irracionalitásba, misztikába menekülés" kispolgári attitüdjének süllyesztőjébe Schelling mellé odakerül az idős Feuerbach és Nietzsche, Schleiermacher és Croce, Samuel Alexander és Kierkegaard, Schopenhauer és Bergson stb. stb.[10] Hogy a felsorolás sietségében a „névsorba" olyan filozófusok is bekerültek, akik egyáltalában és semmiféle értelemben sem tekinthetők irracionalistáknak (mint a késői Feuerbach), hogy a közelettől való visszahúzódás és a „keserű" magányba való menekülés címkéje — filozófiai rendszerek objektív tartalmának értelmezésére — egyszerű értelmetlenség és képtelenség olyan kifejezetten sajátos történelmi-társadalmi aktivizmust megalapozó ideológiák kapcsán, mint Nietzsche és Croce filozófiája — minderre nem is érdemes itt szót vesztegetni.

A további tárgyalás során nem fogunk részletesebben kitérni — eltekintve azoktól az esetektől, amikor az argumentáció vizsgálata enélkül lehetetlen — Sándor Pál cikkeinek ezekre az összkoncepció szempontjából esetleges vonásaira: a gyakori logikai ellentmondásokra, megalapozatlan történelmi értékelésekre, filozófiai szövegek önkényességükben néhol egyenest meghökkentő interpretációira. Figyelmünket elsősorban arra fogjuk fordítani, mennyiben alkalmas vagy nem alkalmas a szociologizáló relativizmus, mint e cikkekben jelentkező koncepció a filozófiatörténet egyes korszakainak és rendszereinek, az adott esetben a német klasszikus idealizmus történetének marxista megvilágítására.

*

Ha Sándor Pál Hegel- és Schelling-felfogását kritikailag kívánjuk megvizsgálni, a vitát egy meglehetősen távoli-elemi ponttól kell kezdenünk: annak problémájától, mi is értendő „klasszikus német filozófián". Ebben a kérdésben ezidáig nem igen volt vita marxista filozófusok között. Sándor azonban egy, e cikkeivel egyidőben írt előszavában[11] a megszokott s egyszerű „felsorolásként" valóban nem sokat mondó névsort (Kant, Fichte, Schelling, Hegel és „alkonyként" Feuerbach) ezek „követői és népszerűsítőiként" olyan nevekkel egészíti ki, mint Humboldt és Schleiermacher. A névsor *ilyen* kibővítése határozottan arra látszik utalni, hogy Sándor a klasszikus német filozófiát nem mint egy meghatározott fejlődéstendenciával rendelkező, képviselőinek minden — igen lényeges — különbsége ellenére is alapvető ideológiai-elméleti tartalmában egységes irányzatot fogja fel, hanem egyszerűen egy meghatározott korszak filozófiáját érti ezen, minden tartalmi megkülönböztetés nélkül.

Kétségtelen tény, hogy e filozófia legjelentősebb alakjának Sándor is Hegelt tekinti, s a hegeli filozófia jelentőségét ő is az idealista dialektika sokoldalú kimunkálásában jelöli meg. Amit korábban a filozófiatörténeti „értékhierarchia" felbomlasztásának neveztünk, e vonatkoztatásban úgy jut kifejezésre, hogy — filozófia és társadalmi valóság kapcsolatáról alkotott vulgarizáló elképzelésének következményeként — teljesen hamis képet fest Hegel történelem- és társadalomfilozófiájáról s ennek következményeképp egyszerűen érthetetlenné válik nála az a filozófiatörténet számára döntően fontos probléma, mi tette Hegelt képessé a dialektika idealista alapról való legkövetkezetesebb kidolgozására; számos erre irányuló korábbi, ill. egykorú tudatos kísérlettel szemben (pl. Fichte, fiatal Schelling stb.), miért épp neki sikerült e feladatot megoldania. Enélkül azonban nem lehet megérteni a hegeli dialektika tartalmát és voltaképpen történelmi jelentőségét sem. Így a hegeli filozófiáról mint a polgári filozófiai fejlődés *csúcsáról* szóló megállapítás üres frázissá, Hegel „tehetségének" szóló egyszerű bókká változik át.

Sándor Hegelt, mint már láttuk konkrétan a „még haladó bonapartizmus" képviselőjének, a feltörekvő polgárság fejlődés-haladásba vetett optimista hite kifejezőjének értelmezi. Ennek megfelelően, a *Valóság*ban közölt cikkében — amely e filozófia egyik szerinte is centrális kérdésével, a *munka* problémájával foglalkozik — olyan képet fest a

[10] Uo. 640—644. o.
[11] Vö. *A klasszikus német filozófia*. Gondolat, 1966. 5. o.

hegeli társadalomfilozófiáról, elsősorban Hegelnek a polgári társadalomhoz való viszonyáról, amely józerével megkülönbözhetetlen a felvilágosodás olyan lapos „fejlődés"-filozófusainak, mint pl. Condorcet-nek az álláspontjától. A Sándor által interpretált Hegel „az emberi létet természeti összefüggésre redukálja, amikor a szükségletkielégítés általános módjáról beszél, vagyis ebben az összefüggésben teljesen kikapcsolja a történelmiséget". Ez a Hegel — közönséges utilitarista, aki egyrészről feltételezi a polgári társadalom *homogenitását*, másrészt nem lát semmiféle feszültséget a társadalomban egyéni és közérdek között, s így csak egyszerű megfogalmazója a polgári tudat azon ideologikus „tényének", hogy amikor a tőkés „profitot szerez, vagyis egyéni érdekeit szolgálja, akkor egyben munkát ad, értékeket. . . hoz létre a közösség számára, azaz a közérdeket szolgálja"[12] stb. stb. Így aztán nincs semmi csodálnivaló abban, hogy Sándor a legélesebben foglal állást azokkal szemben, akik összefüggést keresnek Hegel és a klasszikus politikai gazdaságtan álláspontja és eredményei közt, s akik szerint épp a kapitalizmus gazdasági struktúrájába való bizonyos mérvű betekintés az egyik lényeges összetevője a dialektika hegeli megalkotásának és koncepciójának.

Hogy mindezekben a kérdésekben akárcsak a legvázlatosabb formában is állást foglalhassunk, néhány szót kell szólni a XVIII. század végi, XIX. század eleji német filozófiáról általában. E kor filozófiájának magyarázatát, mint ez jól ismeretes, a német polgári fejlődés „elmaradottságában" kell keresni. Ez az „elmaradottság" kettős értelemben veendő. Egyrészt jelenti a történelmi *„elkésettséget"*, másrészt az egész német polgári fejlődés *bornírt-kispolgári* jellegére utal.

Az ebben a kettős értelemben vett „elmaradottságnak" egyik legfontosabb ideológiai következménye az a tény, hogy — különösen a századforduló éveitől kezdve — egyetlenegy valóban jelentős, európai szinten gondolkodó német filozófus sem vehette át problémamentesen a felvilágosodás és a francia forradalom „heroikus illúzióit", hiszen sajátos helyzeténél fogva mindenütt a kispolgárság bizonyult annak a rétegnek, amely a legkorábban és a legérzékenyebben reagál a még csak alakulóban levő tőkés társadalom egyes ellentmondásaira.

Másrészről a német polgárság gyengeségében rejlik a magyarázat arra — mint erre Marx és Engels ismételten rámutatott —, miért váltja fel az „antimetafizikus" francia felvilágosodást (amely legalábbis kitűzte a célt: ember és környezet viszonyát a maga konkrét mivoltában ragadni meg, s a társadalmi problémákat valóban mint társadalmi kérdéseket is ábrázolta) Németországban az idealista filozófiai spekuláció. Ez a változás természetesen a maga sokoldalú-ellentmondásos jelentőségében értékelendő. Mert ahogy kétségtelenül a német burzsoázia gyengeségét fejezi ki az a tény, hogy eszméi és követelései nem a röplapok és pamfletek lapjairól szólalnak meg, hanem vaskos filozófiai traktátusok homályos absztrakcióiban, s ahogy kétségtelen az is, hogy az idealista etika és metafizika nyelvére való lefordítás következtében súlyosan megnő a reális társadalmi problémákra rárakodó *ideológikus* elem, ugyanúgy tagadhatatlan az is, hogy a német filozófiának a „spekulatív metafizikához" való sajátos visszatérése egyben kísérlet arra, hogy a polgári társadalom kialakulásával felvetődő világnézeti problémákat a maguk legáltalánosabb és legmélyebb tartalmában ragadják meg — egy olyan szituációban, amikor e társadalom ellentmondásainak tényét, ha mégoly felületi módon jelenjenek is meg az egyes gondolkodók tudatában, nem lehetett többé figyelmen kívül hagyni. Csak ezeknek a tényeknek figyelembe vételével érthető meg az *idealista dialektikának*, a német klasszikus filozófia e legfőbb történelmi-gondolati eredményének létrejötte és értelme.

A XIX. század kezdetére (s egyes kimagasló filozófus-egyéniségek, mint pl. Kant esetében már jóval korábban) nincs egyetlen olyan jelentősebb filozófus sem Németországban, aki — a fentebbi megszorításokkal — valamiféle formában ne kényszerülne és ne törekednék szembenézni az Angliában és Franciaországban uralomra jutott — s a német nyárspolgári „nyomorúságban" bornírt-karikaturisztikus formákat öltő — polgári társadalom „prózájának" embertelenségével és ellentmondásaival, elsősorban az atomizáció, a konkurrenciaharc teremtette „anarchia" és az értékfelbomlás bizonyos jelenségeivel. (A Sándor Pál által felrajzolt képből épp ez, a döntően fontos vonás hiányzik — illetve pl. Hegel-interpretációjában egyenest tagadja ezt —, s így válik az egész összkép teljesen hamissá.) A kor nagy filozófiai-ideológiai áramlatait éppen az különbözteti meg, *hogyan* foglalnak állást e probléma kapcsán, *milyen* választ adnak a felvetődött alternatívára. Ha most eltekintünk azoknak az irányzatoknak „utóvédharcaitól", amelyeknek alapvető gondolatstruktúrája egy korábbi korszakban bontakozott ki, s amelyeket csak többékevésbé külsődlegesen tudnak képviselőik az új szituációhoz és problémákhoz alkalmazni

[12] Valóság. 5. o.

(elsősorban a korábban hivatalos ideológiaként uralkodott lapos teológiai racionalizmustól, másrészről pedig a sajátos német késő-felvilágosodás, a német „klasszika" olyan alakjaitól, mint W. von Humboldt), akkor két alapvető és szembenálló filozófiai-ideológiai áramlatot kell figyelembe vennünk: a *német romantika* vallás- és történelemfilozófiáját s a *német klasszikus filozófiát*.

Hadd szögezzük le mindjárt a kezdetben: a maga kiindulópontjában mindkét ideológia polgári-kispolgári természetű. A kispolgári eszmetartalom világosan megnyilvánul a koraromantika, elsősorban szépirodalmi jellegű, alkotásaiban. Ezekben a művekben gyakran még összefolyik a rendi kötöttségek és a „nyárspolgári próza", a tőkés munkamegosztás, az árutermelés okozta atomizáció ködös-„lírikus" formában fellépő bírálata, s ennek talaján lépnek fel a valóság értelmetlenségének, a magánynak, az elvágyódásnak — gyakran kifejezetten a késő-polgári dekadencia életérzéseit előrevetítő — motívumai. E korszak romantikájának centrális eszméje kétségtelenül az a felfokozott, elitarisztikus szubjektivizmus, amely a szélsőséges esetekben (pl. F. Schlegel *Lucindé*jában) minden társadalmilag objektivált érték és norma tagadásába csap át. De már e szubjektivizmus mögött lényegében jelen vannak azok az eszmék, amelyek a későbbi, közvetlen politikai értelemben is egyértelműen reakcióssá váló német romantika gondolatkörének alapjait képezik. Itt elsősorban *nem* a középkor már ekkor határozottan fellépő idealizálására gondolunk, vagy arra a tényre, hogy a tőkés munkamegosztással szemben a korábbi történelmi korok uralkodó osztályainak tisztán „élvező" életmódja jelenik meg ideálként (Lukács tökéletes joggal utal ezzel kapcsolatban arra az ellentétre, amely e vonatkozásban a hegeli *Fenomenológia* munka-koncepciója s a schlegeli *Lucinde* henyélésről szóló *Idillje* között feszül). A leglényegesebb e vonatkozásban az, hogy az árukapcsolatokon alapuló társadalom atomizációjával való kritikai szembeállításban már a kora-romantikában megjelenik egyén és valóság *közvetlen-irracionális kapcsolatának* eszméje, ha egyelőre még igen homályos, kifejtetlen formákban is (egyes és általános közvetlen, racionálisan meg nem fejthető, allegorikus egybeesése a romantikus regényben stb. stb.). Ez a koncepció ugyanis határozott felbomlasztását és tagadását jelenti a felvilágosodás, s általában a kora-polgári humanizmus egyik leglényegesebb gondolatának: a saját életét az általános emberi természet által teremtett lehetőségek (és értékek) körén belül saját ésszerű döntéseivel és cselekedeteivel formáló *racionális individuum* eszméjének. Amikor a századforduló éveiben, abban a tragikus alternatíva-szituációban, amelyet a francia forradalmi háborúk ténye a német értelmiség számára teremtett, a romantika átfogó igényű filozófia irányzatként kristályosodik ki, a felvilágosodás utilitarizmusának s az egoisztikus hasznossági elven alapuló polgári társadalomnak (gyakran éleselméjű s egyes esetekben a gazdasági reáliákig hatoló) bírálata explicite átmegy e polgári humanista koncepció éles kritikájába, s ezzel együtt világos, fogalmi meghatározást s egyben konkretizációt nyer egyén és társadalmi valóság, individuum és közösség irracionális kapcsolatának gondolata.

E kapcsolat eszméje két, egymás kiegészítő oldalról nyer meghatározást. Egyrészt legkifejtettebben *Schleiermachernál*, a racionális-morális reflexióval élesen szembeállított, a valóságba, a történelem folyásába való emocionális „beleélésnek" felfogott *vallásban*, másrészt, legélesebben *Adam Müllernél*, a történelem logikailag megragadhatatlan, irracionális menete által létrehozott „*néplélekben*", amely sajátos, absztrakt-gondolati úton nem felfogható értékek hordozója, s amelyeknek közvetlen realizációja az adott államiság.[13] A felvilágosodás individualizmusával és „ahisztorizmusával" a népnek mint egy hosszú, egyedi-ismételhetetlen történelmi tradícióba gyökeredző szerves egésznek koncepcióját állítják szembe. Ez a tradíció épp a maga legsajátosabb, egyedi s ezért logikailag megragadhatatlan vonásaiban képviseli azt az értéket és közvetlen kapcsolatot, amely az individuumok konglomerátumát néppé teszi — s épp ezért minden racionális elgondoláson alapuló, hirtelen, „nem-szerves" változtatás szükségszerűen a társadalmi harmónia felbomlásához, anarchiához vezet. A kora-romantika felfokozott, korláttalan szubjektivizmusa így csap át a fennálló államiság megdöbbentő kultuszává — öt évvel a Heinrich von Öfterdingen megírása után, a *Glauben und Liebé*ben Novalis az uniformisok általános bevezetését és kötelezővé tételét sürgeti! Egy olyan heterogén irányzatról, mint a német romantika természetesen minden sommás jellemzés szükségszerűen vulgarizál — vállalva

[13] Határozottan alá kell húzni, hogy e két koncepció szervesen összetartozik. Ahogy Schleiermachernál a — különben Fichte ellen írt — *Monologen*ban megjelenik a társadalomnak szerves és ugyanakkor irracionális egészként való felfogása, ugyanúgy A. Müller történelem-filozófiájában döntő szerepet játszik a „minden absztrakcióval, fogalommal és szóval" szembeállított, irracionalista módon értelmezett keresztény vallás.

azonban ennek veszélyét elmondhatjuk, hogy egy olyan kispolgári ideológiát képvisel, amely — a tőkés társadalom ellentmondásaival s a napóleoni háborúk problémájával szembetalálkozva — a kapitalista viszonyok korlátozása, a feudális viszonyokba — *alávetettként* — való beépítésük útján létrehozandó német egység alternatíváját választja annak árán is, hogy ennek során feladja a polgári humanizmus egyes leglényegesebb értékeit: az egyenlőségnek, a racionális szabadságnak, a megismerés s általában az emberi fejlődés korlátlan lehetőségének gondolatát.

Az a filozófiai irányzat, amelyet „klasszikus német filozófiának" nevezünk, ugyanezen problémákra ad *más*, társadalmi-ideológiai tartalmában is *elvileg* különböző választ. Előlegezve az elmondandókat — a német klasszikus filozófia képviselőit (mindenekelőtt Hegelt) épp az jellemzi, hogy a polgári társadalom ellentmondásaiba való bizonyos mérvű betekintés, ezen ellentmondások egyes vonatkozásainak felismerése ellenére is *igenlik* a polgári fejlődést s az általa létrehozott emberi értékeket. Ezért minden olyan felfogás, amely Fichte vagy, mondjuk, Hegel mellé — mint „kisebb jelentőségű figurát" — Schleiermachert is odasorolja, a kor *szembenálló* ideologiai áramlatait helyezi egy síkra s zavarja megengedhetetlenül össze.

A német klasszikus filozófiáról adott fentebbi jellemzés kétségtelenül már Kantra is alkalmazható. Az individuumot feltétel-nélküli öncélul felfogó kanti etika *polgári* tartalmára már Marx rámutatott. Ugyanakkor az individualista eudemonizmus és a hasznosság-elmélet kanti bírálata, bár szélsőségesen absztrakt-ideológikus formában, de világosan tartalmazza azt a felismerést, hogy az önző magánérdekek harcából és játékából nem jön létre automatikusan és szükségszerűen a közjó, az emberi nem általános érdeke. Avagy, amint ezt történelemfilozófiai tanulmányaiban (elsősorban a *Mutmasslicher Anfang der Menschengeshichté*ben) a másik oldalról megfogalmazza: a történelem valódi szubjektumát alkotó emberi nem fokozatos (és végtelen) előrehaladása az emberi fejlődés célja — az egyenlőség és a természeti egzisztenciától való racionális szabadság realizációja — felé *nem* esik egybe az egyének fokozódó boldogságának megvalósulásával.

Ennek az ellentétnek meglátása és megfogalmazása minden modern humanisztikus célzatú *polgári* etika ősévé s kiindulópontjává teszi Kantot. Ugyanakkor Kant képtelen arra, hogy egy dialektikus felfogás számára az ebben rejlő termékeny lehetőségeket maga kibontsa. Ebben filozófiájának *dualista* jellege akadályozza meg. Kant ugyanis teljesen mereven állítja szembe a természet részét képező *fenomenális embert*, akinek minden cselekedetét az önérdekben gyökerező szenvedélyek szigorúan kauzális mechanizmusa határozza meg, a *noumenális emberrel*, aki mint erkölcsi szubjektum, csak maga által megalkotott törvényeknek engedelmeskedik és semmi által nem korlátozott szabadsággal bír a szándékok és elhatározások szférájában. Természetnek és erkölcsnek, tettnek és szándéknak ez az egymástól való abszolút elszakítása és ellentétbe állítása — melynek leküzdésére Kant lényegében sikertelenül tesz kísérletet egyrészről (a rendszeren belül) esztétikájában, másrészről (sokkal tartalmasabban és konkrétabban, de rendszerébe nehezen beilleszthetően) zseniális történetfilozófiai tanulmányaiban, keresztülhúzza minden, a dialektikus felfogás átfogó kibontakoztatására irányuló törekvését.

A kanti dualizmus bizonyos értelembe vett meghaladása és ezzel együtt az idealista dialektika első kifejtett formájának megalkotása Fichte nevéhez fűződik. Kant dualizmusát Fichte egy radikális etikai idealizmus és szubjektivizmus oldaláról küzdi le. Nála a tiszta öntudat, mint egyedül az általános emberi feladatként, „hivatásként" létező erkölcsi kötelesség által meghatározott *tevékenység* egyszerre tételezi az individuális tudatot, az individuális Ént s vele szükségszerűleg koordináltan a nem-Ént, a természetet. Ez a koncepció nemcsak azt teszi lehetővé, hogy Fichte megfogalmazza Én és nem-Én absztrakt dialektikáját, de arra is alkalmat ad, hogy — bizonyos határokon belül — túllépjen a kanti etika szűken-mereven individuális jellegén. Mivel az embert környező valóság Fichte felfogásában nem más, mint az erkölcsi kötelességteljesítés — a tiszta öntudat által teologikusan tételezett — anyaga, az ember erkölcsi felelőssége kiterjed a valóság „humanizálására" is, sőt épp ez alkotja elsődleges tartalmát. Az individuális erkölcsi szándék nála *alapja*, *előfeltétele*, de nem *tartalma* az erkölcsi felelősségnek — az ember elsősorban *mások* életének emberivé tételéért felelős.

Ez a felfogás nemcsak arra ad lehetőséget, hogy Kantnál sokkal konkrétabban fogalmazza meg mind társadalom-kritikáját, mind (radikális-demokratikus) társadalomideálját, hanem alapvető történeti jelentőségű elméleti felismerések talajává válik. Az egyén mint morális szubjektum nála csak egy társadalom tagjaként létezhet, amely társadalom „kultúrája" az erkölcsi törvény realizációjának valóságos talaja és közege. Ennek alapján tudja azután e történelmi haladás kanti gondolatát — egy átfogó történelemfilozófiában — konkrétabb tartalommal megtölteni. Kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy a hegeli dialektikus társadalom- és történelemfelfogásnak nincs egyetlen

olyan eleme se, amely Fichte valamelyik művében, legalábbis gondolati csíra formájában, ne lenne megtalálható.

De ezt a megállapítást rögtön ki kell egészíteni egy másikkal: az idealista dialektika — s egy ezen alapuló történelemkoncepció — szisztematikus megalkotásának fichtei kísérlete lényegében véve fiaskóval végződik, Fichte nem képes arra, hogy egyes mély dialektikus meglátásait értelmes, logikus egésszé ötvözze össze. E szempontból igen árulkodó az a tény, hogy egész működése szakadatlan — és sikertelen — küzdelem a „rendszer" felépítésével, hogy — az alapgondolat megtartása mellett — rendszerének minden egyes összetevőjét újra és újra gyökeresen átépíti és átfogalmazza, de egyetlen megoldásnál sem tud megnyugodni. Ez a sikertelenség szükségszerű következménye Fichte *szubjektivizmusának*. Annak következtében, hogy felfogásában az embert környező valóság, a természet épp úgy, mint a társadalmi intézmények, az erkölcsi kötelességteljesítés előrehaladó megvalósításának csak a tiszta öntudat által tételezett „színtere", hogy elsődlegesen a tevékenység külsődleges „akadályaiként" és „korlátjaiként" jelennek meg, egyes zseniális meglátásai ellenére sem képes összefüggően felfedni egyén és társadalmi objektivációk kapcsolatát, s így a történelem dialektikáját. Vagy másképp megfogalmazva: Fichte állandóan vergődik abban az ellentmondásban, hogy míg egyrészről a történelmi-erkölcsi fejlődés *alapját* az individuális erkölcsi elhatározás tiszta öndeterminációjában, a semmi által nem korlátozott egyéni akaratszabadságban tételezi, addig másrészről igazolni és biztosítani kívánja a haladás történelmi *szükségszerűségét*. Egész filozófiai fejlődése ennek az ellentmondásnak mozgásában ábrázolható. Fiatalkori írásainak alaptendenciáját egy moralizáló utópizmus szabja meg: a haladás realizációját az individuális erkölcsi tökéletesedéstől és neveléstől várja, a társadalmi intézmények és objektivációk (pl. állam) ekkor elsősorban mint külső korlát és akadály jelennek meg, amelyeket le kell küzdeni és meg kell semmisíteni. Későbbi, berlini periódusában viszont, amikor a francia forradalom fejlődésének hatására a tőkés társadalom ellentmondásainak kispolgári-plebejus bírálata jelentősen elmélyül műveiben, elsősorban azokat a *társadalmi* feltételeket és intézményeket keresi, amelyek segítségével le lehet küzdeni a partikuláris tendenciákból kinövő atomizációt és anarchiát, s amelyek általában az egyéni elhatározások önkényével szemben a társadalmi haladás *objektív* biztosítékai. (Innen adódik késői írásainak a hegelit is meghaladó államkultusza.) De ez a törekvés saját koncepcióján belül csak a kanti dualizmus konkretizált formában való felújítását eredményezi — az egyéni akaratszabadság s a történelem ésszerű törvényszerűsége közt olyan — saját szavait használva — „irracionális hiátus" jön létre, amelyet nem tud betölteni. Élete végén tett kísérlete, hogy az Abszolutum fogalmán keresztül, objektív idealista alapról küzdje le rendszerének ezt az ellentmondását, nemcsak befejezetlen, hanem szemmel láthatólag tartalmilag is sikertelen marad.

A fichtei filozófia szubjektivizmusa ugyanis szorosan összefügg Fichte egész társadalmi-politikai álláspontjával. Lukács[14] teljes joggal utal arra a paradox tényre, hogy Fichte szubjektivizmusa s ezen keresztül az idealista dialektika megalkotására tett kísérletének végső sorbani kudarca épp társadalmi-politikai világnézetének — a hegelivel való összehasonlításban — radikalizmusából, kispolgári-plebejus *demokratizmusából* következik. Mert a német „nyomorúság" körülményei közt Fichte jakobinus demokratizmusa szükségszerűen egy olyan absztrakt utópizmusba torkollik, olyan éles szakadást eredményez szabadságideál és valóság között, amelynek ideológiai megalapozását csakis az etikai szubjektivizmus (vagy mint Hölderlinnél látható, az irracionalizmus) talajáról lehetett elvégezni.

Az idealista dialektika hegeli megalkotása tehát belső szükségszerű kapcsolatban van azzal a politikai-szociális „realizmussal", amellyel Hegel a polgári társadalmat — a maga ellentmondásaiban — történelmi szükségszerűségként elfogadja s egyben az emberi-társadalmi fejlődés teleologikus végpontjául ideológiailag igazolja. A hegeli filozófia annak a sajátos, múló történelmi pillanatnak a szülötte, amikor a polgári fejlődés *már* elérte azt a fejlettséget, amely lehetővé teszi, sőt kikényszeríti az ellentmondásaival való elméleti szembenézést, s ugyanakkor *még* nem jutott el arra a fokra, amelyen a burzsoázia és proletariátus közti ellentmondás nyílt szociális konfliktussá való alakulása a polgári ideológusokat egy felszínes apologetikába vagy a korábbi polgári fejlődés által létrehozott humanista értékek tagadásába kergeti. A sajátos német elmaradottság viszonyai, mint láttuk, bizonyos értelemben kedvező talajt teremtettek egy ilyen ideológia megalkotására. Ugyanakkor a német „nyomorúság" körülményei közt a tőkés társadalom ellentmondásait csak a fejlettebb nyugateurópai országok történeti-elméleti fejlődésének elsajátítása

[14] Vö. Lukács: *Der junge Hegel*. Berlin 1954. 336—338. o.

útján lehetett a maguk konkrét-tartalmas mivoltában megragadni. Innen adódik az angol politikai gazdaságtan tanulmányozásának — Lukács által részletesen kimutatott — jelentősége Hegel filozófiai fejlődésében. Ennek alapján válik csak képessé arra, hogy a tőkés társadalom ellentmondásainak Kantnál és Fichténél található absztrakt, lényegében véve mindvégig etikai-morális síkon nyugvó jellemzését egy jóval sokoldalúbb, egyes kérdésekben egész a gazdasági reáliákig lehatoló képpel váltsa fel, s hogy a polgári társadalmat mint egy ellentmondásokban mozgó s ezen ellentmondásokat saját dinamikája során állandóan feloldó és újra termelő rendszert ábrázolja.

Sándor Pál, mint láttuk, határozottan visszautasítja ezt a koncepciót, s kifejezetten cáfolja Lukács azon megállapítását, amely szerint „Hegel az egyetlen filozófusa korának, aki komolyan megkísérelte a kapitalista társadalom gazdasági struktúrájának elemzését." Igaz, ennek az egész bírálatnak meglehetős sajátos jellege van. Sándor ugyanis egész cikkében bárhol is említse Lukácsot, rögtön utána átvált, pontosabban sajnos meg nem nevezett „egyesek" kritikájára. Ezek az anonim „egyesek" „tulajdonképpen Hegelnek juttatják a közgazdaságtan igazi tudománnyá tételének szerepét, vagyis mindazt, ami Marxban világraszóló vívmány, szerintük mind a politikai gazdaságtani eredmények, mind a dialektikus materializmus által a filozófiában bekövetkezett fordulat lényegileg, alapjaiban megvan már Hegelnél".[15] Ezek az „egyesek" marxizálják Hegelt, hogy hegelizálhassák Marxot, hogy a marxi filozófiát a hegeli egy bizonyos irányból való folytatásának ábrázolhassák.[16] Kik ezek az „egyesek", vajon Lukács is közéjük tartozik-e, avagy sem — ezt az olvasó sajnos képtelen a cikkből eldönteni.

Ami ezeket az „egyeseket" illeti — Sándor kétségtelenül teljes joggal bírálja őket. *Ezekkel* szemben ugyanis tökéletesen jogos arra hivatkozni, hogy Hegel nem fogadta el az angol klasszikus politikai gazdaságtan alapeszméjét, a munkaérték elméletet, hogy a gazdasági törvényszerűségeket nem a termelésben, hanem az elosztásban kereste, hogy nem jut el az osztálytagozódás kérdésének felvetéséig stb. — ami mind kétségtelen tény. Aminthogy igaz az is, hogy Hegel — bár tanulmányozta az angol közgazdaságtan irodalmát, „nem vált ennek szakemberévé". Az egyedüli probléma legfeljebb az, hogy Hegel „marxizálását" *ilyen* primitív formában, amint ezt Sándor bírálat tárgyává teszi, szerintünk senki soha meg nem kísérelte, s a Hegelről mint a tudományos politikai gazdaságtan megalapítójáról szóló koncepció Sándor Pál fantáziájának szabad és önálló terméke.

Ami viszont azt a kérdést illeti, mennyiben cáfolják ezek az önmagukban igaz megállapítások Lukács Hegel-felfogását, kissé másként áll a helyzet. Hiszen Sándornak nem lett volna szabad elfeledkeznie arról, hogy Lukács nemcsak azt ismeri el (amit Sándor a cikkében megemlít), hogy Hegel szerint a kapitalista társadalom fejlődése a kereskedelemben kulminál, hanem az *összes* fent említett (továbbá az ökonómia és a jog közti viszony idealista megfordítására vonatkozó) megállapításokat is, hogy Lukács mindazt, amit Sándor Pál a hegeli koncepció és a klasszikus politikai gazdaságtan közti különbséget alátámasztandó *ellene* felhoz, könyvében nemcsak akceptálja, de részletesen elemzi is — olyannyira, hogy még azok az idézetek és hivatkozások is, amelyekkel Sándor e — különben jól ismert — megállapításokat Hegeltől alátámasztja ill. illusztrálja, Lukács könyvében kivétel nélkül megtalálhatók. S mindenekelőtt nem lett volna szabad talán megfeledkezni arról a megállapításról, amellyel Lukács a hegeli „ökonómia" tárgyalását kezdi: „Hegel nem írt semmiféle külön ökonómiát mint filozófiai rendszerének lezárt részét, ökonómiai nézetei mindig csak egy részét képezik társadalomfilozófiájának, és... tárgyalásmódjának éppen ebben áll az előnye a filozófia részére. Mert Hegelnél nem arról van szó, hogy a tulajdonképpeni ökonómia területén originális kutatásokat végzett volna (erre az akkori Németországban egyáltalán nem volt lehetőség), hanem arról, ahogyan ő a legfeljettebb ökonómiai tudomány eredményeit a társadalmi problémák megismerése szempontjából értékesítette és — amiben a speciális hegeli probléma rejlik — ahogyan azokat a dialektikus kategóriákat, melyek ezekben a társadalmi viszonyokban rejtőztek, filozófiai általánosságban elkezdte felfedezni és kibontani."[17] Azaz a hegeli „ökonómia" jelentősége éppen abban van, hogy az angol politikai gazdaságtan egyes eredményeit filozófiai rendszerébe asszimilálva társadalomfilozófiájának *szerves részévé* tette, és ezáltal jutott el egyén és társadalom viszonyának s a történelmi fejlődésnek egy olyan dialektikus koncepciójához, amely filozófiáját az egész polgári bölcseleti fejlődés csúcspontjává teszi. S éppen ez az, ami az ökonómia hegeli tárgyalását megkülönbözteti mindazon filozófusok

[15] Valóság 3. o.
[16] Uo. 4. o.
[17] Lukács: Id. mű 369. o.

tárgyalásmódjától, akik nála korábban kísérletet tettek a gazdasági kérdések vizsgálatára Mert az ökonómiai problémák nála nem válnak el filozófiai rendszerének egészétől — sem mint önálló „szaktudományos" jellegű vizsgálatok (mint pl. Hume-nál), sem mint a létező társadalmi valósággal mereven szembeállított, moralizáló utópia elemei (mint. pl. Fichténél), hanem mind tartalmi, mind módszertani értelemben szerves részévé válnak.[18] Épp ezt hangsúlyozza Engels, amikor arról beszél, hogy „Hegel etikája vagy erkölcstana a jogfilozófia, és ez felöleli: 1. az elvont jogot, 2. a moralitást és 3. az erkölcsi rendet, amely viszont magában foglalja: a családot, a polgári társadalmat, az államot. Amilyen idealisztikus itt a forma, olyan reális a tartalom. A morál mellett a jog, a gazdaság, a politika egész területét magában foglalja."[19]

De különben teljesen helytelen lenne ezt a vitát Lukácsra szűkíteni le. A Hegel és a klasszikus politikai gazdaságtan közti elvi kapcsolat eszméje ugyanis nem Lukácstól, hanem — Marxtól származik. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban a következőket olvashatjuk: „Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll. A *munkát* úgy ragadja meg, mint az ember *lényegét*, magát igazoló lényegét: a munkának csak pozitív oldalát látja, a negatívat nem. A munka az *ember magáért-levése* a *külsővé-idegenné válás*on belül, *vagyis külsővé-idegenné vált* emberként."[20]

Természetesen nem kívánjuk Sándor álláspontját egy Marx-idézetre való hivatkozással cáfolni. Ugyanakkor nem kívánjuk követni őt Marx megállapításainak sommás negligálásában sem. Ahhoz, hogy dönteni tudjunk arról, helyesek-e Marxnak a hegeli filozófia és a politikai gazdaságtan álláspontjának elvi rokonságáról vallott nézetei, meg kell vizsgálnunk 1. mit ért Marx a „modern nemzetgazdaságtan álláspontján"; 2. mennyiben alkalmazható az így nyert jellemzés a hegeli filozófiára s mennyiben világítja meg ennek eszmei-ideológiai lényegét; 3. végül, ha mindezekre pozitív választ kaptunk, figyelembe kell vennünk mennyiben és hogyan sikerült Hegelnek — sajátos *filozófiai* megközelítésmódja következetében — *elmélyítenie* a nemzetgazdaságtani álláspont mind „pozitív", mind „negatív" vonásait.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* lényegében a kezdetét jelentik Marx közgazdaságtani munkásságának. Kétségtelen tény, hogy ennek következtében a polgári politikai gazdaságtan bírálata és értékelése terén is csak az első lépéseket teszi meg itt — ami például kifejezésre jut abban, hogy míg már itt világosan és lényegében későbbi munkáival teljes összhangban különbözteti meg a merkantilisták, a fiziokraták és a klasszikusok rendszerét, addig a klasszikus és a vulgáris ökonómia közt még nem tesz világos különbséget (bár ez időben készült „Kivonataiban" a Ricardo és Say közti eltérésekről írva jelentősen közelít e különbség megfogalmazásához.) Bírálata általában mindvégig *módszertani-filozófiai* jellegű. Kritikája azonban ezen *általános* keretek között, mint ez az alábbi tartalmi összefoglalásból is kitűnik — s ezt általában valamennyi marxista közgazdaságtan-történész elfogadja — érett műveinek szempontjából is lényegileg helyes, akceptálható.

E művében Marx a „modern nemzetgazdaságtan" következő alapvonásait emeli ki: 1. A nemzetgazdaságtan magyarázat nélküli, elemzetlen ténynek fogja fel a magántulajdon létezését; s az ökonómia valamennyi kategóriáját erre az alapra építi. Ennek következtében nem tudja megmagyarázni az e fogalmak által kifejezett viszonyoknak sem az eredetét, sem a történelmi szükségszerűségét — vagy visszavetíti őket egy történelem előtti „ősállapotba", vagy külső véletlen körülményekből vezeti le őket. A nemzetgazdaságtan a tőkés gazdaság elidegenült társadalmi viszonyait általában mint az emberi viszonyok lényegi, eredeti és az emberi rendeltetésnek megfelelő formáit rögzíti, az embernek emberhez való viszonyát egyszerűen azonosítja magántulajdonosnak magántulajdonoshoz való viszonyával. (Vö. id. mű. 44—45, 127. 141. 144. stb. o.) 2. A nemzetgazdaságtan a tőkés gazdaságot természetes mechanizmusnak vagy organizmusnak fogja fel, amely meghatározott absztrakt, „természeti" törvényeknek engedelmeskedik. Voltaképpeni érdeke és érdeme abban van, hogy „a magántulajdon anyagi folyamatát,

[18] E szempontból elégséges összehasonlítani Fichte és Hegel „Jogfilozófiáját" vagy Fichte legnagyobb történetfilozófiai kísérletének, a *Grunzüge*-nak a saját koráról, az „észösztöntől való megszabadulás" koráról adott jellemzését a hegeli *Fenomenológia* megfelelő fejezeteivel, hogy rögtön láthatóvá váljék, mennyire képtelen Fichte akárcsak az általa jól ismert fiziokrata közgazdaságtant is beilleszteni a társadalom- és történelemfilozófiájának szerves-logikai kifejtésébe.

[19] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 376. old. Kossuth 1963. 344—345. o.

[20] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Kossuth, 1962. 105. o.

amelyet az a valóságban végigcsinál, általános, elvont formákba foglalja", hogy megfogalmazza ennek mozgástörvényeit. Nem képes azonban sem arra, hogy kimutassa a törvények összefüggését a „magántulajdon lényegével", azaz szerves-szükségszerű kapcsolatukat, sem pedig ezen absztrakt törvények összefüggését a nekik ellentmondó, őket állandóan „megszüntető" „felszíni" jelenségekkel. (Vö. id. mű 44—45, 136, 150. old. stb.) 3. A nemzetgazdaságtan érdemének tekinti Marx, hogy — „egyre növekvő cinizmussal" — részben tudatosan, részben önellentmondások formájában kimondja a kapitalizmus ellentmondásait és embertelen következményeit, mindenekelőtt azt a tényt, hogy a gazdaság növekedésével és felhalmozódásával szükségszerűen együtt jár a dolgozó tömegek nyomorának növekedése, a munkás elértéktelenedése. (Vö.: id. mű 45, 57, 63, 131, 133. stb. o.) 4. Végül a *modern* nemzetgazdaságtan, Smith és Ricardo iskolája haladást képvisel valamennyi korábbi felfogással szemben, mégpedig azzal, hogy a gazdaság és a magántulajdon lényegét nem ennek valamely különös dologi alakjában, hanem a *munkában* ismerte fel — s így immár a magántulajdon általános lényegére vonatkoztatva mutatta meg ennek ellentmondásos, emberellenes következményeit. „. . .a nemzetgazdaságtan — és ez épp olyan szükségszerű elméleti axióma a tudományukban, mint amilyen gyakorlati igazság a mostani társas életben — minél inkább a munkát ismeri el a gazdagság egyedüli elveként, annál inkább lealacsonyítja, elszegényíti a munkásokat és teszi áruvá magát a munkát." (Id. mű. 149. o., vö. még: 11—12, 53, 57, 62—63. stb. o.)

Vegyük most szemügyre, mennyiben alkalmazható ez a jellemzés a hegeli társadalom-filozófiára, mindenekelőtt a polgári társadalom hegeli felfogására.

Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy Hegel a tőkés gazdaságot a magántulajdonon alapuló és totálissá vált *árutermelés* szférájának fogja fel, minden további meghatározás vagy megszorítás nélkül. Önmagában véve ez a meghatározás még nem teremt semmi különbséget Hegel és a klasszikus politikai gazdaságtan képviselőinek nézetei közt. Hiszen Marx joggal utal arra, hogy a „nemzetgazdaságtani" álláspontról a társadalom csak a csere és kereskedelem formája alatt jelenik meg, s ezzel kapcsolatban épp A. Smith definíciójára utal, amely szerint a társadalom kereskedelmi társaság, melynek minden tagja kereskedő.[21] De míg Smith és Ricardo a csere-, ill. elosztási viszonyokból való kiindulás, illetve ezek központivá tétele mellett — épp a munkaérték-elmélet segítségével — képes arra, hogy — meghatározott mértékben — behatoljon a specifikus tőkés *termelési* viszonyok elemzésébe, a német elmaradottság viszonyai közt Hegel nem tudja ezt a lépést megtenni. A hegeli „ökonómia" nem megy túl az árutermelés univerzálissá váló csereviszonyainak, ill. ezek gazdasági-társadalmi konzekvenciáinak elemzésén. A hegeli analízis tehát megmarad a tőkés gazdaság felszíni rétegénél,[22] s „ökonómiai" tartalmában kétségen kívül jelentősen alul marad Smith vagy Ricardo rendszerével szemben. Ugyanakkor azonban nem lehet megfeledkezni arról, hogy Hegel a tőkés termelés ugyan legabsztraktabb, de megértésének valóban kiindulópontját képező viszonyának elemzésével foglalkozik, amely viszony — *lehetőség* formájában — már magában rejti a kifejlett tőkés gazdaság ellentmondásait. A hegeli analízis épp ezáltal kerül a klasszikus politikai gazdaságtannal *ideológiai* tartalmában egy szintre, hogy ezeknek az ellentmondásoknak *szükségszerűségét*, legalábbis részben, felismeri s az utóbbihoz hasonló cinizmussal mondja ki.

Hegel felfogásában a „polgári társadalom" — amely „csak a modern világban jött létre"[23] — kettős, egymást feltételező jellemzésen keresztül nyer meghatározást: 1. e társadalom individuumának célja saját egoisztikus magánérdekének kielégítése, s tevékenységét „a természeti szükségszerűségnek s az önkénynek keveréke" szabja csak meg; 2. ugyanakkor minden egyes individuum magánérdekének kielégítését más individuumok tevékenysége közvetíti. Így — bár minden egyén csak eszközként szerepel más egyének számára — ezek az emberek közti kapcsolatok a „mindenoldalú függés egy rendszerét", egy „relatív totalitást" alkotnak, amely mint a különös érdekekkel és célokkal szemben fellépő általános, nem mint tudatos szabadság, hanem mint vak szükségszerűség érvényesül.[24] A politikai gazdaságtan feladata éppen az, hogy a „kapcsolat- és értelemnélkülinek tűnő" tények tömegében feltárja ezt az őket irányító és bennük megnyilvánuló szükségsze-

[21] Uo. 141. o.

[22] Vö.: Marx: *Grundrisse*. . . Dietz Verlag, Berlin 1953. 408. o.

[23] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1952. Bd. 7. § 182. Zusatz.

[24] § 182—84., 186. L. úgyszintén: *A szellem fenomenológiája* (Akadémiai Kiadó, 1961). *A szellemi állatvilág és a csalás vagy a lényeges dolog* c. fejezetét.

rűséget — ami annál nehezebb, mert e belső összefüggés az egyszerű szemlélet számára mindig is szabálytalan mozgásokat mutat.[25]

Ez a leírás — a tőkés termelés gazdasági törvényeinek zseniális jellemzésétől eltekintve — önmagában még nem megy túl a „kölcsönös függés rendszerének" a francia felvilágosodásban oly gyakran fellépő eszméjén. Sándor Pál, mint már láttuk, egy a *Jogfilozófiá*ból kiragadott mondattal „alátámasztva" minden további nélkül közönséges utilitaristának is minősíti Hegelt. Persze azért talán jobban el kellett volna gondolkoznia azon, hogy Hegel már az idézettet követő paragrafusban a vagyonkülönbségek szükségszerűségét vezeti le a köz- és magánérdek e *spontán* egybeeséséből, hogy azután ennek végső következményeként gazdagság és nyomor egymást feltételező felhalmozásának tényét ábrázolja. Hegel alapgondolata ugyanis éppen az — mint erre még rátérünk —, hogy mivel a „polgári társadalomban" különös és általános érdek összhangja a magának csak a véletlenen keresztül utat törő „természeti szükségszerűség" formájában valósul meg, a benne uralkodó egoisztikus hasznossági vagy kizsákmányolási elv olyan társadalmi ellentmondások jelentkezését eredményezi, amelyek, ha *más* társadalmi szférák tudatos tevékenységével ennek nem vetnek gátat, a társadalmat mint egészet teljesen szétbomlaszthatják, vagy a liberális gazdasági „szabadság" e rendszerét saját ellentétébe fordíthatják.

Különben ahhoz, hogy valaki Hegelnek az utilitarista hasznossági-elvhez való viszonyát tisztázza, nem is kell belemélyednie a *Jogfilozófia* analízisébe. Hiszen Hegel az utilitarizmushoz való viszonyát többször explicite is kifejtette — legrészletesebben a *Fenomenológiá*ban. Hegel itt két alkalommal is visszatér e problémára. Egyszer amikor a polgári gazdaság — a „szellemi állatvilág" — ágenseinek „mindennapi" tudatát, az ún. „becsületes tudatot" elemzi, másodszor, amikor a hasznossági elvet, mint a „felvilágosodás igazságát" — mint a társadalmi fejlődés e fokának adekvátan megfelelő társadalomelméletet — vizsgálja.[26] Hegel viszonya e felfogáshoz teljesen világos. Egyrészt úgy tekinti a hasznosság-elméletet — éppen mivel tőkés gazdaság elméleti önmegismerésének fogja fel — mint a szellem önmagához vezető útjának nemcsak szükségszerű, de egyik legmagasabb állomását. E fokon, ha nem is fogalmi formában, de felismerést nyer lét és fogalom, tárgy és Én, individuális és társadalmi dialektikus azonossága. „A hasznos a tárgy, amennyiben az öntudat átlát rajta, s önmagának *egyedi bizonyosságát*, élvezetét, *(magáért-való-létet)* találja benne: *bele lát* ily módon, s ez a belátás tartalmazza a tárgy *igaz* lényegét, (azt, hogy átlátott valami, vagyis *más számára való)*; e belátás tehát maga is *igaz tudás*, s az öntudatnak éppoly közvetlenül megvan az általános magabizonyossága, *tiszta tudata* ebben a viszonyban, amelyben tehát éppúgy *igazság*, mint jelen és *valóság* egyesül. A két világ megbékélt, s a mennyország leszállt a földre."[27] Ugyanakkor — éppen mivel az általa kifejezett *társadalmi* elvet Hegel önmagában korlátozottnak tartja — nem tekinti e felfogást a szellem önmegismerése végső fokának, s kifejezetten kritikailag viszonyul hozzá. Tárgy és Én, individuális és társadalmi egysége a tudat e formaalakulatában még csak ezen egymástól *elválasztott* momentumok egymással való cseréjének és egymásba való átcsapásának állandó „perpetuum mobiléjében" adott. De Hegel kritikája korántsem csak logikai — a hasznosság-elmélet bírálatának lényegét a *Fenomenológiá*ban elsősorban az alkotja, hogy az „abszolút szabadságot", amelyben „megszűnik valamennyi társadalmi rend, a szellemi lényegek, amelyekre az egész tagozódik", amely „a rombolás fúriája",[28] azaz a *jakobinus terrort* mint az utilitarista-liberális felfogás közvetlen ellentétét épp ezen koncepció *szükségszerű következményének* ábrázolja.

Az utilitarizmus e tárgyalása lényegében előlegezi a „polgári társadalom" hegeli analízisének legfőbb alapelveit. A tőkés társadalom gazdasági praxisában kialakult viszonyok összességét, azaz a „polgári társadalmat" Hegel akceptálja, s társadalom-ideálja szükségszerű elemének tekinti, mivel csakis e viszonyok talaján alakulhat ki „a maga különösségében kiképzett szubjektivitás".[29] Azaz csakis a „polgári társadalom" bázisán jöhet létre az az önállóvá vált, a természetes kötöttségektől megszabadult, szabad és ésszerű individuum, amelynek eszméje a hegeli társadalomideál egyik legfontosabb összetevőjét alkotja. Maga a „polgári társadalom" nem más, mint ilyen individuumok tár-

[25] Uo. § 189. *Zusatz.*

[26] Marx aláhúzza, hogy Hegel már a *Fenomenológiá*ban az előző század egy szakaszaként fogja fel a hasznossági elméletet. Vö. MEM 3. köt. Bp. 1960. 401. o.

[27] Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Id. kiad. 299—300. o.

[28] Ua. 301. és 303. o.

[29] Hegel: *Grundlinien der Philosophie das Rechts.* § 187. L. még a *Fenomenológia* idézett fejezetét.

sadalmi kapcsolatainak összessége. De mivel az individuumok kapcsolatai itt, a gazdasági szférában nem *tudatos*, nem a maguk konzekvenciáiban megismert társadalmi kapcsolatok, mivel a társadalmi egész összhangja itt csak az individuális cselekedetek önkényén magának utat törő szükségszerűségként, nem pedig racionális szabadságként létezik, azaz minthogy partikuláris és univerzális itt mint egymástól szétválasztott és elkülönített momentumok vannak csak egymással a kölcsönös feltételezettség szükségszerű kapcsolatában, az individuum szabadsága és racionalitása e szférában még csak „formális",[30] s általában a „polgári társadalom" nem tekinthető a szociális integráció legmagasabb típusának. Sőt a polgári gazdasági praxis utilitarista-liberális elvei, ha minden korlátozás nélkül a társadalmi élet valamennyi szférájára átterjednek, a társadalmi egész teljes dezintegrációjához vezethetnek.

Ez utóbbi állítást Hegel az univerzális árutermelésnek felfogott polgári gazdaság *ellentmondásainak* felmutatásával igazolja. Ezen ellentmondások elemzését a *munkamegosztással* kezdi, amelyet minden kifejlett árucsere előfeltételének tekint. Egyrészről teljes mértékben igenli a munkamegosztás előrehaladó és korlátlan fejlődését, mivel csak ennek alapján jöhet létre a szükségleti tárgyak sokfélesége, amely megszabadítja az embert a természeti szükségletek merev korlátozottságától (és ezzel is az állat fölé emeli) és *társadalmivá* teszi szükségleteit.[31] (Mint ebből is látható, Hegel nem vonatkoztat el a szükségletek vizsgálatában a történetiségtől s a szükségletkielégítést nem redukálja — Sándor már idézet állításával szemben — egyszerűen „természeti összefüggésre".) Úgyszintén csak a kifejlett munkamegosztás bázisán jöhet létre nemcsak a *gyakorlati kultúra*, azaz „az objektív tevékenység és az általános érvényű képességek megszokása", hanem az embert érdeklő tárgyak és meghatározások körének szélesedése következtében az a *teoretikus kultúra* is, amely a képzetek sokféleségében és mozgékonyságában, a bonyolult összefüggésekben való tájékozódás képességében áll.[32] Ugyanakkor azonban Hegel — fiatalkori munkáiban különös élességgel — aláhúzza e folyamat ezzel ellentétes, negatív következményeit is. A munka fokozódó megosztása az egyes egyén munkáját egyre absztraktabb-mechanikusabbá, ennek következtében „szellemnélküli" „eltompító", „egészségtelen" és „bizonytalan" munkává teszi. Hegel elsősorban azt emeli ki, hogy a „mechanikus" munka megszünteti a saját tevékenység feletti reflexió minden lehetőségét — azaz éppen a polgári talajon kialakuló *racionális szabadság* ellenébe hat. „A szellemi, ez az öntudattal teli élet, üres tevékenységgé válik."[33] Ugyanakkor a munka absztraktttá könnyebbé válása csökkenti a munka értékét, s így csak az egész, de nem az egyes számára csökkenti a munkát, az egyes individuumoknak egyre többet kell dolgozniok.[34]

Ily módon az árutermelés és munkamegosztás előrehaladása egyrészről a szükségleti tárgyak egyre nagyobb tömegének, a luxusnak, másrészről az egyre absztraktabbá és értéktelenebbé váló munka tömegének, a nyomornak fokozódó felhalmozását jelenti.[35] Így a „polgári társadalom" nemcsak a vagyonegyenlőtlenséget, hanem a gazdagság koncentrációjának és a fokozódó pauperizációnak egymást feltételező tendenciáját is szükségszerűen létrehozza. Hegel kifejezetten bizonyítja, hogy pusztán belső-gazdasági eszközökkel e tendenciát nem lehet megakadályozni s így zárja erre vonatkozó fejtegetését: „Ebben megmutatkozik az a tény, hogy *túlságos* gazdagsága ellenére a polgári társadalom *nem eléggé gazdag*, azaz nem rendelkezik elég neki sajátos vagyonnal, hogy a szegénység túlságát és a csőcselék kialakulását szabályozza."[36]

Mindebből az olvasó megítélheti, mennyire helyes Sándor Pál azon állítása, hogy Hegel a polgári társadalmat „az egyformán adott magántulajdonon alapuló homogén társadalomnak" tekinti, s nem tesz társadalmileg releváns különbséget a munka eredményében, hatásában sem. Mert ha túlzásnak is kell tartanunk a hegeli *Jogfilozófia* legismertebb szovjet kommentátorának, Piontkovszkijnak azt a megállapítását, hogy Hegel „idealista metodológiája ellenére megállapítja a kapitalista társadalom alapvető ellentmondását",[37] kétségtelen tény, hogy Hegel az árutermelés lényegéből kinövő szükségszerűségnek ismerte fel a tőkés akkumuláció alaptendenciáját — s hogy ebben a korban ez nem volt jelentéktelen kritikai-gondolkodó teljesítmény, azt már csak abból is megítélhetjük, hogy Ri-

[30] Vö. Uo. § 184., 186—187.
[31] Uo. § 190—194.
[32] Uo. § 197.
[33] Hegel: *Jenenser Realphilosophie*. Leipzig 1931. Bd. II. 232. o.
[34] Uo. Bd. I. 237—8. o.
[35] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 243.
[36] Uo. § 245.
[37] А. А. Пионтковский: Учение Гегеля праве и государзтве. Moszkva 1963. 371. o.

cardo a főművének első két kiadásában még a felhalmozódási folyamat harmonikus voltát védelmezi, s a gazdagság és nyomor ellentétes növekedésének folyamatát az empirikus tények alapján immár módosított harmadik kiadásban is csak mint a lehetőségek egyikét ábrázolja. Hadd tegyük még hozzá, hogy a tőkés gazdaság ezen ellentmondásainak ábrázolása Hegelnél valóban csak a ricardóihoz hasonlítható nyers „cinizmussal" történik. A nyomor problémáját tárgyaló rész a *Jogfilozófiá*ban a következő, kifejezetten az angol tapasztalatra hivatkozó szavakkal zárul: „A legegyenesebb módszernek (különösen Skóciában) a nyomor ellen. . . az bizonyult, hogy a szegényeket sorsukra hagyják és rábízzák őket a nyilvános koldulásra."[38]

Ugyanakkor Hegel súlyos társadalmi veszélyt lát ezen ellentétek kialakulásában. Gazdagság és nyomor ellentéte a polgári társadalom sajátos körülményei között a „csőcselék" (lényegében a munkanélküliek állandó seregének) létrejöttéhez vezet, s ezt Hegel kifejezetten aszociális elemnek tekinti, amelynek nagyobb tömegekben való létezése a társadalmi egész normális funkcionálását teljesen megakadályozhatja. A hegeli társadalomfilozófia centrális kérdése épp abban áll, hogyan lehet ezeknek a gazdaságilag szükségszerű ellentéteknek, ha nem is létrejöttét, de legalábbis *kiéleződését* társadalmi eszközökkel megakadályozni. Hegel teljes világossággal látja, hogy ehhez a polgári társadalom adott keretein való túllépés szükséges.[39] Egész társadalomszemléletének polgári horizontja következtében azonban ezt a „túllépést" nem a gazdasági szféra *átalakításában*, hanem egy *nem-gazdasági* szférának, a gazdaságitól függetlennek tételezett és idealizált *államiságnak* ez előbbire gyakorolt tudatos hatásában látja.[40]

A hegeli társadalom- és történelemfilozófia lényegét és jelentőségét csak akkor lehet megérteni, ha figyelembe vesszük, hogy Hegel nemcsak akceptálja a racionális és szabad (nem külső kényszer, hanem belső meggyőződés alapján cselekvő) individuum polgári humanista eszményét, hanem kísérletet is tesz arra, hogy ezt az eszményt szembesítse a kialakult tőkés társadalom talaján keletkező problémákkal, ellentmondásokkal, és ennek alapján továbbfejlessze, konkretizálja. A megelőző polgári ideológiák — mind a felvilágosító utilitarizmus, mind a Kant—Fichte által képviselt etikai szubjektivizmus — bírálata Hegelnél épp annak kimutatásában kulminál, hogy ezek az elméletek túl szűken-absztraktan fogják fel ezt az ideált, programjuk ezért nem nyújt elegendő biztosítékot a realizálásához. Sem a racionálisan felfogott egyéni érdek követése, sem az individuális elhatározásoknak az absztrakt erkölcsi kötelességre való alapozása (mint posztulátum) nem képes egymaga biztosítani az egyének szabadságát. Mert a szabadság, húzza alá Hegel, épp az új társadalmi-történelmi tapasztalatokat általánosítva, nem állhat pusztán a külső primustól való megszabadulásban, nem zárható be pusztán a *motiváció* szférájába. A racionális szabadság feltételezi a szabadon megválasztott tevékenység *eredményének* ismeretét. Ha az egyén cselekvését pusztán magánérdeke vagy az absztrakt morális törvény benne megszólaló „hangja", az erkölcsi lelkiismeret irányítja, úgy az emberek közti kapcsolatokban a véletlenszerűség egy olyan szerepet kap, amely lehetetlenné teszi a cselekvés eredményének előrelátását, azaz éppen a *racionális* szabadságot. Össztársadalmi viszonylatban ez úgy jelentkezik, hogy az individuális cselekvések önkényén alapuló — vagy ezt csak formálisan-absztrakt módon korlátozó — társadalom szükségszerűen jut el saját dezintegrációjához, amelyből nem keletkezhet semmi más, mint a külső kényszer, a despotizmus újabb formája.[41] Ezért, épp a szabadság biztosítása céljából, az individuális választás korlátlan önkényének *tartalmi* korlátozására van szükség, olyan korlátozásra azonban, amely az egyénnel szemben nem ölti magára a külső-idegen kényszer formáját. Ez csak azáltal valósítható meg, hogy az individuum részt vesz olyan társadalmi intézmények egész sorában, amelyeknek értékeit és normáit magáévá, cselekedeteinek individuális motivációjává teheti és teszi. Így az individuális szabadság kérdése Hegelnél átalakul a racionális szabadságot megtestesítő és *objektíve* biztosító s ezáltal a társadalmi egységet fenntartó társadalmi kapcsolatok, intézmények és normák kérdésévé. Mégpedig Hegel a társadalmi egészet intézmények, az emberek közti objektivált viszonyok különböző típusaira tagolt *komplexumnak* tekinti. A társadalmi élet egyes szférái,

[38] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 245.

[39] Vö.: uo. § 146.

[40] Hegel igen következetes, amikor a polgári társadalom ellentmondásai fékezésére alkalmas egyedüli *gazdasági* eszközt az *adott* gazdasági egység meghaladásában, az exportban és kolonizációban jelöli meg. (Vö. uo. § 246—248.)

[41] Ez a mozzanat már Hegelnek korai Fichte-kritikájában is igen világosan fellép. Vö.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hegel: *Erste Druchschriften*. Leipzig 1928. 64—67. o.

a társadalmi integráció egyes típusai úgy jelennek meg nála, mint sajátos *közvetítések* individuum és össztársadalmi egész, individuális érdek és meggyőződés s az általános „erkölcsi törvény" között. „Az ésszerű az, ami a középen lép fel, és ami a természettől szubjektív és objektív, vagy ami a közvetítő e kettő között."[42] Egyén és társadalom dialektikájának egész hegeli koncepciója e problémafelvetés talajáról nő ki.

Konkréten — mint ezt már láttuk — az univerzális árucserén alapuló tőkés gazdasági viszonyok létrejöttét Hegel elengedhetetlen előfeltételnek tekinti, amely nélkül a racionális szabadság eszméje sem nem jöhetett volna létre, sem nem lenne megvalósítható. Ugyanakkor a racionális szabadság *nem* valósulhat meg teljesen a gazdasági szféra, az emberi kapcsolatok itt uralkodó típusának alapján. Durván szólva: a hegeli társadalomideál a lényegében liberális elveken épülő polgári ökonómiai szféra (és nem *csak* az ökonómiai szféra) ellentmondásait egy antiliberális, a partikuláris érdekeket követő individuumok akaratától „függetlenített" *autoritatív állam* által véli leküzdeni, ill. korlátozni. Ez a gondolat — filozófiája kialakulásának periódusától eltekintve — végigvonul Hegel egész életművén, bár társadalom-, különösen pedig állam felfogásának egyes *konkrét* vonásai a történelmi körülmények változásával jelentős módosuláson mentek át. Ha jenai korszakának államideálját a napóleoni Franciaország tapasztalatának átvétele és általánosítása jellemzi, késői műveiben kétségtelenül megjelennek egyes, lényegében a feudális társadalomból átvett, a német félfeudális viszonyok elmaradottságát rögzítő elemek (majorátus, korporációk stb). Ezek funkciója azonban a hegeli elképzelés szerint nem más, mint az, hogy egy lényegében tőkés gazdasági és szociális viszonyokon alapuló társadalomban a rá jellemző, szükségszerűen jelentkező ellentmondásoknak, ha nem is fellépését, de a társadalmi egész funkcióját megbontó antagonizmusokká való alakulását megakadályozzák. Ebben az értelemben beszél Marx arról, hogy a hegeli jogfilozófiai misztérium abban a kritikátlanságban, miszticizmusban áll, ahogy Hegel „egy *régi világnézetet* egy új világnézet szellemében *értelmez*".[43] A kapitalizmus ellentmondásaival szembetalálkozva tehát a romantika visszafordul a feudalizmushoz, s a korakapitalista viszonyok egyes elemeit kívánja ebbe alávetettként beleépíteni. Hegel viszont a totalitásukban akceptált kapitalista társadalmi viszonyok megszilárdítása érdekében kívánja felhasználni a feudális társadalom egyes formális-intézményes elemeit.

Éppen a kor alapvető társadalmi problémájának ilyen általános világnézeti-filozófiai szinten való felvetése teszi Hegelt képessé arra, hogy meghatározott vonatkozásokban elmélyítse a klasszikus angol politikai gazdaságtan álláspontját. Hegel ugyanis a tőkés társadalom ellentmondásait nemcsak a gazdasági szféra területén elemzi, hanem összefüggésbe hozza őket a polgári társadalom más szféráival is. A hegeli *Jogfilozófia* a *magántulajdon* fogalmából mint e társadalom legabsztraktabb fogalmából kiindulva veszi sorra a társadalmi objektivációnak és integrációnak a magántulajdon bázisán kinövő fő típusait — a moralitást, a családot, a gazdasági viszonyokat, a jogrendet és az államot.[44] Magát a magántulajdont ugyanakkor az emberi akarat metafizikai meghatározásaiból vezeti le. Mindegyik szférát Hegel a maga ellentmondásaiban törekszik megragadni, s ezek a jellemzések, ha igen absztrakt formában is, de mindenütt zseniális kritikai elemeket tartalmaznak. Még az államelméletben is, ahol a „megbékélés" hegeli tendenciája a legdurvább-legnyersebb módon lép elő, Hegel rögzíti (legalábbis ez művének egyik tendenciája) a „polgári társadalom" individuumának és az állampolgárnak, a bourgeoise-nak és citoyennek ellentétét s így „kétségtelenül helyesen írja le a mostani empirikus állapotot". „Hegelt nem azért kell hibáztatni — írja Marx —, mert a modern állam lényegét úgy ábrázolja, ahogy van, hanem azért, mert azt, ami van, az *állam lényegének* tünteti fel."[45] Minden egyes magasabb fejlődési szféra ugyanakkor úgy lép fel nála, mint a társadalmi integráció „alacsonyabb" típusára jellemző ellentmondások megszüntetése — az „Aufheben" értelmében. Így a polgári társadalom úgy jelenik meg Hegelnél, mint egy komplex, ellentmondásaiban mozgó totalitás, amely éppen ezen ellentmondások állandó reprodukciójában és feloldásában bír korlátlan fejlődési lehetőséggel.

Ugyanakkor ez a nagy előrelépés — s ez az általános ideológiai-világnézeti horizont *közös* voltából szükségszerűleg következik — *más* vonatkozásban jelentős eszmei-gon-

[42] *System der Sittlichkeit.* Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.* Leipzig 1913. 431. o.

[43] Marx: *A hegeli államjog kritikája.* MEM. Kossuth 1957. 1. köt. 289. o. Vö. még 278—79. és 286—7. o.

[44] Itt most elvonatkoztatunk az „abszolút szellem" — művészet, vallás, filozófia — sajátos hegeli koncepciójától.

[45] Marx: *A hegeli államjog kritikája.* Id. kiad. 254. és 268. o.

dolati visszaesést jelent az angolokhoz képest. A klasszikus gazdaságtan a gazdasági szféra ellentmondásainak feloldását — gyakran szofisztikus érvelés segítségével — e szféra dinamikájának szükségszerű eredményeképp ábrázolta, s épp ezért volt képes arra, hogy gazdaság és állam-politika viszonyát bizonyos spontán materializmussal, cinikus realizmussal írja le. Amikor Hegel ezen ellentmondásokat a tőkés össztársadalmi dinamika egyik, saját területén belül megszüntethetetlen és e határok között nem is korlátozható mozzanatának ábrázolja, egyben kényszerül arra, hogy a „feloldást" a „magasabb" állami és jogi szférára ruházza át, s így ezt a gazdasági alaptól ne csak jogtalanul önállósítsa, hanem egy sajátos teleologikus értelemben az össztársadalmi egész funkcionálásának „végokául" és alapjául tüntesse fel. Gazdasági és jogi-állami szféra viszonya ezáltal idealista módon teljesen „feje tetejére" fordul.[46] Ez a „megfordítás" egyszerre forrása és szükségszerű logikai következménye a hegeli „nem-kritikai idealizmusnak" (Marx), amely szerint az individuumok *társadalmi* viszonyai végső lényegükben mindig *szellemi* viszonyok. Ehhez járul hozzá az a tény, hogy a római magánjognak a polgári viszonyokkal szembeni történelmi „prioritását" Hegel képtelen racionálisan megmagyarázni. Így mind konkrét történelmi, mind általános filozófiai-teleológiai értelemben a jogi kategóriák a gazdaságiak alapjaiként ábrázolódnak, s Hegel gyakran képtelen arra, hogy a gazdasági viszonyokat a jogi visszatükröződésüktől fogalmilag világosan megkülönböztesse.[47] Különös élességgel lép fel ez a „tulajdon" és az „érték" fogalmának hegeli analízisében.

A polgári individuum- és társadalomideál ellentmondásainak *polgári* talajról való meghaladására tett (s épp ezért elkerülhetetlenül idealizmusba és „kritikátlan pozitivizmusba" torkolló) ezen kísérlettől elválaszthatatlan az a másik hatalmas dialektikus előrelépés, mely a hegeli filozófiát mind a felvilágosodás eudémonista vagy utilitarista társadalomfilozófiájával, mind ezen utóbbi alapfeltevéseit filozófiailag akceptáló klasszikus angol gazdaságtannal szemben jellemzi: a *történetiség* idealista dialektikus koncepciójának kidolgozása. Az előbbiek szempontjából a polgári társadalom úgy jelent meg, mint a társadalmi kapcsolatok egyetlen racionális, az örök-változatlan emberi természetnek megfelelő formája, amelynek korábbi történeti kibontakozását csak az emberi ostobaság vagy véletlen külső körülmények akadályozták meg. Hegel viszont mind ezen társadalomideált, mind ennek realizációját mint egy *szükségszerű történelmi fejlődésfolyamat* végeredményét ábrázolja. Csak ebben a folyamatban jöhetnek létre e társadalmi állapot legfőbb előfeltételei és egymást feltételező lényegi mozzanatai: az ember megszabadulása létének közvetlen természeti korlátaitól, az *önálló* individualitás s azok az *univerzális* társadalmi kapcsolatformák és típusok, amelyek az ilyen individuumok tevékenységét egy saját alapjain önfejlődésre képes, végső soron harmonikus társadalom egészébe integrálják. Ezt az egész történelmi fejlődést az *elidegenedés* és az elidegenedés *leküzdésének* dialektikája jellemzi. A történelem minden egyes fázisában az emberek létrehozzák a társadalmi intézmények, normák stb., a társadalmi tárgyiság egy — a szabadságeszme adott fejlődési fokától függő és ennek megfelelő — formáját. Szabadságuknak ezek az általuk teremtett létfeltételei azonban szükségszerűen elszakadnak tőlük és szembekerülnek velük, abszolutizálódnak és külső korláttá válnak az őket létrehozó individuumokkal szemben. Ez az „idegenség" bizonyos értelemben azonban csak látszat, mert az idegenné vált intézményekben a szabadságeszme adott fokának *belső* korlátai, elégtelensége jut kifejezésre. Épp szabadságuk maguk által teremtett tárgyi-társadalmi feltételeinek e „külsővé-idegenné válása" által válnak képesekké az egyének, hogy e korlátokat maguk *fölismerjék*, a szabadságeszme egy magasabb fejlődési fokára jussanak el, ami természetesen a társadalmi objektiváció új típusainak kialakítását is jelentik. Így az egész történelmi folyamatot Hegel mint a szubjektív emberi tevékenység s az ennek eredményeképp létrejövő társadalmi tárgyiság dialektikáját ábrázolja. „A nagyság a hegeli „*Phänomenologie*"-ban és végeredményében — a negativitás dialektikájában mint a mozgató és létrehozó elvben — tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyiasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszüntetéseként; hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja."[48]

Hegel azonban e radikális történelmi dialektika ellenére sem képes arra, hogy lényegében túljusson a „nemzetgazdaságtani álláspont", a kapitalista társadalom *ahisztorikus* igazolásán. Hegel mint valóban jelentős filozófus természetesen nem egyszerűen

[46] Lásd erről Marx zseniális jellemzését, különösen *A hegeli államjog kritikájában* Id. kiad. 205—208. o.

[47] Részletesebben l. erről Lukács: id. mű, különösen 441—443. o.

[48] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 104—105. o.

„proklamálja" a „történelem végét", ez a végpont szükségszerűen következik történelemfilozófiájának kiinduló elveiből. A történelem *immanens-dialektikus* felfogása, amely az ember egész önteremtését saját objektivált tevékenységéből vezeti le, Hegelnél ugyanis kétértelműen, de teljesen elválaszthatatlanul összefonódik egy olyan, ezzel homlokegyenest ellentétes, *transzcendens-idealista* történelemkoncepcióval, amely az egész emberi fejlődést egy olyan *látszat*mozgássá fokozza le, amely az individuumoktól függetlenített, önálló „hordozóval" bír (az abszolút eszme), s amelynek egész tartalma nem más, mint ezen eszme előreadott, magánvaló tartalmának az időben való kibontakozáson keresztül magáért-valóvá történő átalakítása. Ennek a transzcendens idealizmusnak gyökere abban van, amit Lukács egy korai írásában „Hegel nem teljesen leküzdött kantizmusának"[49] nevez — a Hegelnél a szubjektum-objektum azonosság ellenére is fellépő *dualizmusban*. Hegel ugyanis feltételez egy olyan örök-metafizikai hasadást magában az emberi „természetben", amelynek objektum és szubjektum, társadalom és individuum minden konkrét történelmi ellentéte csupán a megnyilvánulási formája. Mert felfogásában az ember egyrészről, mint *szellemi* lény csak az *általános*, minden ember számára *közös* kollektív szubsztancia kifejezője. Másrészt viszont a *testi-természeti* ember minden más individuumtól elválasztott, elkülönült realitás. A társadalmi viszonyok, az emberek közti „elismerés" kialakulását Hegel a következő magyarázó megjegyzéssel látja el: „Ebben a meghatározásban hallatlan ellentmondás rejlik, mégpedig az, hogy mivel az '*Én*' teljesen *általános*, abszolút-*folytonos*, semmiféle határral *meg nem szakított*, *minden* ember számára *közös lényeg*, így mind a két itt egymásra vonatkozó személyes én (Selbst) *egységes azonosságot* képez, úgyszólván egy fényt, és mégis ugyanebben az időben kettősségként (Zweie) lépnek fel, amelyben mindegyik egymással szembeni teljes *tehetetlenségben* és *elérhetetlenségben*, mint valami *magára-reflektált*, másiktól abszolút *megkülönböztetett* és számára *áthatolhatatlan* létezik."[50] A történelmi fejlődés során az emberi lényeg e két ellentétes „metafizikai" meghatározása mind magasabb-fejlettebb kifejezést nyer, a közvetítések egyre gazdagabb-tartalmasabb láncolatán át kapcsolódik egymáshoz, megy át egyik a másikába: az ember „természeti"-anyagi mivoltában is társadalmivá válik, s a szellemi-ideális tevékenység is a kifejlett, önállóvá vált individualitás, partikularitás működése lesz. De ez a kölcsönös egymásba való átcsapás sem szünteti meg az ellentétet: az ember anyagi életében a társadalmiság metafizikai szükségszerűséggel csak ellentmondásos-elidegenült formában érvényesülhet, mert *tárgyaknak* az ember *természeti* létezéséhez kötött formálása és megalkotása, az *eltárgyiasulás* Hegel szerint nem más, mint maga az *elidegenedés*. Épp ezért az elidegenedés teljes megszüntetése a tárgyiság megszüntetését jelenti, s ez nem valósulhat meg másutt, csak a tiszta szellemi szférában — végső fokon a filozófiában —, s nem jelent mást, mint az elidegenedés tényének (illetve látszatának) *felismerését*. Az elidegenedést megszüntető társadalmi állapot tehát az, amelyben ez a filozófiai „belátás" történelmileg lehetővé válik: a polgári társadalom. Ebben áll éppen a látszólag oly kritikai hegeli társadalomfilozófia „nem-kritikai pozitivizmusa": Hegel egyszerre ismeri fel a kapitalista társadalom egyes ellentmondásait és embertelen vonásait, és változtatja át őket ontológiai-metafizikai szükségszerűséggé.[51]

Csak erről a kiindulópontról lehet egyáltalán megközelíteni a *munka* hegeli felfogását. A munka Hegelnél úgy lép fel, mint a tudatos szabadság felé haladó történelmi fejlődés szubsztanciáját alkotó emberi tevékenység legelemibb és *ebben* az értelemben legalapvetőbb formája, mint az a tevékenységtípus, amelynek folyamatában először jön létre objektum és szubjektum, individualitás és társadalmiság egysége. A munka egyrészről jelenti „a magam-tárggyá-változtatását", azaz a környező természet *emberivé* tételét és ezen keresztül a nyers, korlátozott természeti szükségletek határ nélküli kiterjesztését, társadalmasítását és humanizálását. Másrészről a munka, elsősorban a munkamegosztás kifejlődésével, az ember partikuláris szükségleteinek kielégítésére irányuló anyagi tevékenységet magát mindinkább egy társadalmi össztevékenység elemévé teszi, objektív társadalmi normáknak veti alá, s ezáltal létrehozza azt, amit Hegel gyakorlati kultúrának (praktische Bildung) nevez, s amit egyben — mint ezt korábban már ismertettük — a teoretikus kultúra alapjának is tekint. Ebben az értelemben az emberi munka a magasabb szellemi objektivációs formák előfeltétele is. Ezért hangsúlyozza Hegel a *Fenomeno-*

[49] *Mozes Hess und die Probleme der idealistische Dialektik*. Grünbergs Archiv für der Geschichte des Sozializmus und der Arbeiterbewegung. 1926. (XII.) 114. o.

[50] Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. § 430. *Zusatz*. (Hegel's Werke. Boumann-kiadás, Berlin 1845.7/2. köt. 275. o.) L. még: *Zusatz*. § 431. (Uo. 275—276. o.) Ez a gondolat döntő szerepet játszik a *Jogfilozófiá*ban is, az akarat „két momentumáról" szóló tanításban (§ 5—15.) s ezen keresztül a tulajdon hegeli levezetésében.

[51] Vö.: Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 103—106. o.

*lógiá*ban, hogy az uralmi-szolgasági viszonyok létrejötte — az emberi társadalmiság kezdete — óta a történelmi haladás mindig a „szolga" oldalán zajlott le, s a pusztán fogyasztó-„élvező" „úr" nem hagy maga után nyomot a történelemben. Mindezzel Hegel valóban filozófiai síkra emeli az angol klasszikus gazdaságtan felismerését a munkáról mint a gazdagság lényegéről.

A munka ugyanekkor a fentebb vázolt hegeli koncepció eredményeként — a sajátos emberi-történelmi alkotótevékenység legalacsonyabbrendű, nem-adekvát formája, amely épp ezért a maga „igazságát" — teleologikusan — csak a magasabbrendű, tisztán szellemi aktivitásmódokban nyerheti el. Mert bár a munka folyamán — elsősorban az általánosság szerepét itt betöltő *munkaeszköz* fejlődése következtében — az emberi szükségletek társadalmiasulnak, de a természeti kötöttségektől való ezen fölszabadulás még csak *formális*, mert Hegel szerint az anyagi szükséglet gyökere mindig a *partikularitás* marad.[52] A hegeli munkafelfogás idealizmusa tehát egyszerre kettős vonatkozásban jelentkezik: egyrészt megnyilvánul abban, hogy teleologikus koncepciójában a munka a szellemi tevékenység, végső fokon az absztrakt gondolkodás tevékenységének tökéletlen „előképeként" jelenik meg (s *tartalmilag* is így nyer jellemzést). Ebben az értelemben beszél Marx arról, hogy „az a munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer az *elvont szellemi munka*"[53] — ami nyilván nem jelenti azt a — Sándor által Marxnak imputált — képtelenséget, mintha Marx szerint Hegel egyedül a szociológiai értelemben vett „szellemi munkával" foglalkoznék. Másrészről, mint már láttuk, Hegel azonosítja az eltárgyiasulást az elidegenedéssel (s az elidegenedés megszüntetését a tárgyiság — gondolati — visszavételével), s éppen ebből adódik a hegeli munkafogalom Marx által hangsúlyozott „pozitivitása". Mert a munka „negatív oldalának" meg nem látása nem azt jelenti, hogy Hegel ne ismerné fel a tőkés társadalomban végzett termelő tevékenység egyes embertelen vonásait — mint láttuk, ez nem igaz —, hanem azt, hogy ezeket a vonásokat az emberi munkatevékenység *ontológiai* meghatározásából adódó következménynek ábrázolja — lényegében megint a klasszikus angol közgazdaságtan képviselőihez hasonlóan (lásd pl. A. Smith „áldozat-elméletét"), csak a filozófiai tudatosság egy összehasonlíthatatlanul magasabb szintjén, s így e vonatkozásban minőségileg mélyebb, dialektikus felismerésekig jutva el.

Minthogy Sándor Pál teljesen félreérti és félremagyarázza a hegeli társadalomfilozófia ideológiai-világnézeti tartalmát és eszmei jelentőségét, szükségszerűleg teljesen torz, sőt ez esetben már-már érthetetlen képet fest a hegeli munkaelméletről. Mindenekelőtt Sándor ábrázolásában Hegel munkafelfogása egymás mellé tett „tárgyalásmódok" összefüggés nélküli konglomerátumává válik: a *Fenomenológiá*ban a hegeli vizsgálat „pszichológiai, helyesebben prepszichológiai (??) jellegű", a *Logiká*ban a munka „ismeretelméleti-logikai funkcióját emeli ki", végül a *Jogfilozófiá*ban az érték, az eszközök és a szükségletek specifikációit, a munkamegosztást, az emberek kölcsönös függőségét stb. mutatja fel a munkafolyamatban.[54] De még ennek a maga által adott leírásnak fényében sem lehet megérteni, mit is jelent egyáltalán Sándornak az egész hegeli munkakoncepció interpretációját és értékelését záró az a megállapítása, hogy „a munkának Hegelnél formális jogi jellege" van.[55] Kétségtelen, mint erről már szóltunk, hogy Hegel számos esetben nem tudja megkülönböztetni a gazdasági kategóriákat a jogi visszfényüktől, de épp a munka-problematika *speciális* tartalmának tárgyalásában — a hegeli társadalomteleológia általános, az egész rendszerre kiható következményeitől eltekintve — ez a vonás igen kevéssé jut kifejezésre; és Sándor még csak meg sem kísérli, hogy ennek az ellenkezőjét bizonyítsa. Ez a fentebbi tény megint csak nem véletlen. Ugyanis a gazdasági viszonyoknak a jogi burkukkal való felcserélése Hegelnél a *tulajdon* jogi felfogásán alapul s ebben nyeri el legkonkrétebb (leglényegesebb) kifejeződését — és Hegel *nem* tesz kísérletet arra (szemben a kispolgári-plebejus álláspontot képviselő Fichtével), hogy az individuum magántulajdonát közvetlenül ennek saját munkájából eredeztesse. (A dolog „formálása" Hegelnél csak a tulajdontól megkülönböztetett) „birtokba-vétel" egyik, s nem is legmagasabb formája.) Magán az egész *Jogfilozófiá*n belül Hegel csak egy vonatkozásban kapcsolja közvetlenül össze a munka problematikáját a jog szférájával: amikor azt hangsúlyozza, hogy a szabad individuum nem idegenítheti el egész munkaidejét,[56] azaz amikor a munkaképességben jelöli meg a polgári társadalom minden individuumának megadott magán-

[52] Vö.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* § 195. — ahol a gazdagság-nyomor polarizációját absztrakt-filozófiai szinten Hegel közvetlenül ebből vezeti le.

[53] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Id. kiad. 105. o.

[54] Vö. Valóság 1. o.

[55] Uo. 6. o.

[56] Vö.: Hegel: Id. mű 67.

tulajdont. Kétségtelen, hogy ez korántsem lényegtelen vonása a hegeli munkafelfogásnak, de erre vezetni vissza vagy ezzel azonosítani a munka egész hegeli koncepcióját (ha Sándor Pál egyáltalán valami hasonlóra gondolt) — meglehetősen nevetséges lenne. Hogy aztán miként sikerült Hegelnek egy „formális jogi fogalom" pszichológiai, ismeretelméleti és logikai következményeit feltárnia — s hogy sikerült egyben Lenint is annyira megtévesztenie, hogy *ebben* a *történelmi* materializmus csíráját lássa,[57] minderre sajnos a cikk nem derít fényt.

De nem válik érthetőbbé Sándor álláspontja akkor sem, ha azt vesszük szemügyre, hogyan jellemzi a hegeli és a marxi munkafelfogás különbségét és ellentétét. Erre a kérdésre nála a következő, szerinte „egész világos" formula ad választ: „Hegelnél a munka absztrakt és individuális, Marxnál viszont az absztrakt munka társadalmi, a konkrét munka egyéni."[58] Számunkra ez a megállapítás nem tűnik világosnak — sőt mi több, értelmét sem tudjuk felfogni, hiszen az „absztrakt munka" *marxi* kategóriájáról Hegelnek természetesen fogalma sem volt, s így az „absztrakt munkának" e mondatban kétszer szereplő terminusa két abszolút különböző értelmet takar, a szembeállítás tehát teljesen látszólagos. De nemcsak arról van szó, hogy a hegeli munkafelfogás a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* részletesen kifejtett marxi bírálata helyett, amelyet teljesen negligál (s amelynek néhány alapmozzanatára a korábbiakban igyekeztünk utalni), Sándor Pál csak egy jól hangzó, de teljesen üres formulát ad, hanem arról is, hogy e formula még *Marxra* vonatkozólag is elementárisan téves állítást tartalmaz. Az ugyanis valóban már tankönyvi igazság, hogy Marxnál az absztrakt munka az *árutermelés specifikus-történelmi* kategóriája. Sándornak az az állítása, hogy a marxi felfogásban „az absztrakt munka társadalmi, a konkrét munka egyéni", nem jelent semtöbbet, sem kevesebbet, csak azt, hogy a termelés társadalmi megszervezése *csak* az árukapcsolatokon keresztül valósítható meg. A Sándor által „minden hegelizálástól" megvédelmezett Marx a *kommunizmus lehetetlenségének* prófétájává válik!

A korábbi tárgyalás során úgyszintén már érintettünk egy-két pontot, ahol a hegeli munkaelmélet leírásában és értékelésében Sándor, véleményünk szerint, lényeges interpretációs tévedéseket követ el. Még egy ilyen problémát azonban feltétlenül meg kell említenünk, mert olyan félreértésről van szó, amelynek tisztázása nélkül a hegeli munkakoncepció értelmezése és értékelése meg sem kezdődhet.

Jól ismeretes, hogy *A szellem fenomenológiájában*, ahol Hegel vonatkozó elmélete talán a legátfogóbban van kifejtve, e kérdés tárgyalására két alkalommal kerül sor — az *Uralom és szolgaságról* és a *Szellemi állatvilágról* szóló fejezetekben. Hogy a hegeli koncepció kritikai vizsgálatát egyáltalán meg lehessen kezdeni, mindenekelőtt el kell dönteni, egyáltalán *miről szólnak*, mire vonatkoznak e fejezetek. Nos, Sándor szóban forgó cikkében az olyan gyakran emlegetett „Herr und Knecht"-viszonyról a következő olvasható: „azt hiszem, semmi új nincs abban, ha leszögezem, hogy ez a viszony kifejezetten a hűbéri és polgári társadalom (?!) szembeállítása ez utóbbi javára". A továbbiakban ez valahogy úgy módosul, hogy a „szolga" kategóriájába Sándor szerint a nem tagolt „harmadik rend" (bérmunkás, gyáros, bérlő, bankár stb, stb.) tartoznék, míg az „úron" a „nemességet és a klérust kell érteni".[59]

Ez az interpretáció azonban igazán új, sőt meg mernénk kockáztatni azt is, hogy az egész nemzetközi Hegel-irodalomban egyedülálló. Az *Úr—szolga*-fejezet kínál nem egy interpretációs problémát, de az, hogy Hegel itt közvetlenül az *antik rabszolgaság* viszonyait ábrázolja (mint az uralmi-szolgasági viszonyok történelmileg első s nézete szerint legklaszszikusabb példáját), egyszerűen nem tehető vita tárgyává.

Mindenekelőtt a feudalizmusra vagy kapitalizmusra való vonatkoztatás lehetetlensége a *Fenomenológiának* már a felépítéséből is kitűnik. E mű, mint jól ismeretes, az emberi öntudat történelmi fejlődésének egy sajátos, „a szellem embriológiájának és paleontológiájának párhuzamában" (Engels) való ábrázolása. A tudat egymást követő „formaalakulatai" a történelmi fejlődés Hegel által kitüntetett alapszakaszainak felelnek meg. Mármost az „úr—szolga"-viszony a hegeli ábrázolásban közvetlenül az „öntudatok harcából" alakul ki, amelyből először jön létre maga az *öntudat*, a „magáért-való-lét", az „elismerés", azaz a *társadalmiság*.[60] Az „öntudatok harca" — Hegel sajátos „robinzonádja",

[57] Lásd megjegyzését a hegeli „*Logika*" „Teleológia" fejezetéhez. „*Filozófiai füzetek* Művei. Kossuth 1961. 38. köt. 174. o.

[58] Valóság 5. o.

[59] Uo. 4. o.

[60] Vö. *A szellem fenomenológiája* Id. kiad. 102—104. o.

amely megszünteti a „természeti állapotot", s amelyből először születnek meg objektivált, tartós társadalmi kapcsolatok — éppen az uraság—szolgaság viszonyai. Ebből a viszonyból viszont — a szolga részéről történő fejlődés eredményeképp — az antik sztoicizmus, szkepticizmus, s végül — ezen utóbbi dialektikájából — a „szerencsétlen tudat", azaz a *kereszténység* formaalakulata bontakozik ki. Így meglehetősen nehéz kétségbe vonni, hogy Hegel a szóban forgó fejezetben nem a feudalizmusról, nem a kapitalizmusról, hanem az antikvitásról beszél.

Különben ahhoz, hogy valaki erről meggyőződjék, még csak a *Fenomenológia* ily felszínes analízisére sincs szükség. Jénai korszaka óta Hegel a „szubjektív szellem" dialektikájának *minden* tárgyalásában kitér az „úr—szolga" problémájára. Hogy a fentebbi állítás helyességéről meggyőződjünk, nincs szükség másra, csak megnézni, mit mond Hegel másutt az itt tárgyalt problémáról. Így ha Sándor Pál egyszerűen figyelmesen végigolvasta volna az általa többször idézett *Jogfilozófiát*, ennek 57. paragrafusában rábukkanhatott volna arra, hogy Hegel *egyenest hivatkozva* a *Fenomenológia* megfelelő fejezetére[61] az úr—szolga-viszonyt maga *rabszolgaságként* (Sklaverei) értelmezi. Ugyanitt hivatkozik Hegel az *Enciklopédia* 430. s ezt követő paragrafusaira, amelyek a „szubjektív szellemen" belül valóban újra tárgyalják ezt az egész problémát. Itt aztán a 433. paragrafushoz fűzött kiegészítésben (Zusatz) Hegel az úr-szolga—viszony „történeti oldalát" teljesen egyértelműleg az „antik népekben, a görögökben és rómaiakban" jelöli meg. (Vö. id. kiad. 280. o.)

Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy az a néhány megjegyzés, amelyet a hegeli munkakoncepcióval kapcsolatban a korábbiakban tettünk, ennek még legvázlatosabb jellemzéséhez és értékeléséhez sem elegendő. Úgy véljük azonban, hogy e vonatkozásban Sándor Pál vitatott cikke nem is tartamaz egy olyan összefüggő és valamennyire is megalapozott koncepciót, amely megkívánna egy ilyen polémiát. A kérdés részletesebb tárgyalását különben annál könnyebb lelkiismerettel merjük mellőzni, minthogy azzal az állásponttal, amelyet — Marx megjegyzéseiből kiindulva — Lukács György fejt ki az ifjú Hegelről szóló könyvében, egyetértünk, s az olvasót így közvetlenül oda utalhatjuk.

*

Míg Hegel vonatkozásában Sándor Pál az irányban tesz — mint láttuk, nem éppen sikeres — kísérletet, hogy megóvja a marxista filozófiatörténetet eme „haladószellemű bonapartista" túlbecsülésétől, addig Schelling vonatkozásában ellenkező előjelű korrekciót kíván végrehajtani a kialakult képen: rehabilitálni kívánja Schellinget, akivel kapcsolatban a „szektás-dogmatikus hangok"[62] mindmáig nem halkultak el, akit még ma is „reakciósnak", „a romantizáló porosz reakció hivatalos filozófusának", a „mitológia és kinyilatkoztatás misztikus filozófusának" aposztrofálnak. Sándor elismeri ugyan, hogy a schellingi filozófia bizonyos konzervativizmustól terhes,[63] e mozzanatot azonban kizárólag arra az életrajzi tényre kívánja visszavezetni, hogy Schelling Kanttal, Fichtével és Hegellel szemben „megérte az 1833-ban megalakult, 18 német államot magában foglaló vámszövetség létrejöttét, túlélte a szileziai takácsok 1844-ben kitört felkelésének, a német proletariátus első tömegmegmozdulásának leverését, sőt az 1848-as forradalmat is."[64] Persze valami furcsaság rejlik ebben az érvelésben. Ha a schellingi filozófia konzervatív vonásai a német történelem ezen mozzanatait és eseményeit tükrözik vissza, akkor meglehetősen problematikusnak tűnik Sándornak az a néhány oldallal későbbi állítása, hogy Schelling 'három korszaka' ... fejlődésének nem egymásnak ellentmondó állomásai, hanem egy, *fiatalkorában már kialakult* (kiemelés — M.V.) teljes rendszer fokozatos kiépítése."[65] Vajon Schelling már 1795-ben — ugyanis Sándor, a fentieket alátámasztandó, az ekkorról keltezett „rendszervázlatra" hivatkozik — megérezte, hogy túléli Hegelt, s „vissza kell tükröznie" mindazokat az eseményeket, melyekről fentebb szó volt?

Igaz, Sándor elismeri, hogy a schellingi elképzelés „társadalmi változások következtében... bizonyos módosuláson ment keresztül".[66] Cikkének fő mondanivalója azonban mégis az, hogy a schellingi filozófia egységes fejlődésvonalat képvisel, amelyen belül *semmiféle fordulat nem következett be a haladástól a reakció irányába*. Bizonyítani kívánja, hogy Schelling késői rendszere — a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiája — szerves

[61] Lásd a Hoffmeister-féle kiadást. (Berlin. Akademie—Verlag, 1956) 66. o.
[62] MFSZ 1966/4. 610. o.
[63] Uo. 642. o.
[64] Uo. 610. o.
[65] Uo. 623. o.
[66] Uo. 621. o.

egységet alkot ifjúkori ún. identitásfilozófiájával, ennek betetőzése, logikus folyománya. Ha pedig így van, akkor vagy az ifjúkori rendszer is tartalmazta azokat az állítólag „reakciós" mozzanatokat, melyek öregkori filozófiájára jellemzőek, vagy öregkori rendszere sem reakciós.

Sándor Pál az utóbbi igazolására vállalkozik.

Az igazolás főbb mozzanatait képező tézisek a következők.

1. Az ifjúkori Schelling is irracionalista, sőt a filozófiát a mitológiára kívánja építeni.

2. Az irracionalizmus semmiképpen sem feltétlenül reakciós, sőt az esetek többségében nem az.

3. Az idős Schelling semmiképpen nem lehet a porosz feudális rendszer hivatalos filozófusa, minthogy a negyvenes években Berlinben jobboldali támadások is érték, s amikor megvált katedrájától, senki sem kívánta visszatartani.

4. Az érett Marx és Engels nagyra értékelték Schelling filozófiáját.

A felhozott érvek többsége helytálló. De még ezek sem támasztják alá, amit Sándor Pál igazolni kíván. Így, ha Sándor Pál Schelling-koncepcióját — melyet gyökerében hamisnak tartunk — cáfolni kívánjuk, akkor nem elégedhetünk meg azzal, hogy szemügyre vegyük Sándor érveit: ennél tovább kell lépnünk, s meg kell vizsgálnunk az ifjúkori és a késői Schelling filozófiájának néhány alapvető mozzanatát. Mielőtt azonban ehhez hozzákezdenénk, a fentemlített érvekkel kapcsolatosan a következőket jegyeznénk meg:

Hogy a fiatal Schelling ne lett volna *kifejezetten* irracionalista, azt tudomásunk szerint senki sem állította, azok közül legalábbis senki sem, akiket Sándor Pál a tanulmányában azzal vádol, hogy bár az ifjú Schellinget nagyra értékelik, a késői Schellinggel kapcsolatosan hibás, szektás-dogmatikus álláspontot foglalnak el. Lukács György, aki *Az ész trónfosztásá*ban a késői Schellinget mint a modern német irracionalizmus megalapozóját elemzi, korai, általa is pozitívan értékelt korszakában is kimutatja ismeretelméletének irracionalizmusát.[67] Ennélfogva senki nem állította — s Schelling ismeretében nem is állíthatja —, hogy a fordulat a schellingi filozófiában a racionalizmustól az irracionalizmushoz történő fordulatot jelent. — Az is igaz, hogy a fiatal Schellingnél is van szó a mitológiáról. Csakhogy ennek a tartalma *gyökerében különbözik* a késői Schelling-féle mitológiától. Következésképpen az első érv tökéletesen irreleváns: ott tagadja a fordulatot, ahol senki soha nem is tételezte.

Másodszor, tökéletesen igaza van Sándor Pálnak abban, hogy az irracionalizmus távolról sem mindig reakciós, sőt sok esetben forradalmi ideológia is lehet. De következik-e ebből bármi is a schellingi irracionalizmus értékét illetően?

Harmadszor, ami a tárgyi érveket illeti: kétségtelen, hogy Schellinget érték Berlinből jobbról jövő támadások. Ebből azonban semmi más nem következik, mint az, hogy voltak, akik reakciósabbak voltak Schellingnél is. Az pedig, hogy távozását nem akadályozták meg — vagy akár elő is segítették —, sok mindennel magyarázható. Szerintünk azzal, hogy Schelling képtelen volt komoly hatást gyakorolni a közvéleményre, Sándor Pál szerint azzal, hogy nem volt reakciós. Mi nem tudjuk alátámasztani e feltételezésünket, de Sándor sem támasztotta alá a magáét.[68]

Negyedszer: Sándor Pál ad hominem érvei a következők:

a) Engels: „... ez az ember (Dühring) merészel olyan férfiakat, mint Fichte, Schelling és Hegel, akik közül a legkisebb is óriási hozzá képest, sarlatánnak nevezni."[69]

b) Engels: „Franciaország politikai forradalmát Németországban filozófiai forradalom kísérte. Ezt a forradalmat Kant kezdte el, megdöntve a leibnizi metafizika régi rendszerét, amelyet a múlt század végén a kontinens valamennyi egyeteme elfogadott. Fichte és Schelling fogott hozzá az újjáépítéshez, s Hegel fejezete be az új rendszert."[70]

c) Csernyisevszkij: „azok a természettudósok, akik mindent átfogó elméletek építőinek kezelik magukat, a valóságban csak tanítványai, s rendszerint gyenge tanítványai olyan régi gondolkodóknak, akik metafizikai rendszereket alkottak, s akiknek rendszereit részben már Schelling, véglegesen pedig Hegel megdöntötte"[71] — ezt Lenin helyeslésssel idézi.

[67] L. Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1965. 101—123. o.

[68] MFSZ 630. o.

[69] Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 141. o. Idézi MFSZ 608. o.

[70] *A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen*. MEM 1. köt. Bp. 1957. 490. o. Idézi MFSZ 608—609. o.

[71] Idézi Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 338. o. MFSZ. 609. o.

d) Marx és Engels hivatkozása a Német ideológiában Hessre: „Hess szintetizálja a francia szocializmus fejlődését a német filozófia fejlődésével — Saint-Simont Schellinggel, Fourier-t Hegellel, Proudhont Feuerbachhal".[72]

e) Marx: „Általában tanácsolni kellene Schelling úrnak, hogy emlékezzék vissza első irásaira... Végül emlékeztetjük Schelling urat fent idézett levelének befejező szavaira: 'Itt az ideje, hogy a jobb emberiségnek hirdessük a szellemek szabadságát, és ne tűrjük tovább, hogy sirassa bilincseinek elvesztését'. Ha már ez anno 1795-ben időszerű volt, mennyire az 1841-ben."[73]

Nem szeretnénk valamennyi fenti megállapítását elemezni. Pusztán felsoroltuk őket, s kérjük az olvasót, állapítsa meg, található-e köztük akárcsak egyetlen olyan utalás is, melyből arra lehetne következtetni, hogy Marx és Engels a *késői* Schelling filozófiával szimpatizált volna?, hogy „a későbbi Engels, miután Marxszal együtt magalkotta a *történelmi materializmust*, ennek az elméletnek alapján és a módszer alkalmazásával a történelem mozgásának felfedezése és a bonyolult osztályviszonylatok elemzése utján, már *felismerte* az *idős Schelling* filozófiájának értelmét (sic !) — és nem bírálta többé, hanem beillesztve e filozófiát a társadalom és a filozófia általános történetébe, mint láttuk (!), még az elismerés szavait is megtalálta a számára."[74] Mindezekben az idézetekben Schelling Hegel előzményeként szerepel, az pedig, hogy 1803 után megtörténik a végleges elvi szétválás közöttük, s kölcsönösen élesen szembefordulnak egymással, közismert tény. Különben az idézetek többsége nem mond mást, mint hogy Schelling jelentős filozófus.

Egészen meglepő Sándor fejtegetése ez *e)* alatt idézett marxi szöveggel kapcsolatosan. Itt, mint látható, Marx az idős Schellinggel *szemben* Schelling ifjúkori irásaira hivatkozik. Ebből Sándor Pál arra következtet, hogy Marx dicséri az idős Schellinget. A gondolatmenet a következő: Marx ismerte — s az adott helyen többször idézi — Schelling 1796-os *Leveleit*. Ezekben a *Levelek*ben a „késői irracionális-misztikus pozitív filozófiára emlékeztető" — mozzanatok találhatók. Hogyan ítélhette volna el, tarthatta volna reakciósnak Marx azokat a mozzanatokat a késői Schellingnél, melyeknek jelenlétéről az ifjú Schellingnél tudomása volt? Azt hisszük, ehhez nem szükséges kommentár. Mégis tegyük hozzá, hogy Marx az adott helyen a késői Schelling filozófiájában *alapvető szerepet játszó* transzcendens istenfogalom ellen érvel — a korai Schelling irásaival. S tegyük hozzá azt is, hogy Marxnak az a Feuerbachhoz intézett levele, melyben „üres szószátyárnak" nevezi a késői Schellinget, két évvel későbbről datálódik!

Mindezideig nem említettük Sándor Pál érveinek legdöntőbbikét: azt ugyanis, ahol Schelling filozófiájának tartalmára hivatkozva érvel a feltételezett fordulattal szemben. Ahol, tiltakozván az ellen, hogy a berlini katedrára meghívott Schelling a feudális-reakciós porosz állam hivatalos ideológusa lett volna, korábbi irásokra hivatkozik, melyeknek tartalma a dolgok lényegét tekintve megegyezik a negyvenes évekből származó munkákéval. Azt írja: „A 'pozitív filozófia' tehát nem új, hiszen Schelling már — Münchenben, az ottani egyetemen — 1827-től kezdve hasonló szellemben tartott előadásokat."[75] Majd 1812-es, 1809-es, 1804-es irásokra történik hivatkozás.[76] Ezt az érvet, de egyedül csak ezt, persze kénytelenek vagyunk elfogadni. 1804 és 1841 között — ezt Sándor hitelt érdemlően bizonyítja — valóban nem következett be fordulat Schelling rendszerében. Meg szeretnénk azonban kérdezni Sándor Pált, hol talált egyetlen olyan szerzőt is, aki Schelling fordulatát nem 1804-re vagy az ezt követő 1—2 évre teszi?

Mindezekután kísérletet teszünk arra, hogy kimutassuk: a késői schellingi filozófia *tartalma* reakciós, annak ellenére, hogy Sándor Pál ennek ellenkezőjét nem bizonyította.

Álláspontunk szerint a schellingi filozófiában 1804-ben bekövetkezett fordulat az 1801—1803-as évekre kiformálódott alapjában véve *panteista ontológia* helyére egy *teozófiai rendszert* állított, amelynek kifejezetten a keresztény mitológiára épülő tartalma azt a célt szolgálta, hogy lehetővé tegye a keresztény tanok átmentését egy olyan korszakban, amikor azok már nemcsak a természettudományok eredményeivel kerültek összeüt-közésbe, hanem a történelmi jellegű valláskritika fényében is tarthatatlanokká váltak-lelepleződtek mint konkrét történelmi korszak konkrét szülöttei. Schelling abban a vonatkozásban, hogy — a negatív és a pozitív filozófia meghirdetésével — lényegében a ve-

[72] Marx és Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 489. o. MFSZ. 609. o.

[73] Marx és Engels: *Kritische Gesamtausgabe* (MEGA) Bd. 1. Halbbd. 1. Frankfurt a/M 1927. 80—81. o. MFSZ. 624. o.

[74] MFSZ 645. o.

[75] Uo. 619. o.

[76] Uo. 619—621. o.

ritas duplex elvét eleveníti fel, a modern teológia előfutárává vált. Ami viszont Schelling késői rendszerét ezektől a modern teológiai rendszerektől megkülönbözteti, az az a mozzanat, hogy a vallásos szükséglet kielégítését még semmiképpen nem modernizált vallási tartalom segítségével kívánja megvalósítani, hanem *a hagyományos keresztény vallás tartalmának lényegében tökéletesen változatlan fenntartásával.*

E programjának tartalmát megkíséreljük egy 1845-ös írásának alapján dokumentálni. Ez az írás, a H. Steffens hátrahagyott munkáihoz írott előszó, egyike azon nagyon keveseknek, amely a késői Schelling életművéből még életében napvilágot láttak.

Schelling mindenekelőtt magyarázatot keres arra, hogy az általa panteisztikusnak tekintett Hegel miért jutott olyan népszerűséghez, s arra a következtetésre jut, hogy a filozófia igazi követelményét sem a tiszta észtudomány, sem pedig a gyenge teológia nem tudta kielégíteni.[77] A továbbiakban a teológia gyengeségére keresi a magyarázatot, s ezt arra vezeti vissza, hogy az semmi más célt nem tűz maga elé, minthogy az egyház hitvallásának a szentírással való megegyezését dokumentálja, s érvekkel „bebizonyítván" az utóbbi isteni eredetét, igyekszik a hittételek isteni voltát igazolni. Schelling egészen határozottan tudatában van annak, hogy ez a racionalizáló módszer már teljességgel alkalmatlanná vált a vallás tartalmának igazolására, s nemcsak azért, mert — amivel itt nem foglalkozik — a szentírás isteni eredetének racionális igazolása — elsősorban az ifjúhegeliánusok történeti kritikájának fényében — tökéletesen lehetetlenné vált, hanem azért is, mert „manapság az ember meg akar szabadulni a hittételektől; idejük mindenképpen lejárt." S itt következik a schellingi megoldás: „A legtöbben azonban, akik félre kívánják dobni a hittételeket, ezen egyszersmint magát a dolgot is értik. Maga a dolog azonban régebbi, mint a hittételek valamennyien... és tulajdonképpen maga a *dolog* éppen akkor kerül elő, amikor az ember már nem akar tudni a hittételekről."[78] Ami tehát megmentendő, az nem a kereszténység konkrét hittételeinek konkrét történeti alakja és autoritatív formája — ennek menthetetlenségét Schelling világosan belátja: innen az őt ért jobboldali kritikák —, hanem a kereszténység *vallási tartalma.* Schelling egészen határozottan kimondja, hogy magán a dolgon nem holmi demitologizált vallási tartalmat ért, hanem közvetlenül a keresztény principiumokat: „Az igazi általánosság csak az a belső és lényegi lehet, amely *maguknak a keresztény principiumoknak az abszolut általánosságán* nyugszik."[79] Az olvasót nem kívánjuk azzal untatni, hogy ennek a rendszernek a konkrét tartalmát elemezzük, s a rendelkezésünkre álló terjedelmi keretek ezt lehetetlenné is teszik. Az érdeklődő olvasót kénytelenek vagyunk a Schelling-összkiadás II. része 3. és 4. kötetére utalni, ahol Schellingnek a *Kinyilatkoztatás filozófiájáról* szóló előadásai napvilágot láttak. Ebben a műben egyaránt alapvető szerepet játszanak a teremtés, a bűnbeesés és a krisztusi megváltás keresztény doktrinái.

A késői programot meghirdető ezen írással kapcsolatosan még csak a következőket szeretnénk megjegyezni: a kinyilatkoztatás filozófiájával, a rendszert betetőző úgynevezett pozitív filozófiával, melynek tartalma a keresztény principiumok abszolut általánosságának kifejtése, a schellingi rendszerben a filozófia, a tudomány alárendelődik a vallásnak.

Alárendelődik: a tudomány, s a tudományjellegű filozófia (értsd ezen a filozófia egész fejlődését Descartes-tól egészen Schelling korai rendszeréig) mint negatív filozófia előkészítheti — gondolatilag, semmiképpen nem történetileg, a késői Schellingnél szó sincsen történetiségről — a pozitív filozófiát, a kinyilatkoztatás filozófiáját, amennyiben a racionális tudomány és a filozófia a valóság lehetőségét és lényegét ragadja meg, a valóság létezéséhez azonban csak a hit, a kinyilatkoztatás vezethet. Ennek a hitnek szüksége van a racionális megalapozásra, „mert minden hit csak a *valóságban* való hit, amely vak akkor, ha a *lehetőség* belátása hiányzik,...; s megvilágított akkor, ha beláttuk a lehetőséget. Hiszen ez a belátás nem szünteti meg a hitet, mert nem úgy van, hogy a lehetőséget *szükségszerűen* követi a valóság; az ember beláthatja a lehetőséget anélkül, hogy hinne a valóságban. Amit isten lehetővé tesz, nem teszi még szükségszerűvé is; hogy *valóban* megtette, abban mindig hinni kell. A hit tehát valami egészen magáértvaló marad, minden tudománytól független, sőt a tőle való minden érintkezéstől szabad."[80] Ez az, amit Engels úgy fogalmaz meg, hogy „az ész a tiszta gondolkodásban nem a valóban létező dolgokkal,

[77] Schelling: *Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften.* F.W.J. von Schellings *Sämmtliche Werke.* J.G. Cottascher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856. I. 10. 397—98. o.
[78] Uo. 403. o.
[79] Uo. 409. o.
[80] Uo. 406. o.

hanem a dolgokkal mint lehetségesekkel foglalkozik, a *lényegükkel, nem a létükkel.*"[81] Hogy ebből miképpen következik Sándor Pálnak az a megállapítása, hogy „vagyis itt tulajdonképpen. . . arról van szó, hogy Schelling kísérletet tesz a jelenségtől a lényeg felé haladásig",[82] azt semmiképpen sem sikerült kideríteniünk. Szerintünk a lehetőség nem azonos a jelenséggel, miként a lét sem a lényeggel, továbbá itt semmiféle gondolati előrehaladásról nincsen szó!

Ennyit Schelling 1845-ös „programjáról". Egyelőre az olvasó belátására bízzuk, ítélje meg, reakciós-e ez a program vagy sem 1845-ben. Mert ahhoz ragaszkodnunk kell, hogy a haladás és a reakció a filozófiában konkrét korhoz köttessék. S most megvizsgáljuk, vajon egyaránt alkalmas-e ezen program megalapozására Schelling 1801—03-as és 1804, ill. 1809-es ontológiai koncepciója. Az, hogy az előbbiből nem következik, sőt le sem vezethető, míg az utóbbinak többé-kevésbé szükségszerű következménye, kitűnően demonstrálja, hogy igenis bekövetkezett egy alapvető fordulat Schelling rendszerében.

Schelling azonosságfilozófiája, melyet legrészletesebben *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) és *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1803) c. munkáiban fejtett ki, a maga lényegét tekintve egy panteisztikus rendszer. A kiindulópont az ész, „az abszolut ész, a szubjektív és objektív totális indifferenciája",[83] az abszolut identitás, amely „*nem az univerzum oka, hanem maga az univerzum*".[84] Spinoza Deus sive naturája új életre kel: „A legfőbb hatalom tehát, azaz az igazi Isten az, melyen kívül nincs a természet, aminthogy az az igazi természet, melyen kívül nincsen Isten."[85]

Ez a schellingi panteizmus azonban semmiképpen sem megismétlése Spinozáénak. Az egyetlen szubsztanciának, az abszolutumnak Schellingnél nincsenek attributumai, a szubjektív és az objektív, az ideális és a reális ezen az abszolutumon belül teljesen indentikusak, az abszolutum magánvalóságában (és egyedül az abszolutum magánvaló) lét és megismerés is azonosak egymással. „Az abszolut identitás eredeti megismerése egyben léte annak formája szerint, és megfordítva, minden lét a forma szerint az abszolut identitás egy megismerése."[86] A szubjektum és objektum, megismerés és lét ezen teljes azonossága lehetővé teszi Schelling számára, hogy megalkosson egy dinamikus természetontológiát, túllépjen a mechanikus természetszemléleten: „. . . megtanulták az emberek, hogy a természetet Istenen kívül, az Istent viszont a természeten kívül lássák, és míg a természetet a szent szükségszerűség alól kivonták, s alárendelték a nem-szent, mechanikusnak nevezett szükségszerűségnek, addig az ideális világot éppen ezáltal a törvény nélküli szabadság színterévé tették. Ugyanakkor, míg a természetet mint pusztán szenvedő létet határozták meg, úgy vélték, megszerezték a jogot arra, hogy Istent, akit a természet fölé emeltek, mint tiszta tevékenységet, puszta aktuozitást határozzák meg, mintha nem az lenne a helyzet, hogy ezen fogalmak mindegyike a másikkal áll vagy bukik, s egyiknek sincsen magáért való igazsága.

Ha azonban azt mondja nekik az ember, hogy a természet nincsen Istenen kívül, hanem csak Istenben, akkor ezen a természeten éppen ezt, az Istentől való elválasztottságában megölt természetet értik, mintha az egyáltalán valmi magánvaló vagy egyáltalában valami más lenne, mint általuk létrehozott teremtmény."[87] E rendszer magánvalója, az abszolut identitás Isten, amely maga a természet, tulajdonképpen egy „végtelenül tökeletesített" organizmus, a világ organikus totalitása, melynek véges része, akárcsak valamely organizmus részei, magánvalóságukban nem léteznek.[88]

A végtelen és a véges, a szubjektív és az objektív, a létező és a megismerő relatív differenciája magánvalóságában nem, hanem csak a diszkurzív, fogalmi megismerés számára adott, a diszkurzív, fogalmi megismerés bontja meg az abszolutum tökéletes identitását. „Nem fogod tehát azt hinni többé, hogy az egyedi dolgok, az élőlények legkülönfélébb alakzatai, vagy bármi más, amit megkülönböztetsz magán- és magáértvalóságukban, úgy elválasztottan, ahogy te megpillantottad őket, lennének jelen az

[81] Engels: *Schelling und die Offenbarung.* Leipzig, 1842. id. o. MFSZ. 632. o.

[82] MFSZ uo.

[83] Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie. Schellings sämmtliche Werke* I. 4. 114. o.

[84] Uo. 129. o.

[85] Schelling: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.* Schellings sämmtliche Werke. I. 4. 307. o.

[86] Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie.* Id. Kiad. I. 4. 122.

[87] Schelling: *Bruno oder über göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.* Id. kiad. 306—7. o.

[88] Uo. 250—51. o.

univerzumban; hanem csak azt hiheted, hogy azok pusztán *számodra* különülnek el."[88] Minden elkülönültség, csak ismeretelméleti és ezen belül is pusztán-mennyiségi különbség lehet,[90] „... még az a kvantitatív differencia sem magánvalóságában, hanem csak a *jelenségben* tételezett."[91]

Az itt röviden vázolt ontológiai alapkoncepció több vonatkozásban is *előrelépés* a klasszikus német filozófia Hegelben kicsúcsosódó elméletének kibontakozása felé, amit természetesen csak akkor érthetünk meg, ha nem mondunk le arról, hogy ezt az egész fejlődést meghatározott gondolatok szukcesszív kibontakozásának, a filozófia *haladásának* értelmezzük. Azt, amiben Schelling az elődeinél, Kantnál és Fichténél előbbre jutott, itt csak jelezhetjük. Az azonosság-filozófia létrehozásával lényegében véve Schelling teremti meg a fichtei szubjektivizmus meghaladásának általános ontológiai kereteit. Ezzel előkészítette a talajt a *Szellem fenomenológiájának* alapgondolatához: „az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel."[92] (Mint ismeretes Hegel a *Fenomenológiában* e tételét közvetlenül is összekapcsolja a schellingi megoldás korlátainak bírálatával.) Meg fogjuk mutatni, hogy a *Bruno* néhány gondolata egészen közel visz Hegelhez.

Cakhogy ez az azonosság Schellingnél nem dialektikus — épp erre vonatkozik a fentebb említett hegeli bírálat —, hanem abszolút azonosság — „Az abszolút identitás csak az identitás identitásának formájában van"[93] —, s mint ilyen önmagában tökéletesen stabil és kimozdíthatatlan kell hogy legyen. Ennélfogva a véges világ — s idáig Schelling tökéletesen konzekvens — a magánvalóságában nem létezik. Jelenségként való magáértvaló létezése azonban feltételez valamiféle olyan megismerő szubjektumot, melynek diszkurzív gondolkodásában a differenciák tételeződnek, feltételezi a „levezetett tudatot". Ennek tényleges levezetése azonban még formálisan sem sikerül Schellingnek az identitásfilozófián belül. Ha igaz az, hogy „...az igazi filozófia annak bizonyításában áll, hogy az abszolút identitás (a végtelen) nem lép ki önmagából, és minden ami van, amennyiben van, maga a végtelenség"[94] akkor honnan ered, hogyan létezik az a véges, levezetett tudat, amelynek számára a diszkurzív megismerésben a véges, levezetett világ megjelenik?

Erre a kérdésre Schelling nem tud választ adni. Nem véletlen, hogy a levezetés problémájának megoldatlanságát bírálva ad Eschenmayer[95] lökést Schellingnek ontológiai koncepciója „továbbfejlesztésé"-hez. A fordulatot, amely *Philosophie und Religion* c. munkájában következik be 1804-ben (erről Schelling azt állítja az előszóban, hogy a *Bruno* folytatása, melyet időhiány folytán nem tudott már dialógus formában megírni,[96] a *Brunót* folytatni azonban láthatóan éppen azért vált szükségessé, mert benne a levezetés problémája megoldhatatlan maradt), nemcsak rendszerének ez a belső ellentmondása determinálta. Schellinget a romantikusok erőteljesen kritizálták abban a vonatkozásban, hogy rendszere az emberi szabadság tagadását jelenti. 1809-es munkája, az *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, melyben a *Philosophie und Religion* ontológiája teljes kibontakozásának eredményeként a schellingi koncepció teológiai jellege és tényleges tartalma már teljesen világosan mutatkozik meg, lényegében defenzív vitairat Friedrich Schlegellel szemben, aki *Über die Sprache und Weisheit der Inder* c. munkájában jogosultan azt állítja, hogy a schellingi panteizmus összeegyezhetetlen az ember szabadságával.

Márpedig éppen ez az a probléma, melynek megoldására a schellingi természetontológia hivatott lett volna. Hiszen a Sándor által is idézett rendszervázlatban Schelling úgy veti fel a kérdést, hogy „Itt a fizika területére szállok majd le; a kérdés ez: milyennek kell a világnak lennie egy morális lény számára?"[97] A kérdésben éppen az rejlik benne, hogy miképpen lehetséges a fichtei szubjektivizmus meghaladása anélkül, hogy a morális lény lehetőségét tagadnunk kellene. Ezt a feladatot az 1801—03-as schellingi ontológia lényegében nem tudja megoldani, s 1804-es fordulata éppen abban áll, hogy többek között

[89] Uo. 259. o.

[90] L. Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie. Schellings sämmtliche Werke* I. 4. 125—126.

[91] Uo. 127. o.

[92] Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 17. o.

[93] Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Id. kiad. 121. o.

[94] Uo. 120. o.

[95] Eschenmayer, K.A.: *Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie*. Erlangen 1803.

[96] L. Schelling: *Philosophie und Religion*. Schellings *sämmtliche Werke*, I. 6. 13. o.

[97] MFSZ 622. o.

éppen a romantikus kritikák hatására lemond az autonómiával rendelkező morális individuum tételezésének lehetőségéről, és egyben lényegében feladja identitás-filozófiáját is.

Egyelőre azonban térjünk még vissza a *Bruno*hoz, megkeresvén azt a mozzanatot, amelyben még egyaránt bennerejlett Hegel is és a késői Schelling is. Ehhez azonban egészen röviden tisztáznunk kell a schellingi indentitásfilozófia ismeretelméleti vonatkozásait. Az abszolutumnak mint a tökéletes differenciának a megismerése, mint láttuk, a diszkurzív gondolkodás számára elérhetetlen. Az abszolutum totalitásának megragadásához más út vezet: az intellektuális szemlélet, amely a maga közvetlenségében, mindenféle racionális áttétel nélkül veszi birtokába az igazságot. Az igazságot megragadó ezen intellektuális szemlélet megvalósulása Schelling korai rendszerében a művészi intuíció; egyedül a művészet az, melyben a valóság mint az objektum és szubjektum egysége jelenik meg.[98] Az igazi megismerésnek ez az irracionalitása az ontológiai megalapozásnak szükségszerű következménye.[99] Ez az irracionális jellegű intellektuális szemlélet tulajdonképpen az abszolutum, az ész megismerése: „Egyedül az ész, mely önmagát megismerve a benne rejlő indifferenciát általánosan, abszolút módon tételezi mint az összes dolgok anyagát és formáját, ismeri meg az egész istenit közvetlenül. Sohasem jut el azonban az isteni mozdulatlan egységének a szemléletéhez, aki nem képes elfordulni a visszfénytől (értsd a véges világtól)."[100]

Ettől a megfogalmazástól már csak egyetlen lépést — de döntő, fordulatot jelentő lépést — kell tenni a hegeli fenomenológia koncepciójához. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy a *Bruno* megírásakor Schelling és Hegel igen szoros baráti kapcsolatban működtek együtt a jenai egyetemen, s igen sokan feltételezik, hogy a mű számos megfogalmazása hegeli ihletésű.) Ez a döntő lépés az abszolutum önmegismerése *közvetlenségének* feladása. Ha az abszolutum nem a visszfénytől elfordulva, hanem éppen a *visszfényben* jut el önmaga szemléletéhez, akkor lényegében már nem a korai Schelling, hanem Hegel-koncepciójával állunk szemben. Persze ez az egyetlen lépés egyben az ontológiai alapkoncepció teljes átalakulását eredményezi, ezáltal megbomlik az abszolutum magánvaló abszolút identitása, az abszolutum nem eleve és öröktől lét és megismerés, objektum és szubjektum abszolút egysége: a hegeli abszolút szellemnek szüksége van a természetre és a történelemre ahhoz, hogy eljusson az önmagával való azonossághoz, önmaga teljes megismeréséhez. Ezen az ontológián belül — igaz, idealista formában — mint már láttuk — megvalósulhat az, hogy „Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel. . . ; hogy. . . a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja".[101] „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolutumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában."[102]

Ezt a lépést, az abszolutum dialektikus mozgásbahozását Schelling nem tudja megtenni; az ontológiai alapálláspontban bekövetkező fordulat nála ellentétes irányú, olyan fordulat, amely Schelling késői koncepcióját a romantikához közelíti.

Egy kimerítő marxista filozófiatörténeti elemzés feladata lenne megvizsgálni a maga részleteiben azt, hogy a század első éveiben egymáshoz sok vonatkozásban igen közel álló két filozófus ellentétes irányú fejlődésének mik voltak a mozgatórugói, hogy a schellingi fordulatban milyen személyes mozzanatok játszották az alapvető szerepet. Tény, hogy Würzburgba való költözése után (ennek kifejezetten személyes okai voltak) erőteljes hatást gyakoroltak rá Franz Baader nézetei, s a középkori német misztikához fordulását alapvetően Baader inspirálta. Minthogy azonban nem vagyunk a szociologizálás hívei, nem kívánunk mindent külsődleges hatásokkal magyarázni. Számunkra azonban most nem is a fordulat okai a lényegesek: lett légyen ez a filozófus körülményeiből szükségszerűen levezethető, szerintünk e tény mit sem változtat azon, hogy a fordulat eredményeként létrejött rendszert visszalépésnek tekintsük, s igenis reakciósnak minősítsük.

[98] A filozófia és költészet azonosságáról l. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.* Id. kiad. 227. o.

[99] Erre itt most nem térhetünk ki. L. ezzel kapcsolatban Lukács: *Az ész trónfosztása*, II. fej. 2,3, pont., valamint Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória.* Akadémiai Kiadó, 1957. Első rész, első fejezet.

[100] Schelling: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.* Id. kiad. 301. o.

[101] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Id. kiad. 104—105. o.

[102] Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Id. kiad. 18. o.

Az abszolutum a késő schellingi ontológiában látszólag változatlan marad, továbbra is az objektív és a szubjektív, a reális és az ideális, a lét és a megismerés egysége, azaz Schelling nem fosztja meg teljesen az abszolutumot bizonyos materiális mozzanatoktól. Ez azonban semmiféle alapot sem ad arra a következtetésre, hogy „sokkal indokoltabb lehetne ateizmussal vádolni Schellinget, mint Hegelt".[103] Tudomásunk szerint a vallás istene antropomorf lény, amely így vagy úgy határozottan materiális vonásokkal is rendelkezik, nem is beszélve Krisztusról, az Isten-emberről, aki hús-vér alakban járkált Judea földjén. Hegel abszolutuma, a szellem, amely „csak a végén az, ami igazságában", nagyon kevéssé hasonlít a mindenhatóra. Miféle mindenható az, amelyiknek előbb meg kellett teremtenie a világot, majd hagynia kellett az embert, legalábbis évezredeken át, saját tevékenysége révén emberré válnia, hogy végül is 1806-ban nagy nehezen felismerje magát mindenhatóként? S ráadásul mindezt nem is saját akaratából tette! S amikor végül is materiális alakot öltött, akkor a francia seregek élén lovagolt Hegel jenai ablaka alatt!

A materiális és ideális egységét képező schellingi abszolutum annál inkább hasonlít Istenre. Nem, nem is hasonlít, maga a keresztény Isten, annak valamennyi kellékével, s ha itt-ott talán némi középkori eretnekség bélyegeit hordozza is magán, ennek a XIX. században már édeskevés jelentősége van.

Hogy az ontológiájában beállott fordulat lényegét megmutassuk, elegendő egyetlen passzust idézni a *Philosophie und Religion*ból: „Ő (mármint az abszolutum — M. V.) ellenképének (ez a valóságos világ — M. V.) önmaga lényegével együtt az önállóságot is kölcsönadja."[104] Schelling megoldotta tehát a levezetés problémáját: „És mondá Isten: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra." Az abszolutum, az identitás, istenné lett azáltal, hogy létrehoz önmagán kívül egy véges világot, méghozzá azzal az egyetlen céllal, hogy legyen kinek számára kinyilatkoztatnia. Schelling istenének ugyanis nincsen szüksége sem a természetre, sem a történelemre ahhoz, hogy Istenné legyen. A megbékélés, az identitás, amely Hegelnél hosszas történelmi folyamat eredményeképpen saját filozófiájában jön létre, Schellingnél már eleve adva van. A schellingi *istenben magában* megszületik egy ideavilág, egy tökéletes és végtelen világ, melynek a reális véges világ csak tökéletlen hasonmása. „A vágynak megfelelően azonban, amely még mint sötét alap az isteni létezés első rezdülése, megteremtődik magában Istenben egy belső reflexív képzet, amely által... Isten önmagát egy *hasonmásban* megpillantja. Ez a képzet az első, amelyben... Isten megvalósult, habár csak *őbenne magában*, ez a képzet kezdetben Istennél van, és az Isten*ben* megteremtett Isten maga."[105] — A vallási tartalom szempontjából nem különösképpen lényeges az olyan részleteknek a vizsgálata, amelyek a schellingi Isten, az új abszolútum, hogy úgy mondjuk „szerkezetére" vonatkoznak. Ha itt röviden megemlítjük azt, hogy a késői Schellingnél az isteni idealitást — nem időben, pusztán logikailag — megelőzi egzisztenciájának alapja, a természeti alap, amely szintén része istennek, akkor ezt csupán azért tesszük, hogy kimutassuk azt is: az eredetileg identikus abszolútum identitása határozottan megbomlik a fordulat után. Az eredeti rendszerben „az észen kívül nincs semmi és benne van minden",[106] „az ész éppenséggel Egy és éppenséggel önmagával azonos. Mert ha nem lenne az, akkor léteznie kellene az ész létén kívül valami más alapnak is, mint ő maga."[107] Most már létezik. Nemcsak panteizmusa — melyet különben ő maga tagad, azonosítani igyekezvén késői rendszerét a koraival — megy át egy teisztikus konstrukcióba, hanem identitásfilozófiájának helyére is egy dualisztikus felfogás lép (ez a mozzanat származik éppen a középkori keresztény misztikából — Böhme), amit, rendszere folytonosságának fenntartása érdekében ugyancsak igyekszik elmosni.

Az Istenné lett abszolutummal és a teremtésmítosszal együtt a keresztény mitológia összes többi lényeges elemét is megtalálhatjuk a késő schellingi filozófiában. Fellelésük nem is különösen nehéz, hiszen Schelling nem kívánja racionalizálni a mítoszt: maga a mítosz nem értelmezendő. A mitológia igazsága vallási igazság, nem jelent semmi mást, mint amit közvetlenül kijelent.[108] A bűnbeesés mítosza éppen úgy részét képezi Schelling teozófiájának, mint a krisztusi megváltásról és az isteni kinyilatkoztatásról szóló tan.

[103] MFSZ 632. o.
[104] Schelling: *Philosophie und Religion*. Id. kiad. 39. o.
[105] Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Schellings sämmtliche Werke. I. 7. 360—61. o.
[106] Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Id. Kiad. 115. o.
[107] 117. o.
[108] L. pl. Schellings *sämmtliche Werke*. II. 4. 311—320. o.

Mindezeket nem részletezzük. Egyetlen mozzanatot szeretnénk csak még kiemelni: a rossznak és az emberi szabadságnak a problémáját. Mindkét mozzanat Achilles-sarkát képezi bármiféle teológiának. Hogyan teremtett az Isten, aki maga a tökéletesség, olyan világot, amelyben alapvető szerepe van a rossznak? S hogyan egyeztethető össze az ember isten-képmás volta (ami feltételezi az ember szabadságát) az isteni gondviseléssel. Az *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*ben — ahol, mint mondottuk, Schelling a romantikusok támadásait szeretné kivédeni — a keresztény vallás szellemének megfelelően a rossz lehetőségét az ember szabadságából vezeti le, ami azonban végső soron az emberi tökéletlenség következménye. „Ha az ember szellemében a két principium identitása éppoly feloldhatatlan lenne, mint Istenben, akkor nem lenne különbség, azaz az Isten mint szellem nem nyilatkoznék meg. Annak az egységnek tehát, amely az Istenben elszakíthatatlan, az emberben elszakíthatónak kell lennie — ebben áll a jó és a rossz lehetősége."[109] Az ember szabadsága tehát pusztán az isteni megnyilatkozás eszköze; alapjában romlás, hanyatlás, az isteni tökéletesség megbomlása, amire azért van szüksége Istennek, hogy legyen kinek és mit kinyilatkoztatni. De még ez a szabadság mint tökéletlenség is látszatszabadság, melyben az ember ki van szolgáltatva Isten kényének kedvének: Az ember maga dönt, maga választja meg sorsát, tehát maga felelős sorsáért, de „ez a döntés nem eshet ez időbe; kívül esik minden időn, és ezért az első teremtéssel (ha attól különböző tett is) egybeesik".[110] — S ebből következően: „Mi is állítunk egy predesztinációt, de egészen más értelemben: nevezetesen a következőben: ahogyan az ember itt cselekszik, úgy cselekedett öröktől fogva és már a teremtés kezdetén."[111] Ez a „szabad tett" maga a bűnbeesés.

Amennyiben Schelling ezekben a vonatkozásokban eltér a hagyományos protestáns vallás teológiájától — s kétségtelenül eltér: teremtés és bűnbeesés időbeni egybeesése —, annyiban „előremutat". Utat tör egy immáron modern irracionalista etika irányában. Az ilyen mozzanatok azonban epizodikusak, egy alapjában hagyományos vallási koncepció részmozzanatait képezik.

*

Ha ezekután feltesszük a kérdést, vajon reakciós volt-e Schelling, s ha igen, mennyiben, akkor ezt mindenekelőtt nem azért tesszük, hogy a Schelling-kérdést mintegy „lezárjuk". Annál is inkább nem, mert meggyőződésünk, hogy Schelling vonatkozásában még igen sok mondanivalója lesz a marxista filozófiatörténetnek, semhogy egy néhány oldalas vázlattal megnyugatatóan elintézettnek tekinthetnénk a problémát. Nem is azért kritizáljuk Sándor Pált, mert felvetette Schelling marxista értékelésének szükségességét. A kérdésfelvetés önmagában jogosult, s nem azt vetjük Sándor Pál szemére, hogy megnyugtatóan tisztázott kérdéseket felesleges módon megbolygat. Ha csak egy új Schelling-koncepció jelentkeznék Sándor írásában — akkor legyen az bármennyire megalapozatlan és véleményünk szerint elhibázott —, nem tartanánk szükségesnek, hogy *ehelyütt* reagáljunk rá.

Ami bennünket vitára késztetett, az — amint ezt a bevezetőben már kifejtettük — Sándor filozófiatörténeti módszere. S a Schelling-kérdésben, mindenekelőtt abban a vonatkozásban, hogy vajon reakciós volt-e a késői Schelling filozófiája, a napnál világosabban mutatkozik meg a relativizáló szociologizálás tarthatatlansága és — bármennyire „szektás-dogmatikusan" hangzik is e szó, bátran leírhatjuk — veszélyessége.

A haladás és a reakció fogalmának értelmezése mind a sztálini, mind a relativizáló szociológiai felfogásban téves és elfogadhatatlan. Nem fogadható el a sztálini álláspont azért, mert teljesen történelmietlen, s ráadásul feltételezi a marxista filozófiának egy olyan rendszerét, amely minden kérdésre mindig egyértelműen ismeri a választ. Ez a módszer a filozófia történetét olyan teleologikus folyamatnak fogta fel, melyben mindaz pozitív és haladó, ami a végcél, „a dialektikus és történelmi materializmus" megfogalmazásai felé mutat, mindaz negatív és reakciós, ami ezzel ellentétes, s teljesen értelmetlen minden kérdés és válasz, mely nem hozható kapcsolatba a dialektikus materializmus tételeivel. Hogy mi volt egy meghatározott gondolat helye a gondolkodó rendszerén belül, s milyen funkciót töltött be az adott gondolkodó saját korában, az a kérdés, ha egyáltalában felmerült, már az előbbiekből dedukálódott. Ez a módszer meg is szünteti a filozófia történetét: skatulyákkal dolgozik: „materializmus" — jó, idealizmus — rossz (a szubjektív

[109] Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Id. kiad. 364. o.
[110] Uo. 385. o.
[111] Uo.

rosszabb, mint az objektív), dialektika — jó, metafizika — rossz stb. stb. Mégis meg kell mondanunk, hogy ez a módszer — ha sokkal primitívebb is, mint a relativizáló szociológia módszere, s alkalmazása jóval kevesebb tárgyi ismeretet is igényel — a *kortársi* filozófiák megítélésénél viszonylag több igaz megállapításra adott volna lehetőséget, ha a mérce valóban a marxizmus lett volna. A marxizmussal való összevetés ugyanis, bár álláspontunk szerint soha és semmilyen esetben sem helyettesítheti valamely filozófiai rendszer konkrét analízisét, szükséges mindazokban a korszakokban, amikor a marxizmus már létezett. Hiszen éppen azon az alapon kell megítélnünk valamely filozófiát, hogy milyen funkciót tölt be az adott korszakban, ennek megvilágításához viszont elengedhetetlen a kortársi filozófiákkal való kapcsolat feltárása.

A relativizáló szociológia álláspontjáról ezzel szemben *értelmezhetetlenné válik a haladás és a reakció problémája:* ha valamely filozófia puszta regisztrálása, tükörképe egy korszak meghatározott osztálya, rétege élethelyzetének, életattitüdjének, akkor filozófiai rendszerek között pusztán az teremthet értékhierarchiát, hogy milyen mértékig adekvát ez a visszatükrözés. De még az adekvátság megítélésének lehetősége is mindenesetre kétséges: mi máson mérhetnénk le egyáltalában az adott osztály attitüdjét, mint az őt képviselő ideológiákon? Ami ezen álláspont alapján reakciósnak minősül, az kizárólag olyan ideológia lehet, amely tudatosan kívánja elkendőzni a korszak reális problémáit, amint ez Sándornál világos megfogalmazást is nyer.[112] *Filozófiának azonban csak olyan ideológiát tekinthetünk, amely őszintén keresi a nagy korkérdéseket és megoldásaikat, s a maga megoldásaiért vállalja a felelősséget.*

A haladó és reakciós filozófiai rendszerek megkülönböztetéséhez — tekintetbe véve azt is, hogy a megkülönböztetés nem feltétlenül abszolút, haladó és reakciós mozzanatok gyakran keveredhetnek egymással — olyan kritériumot kell keresnünk, amely nem keveri össze ezt a „szempontot" a filozófia nagyságának, jelentőségének szempontjával. Az említett két módszer erre ugyanis nem alkalmas. A sztálini módszer alapján valamely filozófia akkor nagy, jelentős, ha legalábbis sok mozzanatát tartalmazza a dial. mat.-nak — s ezzel egyben haladó is. A relativizáló szociológia álláspontjáról viszont minden jelentős filozófiai rendszer egyben haladó is — vagy legalábbis nem reakciós —, mert betölti tükröző funkcióját.

Az a mozzanat, amelyet a relativizáló szociológiai álláspont a haladás és reakció elválasztására alkalmas kritériumnak tekint, tulajdonképpen csupán arra alkalmas, hogy elválasszuk egymástól a jelentős, a filozófia hegeli értelemben vett történetébe ténylegesen beletartozó gondolatrendszereket — legyenek ezek haladóak vagy reakciósak — az olyan korjelenségektől, amelyek — legyenek bármilyen divatosak is a maguk korában — nem tekinthetőek történelmi jelentőségű filozófiai rendszernek. Valamely filozófia nagysága, önálló filozófiai rendszer-volta ugyanis nem másban rejlik, mint abban, hogy új módon, az adott korszaknak megfelelően, az adott korszak tényleges lehetőségeit felmérve képes felvetni az alapvető filozófiai kérdéseket: a szubjektum és az objektum, a cselekvő emberi individuum és a világ viszonyának problémáit. Ennyiben egyáltalában csak ott beszélhetünk jelentős filozófiáról, ahol a „tükröző-funkció" betöltött: ezzel azonban még semmit sem mondottunk az adott filozófia haladó vagy reakciós jellegéről. Minden filozófia — ha kiérdemli ezt a nevet, „tükrözi" a maga korát. Csakhogy ez a tükrözés nem egy adott korszak, vagy egy adott korszak, adott osztály individuumainak attitüdjét, a világhoz való pszichikus viszonyát „regisztrálja". A filozófia a lehetőségeket keresi, az emberi cselekvés lehetőségeit egy adott korszakban. Osztálydetermináltsága éppen abban áll, hogy egy megadott osztály objektív lehetőségeit — amelyek legalábbis ebben az általánosságban, az adott osztály individuumainak köznapi tudatában nem nyernek felismerést — azonosítja az *ember* cselekvési lehetőségeivel. Ez azonban nem tudatos hamisítás. A polgári *filozófia* nem azért polgári, mert ismeri és — magában — elismeri a marxi történetfilozófia igazságát, csakhogy ezt, megbízóinak jutalmát várva, letagadja, s csűrcsavaros módon cáfolni igyekszik azt, amivel nagyon is tisztában van. A polgári filozófia azért polgári, mert — az embert a burzsoáziával azonosítván — nem is értheti meg a marxizmus jelentését.

Nem jöhet tehát létre nagy filozófia ott, ahol nem a tényleges korproblémák képezik alapját, ahol az emberi cselekvés lehetőségeinek a filozófia által vázolt játéktere nem a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternetivák valamelyikét realizálja gondolatilag. Ez a reális alternatíva lehet a kiúttalanság alternatívája is.

A reális problémák keresése, feltárása nélkül egy akár filozófiai formák között jelentkező ideológia sem lehet más, mint üres és olcsó apologetika, vagy tartalmatlan

[112] MFSZ 644. o.

epigonizmus: nem akarjuk ugyanis kizárni azt a lehetőséget sem, hogy valaki — nagy elődök nyomdokain haladva — megkonstruál egy látszatra tetszetős filozófiai rendszert, nem értvén meg azokat a reális társadalmi problémákat, amelyekre a nagy előd kérdésfeltevései és megoldásai ráépültek. De akár apologetikáról, akár epigonságról legyen szó — ezeket a „filozófiákat" elfelejti a történelem. De senki nem kívánja megtagadni pl. Nietzsche gondolkodói nagyságát csak azért, mert nála „minden finomságból és árnyalatosságból az imperialista burzsoáziának robusztus-reakciós osztálytartalma érzik ki".[113] Nietzsche is, mint minden jelentős filozófus, a korszak problémáit látja meg és kívánja megoldani — egy meghatározott osztály álláspontjáról. A válasz ugyanis, amelyet megfogalmaz, egy kor reális alternatívájára épül: a kapitalizmus fennmaradásának és imperialista továbbfejlesztésének alternatívájára. Csakhogy ez az alternatíva mind a társadalmi valóságban, mind ebből következőleg gondolatilag az emberi történelmi fejlődés által kimunkált pozitív értékek tagadását jelenti. Az ugyanis, hogy egy adott filozófia haladó-e vagy pedig reakciós, attól függ, hogy az általa választott alternatíva *milyen* reális *értékek* hordozója. Reakciós az a filozófia, amely egy adott történelmi szituáció megoldásának olyan alternatívájára épít, amely negatív értékek hordozója, ill. a lehetséges pozitív értéktartalmak minimumát valósítja meg; s az a leghaladóbb, amely a pozitív értéktartalmak maximumát megvalósító alternatívára épít. Az elmúlt korok filozófiájának történelmileg fennmaradó jelentősége éppen a történelmileg kitermelt értékek és ezek harcának *kontinuitásában* nyeri elsődleges magyarázatát.

Az érték azonban — ezt minden marxista tudja — történelmi kategória. Azok az értékek, melyeknek megválasztására meghatározott társadalmi perspektívák megválasztása épül, nem eleve adottak, hanem a társadalmi fejlődés konkrét mozgásában bontakoznak ki. Ennélfogva minden adott filozófiai rendszer *csak mint az adott kor filozófiája*, a maga tényleges történelmi funkciójában értékelhető abból a szempontból, hogy haladó, előremutató vagy reakciós szerepet tölt-e be. Nem kérhetünk pl. valamely filozófiától olyan értékeket számon, amelyek e filozófia létrejöttének korszakában nem bontakoztak és nem is bontakozhattak ki. Természetesen bizonyos értéktartalmak melletti döntés nem tesz valamely ideológiát filozófiává. Minden filozófia képes kell, hogy legyen az általa választott értékek *teoretikus megalapozására*. S éppen ezáltal válik a filozófia története az emberiség öntudatra ébredésének teoretikus tükrévé. — Ez érthetővé teszi, hogy lehetségesek reakciós, s mégis jelentős filozófiák. Ezek történelmileg fennmaradó jelentősége ui. abban rejlik, hogy a pozitív értékek teoretikus megalapozásának és praktikus realizálásának problémáit, ellentmondásait napvilágra hozzák.

Ebből egyben következik az is, hogy valamely filozófiai rendszer „fennmaradása", el nem avuló jellege nem jelenti azt, hogy konkrét megoldásainak, egyes tételeinek mindenképpen érvényben kellene maradniok. Egyes tételek, egyes megoldások a rendszerből, a konkrét történelmi szituációhoz kötött filozófiai egészből kiszakítva nem is értelmezhetők. Önmagában semmit sem mond egy filozófia funkciójáról az a megállapítás, hogy az adott rendszer idealista vagy materialista, racionalista vagy irracionalista.

Ennyiben tökéletesen igaza van Sándornak akkor, amikor azt állítja, hogy „irracionalitás,... a miszticizmus nem egyértelműen és nem minden körülmények között retrográd.[114] S helyes az a kísérlete, hogy a skatulyákkal dolgozó sztálini filozófiatörténeti módszer képviselőivel szemben hangsúlyozza: az adott korszakbeli funkció tisztázása nélkül semmit sem mondottunk valamely filozófiáról azzal, hogy irracionalistának minősítjük. Csakhogy ezenközben kötelessége lett volna rámutatni arra is, hogy azok közül, akikkel a Schelling-kérdésben vitázik — egyrészről a Rozental—Jugyin féle *Filozófiai kislexikon* szerzői, másrészről Lukács György — az utóbbira semmiképpen sem jellemző ez a skatulyázó módszer. Lukács Schelling irracionalizmusát nem általában bírálja — ha azt is állítja, hogy a schellingi irracionalizmus a modern német burzsoá irracionalizmus reakciós áramlatának kezdőpontja —, hanem ezen irracionalizmus *konkrét tartalmát*, s annak a konkrét korszakban betöltött reakciós funkcióját. A *különösség* első fejezetében pl. világosan rámutat arra, hogy a korai Schelling irracionalizmusa ellentmondásos formák között ugyan, de határozott előrelépést jelentett Kanthoz képest. S hogy Lukács mennyire nem azon az alapon ítéli meg a schellingi filozófiát, hogy az irracionalista, tehát reakciós, az tökéletesen világosan megmutatkozik a Hölderlin-értékelése kapcsán.[115] Hölderlin vallásos jellegű irracionalizmusában éppen hogy a következetes polgári forradalmiság továbbélését mutatja ki, amely a polgári társadalom ellentmondásainak teljes

[113] Lukács: *Az ész trónfosztása*. Id. kiad. 251. o.
[114] MFSZ 640. o.
[115] Lukács György: *Hölderlin Hyperionja. Goethe és kora*. Bp. Hungária Kiadó, é.n.

kibontakozása után, méghozzá a német nyomorúság viszonyai között, szükségszerűen válik irracionális és misztikus hitté. „Hölderlin tehát nem veszi figyelembe a polgári forradalom kapitalista korlátját, kapitalista ellentmondásait. Társadalomelméletének ezért misztikába kell vesznie — persze egy valóságos társadalmi átfordulás, valóságos emberisé g-megújulás kusza előérzetének misztikájába... Ezért a társadalmi megújulás hordozó pillére Hölderlin számára csak új vallás, új egyház lehet", csakhogy „a régi vallásokka való teljes szakítás" alapján.[116] A francia forradalmaktól fellelkesülten a szabadságfát körültáncoló három ifjúkori jóbarát közül Hölderlin irracionalista misztikussá lesz — nem tudván és nem akarván szakítani ifjúkora forradalmi eszményeivel, nem tudván elfogadni a forradalmi dráma kapitalista prózába fordulását. Hegel — ezt már láttuk — eljut a polgári társadalomnak a polgári szemlélet talajáról egyáltalában lehetséges legmélyebb filozófiai megértéséig, Schelling pedig *szembefordul* ifjúkora eszményeivel, s egy ezek *feladását* jelentő irracionalista misztikába menekül, azaz filozófiájának fő irányát tekintve a *romantikához* csatlakozik. Szó sincsen tehát Lukácsnál arról, hogy az irracionalista misztikát történelmietlenül és tartalmától elvonatkoztatva utasítaná el.

A történelmietlen, tartalomtól elvonatkoztatott skatulyázás ezzel szemben Sándornál visszatér. Ha ez a visszatérés — az ellentmondások zűrzavarában — nem is explikálódik egészen határozott formában, s némiképp kifinomultabb is, mint a módszer Sándor által bírált „eredetije". „Misztika, eretnekség, felkelés — a társadalmi fejlődésnek, a feltörekvő új erők jelentkezésének és előretörésének, ha nem is törvényszerű, de szinte szabályszerű szakaszai."[117] Így pl. a kapitalizmus ellenes népi mozgalmak kialakulásában is: „Nem is szólva *Saint Simon 'Nouveau Christianisme'* c. munkájáról, vagy *Fourier 'Le nouveau monde industriel et sociétaire'* c. falanszter-álmodozásairól, mindenekelőtt 'a német kommunizmus megalapítója', Wilhelm *Weitling* misztikus ‚keresztény kommunizmusa' az, ... amely mint a kezdődő, bizonytalanul tapogatózó mozgalom ideológiai lecsapódása... jelentkezik. (Ez volna tehát a misztika — *M. V.)* Az *eretnekség* klasszikus periódusát *Marx—Engels* képviselhetik, hogy azután a harmadik szakasz, a *‚fegyveres felkelés' Lenin* nevéhez fűződjék."[118] — Vajon nem a skatulyázás iskolapéldája-e az az elmélet, amely — hogy sémájának igazát bizonyítsa — az utópizmust misztikának kiáltja ki, Marxból és Engelsből pedig eretneket csinál? Eddig mi e fogalmakat másképpen értelmeztük. Vajon nem skatulyázó az a módszer, amely a miszticizmusba és irracionalizmusba menekülés „haladó konzervatív"[119] kategóriájával lát el *minden olyan* filozófiailag jelentős irracionalizmust, amely a forradalmat követő periódusban jön létre? S ugyanakkor megfeledkezik arról, hogy mi a tartalma annak a misztikának és irracionalizmusnak, amelyhez az illető menekül. Hogy itt a hagyományos keresztény hittételek felújításáról, egy új szeretet-vallásról — vagy a felsőbbrendű emberfajnak a nyáj-ember feletti győzelméről van-e szó, az Sándornak tökéletesen mindegy. Vagy nem skatulyáról van-e szó akkor, amikor Sándor Schelling 1895-ös rendszervázlatával — *egyedül és kizárólag azon az alapon, hogy ott előfordul a mitológia szó!* — azt bizonyítja, hogy a késői Schelling csak ifjúkori programját valósítja meg? De még mekkora nagy skatulya: az *ész* mitológiája és az irracionális kinyilatkoztatás egyaránt belefférnek.

Sándor Pál tehát semmiképpen sem valósította meg azt a programját, hogy a schellingi misztikus irracionalizmust a maga korában betöltött funkciója szempontjából értékelje. Nem tett mást, mint átrendezte a skatulyákat, és új értelmet tulajdonított nekik. Nekünk kell tehát megkísérelnünk, hogy a programot végrehatjsuk. Ennek eredménye azonban számunkra egyértelműen az, hogy a késő-schellingi filozófia reakciós. Ennek bizonyításához tulajdonképpen nem is kellene mást tennünk, mint Marxra hivatkoznunk, aki *A hegeli jogbölcselet bírálatához. Bevezetés* c. munkájában rámutatott arra, hogy a haladás és reakció harca a negyvenes évek Németországában a vallás problémája körül bontakozott ki a filozófiában.[120] Nem vitás tehát, hogy az a Schelling, aki, mint láttuk, a vallás megmentésén fáradozott — méghozzá nem is általában a vallásos hit, hanem a keresztény vallás konkrét tartalmának a megmentésén —, melyik táborhoz tartozott. De Sándor Pál itt sem köteles elfogadni a marxi álláspontot. Ezért Sándor Pál meggyőzésének érdekében vizsgáljuk meg azt pl., hogy miféle konkrét funkciót töltött be az adott korszakban Schelling vallásos szabadság koncepciója. Említettük, hogy Schelling szerint az egész teremtett világban egyedül az ember szabad, mivel az embernél a két

[116] Uo. 149—150. o.
[117] MFSZ 641. o.
[118] Uo.
[119] Uo. 642. o.
[120] L. MEM 1. köt. Id. kiad. 378—379. o.

principium — a sötétség és a világosság principiuma — egyaránt jelen van, de nem az Istenre jellemző örök összhangban és egyensúlyban. Ennélfogva az ember képes arra, hogy a sötétség principiumát — az egzisztencia, a természet principiumát — a világosság principiuma — a szeretet, az intelligibilitás principiuma — fölé helyezze. Azaz a szabadság Schellingnél nem más, mint a rossz lehetősége: romlottság. Valami olyan, aminél fogva az ember az isteni képmástól való eltávolodás, deteriorizáció legalacsonyabb fokára jut. Schelling helyeslően idézi Baadert: „Ezért Franz Baader joggal állítja, hogy kívánatos lenne, ha a romlottság az emberben csak az állattá levésig menne: sajnos azonban az ember csak az állat alatt vagy fölött állhat."[121] De — már erről is volt szó — még ez a rossz forrásává lett öndetermináció is *eleve* determinált, amennyiben az ember a bűnbeesés aktusával már a teremtéssel egyidejűleg megválasztotta cselekvésének mikéntjét. A „szabad" emberi cselekvés ennélfogva képtelen arra, hogy az embert kiemelje a romlottság, az elidegenedés állapotából. A jó megvalósításának egyedüli eszköze a hit, méghozzá „... a maga eredeti jelentésében, azaz mint az Istenre való ráhagyatkozás, amely *minden választást kizár*".[122] A jó megvalósítása tehát éppen az emberi szabadság megtagadásában, a cselekvéstől való elfordulásban áll, amely méghozzá kizárólag a morális zseni számára elérhető!

Abban a történelmi periódusban, amikor Hegel eljut ahhoz a felismeréshez, hogy az ember a munkája által önmagát teremti meg, amikor a korszak filozófiájának középponti problémájává vált az elidegenedés megszüntetése — méghozzá a tudatos emberi tevékenység útján — akkor is, ha ez az idealista rendszerekben „szellemi munkaként" jelentkezik —, Schelling eleve reménytelennek tekinti, hogy bármiféle emberi cselekedet mást eredményezzen, mint romlást és rosszat. S a cselekvés helyett a minden iniciativát, döntést, választást kizáró misztikus egyesülést ajánlja Istennel. Schelling egész összkoncepciója a racionális emberi autonómia eszméjének és ideáljának feladását, tagadását jelenti.

Persze minderre Sándor azzal válaszol: tagadta ő ezt valahol? Nem éppen azt állította, hogy Schelling azért nem reakciós, mert nem a fennálló porosz rezsim dicséretét zengi, hanem csupán elbúvik magányosságában? Mindez igaz. S éppen azért veszélyes a Sándornál jelentkező relativizáló szociológiai álláspont. *Egyértelműen* felmenti a reakciós *filozófiákat*.

Márkus György — Vajda Mihály

Ismeretelméleti megközelítéssel „A nyelv létezésének kérdéséhez"

(A Magyar Filozófiai Szemle 1966/5. számában megjelent hasonló című cikkhez)

A Magyar Filozófiai Szemle 1966/5. számában Békési Imre a nyelv létezésének problémáját, közelebbről azt veti fel: az egyéntől független objektív jelenség-e a nyelv, vagy pedig az egyénen kívül nem létezik.

A szerző a nyelvszemlélet objektivista irányzatával, pontosabban ennek egyik napjainkban élő képviselőjével, Antal Lászlóval vitázik. Antal véleménye szerint az egyén és a nyelv közötti viszony lényege az, hogy: „Az egyén tudata szubjektív tükrözője (és így — *V.I.*) szükségképpen hiányos mása az egyéntől független objektív társadalmi nyelvnek." (843. o.)

A vita során Békési áttér az ún. ismeretelméleti szemlélet bírálatára, mondván: „Ha az egyén és a valóság viszonyát puszta ismeretelméleti viszonynak fogjuk fel, akkor megengedhetetlenül leszűkítjük..." „Az objektivista irányzat azért nem oldhatja meg a nyelv hollétének kérdését, mert az egyén viszonyát a valósághoz (és benne a nyelvhez) szűkebbnek látja a ténylegesnél, *csupán megismerési viszonyt lát ott, ahol ennél teljesebb kapcsolat* van." (844—845. o.)

A kérdés az, vajon az objektivista irányzat által képviselt ún. megismerési viszony azonos-e az ismeretelméletivel, s hogy az *ismeretelméleti megközelítés jelenti-e a leszűkített vizsgálódás okát*.

*

Hogy e kérdésekre válaszolhassunk, először azt kell tisztáznunk: mi az „ismeretelméleti". Már a nyelvi megfogalmazás — az „i" képző világosan mutatja — hogy az

[121] Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Id. Kiad. 373. o.
[122] Uo. 394. o.

smeretelmélethez tartozó szemléletről van szó, vagyis az ismeretelmélet szemlélet módjáról.

Mi az ismeretelmélet? Erre egyértelműen — és röviden — azzal lehetne válaszolni, hogy az igaz ismeretet adó megismerési tevékenység meghatározottságait elemző tudomány.

Ha azonban a tárgyát, feladatát kezdjük elemezni,, akkor már többféle állásponttal találkozunk, mégpedig azért, mert ez filozófiai jellegű problémákhoz kapcsolódik. A nyelvszemléletek különféleségének is az az oka, hogy az ismeretelméleti alapokat eltérően értelmezik, és így a nyelvészeti problémákra is különféle válaszokat adnak. Békési ugyan joggal minősíti szűknek az általa bírált objektivista nyelvszemlélet ismeretelméleti alapját, de saját ismeretelmeleti álláspontja szintén szűk: az elsajátító aktivitás ugyan megjelenik benne, az alkotó aktivitás azonban hiányzik belőle.

Az ismeretelméleti szemlélet egyik központi elvi problémája az, hogy milyen tevékenységnek tekintjük a megismerést. Itt most nem arra gondolok, hogy hogyan definiáljuk, hanem arra, hogy milyen funkciót tulajdonítunk neki.

Mivel az ember alaptevékenysége a munka, mindenféle tevékenységet ebből az aspektusból kell elemezni. A megismerési tevékenység is olyan tevékenység, amely a munkafolyamattal, az ember céltudatos tevékenységével szorosan egybeolvad olyannyira, hogy bizonyos vonatkozásban a megismerés maga is munkafolyamat. Ennek következtében a megismerési tevékenységet is csak az egész funkcionáló emberrel egyetemben, vagyis mint a társadalmi tevékenységet végző ember tevékenységét vizsgálhatjuk. Az ember alaptevékenységének, vagyis a munkának figyelembe vételétől tehát az ismeretelméletben sem tekinthetünk el, azaz el kell ismerni, hogy *a megismerés szubsztanciális alapja is a társadalmi tevékenységet, vagyis munkát végző ember.* Az ember társadalmi tevékenységének elméleti és gyakorlati faktorra való széthullása, az ún. elméleti-gyakorlati munkamegosztás, éppen azért jöhetett létre, mert mindkét faktor (éppúgy, mint pl. a földművelés és az állattenyésztés, vagy másféle munkamegosztási komponensek) az általános emberi tevékenységnek, a társadalmi tevékenységnek, azaz a munkának az eleme.

Ez a szemlélet, amely a marxizmus klasszikusaival jelent meg a filozófiában, joggal nevezhető forradalmi fordulatnak az ismeretelmélet történetében, hiszen alapvetően más, mint az ún. szemlélődő embert szubsztanciális alapul felfogó ismeretelmélet (az embertől függetlenített megimerés-szemléletről nem is beszélve). Eszerint a megismerés funkciója az ember és környezete adekvát viszonyának kialakítására irányul. Ez nem előzmények nélküli felfogás, de a marxizmusban vált igazán konzekvenssé.

Milyennek jellemezhetjük, miképpen osztályozhatjuk az ember alaptevékenységét arról az osztályozási alapról, hogy *hogyan viszonylik az ember a környezetéhez* (környezeten mindazt értve, ami határolja, körülveszi az embert, tehát a társadalmat is).

Ha történetileg nézzük az ember és környezete viszonyát, azt látjuk, hogy ontogenetikus fejlődésének kezdeti fokán, a gyermeki fejlődés első stádiumában az ember tevékenysége *utánzó* jellegű.

Az „utánzó jelleg" annak a jellegzetességnek differenciálatlan megfogalmazása, hogy az emberi egyed elsajátítja, magáévá teszi „mindazt",[1] amit előtte az emberiség összegyűjtött, legyen az akár elméleti, akár gyakorlati jellegű tudás. Tehát a számolás tudása, vagy annak ismerete, hogyan kell ceruzát hegyezni, közlekedni stb. Kezdődik ez a családban (ill. a csecsemőotthonban), folytatódik az iskolában, majd az élet számos területén.

Az utánzó jellegű fejlődési fok az embernek az eddigi tapasztalatokat, ismereteket átvevő, *befogadó* tevékenységén alapul. Ez a tevékenység arra irányul, hogy mintegy megőrizze, fenntartsa az eddigit, s ezáltal a felhalmozott értékek folytonosságát biztosítsa. Az ember és környezet viszonyának ez a megtartó, ún. befogadó fázisa az emberi fejlődés minden formájának első fázisa. Pl. egy tudós fejlődésén belül is megtalálható. Nem úgy értve, hogy a tudós is volt gyermek, hanem úgy, hogy a tudós is, mielőtt tudományosan maradandót, újat alkot, elsajátítja „mindazt" a tudást, amit elődei az adott tárgykörből felhalmoztak.

A dialektika azonban nem elégszik meg a jelenségek megtartó tendenciáinak feltárásával, hanem, mivel minden jelenségben megtalálható az ezekkel ellentétes, megszüntető tendencia is, ennek feltárását is szükségesnek látja. Ez az emberi tevékenységre is áll: az ember is nemcsak megőrzi a múltat, hanem „megszüntetve" őrzi meg, azaz megváltoztatja, s ez utóbbi tevékenységének legfejlettebb fokán egyben gazdagítja is.

[1] A „mindazt" nem mennyiségi, hanem „minőségi" értelemben használom.

Hogyan jelentkezik a változtató funkció az egyén esetében? Ha elismerjük azt, hogy a társadalom (bizonyos vonatkozásban) az egyének integrációja, s mint ilyen fejlődik, gazdagodik, akkor azt is el kell ismernünk, hogy az egyén-környezet relációnak van egy olyan vonatkozása is, hogy nemcsak a környezet gazdagabb az egyénnél, hanem az egyén is ad valami olyat a környezetének, ami ebben legfeljebb csak potenciálisan van meg, vagyis önmagát megvalósítva alakítja környezetét. Az ember tevékenységének e kettősségét Marx a következő szavakkal fogalmazza meg: „A történelem nem egyéb, mint az egyes nemzedékek egymásutánja, amelyek mindegyike kiaknázza azokat az anyagokat, tőkéket, termelőerőket, amelyeket valamennyi elődje reá hagyományozott; ilyenképpen tehát egyfelől a ráhagyott tevékenységet folytatja egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig a régi körülményeket módosítja megváltozott tevékenységgel. (Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM. 3. köt. Bp. 1960. 37. o.)

Felvethető, hogy más relációra csúsztam át: az én megállapításom az egyén és környezet, a marxi idézet pedig a nemzedékek és az emberiség történeti tevékenysége relációjára vonatkozik. A vizsgált vonatkozásban — az ember viszonya a meglevő környezethez — azonban elvileg nincs különbség „ember" mint egyes ember és nemzedék között. Igaz ugyan, hogy az egyes ember „egyes", a nemzedék pedig általános, ez a különbség azonban nem abszolút. Az egyén mint a társadalmi viszonyainak összessége a társadalmi viszony különös szerveződése, az általános és különös egysége, s ezért nem állítható mereven, elvileg szembe az általános egyetlen formájával sem. Az általánosság ebben a vonatkozásban éppen az egyes egyik lényeges meghatározottsága, és a társadalom mint általános ugyancsak nem lehet másféle: az egyeseket és a meghatározottságaikat magában kell foglalnia.

Helytelen tehát az az elképzelés hogy a marxista társadalomfelfogás az egyént degradáló elmélet lenne. Ha ilyen lenne, akkor kirívó ellentmondásnak kellene kialakulnia általános módszertani felfogása és konkrét állásfoglalásai — itt a személyiségelmélete — között. A marxizmus klasszikusai gyakran haagsúlyozzák is az egyes jelentőségét, sőt bizonyos vonatkozásban primátusát az általánossal szemben. Marx pl. Hegellel polemizálva, de Lenin is, megemlíti, hogy az egyes, a konkrét — éppen ezért az ismeretelméletben a gyakorlat — „értékesebb" mint az általános, mert a létezés és konkrétság gazdagsága is megilleti, **„A gyakorlat magasabb, mint az (elméleti) megismerés,** mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság méltóságával is bír." *(Filozófiai füzetek.* Összes Művei 38. köt. Bp. 1961. 198. o.)

Természetesen az egyes jelentőségének túlhangsúlyozása sem helyes. Míg a dogmatizmus időszakában az általános mind elméleti, mind gyakorlati túlértékelésével találkoztunk, napjainkban az egyes szerepének túlhajtása is tapasztalható. Ez egyrészt regresszió az előző tendenciára, másrészt a polgári filozófiák, nevezetesen az egzisztencializmus és, bizonyos vonatkozásban a pozitivizmus hatása. A helyes marxista álláspontnak az arányt kell megtalálnia az egyes és az általános között; de ezt csak akkor érheti el, ha jelenségeket konkrétan, komplexen elemzi, feltárja sokoldalú funkciójukat.

Visszatérve alapproblémánkhoz, az emberi tevékenység szerkezeti elemzéséhez, elmondhatjuk, hogy az ember filozófiailag tekintve egyrészt elsajátítja mindazt, amit elődei ráhagytak; másrészt megváltozott tevékenységgel *módosítja* is. Az első fázisban befogadó tevékenységet végez, a másikban gyarapítót, alakítót, változtatót. Ezért az első fok tevékenysége bizonyos vonatkozásban passzívnak nevezhető. Így nevezhető még akkor is, ha figyelembe vesszük a modern, pontosabban a Kant óta fejlődő ismeretelméletnek azt a megállapítását is, hogy maga az elsajátítás sem passzív folyamat, mert az egyén (a tudat) ennek során is tevékeny. Ez a fázis, az alakító fázishoz viszonyítva, mivel elsődlegesen befogadó, az „elszenvedő" tevékenység fázisa. Az első fázisban az ember gyarapszik, a környezet gazdagságát mintegy magába szívja, a másodikban a környezet gazdagszik, mert az ember a környezet elemeinek felhasználásával valami újat, valami többletet hoz létre, „bedolgozza" magát a külsőbe. S ez a tulajdonság csakis az ember sajátossága. Ez a marxi értéktöbblet elmélet alapja, de általános antropológiai elv is, helyesebben — mint munkaérték elmélet (értve ezalatt azt, hogy a munka a gazdagság forrása) — az ember és környezet-reláció egyik lényeges filozófiai alapelve is.

Az ember funkcióját elemző filozófiai jellegű munkákban napjainkban gyakran lehet találkozni azzal az állásponttal, hogy az ember társadalmi tevékenységének lényege az, hogy *elsajátítsa* azokat a javakat, amelyeket elődei létrehoztak és megalkottak, és az egyes ember a társadalmi funkcióját azáltal teljesíti — azáltal emelkedik nemének magaslatára —, hogy a társadalom által képviselt, birtokolt anyagi és szellemi javak minél teljesebb elsajátítójává válik. Egyesek ezt az állásfoglalásukat azzal a marxista személyiségfelfogáshoz tartozó és a klasszikusoktól eredő meghatározással támasztják alá, hogy

„az egyén a társadalmi viszonyainak összessége". S ebből közvetlenül következőnek tartják azt, hogy az általános — jelen esetben a társadalom — minden relációban *abszolút* elsődleges. Véleményünk szerint e megfogalmazás összezavarja a problémákat. „Az ember társadalmi viszonyainak összessége" meghatározottságot az emberi tevékenység jellege szempontjából általában nem elemzik. Ez azért hiba, mert az ember társadalmi viszonyai a tevékenységének a függvényei, s így jellegük szorosan kapcsolódik a tevékenység meghatározottságaihoz.

Annak a hibás szemléletnek, amely az ember társadalmi funkcióját kizárólag az elődök által felhalmozott javak elsajátításában, vagyis a befogadó meghatározottságban látja, az az elméleti alapja, hogy az ember és társadalom kapcsolatát egyoldalúan értelmezi. Az ember és társadalom kapcsolatának alapja a külső és belső viszonya. Köztudott, hogy e viszonyt háromféleképpen lehet felfogni.

1. A viszonyban a külső az elsődleges, azaz az ember viszonyainak meghatározottsága, konkrét milyensége a külső meghatározottságok függvénye.

2. A viszonyban a belső az elsődleges, azaz az ember viszonyainak meghatározottsága az ember milyenségén alapszik.

3. Végül: a viszonyt a külső és belső egysége határozza meg.

Az ember társadalmi meghatározottságát differenciáltan csakis a harmadik felfogás alapján elemezhetjük. Ha az ember tevékenységét is eszerint vizsgáljuk — a társadalmi viszony és az emberi tevékenység előbb említett kapcsolata miatt így kell tennünk —, akkor beszélnünk kell egyrészt olyan tevékenységről, amelyben a külső aktivitása az elsődleges: ez a befogadó vagy megtartó tevékenység; másrészt olyanról, amelyben az ember aktivitása az elsődleges: ez a gyakorlati vagy újat teremtő fázis. De — s ezt nem szabad szem elől téveszteni — az ember össztársadalmi tevékenysége természetesen a két tevékenység együttese.

Akik a társadalom-ember kapcsolat első tagját abszolutizálják, azok az első tevékenységfázist abszolutizálják, s ezzel figyelmen kívül hagyják a gyakorlatot. Verbálisan ugyan beszélnek róla, de tényleges funkciót nem tulajdonítanak neki. A gyakorlat egyik lényeges ismérve ugyanis éppen az, hogy az ember az elsődleges és a külső a másodlagos: „az ember gyakorlati (célirányos) tevékenységének oldaláról tekintve a világ... mint valami *külsődleges*, mint valami másodrendű... jelenik meg." (Lenin: id. mű 172. o.) A társadalmi viszony ilyen szemlélete megköveteli annak elfogadását is, hogy az egyén társadalmi funkciója nem merül ki a társadalom adott javainak elsajátításában, hanem „nemének magaslatára" éppen azzal emelkedik, hogy a társadalom adott javainak elsajátítása mellett minél teljesebben megvalósítja önmagát, s ezáltal emeli, gazdagítja a társadalom szellemi és anyagi javainak totalitását. Ha e funkciót nem értékeljük túl, akkor nemhogy a marxizmustól idegennek tekinthetőt nem vallunk, hanem éppen a dialektikus materializmus egyik lényeges meghatározottságát, az *ember aktivitását* hangsúlyozzuk, s kell ezt tennünk azért, mert éppen ez a lényeges elem marad ki ama szemléletből, amely szerint az ember funkciója kimerül az „elsajátításban". E szemlélet egyoldalúságának oka az, hogy tagadja az embernek mint „belső"-nek, illetve általában az embernek a környezettől bizonyos vonatkozásban való függetlenségét. Ha ezt tagadjuk, akkor tagadnunk kell azt is, hogy az ember a „saját mértéke" szerint alakíthatja a környezetét. Amikor ugyanis az ember, alakítva környezetét, olyant teremt, ami eddig nem volt, akkor tulajdonképpen saját mértékéhez alakítja a konkrét külsőt. De ez csak akkor következhet be, ha az ember és környezet adekvátsága megszűnik, ha a két „mérték" — az emberé és a környezeté — már nem felel meg egymásnak. Az ember pedig csak azért teremthet, mert belső „mértéke" van.

Egyesek az egyes ember alakító teremtő funkciójának elismerésétől azért idegenkednek, mert veszélyeztetve érzik általa a marxista filozófia objektivitást elsődlegesnek tartó elvét, s a szubjektivizmustól félnek, amelyet abszolút idealista jellegűnek érzenek. Pedig nem szabad elfelejteni, hogy a marxizmus nem abszolút objektivista szemlélet. Az abszolút objektivizmus bármely területen való jelentkezésére érvényesnek tartjuk Marxnak az objektivista történetírásra vonatkozó kritikáját: „Az úgynevezett *objektív* történetírás éppen abban állott, hogy a történeti viszonyokat a *tevékenységtől* elválasztva fogta fel. *Reakciós jelleg*" (Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM. 3. köt. Bp. 1960. 42. o. Kiemelés — *V.I.*) Az idézet vázlatos, hiszen csak lapszéli megjegyzés egy egyébként is eléggé vázlatos munkában, de úgy érezzük, eléggé szól amellett, hogy a marxista szemlélet alapja nem lehet a merev objektivizmus.

Ugyanígy itt idézhetnénk Engelst is: „Mind a természettudomány, mind a filozófia eddig egészen elhanyagolta az ember tevékenységének befolyását gondolkodására... De éppen a *természetnek az ember által való megváltoztatása*, nem egymagában a természet mint olyan az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapja és amilyen irány-

ban megtanulta a természetet megváltoztatni abban az arányban nőtt az ember intelligenciája." (Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp. 1963. 504. o.)

Az a szemlélet, hogy az emberi tevékenység lényege a múlt örökségének befogadása, s az egyén aktivitása kimerül abban, hogy ezt az elsajátítást aktív tevékenykedés közben végzi; erősen analóg azzal a megállapítással, hogy a javak termelésének lényege a holt munka elsajátítása. Ezen a szemléleten megmaradva sohasem született volna meg a marxista értékelmélet.

Ezt a szemléletet egyrészt azért tartjuk egyoldalúnak, mert az emberi tevékenységet egyoldalúnak tekinti: *elsajátítónak*. Ez a meghatározottság — mint fentebb már jellemeztük — az emberi tevékenységnek *csak egyik oldala*. Ha az ember, és így az egyén is, mindig csak a holt elsajátítást végezné, s nem adna valami újat is a meglevőhöz, akkor bővítésről a javak gyarapításáról, a kultúra, a tudomány stb. haladásáról sohasem beszélhetnénk. Az emberiség története örök körforgás, taposómalom lenne.

De egyoldalú e szemlélet azért is, mert éppen az a mozzanat marad ki belőle, amely miatt Marx a Feuerbach-tézisekben újnak, az eddigi filozófiai szemléletet meghaladónak minősítette a marxizmust: az „érzéki gyakorlat", szemben a pusztán szemléletivel. Ha az ember tevékenységének filozófiai leírásánál nem ez lenne a vízválasztó a marxizmus és nem-marxizmus között, akkor Marx nem írhatta volna le a 11. tézist: „A filozófusok (eddig — *V.I.)* a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk." Ha nem vesszük figyelembe az egyén és környezet viszonya vonatkozásban az egyénnek a környezetet változtató funkcióját, nincs lehetőség a „világ megváltoztatására." A marxizmus munkaértékelméletének — s természetesen emberszemléletének, vagyis antropológiájának is — lényeges mozzanata volt annak a kimutatása, illetve felismerése, hogy az ember rendelkezik valami olyan erővel, amely elfogyasztja ugyan a régit, de újat is alkot.

Egy időben érvényesült a marxizmuson belül olyan tendencia, amely az élő, eleven munkát a holt rovására túlhangsúlyozta. Forradalmi átmenetben az a „túlhajtás" majdhogynem szükségszerű, ugyanis a domináló oldalt hangsúlyozza (de a hangsúlyozásról könnyű átcsúszni oda, hogy a hangsúlyozott oldalt kizárólagosnak is tételezzük). A munkásosztály erre a szemléletre, tehát az élő munka értékének kiemelésére alapozva harcolt pl. a tőke ellen saját jogaiért. Közvetlenül a forradalom után a Szovjetunióban pl. a kultúrával kapcsolatban jelentkezett az új értékének túlhajtása, és a régi nem kellő figyelembevétele. Emlékezzünk, hogy e tendencia ellen már Lenin fellépett s harcolt a régiben meglevő pozitív elsajátításáért, megőrzéséért. „A régi iskola — írta — a gépies tanulás iskolája volt, arra kényszerítette az embereket, hogy rengeteg szükségtelen, fölösleges, holt ismeretet sajátítsanak el, amivel teletömték a fejüket és az ifjú nemzedékből tucathivatalnokokat neveltek. De óriási hibát követne el az, aki ebből azt a következtetést próbálná levonni, hogy lehet valakiből kommunista anélkül, hogy elsajátítaná azt, amit az emberi tudás felhalmozott. Hiba volna úgy gondolkozni, hogy elég elsajátítani a kommunista jelszavakat, a kommunista tudomány következtetéseit, anélkül, hogy elsajátítanánk az ismereteknek azt az összességét, amelynek következménye maga a kommunizmus... Kommunistákká csak úgy lehetünk, ha elménket mindazoknak a kincseknek ismeretével gazdagítjuk, amelyeket az emberiség felhalmozott." (Lenin *Az ifjúsági szövetségek feladatai. Művei* 31. köt. Szikra, 1951. 288. és 290. o.) Összegezve: a marxizmus történetét elemezve találkozunk olyan tendenciával, amely a régi megőrzésének szerepét elhanyagolja. Ezt azonban úgy ellensúlyozni, hogy az egyik végletből átesünk a másikba, helytelen.

A fenti szemléletnek, amely szerint az emberi tevékenység lényege egyenlő a múlt birtokbavételével, ezen túl megtalálható az a hibája is, hogy vét a dialektikus szemlélet egyik elve ellen, amely szerint a fejlődés, az előrelépés a *negáción* keresztül valósul meg, vagyis hogy az új mindig valami *más* is, mint a régi folytatása, és éppen ezért nevezhető újnak.[2] Helyesen látja Ernst Fischer, hogy minden igazi művész és műalkotás azáltal válik naggyá, hogy valami olyat láttat meg, amit eddig nem láttunk, valami újjal gyarapít, tehát olyasmi birtokosává tesz, amivel eddig nem rendelkeztünk. A művész, írja: „Mivel nem úgy látja a valóságot, ahogyan azt általában látják, nem ‚előírás szerint', hanem szokatlanul, mivel fel tudja fedezni a még fel nem fedezettet, láthatóvá tenni a még nem láttotat, kimondhatóvá a kimondhatatlant — nélkülözhetetlen az emberi fejlődés számára." *(Korszellem és irodalom.* Gondolat, 1966. 8. o.)

[2] „Mi különbözteti meg a dialektikus átmenetet a nem-dialaketikustól? Az ugrás. Az ellentmondásosság. A fokozatosság megszakadása". (Lenin: Id. mű. 268. o. Kiemelés: *V.I.)*

Az újat, mást adás mozzanata véleményem szerint az emberi tevékenység *általános* jellegzetessége olyan értelemben, hogy minden egyén minden tevékenységszférában alkot újat. Az egyes — legyen akár tudós, akár gyári munkás — beleszületve környezetébe, feldolgozva ennek gazdagságát, tehetségétől mérten felemelkedve az újat-adás, a teremtés, az alkotás skálájának valamely fokára, valami többletet ad környezetének. Az egyes így beledolgozódik környezetébe. A beledolgozódás azt eredményezi, hogy az egyes általánosul. Ez a mozzanat konkréten itt azt jelenti: a következő generáció egyéne előtt elsajátítandó követelményként már az egyedivel mennyiségileg és minőségileg gazdagodott általános áll.

Ha a fent leírt viszonyok jellemzik az ember és környezet kapcsolatát, és a gondolkodás az ember szubsztanciális tevékenységére épül, magától értetődően következik, hogy az ismeretelméleti tárgyalásnál, vagyis a megismerés elemzésénél is meg kell találnunk a befogadó, a régit feldolgozó, és az újat adó tevékenység-fázist, valamint az egyes és általános visszacsatolásos kapcsolatát.

*

Alkalmazzuk eddigi megállapításainkat a nyelvszemléletre.

A fentiekből következően: a nyelv az egyestől függetlenül létező olyan objektív, amely bizonyos vonatkozásban az egyessel szemben követelményként áll. Nagyon jól érezzük a nyelv követelmény-jellegét, azt, hogy az egyes kénytelen felemelkedni hozzá, pl. akkor, ha külföldre kerülünk. A nyelv tehát ebben a vonatkozásban mint elsajátítandó, előző nemzedékek munkájának felhalmozott eredménye, mint hagyományozott örökség, vagyis mint általános tekinthető.

Ha pedig megnézzük, mit birtokolunk magyar nyelvként pl. ma, s ezt összehasonlítjuk pl. a Halotti Beszéddel, egyik legkorábbi nyelemlékünkkel, akkor egy pillanatig sem fog kételkedni senki a nyelv változásában. A nyelv tehát változó objektum. No igen, mondhatná valaki, a változás kétségtelen, de a kérdés éppen az: mi az alapja? Kapcsolatban van-e az egyénnel, vagy tőle függetlenül végbemenő folyamat? A probléma tulajdonképpen szorosan kapcsolódik a nyelv meghatározottságának kérdéséhez, vagyis ahhoz, hogy a nyelv mint objektív valóság az egyéntől függetlennek tekinthető-e. Míg a nyelv meghatározottságának elemzésekor az „adottság", a „statika", itt a „változás", a „dinamika" oldaláról közelítünk a nyelv jellegéhez. Nézzük tehát egyén és nyelv kapcsolatát az egyénnek a nyelvi változásban betöltött funkciója oldaláról.

Véleményem szerint a nyelvi változás az egyén tudatától többnyire független folyamat, de nem független az egyén tevékenységétől, gyakorlatától, nyelvhasználatától.

Mielőtt ezt a vonatkozást elemeznénk, nézzük meg először, hogyan lehet az egyén tudatától *függő* a nyelvváltozás. Gondoljunk hazai vonatkozásban a nyelvújításra: Kazinczy és társai tudatos elhatározás alapján alakították a nyelvet, a nyelvre való hatás tehát nem volt független a tudatunktól sem. Világos volt a cél, amelyet el akartak érni — a nyelv fejlesztése —, és ennek megfelelően tervezték meg az egyes nyelvelemeket.

Azt is tudjuk, hogy a nyelvújítás számtalan alkotása nem tudott meghonosodni a nyelvben. Ez arra figyelmeztet bennünket, hogy a nyelv a saját belső törvényei szerint alakul és él, s bár átvesz egyénit, de csak olyat, ami nem idegen tőle, ami a benne érvényesülő tendenciákkal nem ellenkezik. Bizarr talán kissé a gondolat, de azt mondanám: a nyelvújítás egyes produktumai (kivételektől eltekintve) nem azért nem honosodtak meg, mert egyéni alkotások voltak, a nyelv pedig általános, és szembekerülve egymással az általános győzött, hanem azért nem — pontosabban: azért győzött az általános —, mert a nyelv akkori fejlődési törvényeinek nem feleltek meg. Nem az volt tehát a hiba, hogy az egyéné volt a teremtés, a kezdeményezés, hanem az, hogy a nyelvi újdonság egyéni*eskedő* volt, nem felelt meg a nyelvtendenciáknak. De mivel számos a nyelvújítók alkotta nyelvi elem él a nyelvünkben, s a nyelvújítás a maga egészében fejlesztette a magyar nyelvet, el kell ismernünk, hogy az egyén tudatától függő jelenségek is előidézhetnek nyelvi változásokat.

Továbbá mivel a nyelv fontos meghatározottságának tartom a *tevékenység*-jelleg kiemelését — amely, ha jól tudom, W. Humboldtnál fordul elő a nyelvtudomány történetében először, — s mivel a tevékenység nem realizálódhat az egyéntől függetlenül: magától értetődően kell következnie annak, hogy ha a nyelvi változás — s így a nyelv az egyéni tudattól függetlennek tekinthető is, az egyéntől magától, ennek tevékenységétől, vagyis nyelvhasználatától nem. A nyelvtudomány maga is elemzi az egyén nyelvét. *Bevezetés a nyelvtudományba* c. egyetemi jegyzetében Bárczi Géza beszél arról, hogy pl. azt megállapítani, mely határok között ingadozik egy hang képzésének a lehetősége egy nyelven belül, csak sok *egyén* kiejtésének elemzése alapján lehet. Ugyanitt beszél arról is,

hogy a parole *(egyéni* beszéd) jelenség gyakran langue (általánosan elfogadott) jelenséggé válik. Ha a nyelvtudományi kutatás tárgya lehet az egyéni, akkor a nyelvnek léteznie kell egyéni formában is.

A nyelv a társadalmi kommunikáció eszköze, az egyének egymás közti s ezáltal társadalmi kapcsolatát bonyolítja le. Mivel nem másutt, mint az emberi tevékenységben funkcionál; mindazokkal az alapvető filozófiai meghatározottságokkal rendelkeznie kell — bizonyos határok között —, amelyek a társadalmi tevékenység sajátosságai. Ha a társadalmit az egyestől független általánosnak tekintjük, akkor a nyelv is lehet független az egyestől. Ahogy azonban a filozófiában ebben az esetben elvont általánost kapunk, amely éppen az egyestől független jellege miatt holt elvontság; ugyanúgy: ha eltekintünk az egyén nyelvi tevékenységétől, a nyelv tevékenység jellegét hagyjuk el — s a holt nyelvhez jutunk. S ahogy filozófiailag használhatatlan az elvont általános, úgy a nyelv funkciója sem magyarázható meg a holt nyelv alapján.

Ahogyan az általános bármely más formája az egyesben és általa egzisztál, alakul és gyarapszik — hiszen az egyesek nem-fogalma (genusa) —; úgy változik és alakul a nyelvi általános is az egyesek tevékenységén keresztül. Például pár évtizeddel ezelőtt még nyelvi botrány volt az eszek nyelvi forma. József Attila már használta: „Harmadnapja nem eszek, se sokat, se keveset" (Tiszta szívvel). A nyelvészek hiába harcoltak ellene, a végbement társadalmi változásoktól nem függetlenül, az alanyi ragozás analógiájára meghonosodott, ma már hivatalosan is elismert, s az ikes ragozás lehet, hogy pár évtized múlva nyelvtörténeti érdekesség lesz. S e folyamat nem az egyének nyelvhasználatától függetlenül, hanem éppen ezen keresztül vezetett a jelenlegi formához. Ha a nyelv az „egyénektől független" lenne, akkor dogma lenne, előírásgyűjtemény, s nem funkcionáló, élő kommunikációs eszköz.

A nyelv élő, az egyének nyelvhasználatában egzisztáló jellege mellett szólnak az olyan nyelvi jelenségek is, amelyek keletkezésük pillanatában eltérnek az általánosan használt formától, de az analógia vagy más nyelvi törvényszerűség, pl. hangátvetés stb. (malina — málna stb.) hatására általánosodnak és ezáltal meghonosodnak. Természetesen ezzel nem állítjuk azt, hogy minden egyéni, új forma meghonosodik. A nyelv mint általános jelrendszer szempontjából a társadalmi hatóerővé váló egyéni variáció, a tipikus, a számottevő. Hasonló gondolatokat fogalmaz meg Bárczi Géza a már említett munkájában, mondván, hogy a nyelvtörténet szempontjából azok az esetek fontosak, amelyekben az analógia utján keletkezett új alak eltér a hagyományoktól és nem pusztul el, mint egyéni nyelvbotlás, hanem szociálissá válik, pl. az eszem helyébe (a látok, nézek stb.) irányítására *eszek* lép. Mivel *a* nyelv mint társadalmi eszköz az egyén lététől, ill. a nyelvhasználatától nem nevezhető abszolút függetlennek, ezért *a* nyelv meghatározottságát akkor tudjuk helyesen kifejteni, ha az objektív társadalmi nyelv (az általános) és az egyéni nyelv szintézisének tekintjük. Humboldté az a nyelvre vonatkozó megállapítás, hogy a nyelv „szabad és kötött, független és függő egyszerre" *(Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues.* Idézi Csüri Bálint *A nyelvtudomány ismeretelméleti tudománya* című munka alapján. Besztercebánya, 1913.)

Úgy érzem, nem magyarázom félre Humboldt gondolatait, aki a dialektika nagy mesterének, Hegelnek volt kortársa, ha e megállapítása mögött a nyelv egyes és általános egysége jellegére utalást látok. Annál is inkább, mert ugyanebben a munkában arról is beszél, hogy a „nyelv tulajdonképpen csak egy, és ez az emberi nyelv, amely a földgolyó számtalan nyelvében különbözőképpen nyilvánul meg." (die Sprache ist eigentlich nur Eine, und es nur diese eine menschliche Sprache ist, die sich in den zahllosen des Erdbodens verschieden offenbart. Schriften zur Sprachphilosophie. Über die Verschiedenheien des menschlichen Sprachbaues. Berlin 1963. 144. o.)

A nyelv filozófiailag tehát a *különösként*, vagyis az egyes és általános egységeként definiálható. Ilyen jellegű definiálási törekvést látunk a Saussure által kezdeményezett megkülönböztetésben is. Ő ugyanis a langue és a parole egységének definiálja a laugaze-t, amelynek magyar nyelvű megfelelőjét Bárczi a „nyelvezet" szóban látja, de amely Szabó Dénes szerint — véleményem szerint helyesen — maga a nyelv. A saussure-i kezdeményezés azért helyes, mert a nyelv differenciált megközelítésére törekszik. Ezt a szemléletet azért tartjuk fontosnak, mert nélküle, konkrétan a nyelvet az egyes és általános egységének felfogó nyelvszemlélet nélkül, számos problémát a nyelvészeten belül nem tudunk megválaszolni. Így pl. azt a jelentéstani kérdést, hogy egy szó jelentése kimerül-e az egy-egy beszédhelyzetben használt jelentéssel (az egyessel), vagy ezen túli is (általános). Egy időben a két meghatározottságot egymást kizárónak értelmezték. Az újabb elméletekben, s véleményünk szerint helyesen, már megtalálható a szintézisre való törekvés. A szóviccek is világosan mutatják a szó kettős meghatározottságát. Hatásuk éppen azon alapszik, hogy a szó a csattanónál az általános beszédhelyzetbeli, legismertebb jelentése mellett

olyan jelentésében is szerepel, amellyel természetesen rendelkezik de amely a tudatunkban háttérben van. Ez a kettős funkció véleményem szerint minden beszédhelyzetben fennáll, csak egyikben kevésbé felfedezhetően, a szóvicc esetében közvetlenül láthatóan, ami a nyelv, pontosabban ebben az esetben egyik elemének, a szónak, olyan meghatározottságára utal, amely az egyes és általános egységének jellemezhető. Ha a dialektika nyelvén fogalmaznánk meg e jelenséget, azt kellene mondanunk: a két ellentétes meghatározottság, az egyes és az általános, a szóviccben „átlátszik", egyik a másikára mintegy „áttetsző" formában utal, míg más esetekben ez az „átlátszás" (reflexió) nem oly tiszta.

Összegezve: mint Békési helyesen látja, az egyén „maga is hordozója a társadalom" nyelvének; ezért a nyelv valóban nem független az egyéntől, de ehhez a megállapításhoz — hogy ti. az egyén hordozója a nyelvnek, s ezért a nyelv nem tekinthető az egyéntől abszolút független jelenségnek — hozzátenném azt is, hogy az egyén nemcsak hordozója a nyelvnek, hanem bizonyos vonatkozásban *alakítója* is.

Miért nem elegendő a *hordozó* jellegre utalni? Azért, mert ez az ismeretelméleti részben bírált szűk felfogás szerint az ember tevékenységét, pontosabban aktivitását leszűkítve látja, ugyanis azt tartja, hogy az egyén csupán elsajátítója a környezetnek, s így természetesen a nyelvnek is. Ez a megfogalmazás is kétségtelen, hogy megenged bizonyos aktivitást, de nem elegendőt. „A hordozás" alkalmazó jellegű, tehát aktivitás. A hordozó jellegű alkalmazásnál aktív vagyok ugyan, de lehet, hogy olyasmit alkalmazok, amit mások alkottak meg, szemben az alakító jellegű alkalmazással, ahol én vagyok az újat adó is, tehát az aktivitás legmagasabb pontján állok. Az alakító alkalmazás az aktívitás-skála csúcsa. Alkotóan alkalmazni mindig azt jelenti, hogy valami olyat létrehozni és megvalósítani, ami nem volt. S véleményünk szerint ez a fajta aktivitás nyelvfilozófiailag is megilleti az egyént. Ha a nyelv meghatározottságának ezt a vonatkozását tagadjuk, akkor, ha elismerjük is az egyén szerepét, ezt mindig csak mint a társadalmilag meglevőhöz (az általánoshoz) való alkalmazkodást jellemezhetjük. Ennek az álláspontnak nyelvészeti vonatkozásban tipikus, mert egyben elletnmondásait is feltáró megfogalmazásával találkozunk Csüri Bálintnál, a neves magyar nyelvésznél, aki bár azt vallja, hogy „*minden változás, mely a nyelvben mint szociális produktumban történik, az egyénből indul ki*" (Id. 25. o.); ugyanakkor másutt az utánzást látja az egyén lényeges tevékenységének az egyén nyelvi funkcióján belül, s ebben a vonatkozásban az egyes megkülönböztető specifikumát abban látja, hogy: „az utánzás. . . egyéni módon történik". (Uo. 26. o.)

Olyan filozófiai alapon, amely az ember tényleges tevékenységét, az érzéki gyakorlatot, pontosabban ennek szerepét nem ismeri fel, nem is lehet kijutni az ellentmondásból, ti. abból, hogy hogyan lehet az egyes a változás kezdeményezője, ha tevékenysége pusztán az utánzásban merül ki. Az ellentmondást a marxista filozófia oldja meg, mégpedig azzal, hogy differenciáltabban fogja fel az emberi tevékenységet, s ezen belül természetesen elsősorban az aktivitást, és így az ember nyelvi tevékenységek is sokrétű, a valóságot jobban kimerítő, megközelítő leírását teszi lehetővé.

Hogyan létezik tehát a nyelv, tegyük fel mi is a kérdést — mint Békési feltette. A válasz: objektív formában az egyes és általános egységeként.

Abból a célból, hogy a nyelv létezésére és meghatározottságára vonatkozó, a Békési cikkében felvetett problémákat teljességükben érinteni lehessen, pontosabban az objektivista nyelvszemlélet hiányosságainak alapját feltárhassuk, a nyelvszemléletnek még egy vonatkozását kell felvetnünk: az elmélet és gyakorlat, vagy, más szavakkal fogalmazva, a szubjektív-objektív reláció kérdését.

A nyelv a nyelvközösség által használt totalitás (az egyes és általános nyelvhasználat, gyakorlat egysége) ilyenformán objektív. Továbbá, a nyelv szubjektív meghatározottságának megfelelően beszélhetünk a nyelvről való tudásról: ez általános formában a nyelvtudomány, egyéni formában az egyénnek a nyelvről való tudása.[3] Az elmélet és gyakorlat e vonatkozásában tárul fel jól láthatóan az, hogy a nyelvi gyakorlatnak, legyen az általános vagy egyéni, az *objektív* meghatározottság, a nyelvről való tudásnak pedig, amely ugyancsak lehet általános (a nyelvtudomány formájában) vagy egyéni, a *szubjektív* meghatározottság felel meg, más szavakkal: az objektum-képmás reláció. *Az objektum és képmás reláció ebben a vonatkozásban és csakis ebben érvényes a nyelvre.* Következik ebből az, hogy a nyelv jellegét magyarázó ún. objektivista irányzat, amikor a nyelv jellegének

[3] A félreértések elkerülése végett szeretném megjegyezni, hogy a nyelvhez mint társadalmi jelenséghez nem sorolom a róla való tudást, vagyis a vele foglalkozó tudományt, vagy az egyénnek a nyelvről való tudását. Ezt a differenciálást az tette szükségessé, hogy a vitacikk az objektum-képmás reláció keretében érintette ezt Antal László felfogását elemezve, Antal ugyanis az egyénit egyenlővé tette az egyéni elméletivel.

elemzésénél erre a relációra alapozza fejtegetését, nemcsak abban hibázik, hogy kizárja az egyest az általánosból és az általánossal teszi egyenlővé a nyelvet, hanem abban is, hogy a szembeállításnál az objektívet, a nyelvet mint általánost nem az objektív egyéni, hanem az egyén nyelvről való tudásával, így a szubjektívvel állítja szembe. Ezzel azt a hibás látszatot kelti, hogy az egyéni mozzanat a nyelven belül egyenlő azzal, hogy mit tud, vagyis milyen tudással rendelkezik az egyén a nyelvet illetően. Jól látható ez Antal László következő megfogalmazásában: „Nézzük meg, milyen viszonyban van Kovács Péter a magyar nyelvvel. Kétségtelen, hogy kitűnően beszéli — vagy negyven éve. De vajon negyven évvel ezelőtt, Kovács Péter születése előtt nem volt meg a magyar nyelv?.. S mivel a nyelvvel szemben valamennyien Kovács Péterek, azaz egyének vagyunk, így fogalmazhatjuk meg az általános tételt: a *nyelv az egyéntől, pontosabban az egyéni tudattól független jelenség.*" (842. o.) (Kiemelés — *V. I.)* Az a tény, hogy a nyelv Kovács Péter létezése előtt és után is létezik, igaz, de ebből nem következik az az általános tétel, hogy a nyelv „amely egyéni *tudat*tól független", az egyén gyakorlatától is független. Helyesen látja tehát Békési azt, hogy a nyelv nem objektum-képmás viszony, de nem helyes már az ebből levont az a következtetetése, hogy „a társadalom nyelvének az egyéntől független létezését hangsúlyozni értelmetlen". (845. o.) Ezáltal átcsúszik Antallal szemben a másik végletbe. Míg az objektivista irányzat a nyelv egyéni voltát, ő az általánost tagadja. Mivel véleményünk szerint a nyelvi totalitásban érvényesülő meghatározottságokat az egyes és általános egysége kategóriával lehet jellemezni; minden olyasféle törekvést, amely akár az egyik, akár a másik meghatározottságát kizárólagossá akarja tenni, a nyelvi totalitás lényegére vonatkozó elégtelen meghatározottságnak kell minősítenünk.

A nyelv tehát — mint végső konklúzióul elmondhatjuk — totális, komplex jelenség. Ezért jellemezni, leírni is csak — dialektikáját tükröző — komplex kategóriákkal lehet. A nyelv meghatározottságait igazán, a valóságnak megfelelően akkor lehet feltárni, ha a sokrétű nyelvi jelenségeket elemezzük és az így feltárt relációkat nem akarjuk merev sémákba, kategóriákba öltöztetni. A nyelv mint változó jelenség ugyanis csak dialektikusan. s éppen ezért ellentétes meghatározottságok egységeként írható le.

*

S most térjünk vissza kiindulópontunkhoz. Tegyük fel újra a kérdést, amely egész fejtegetésünk indítója volt: valóban az ismeretelméleti relációból való megközelítése az oka a leszűkített nyelvszelméletnek.

Nyilvánvalóan nem.

Mint fejtegetéseinkben feltártuk, az ismeretelméleti szemlélethez hozzátartozik az egyéni aktivitás, mégpedig nemcsak a régit alkalmazó, hanem az újat létrehozó formájában is.

Amikor tehát bizonyos nyelvszemlélet az egyén és nyelv kapcsolatának magyarázatánál az egyént a szubjektívval, a másodlagossal, a nyelvet pedig az általánossal, az objektívvel azonosítja, legjobb esetben is — az objektív és elméleti reláció összekeverésétől eltekintve is — az embernek csupán egyik tevékenységformáját veszi figyelembe, ti. azt a formát, amelyet az ismeretelmélet befogadó jellegűnek ír le.

Mivel azonban a megismerés a történeti tevékenységet végző ember meghatározottsága, a megismerés ismeretelméleti meghatározottságai követik az emberi alaptevékenység jellegzetességeit.

Mivel pedig e jellegzetességekhez hozzátartozik az is, hogy az ember alakítja a valóságot és e relációban a valóság „másodlagos" ezért az ismeretelméleti relációhoz tartozónak valljuk azt a vonatkozást is, amelyben a szubjektum, az egyén aktív, elsődleges. Következik ebből továbbá, hogy ha a nyelvszemlélet követi ezt a fajta ismeretelméletet, akkor az egyén nyelvet alakító funkcióját is meglátja.

Nem érvényes tehát az a megállapítás, hogy a nyelvszemléletben uralkodó leszűkített szemlélet alapja a nyelv ismeretelméleti vonatkozásból való megközelítése.

Vas Ida

A determinizmus kérdéséhez

A Magyar Filozófiai Szemle 1966. évi utolsó számában Földesi Tamás *Az akarat-szabadság problémája* (Gondolat, 1960) és Szabó András György *A törvény és az ember* (Kossuth, 1964) c. munkája alapján vita indult a determinizmusról.[1] Az erről folyó viták mind a magyar, mind a külföldi szakirodalomban tulajdonképpen nem újkeletűek. Ennek oka, hogy míg a marxizmus klasszikusai meglehetősen egyértelműen használták mind a determinizmus, mind a filozófia többi alapvető kategóriáját, a szaktudományok azóta végbement fejlődése, úgy tűnik, hogy összezavarta az értelmezésüket.

E zavar okát Földesi mindjárt bevezetőjében kiemeli: tisztázatlanok az egyes kategóriák lételméleti és ismeretelméleti vonatkozásai. Indulásul tehát először itt kell tiszta helyzetet teremteni.

A filozófia a valóság legáltalánosabb kérdéseivel foglalkozik, joggal tart tehát igényt arra, hogy lételméleti kategóriái, törvényei egyetemes érvényűek legyenek. Ez az egyetemesség a szokásos értelmezésében azt jelenti, hogy e kategóriák érvényesek a már megismert univerzumra, de kiterjeszthetők a még fel nem tárt s a végtelenségénél fogva teljesen soha meg nem ismerhető világegyetem egészére. Ez egy végtelen s végső soron soha sem verifikálható extrapoláció. Ebből viszont az következik, hogy a lételmélet állításai — explicite — nem bizonyíthatók.

Hogyan születnek, hogyan töltődnek meg tartalommal ezek a lételméleti fogalmak? A kiindulópont minden esetben az egyes összefüggések ismeretelméleti oldala, tehát azok a tények, viszonyok, amelyeket a szaktudományok feltártak, s amelyeket a gyakorlat igazolt. Számunkra tehát a történelem egy adott pillanatában az ismert világ a hozzáférhető. Ha azonban megmaradnánk ennél az állításnál, hibát követnénk el. Semmiről sem lehet ugyanis helyes képet kapni, ha elvonatkoztatunk az időtől — jelen esetben az emberiség tudásának fejlődésétől. Ugyanis éppen ez a folyamat mutatja meg, hogy a megismerendő összehasonlíthatatlanul gazdagabb, sokoldalúbb a róla alkotott képnél. Továbbá: ez a folyamat egészében is, részleteiben is jól irányult; az újabb ismeretek általában nem egyszerűen megdöntik, hanem megszüntetve-megőrzik a régebbieket. Ismereteinkben tehát lesz egy szilárd mag, amely végighúzódik a megismerés folyamatában, állandóan terebélyesedik, s a gyakorlat által mindig újabb és újabb bizonyítékokat nyer. Joggal tételezhetjük, hogy ismereteink ebben a vonatkozásban abszolút igazságot tartalmaznak. *Az ilyen fogalmaink tartalmának a jövőbe vetítése, ismereteinken túli kiterjesztése indokolt.* Pl: Az okság elvét azért tekinthetjük egyetemes érvényűnek, mert semmilyen tapasztalat nem mond ellent neki, s a gyakorlat folyamatosan igazolja — egyetlen kivétel elegendő lenne ahhoz, hogy egyetemességétől megfossza. (Itt nem szeretnék a hume-izmus vádjába esni: éppen az okság egyetemes érvényessége az, amely kizárja a kivételek lehetőségét, nem pedig fordítva! E viszonyról azonban éppen megismerésünk révén szerzünk tudomást.)[2]

A lételméleti kategóriák igazságértékét tehát általában nem konkrét tények bizonyítják, hanem az egész tudományos fejlődés iránya. Ez az igazolás mindenképpen implicit: a lételméletnek a megismert folyamatokon, összefüggéseken túlmenő megállapításai tényekkel, példákkal a szokott módon nem bizonyíthatók.

A fentiek előrebocsátása azért látszik szükségesnek, mert a jelen vitában az eltérő vélemények a determinizmusnak elsősorban éppen ezt a lételméleti vonatkozását érintik: „a jelenségek okaik és feltételek által történő ún. absztrakt determináltságát".

A kérdést leegyszerűsítve az álláspontok azon ütköznek, hogy az egyes események csak úgy mehettek-e végbe, ahogyan végbementek, vagy más kimenetelükre is volt-e lehetőség? (Egy-egyértelműség v. egy-sokértelműség). A kérdésnek természetesen a lételméleti oldala az érdekes, a gnoszelológiai oldal ritkán ad vitára alkalmat. És itt mindjárt meg kell állnunk. Szabó András ugyanis az egy-sokértelműség kifejtésénél sem köny-

[1] Földesi Tamás: *Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében* (Magyar Filozófiai Szemle 1966/6. sz.); Szabó András György: *Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus-koncepciót?* (Uo. 1967/1. sz.)

[2] Az oksággal kapcsolatban számos, magát marxistának valló vagy nem marxista szaktudós más véleményt képvisel. Csak példaként említeném meg: Ákos Károly: *Megismerés* (Kossuth, 1961, 81—82. o.), N. Bohr: *Atomfizika és emberi megismerés* (Gondolat, 1964, 31. o.), Yule-Kendall: *Bevezetés a statisztika elméletébe* (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1965. 16. o.), D. Bohm: *Okság és véletlenség a modern fizikában* (Gondolat, 1960. 201. o.) stb. E vélemények elemzésére itt nem térek ki, az okság problémaköre ugyanis, bár szoros kapcsolatban van a determinizmussal, de mégis túlmegy rajta.

vében, sem vitacikkében nem szögezi le egyértelműen a fentieket; ennél óvatosabban fogalmaz: „a jelenségek meghatározottságának egy-sokértelműsége a valóság jelenségeinek és összefüggéseinek objektív kimeríthetetlenségét fejezi ki". Majd így folytatja: „*a meghatározottságok. . . nem azért, sokértelműek', mert indeterminált összefüggéseket is feltételeznek, hanem. . . azért, mert a meghatározó tényezők objektíve végtelen sorát tételezik fel*". Földesi szerint viszont „A jelenség ontológiai sokértelműsége azt jelentené, hogy a jelenség bekövetkezhet így, de bekövetkezhet — ha nem is gyökeresen, de mégis — másként is".

Felületes összehasonlításból is kitűnik, hogy a „sokértelműség" fogalma a két szerzőnél különböző értelemben szerepel. Ez első pillanatra terminológiai kérdésnek látszik, következményeit tekintve azonban lényeges szerepet tölt be a vitában. Mind a logikai, mind a filozófiai irodalomban általánosan elterjedt használat szerint az „egyértelmű" azt jelenti, hogy valamiből valami és csak az a valami következik, valamihez valami és csak az a valami kapcsolódik. A determinizmusra alkalmazva: valamilyen jelenség létrejöttének ok- és feltételrendszere szükséges és elegendő a jelenség létrejöttéhez, s e rendszerhez *csak* ez a jelenség tartozik. A „sokértelműség" ennek az ellenkezőjét jelenti: valamiből nemcsak egy adott jelenség, hanem *más* is — a lehetséges jelenségeknek esetleg egész sora — következik. Ehhez viszonyítva Szabó András terminológiája újszerűnek hat. Ebből ugyanis logikusan következik — s a szerző le is vonja ezt a következtetést —, hogy egyértelmű = véges számú determináns által meghatározott.

Ilyen szóhasználat mellett a Földesi-féle „egyértelmű" nem zárja ki a Szabó András féle „sokértelműt". (A determinánsok kimeríthetetlenségét az előbbi szerző is elismeri!) E kérdésre a későbbiekben még visszatérek.

A magam részéről *kiindulópontnak a determináció és az egyértelműség Földesi-féle koncepcióját tekintem. A jelenségek okaik és feltételeik által egy-egyértelműen meghatározottak, determináltak;* a jelenségek csak egyféleképpen jöhetnek létre. Véleményem szerint is csak ez az egyetlen lehetőség arra, hogy a különböző indeterminista irányzatokkal eredményesen lehessen harcolni. Ha ezen az állításon bármilyen rést hagyunk, feltétlenül módot adunk irracionális tényezők becsempészésére. Ami — véleményem szerint — hiányzik ebből a koncepcióból, s éppen ezért támadhatóvá teszi, az az időtényező szerepének alaposabb elemzése. Ha valamiért, akkor éppen ezért lehetséges a kiindulótételt a mechanikus materializmus vádjával illetni. A későbbiek során kizárólag arra szorítkozom, hogy a kérdésnek ezt az egy oldalát vizsgáljam.

1. *Az egy-többértelműség kérdése eldöntésének kritériuma*

Hogy a problémával érdemben tudjunk foglalkozni, bár ontológiai kérdésről van szó, mégis ismeretelméleti oldalról kell megközelítenünk. Annak eldöntéséhez, hogy egy jelenség egy- vagy többféleképpen jöhet-e létre, az okokban, feltételekben — akár térben, akár időben — ismétlődésnek kell lennie, egyedi jelenségek esetében ugyanis nem áll módunkban összehasonlításokat tenni. Az egy-sokértelműség kimondásának feltétele, hogy ugyanazok az okok és feltételek az ismétlődés során különböző eredményekre, az egy-egyértelműségé pedig, hogy azonos eredményre vezessenek — ellenkező esetben ugyanis bármelyik állítás ellenőrizhetetlen hipotézissé válik. Ez a kérdésnek az „okok és feltételek felől való megközelítése"; a másik oldalról, az okozatok irányából való megközelítésről később lesz szó.

Az ismétlődéssel, reprodukcióval mind a természetben, mind a társadalmi gyakorlatban sűrűn találkozunk, éppen ez teszi lehetővé a természeti és társadalmi törvények feltárását. (Attól, hogy az ismétlődés természetes vagy mesterséges úton jött-e létre, itt eltekinthetünk.)

Azzal mindenképpen egyet lehet érteni, hogy *tökéletes reprodukció nem létezik*, azaz a dolgok, események abszolút értelmében nem ismétlődnek.[3] Ez abból adódik, hogy az egy eseményt kiváltó okok, feltételek gazdagsága kimeríthetetlen, s e végtelen sok feltétel tökéletes újraegyüttlétének valószínűsége nullának tekinthető. (A végtelen sok feltételre megint csak nem a konkrét gyakorlatból, hanem a megismerés eddigi folyamatának extrapolációja által lehet következtetni. Azt azonban a tapasztalat is alátámasztja, hogy minél több az ismétlődő jelenségek feltételrendszerében az „azonos" feltétel, annál pontosabb az ismétlődés.)

[3] Ezzel az állítással a fizikusok egy része szemben áll. Főként a mikrorészecskékkel kapcsolatban elterjedt vélemény, hogy ezek elvileg nem különböztethetők meg egymástól, egymás tökéletes másolatai. E kérdés elemzésére itt nem vállalkozunk.

A reprodukció pontossága történeti kategória. Mégpedig nemcsak azért, mert maga a jelenség, amelynek ismétlődését vizsgáljuk, időben keletkezik és múlik el, s maga az ismétlődés ténye is egy történetileg kialakult eseményhalmazhoz van kötve, hanem azért is, mert a pontosság mértéke társadalmilag is meghatározott: ismereteink előrehaladása, a gyakorlat fejlődése egyre szigorítja a kritériumait. Korábban pontosnak hitt ismétlődésekről magasabb követelmények fényénél kiderült, hogy nem pontosak — az azonosságokat különbségek váltják fel.

Ezzel párhuzamosan rohamosan nő a vizsgálat alá vont feltételek száma (tudományok differenciálódási folyamata), ugyanakkor az absztrakció fokának növekedésével egyre távolabbi területek között találunk „azonos" vonásokat (a tudományok integrálódási folyamata).

Visszatérve az ismeretelmélet területéről az ontológiába: a valóságban *az összes jelenségek szigorúan individuálisak, ugyanakkor számtalan közös vonást tartalmaznak.* A közös vonások, tulajdonságok olyan feltételekből származnak, amelyek legalábbis potenciálisan közösek, azaz rendelkeznek azzal a közös tulajdonsággal, hogy belőlük a jelenséghalmaz azonos vonásai származhatnak. Ez semmiképpen sem jelenti e feltételek abszolút azonosságát, hiszen végső soron ezek a feltételek ugyancsak jelenségek, amelyek ugyanúgy nem reprodukálódhatnak pontosan, mint a vizsgált jelenséghalmaz elemei. Jelöljük a vizsgált jelenséghalmazt H_a-val (a halmazba tartozó A_1, A_2,... jelenségek közös vonásokat tartalmaznak), azt a potenciálisan „azonos" feltételrendszert pedig, amelyből a H_a elemeinek közös vonásai származnak, F_a-val. A H_a jelenségeinek nyilván van egy másik feltételrendszerük is, amelyből az egyes elemek individuális oldala származik, amely nem jászott közre minden jelenség megvalósulásában, vagy ha közrejátszott is, nem vezetett azonos eredményre. Ezt a halmazt jelöljük $\bar{F}_a$-val.

Mikor tekinthetjük a H_a halmazt homogénnak? Akkor, ha a jelenségeinek reprodukció-pontossága belül van az adott kor társadalmi gyakorlata által megkövetelt hibahatáron. (A homonegenitás is történeti kategória!) Abszolút homogenítás nincs; bizonyos vonatkozásban homogén halmazok *más* vonatkozásban heterogénekké válnak, azaz a *heterogénitás abszolút, a homogenitás csak relatív lehet.*

Eredeti kérdésünkre visszatérve: mikor mondhatjuk azt, hogy egy jelenség és okai-feltételei között egy-egyértelmű összefüggés van? Akkor, ha az F_a feltételrendszert ismételve (mégpedig a pontosság fenti értelmében „pontosan" ismételve!) a belőle származó A_1, A_2,... jelenségek homogén halmazt alkotnak. Ha az eredmény heterogén halmaz, a jelenségek és feltételeik közötti viszony egy-sokértelmű lesz. (Az $\bar{F}_a$ halmazt nyilván nem lehet ismételni.) A tapasztalat azt bizonyítja, hogy egyrészt minél több feltételt veszünk be egy adott jelenségtípuson belül az F_a rendszerbe, annál tökéletesebb a belőle fakadó jelenségek reprodukciója (vagy másként: a pontosság növelése a gyakorlatban mind több és bonyolultabb feltétel figyelembevétele esetén lehetséges); másrészt „minél bonyolultabb és magasabbrendűen szervezett egy mozgásforma, annál stabilabbak és kötöttebbek létfeltételei",[4] azaz a biológiában és társadalomban kisebb az ismétlődések pontossága és valószínűsége, mert az ilyen bonyolult feltételrendszerek kielégítő pontos ismétlésére vajmi kevés kilátás van. Következésképpen minél alacsonyabb mozgásformákban és minél precízebben és pontosabban reprodukáljuk az F_a halmazt (beleértve természetesen azt is, hogy minél többet tartalmaz az összes feltételekből), annál valószínűbb és pontosabb a H_a homogenítása. Az F_a rendszer azonban még az egyszerűbb mozgásformák esetén sem determinálja abszolút egyértelműen a jelenséget. Magasabb mozgásformák esetén ez még nyilvánvalóbbá válik. A kiindulásul elfogadott teljes determinációhoz ugyanis a jelenség feltételeinek bármely részhalmaza kevés. Egyetlen megoldás, hogy az abszolút egy egyértelmű determinációt a teljes $(F_a \cup \bar{F}_a)$ feltételrendszerhez kössük. Az így keletkezett halmaz extenzíve és intenzíve egyaránt végtelen, a maga totalitásában az ismeretelmélet számára megragadhatatlan; azt az *állításunkat tehát hogy, a jelenségeket különböző rendű és rangú feltételeik egyértelműen determinálják,* soha sem lehet verifikálni.

Valószínű, hogy Szabó András emiatt tartja a XX. században hihetetlennek, „hogy végtelen számú determináns egy és csak egy jelenséget eredményezhet". Pedig ez az állítás csak lételméleti extrapolációja annak a gyakorlat által sokszorosan igazolt, s már fentebb említett ténynek, hogy a figyelembe vett determinánsok számának növeléséve a jelenség meghatározottságának „pontossága" növekszik. Ez utóbbi folyamat a szaktudományokban annyira közismert, hogy nem érthető, miért „nincs semmiféle tudományos

[4] Sz.T. Meljuhin: *A szervezetlen természet fejlődési dialektikája.* Gondolat. 1963. 39. o.

alapunk arra, hogy... abszolút egyértelmű ontológiai meghatározottságot tételezzünk fel"? Azt ugyanis Szabó András is elismeri, „hogy a jelenség 'így bekövetkezése' szükségszerű következménye volt a maga okainak és feltételeinek". Ezek a konkrét okok és feltételek csak véges számban léteznek? Ezt a szerző nem gondolhatja komolyan, hiszen akkor honnan származnék a jelenség „így bekövetkezésének" kimeríthetetlensége, végtelenül sok oldala, tulajdonságinak gazdagsága? Ha viszont az „így bekövetkezést" szükségszerűen létrehozó okok és feltételek végtelen számban vannak, akkor mi a különbség *ez* és a „végtelenül összetett és végtelenül sok hatásnak kitett szituáció" között (melyeket nem lehet „önkényesen azonosítani")? E kérdésekre nem kapunk egyértelmű választ. A szövegösszefüggésből azonban az derül ki, hogy a „végtelenül összetett szituáció" a jelenség előzményeinek egy időben korábbi állapotát, a „konkrét okok és feltételek" pedig egy későbbi, a jelenséget közvetlenül megelőző állapotát jelentik, s a két állapot között nincs egy-egyértelmű kapcsolat. Így megint csak az idő kérdéséhez jutottunk.

2. *Az idő szerepe a determinációban*

A problémát eddig statikumában vizsgáltuk. Nem vettük ugyanis figyelembe sem az F_a, sem az $\overline{F}_a \cup \overline{\overline{F}}_a$ (a továbbiakban F_A) rendszer időbeliségét, változását. Miért nem reprodukálható tulajdonképpen az F_a?

Az F_a feltételrendszer egy sor $f_1, f_2, \ldots$ feltételből áll, amelyek végső soron maguk is jelenségek. Az F_a pontos ismétlődéséhez az lenne szükséges, hogy az $f_1, f_2, \ldots$ jelenségek vagy térben, vagy időben változatlanok legyenek aszerint, hogy térbeli v. időbeli ismétlődésről van-e szó. Az első esetben az adott térrésznek legalább e feltételek szempontjából abszolút homogénnak kellene lenneie, a második esetben e feltételek változását kellene kizárnunk. Az első eset cáfolata teljes indukcióval elvégezhető; hiszen visszalépve a feltételek feltételeinek szintjére, majd így tovább, az derülne ki, hogy a világmindenség egésze homogén, ami ellentmond a legelemibb tényeknek. A második eset önmagában szintén első látásra cáfolhatónak látszik. Egész eddigi ismeretanyagunk arra utal, hogy a mozgás az anyag egyetemes tulajdonsága, létezési módja.

Az $f_1, f_2, \ldots$ feltételek (jelenségek) időbeli változásából azonban nemcsak az következik, hogy az F_a pontos reprodukciója lehetetlen, hanem az is, hogy F_a szerinti együttlétük csak pillanatnyi lehet. Ahhoz ugyanis, hogy az F_a-ban összefoglalt feltételek teljes pontossággal, tartósan együttmaradjanak, a mozgás tényének elismerése esetén az lenne szükséges, hogy az egyes feltételek változásának iránya, intenzitása tökéletesen egybeessék. Ez viszonylag nagyon kevés esetben valósul meg, ha ugyan egyáltalában megvalósul (az ilyen tökéletes egybeesések kimutatása gyakorlatilag ugyancsak lehetetlen). Mindenesetre, ha F_a kevés feltételt tartalmaz — s erre az esetre elvileg elfogadhatónak tartjuk a feltételek tartós együttlétének lehetőségét —, ez semmiesetre sem állhat fenn a teljes F_A rendszerre. Ez ugyanis mindkét értelemben végtelen halmaz, amely a legkülönfélébb formában változó feltételeket tartalmaz. Márpedig a teljes determinációt ehhez kötöttük, s ebből következik, hogy a *feltételek e végtelen halmaza csak a megvalósulás pillanatában határozza meg egy-egyértelműen a jelenséget.* Amikor tehát azt mondjuk, hogy egy jelenség — okaiból és feltételeiből adódóan — csak úgy mehetett végbe, ahogy végbement, itt *csak és kizárólag olyan okokra és feltételekre gondolhatunk, amelyek a jelenség levése pillanatában aktuálisan léteznek.* Ha ettől az időponttól akár pozitív, akár negatív időirányban eltávolodunk, az F_A rendszer feltétlenül megváltozik. Valójában ez azt jelenti, hogy a megvalósulás pillanata előtti t idővel aktuálisan létező F_{At} feltételrendeszerben az F_A (és így az A jelenség is) csak potenciálisan létezik. Az pedig már egyálátalában nem következik az eddiekből, hogy az F_{At} és F_A között is egy-egyértelmű összefüggés van. Sőt, mivel az F_A olyan végtelen jelenséghalmaz, amely egy sor individuális feltételt tartalmaz (olyan jelenségeket tehát, amelyek a H_a halmaz szempontjából sem nem tartósak, sem nem ismétlődőek), ezért ezen feltételek időbeli változása a t idő alatt perturbálólag hat, azaz *az F_{At} és az F_A között nincs egyértelmű összefüggés.* Az F_A halmaz tartalmaz egy sor olyan feltételt, amely a t idővel korábbi halmazban még nem szerepelt, mivel e feltételek éppen e t időintervallumban alakultak ki, másrészt hiányzik belőle egy sor olyan jelenség, amely az F_{At}-ben ugyan szerepelt még, de közben megszünt, alapvetően megváltozott. E változások elemzésére még visszatérünk.

A Szabó András-féle terminológiával élve tehát azt mondhatjuk, hogy a „szituációból" valóban nem következnek egyértelműen a „jelenség így-bekövetkezését szükségképpen meghatározó konkrét okok és feltételek", így maga a jelenség sem. Az egy-sokértelműség F_{At} és A között nemcsak a Szabó-féle, hanem a Földesi-féle értelemben is fennáll. *Az egy-sokértelműség tehát — ellentétben Földesi véleményével — ontológiai realitás.*

A predeterminizmus éppen abban téved, hogy a jelen dolgait és eseményeit egy múlt állapotból szigorúan egyértelműen levezethetőnek hiszi. S itt nemcsak az a döntő, hogy a régmúltra hivatkozik — mint Földesi állítja —, hanem az, hogy egyáltalában a múlt egy állapotából egy-egyértelműen a jelen, vagy a jelen állapotából a jövőre következtet.

Akkor, amikor elvetjük a predeterminizmus álláspontját, egyáltalában nem azt tagadjuk, hogy a múlt potenciálisan tartalmazza a jelent és a jövőt. Csak az egy-egyértelműséget nem ismerjük el.

Vizsgáljuk meg részletesebben, mi a viszony egy jelenség múltja és jelene között? Mint láttuk, az A jelenség feltételrendszere két részre bontható: egy olyan F_a részre amely elsősorban az általános, ismétlődő, tartós feltételeket tartalmazza, s egy olyan $\bar{F}_a$ részre, amelybe a többi, individuális feltétel tartozik. (Ez utóbbiak azok, melyeknek változása a legszembetűnőbb. Ezek 1. vagy nincsenek összefüggésben közvetlenül az alapfolyamattal, tehát csak áttételesen hatnak, 2. vagy olyan, gyorsan változó külső körülmények, amelyek csak a megvalósulás pillanatában csapódtak a jelenség feltételrendszeréhez, 3. vagy csak nagyon kevéssé befolyásolják a jelenség létrejöttét, tehát hatásuk mellékes.)

Amennyiben az F_a rendszerhez tartozó feltételek elég stabilak ahhoz, hogy a vizsgált t idő alatti változásuk jelentéktelen, akkor az időintervallum eleji állapotból kielégítő „pontossággal" lehet következtetni az A jelenségre. (A „pontosság" itt a gyakorlat által megkövetelt pontosságot jelenti.) A szaktudományok ilyen esetben beszélnek egy-egyértelmű meghatározottságról.

Nem véletlen, hogy a predetreminizmus a mechanikus szemlélethez kötődött. A mechanika tudománya elsősorban olyan jelenségek vizsgálatából fejlődött ki, mint a bolygók mozgása a Naprendszerben, a földi gravitáció hatásai stb. Ezek mind olyanok, amelyeknek F_a feltételrendszere a legstabilabbak, legkötöttebbek közé tartozik; e feltételek észrevehető változásához (abban az időben!) egy emberöltő nagyon kevésnek bizonyult (a napfogyatkozások „pontos" idejét pl. akár évszázadokra előre ki lehetett számítani). Nem véletlen tehát, hogy itt a determinációból büntetlenül ki lehetett hagyni az időt. Ha azonban az égi folyamatokról a földiekre fordítjuk figyelmünket, egy-kettőre kiütköznek a predeterminizmus hiányosságai. Különösen a magasabbrendű mozgásformákban egy-egy jelenség feltételrendszere gyorsan változik, tehát mind rövidebb lesz az az időintervallum, amelynek kezdete és vége között egy-egyértelmű összefüggés állapítható meg. Ha ezen az időközön túlmegyünk, akkor az egy-egyértelműséget fokozatosan egy-sokértelműség váltja fel. Az F_{at} rendszer mind jobban eltér az F_a-tól, az előbbiből már nem következik kielégítő „pontossággal" az A esemény, a „pontos" determináció helyett valószínűségek következnek, amelyeken belül az A részaránya állandóan csökken.

Nézzük az elmondottakat egy példán, amelyet már Szabó András is használt. A kockadobás a klasszikus esete a valószínűségszámításnak: homogén és geometriailag szabályos kocka homogén és izotrop gravitációs térben 1/6 valószínűséggel esik bármely oldalára. A feldobás előtt tehát az esemény (a kocka pl. a 6-os oldalára esik) kimenetelére csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk. Vegyük filmre a kockadobás folyamatát, pl. másodpercenként 1000 képet készítő felvevőgéppel. A filmet tanulmányozva azt találjuk, hogy a jelenség levését (a kocka ráfekszik az asztalra 6-os oldalával felfelé) 1/1000 mp-cel megelőző állapotból a jelenség „pontosan", „egy-egyértelműen" következik. Sőt jó néhány felvételt mehetünk visszafelé, ez az egyértelműség még mindig fennáll. A t idő növelésével azonban egyre nagyobb bizonytalanság lép fel: előbb a 6-oson kívül még egy, majd több oldal is számításba jöhet; a feldobás pillanatában fennálló állapotból általában már 1/6-nál nagyobb valószínűséggel nem következik a végállapot. (Hiszen egyetlen légfuvallat is mgeváltoztathatja az eredményt!) Ennyi idő alatt a pontosságot már valószínűség váltja fel.

Egy másik példa: egy közlekedési baleset előidézésében igen sok feltétel vehet részt. Általában az aktus időpontjától visszafelé haladva néhány tized másodperc elegendő ahhoz, hogy a biztos bekövetkezés még elkerülhető legyen. Tehát ebben az esetben is mindössze a másodperc tört részéig tart az a t időtartam, amelyen belül a baleset már „egy-egyértelműen" determinált. Ezekben az esetekben a t növelésével a feltételek viszonylag gyorsan az F_a-ból az $\bar{F}_a$-ba csoportosulnak át. Azok a tényezők, amelyek kicsiny időközt véve alapul még a jelenség „általános", „ismétlődő" feltételei közé tartoznak, hosszabb idő alatt individuálisakká válnak. A szocialista forradalom esetében pl. vannak olyan általános objektív és szubjektív feltételek, amelyeknek megléte *minden* ország forradalmának sikeres végigviteléhez elengedhetetlenek. Ezek a feltételek azonban csak a forradalom előtt bizonyos idővel érlelődnek meg. Időben visszamenve az

egyes országok fejlődésében egy egész sor individuális tényezőt, nemzeti sajátosságot találunk, amelyekből az előbb említett közös feltételek csak történelmileg alakulnak ki. (Természetesen emellett magának a forradalomnak is megvannak a nemzeti sajátosságai.) A t időtartam itt nem másodpercekkel, hanem hónapokkal, évekkel mérhető. A forradalmat a maga nemében determináló tényezők tehát szintén csak a forradalom időpontjában vannak együtt. Nagyon helyesen emeli ki ezt a „determinálódási" folyamatot a biológia szintjén Törő—Ács—Csaba *A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái* című, Szabó András által is idézett könyve. A „lehetőségek szűkülésének folyamata" azonos a fent vázolt folyamattal. Azt azonban Szabó nem veszi észre, hogy *a lehetőségek szűkülése nem jár együtt a determinánsok számának csökkenésével vagy végessé válásával*, s az az utolsó stádium, amikor már csak egy lehetőség marad a további változásra, így is előbb-utóbb bekövetkezik. Sőt azt látjuk, hogy egy A jelenségnek az F_{At}-ben reálisan létező összes determinánsaihoz — közeledve az A megvalósulása pillanatához — újabb és újabb determinánsok csatlakoznak. (Elég arra utalnunk, hogy a magenergiák felszabadításáért folyó harc „sikeréhez" mennyivel járult hozzá a II. világháború, később pedig a hidegháborús feszültség mint determináns.)

Összefoglalva az eddigieket: *a jelenségek teljes (tehát pontos) meghatározottságáról csak a megvalósulás pillanatában beszélhetünk. Amennyiben a jelenből a múlt felé távolodunk, az akkor meglevő összes (tehát végtelen sok) előzmény, ok, feltétel sem determinálja már egyértelműen és pontosan az adott jelenséget.* Azt azonban nem mondhatjuk, hogy semmilyen meghatározottság nincs: a determinációnak egy lazább, egy-sokértelmű formája áll fenn, amelyet, megkülönböztetésül az előbbi fogalomtól, *valószínűségi v. sztochasztikus meghatározottságnak* nevezünk.

Véleményem szerint a determináció körül folyó vita jelentős részben e kétféle meghatározottság összezavarásán alapul, Földesi az előbbit, Szabó András az utóbbit nevezi „determinációnak", s mindkét szerző a maga felfogását akarja a másik félre oktrojálni, ezáltal annak gondolatmenete nyilvánvalóan logikai ellentmondásokhoz vezet. A sztochasztikus determinációt a jelenség levésének idejére alkalmazva nem érthető, miért mégis úgy következett be a jelenség, ahogyan bekövetkezett; így becsempészhető az indeterminizmus. Ha pedig a teljes determinációt egy korábbi múlt és a jelen viszonyára alkalmazzuk, ebből csak predeterminizmus következhet.

3. *A szükségszerűség és véletlen elkülönülése*

A determinizmus vitájában jelentős szerep jut a szükségszerűség és véletlen fogalmának. Ez az összefonódás nem véletlen: a szükségszerű a szerzők többségénél a meghatározottsággal, a véletlen valamiféle indeterminizmussal kapcsolatos. Maga Földesi pl. az „egyértelmű meghatározottságot" „absztrakt szükségszerűségnek" is nevezi, a konkrét szükségszerűséget pedig — Molnár Erikhez hasonlóan — a törvényszerűvel azonosítja. (Ugyanakkor Szabó Andrást az objektív egy-sokértelműség elismerése miatt indeterminizmussal vádolja.)

A fenti megfogalmazást nem tartom a legszerencsésebbnek. Az egyes jelenségeknek a megvalósulásuk pillanatában való egyértelmű determinációja ugyanis valóban egyetemes, de a „szükségszerű" fogalmát a filozófiai irodalom általában nem e viszony megjelölésére használja. Igaz, ez pusztán terminológiai kérdés, de zavart okozhat. *Szükségszerűnek a jelenségek előzményeikkel való* kapcsolatát szoktuk nevezni, tehát eleve feltételezünk bizonyos t időtartamot. (Valamilyen jelenségcsoportból tőle időben elkülönülő más jelenség v. jelenségcsoport szükségszerűen következik. . .)[5]

A szükségszerű kapcsolat megállapításához — ebben egyetértek Földesivel — a determinánsokat kell differenciálni. Az irodalomban ezeket általában oly módon szokás felosztani, hogy vannak lényeges, a jelenség létrejöttéhez elengedhetetlen determinánsok, s vannak olyanok, amelyek nem lényegesek, a jelenséget ugyan befolyásolják, de lényegét nem változtathatják meg. *Hiba azonban, ha e kétféle feltételt mereven különválasztom*, s a jelenség vonatkozásában változhatatlanul adottnak tekintem őket. Ugyanis éppen az előzőekben mutattunk rá, hogy egy jelenség létrejöttének a szükséges feltételei az előzményeikből általában fokozatosan, időben alakulnak ki. *Az elég távoli múlt egy-egy állapotából egy jelenlegi jelenség mindenképpen csak véletlenül következik be.* Időben közeledve a jelenhez, kialakulásának szükséges feltételei — egyenként és fokozatosan, esetleg kisebb minőségi ugrásokkal — létrejönnek. Fokozatosan kialakul az F_a feltétel-

[5] Itt nem térünk ki a szükségszerű struktúrákra, a jelenségeknek más jelenségekkel való szükségszerű térbeli kapcsolatára.

rendszer, amelyből a jelenség már szükségszerűen következik. E rendszerhez ezenkívül egy sor véletlen feltétel ($\overline{F}_a$) csapódik a megvalósulás pillanatáig, amíg létrejön a teljes F_A. Így lehet a jelenség a szükségszerű és véletlen egysége, így lehet valami egy vonatkozásban szükségszerű, más vonatkozásban véletlen, egy meghatározott időpontban.[6]

A sztochasztikus determináció tehát azt jelenti, hogy egy jelenség létrejöttét t idővel megelőző állapot bizonyos vonásaiból (szükséges feltételek) szükségszerűen következnek a vizsgált jelenség bizonyos oldalai (minél lényegesebbek ezek az oldalak, annál „erősebb" a meghatározottság), a korábbi állapot többi vonásaiból azonban a jelenség egyéb oldalai nem vezethetők le, ez utóbbiak feltételei csak később alakulnak ki. Ezért tekinthető a determinációnak ez a formája részlegesnek, nem tejesnek.

A kétféle determináció közül az első — mint Földesi is rámutat — világnézeti jelentőségű, s a gyakorlati életben való hasznosításához a „zárójeleket fel kell bontani". Ez a felbontás voltaképpen a sztochasztikus determinációra való áttérést jelenti. A megismerés számára ugyanis a teljes meghatározottság két okból is megragadhatatlan. Egyrészt az F_A-ba tartozó végtelen sok feltétel miatt, másrészt az időbeli korlátok miatt. A gyakorlat számára ugyanis nem az a lényeges, hogy egy jelenség (megvalósulása pillanatában) milyen tényezők hatására születik — bár sokszor ez is érdekes lehet —, hanem az, hogy időben korábbi előzményekből milyen jelenségekre lehet következtetni; s a korábbi feltételek rendszeréből is kiragad véges számú feltételt ($'F_{at}$). Hogy ismereteink mennyire hűen tükrözik a valóságot, elsősorban azon múlik, hogy milyen viszony áll fenn a F_{at} és $'F_{at}$ között. F_{at} az A jelenségnek azokat a szükséges feltételeit tartalmazza, amelyek őt t idővel megelőzően már objektíve léteztek. Az eddigiekben nem zártuk ki azt sem, hogy az F_{at} maga is végelen halmaz. (A tapasztalat azt mutatja, hogy azonos t időtartamot alapul véve az A jelenség reprodukció-pontosságának növelésével az F_{at}-be tartozó feltételek száma nő. A kérdést szándékosan hagyjuk nyitva: hiszen bizonyítható eldöntésére sohasem lesz mód, további okfejtésünket azonban ez nem zavarja.)

A megismerő ember az $'F_{at}$ rendszerbe azokat a feltételeket fogja bevenni, amelyek 1. a megismerés adott színvonalán egyáltalában hozzáférhetők számára (mérőműszerek fejlettsége, a rendelkezésre álló fogalmi eszközök, matematikai eljárások stb.) 2. az adott kor társadalmi gyakorlata alapján lényegeseknek tűnnek (egyáltában nem biztos, hogy ezek objektíve is a legalapvetőbb feltételek). A figyelembe vehető determinánsok száma mindenképpen véges, általában tehát $'F_{at} < F_{at}$. Azaz ismeretink általában egy adott pontossági színvonalon is nagyobb bizonytalanságot tartalmaznak a jövőre vonatkozóan, mint amekkora az objektíve létező F_{at}-ből következnék. Amennyiben ismereteinkkel F_{at}-t kimerítettük — azaz minden benne szereplő szükséges feltételt kielégítő pontossággal figyelembe vettünk (ez nyilván csak véges F_{at} esetén lehetséges) —, akkor F_{at} és $'F_{at}$ egybeeshet; ez esetben az A jelenség megvalósulásának általunk fetételezett, valamint objektív valószínűsége egybeesik. Ez a helyzet a kockadobásnál: a feldobáskor meglevő feltételek (homogén izotrop gravitációs tér, szabályos geometriai forma, homogén tömegeloszlás) ismertek, ennek alapján a 6-os oldalra esés valószínűsége ismereteink szerint és objektíve is 1/6. Más esetben a szükséges feltételeknek csak egy része ismert. A rákbetegség determinánsainak már egy sorát ismerjük, de még messze állunk attól, hogy egy megbetegedés első fázisában biztos valószínűséggel következtethessünk a betegség kimenetelére. (Egyelőre csak a kimenetelek statisztikáira tudunk támaszkodni, de a belőlük adódó valószínűségnek a determinánsokkal való objektív összefüggése nagyrészt ismeretlen.) Az ilyen megismerésben meglevő bizonytalanságnak objektív alapja van. Amennyiben ugyanis az F_{at} rendszerből elhagyom a szükséges feltételek egy részét, a visszamaradó feltételek már objektíve is kevésbé determinálják az A jelenséget, mint a teljes F_{at}.

[6] Abban igazat kell adnunk Szabó Andrásnak, hogy a szükségszerű és a véletlen nemcsak különböző vonatkozásokban áll fenn, hanem azonos vonatkozásban is. Egy változó feltétel ugyanis először mint véletlen determináns jelenik meg, majd, közeledve a jelenség levése pillanatához, egyre szükségszerűbbé válik. Egy példán szemléltetve: Valaki tüdőgyulladásban meghal, azaz a halál legfőbb determinánsa (természetesen egy sor egyéb tényező mellett) a tüdőgyulladás volt. Amikor azonban megbetegedett, ebből még egyáltalán nem következett, hogy meg is hal; a betegség lehetséges kimenetelei közül ez csupán az egyik, s még csak nem is a legvalószínűbb eset. Ahogy végigkísérjük a betegség kifejlődését, fokozatos súlyosbodását, majd tragikussá válását, e lehetséges eset valószínűsége egyre növekszik, amíg a halál pillanatában a teljes bizonyosságot el nem éri. Itt a tüdőgyulladás és következménye, a halál, két dolognak nyilván egy és ugyanazon vonatkozású kapcsolata. Mégis ez a kapcsolat szükségszerű is és véletlen is, igaz, nem egyidejűleg.

A megismerés során az ember szükségszerűen arra kényszerül, hogy az A jelenségnek elsősorban azokat az oldalait emelje ki, amely az adott esetben *számára* lényegesek. A konkrét A jelenségből (kiemelve a reprodukció során ismétlődő objektíve általános vonásokat) egy absztrakt 'A jelenséget farag, azaz elhagyja a neki lényegtelennek tűnő oldalait. Az ily módon leegyszerűsített 'A jelenség és a t idővel korábbi megismert feltételei ('F_{at}) közötti viszony ugyancsak egy elvont kapcsolat lesz, amely többé-kevésbé eltér a ténylegestől. E viszony egyaránt lehet abszolút egy-egyértelmű (tehát abszolút szükségszerű) vagy abszolút egy-sokrételmű (tehát abszolút véletlen). A már többször említett kockadobásnál a valamilyen oldalra való *leesés* abszolút szükségszerű, egy meghatározott *oldalra esés* ehhez viszonyítva abszolút véletlen. Abszolút szükségszerűségről és abszolút véletlenről, amennyiben az abszolút kizárólagost jelöl, csak ismeretelméleti vonatkozásban, idealizált rendszerekben beszélhetünk (de itt sem azonos vonatkozásban!).[7]

Az elmondottakhoz még egy kiegészítés kívánkozik. A teljes determináció a megvalósulás pillanatában valamennyi determinánshoz (F_A) kötött. Ha e rendszert megcsonkítjuk — tehát pl. csak F_a determináló hatását tekintjük —, az F_a -ból az A jelenség szükségszerűen, de nem abszolút pontosan következik. Az F_a rendszer ugyanis nem befolyásolja a megvalósuló A alapvető minőségét, de igenis befolyásolja pontos kimenetelét. („A szükségszerűség a véletleneken keresztül tör utat magának".) *Véges számú feltételt kiragadva tehát a megvalósulás pillanatában is csak sztochasztikus determinációhoz jutunk.*

4. *A determináció és törvényszerűség*

A törvényszerűség (törvény) fogalmát eddig szándékosan nem kapcsoltuk be vizsgálódásaink körébe. A jelenség és determinánsai közötti viszonyt a „szükségszerűség" és „véletlen" fogalmak használatával jellemeztük. A továbbiakban először tisztáznunk kell a „szükségszerű" és „törvényszerű" viszonyát.

Molnár Erik a *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány* c. művében a két fogalmat azonos értelemben használja, s Földesi is idézett művében a véletlennel a törvényszerűt állítja szembe. Véleményem szerint ez a szembeállítás bizonyos értelemben jogos, s a törvényszerű az eddigi elemzésben is csaknem mindenütt alkalmazható lett volna a szükségszerű szinonímájaként. Ennek az egybeesésnek alapja az volt, hogy vizsgálódásainkat mindjárt fejtegetésünk elején a tömegjelenségekre korlátoztuk (az egy-egyértelműség vagy egy-sokértelműség kérdését szinguláris jelenségek vonatkozásában nem áll módunkban eldönteni). A reprodukció teszi ugyanis lehetővé, hogy kiemeljük a jelenségek általános vonásait, feltárjuk minőségüket, s megállapíthassuk: a jelenség általános és individuális jegyek egysége. Ez a kérdés ismeretelméleti oldala. Az eddig elmondottak azonban szerintem átvihetők az egyes jelenségre is. Az ismétlődés ugyanis csak a megismerést teszi könnyűvé számunkra, de az objektív folyamatokat nem befolyásolja. Mindaz tehát, amit az előző pontokban a jelenségek és feltételeik viszonylatában kifejtettünk, az egyes jelenségre is igaz, függetlenül attól, hogy az egy H_a halmaz része-e, vagy csak egyedüli, szinguláris jelenség. Ebben az értelemben tehát az A jelenség és determinánsai közötti szükségszerű kapcsolatról egyedi jelenség vonatkozásában is beszélhetünk, holott itt törvényről nem lehet szó; a törvénykapcsolatnak ugyanis egyik jellemzője per definitionem az ismétlődés. A szükségszerű és törvényszerű ez esetben különválik egymástól.

Az már másik ontológiai kérdés, hogy a világmindenségben egyáltalában léteznek-e szinguláris jelenségek. Ha a világ anyagi egységéből indulunk ki, akkor abszolút egyedi jelenségről (amely tehát más jelenségekkel *semmilyen* közös vonást nem tartalmaz) nem beszélhetünk. Maga az anyagi lét ugyanis minden létezőben közös. A szingularitás

[7] A vitacikkek egyik ütközőpontja a „vonatkozás" kérdése. E vita sem új: a logikai „azonosság"-elv körül évekkel ezelőtt kitört viharnak szintén az egyik központi kérdése volt. Ott nagyjából tisztázódtak a frontok: kiderült, hogy az „azonos vonatkozás" nem jelenthet abszolút azonosságot, hanem csak a „változás azonosságát", a változáson belüli azonoságot vagy az azonosságon belüli változást. Így az „azonos vonatkozás" és a „különböző vonatkozás" nem két egymásnak kontradiktórikusan ellentmondó viszonylat. A fenti viszonylatban: nyilván nemcsak az a véletlen, ami nem szükségszerű, hiszen maga a szükségszerűség is tartalmaz véletlent; ugyanakkor véletlenek halmaza is lehet szükségszerű. E kérdés részletes elemzése sem cél, a fentiekben — szigorúan ragaszkodva eredeti célkitüzéseinkhez — az idő szerepét akartam kiemelni.

kizártsága azonban *gyakorlatilag* explicite ugyanúgy bizonyíthatatlan, mint a lételméleti állítások általában. A szükségszerűség és törvényszerűség egybeesése vagy elkülönülése — következésképpen — ugyanilyen típusú kérdés.

Ha viszont a törvényszerűt (a strukturális törvényektől itt eltekintünk) azonosítom a fenti értelemben vett szükségszerűvel, akkor az elmondottakból azonnal következik: 1. a törvények történetisége, 2. tendencia jellege, 3. a „pontos" (dinamikus, oki, determinisztikus stb.) és a valószínűségi törvények valamiféle viszonya. Röviden vegyük sorra e pontokat.

Egy jelenség adott oldalainak a szükséges determinánsaival való objektív kapcsolata történeti, mivel maga a jelenség is történeti. A H_a halmaz ugyanis általában nem végtelen, hanem térben és időben lokalizált. A törvények pedig általában rendszerhez kötöttek. (Azért „általában", mert a filozófia egyetemes törvényei kivételt képeznek.) Minden konkrét jelenséghalmaz lokalizációja bizonyítható, az univerzum végtelenségéből kifolyólag azonban nyilván több lokalizáció (nem tévedünk, ha azt állítjuk: végtelen sok) lehetséges. Amennyiben a H_a rendszerek keletkeznek és elmúlnak, a hozzájuk tartozó törvényrendszereknek is keletkezniük és elmúlniuk kell. Másrészt minél több feltételnek az adott jelenséghez való törvényszerű kapcsolatát vesszük figyelembe, annál „pontosabban" meghatározott maga a jelenség. Az előzmények tehát csak akkor „lépnek" törvénykapcsolatba következményeikkel, amikor e determinánsok létrejöttek. *Az elég távoli múltba visszamenve a múlt a és jelen között mindennemű törvényszerű összefüggés megszűnik.* (Már csak ezért is hamis a predeterminizmus álláspontja!)

Amennyiben a jelenségnek régebbi előzményeivel való kapcsolatát vizsgáljuk, a sztochasztikus determináltság miatt a közöttük levő törvénykapcsolat csak valószínűségi lehet. Ilyen esetben a törvény tendenciaszerűen érvényesül, nemcsak a H_a -ra,hanem az egyes jelenségre vonatkozóan is. (Egy meghatározott kimenetel — az A — az F_{at}-ből csak korlátozott valószínűséggel következik. Minél „pontosabban" írom körül az A-t, e valószínűség annál kisebb.)

A fentiekből már következik, hogy *szigorúan egy-egyértelmű törvényszerűség a valóságban nem létezik*, mint ahogyan abszolút pontos ismétlődés sincs. Ez ugyanis azt jelentené, hogy bizonyos előzményekből ismétlődés esetén pontosan ugyanazok a jelenségek keletkeznek. Ha azonban a H_a rendszeren belül az elemek individuális oldalát elhagyjuk, s csak az általános jegyekre szorítkozunk, ezeknek F_{at}-vel való kapcsolata, ha a t nem túlságosan nagy, lehet egy-egyértelmű. Az ilyen pontos („dinamikus", „oki") törvény nem egy reális, hanem egy idealizált rendszerre vonatkozik. Pontos, egyértelmű összefüggés csak F_A és A között lehetséges, ez a viszony azonban a megismerés számára a már részletezett okok miatt megragadhatatlan.

Léteznek azonban „pontos" törvények a reális rendszerekben is, ha a pontosságot nem abszolút értelemben, hanem relatíve, mint a gyakorlat által megkövetelt„pontosságot" értelmezem. Ebben az esetben azonban, azt hogy egy kiválasztott viszony „pontos"-e vagy „csak" valószínűségi, a pontosság mértéke dönti el, ami társadalomtörténeti kategória: függ a termelőerők fejlettségétől, a tudományok színvonalától stb. (de egy adott időpontban objektíve meghatározott!). A törvények felosztása tehát „pontos" és „valószínűségi" törvényekre mindenképpen viszonylagos, ugyanaz a törvény a vele szemben támasztott követelmények színvonalától függően lehet „pontos" is és valószínűségi is, ha pedig a jelenségek feltételeinek időbeli változását is figyelembe veszem, a két típus a pontosság mértékének rögzítése esetén is átcsaphat egymásba.

A törvények típusainak mélyebb elemzése messze elvezetne az eredeti kérdéstől. Itt csak a törvény és a sztochasztikus determináció viszonyára s e viszony néhány következményére szerettem volna rámutatni.

5. *Folytonosság és megszakítottság a sztochasztikus determinációban*

Szabó András szerint — s ezzel vádolja Földesit — a jelenségek előzményeikből való egy-egyértelmű következésének álláspontja végső soron predeterminizmushoz vezet, mert az „előzmények" — mint jelenségek — ugyanígy következtek saját előzményeikből, és így tovább. A teljes indukciót végigvíve nincs lényeges különbség közelmúlt és régmúlt között. Az e váddal szembeni védekezésnek a vitában felmerült módja — véleményem szerint — nem elég meggyőző. Maga az a tény, hogy különbséget teszünk szükséges és nem szükséges feltételek között, önmagában nem érv. A nem szükséges, tehát véletlen feltételek saját előzményeikből (természetesen külsődleges és időleges, mellékes körülményekből) Földesi véleménye szerint mégiscsak egyértelműen következnek, s így a teljes indukció elvégezhető: a múltban — ha potenciálisan is, — de pontosan benne foglaltatik a jelen.

Ha a predeterminizmus vádját (a jelenségek egy-egyértelmű meghatározottságát megtartva) e síkon is el akarjuk hárítani, akkor mindenképpen a jelen és múlt viszonyának tisztázásával kell kezdenünk. A teljes indukció ugyanis csak akkor vihető végig, ha a jelen állapottal a múltat mint állapotot állítom szembe. Ez esetben az A jelenség egy állapot, amely következik feltételrendszerének egy állapotából.

Véleményem szerint, ha a 2. pontban foglalt gondolatmenetet elfogadjuk, ez a probléma nem merül fel. A pontos, teljes determináció itt ugyanis A és F'_A között áll fenn; F'_A viszont nem jelent az előbbi értelemben vett múltat a jelenhez képest. *A levés pillanata magába sűríti a múltat és jelent: olyan múltbeli folyamat végső fázisa, amely éppen átcsap a jelenbe. E végső fázis csak a folyamat egészéből következik, nem pedig valamelyik korábbi állapotából. Az egész folyamat azonban folytonos, nemcsak állapotok sorozata.* (A teljes indukció csak akkor végezhető el, ha a múltnak kiragadom egyik oldalát, a megszakítottságot.) A mi gondolatmenetünkben, ha F_A-ról egy tényleges, t idővel korábbi múltbeli állapotra (F_{At}) lépünk vissza, közte és A között már nem a teljes, hanem a sztochasztikus determináltság áll fenn, amely már nem egy-egyértelmű. A jelenség feltételrendszerének folytonos változása tehát eleve kizárja, hogy a múlt *pontosan* tartalmazza a jelent, a predeterminizmus lehetetlen.

A fentiekkel kapcsolatban még egy lehetséges ellenvetéssel kell szembenézni: azzal ugyanis, hogy a „levés" sem állapot, hanem folyamat, tehát nem ragadható meg „pillanat"-ként. Ez némiképp bonyolítja a helyzetet, de a lényegen nem változtat. Ha a levés folyamat, méginkább igaz rá, hogy nem egy korábbi állapotból, hanem egy korábbi folyamatból keletkezett. A bonyolultságot — adott konkrét esetben — az fokozza, hogy a determinánsok a levés folyamata alatt is változnak, így figyelemmel kísérésük még nehezebb. A változó determinánsok és a születő jelenség között kölcsönhatás lép fel, az A visszahat feltételrendszerére. Az elmondottak azonban e folyamat bármely pillanatát kiragadva érvényesek: az A itt a születő jelenség pillanatnyi állapotát, F_A pedig az aktuálisan ható (egy múlt folyamat végső fázisaként jelentkező) feltételeket jelenti. A kétféle determináció tehát nem kizárja, hanem feltételezi egymást. A sztochasztikus determináció elismerése önmagában — s ebben Földesinek van igaza — nem véd meg az indeterminizmustól, mert mindig feltehető a kérdés: az egy-sokértelműen determinált véletlen miért így következett be és miért nem másként? A teljes determinizmus álláspontja pedig, amennyiben nem kötjük időhöz — s ebben viszont Szabó András Györgynek van igaza — feltételenül predeterminizmushoz vezet. A szaktudósok gyakorlati munkájukban — sokszor ösztönösen — érzik e kettősség szükségességét, ezért párhuzamosan kutatják a „pontos" (helytelen terminológiával: „determinisztikus") és a valószínűségi törvények szféráját. A filozófiai irodalomban azonban, mint a jelen vita is mutatja, a szaktudományok eredményei általánosításának e vonatkozásban még csak a kezdetén tartunk.

6. *A sok-egyértelműség*

Egész eddigi fejtegetésünk során a determinációt az okok és feltételek oldaláról közelítettük meg. A kérdés tehát úgy merült fel: adott feltételrendszerből következik-e egyértelműen egy A jelenség, vagy emellett A-tól többé-kevésbé eltérő más jelenségek keletkezésére is van lehetőség? Nem vizsgáltuk a kérdés fordítottját: egy A jelenség mindig ugyanabból a feltételrendszerből keletkezik-e?

Ez utóbbi kérdésre, ugyanúgy mint az előbbire, csak a tényleges ismétlődések vizsgálata során adhatunk választ. Ha az A és F_A viszonyát, tehát a jelenség levését tekintjük, közöttük a kapcsolat kölcsönösen egyértelmű, a jelenség tehát nemcsak *úgy jöhetett létre, ahogyan létrejött*, hanem csak *abból jöhetett létre, amiből létrejött.*

Ha azonban az időirányt megfordítva egy t idővel korábbi állapotra akarunk az A jelenségből következtetni, a meghatározottság itt is sztochasztikussá válik. Az A-hoz nemcsak az F_{At} feltételrendszer, hanem egy sor — tőle többé-kevésbé különböző — feltételrendszer is tartozik, melyek mindegyikéből keletkezhetett az A. Mindaz tehát amit korábban a pozitív időirányra vonatkozólag kifejtettünk, — a negatív időirányra is fennáll: az idő itt is perturbálóan hat, *nemcsak a régmúltból nem lehet törvényszerűen a jelent levezetni, hanem fordítva; a jelenből sem lehet törvényszerűen visszakövetkeztetni a régmúltra.* Laplace démonjának tehát ebben sincs igaza.

*

Egy vitacikk kerete túlságosan szűk ahhoz, hogy egy ilyen szerteágazó kérdéskört kimerítően feldolgozzon; ez, véleményem szerint csak kollektív munka eredménye lehet.

Harsányi Ernő

Miért olyan, amilyen?

Szabó András György a Magyar Filozófiai Szemle ez évi 1. számában válaszolt[1] az előző számban megjelent írásomra.[2] E cikkének gondolataihoz szeretnék néhány megjegyzést fűzni. Előljáróban azonban ki szeretnék térni arra, hogy a Szemle olvasói közül többen kifogásolták mindkét cikk hangnemét, a személyeskedő tendenciákat, amelyek — mint írták — feleslegesen megingatták az érvek objektivitásába vetett bizalmat. Úgy gondolom, a bírálóknak igazuk van, s a továbbiakban el kell kerülni azokat a kitérőket, amelyek nem a tárgyra vonatkoznak, hiszen egyáltalán nem az a lényeg, hogy melyikünknek van igaza, hanem az, hogy segítsük egymást egy az eddiginél teljesebb, megalapozottabb, jobban védhető marxista determinizmus-koncepció kidolgozásában.

Abból indulnék ki, hogy a determinizmus problémáira adott válaszokat a vitacikkek után sem érzem minden szempontból kielégítőnek. Egyrészt tudatában vagyok annak, hogy az általam helyesnek tartott variáció további kiegészítésre és finomításra szorul, másrészt a hagyományos álláspont Szabó András által képviselt újabb válfaját továbbra sem tudom elfogadni.

A következőkben arról szeretnék számot adni, miért nem éreztem meggyőzőnek Szabó András érveit, egyben kísérletet tennék az egyértelmű meghatározottság elvének további precizirozására..

1. *Anakronisztikus-e az egyértelmű meghatározottságról folytatott vita?*

Szabó András álláspontomat „a XX. században hihetetlenül hangzó" nézetnek értékeli, s a jelenségek egyértelmű meghatározottsága körüli vitát anakronisztikusnak tartja. Úgy gondolom, hogy ez a véleménye nem eléggé megalapozott, a probléma ugyanis még nagyon hosszú ideig fogja foglalkoztatni a filozófusokat. Mégpedig azért, mert e vita tulajdonképpen annak a napjainkban kibontakozó sokoldalú folyamatnak egy része, amelynek célja, hogy a dialektikus materializmus törvényeit és kategóriáit „tisztába tegye", feltárja, hogy összhangban állnak-e a valósággal s egymással, nincsenek-e közöttük logikai ellentmondások. A vita tehát nem azért sarjadzott ki, mert akadt valaki, aki a mechanikus materializmus nézeteit megpróbálta a XX. században felfrissíteni, hanem azért, mert a fenti vizsgálat során kiderült, hogy a felmerült problémákra a determinizmus törvényei nem adnak teljesen egybehangzó választ. Egyetemi kollégáimmal közös tapasztalatom, hogy az értelmesebb diákok évről évre ismétlődően megakadnak a determinizmus „hagyományos" dialektikus materialista koncepciójánál, nem érzik teljesen megalapozottnak a kapott válaszokat. De nem tekintették kielégítőnek a vitacikkeinkben körvonalazott megoldásokat sem, sőt újabb kérdőjeleket láttak felmerülni.

A probléma időszerűsége mellett szól, hogy — esetleg eltérő hangsúllyal és terjedelemmel — más szocialista országokban is vita alakult ki körülötte. Talán a „nyomda ördöge" okozta, hogy a Filozófiai Szemlének ugyanabban a számában, amelyben az anakronizmus vádja felvetődött, jelent meg az egyik legismertebb bolgár filozófus, Azari Polikarov *A fizikai kauzalitástörvényhez* c. tanulmánya, amely szintén az egyértelmű meghatározottság mellett tör lándzsát:

„Míg egyes szerzők a laplace-i determinizmust abszolutizálják (gyakran azért, hogy a determinizmus hitelét lerontsák), addig gyakran ütközünk e felfogás túl radikális kritikájába is, amely, úgy hisszük, túllő a célon. A valóságban véleményünk szerint a determinista felfogás tartalma a következő két kijelentésre redukálódik:

a) *Szükségszerű, egyértelmű* összefüggés áll fenn a világmindenség állapotai között. (Kiemelés — *F.T.)*

b) A világmindenség állapotát valamennyi anyagi pont koordinátáinak összessége határozza meg.

Ennek a két kijelentésnek más-más a jellege, és ezért más és más a sorsuk is. Az első közülük véleményünk szerint a *determinizmus legáltalánosabb megfogalmazása*, amely a komplikáltabb törvényszerűségek esetében is megőrzi jelentőségét. Ennek a tagadása a determinizmus egyenes feladását jelenti... Ebből adódik, hogy hamis a laplace-i determinizmus differenciálatlan kritikája, amelynek esetében annak specifikus-mechanikus tartalmával együtt annak általános megfogalmazását is elutasítják. Ez annyit jelent,

[1] Szabó András: *Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus-koncepciót?* Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. sz.

[2] Földesi Tamás: *Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében.* Magyar Filozófiai Szemle 1966/6. sz.

hogy a gyermeket is kiöntjük a fürdővízzel, és bizonyos körülmények között kaput nyitunk az idealista spekulációk számára." (110. o.)

Hasonlóképpen a téma időszerűségét — s egyben azt is, hogy a magyar szocialista jogtudományban szintén útat tört magának az az irányzat, amely a jelenségek egyértelmű meghatározottságának elvét vallja — bizonyítják e tudományterület publikációi is. (Lásd pl. Eörsi Gyula *A jogi felelősség alapproblémái* c. könyvét, az egyetemi kriminológiai jegyzetet stb.) Ez annál is figyelemre méltóbb, mivel az egyértelmű meghatározottság elve éppen a jogtudományban, különösen a büntetőjogban okoz problémákat, hiszen — látszólag — könnyebb a büntetőjogi felelősséget arra alapozni, hogy a bűnös — az összes körülményeket figyelembe véve — cselekedhetett volna másként is, mint arra, hogy magatartása teljesen meghatározott volt.

2. *Az egyértelmű meghatározottság és a végtelen*

Úgy gondolom, hogy nézeteink a heves vita ellenére abban a két alapvető tételben megyegyeznek, hogy a jelenségek determinánsaik által szükségszerűen meghatározottak, továbbá, hogy a determinánsok számossága végtelen. Az eltérés a konklúzióinkban van. Szabó András szerint e két alaptételből csakis a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottsága következhet, vagyis fenáll annak a lehetősége, hogy, legalábbis bizonyos határok között, a jelenségek másképpen is létrejöhessenek, mint ahogyan létrejöttek — szerintem pedig a jelenségek egyértelműen meghatározottak, és ez kizárja annak a lehetőségét, hogy valami másként is létrejöhessen, mint ahogyan létre jött.

Hogyan lehet azonos premisszákból homlokegyenest ellenkező következtetésekre jutni? Pl. úgy, hogy a premisszákban szereplő fogalmakat nem egyformán interpretáljuk. Az egyik ilyen fogalom, amelynek szerepét — úgy tűnik — kétféleképpen interpretáljuk, a végtelenség. Szabó András szerint a jelenségek másként bekövetkezését éppen a determinánsok végtelen volta teszi lehetővé, mégpedig azzal, hogy egy adott szituációhoz vagy folyamathoz mindig hozzájárulhatnak olyanok, amelyek ugyan determinálnak, de más irányt szabnak az események menetének.

Álláspontját az akarat meghatározottságával illusztrálva a következőket írja: „A meghatározottság egy-sokértelműsége ebben a vonatkozásban csak azt jelenti, hogy nem volt *abszolút egyértelműen determinált*, melyek lesznek pl. az akaratot befolyásoló számtalan (a bekövetkező döntéshez képest jórészt esetleges) tényező közül azok, melyek végső soron meghatározzák a döntést. Ugyanis mindig feltételezhető, *hogy egy hirtelen fellépő hatás többé vagy kevésbé más* irányt adott volna az elhatározásnak." (166. o.)

Szabó András szerint saját interpretációm alapján tagadnom *„kellene minden olyan hatás fellépésének lehetőségét, amely más irányt szabhatott volna a döntésnek.* Az akarat *abszolút egyértelmű meghatározottsága* ugyanis . . .csak azt jelentheti, hogy minden olyan esetleges hatás, amely a bekövetkezettől eltérő irányt szabhatott volna a döntésnek, (167. o.)

Nézetem szerint ez a fejtegetés alapvetően téves, mert nem a végtelen számosságú, hanem a csak meghatározott, korlátolt számú determinánst elismerő koncepcióval vitatkozik. Egy ilyen felfogással szemben — amely csak meghatározott számú tényezőt (ezek együttesét Szabó a szituáció kifejezéssel illeti) vesz fel, és ezekből vezeti le az egyértelmű eredményt, valóban felhozható, hogy mi történik „egy hirtelen fellépő hatás"[1] esetén, amelynek lehetősége természetesen nem zárható ki. Egy olyan koncepcióval szemben azonban, amely eleve abból indul ki, hogy a jelenségek determinálódása *végtelen* sok tényező által meghatározott folyamat, Szabó érvelése már nem állja meg a helyét. Nyilvánvaló, hogy ha a végtelen kifejezést komolyan, szó szerint vesszük, akkor ez azt jelenti, hogy minden „hirtelen fellépő hatás" is a végtelenen belül „foglal helyet". Következésképpen egy ilyen hatásra való hivatkozás teljesen célját tévesztett azzal a felfogással szemben, amely „csak" az állítja, hogy minden jelenség minden mozzanatát végtelen számosságú tényező determinálja. (Ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy extenzív vagy intenzív végtelenről van-e szó.)

Szabó András emellett alaptalanul összekapcsolja a determinánsok végtelen számosságát és a jelenségek „másként bekövetkezhetőségét". Vizsgáljuk meg ebből a szempontból egy kissé behatóbban „a hirtelen fellépő hatás" eredetét és szerepét, amely — mint láttuk — fontos érv a Szabó-féle koncepcióban. Honnan jön ez a „hirtelen fellépő esetleges" hatás? Nyilvánvaló, hogy nem úgy jelenik meg a színen, mint Lohengrin hattyúja, amelyről senki sem tudja, hogy honnan jött és miért éppen akkor, hanem maga is egy determinálódási folyamat terméke, létrejötte tehát éppúgy végtelen reális determináns által meghatározott, mint minden más jelenség. Következésképpen, ha Szabó András elismeri a végtelen világ összes jelenségeinek általános determináltságát, akkor a

jelenségek — legalábbis részleges — másként bekövetkezhetőségét nem tulajdoníthatja olyan tényezőknek, amelyeknek megjelenése maga is determinált. Ezért látok én „hiátust", burkolt indeterminizmust minden olyan álláspontban, amely formálisan elismeri ugyan a jelenségek általános determináltságát, de a „másként bekövetkezhetőség" megindoklása érdekében mégis olyan „hirtelen fellépő esetleges hatásokra" hivatkozik, amelyek valahogy kívül esnek az általános determináción, s tetszésük szerint jelennek meg vagy maradnak el.

Ez a koncepció tulajdonképpen burkoltan két csoportra osztja a determinánsokat. Az egyikbe tartozóknak az lenne a funkciójuk, hogy a jelenséget olyanná tegyék, amilyenné lesznek, a másikba tartozóknak meg az, hogy hatásukra a jelenségek mégis másmilyenné váljanak. Nyilvánvaló, hogy a determinánsok ilyen csoportosítása elméletileg tarthatatlan. Abból ered, hogy figyelmen kívül hagyja: a determinizmusnak ezen a legabsztraktabb fokán a jelenségeket megkülönböztető egyetlen kritérium csak az lehet, hogy determinánsok-e vagy sem, és teljesen mellékes, hogy ezt a funkciót egyszer vagy többször, lényeges vagy lényegtelen elemként végzik-e el. A jelenségek determinálódásának folyamatát tényleges totalitásában vizsgálva *a determinánsoknak egyetlen alapvető — s közös — funkciójuk van, az, hogy olyanná teszik a jelenségeket, amilyenek.*

A jelenségek végtelen számosságú tényező által bekövetkező determinációja tehát semmiképpen sem teszi őket ontológiailag egy-sokértelművé, semmiképpen sem vezethet (részbeni) „másként való bekövetkezésükhöz".

3. *Az egyértelmű meghatározottság és a lehetőség*

Összeegyeztethető-e az egyértelmű meghatározottság elve a lehetőség kategóriájával? Sokan úgy vélik, hogy a kettő kizárólagos vagylagos viszonyban áll egymással: vagy egyértelműen meghatározottak a jelenségek, és akkor értelmetlenné válik a lehetőség kategóriája, vagy elismerjük a jelenségek fejlődésének többféle lehetőségét, akkor viszont nem beszélhetünk egyértelmű meghatározottságukról. Szabó András is ezt a felfogást vallja, s az egyértelmű meghatározottság koncepciójának cáfolatául (Törő-Csaba-Ács *A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái* c. könyve alapján) a biológiai fejlődés példájára hivatkozik, mely több irányban mehet végbe, s a determinálódási folyamat a lehetőségek körének állandó szűkülése.

Ahhoz, hogy a kérdésben érdemlegesen állást foglaljunk, vizsgáljuk meg először, mit ért a szakirodalom a lehetőség kategóriáján. Egy jelenség bekövetkezésének lehetőségét általában úgy definiálják, hogy a jelenség létrejötte nem szükségszerű, de nem is kizárt (lehetetlen), a jelenség tehát bekövetkezhet, de el is maradhat. (Lásd pl. a *Filoszofszkaja Enciklopedija* meghatározását; 270—271. o. Moszkva 1960.)

A definíció ismeretében nem nehéz megállapítani, hogy a jelenségek bekövetkezésének lehetősége vonatkozásában a jelenségek egyértelmű meghatározottságát hirdető álláspont valóban eltér mind Szabó András, mind a hagyományos marxista állásponttól, míg az utóbbiak azt vallják, hogy egy jelenség (legalább is részben) másként is bekövetkezhet, mint ahogy létrejött, addig az egyértelmű meghatározottság koncepciója a jelenség létrejöttét végtelen számosságú determinánsa viszonylatában szükségszerűnek tartja, s ezért tagadja, hogy e determinánsok esetén más lehetőség is megvalósulhatott volna. Ebben az összefüggésben az előbbi álláspont tagadja, az utóbbiak pedig elismerik a lehetőség kategóriáját.

A lehetőség e fajtájának tagadása azonban nem jelenti azt, hogy az egyértelmű meghatározottság koncepciója eleve lehetetlenné tenné a lehetőség kategóriájának alkalmazását. A lehetőség kategóriájára elsősorban az *ismeretelméleti* megközelítés során van szükség. A lehetőség fogalmának bevezetésére itt azért kerül sor, mert az ember soha nem ismerheti meg a jelenségek determinánsainak összességét, nem láthatja előre a konkrét, a jelenséget közvetlenül meghatározó determinánsok egészének alakulását, létrejöttének folyamatát, s ezért a megismert determinánsok alapján fel kell tételeznie a jelenségek bekövetkezésének többféle lehetőségét. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben a lehetőség kategóriája megismerésünk viszonylagosságából származik. (A lehetőség e fajtáját egyébként a mechanikus materialisták is elismerték.)

De vajon beszélhetünk-e az egyértelmű meghatározottság alapján „objektív lehetőségről", elismerhetjük-e a lehetőség ontológiai létét?

Bármennyire is meglepően hangzik: az egyértelmű meghatározottság egyáltalában nem zárja ki az objektív lehetőség kategóriájának elismerését.

Az objektív lehetőség a jelenségnek determinánsai egy részéhez való viszonylatában jelenik meg. Amennyire igaz, hogy determinánsai totalitásához képest a jelenség csak egyféleképpen következhet be, annyira igaz viszont, hogy determinánsai egy részé-

hez képest többféleképpen is létre jöhet, ami más szóval azt jelenti, hogy a determinánsok egy-egy csoportja még többféle objektív lehetőséget enged meg.

Jellegzetes megnyilvánulása az objektív lehetőség e fajtájának az ember és a természeti-társadalmi környezet közötti viszony. A materialista társadalomfelfogás szerint az ember cselekedeteit végső fokon a társadalom anyagi viszonyai, közelebbről termelési módja határozza meg. A „végső fok" azonban azt is jelenti, hogy az anyagi viszonyok mozgási lehetőséget adnak az ember számára, az ember többféleképpen cselekedhet ugyanolyan társadalmi-gazdasági viszonyok között. Ennek a lehetőségnek az objektivitásán mit sem változtat az a tény, hogy a létrejövő cselekedet az összes (köztük a belső szubjektív) determinánsok által már egyértelműen meghatározott. Ebben az összefüggésben megállapítható, hogy minél magasabbrendű egy jelenség, annál jobban élhet azokkal a mozgási lehetőségekkel, amelyet az objektív feltételek nyújtanak számára, az ember pedig minőségileg különbözik minden alacsonyabbrendű jelenségtől abban, ahogyan a lehetőségekkel élve átalakítja a természetet és a társadalmat.[3] Ebből azonban az is kiderül, hogy az egyértelmű meghatározottság elve alapján semmivel sem kell alább értékelnünk *az emberi szubjektum* szerepét. Az egyértelmű meghatározottság elve ugyanis csak a determinánsok totalitásáról szól, elvonatkoztat a determinánsok minőségétől, s ezért teljesen összeegyeztethető egy olyan marxista felfogással, amely a determinánsok zárójelét felbontva nagy jelentőséget tulajdonít a társadalmi jelenségek létrejötében az emberi szubjektum „önmozgásának". E felfogásnak csak az a koncepció mondana ellent, amely az egyértelmű meghatározottság elvét összekapcsolná azzal a gondolattal, hogy társadalmi jelenségeket kizárólag a társadalmi-természeti környezet determinálja.

Az objektív lehetőség vizsgálatának egy-egy determináns-csoport viszonylatában éppen abban van az értelme, hogy ezzel felszínre kerül, hogy az adott determináns-csoportnak mi a valóságos szerepe a jelenség létrejöttének meghatározásában, s ezzel együtt fény derülhet a többi megismerhető determináns-csoport szerepére is.

S ehelyütt pontosítanom kell a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottságáról vallott nézeteimet. Első vitacikkemben azt írtam, hogy a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottsága csak ismeretelméleti síkon jelentkezhet, ontológiailag nem helyes ezt a kategóriát használni. Ezt a nézetemet arra a kérdésre vonatkozóan, amelyről a vita folyt, hogy ti. végtelen számosságú determinánsai, okai viszonylatában létrejöhet-e egy jelenség többféleképpen, ma is fenntartom. Ugyanakkor egy másik viszonylatban, a determinánsok egy csoportjának viszonylatában ontológiailag is fennáll az egy-sokértelműségi viszony, amennyiben az adott determináns csoport csak bizonyos fokig határozza meg a létrejövő jelenséget, a jelenség e kereteken belül sokértelmű.

4. *Antidialektikus-e az „egyértelmű meghatározottság" elve?*

Szabó András a jelenségek egyértelmű meghatározottságát a dialektikával összeegyeztethetetlennek tartja. Szerinte ugyanis a szükségszerű és véletlen olyan dialektikus páros kategória, ahol „az ellentétpár mindkét pólusának csak a másikra vonatkozásában van saját meghatározása". (172. o.) Idézi Engelst, aki szerint a feladat „annak kimutatása: hogy ezek a rögzített ellentétek, mint alap és következmény, ok és okozat, azonosság és különbség, látszat és lényeg tarthatatlanok, hogy az elemzés az egyik pólust a másikban már in nuce meglévőnek mutatja". (163. o.)

Szabó András ellenvetésével nem értek egyet. Nem azért mintha nem tartanám igaznak Engels gondolatait a páros kategóriákról, hanem azért, mert vitathatónak tartom, hogy az elvont szükségszerű, az egyértelmű meghatározottság a „páros kategóriák" osztályába tartozik-e.

Ezzel kapcsolatban két kérdés szorul tisztázásra. Az első az, hogy vajon a dialektikus materializmus valamennyi kategóriája a „páros kategóriák" osztályához sorolható-e. Nemleges válasz esetén áll elő a második kérdés, az ti., hogy az egyértelmű meghatározottság is azokhoz a kategóriákhoz tartozik-e, amelyek önállóan, pár nélkül „léteznek".

Ami az első kérdést illeti, nem nehéz megállapítani, hogy a dialektikus materializmusnak vannak olyan kategóriái, amelyeknek nem előfeltételük, hogy ellentétpárjukkal együtt létezzenek, hanem önmagukban is „megállnak". Ide tartozik elsősorban az anyag kategóriája, amelyről csak egy idealista felfogás állíthatja, hogy nem létezhet a tudat

[3] Ebben a vonatkozásban eltekintek attól, hogy az objektum és a szubjektum sokoldalú dialektikus kapcsolatban áll egymással. Az objektum a szubjektumon keresztül s hat.

valamilyen formája nélkül. Hasonlóképpen ide sorolható az ellentmondás kategóriája, amelynek léte nem feltételezi szükségszerűen az ellentétpárját. Ezért „a világ anyagiságáról" és „a világ jelenségeinek egyetemes ellentmondásosságáról" szóló tételekhez nem szükséges — sőt kifejezetten hibás! — hozzáfűzni az ellentételt: „a világ lényegére nézve szellemi", illetve hogy „a világ jelenségei ellentmondásmentesek". Figyelemre méltó tény, hogy ezek a kategóriák nem a marxista filozófia perifériáján húzódnak meg, hanem ellenkezőleg, ha szabad ezt a kifejezést képletesen használni, „szubsztanciális" kategóriák — e „kivételek" éppen a leglényegesebb kategóriák közül valók.[4]

Nézetem szerint a jelenségek egyértelmű meghatározottsága, absztrakt szükségszerűsége szintén azokhoz a kategóriákhoz tartozik, amelyek önmagukban, „ellenkategóriájuk" nélkül is magállnak. Sőt, ellentétes kategóriájuk feltételezése éppoly összeegyeztethetetlen elemeket tartalmazó önellentmondás lenne, mintha a világ anyagiságának tételéhez hozzátennénk, hogy a világ lényegére nézve szellemi.

A jelenségek egyértelmű meghatározottsága nem kapcsolható össze ontológiailag saját ellentétével. Egy olyan tétel, amely egyszerre állítja azt, hogy e jelenségek csak úgy jöhetnek létre, ahogyan létrejönnek, valamint, hogy ugyanakkor másként is létrejöhettek volna, értelmetlen![5] Ezért jogtalan azoknál a kategóriáknál, illetve állításoknál az „ellenkategória", illetve „ellenállítás" számonkérése, amelyek jellegűknél fogva nem tűrik el az ellentétpárral vagy állítással történő kiegészítést. A jelenségek egyértelmű meghatározottsága mint a determinizmus elvének legáltalánosabb szintű megfogalmazása azokhoz a világnézeti alapállításokhoz tartoznak, amelyek azon a „szinten" foglalnak helyet, ahol az ellentétpárra és állításra vonatkozó tételek még nem érvényesek.

A determinizmus legáltalánosabb megfogalmazása természetszerűen nem meríti ki a determinizmus egész gazdagságát, csak kiindulópont. Amikor az egyértelmű meghatározottság zárójeleit „felbontjuk", s különbséget teszünk lényeges és lényegtelen determinánsok között, akkor ezen a fokon elkerülhetetlenül egymást feltételező páros kategóriákra, elsősorban a törvényszerű (konkrét szükségszerű) és véletlen kategóriájára bukkanunk.

5. *Az álláspontok bizonyítottságáról és gyakorlati felhasználhatóságáról*

Szabó András szerint az egyértelmű meghatározottság elve ellentmond „minden lehetséges tapasztalatnak", „bizonyítása elvileg lehetetlen", ezért gyakorlatilag használhatatlan, steril. Ezzel szemben a jelenségek részbeni „másként létrejöhetősége" „természettudományos tény", amely egybeesik a tapasztalattal, gyakorlatilag gyümölcsöző elmélet.

Egy ilyen szembeállítással több szempontból nem érthetek egyet. Egyrészt hibásnak tartom azt a megállapítást, hogy a jelenségek részleges másként bekövetkezhetősége a tapasztalattal megegyező természettudományos tény, másrészt azt, hogy ez a koncepció bizonyítható, míg a másik bizonyíthatatlan. Érthető, hogy ezek alapján azzal sem érthetek egyet, hogy az egyik koncepció steril, míg a másik gyümölcsöző.

[4] Természetesen nem kívánom azt állítani, hogy Szabó András a „páros kategóriák' egyetemességének híve, ezt explicite sehol sem állítja. Ugyanakkor az egyértelmű meg-' határozottság gondolatának állítólagos metafizikus voltát elemezve eleve feltételezi, hogy a szükségszerűség *minden szinten* a páros kategóriákhoz tartozik. E felfogással szemben, úgy gondolom, nem érdektelen annak a kimutatása, hogy elvileg nem minden kategóriának kell, a páros kategóriák osztályába tartoznia. Az újabb kutatások egyébként kimutatták, hogy vannak „hármas" kategóriák is, ilyen pl. Ujemov szerint a dolog–tulajdonság–viszony kategóriahármas.

[5] Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a jelenségek létrejöttének problémájára ne lehetne olyan választ adni, amely egyaránt magában foglalja a szükségszerűséget és a véletlent. Ez jellemzi a hagyományos álláspontot, amely a jelenségek létrejöttét részben szükségszerűnek, részben véletlennek tartja. Az a tény azonban, hogy a hagyományos álláspontnál a szükségszerű és véletlen a legáltalánosabb szinten is kategóriapárt alkotnak, egyáltalában nem jelenti azt, hogy ez a felfogás feltétlenül dialektikusabb lenne, mint a jelenségek egyértelmű meghatározottságát valló koncepció, mint ahogy nem tekinthetjük dialektikusabbnak azt az elgondolást, amely a világ lényegét anyaginak és szelleminek, a világot ellentmondásosnak és ellentmondástalannak fogja fel. (Eltekinthetünk most attól, hogy az anyag és a tudat között bonyolult kölcsönhatás van, mert ez nem a világ lényegére vonatkozó probléma.)

Nézetem szerint csak a *gnoszeológiai* egy-sokértelműség *természettudományos tény*, az ontológiai egy-sokértelműség azonban semmiképpen sem az. A jelenségek ismeretelméleti egy-sokértelműsége azon alapszik, hogy az őket meghatározó determinánsok — elsősorban törvények, amelyek természetesen nem rajtuk kívül érvényesülnek — a megismerés mindegyik fokán csak meghatározott mértékig ismerhetők fel, e mértéken túl nem, s így a jelenségek bekövetkeztének pontos mikéntje sem. A jelenségek a megismerés számára kétféle viszonylatban jelennek meg, megismert okaik vonatkozásában meghatározottként, a meg nem ismert determinánsok vonatkozásában pedig meghatározatlanként, s ezt jelöljük a sokértelmű kifejezéssel.

A sokértelműség „birodalma" azzal az ismeretelméleti tartománnyal azonos, ahol a determinánsokat nem ismerjük. Bohm maga is kiemeli, hogy ha a megismerés folyamán az addig nem ismert determinánsok egy része feltárul, akkor a sokértelműség határa eltolódik.

A materialista determinizmus azonban határozottan megkülönbözteti egymástól a jelenségek objektív és a megismerés előtt feltáruló arculatát. A fizikai indeterminizmus ellen folytatott polémiában gyakran — és megalapozottan — hivatkozunk arra, hogy a determinizmust nem szabad mechanikusan azonosítani a „predictability"-vel (előrekiszámíthatósággal), mert a jelenségeknek az a része is determinált, amely nem számítható ki előre. A jelenségeknek a megismerés szintjén jelentkező „kétarcúsága" a lét szintjén, ahol minden jelenség egyaránt egyértelműen meghatározott, megszűnik. Ha azonban az ontológiai egy-sokértelműség forrása a lét szintjén megszűnik, akkor azt — materialista deterministа alapon — semmiképpen sem tekinthetjük természettudományos ténynek.

S itt térnék rá a bizonyíthatóság problémájára. Nézetem szerint sem a jelenségek ontológiai egyértelmű meghatározottsága, sem ontológiai egy-sokértelmű meghatározottsága *nem bizonyítható közvetlenül tapasztalatilag.* Ahhoz ugyanis, hogy a két hipotézis bármelyikének igazságát tapasztalatilag igazoljuk, a jelenségek végtelen számú determinánsainak ismeretében kellene eldöntenünk, hogy hatásuk nyomán csak úgy következnek-e be a jelenségek, ahogyan bekövetkeznek, vagy másképpen is bekövetkezhetnek-e. Nyilvánvaló, hogy ez a Laplace által is csak absztrakt hipotézisnak felfogott állapot a dolgok lényegénél fogva sohasem következhet be. Ez az egyik ismeretelméleti oka annak, hogy a vita az évezredek során, ha különböző formában is, de mindig megújul.

De vitatható Szabó Andrásnak az az interpretációja is, amely szerint a jelenségek gnoszeológiai egy-sokértelműségére vonatkozó tapasztalat egyben a jelenségek másként bekövetkezhetőségét is igazolja. Az a tény, hogy egy kő bizonyos pontra esését végtelen számosságú determináns befolyásolja, amelyek közül én csak bizonyos mennyiségűt ismerhetek meg, miért jelentené feltételen bizonyítékát annak, hogy a kő máshová is eshetett volna, amennyiben pont ezek a determinánsok hatottak rá? S ha netán valaki azzal érvelne, hogy a kő a következő esetben ugyanolyan ismert determinánsok esetén nem egészen ugyanoda fog esni, akkor az egyértelmű meghatározottság híve joggal válaszolhat neki azzal, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottsága egyáltalában nem jelenti azt, hogy a jelenségeknek változatlanul kell ismétlődniük, hiszen a determinánsok a bonyolult kölcsönhatásos folyamatban szakadatlanul változnak. (A változás oka itt a nem ismert determinánsok egy részének megváltozásából ered.)

Helytelen lenne azonban abból, hogy a vitát nem lehet közvetlenül tapasztalatilag eldönteni, arra következtetni, hogy elméleti úton sem lehetne megállapítani, hogy melyik hipotézis a valószínűbb. A bizonyítás módja itt az, hogy a kérdésre vonatkozó hipotéziseket összehasonlítjuk a dialektikus materializmus más törvényeivel, és megállapítjuk, hogy melyikük az, amelyik belőlük következik, vagy legalábbis összhangban áll velük. Nézetem szerint a jelenségek egyértelmű meghatározottsága az a hipotézis, amely összhangban áll a dialektikus materializmus más törvényeivel, elsősorban az okság egyetemességének törvényével, következésképpen a jelenségek egyértelmű meghatározottsága tételének igazsága elsősorban a dialektikus materializmus más törvényeinek igazságától függ, a hipotézis tehát e törvények bizonyításával igazolható.

Hasonlóképpen megalapozatlan az az állítás is, hogy a tapasztalat teljesen alátámasztja az okság egyetemességéről szóló tézist. Szabó András érve: gyakorlati ismereteink arra utalnak, hogy a jelenségeknek okaik vannak. Ha azonban az okság törvényét pontosan fogalmazzuk meg, abban a formában, hogy *minden jelenség minden mozzanata* okozatilag meghatározott, akkor csakhamar kiderül, hogy az okság törvényét közvetlenül nem igazolja teljesen a tapasztalat, mert a jelenségek végtelen determináltsága sohasem tárul fel az ember előtt, sohasem tudjuk egyetlen jelenség létrejöttének összes okait megismerni. Amikor tehát a dialektikus materializmus az okság egyetemességének tételezésénél egyetemes törvénnyé extrapolálja a tapasztalat részleges adatait, akkor ezt a köz-

vetlen tapasztalat nem támasztja alá. Következésképpen a Szabó által említett „harcosabb szellemű" kutató, aki az „empíria" szentségéből indul ki, elvethetné a jelenségek általános determináltságáról szóló elméletet is, mondván: az ő igényeit jobban kielégíti az az elmélet, amely a jelenségeket csak a megismerés határain belül tartja determináltaknak, rajtuk túl pedig indeterminálta knak.

Nem nehéz megállapítani, hogy ez a „harcosabb szellemű" kutató metafizikusan gondolkodnék, nem mozgásában elemezné az emberi tapasztalatot, s nem gondolkodnék el azon, hogy milyen következtetéseket kell levonni abból, hogy a fejlődés során az ember újabb törvényeket, determinánsokat tár fel ott, ahol a korábbi ismeretek még kénytelenek voltak a többértelműségnél megállni.

Végül néhány szót a jelenségek egyértelmű meghatározottsága elvének állítólagos sterilségéről. A jelenségek egyértelmű meghatározottsága mint a determinizmus legáltalánosabb szintű megfogalmazása arra az ősi, minden filozófust ingerlő kérdésre kíván választ adni, hogy „Miért olyanok a jelenségek, amilyenek?" Erre a kérdésre az egyértelmű meghatározottság hívei azt a magától értetődő választ adják, hogy a jelenségek azért olyanok, amilyenek, mert végtelen számosságú determinánsuk ilyenné formálja őket, ha tehát ilyenek a determinánsok, csak ilyenek lehetnek a jelenségek. Ez a megoldás egyáltalában nem steril, azt a kötelezettséget rója a kutatóra, hogy a lehetőségekhez képest igyekezzenek minél mélyebben és sokoldalúbban feltárni azokat a folyamatokat, amelyek a jelenségeket olyanná teszik, amilyenek. S hogy az okok kutatását sem fogja a tudomány abbahagyni azon a címen, hogy a jelenségek összes oka úgyis feltárhatatlan, úgy a jelenségek meghatározottságának feltárása sem fog abbamaradni amiatt, hogy a jelenségek teljesen egyértelmű determináltságának feltárása sohasem valósítható meg teljesen.

Ezzel szemben milyen választ ad a másik koncepció a „miért olyan, amilyen" problémájára? Azt, hogy a jelenségek végtelen determináltságuk miatt olyanok amilyenek, de éppúgy lehetnének ugyane determinánsok mellett — legalábbis részben — másmilyenek! Dehát akkor miféle determináltság az, amely mellett ugyanazokból a determinánsokból különböző eredmények is születhetnek? És miért nem jöttek létre akkor másképpen a jelenségek, mint ahogy létrejöttek? Ezekre a kérdésekre a jelenségek ontológiai egy-sokértelmű meghatározottságának híve értetlenül fogja csóválni a fejét, s végül — egy tömörségében és ökonomikusságában felülmúlhatatlan — választ fog adni, amely így hangzik: „csak".

Ez a válasz természetszerűen nem elégítheti ki a determinizmus híveit, s inkonzekvenciájával, megválaszolatlanul hagyott kérdéseivel nem ad igazi segítséget a gyakorlat számára sem.

Erre a logikai ellentmondásra azonban nemcsak azok jönnek rá, akik a determinizmus oldaláról közelítik meg a problémát, hanem azok az indeterministák is, akik kritikus szemmel figyelik a deterministák válaszát. Szabó András Heisenberg rossz filozófus voltának tudja be, hogy a determinizmust azonosítja az egyértelmű meghatározottsággal. De Heisenberg nem áll egyedül interpretációjával, szinte valamennyi idealista fizikus ugyanezt állítja. Nézetem szerint ez nem valami filozófiai értetlenség jele — nehéz lenne feltételezni, hogy valamennyi fizikai idealista egyaránt képtelen magas szinten filozófálni. Következésképpen a fizikai idealizmus ellen nem úgy kell harcolnunk, hogy tagadjuk az egyértelmű meghatározottság elvét, s ezzel, önellentmondóvá téve koncepcionkat, újólagos támadási felületet adunk az idealizmusnak, hanem úgy, hogy kidolgozzuk azt a dialektikus determinista koncepciót, amely nem ad lehetőséget arra, hogy az inkompatibilitás alapján a determinizmus helyes alapelvét is támadhassák. Ehhez persze az is szükséges, hogy ne fogadjuk el, hogy mindaz mechanikus materialista, amit a fizikai idealizmus annak tart, hanem differenciáltan értékeljük a mechanikus materializmus determinizmus koncepcióját, szétválasztva belőle az értékest az értéktelentől.

6. *Az egyértelmű meghatározottság és a véletlen*

Szabó András szerint a véletlen összeegyeztethetetlen az egyértelmű meghatározottság koncepciójával, összekapcsolásuk logikai ellentmondásokhoz vezetne: indeterminista mozzanat jelennék meg egy determinista rendszerben. Ez az álláspontja azonban téves.

Állításunk igazolásához induljunk ki a véletlen Szabó András által vizsgált válfajaiból, és vizsgáljuk meg, hogy vajon összeegyeztethetetlenek-e ezek a jelenségek egyértelmű meghatározottságát hirdető koncepcióval. Szabó András a véletlen kategóriáját több összefüggésben vizsgálja. A véletlen első formáját a kocka-példával kapcsolatban

jellemzi: a véletlen a kocka 6-os oldalára esésénél abban áll, hogy az eredmény „más tényezők más kombinációja esetén is bekövetkezhetett volna — és be is következik, valahányszor a kocka ugyanarra az oldalra esik, holott az ezt létrehozó hatások egyenként sohasem ugyanazok".[6]

Vajon összeegyeztethetetlen a véletlen e fajtája az egyértelmű meghatározottság koncepciójával? Első pillanatra látható, hogy itt semmiféle „összeegyeztethetetlenség" sem áll fenn. A kocka 6-os oldalra esése ugyanis ezeknél a determinánsoknál egyáltalán nem csak egyfajta determinánscsoport egyértelmű következménye lehet. Más szóval: az egyértelmű meghatározottság tétele, absztraktságánál fogva, egyáltalában nem ad felvilágosítást arra a kérdésre, hogy egy ismétlődő jelenség determinánsai állandók-e vagy változók. Következésképpen az egyértelmű meghatározottság talaján állva, egy további kérdésre válaszolva természetszerűen elismerhetjük a jelenségek létrejöttének Szabó András által említett véletlen oldalát vagy összefüggését. (Egyébként aligha hiszem, hogy akadna egyáltalán olyan világnézet, amely azt állítaná, hogy ilyen véletlen nem létezik, vagy, konkretizálva a kockára, hogy a kocka csak ugyanazon feltételek mellett eshet a 6-os oldalra.)

Szabó András egy másik értelemben is használja a véletlen kategóriáját, s ezt megkülönböztetésül véletlenszerűnek nevezi:

„A meghatározottságnak a lényeghez való viszony szerinti megkülönböztetése vezet el a törvényszerű és véletlenszerű fogalomhoz. Az olyan jelenséget ugyanis, amely a maga lényegével rendkívül ‚távoleső' elhanyagolható kapcsolatban van, amelynek szükségszerűsége nem annyira a folyamat belső lényegéből következik — Engels nyomán — nyugodtan nevezhetjük egyszerűen véletlenszerűnek."[7]

Nem nehéz megállapítani, hogy a gyakorlatban a véletlen e típusának van nagyobb jelentősége. Így pl. a marxizmus klasszikusai társadalmi véletlenekről szólva olyan jelenségekről beszélnek, amelyek nem annyira a társadalmi folyamatok belső lényegéből fakadnak, mint inkább az esetleges feltételekből (pl. az, hogy pont kik lesznek a mozgalom vezetőivé, milyen a jellemük stb.).

Úgy gondolom, nem szorul különösebb bizonyításra, hogy az egyértelmű meghatározottság koncepciója a véletlenszerűség e típusának elismerésével sem szenvedi a legkisebb törést. Ezt a véletlenszerűséget az egyértelmű meghatározottság hívének csak akkor kellene tagadnia, ha azt állítaná — amit azonban nem állít —, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottságában minden esetben a jelenség belső folyamatai játszanak döntő szerepet. Az egyértelmű meghatározottság elve azonban olyan általános formula, amely elvonatkoztat a determinánsok minőségétől, ezért véletlenszerű és a törvényszerű jelenségekre egyaránt kiterjed. Következésképpen abban a determinista koncepcióban, amely az egyértelmű meghatározottság elvével kezdődik — de nem vele végződik —, természetszerű helye van a determinációs kapcsolatok lényeg szerinti osztályozásának, a törvényszerű és véletlenszerű összefüggések — egységüket is tartalmazó — elismerésének.

Ugyanakkor kétségtelen tény, hogy az egyértelmű meghatározottság elve nem egyeztethető össze a véletlen harmadik válfajával, amely szerint a jelenségek, noha determináltak, részben létrejöhettek volna másképpen is, mint ahogyan létrejöttek. Meglepő tény azonban, hogy e harmadik válfajt Szabó András expressis verbis nem is kategorizálja, meglétére csak abból következtethetünk, hogy kiemeli: a jelenségek meghatározottsága csak egy bizonyos színen szükségszerű, amiből jogosan lehet arra következtetni, hogy más szinten — a sokértelműség birodalmában — helye van a véletlennek. (Ami viszont szintén nem véletlen: meglehetős nehézségeket okozna itt Szabó azon tételének alkalmazása, hogy a jelenségek egy és ugyanbban a vonatkozásban egyaránt szükségszerűek és véletlenszerűek is.)

Mindezek alapján megalapozatlannak tűnik Szabó Andrásnak az a megállapítása is, hogy a véletlen beépítése az egyértelmű meghatározottság koncepciójába indeterminizmushoz vezet. Miért jelentene annak elismerése, hogy a jelenségeknek vannak olyan okaik is, amelyek nem mindig szükségesek ugyanazon jelenségek létrejöttéhez, indeterminizmust? Nyilvánvaló, hogy ettől maguk az okok és az általuk létrehívott jelenségek egyaránt determináltak maradnak. Az a tény tehát, hogy ebben az összefüggésben nem minden ok törvényszerű, semmiféle alapot sem adhat az indeterminizmusra. Ez a véletlen ugyanis nem az indeterminálságot magában foglaló ún. tiszta véletlen, egyrészt azért

[6] Szabó András György: *A törvény és az ember*. Kossuth, 1964. 101. o.
[7] Uo. 110. o.

nem, mert a véletlenszerű okok a törvényszerűségekkel összefonódva érvényesülnek, másrészt azért nem, mert maguk is meghatározottak.[8]

Végezetül meg szeretném jegyezni, hogy ebben a vitacikkben nem foglalkoztam Szabó felfogásának (amely szerint minden egyes jelenség ugyanabban a vonatkozásban abszolút szükségszerű és abszolút véletlen) további bírálatával. Nem azért, mintha nem tartanám fenn kritikai észrevételeimet, hanem azért, mert azt tekintettem feladatomnak, hogy hozzájáruljak az egyértelmű meghatározottság koncepciója körüli félreértések tisztázásához.

Földesi Tamás

Miért lett olyan, amilyen?

(Még egyszer az egy-sokértelmű meghatározottságról)

Földesi Tamás válaszcikke igazat ad azoknak, akik kifogásolták vitánk hangnemét. Úgy érzem, hogy vitánk éles volt, nem nélkülözte az iróniát, helyenként a szarkazmust sem, de nem volt személyeskedő jellegű. Az ez évi 1. számban megjelent válaszcikkemben azért nem tértem ki Földesi Tamás koncepciójának pozitív vonásaira, mert könyvemben már rámutattam arra, hogy Földesi tárta fel elsőként az oktatásban elterjedt determinizmus-koncepció logikátlanságát. Az átlalam javasolt megoldás ugyanebből a felismerésből indul ki, de — Földesi felfogásával ellentétben — a dialektika alapjáról korrigálja a „közfelfogást".

A vita bizonyos fokig félresiklott abból eredően, hogy Földesi sem korábbi, sem jelenlegi cikkében nem differenciálja az övétől különböző koncepciókat. *Mindazokat, akik nem ismerik el a meghatározottságok abszolút egyértelműségét, úgy jellemzi, hogy a jelenségek „másként bekövetkezhetőségét" vallják.* Valójában azonban a meghatározottság kérdésében több — egymástól lényegileg különböző — álláspont alakult ki. Ezek főbb típusai a következők:

1. A jelenségek meghatározottsága ontológiailag *abszolút egyértelmű*. Ez a mechanikus determinizmus álláspontja, amelyet Földesi — a lényeget nem érintő változtatásokkal — felújít.

2. A jelenségek kapcsolata ontológiailag *sokértelmű*. Ez az indeterminizmus álláspontja, mely szerint *objektíve* „nincs kényszer arra, hogy az egyik dolognak meg kelljen történnie, mert egy másik már megtörtént", s így „mindaz, amit látunk, másképp is lehetne. Mindaz, amit egyáltalán leírhatunk, másképp is lehetne".[1]

3. „Az okság a jelenségek összefüggésének egyetemes formája. De az adott ok hatásához szükséges feltételek meg is lehetnek és hiányozhatnak is. Maguk az okok különfélék: vannak olyanok, amelyek a fejlődési folyamat belső logikájából következnek, tehát szükségszerűek; vannak azonban véletlen jellegű okok is, amelyeknek nem okvetlenül kell létezniük." Ami szükségszerű, annak „elkerülhetetlenül végbe kell mennie", a véletlen jelenség viszont „elő is fordulhat meg nem is, végbemehet így is, de végbemehet másképpen is".[2] Ez a „közfelfogás" álláspontja, mely lényegében az előző két álláspont eklektikus egyesítése. A szükségszerűség vonatkozásában az első, míg a véletlen vonatkozásában a második álláspontot teszi magáévá, és azután megpróbálja e kettőt — a „dialektikus" kölcsönhatás címszava alatt — szintetizálni.

4. A marxizmus klasszikusainak álláspontja, a fentiektől eltérően, abból a kérdésfelvetésből indul ki: „Hogyan lehetséges. . ., hogy a véletlen szükségszerű és a szükségszerű ugyanúgy véletlen is legyen?"[3] Pozitív megfogalmazásban: „amit szükségszerűnek állítunk, az csupa véletlenségből tevődik össze, és. . . az állítólagos véletlen az a forma,

[8] Hasonlóképpen félreértés Szabó Andrásnál, hogy én a véletlent indeterminált-ságnak fognám fel. (Vö. 174. o.) A valóságban én éppen a hagyományos álláspontot bírálom azért, mert — a jelenségek egy részéről azt tartva, hogy így is létrejöhetnek, de másként is — a véletlent indeterminált állapotnak fogja fel.

[1] L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* 6. 37 és 5. 634

[2] *A marxista filozófia alapjai.* Kossuth, 1963. 226. és 222—223. o.

[3] Engels: *A természet dialektikája.* MEM 20. köt. Bp. 1963. 492. o.

amely mögött a szükségszerűség rejlik. . ."[4] S Engels kifejezetten a dialektikus ellentmondás viszonyára utal, amikor ezt írja: „A véletlen azonban csak egyik pólusa annak az összefüggésnek, amelynek másik pólusát szükségszerűségnek nevezzük."[5] Eszerint a szükségszerű és a véletlen *egy összefüggés* ellentmondásosan összetartozó pólusaiként tárgyalandó. Az ilyen természetű ellentétekre vonatkozóan viszont leszögezi: „. . . a dialektika eddigi természettapasztalatunk eredményeiből kimutatta, . . . hogy e pólusok elválása és ellentételeződése csak összetartozásukon és egyesülésükön belül áll fenn, és megfordítva, egyesülésük csak elválásukban, összetartozásuk csak ellentételeződésükben. . ."[6]

Úgy gondolom, hogy az azóta szerzett természeti ismereteink még jobban alátámasztják Engels meglátását. A fentiek alapján értettem meg, hogy nem létezik sem *tiszta* szükségszerűség (lásd 1.), sem *tiszta* véletlen (lásd 2.), és ily módon a *tiszta* szükségszerűség és *tiszta* véletlen egységéről sem lehet beszélni (lásd 3.). Álláspontom szerint a jelenségek meghatározottságában a szükségszerű és a véletlen szétválaszthatatlan egységet alkot. Minden jelenség szükségszerű, mert esetleges feltételek *elengedhetetlen* következménye. De ugyanakkor minden jelenség véletlen, mert *esetleges* feltételek elengedhetetlen következménye.[7]

E meggondolásokból kiindulva vizsgáltam meg a determinizmus modern értelmezésével kapcsolatos fizikai, biológiai, társadalmi álláspontokat és vitákat, s végül az *egy-sokértelmű meghatározottság* (legvilágosabban D. Bohmnál kifejtett) koncepcióját találtam olyannak, melynek alapján leginkább felépíthető egy korszerű dialektikus materialista determinizmus-koncepció. Miután a vita során bebizonyosodott, hogy az egysokértelműséggel kapcsolatos álláspontom félreértésekre adott alkalmat, az alábbiakban megpróbálom röviden összefoglalni elgondolásom lényegét, néhány új szemponttal egészítve ki a könyvemben megfogalmazott álláspontot.

Az egy-sokértelmű meghatározottság koncepciójának az a kiindulópontja, hogy minden jelenség a véges és a végtelen egysége, másszóval „egy" és ugyanakkor „sok". Így pl. a kémiai gyökök vagy az ionok bizonyos vegyi átalakulások szempontjából „véges" jelenségek, mert e kémiai átalakulások közben tulajdonságaik megtartásával mennek át az új molekulába. Ugyanakkor a gyök többnyire egy atomcsoport, tehát atomi szinten vizsgálva sajátosságait, összetett jelenségnek bizonyul. Maguk az atomok ismét „végesnek", „egynek" foghatók fel, amennyiben a kémiai elemek azon legkisebb részét jelentik, melyen még fellelhető az illető elem összes kémiai tulajdonsága. Atomfizikai szinten viszont az atom is összetettnek, „soknak" mutatkozik és így tovább. Ha elfogadjuk, hogy nincsenek abszolút értelemben véges, elemi jelenségek, vagyis olyanok, melyek minden szempontból egyszerűek és semmilyen vonatkozásban sem összettek — akkor már önmagában ebből is következik a jelenségek meghatározottságának *egy-sokértelműsége*. Minden jelenség egyértelműen meghatározott, ha eltekintünk a benne rejlő szintek végtelenségétől és meghatározottságát azonosítjuk e szintek egyikén vagy másikán mutatkozó sajátosságaival. S miután a jelenségek objektív minőségei valóban *adott szintekhez tartozó kölcsönhatásokhoz* vannak kötve, ontológiai értelemben is teljesen jogosult egyértelmű meghatározottságukról beszélni. Ugyanakkor azonban minden jelenség mélyebb szintek végtelen sorát tartalmazza, vagyis meghatározottsága *objektíve* kimeríthetetlen és ebben az értelemben egy-sokértelmű.

Egyértelműen meghatározott volt pl., hogy a kellő magasságból szilárd talajra zuhant üvegtárgy eltörött. Az „eltörést" egyértelműen meghatározó determinánsok azonban az eltörés konkrét formáját — pl. azt, hogy éppen n darabra tört az üvegtárgy — már csak egy-sokértelműen determinálják, amennyiben $n \pm k$ lehetőséget engednek meg. Az „eltörést" meghatározó determinánsok pontosabb részletei, valamint az ehhez járuló egyéb determinánsok, természetesen ismét egyértelműen határozzák meg az n darabra törést. Nyilvánvaló azonban, hogy az egyértelműség itt is csak az adott konkrétebb szinten létezik és nem abszolút értelmű, hiszen az eltörés konkrétsága ezzel korántsem merült ki. Az adott objektív esemény további részleteket tartalmaz — pl. azt, hogy milyen nagyságú, törésvonalú stb. szilánkokra tört az üvegtárgy —, és azok a determinánsok, melyek egyértelműen határozták meg az *n* darabra törést, a szilánkok nagyságát és törésvonalát ismét csak egy-sokértelműen determinálják. Miután az esemény konkrétsága objektíve kimeríthetetlen, meghatározottságának egyértelműsége mindig relatív értelmű,

[4] Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 351. o.

[5] Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. Uo. 292. o.

[6] Engels: *A természet dialektikája*. Id. kiad. 366. o.

[7] Ld. erről részletesen: *A törvény és az ember* I—II. részét. Kossuth, 1964.

hiszen a determinánsok mindig csak adott szintig határozzák meg egyértelműen a jelenség konkrét egyediségét.

Az abszolút egyértelmű meghatározottság feltételezése azt implikálja, hogy az esemény konkrétságát a determinánsok végtelen sorozata *kimeríti*. Ha azonban az anyagi világ jelenségei *objektíve kimeríthetetlenek*, akkor végtelen számú determináns sem teszi *végessé* meghatározottságukat. Ha a meghatározottság *minden* szintje egy-sokértelműen determinálja a meghatározottság konkrétabb szintjét és a jelenség e szintek *végtelen* sorozatát tartalmazza, akkor az egy-sokértelműség a végtelenben sem mehet át abszolút egyértelműségbe.

Az eddigiekben csak valamely *bekövetkezett esemény* szempontjából elemeztük a meghatározottság egy-sokértelműségét. De ugyanezt fogjuk tapasztalni akkor is, ha nem magát a bekövetkezett eseményt, hanem a létrejöttét, *determinálódásának folyamatát* vizsgáljuk meg. D. Bohm ezzel kapcsolatban rámutat: „Egy oksági törvényszerűség... sohasem abszolút szükségszerű. Vegyük például szemügyre azt a törvényszerűséget, hogy a levegőben elengedett tárgyak leesnek. Rendszerint valóban ez történik. De ha a szóban forgó tárgy egy papírlap, és ‚véletlenül' erős szél fúj, akkor felfelé is szállhat. Amint látjuk, a természeti törvényt csak akkor kell szükségszerűnek tekintenünk, ha elvonatkoztatunk (absztrahálunk) az *esetlegességektől*..."[8] A továbbiakban rámutat arra, hogy persze a szél eltérítő hatása is tudományos vizsgálat alá vehető, de az esetlegességeket itt éppúgy nem tudjuk kiküszöbölni, mint a kiinduló esetben. „Mert a szél viselkedése a felhők helyzetétől, a vizek és szárazföldek hőmérsékletétől, sőt egyes újkeletű meteorológiai vizsgálatok szerint a szokatlanul élénk napfolttevékenység idején gyakran különösen hevesen fellépő elektronrajoktól és ibolyántúli sugárzásoktól is függ. Ez viszont azt jelenti, hogy most már a felhők, vizek és szárazföldek alakulását, valamint a napfoltkeletkezés folyamatait szabályozó törvények kutatásába is bele kell bocsátkoznunk. Mindeddig semmi bizonyítékunk sincs arra, hogy az oksági összefüggések nyomonkövetését nem folytathatnánk. Más szóval: minden oksági összefüggésnél, amely szükségképpen véges összefüggési határok között érvényesül, azt találjuk, hogy alá van vetve a szóban forgó határokon túl felmerülő esetlegességeknek."[9]

A meghatározottság egy-sokértelműsége (e terminus filozófiai használatában nem különböztetem meg az egy-sokértelműséget a sok-egyértelműségtől, csupán elválaszthatatlanságukat, vagyis a meghatározottságban rejlő végesség és végtelenség egységét tételezem) tehát kettős (intenzív és extenzív) értelemben is fennáll. Nemcsak a bekövetkezett esemény, hanem bekövetkezése, vagyis determinálódásának konkrét folyamata is egy-sokértelmű. Ebben a vonatkozásban az egy-sokértelműség azt fejezi ki, hogy a jelenség bekövetkezését meghatározó — egyenként csupa véges összefüggési határok között érvényesülő — determinánsok kimeríthetetlen, végtelenül összetett komplexumot alkotnak, s ezért nemcsak a megismerés szempontjából, hanem ontológiailag sem lehet egy jelenség determinálódási folyamatát *abszolút egyértelműnek* tekinteni. Az abszolút egyértelműség feltételezése már csak azért is abszurd, mert a jelenségek soha sincsenek *önmagukkal abszolút azonos állapotban!* A *mozgás* abszolút jellege folytán minden jelenség minden „itt"-ben és „most"-ban önmaga is és más is, önmagával azonos állapotáról és ennek meghatározottságáról tehát ebből a szempontból is csak *relatív* értelemben lehet beszélni. Földesi Tamás tehát téved, ha esetleg azt gondolja, hogy a konvergens végtelen sorok véges összegének analógiája alapján joga van feltételezni az anyagi valóságban is egy olyan végtelen determinációs sort, melynek minden „szelete" valamely abszolút egyértelmű meghatározottság felé konvergál, és ezért létezik a végtelen determinációs sornak is egy „véges summája": a bekövetkezett jelenség abszolút egyértelmű meghatározottsága. Ez az analógia (sok egyéb mellett) figyelmen kívül hagyná azt a lényegi különbséget, hogy a matematikai sor tagjai önmagukkal abszolút azonos absztrakciók, míg az anyagi valóságé szüntelen mozgásban, változásban levő, vagyis önmagukkal sohasem abszolút azonos jelenségek. Az analógia tehát csak addig igaz, amíg a jelenségek *viszonylag* állandó állapotainak *mind egyértelműbb* megközelíthetőségére következtetnek belőle.

Az abszolút egyértelmű meghatározottság koncepciója letörülhetetlenül magán viseli származásának bélyegét, a mechanikus világfelfogást, ahol is a dolgok természetes állapota a nyugalom, melyből csak egy külső erő mozdíthatja ki a jelenségeket, hogy azután ismét visszatérjenek nyugalmi „állapotukba". Ha viszont a jelenségek és determinánsaik objektíve kimeríthetetlenül összetettek és ráadásul sohasem *abszolút* azonosak

[8] D. Bohm: *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Gondolat, 1960. 8. o.
[9] Uo. 9—10. o.

önmagukkal, hiszen szüntelen mozgásban, változásban vannak, akkor mi marad a meghatározottság *abszolút* egyértelműségéből?

Az abszolút egyértelműségnek mint metafizikus fikciónak az elvetése természetesen csak akkor nyugszik szilárd materialista bázison, ha annak hangsúlyozásával párosul, hogy *semmiféle elvi akadály nem áll a jelenségek mind egyértelműbb (de sohasem abszolút egyértelmű) megismerése útjában,* ezért *a tudományos gyakorlat számára megkívánt pontosságig mindig* feltárhatjuk egy folyamat determinánsait. Ennek elismerése tehát eleve kizárja az egy-sokértelmű meghatározottság koncepciójának azonosítását a jelenségek „másként bekövetkezhetőségével". A két felfogás *gyökerében* tér el egymástól. Az utóbbinál a „másként bekövetkezhetőség" az egyértelmű meghatározottságok objektivitásának tagadásából, magából az indeterminizmusból következik. Az előbbi szerint viszont a meghatározottságok „sokértelműsége" *elválaszthatatlan „egyértelműségüktől"*, a jelenségek nem azért egy-sokértelműek, mert indeterminált összefüggéseket is feltételeznek, hanem éppen azért, mert a *meghatározó* tényezők objektíve végtelen sorát tartalmazzák.

Földesi Tamás a mondottakkal azt a laplace-i gondolatot állítja szembe, hogyha a világban létező végtelen számú determináns hatását, a maguk minőségileg összetett, végtelenül bonyolult formájukban (ez utóbbi korrekcióval határolja el magát Laplacetól) együtt és egyszerre vesszük figyelembe, akkor — ontológiai értelemben — az egy-sokértelműség abszolút egyértelműségnek bizonyul. Hasonlóképpen eltűnik a véletlen és a lehetőség is, hiszen szerinte minderről csak a determinánsok véges csoportjához viszonyítva beszélhetünk. A totalitás az az éjszaka, melyben minden tehén fekete, mert a determinánsok „teljességét" figyelembe véve minden jelenség meghatározottsága egyenlővé — abszolút egyértelművé válik. E felfogásról Engels már egy évszázaddal ezelőtt, vagyis akkor elmondta a legszükségesebbeket, amikor a „totális determinizmus" tudományos és filozófiai tarthatatlansága sokkal kevésbé volt nyilvánvaló, mint napjainkban. Ezért minősítettem e kérdés felelevenítését anakronizmusnak. Földesi Tamás azonban úgy érzi, hogy koncepciója legalábbis *immanensen* cáfolhatatlan. Hiába hivatkozik ugyanis pl. Bohm arra, hogy *minden* — szükségképpen véges határok között érvényesülő — oksági összefüggés alá van vetve a szóban forgó határokon túl felmerülő esetlegességeknek, Földesi azt szegezi szembe ezzel, hogy ami egy véges oksági összefüggés-láncolat határain túl van, az mindig a végtelen világegyetem határain *belül* „foglal helyet", ergo a totalitásban nem lehet esetleges determinánsokról beszélni, itt minden abszolút egyértelműen meghatározott.

Nézzük meg, vajon *immanensen* tartható-e Földesi koncepciója, gondoljuk végig, hogy mi következik abból, ha elfogadjuk a fenti álláspontot. Földesi Tamás szerint a „teljesen egyértelmű" meghatározottság azt jelenti, hogy „a determinánsokból csak az adott okozat" jöhetett létre, ennek tagadása „az egész oksági kategóriát értelmetlenné tenné, hiszen az éppen azt fejezi ki, hogy az okozatot determinánsai teszik olyanná, amilyen".[10] Jelen cikkében is hangsúlyozza, hogy aki nem ismeri el az abszolút egyértelmű meghatározottságot, az a „miért olyan, amilyen" kérdésére nem tud választ adni, hiszen — úgymond — „miféle determináltság az, amely mellett ugyanazokból a determinánsokból különböző eredmények is születhetnek?"

Jegyezzük meg tehát: az abszolút egyértelmű meghatározottság elismerése Földesi szerint kizárja, hogy ugyanazokból a determinánsokból *különböző* eredmények születhessenek. Ugyanakkor minden korlátozás nélkül megengedi, hogy valamely jelenség abszolút egyértelmű meghatározásához akár az egész világegyetemet igénybe vegyük, sőt koncepciója kifejezetten implikálja ezt. (Ha ugyanis a determinánsok körét szűkebbre akarná vonni, mindig fennállna annak a veszélye, hogy a meghatározandó jelenség végtelenszámú összetevőinek valamelyike meghatározatlanul marad.) Miután a meghatározottságok *kimeríthetetlensége* tekintetében a jelenségek azonosak, a létrejövő események *mindegyikét* a világegyetem egészének kell meghatároznia ahhoz, hogy determináltságuk biztosan „teljes" legyen.

Ez azonban azt jelenti, hogy egy és ugyanazon végtelen jelenséghalmaz — esetünkben a világegyetem jelenlegi állapotához tartozó tényezők összessége — különböző — méghozzá végtelen számú és teljesen különböző — jelenségeket determinál, ami ellentmond az abszolút egyértelmű determináltság előjáróban idézett meghatározásának. Földesinek tehát sajátmagától kell megkérdeznie: „miféle determináltság az, amely mellett ugyanazokból a determinánsokból különböző eredmények is születhetnek?"

Szabó András György

[10] Földesi Tamás: *Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében.* Magyar Filozófiai Szemle 1966/6. 1023. o.

Néhány gondolat a marxista determinizmus-koncepcióról

Az alábbiakban néhány olyan gondolatot szeretnék kifejteni, melyeket a Filozófiai Szemle hasábjain és másutt is folyó determinizmus-vita inspirált. Célom nem a vitában egymással szemben álló determinizmus-koncepciók analízise, még kevésbé valamelyikük cáfolata vagy védelme, inkább néhány olyan problémával szeretnék foglalkozni, melyek eddig egyik vitázó félnél sem nyertek világos megfogalmazást. Szükségesnek tartom még előljáróban megjegyezni, hogy csak a természeti jelenségek determináltságának kérdésével kívánok foglalkozni, amikor tehát „esemény"-ről beszélek, mindig olyan jelenségekre gondolok, ahol a tudati tényező nem játszik szerepet.

Az események determináltságáról leglább is kétféle értelemben szokás beszélni: *a)* Az egyik felfogás szerint az események determináltsága azt jelenti, hogy bekövetkezésük ténye és miléntje maradéktalanul megérthető a velük kapcsolatos anyagi természetű determinánsok alapján, vagyis hogy létrejöttükben, alakulásukban semmiféle anyagon kívüli, irracionális tényezőnek nincs szerepe. Miután ez a felfogás „csakis" az anyagi meghatározottságot kívánja meg, az események alakulásában természetszerűen „teret enged" a véletlen jellegű — persze ugyancsak anyagi — kölcsönhatásoknak is. Lévén ez utóbbiak lényege éppen az esetlegesség, az ilyen determinizmus csakis *posztdeterminációi* formájában érvényesülhet következetesen. Ez azt jelenti, hogy *miután* valamely esemény *megtörtént* — elvben — módunkban van determináltságát verifikálni, hiszen utólag nemcsak a szükségszerű, de a véletlen jellegű determinánsait is számba vehetjük. (A későbbiekben a posztdeterminációi kérdésére egy példa elemzése kapcsán még visszatérünk.)

b) A másik — lényegében ismeretelméleti — felfogás tulajdonképpen azonos a laplace-i determinizmussal, eszerint az események determináltsága azt jelenti, hogy ha adott időpillanatban ismernénk az anyagi világ egy (vagy valamennyi) eseménye minden állapotjelzőjének értékét, úgy bármely későbbi (vagy korábbi) időpontbeli állapotát egyértelműen megállapíthatnánk. Ez nyilvánvalóan *predeterminizmus*, mely hallgatólagosan — de egyértelműen ! — a véletlen jellegű anyagi kölcsönhatások kizárásán alapul. Emellett implicite még azt a feltételezést is tartalmazza, hogy (kisebb-nagyobb áttételeken keresztül) az anyagi világ valamennyi jelensége oksági kapcsolatban van egymással, s így az esetleges determinánsok esetlegessége csak látszat, mely abból ered, hogy az oksági láncolatok nem elég széles körét vettük figyelembe. (Ezt a mozzanatot a marxista filozófusok — noha a laplace-i determinizmust elvetik — nagyon sokszor törekszenek valamilyen módon érvényesíteni.)

A vita a véletlen jellegű anyagi kölcsönhatások mibenlétéről nem sokat mond, pedig a véletlen lényegét illető egyértelmű állásfoglalás nélkül nem lehet következetes determinizmus koncepciót kialakítani. Ezért röviden vázolom, hogy én milyen értelemben használom a véletlen fogalmát. Egy már joggal klasszikusnak tekinthető példából indulnék ki. Egy lövedék becsapódását (az „eseményt") három alapvető tényező — a cső hajlásszöge, a lövedék súlya és a töltet rabbonóereje — meghatározza, mégpedig olyan értelemben, hogy a lövedék mindig egy adott területre, az úgynevezett szórási ellipszisre esik. Sokan feltételezik, hogy ha nemcsak ezt a három tényezőt, hanem — az esemény lefolyásában közrejátszó — más tényezőket is figyelembe vennénk, szűkíthetnénk a szórási ellipszis területét, sőt valamennyi (esetleg a végtelen sok) determináns figyelembe vételével az ellipszis egyetlen becsapódási *pontá* lenne szűkíthető. Ez a felfogás tipikus példája a véletlen ismeretelméleti kategóriaként való értelmezésének.

Ez azonban nem lehetséges. Tételezzük fel ugyanis, hogy sok próblaövés alapján meghatároztuk, hogyan függ a találatok szóródása például a lövedékek átmérőinek a gyártás során kialakuló eltérő értékeitől, s a további lövéseknél, mindig megmérve a lövedék konkrét átmérőjét, alkalmazzuk a megfelelő korrekciót. Vajon elérhetjük-e ezzel, hogy a szórási ellipszis csökkenjen ? Nyilvánvalóan nem, hiszen ha például egy névlegestől eltérő átmérőjű lövedékkel lőve a gyorsuláskülönbséget azzal kívánjuk kompenzálni, hogy módosítjuk a cső hajlásszögét, egyáltalán nem biztos, hogy a találat a centrumhoz közelebb esik majd. A lövedék ugyanis az újta során például hátszelet kaphat, s így mégis „hosszú" lesz a lövés, vagy egy légzsákba juthat, s így „rövid" lesz a lövés. A lövedék pályáján uralkodó szélirányt és szélerősséget ugyan szintén figyelembe vehetjük, de ez egyrészt ismét csak átlagos érték — amelyen belül — ugyancsak esetleges tényezők által befolyásolt — ingadozások vannak, mégpedig olyan ingadozások, amelyek természetesen anyagi determinánsok által meghatározottak, de — másrészt — nyilvánvalóan függetlenek attól az oksági lánctól, mely a lövedék átmérőjének a gyártási szórásból eredő statisztikus ingadozását befolyásolja. Nyilvánvalóan képtelenség és tudománytalan dolog oksági, sőt szükségszerű kapcsolatot feltételezni például az Amerikában gyártott

gránátok méretszórása — melyet a technológia, a konkrét forgácsológép egyedi tulajdonságai, valamint az egyes munkások egyéni adottságai stb. determinálnak —, valamint a gránátok felhasználási helyén, például Vietnamban egy adott helyen és időben kialakuló légköri viszonyok között. Ha pedig az ilyen feltételezés képtelen és tudománytalan voltát elismerjük, úgy ezzel szükségképpen együttjár annak elismerése is, hogy léteznek objektív véletlenek, azaz különböző mozgásszintekhez tartozó, egymástól független törvényszerűségek szerint futó okságí láncolatok, melyek, mivel a mozgásszintek kölcsönhatásban vannak (lehetnek) egymással, esetlegesen mégis találkozhatnak.

Ha valóban tudományos filozófiát akarunk csinálni, akkor nem építhetünk spekulációkra, hanem csakis a szaktudományok eredményei által megalapozott általánosításokhoz folyamodhatunk. Ezek pedig arról tanúskodnak, hogy az egyedi események alapvető meghatározottságán kívül eső folyamatok determináltsága a kérdéses események törvényszerűségeitől független törvények szerint valósul meg. Az ilyen független törvényszerűségek alapján futó okságí láncolatok találkozása éppen a véletlen, ami ilyen formán ontológiai, nem pedig gnoszeológiai kategória.

Igaz, hogy a véletlen kölcsönhatások — vagy pontosabban azok az okságí láncok, amelyek a vizsgált eseménnyel találkozva a véletlen kölcsönhatást létrehozzák — a maguk szintjén anyagi determinánsok által meghatározottak. Sőt az is igaz, hogy a vizsgált jelenség alapvető meghatározottságában is vannak véletlenek. Például egy lövésnél az említett alapvető meghatározó tényezők egy adott együttese *szükségszerű* ahhoz, hogy az esemény — a lövedéknek a szórási ellipszisre való esése — egyáltalán létrejöjjön, de az adott esemény vonatkozásában véletlen az, hogy éppen melyik értékegyüttes realizálódott. (Például nagyobb lövedéksúly esetén, vagy egy nagyobb töltet, vagy megfelelőbb hajlásszög ugyanazon becsapódási pontba viheti a lövedéket, mint kisebb lövedéksúly esetén kisebb töltet stb.) Világosan kell azonban látnunk azt, hogy a véletlen kölcsönhatások szükségszerű meghatározottsága egy minőségileg más kölcsönhatási szinten érvényesül, mint a véletlen jellegük, s így az adott jelenség vonatkozásában véletlen jellegük nem szüntethető meg azzal, hogy több determinánst veszünk figyelembe. Determinánsok szélesebb körének figyelembe vételével ugyanis objektíve más kölcsönhatási szintre jutunk, itt pedig a szükségszerű determináltság — esetleges — feltárása már mit sem változtat a szóban forgó jelenség előző szintbeli véletlen jellegén. Annak tagadása, hogy a természet jelenségei egymástól minőségileg különböző kölcsönhatási szinteken zajlanak le (melyeknek minőségi különbsége a különböző szinteken érvényesülő törvényszerűségek eltérő jellegében nyilvánul meg), lényegében a dolgok és jelenségek minőségi meghatározottságának tagadásával lenne egyenlő.

Hangsúlyozni szeretnénk, hogy a véletlen szükségszerű meghatározottsága még akkor is más kölcsönhatási szinten van determinálva, ha mind a véletlen jelleg, mind a szükségszerű meghatározottság azonos jelenségben funkcionál. Így például a gáz és az őt alkotó molekulák mozgása, mely a gáz egészének vonatkozásában véletlenként jelentkezik, a molekuláris szinten van alávetve dinamikai törvényszerűségeknek. Azzal, hogy N számú molekula gázt alkot, egyben egy új kölcsönhatási szint is megjelenik, amelyen a klasszikus dinamikai törvényektől eltérő — statisztikus — törvényszerűségek érvényesülnek. Hasonlóképpen: az atomban kötött elektronok energianívóját az atommagtól való távolságaik és töltésviszonyaik — egy meghatározott tolerancián belül — szükségszerűen meghatározzák, de hogy egy-egy elektron e határok között éppen milyen konkrét energiaértékkel bír, az többek között például a vákuum-ingadozástól is függ, amely az atomhéj alapvető meghatározottságától — e lényegében elektromos természetű kölcsönhatásoktól — független törvények alapján megy végbe. A fentiek alapján nyilvánvaló, hogy például egy gyök kémiai viselkedésének mélyebb determinánsai ugyan valóban az atommag kölcsönhatásainak szintjén találhatók, de ez a kémiai szintbeli véletlen karakterüket nem szünteti meg.

Mielőtt az objektív (ontológiai) meghatározottság kérdéséről beszélnénk, foglalkoznunk kell az esemény fogalmával is. A posztdeterminációi hívei ugyanis abból indulnak ki, hogy az esemény a bekövetkeztét közvetlenül (végtelenül kicsi időintervallummal) megelőző — tehát az ontológiailag egyértelműen meghatározott determinánsaiból — közvetlenül következik. Ha azonban az esemény fogalmát egy végtelenül kicsi időintervallumra szűkítjük, nem érthető az objektív törvényszerűségek érvényrejutásának miként je. A közvetlenül megelőző determinánsokra való visszavezetés lehet ugyan teljesen elegendő az egyedi, konkrét esemény determinációjának verifikálására, de lévén egy — illetve szigorúan véve két — metafizikusan kiragadott állapot, semmiképpen sem nyújt lehetőséget a törvényszerűségek feltárására, és nem teszi érthetővé az objektív érvényrejutásukat sem, hiszen az objektív törvényszerűségek nem egyes állapotokban, hanem az állapotok *változás*ában tartósan, állandóan, és, ami a legfontosabb, átlagosan

érvényesülő tendenciák. (A tendenciajelleg lényege, hogy egy konkrét esemény kimenetele kisebb-nagyobb mértékben mindig eltér a törvényszerűtől.) Egy konkrét esemény bekövetkezése tehát — elvben — lehet szükségszerű a közvetlenül megelőző determinánsok alapján, de ez még nem törvényszerűség. (És, mint később látni fogjuk, „az esemény bekövetkezését közvetlenül megelőző determináns" tulajdonképpen teljesen megfoghatatlan, vagyis meghatározhatatlan is. Ezért is helytelen az esemény fogalmát egy végtelenül kicsi időintervallumra szűkíteni, vagyis a természetet statikus állapotok diszkrét sokaságának tekinteni. A determináció kérdését tehát csak olyan vonatkozásban lehet értelmesen felvetni, hogy a szóban forgó esemény az őt *véges* idővel megelőző determinánsainak együtteséből — mely determinánsok külön-külön folyamatok — hogyan következik.

Ha tehát az események ontológiai determináltságáról beszélünk, akkor, a fentiek alapján, figyelembe kell vennünk, hogy az ontológiai létnek intern részét alkotják a törvényszerűségek is, melyek a *folyamatokban* érvényesülő objektív tendenciák, s ezért — a filozófiai általánosság szintjén — helytelen az eseményeket a bekövetkeztüket közvetlenül megelőző determináns együttes alapján determináltnak ítélni. Egy konkrét esetben természetesen megtehetjük ezt, de helytelen a posztdeterminált ságot a determinizmus általános fogalmával azonosítani. Ha ugyanis feltételezzük, hogy a determináltság lényege az, hogy A esemény (egy állapot bekövetkezte) az őt közvetlenül megelőző B determinánsegyüttesből egyértelmű szükségszerűséggel következik, úgy logikus az a feltételezés is, hogy a B determináns együttes minden egyes $B_1, B_2, \ldots B_n$ eleme egyértelműen következik az őket közvetlenül megelőző $C_1, C_2, \ldots C_n$ determináns együttesből, s így tovább a végtelenségig, ami láthatóan a laplace-i determinizmussal azonos, mely szerint elvben nincs helye az esetleges, véletlen kölcsönhatásoknak. Látható tehát, hogy az eseményt közvetlenül megelőző determinánsok kimerítő (egy-egyértelmű) meghatározása aligha lehetséges a laplace-i determinizmus elvetése esetén.

Véleményünk szerint tehát arra a kérdésre, hogy a *bekövetkezett* esemény mely determinánsok szükségszerű következménye, utólag egyértelmű választ adhatunk, feltéve, hogy a véletlen tényezőket is számba tudjuk venni. Fel kell azonban hívni a figyelmet arra, hogy a posztdeterminált ság verifikálása során feltárt B determinánsegyüttes esetleges, véletlen elemeket is tartalmaz, melyek a szóban forgó esemény létrejöttének folyamatába nem törvényszerűen, hanem független oksági láncolatok találkozásaként kerültek be (s ezért nem is láthatók előre). Éppen ez a véletlen mivoltuk lényege. Ennek megfelelően egyértelmű predeterminációi (illetve előrelátás) nem lehetséges, mivel a véletlen független oksági láncok találkozása. Például a klasszikus mechanika által tárgyalt jelenségeknél is csak arról van szó, hogy a kimenetelüket — például egy napfogyatkozás bekövetkezését — alapvetően meghatározó közös törvényű determinánsok mellett objektíve elhanyagolhatók a más törvényű szintekkel való kapcsolatok — az adott példánál talán egy másik naprendszerből eredő fénysugár hatása stb.

Mielőtt tovább mennénk, talán célszerű lesz röviden összefoglalni azokat a mozzanatokat (hipotéziseket), melyeken a fentebb kifejtett determinizmus koncepció alapul. Mindenekelőtt feltételeztük, hogy az objektív természeti tövényszerűségek körülhatárolt érvényűek, vagyis az anyagi világban egymástól minőségileg eltérő kölcsönhatási szintek léteznek. Bizonyos fokig ebből ered az a további feltételezés, hogy léteznek az anyagi világban egymástól független, egymástól teljesen függetlenül, más törvényszerűségek szerint alakuló oksági láncolatok, melyeknek egymást követő eseményei oksági, szükségszerű kapcsolatban állnak egymással. Például egy gyök kémiai kölcsönhatásainak (kapcsolódásainak és bomlásainak) folyamata a kémiai kölcsönhatási szinten érvényesülő törvények, míg a gyök elektronjainak energianívó ingadozása az elemi részek és erőterek kölcsönhatási szintjén érvényes törvényszerűségek szerint alakul. Végül a harmadik feltételezésünk az volt, hogy bár a megismerés során elkerülhetetlen az „állapotszemlélet", hiszen ez teszi lehetővé a konkrét paraméter értékekben adott információk megragadását, a természeti események nem állapotok, hanem folyamatok. Ez azt jelenti, hogy a vizsgált állapot bekövetkezése előtt csak véges időtartammal lehet a bekövetkezés mikéntjére (determináltságára) vonatkozó kérdést értelmes módon feltenni, hiszen az esemény végtelen kis időre való szűkítése nemcsak a folyamat jelleg, de a véletlen jellegű anyagi kölcsönhatások eleve való kizárásával egyenértékű.

A vitában hangsúlyozták az okságban rejlő szükségszerűséget is. Azzal egyetértünk, hogy az oksági kapcsolat magában hordozza a szükségszerűség elemeit, úgy véljük azonban, hogy ez a megállapítás még nem elég. Mint a pre- és posztdeterminált ság kérdésében láttuk, itt is jóval árnyaltabb a probléma. A már említett példát alapul véve: a lövés lényegében ferde hajítás, amely akkor jön létre, ha a gravitációs térben a test kezdősebessége, amely vektor, a vízszintessel 0 és 90° közé eső szöget zár be.

A lövés oka tehát a megfelelő kezdősebesség megléte, vagyis, ami ezzel egyenértékű, a cső vízszintessel bezárt szögének, a lövedék súlyának és a töltet robbanóerejének adott együttese. E determinánsok (okok) vonatkozásában (predeterminatíve) eleve látható az esemény kimenetelével (vagyis a lövedéknek a szórási ellipszisre való becsapódásával) fennálló szükségszerű kapcsolatuk. Ha e három alapvető determináns valamilyen együttese nincs jelen, akkor nincs találat. Más a helyzet azokkal a determinánsokkal, melyek a lövedéknek a szórási ellipszisen belüli konkrét becsapódási pontját meghatározzák. Ha például egy lövés azért lett hosszú, mert a lövedék átmérője a névlegesnél nagyobb volt, a már megtörtént esemény (a becsapódás) és a véletlen determináns (a lövedék konkrét átmérője) közötti szükségszerű kapcsolat utólag (posztdeterminatíve) ugyancsak nyilvánvaló. Látnunk kell azonban, hogy ugyanennek a lövedékátmérőnek a lövést megnyújtó hatását egy ellenszél lökés (vagy millió más véletlen kölcsönhatás) kompenzálhatta volna, így e hatásnak konkrét találattal való szükségszerű kapcsolata nem eleve adott, bár kétségtelenül az oka.

A fentiekből látható, hogy az egyes véletlen kölcsönhatások kauzális szerepét csak posztdeterminatíve elemezhetjük, hiszen felléphetnek előre nem látható, esetleges hatások is, s így az okok teljes komplexuma eleve nem adott. A predeterminált ság, főként pedig az objektív természeti törvényszerűségek érvényesülése szempontjából nem az egyes véletlenek, hanem csak a pillanatnyi együttesük illeszthető be az okok sorába. Ebben az esetben azonban — ha, mint az előzőkben feltételeztük, az események bekövetkezését folyamatnak, nem pedig aktusnak tekintjük — a véletlenek együttese által reprezentált okok és a bekövetkezendő események között predeterminatíve nincs egyértelmű kapcsolat.

A determináció általános megfogalmazásával kapcsolatban az eddig elmondottakból adódó legfontosabb konklúzió az, hogy az adott esemény (mint folyamat) alakulásában szerepet játszó determinánsokat nem tekinthetjük egyenértékűeknek, mivel a vizsgált jelenség alakulását objektíve más-más módon „determinálják". Úgy véljük, hogy aki a determinánsok között az adott jelenség meghatározásában játszott szerepüket illetően nem tesz különbséget, az hiába hangoztatja, hogy a véletlen objektív szerepét az anyagi világban (vagyis hogy a véletlent ontológiai kategóriának fogja fel) elismeri, valójában nem ezt teszi, hiszen, mint láttuk, a véletlen és a szükségszerű döntő különbsége éppen az eltérő determinációs szerepükből adódik.

Látni kell tehát, hogy az alapvető okok, melyek predeterminatíve is szükségszerű kapcsolatban vannak az esemény létrejöttével, e szükségszerűség ellenére sem határozzák meg egy-egyértelműen az egyes konkrét események kimenetelét. Például az említett példánál a három alapvető tényező determináló hatása csak addig terjed, hogy az egyes lövedékek szükségképpen a szórási ellipszisre esnek, de csupán az említett determinánsok ismeretében semmit sem mondhatunk arról, hogy konkrétan hová fognak esni, illetve hogy a már kilőtt lövedék miért éppen az ellipszis szóban forgó pontjára esett, nem pedig máshová. Ez a probléma arra hívja fel a figyelmünket, hogy a jelenségek determináltsága predeterminatíve nem okvetlenül jár együtt egy-egyértelmű meghatározottságukkal. Szükségesnek látjuk azért röviden foglalkozni a determináltság és az egyértelműség viszonyával is.

Az *egy-egyértelmű* meghatározottság tipikus példájául a klasszikus dinamika törvényeit szokás említeni, ahol a determinánsok adott együtteséből (pl. erő, erőtörvény és kezdőfeltételek) egyértelműen adódik a jövőbeli esemény bekövetkezésének ténye és miként je. Tudjuk, hogy az ilyen jellegű determináltság feltételezése mindig azzal az *idealizálással* jár együtt, hogy a determinánsok számbavételétől az esemény bekövetkeztéig véletlen jellegű, esetleges tényezők fellépésére nincs lehetőség (illetve hogy ezek hatása objektíve nem befolyásolja az esemény kimenetelét), vagyis hogy egy zárt rendszerrel van dolgunk. Ez adott szinten esetleg — ha a környezettel való kapcsolatot reprezentáló véletlen kölcsönhatások objektíve elhanyagolhatók — jó közelítésben feltételezhető, de nyilvánvalóan nem szolgálhat alapul a determinizmus általános, filozófiai szintű meghatározásához.

Az *egy-sokértelmű vagy sok-egyértelmű* meghatározottság lényege, hogy adott determinánsegyütteshez az esemény sokféle kimenetele tartozhat, illetve hogy az esemény adott kimenetele a determinánsok sokféle kombinációjának eredményeként jöhet létre. Az ilyen típusú meghatározottság tipikus esete például a gáz és az őt alkotó molekulák viszonya. Ismeretes, hogy a gáz makroszkópikus viselkedését (entrópia, nyomás, hőmérséklet stb.) nem szükségképpen befolyásolja a molekulák átrendeződése, illetve az adott belső energiamennyiségnek a molekulák közötti eloszlási módja. Más szóval: adott makroállapothoz sokféle mikroállapot tartozhat. Ugyancsak e csoportba tartozik példánk is, ahol a három alapvető tényező legkülönbözőbb értékegyüttese esetén ugyanarra az

ellipszisre esik a lövedék. Az ilyen típusú determináltság jellemzője, hogy az esemény determinánsai véletlen jellegű ingadozást mutatnak, aminek eredményeként a bekövetkezett eseményből általában nem lehet egyértelműen visszakövetkeztetni az eseményt megelőző determinánsok egy konkrét korábbi állapotára. Itt újból szeretnénk hangsúlyozni azt a mozzanatot, melyről már korábban is szólottunk, hogy adott esemény létrejötte folyamat, nem pedig egy időtlen, pillanatnyi aktus. A természetben nincsenek időtlen változások, márpedig az alatt az idő alatt, amíg az *A* okkomplexum „létrehozza" a *B* jelenséget, mindig van lehetőség véletlen jellegű tényezők belépésére is — ha egyáltalán számításba jöhetnek ilyen tényezők az adott esemény vonatkozásában. Az egy-egyértelmű determináció tehát az egy-sokértelmű egyik alesetének tekinthető, de ugyanide sorolható a *sok-sokértelmű* determináció is mint olyan eset, amikor a determinált jelenség maga is statisztikus ingadozást mutat, mivel kialakulásában — a kialakulását eredményező determinánsok által megszabott alapvető meghatározottságán belül — a környezettel való kapcsolatából eredő véletlen tényezők is érvényre jutnak.

Az a törekvés tehát, mely a jelenségek egy-egyértelmű meghatározottságát azzal kívánja igazolni, hogy a determinánsegyüttest időben végtelenül közel hozza a determinált jelenséghez, illetve csak posztdeterminációt vizsgál, valójában megragad az egyedi eseményeknél, mivel kizárja a folyamatok tendenciájaként funkcionáló objektív törvények vizsgálatát, arról nem is beszélve, hogy a determinánsok és a determinált jelenség végtelen közelinek tételezése — az előzőkben mondottak szerint — az események alakulásának dinamikus folyamatát mindig leszűkíti egy metafizikus, irreális aktusra.

A determinizmus-probléma megértésének lényege véleményünk szerint az, hogy az *egy-egyértelmű meghatározottság hiánya predeterminative nem jelent indeterminizmust*, hanem csupán azt, hogy az adott jelenség kialakulási, változási folyamatában esetleges tényezők is szerepet játszanak. Láttuk, hogy az egy-egyértelmű determináltság a zárt rendszer idealizációja, vagyis csak egy körülhatárolt szinten érvényes. Ha egészen általánosságban akarjuk meghatározni a determináltságot, úgy általános formájának az egy-sokértelmű determinációt kell tekintenünk, ami hallgatólagosan a véletlen kölcsönhatások (vagyis egymástól független oksági láncok) ontológiai létét feltételezi.

Befejezésül még néhány szót a determinizmuskoncepciók szerepéről a tudományos megismerésben. Az egy-egyértelmű posztdetermináció nemcsak elvi nehézségekbe ütközik (például szükségszerűen időtlenül lezajló folyamatok feltételezéséhez vezet), hanem tudományosan értelmetlen is. A tudományos megismerésnek a társadalmi praxis által meghatározott elsődleges feladata nem annak vizsgálata, hogy a jelenségek miért így és nem másként következtek be, hanem annak kutatása, hogy a jelenségek hogyan *fognak* bekövetkezni, milyen törvények érvényesülnek a jelenségek kialakulási, változási folyamatában. Így a tudományos kutatás számára a predeterminált ság a döntő, még akkor is, ha itt az egy-sokértelműség tényét — vagyis azt, hogy a determinánsok együttesében véletlen jellegű, legfeljebb csak statisztikus átlagban előre látható tényezők is egzisztálnak — tudomásul kell venni. *A determinizmus lényege az, hogy az események — véletlen vagy szükségszerű — anyagi kölcsönhatások által meghatározottak.* Úgy véljük, hogy valamiféle egy-egyértelmű filozófiai determinizmuskoncepcióra való törekvés — a természettudományok mai eredményeinek ismeretében — mindenképpen a szaktudományoktól való eltávolodást jelent.

Müller Antal

FIGYELŐ

A dialektika és a modern természettudomány

A modern természettudományok filozófiai problémáit tárgyaló 1958-as moszkvai össz-szövetségi tanácskozás óta felmerült kérdések megvitatására a Szovjetunió Tudományos Akadémiája mellett működő s e témával foglalkozó Tudományos Tanács 1966 őszén mintegy 200 szovjet és 25, szocialista országokból meghívott természettudós és filozófus részvételével nemzetközi szimpóziumot hívott össze. A tanácskozás 116 előadása és hozzászólása a következő három kérdéscsoporttal foglalkozott: 1. a modern természettudományok dialektikája és logikája, 2. a modern fizika filozófiai problémái, 3. a kibernetika filozófiai problémái.

P. N. Fedoszejev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának alelnöke, megnyitó előadásában a filozófusok és természettudósok szövetsége s a marxista filozófia és a természettudományok fejlődése szempontjából különösen a struktúra, az információelmélet és a visszatükrözés, az objektum és szubjektum viszonya, a dialektikus materialista természetfilozófia, valamint a természettudományok metodológiája kutatásának fontosságát emelte ki.

I. A modern természettudományok dialektikája és logikája

E kérdéscsoport vizsgálata az utóbbi években előtérbe került, s a szimpózium résztvevői is ezzel foglalkoztak a legrészletesebben.

A modern tudomány logikai alapjai problémakör keretében először a logikai viták központi kérdése, a formális és a dialektikus logika viszonya, a marxista—leninista dialektikus logika feladata, mibenléte és hatásköre került napirendre.[1] A két koncepciót a prominens képviselői — *P. V. Kopnyin* és *P. V. Tavanyec*, ill. *B. M. Kedrov* — képviselték.

Kopnyin szerint — szemben a logika tradicionális meghatározásával — a logika tárgya nem a helyes gondolkodás törvényei és formái, hanem a logikai *struktúrák, a bizonyításmódok, a tudományos elméletek keletkezése és fejlődése*. Ennek megfelelően a logikai nem valami egyszer s mindenkorra adott, hanem a tudományos ismeretekkel folytonosan *változik*. A tudományos ismeretek vizsgálatára a logika a történeti fejlődése során kétféle logikai alapot, két elemzési módszert dolgozott ki: a mai formális és a dialektikus logikát. Egyaránt helytelen tehát mind a neopozitivista álláspont, amely csupán a formális logikát ismeri el mint a modern tudomány logikáját, mind „a dialektika és csak a dialektika" koncepció. Az utóbbival ugyan sok momentumban egyet lehet érteni, de határozottan hibás a modern formális logika módszerének lenézése, semmibe vevése.

„A dialektikának mint az elméleti gondolkodás módszerének ereje — hangsúlyozta *Kopnyin*, és ezzel csak a legteljesebben egyetérthetünk — nem a deklarált kizárólagosságában rejlik, hanem abban a képességében, hogy megérti és az elméleti ismeretek elemzésének általános rendszerébe bevonja az összes többi — jóval speciálisabb — módszert, így az olyan általános tudományos módszert is, mely a formális logika alapján jön létre."

Tavanyec a modern formális logika elemzésére támaszkodva azt fejtegette, hogy a modern formális logika — a régit lényegesen felülmúlva — nagyobb mértékben képes kielégíteni a tudományok logikai-metodológiai igényeit, s alkalmazásának szféráját a

[1] A két felfogásról részletesebben lásd Vajda Mihály: *Dialektika és logika*. Magyar Filozófiai Szemle 1964/3. sz.

tudományos megismerés logikájának és metodológiájának fejlődése és tökéletesedése egyre jobban kiszélesíti.

Kedrov is megállapította, hogy a formális és a dialektikus logika viszonyát az egyes történelmi korszakokban különbözőképpen fogták fel. Több megoldási kísérlet példáján kimutatta, hogy e kísérletek azért maradtak szükségképpen sikertelenek, mert a megoldást nem összeolvasztásukban vagy valamelyikük megszüntetésében, illetve elszigetelésében, hanem kölcsönhatásuk, a dialektikus egységük feltárásában kell keresni.

Kedrov kifejtette álláspontját a dialektika, logika és ismeretelmélet egysége lenini tételének régóta vitatott értelmezésével kapcsolatban is. Szerinte ezt az egységet nem absztrakt, hanem konkrét azonosságnak kell felfogni, amely nem kizárja, hanem éppen hogy feltételezi a dialektikus egységben meglevő különbségeket.

A természettudományok metodológiai problémáival B. M. Kedrov, A. Polikarov, A. Szubbotin, T. Pavlov és mások foglalkoztak.[2]

A tudományok meggyorsult fejlődésével s e fejlődés belső törvényszerűségeinek kutatásával kapcsolatosan igen aktuális problémák kidolgozásának programját *B. M. Kedrov A moder tudomány elméleti szintéziséről* c. referátuma vázolta fel. Részletesen ismertette a *tudományok szintetizálódásának* a világ anyagi egységén alapuló és ennek feltárásához vezető tendenciáját, mely a modern tudományok általános vonása. Hangsúlyozta, hogy a tudományok integrációja és differenciálódása belső egységet alkot, a differenciálódást követi mind az analitikusan széttagolódott tudományágak, mind a fundamentális tudományágak lényeges, belső kapcsolatának kiépítése. A modern tudományok szintézise a tudományok osztályozása szempontjából is nagy jelentőségű, és e szintézis során — a koordinációval szemben — a szubordináció kerül előtérbe. A tudományok matematizálódása, a kibernetika oldaláról történő kutatások szintén a szintézis irányába visznek, mivel lehetővé teszik, hogy sok különböző jelenséget, folyamatot egységes szempontból tanulmányozzunk. A materialista dialektika, amely általános tudományként lép fel valamennyi szaktudomány számára, behatolva az egyes szaktudományokba ugyancsak a tudományok szintézisét szolgálja. E folyamatban az egyes (a szaktudományok) és az általános (a dialektikus materialista filozófia) dialektikája játszik fontos szerepet. A szintézist mozdítja elő az is, hogy egy-egy tudományág több objektum tanulmányozását segíti elő, más szaktudományoknak is metodikai segítséget nyújtva, illetve hogy egy-egy objektum tanulmányozásában mindinkább több tudományág vesz részt.

T. Pavlov azzal összefüggésben, hogy a formális és a dialektikus logika kölcsönhatása egyre fokozódó mértékben érvényesül a tudományok általános szintézisében, melynek mozzanatai a strukturális és genetikai megközelítése, az ontogenezis és filogenezis egysége a tudományos megismerésben, az ún. *meta-tudományok* általa meghatározott különböző típusait elemezte. Koncepcióját azonban a hozzászólók többsége nem tartotta megalapozottnak.

A. Polikarov a tudományos problémák megoldásának metodológiája kapcsán főként a problémák felállításával, típusaik klasszifikációjával, a divergencia és konvergencia dialektikus egységével s ezzel összefüggésben az optimális variánsok kikeresésével foglalkozott.

A témához felszólaló *Narszkij, Szadovszkij, Jugyin, Mojzev* professzorok és mások egybehangzóan a tudományok fejlődésének folyamatában felmerülő logikai- módszertani kérdések kimunkálásának fontosságát hangsúlyozták.

Több referátum és felszólalás foglalkozott a *természet dialektikájának* évek óta viták középpontjában álló kérdéseivel.[3]

M. Markovics (Jugoszlávia) élesen bírálta előadásában mind a dialektika hibás abszolutizálását, mind az indokolatlan szűk értelmezését.

Az első koncepciót egyrészt azért hibáztatta, mert a dialektika törvényeit abszolút igazságnak tekinti, pontosan meghatározottnak véli még a számukat is, s ezzel a változást, amelyet a dialektika hangsúlyoz, változatlanságnak fogja fel. Ez a nézet elfeledkezik arról, hogy a megismerésben ott van a szubjektivitás eleme is, nem gondol arra,

[2] E kérdésről az elmúlt években számos könyv és tanulmány jelent meg. Közülük: Д. П. Горский "Проблемы общей методологии наук и диалектической логики" (Изд. "Мыслъ", Moszkva 1966) c. kötetét és B. M. Kedrov: *A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata* címmel magyarul is megjelent munkáját (Kossuth, 1965) emelhetjük ki.

[3] A vita lényegéről lásd Hársné Varró Rózsi: *A természettudományok filozófiai problémáinak rendszere mint a marxista filozófia viszonylagosan önálló része.* Magyar Filozófiai Szemle 1965/3. sz.

hogy a törvények zártságának hirdetése tudományellenes, s a teológikus felfogás irányába visz. Másrészt hibás ez a koncepció azért, mert a dialektikát csak a történeti folyamatok igazolásának eszközévé teszi, a dialektika azonban nemcsak a már megismert, hanem a még ismeretlen dolgokra is vonatkozik, továbbá nemcsak a pozitív, hanem a negatív folyamatok dialektikája is.

A dialektika szűk értelmezését bírálva röviden elemezte J.-P. Sartre és Lukács György idevágó nézeteit. Sartre hangsúlyozza ugyan a dialektika humanista és aktív, jellegét, a szubjektum és objektum kölcsönhatását, de a természetre való kiterjesztését értelmetlennek tartja, s Lukács is csak a társadalom tanulmányozása módszerének tekinti a dialektikát. *Markovics* Marxra támaszkodva kimutatta, hogy hibás az ember számára adott s nem adott természet éles különválasztása alapján merev határvonalat húzni a természet és a társadalom közé. Nem vagyunk kívül a természeten, hangsúlyozta, az ember a természet része, az ember valóságos természete az emberi történelemben megvalósuló természet, a történelem a természettörténet valóságos része. A természet és az emberi történelem, ha különböznek is, összefüggnek egymással, átmenet van közöttük. A valóság összes szintjein jelen van egy általános struktúra, amelyben a dialektika érvényesül — mégpedig a szó széles értelmében, ami a tárgyalt téma vonatkozásában elsősorban a metodológiai elvek egységes struktúráját jelenti. Az emberi gondolkodás és gyakorlat dialektikája az anyagi lét (természet, társadalom, élet, testünk) izomorf struktúráját bizonyítja. A természet dialektikájának kimunkálása során — hangsúlyozta *Markovics* — mindezt figyelembe kell venni, s a dialektikát nem lehet pusztán a sokféle módszer egyikének felfogni.

A matematikának és vizsgálati módszereinek, elveinek a többi tudomány területére történő behatolásáról B. V. Gnegyenko tartott referátumot. Ez a folyamat — mint arra *Kedrov* is rámutatott — igen progresszív, csak a dogmatikusok lépnek fel ellene. (A matematizálódás folyamatának okait és ezzel kapcsolatos más kérdéseket a Voproszi Filoszofii 1966/4. számában megjelent cikkükben részletesen elemzik *I. A. Akcsurin, M. F. Vegyenov* és *Ju. V. Szacskov.)* A XX. század tudományos-technikai forradalmát elemezve *Gnegyenko* kimutatta, hogy a természettudomány és a technika fejlődése, ill. a matematika fejlődése között kölcsönhatás van. A tudományok fejlődése során egyre élesebben vetődik fel az a kérdés, hogy felosztható-e a matematika „elméleti", „tiszta", ill. „alkalmazott" matematikára, ezzel kapcsolatosan különböző álláspontok ismeretesek. Mi csak Rényi Alfrédnak a *Dialógusok a matematikáról* c. művében kifejtett álláspontjára hívjuk fel az olvasó figyelmét, mert ez lényegében azonos *Gnegyenko* véleményével, mely szerint az egész matematika, a legabsztraktabb részei is alkalmasak az alkalmazásra, s így *„a matematikai diszciplináknak elméletiekre és alkalmazottakra való felosztása elvesztette mindenféle megalapozottságát".*

Mivel napjainkban — elsősorban az elektronikus számológépek programozásával kapcsolatosan — a matematikai szimbolika, a matematikai nyelv fejlődésének a kérdései előtérbe kerültek, jogos *Gnegyenkónak* az a követelése, hogy gyökeresen felül kell vizsgálni, mégpedig tartalmilag is, az iskolai matematikai oktatást, különös tekintettel arra, hogy a mérnökök, az agronómusok, az orvosok, a közgazdászok és a biológusok matematikai képzése még igen tradicionális, márpedig a jelenségek logikai elemzése, a matematikai modellezés és a modern számítástechnika nem lehetnek a specialisták milliói előtt ismeretlen területek.

G. Kröber — ismertetve a matematikai módszerek közvetett és közvetlen alkalmazását — kiemelte, hogy „a matematikai módszereknek a filozófiában történő alkalmazása elősegíti egy sor filozófiai fogalom, kategória és a köztük meglevő viszonyok sokkal pontosabb meghatározását.", Kröber gondolatai igen értékesek és figyelemreméltóak éppen ezért csak sajnálhatjuk, hogy a konkrét alkalmazásra vonatkozó elképzeléseit részletesebben nem fejtette ki.

II. A modern fizika filozófiai problémái

A természettudományok fejlődése elsősorban a fizika fejlődésével kapcsolatosan vet fel világnézeti, filozófiai kérdéseket. Ez nem véletlen, a fizika ugyanis az anyagi világ általánosabb, fundamentálisabb jelenségeivel foglalkozik, mint pl. a biológia, olyan mozgásformát tanulmányoz, amely az élettelen és az élővilágban egyaránt jelen van. Továbbá korábban teljesen ismeretlen területek felé is fordul, ahol számos világnézeti, filozófiai probléma új formában merül fel, ahol a már kialakult fogalmakkal kevéssé lehet operálni, s új fogalmak, kategóriák, törvények és elméletek kidolgozása válik szükségessé. A problémakör fontossága és aktualitása megmutatkozott a szimpóziumon is: olyan neves fizikusok és filozófusok foglalkoztak egyes kérdéseivel, mint

D. I. Blohincev, V. A. Fok, H. Hörz, M. Strauss és *H. Treder* professzorok az NDK-ból, *Jánossy* akadémikus hazánkból. Sajnos, ehelyütt nincs lehetőségünk arra, hogy az előadások és felszólalások gazdag problematikáját részletesen visszaadjuk, csak jelezhetjük őket.

A fizika általános módszertani, filozófiai problémáiról Omeljanovszkij akadémikus tartott referátumot. Vezérgondolata az volt, hogy a modern fizikának csak a dialektikus materializmus lehet a metodológiai alapja. A modern fizikában olyan bonyolult, absztrakt fogalmi szinteken keresztül történik a megismerés, hogy ehhez a régi, ösztönös materializmus természetesen kevés, e *folyamat logikája csak a dialektika lehet.* A régi ismeretektől az újhoz vezető út is dialektikus, ezt tükrözi a folytonos és a megszakított, az intuitív és a logikai, az elképzelés és a gondolkodás, a szemléletesség és az absztrakció, a kísérlet és a matematikai értelmezés kölcsönös viszonya, dialektikus ellentéte és egysége.

Jelenleg a klasszikus, a makrofizika szemléletes fogalmaival fejezzük ki a mikrovilágnak a makrovilágéitól minőségileg különböző jelenségeit is. A klasszikus fogalmak azonban nem változatlanul kerülnek át a kvantumelméletbe. A fizika jelenleg a vezető emléletek — a relativitáselmélet, a kvantummechanika és az elemi részecskék fizikája — nagy szintézise előtt áll, s ebben igen nagy szerep jut a filozófiának, ezen belül a dialektikus logikának.

Omeljanovszkij a továbbiakban hangsúlyozta, hogy a klaszikus fizika törvényeit nem szabad abszolút, egyetemes törvényeknek felfogni. Ezzel kapcsolatban a fogalmak hat zárt, de egymással kölcsönösen kapcsolatban álló rendszerét különböztette meg: 1. az akusztikát, a hidro- és aerodinamikát, az égi mechanikát stb., magában foglaló, tehát a klasszikus mechanikához kapcsolódó rendszert, amelyben a mechanikai folyamatok mennek végbe, 2. a termodinamikait, 3. az elektromos és mágneses jelenségek tartományát, 4. a kvantummechanikait, 5. az elemi részecskékét, 6. az általános relativitáselméletet területét. A fogalmak e rendszerei megfelelnek az anyag mozgása egymástól minőségileg különböző, de egymással kapcsolatban álló formáinak. Ezzel összefüggésben *Omeljanovszkij* részletesen elemezte az „egzakt fizikai fogalom" fogalmát. Az egyes ilyen fogalmak — az objektív valóságot tükrözve — meghatározott keretek között „egzaktak", ez az ún. absztrakt és a szemléletes fizikai fogalmakra egyaránt vonatkozik. Helytelen tehát őket szembeállítani egymással. Minden fizikai fogalom mind az érzéki megismerés, mind az elképzelés elemeit tartalmazza, a fizikai fogalmakban tehát jelen van az érzéki megismerés és az absztrakt gondolkodás dialektikus egysége. Ez a klasszikus és a modern fizikai elméletekben egyaránt így van. Míg azonban az előbbieknél a tapasztalat tényeinek közvetlen általánosításával jutunk el a fogalmakhoz, a kvantumelméletben ez nem lehetséges. Itt a tapasztalati adatok általánosítása ugyan a klasszikus fogalmak alkalmazásával történik, de közvetett módon, az ún. absztrakt fogalmak a következtetések bonyolultabb logikai láncolatán keresztül jönnek létre, s ennek során a klasszikus fogalmak absztraktabb, nem-klasszikus fogalmakba mennek át. Mindebből azonban természetesen nem következik, hogy a klasszikus fogalmak aprioriszti̇kusak lennének a kvantumelméletben. A kvantumelméletnek megvannak a klasszikus fogalmaktól minőségileg különböző sajátos alapvető fogalmai, elvei, ezek azonban pontosságuk, meghatározottságuk tekintetében semmiben sem térnek el a klasszikus fogalmaktól. A fejlődés során a régi fogalmakat újak váltják fel, a kevésbé pontosak (viszonylag) pontosakká válnak — a fizika fejlődése ezt az utat jelzi.

Omeljanovszkij professzor problémafelvetésekben gazdag előadása a továbbiakban még számos, a filozófia szempontjából időszerű kérdéssel foglalkozott, így pl. az abszolút és a viszonylagos dialektikájával stb.

V. A. Fok akadémikus felszólalásából különös érdeklődésre tarthat számot a klasszikus és a kvantumfizika következő szembeállítása: 1. az abszolút és a viszonylagos vonalán: a klasszikus fizikában a tárgy nem függ a megfigyelési eszköztől, a kvantumfizikában viszont igen, itt a részecske helyét és sebességét egyszerre nem lehet mérni, a tárgy tehát viszonylagos az eszközhöz képest, 2. a klasszikus fizikában lehetséges a részekre bontás, a kvantumfizikában viszont a komplementaritás elve érvényesül, 3. a klasszikus fizikában egyértelmű determinizmus uralkodik, a kvantumfizikában pedig a valószínűség.

E problémakörben hangzott el *M. Strauss* professzor előadása is, amely a fizika filozófiai problémáinak megoldásában a logikai-történeti elemzés egységének fontosságát hangsúlyozta.

Az elemi részek fizikájának filozófiai problémái közül leginkább az elemi részek struktúrájával kapcsolatos különböző elképzelések szerepeltek a szimpózium napirendjén. Az előadók — *D. I. Blohincev* és *H. Hörz* — hangsúlyozták az egységes elmélet felállításának fontosságát. Itt az egyik lehetséges elképzelés a quarkokhoz kapcsolódik, s ezt

kell — egyebek mellett — sokoldalúan végiggondolni, elemezni. *Hörz* aláhúzta, hogy az elemi részecskékre vonatkozóan sem egységes fizikai elmélet, sem elfogadott filozófiai interpretáció nincs. A filozófia azonban nem várhat, közre kell működnie a részecskék és a sajátosságaik közötti kölcsönhatások feltárásában, részletesen elemeznie kell az elmélet, a hipotézis és a kísérlet közötti összefüggéseket, ki kell dolgozni az olyan fogalmak tartalmát, mint hely, impulzus, koordináta stb., elemeznie kell a szimmetria és asszimmetria törvényeit, az oszthatóság és kimeríthetetlenség tartalmát stb. E munka során maga a filozófia is továbbfejlődhet. A fizika oldaláról pedig vizsgálni kell pl. az erős kölcsönhatásokat, amelyekben a részecskék úgy foghatók fel, mint kisebb részekből álló rendszerek, amelyeknek az individuális jellege eltűnik.

A tér és idő problémái kapcsán *Jánossy Lajos* akadémikusnak *A Lorentz-elvről* tartott előadása váltotta ki a legnagyobb érdeklődést. Előadásának az volt a központi gondolata, hogy Einstein éterre tett kritikai megjegyzéseit egyesek oly irányban torzították el, mintha Einstein abszolút módon tagadta volna az étert. *Jánossy* Einsteint idézve igazolta, hogy Einstein a közelhatás-elméletben maga is elfogadta a fizikai sajátosságokkal rendelkező éter koncepcióját, nem zárta ki dogmatikusan mint a fizikai hatások anyagi hordozóját.

Jánossy hangsúlyozta: változatlanul indokolt a kérdés, hogy mihez viszonyítva mozog a fény c sebességgel? Az az állítás, hogy a fényforráshoz képest, ellentmond a Maxwell-elméletnek. Az abszolút nyugalomhoz való viszonyítás idealizmushoz és metafizikához vezet. Inkább Lorentz felfogását kell alapul vennünk, aki szerint az éter (a lényeg egyébként nem abban van, hogy éternek nevezzük-e vagy másnak) anyagi objektum, s továbbítja az elektromágneses hatásokat.

Több felszólaló — köztük pl. *V. A. Fok* — nem tartotta elfogadhatónak *Jánossy* professzor álláspontját, mások, pl. a német *Tröder* professzor véleménye viszont közel állt hozzá. A vita folytatására szovjet szakemberek részvételével a közeljövőben egy szűkebb körű együttes keretében kerül majd sor.

III. A kibernetika filozófiai problémái

V. M. Gluskov akadémikus *A gondolkodás és a kibernetika* című referátumában az információ és az absztrakt nyelvek viszonyát vizsgálva kifejtette álláspontját az információ lényegéről, az információs modellezés lehetőségeiről, az ember és a kibernetikai berendezések viszonyáról stb. Mint az korábbi állásfoglalásaiból is ismeretes volt, ő az információ egyetemes jellegét vallja, szemben pl. *B. Sz. Ukraincevvel*, aki szerint „az információ csak az anyag szervezettségének meghatározott szintjén keletkezik", az élettelen természetben nincs információ. Gluskov szerint viszont „információt tartalmaznak nemcsak a könyvek betűkkel betöltött lapjai vagy az emberi beszéd, hanem a napfény, a hegyvonulatok, a vízesés zaja, a lombok susogása is és így tovább". Az információ „az anyag és az energia térben és időben való egyenlőtlen eloszlásának, a világban lezajló összes folyamatokat követő változásoknak a mértéke".

A gondolkodási folyamatok modellezésének lehetőségét elemezve rámutatott arra, hogy a reális, élő emberi nyelv formalizálása kolosszális gyakorlati akadályokba ütközik, és bármely konkrét időszakban csak többé-kevésbé sikeres lenyomat lehet. Arra a kérdésre, hogy az emberi gondolkodás mely részét lehet az ilyen formális nyelvek segítségével modellezni, Gluskov azt felelte, hogy „egyetlen rögzített formális nyelvi rendszer keretein belül sem lehet teljesen formalizálni nemcsak a gondolkodást a maga egészében, hanem még azt a részét sem, melyet általában logikai gondolkodásnak neveznek". A gondolkodás modellezését viszont lehetségesnek tartja, sőt úgy véli, hogy mivel az emberi agy funkcionálásának információs szempontból legfontosabb oldalait, bár igen nagy számú, de végesen sok szabály határozza meg, „elvileg az emberi gondolkodás minden formája (információs szempontból) modellezhető a mesterségesen létrehozott kibernetikai rendszerekben". Más szavakkal kifejezve *Gluskov* álláspontját: bármely vezérelt rendszert (köztük az embert is) — attól függően, hogy mennyire ismerjük működésének törvényeit — (információs szempontból) modellezhetjük a ma már létező univerzális számológépeken is.

Gluskov megvizsgálta azt a kérdést is, hogy lehet-e „okosabb" a gép, mint létrehozója. Szerinte a gép legalább egy vonatkozásban felülmúlja az embert, mégpedig abban, hogy rövid idő alatt végrehajtja azt a programot is, melyet az őt „tanító" programozó egész élete során sem teljesíthetne. A kibernetikai gépek tehát nemcsak modellezik az ember intellektuális tevékenységének folyamatát, hanem az információfeldolgozás vonatkozásában jelentős mértékben felül is múlják. Ez azonban nem jelenti azt, hogy

ezek a gépek nem az ember eszközei — szociális és történeti szempontból semmiféle gép vagy gépcsoport nem lehet „okosabb" az emberiségnél mint egésznél.

A gép és a gondolkodás kérdéseit vizsgálta *V. Krajevszkij* is. Leszögezte, hogy a következő két kérdést kell megkülönböztetni: 1. van-e a gépnek tudata, 2. létrehozhat-e az ember mesterséges úton tudatos lényt? A gondolkodást mint a feladatok megoldásának folyamatát definiálva igen helyesen tiltakozik A. Turing ismert felfogása ellen, és joggal tartja helytelennek azt az állítást, hogy az ember viselkedését utánzó gépek tudattal rendelkeznek. Nem lehet figyelmen kívül hagyni, fejtegette, hogy az emberek nemcsak viselkedésükben hasonlítanak egymásra, hanem alkotóelemeikben és struktúrájukban, ill. keletkezésükben és fejlődésükben is. Ez persze még nem jelenti azt, hogy minden értelmes lénynek azonos felépítéssel kell rendelkeznie. Teljesen lehetséges, hogy valahol élnek értelmes lények, akik egyáltalán nem hasonlítanak az emberre.

V. A. Venyikov a *modellezés néhány filozófiai problémájának* szentelte referátumát. Lényegében a Voproszi Filoszofii 1964/11. számában megjelent cikkének elsősorban a modellek és a modellezés osztályozásához kapcsolódó gondolatait fejtve ki arra hívta fel a figyelmet, hogy mind a modellek, mind pedig a modellezés módszerei „annyira különbözők, és a tudomány és technika oly sok területén alkalmazzák őket, hogy valósággal kimeríthetetleneknek kell őket tartanunk."

K. Wüstneck (NDK) a modell-módszer dialektikájával foglalkozott. Véleménye szerint e módszer dialektikus jellegű: egyrészt van konkrét dialektikus ellentmondása, ez az adott módszer szubjektuma és objektuma (az eredeti) között áll fenn, és a szubjektum és a modell között csak reprodukálódik; másrészt a *modell* a korábban már adott *eredeti tagadása.*

A szimpózium résztvevőinek nagy száma, továbbá az, hogy a hozzászólások együttes ülésen, nem pedig szekciókként hangzottak el és hogy az írásban kiküldött előadásokat, ha rövidebben is, de fel is olvasták, akadályozta a viták tartalmas elmélyülését, így az egész szimpózium inkább csak felvetette a problémákat, a megoldásra váró feladatokat. Itt jelezzük, hogy a tanácskozás teljes jegyzőkönyve Moszkvában hamarosan kiadásra kerül, s így az érdeklődők részleteiben is megismerkedhetnek az értekezleten elhangzottakkal.

Lakó László—Szabó Gábor

Varjas Sándor — a dialektikus logika kidolgozásának magyar úttörője

Hazánkban a dialektikus logika kidolgozása széleskörűen csak a felszabadulás után indulhatott meg. Különös kötelességünk tehát számon tartani az úttörőket, közöttük Varjas Sándort, aki négy évtizeddel ezelőtt fejtette ki munkásságát a Szovjetunióban.[1]

Varjas Sándor (1886—1940) Kant, Bolzano, Husserl és Freud nézeteiből kiindulva kezdett logikai, ismeretelméleti, pszichológiai és társadalmi problémákkal foglalkozni. 1905-ben belépett az SZDP-be, 1919-ben a KMP felveszi tagjai sorába; ekkor érdeklődése a történelem és a közgazdaságtan felé irányul. A marxizmussal, a marxista filozófiával a Szovjetunióban ismerkedik meg 1922-től. Itt jelentős tudományos, pedagógiai tevékenységet fejtett ki, 1928-ban jelent meg a *Logikai és dialektika* c. monográfiája.

1. *Varjas a dialektikus logika tárgyáról*

Varjas *Logika és dialektikájának* egyik legnagyobb érdeme, hogy erőteljesen hangsúlyozza a marxista, a dialektikus logika kidolgozásának szükségességét. Már kiinduló pontja is figyelemreméltó: álláspontját nem a burzsoá és a proletár logika kettősségét a proletkult logikai vetületeként megjelenő nézetekből vezeti le, hanem a történetileg kialakult logikai irányzatoknak a marxista filozófia fényében feltáruló egyoldalúságaiból. Rámutat arra, hogy Arisztotelész a gondolkodás formáit nem annyira kialakulásuk folyamatában, mint inkább már megmerevedett állapotukban vizsgálta; Hegel viszont, idealizmusából következően, túl tágan értelmezte a logika tárgyát. Varjas megállapítja,

[1] Nálunk alig ismert munkásságára *Varjas Sándor — egy elfelejtett magyar filozófus* c. tanulmányában Selmeczi József hívta fel először a figyelmet. (MM Tájékoztató 1966/2. sz.)

hogy a filozófiatörténet különböző logikai irányzatai egyoldalúak voltak: koruk egy-egy adott szaktudományának specifikus problémáira keresve a választ az egyes szaktudományokra érvényes logikai megoldásokat általánosították, s így nem voltak képesek az összes szaktudományok logikai szükségleteit kielégíteni. Így pl. Arisztotelész a korabeli biológia felvetette kérdésekre igyekezett válaszolni, a pszichologista logika a pszichológia problematikájához igazodott, a logikai kalkulus a matematikát — nem is sejtve ennek dialektikus struktúráját — kívánta a logikai elvekből levezetni. Varjas Marx kutatásai alapján bizonyítja, hogy a matematika dialektikus szerkezetű: óva int mind a logikának a matematikában való feloldásától, mind pedig a dialektika matematizálásától, s ezzel összefüggésben részletesen bírálja a matematikai intuicionizmust.

A dialektikus logika Varjas szerint — a tudomány történetében először — nem egy-egy szaktudomány, hanem minden tudomány az adott korban kielégíthető valamennyi logikai szükségletének hivatott elegettenni. (Ma már ezt a felfogást a modern logikai irányzatok kialakulása módosította.) Előre mutató gondolata, hogy a dialektikus logikát nemcsak a gondolati formákat kutató, hanem a megismerés előrehaladásának magyarázatára is képes tudománynak kell tekinteni. Hegel logikai nézeteiből indult ki, de Marx és Engels nyomán meghaladta egyfelől saját kezdeti idealista nézeteit, másrészt az akkori közfelfogást, amely a formális logikát a burzsoá és a proletár osztály antagonizmusára hivatkozva teljesen elvetette. Elismerte a formális logika létjogosultságát, pozitívumait, s a dialektikus logikát ennek figyelembe vételével mint a formális logika meghaladását akarta kidolgozni.

A továbbiakban — megjegyezve, hogy a dialektikus és a formális logika területén végzett szisztematizáló tevékenysége külön feltárást kíván és érdemel — Varjasnak csak a dialektikus logika mai problémáihoz közelítő kérdésfeltevéseit vizsgáljuk.

2. *A dialektikus és a formális logika törvénye*

A gondolkodás formális logikai alaptörvényei meghatározzák a formális logika egészének arculatát, ezért egy logikusnak a róluk alkotott értékelése igen alkalmas arra, hogy általános felfogását jellemezzék. Varjas kétségbe vonta a formális logika alaptörvényeinek abszolút jellegét, ugyanakkor azonban nem becsülte le őket: határozottan vallotta, hogy a *dialektika nem szünteti meg a formális logikát*, hanem csupán megfosztja tételeit a metafizikusok szerinti abszolút jelentőségüktől. Varjas bizonyítja, hogy az azonosság, az ellentmondás és a kizárt harmadik törvényének abszolutizálói lehetetlent követelnek: az ellentmondásos valóság ellentmondás mentes magyarázatát; a valóságos folyamatokat — például a mozgást — azonban csak velük lehetetlen észbelileg reprodukálni, ehhez más gondolkodási törvényeket is fel kell használni. A formális logikai alaptörvények — írja — a formális helyesség kritériumaiként játszanak a gondolkodásban szerényebb, de így is fontos szerepet. Így pl. — Hegel logikájához fordulva — igen fontosnak tartja a konkrét azonosság törvényét, valamint a belőle származó követelményeket, de hangsúlyozza, hogy az értékelésükkor figyelembe kell venni az engelsi gondolatokat is.

Varjas a természet, a társadalom és a gondolkodás közös dialektikus összefüggéseit megkülönbözteti a tudati tükröződésüktől. Ezzel összefüggésben hangsúlyozza, hogy a valóság visszatükrözött dialektikájával való szembeállításuk a valóságnak megfelelő mértékűre korlátozza a formális logika abszolút érvényűnek tartott alaptörvényeit. Nála azonban a konkréttól az absztrakthoz történő haladás nem csap át az absztrakttól a konkréthoz való felemelkedésbe: nem vizsgálja a dialektika törvényeit mint gondolkodástörvényeket, a tudati visszatükröződést nem különbözteti meg a gondolkodás dialektikájától, sőt a gondolkodás formális logikai alaptörvényeinek az anyagi valóságra való vonatkozását hangsúlyozva figyelmen kívül hagyja a gondolkodástörvényeknek a gondolkodásból adódó specifikumaikat is.

Tévedése abból ered, hogy a formális logika alaptörvényeit abszolutizáló nézeteket cáfolva figyelmen kívül hagyja a gondolkodási törvények specifikus vonásait, s kissé egyoldalúan arra koncentrálja a figyelmét, hogy milyen a viszony az anyagi valóság dialektikája és a formális logika törvényeit meghatározó ontológiai alapok között. A logikai vizsgálódásnak azonban a gondolkodás törvényeiben nemcsak az objektív valóság visszatükrözését kell felismernie, hanem e visszatükrözés *szubjektív formáját*, a gondolkodás viszonylagos önállóságát is. Pl. az azonosság törvényében sem elég csupán a dolgok azonosságának a visszatükrözését felismerni, elemezni kell azt is, hogy a valóság összefüggései *hogyan* tükröződnek a gondolatainkban.

Varjas egyoldalúsága az úttörők fogyatékossága, de nézetei így is jó érveket szolgáltatnak a logika ontológiamentességét hirdető felfogásokkal szemben.

3. *Varjas a gondolkodás formáiról*

A gondolati formáról és tartalomról alkotott felfogás szintén alkalmas arra, hogy egy logikai felfogást értékelni lehessen. Varjas itt szintén jó úton haladt, sőt itt messze túl is lépett a gondolkodás törvényeivel kapcsolatos egyoldalúságain. Több figyelmet fordít a visszatükrözés szubjektív formájára, határozottan megkülönbözteti az objektív anyagi valóság tárgyainak s a róluk alkotott gondolatainknak a formáját. Megállapítja, hogy fogalmaink *a valóság visszatükrözései, de nem képmásai,* mondván, hogy ez, szigorúan véve, feltételezné a fogalmak tudatunktól független létezését, ami idealizmus lenne. Varjas e gondolatára azért is helyes a figyelmet felhívni, mert egyesek még mindig úgy vélik, hogy a dialektikus logika művelői a gondolkodás formáit konzervatív értelemben tartják képmás jellegűeknek.

Varjas utal rá, hogy a gondolati forma és tartalom kapcsolatát a filozófia történetében általában metafizikusan fogták fel. Arisztotelész a kettőt egymástól független kategóriának tekintette, az előbbit a gondolkodás tiszta formájának, az utóbbit pedig a formátlan anyagának. Kant sem jutott tovább, a formát ugyanis, elszakítva a megismerés „magánvaló" anyagától, a tudat a priori állományába helyzte. Varjas Hegelből kiindulva, aki a gondolkodás formáját nem a tartalmával szembenállónak, hanem a tartalomból absztrahált konkrét formának tekintette, eljutott a kettő szétszakíthatatlan dialektikus egységéig. Odáig azonban még nem tudott eljutni, hogy szétválaszthatatlanságuk a benső kölcsönös áthatásukból származik.

A dialektikus logika részterületei vizsgálatának eredményei ma már meghaladják a gondolati forma és a gondolati tartalom „logikai komplementaritási" elvét, amely végső soron minden jó szándéka ellenére a gondolkodás tartalmi és formai oldala merev szétválasztásához vezet, s ezzel, *kizárva a gondolati tartalom mint forma vizsgálatának a lehetőségét,* gátolja a dialektikus és a formális logika hasonló és eltérő vonásai feltárását s így a *tulajdonképpeni dialektikus logika kidolgozását és megértését* is. Mindez azonban nem kisebbíti az érdemeit, különösen ha figyelembe vesszük, hogy a nem marxista formális logikusok egy része még eddig sem jutott el, és sok marxista logikus máig sem haladta meg Varjas 1928-ban publikált álláspontját.

Varjas a formális és a dialektikus logika közötti határt sem látja meg világosan. Úgy véli, hogy mindkettő a gondolati tartalomtól azonos szinten elvonatkoztatott gondolati formákat vizsgálja, az előbbi kész, kialakult állapotukban, az utóbbi pedig fejlődésükben, kialakulásukban. Hasonlata szerint a formális logika és a dialektika között olyan viszony áll fenn, mint a statika és a dinamika között. Kétségtelen, hogy a dialektikus logika a gondolati tartalmat általánosítva a formális logikánál messzebbmenően fejezi ki a gondolati formákban a megismerés folyamat jellegét, de nem egyedüli tana a megismerés folyamatának, hiszen a formális logika is az ismerttől az ismeretlenhez való haladás módszere, ugyanakkor a formális logika sem *a megismerés eredményét rögzítő formák egyedüli tana.*

Varjas a fejlődés gondolatára támaszkodva egyértelműen elveti a logikai preformizmust, amely a gondolati formákat egymásban teljesen kialakultnak fogja fel. A fogalomban az ítéletnek és a következtetésnek csupán a lehetőségét látja, s felveti a kérdést: *miért* fejlődik ki az egyik a másikból. A gondolati formák tényleges fejlődési folyamatát leírva rámutat arra, hogy azok nem következhetnek egymásból tisztán logikai úton, hanem *a termelő tevékenység talaján alakulnak ki.* Ilymódon nem csupán a dialektika, hanem a materializmus szempontjait is érvényesíti a konkrét logikai elemzésben.

A megismerés fejlődésének elvét a perifékusabb problémák tárgyalásában is érvényesíti. Nem fogadja el a fogalom tartalma és terjedelme fordított viszonyának hagyományos felfogását. Ez szerinte a fogalom tartalmának abból a helytelen értelmezéséből jött létre, hogy a tartalom a fogalomból eredő összes következtetésekkel azonos. Mivel azonban a fogalom tartalma nem meríti ki a tárgyának valamennyi tulajdonságát, újabb tulajdonságok megismerése nem jár együtt a terjedelem csökkenésével. Varjas még nem jut el a fejlődő fogalmak tartalma és terjedelme viszonyának feltárásához, felfogása azonban efelé is utat mutat.

Az ítélet természetének feltárása során Varjas a fejlődés gondolata mellett az összefüggés dialektikus elvére is figyelemmel van. Ennek során sok olyan tanúlságos megállapítást tesz, amelyeket ma sem hagyhatunk figyelmen kívül. Ezek közé kell sorolnunk az ítéleteknek fogalmakból való kibontását. A kijelentéseket a fogalmaktól elválaszthatatlannak tartja, s ezért csak a fogalmak széthasadása, valamint szintézise eredményeképpen tartja megérthetőknek őket. Sőt arra figyelmeztet, hogy az ítélet nem annyira a fogalmak egyesítése, mint inkább a felbontásuk. Ezzel meghaladja a hagyományos felfogás külső formai szemléletét, amely az ítéletben kizárólag a terminusok kapcsolatát látta.

Varjas az ítéleteket vizsgálva a külső forma mögé igyekszik hatolni. Meglátja, hogy mind az arisztotelészi, mind a kanti ítéletosztályozás többalapú, a kijelentéseket csupán morfológiai jegyek alapján klasszifikálják, és az ítéletek egymáshoz való viszonyát egyikük sem tartalmazza. Elutasítja az angol empirikusok (Locke, Hume, Mill) és német követőik (Sigwart, Wundt, Lipps) pszichológiai alapokon nyugvó ítéletosztályozását is. Ez elvezeti az ítéletek hegeli felosztásához. A létezési és a reflexiós ítéletek mibenlétét és valódi összefüggését azonban, azt ti. hogy Hegelnél az ítélet a létezési, a reflexiós, a szükségszerűségi és a fogalmi szférán keresztül bontakozik ki, félreismeri, s ezért — a hegeli sorrendet felcserélve — úgy próbálja levezetni őket, hogy a mennyiségi formáktól halad a minőségi formákhoz. A formális logikai szemlélettől sem szakad el teljesen: a különböző ítéletek egymásba való átmenését az egyidejűleg létező formák összefüggésének fogja fel.

Mindennek ellenére itt figyelemreméltó részeredményeket ért el. Ide tartozik pl., hogy a negatív, valamint a limitatív ítéleteket — elvetve a formális logikának a negáció természetéről vallott felfogását, a negációnak a pusztán „nemet mondás"-sal történő azonosítását — mint az objektív, reális tagadó folyamat kifejezéseit vizsgálja.

A következtetések elemzésében is törekszik a marxista filozófia alapvető tételeinek az érvényesítésére. Szembeszáll a következtetéseket tudatunk pusztán szubjektív aktusának tekintő állásponttal, de bírálja az objektív idealista koncepciókat is. Hegellel szemben a következtetést az anyagi valóság visszatükrözésének tekintette, de ezt a visszatükrözést nem fogta fel mechanikusan. A következtetés folyamat jellegének ábrázolásakor megállapítja: igaz ugyan, hogy a *tárgy* végtelen számú mozzanatából a tárgy *fogalma* csak jóval kevesebbet tükröz vissza, de az indukció és a dedukció segítségével ebből a jóval kevesebből is le lehet vezetni a tárgyra vonatkozó újabb tulajdonságokat. Marxra utal, aki a tőkés termelés, valamint a kapitalista társadalom osztályai mozgásának és fejlődésének alapvető törvényeit tanulmányozva következtetések utján vezette le a kapitalizmus jövőbeni tulajdonságait.

Helyesen tűzte ki a következtetések ítéletekből való levezetésének programját, joggal hiányolva ezt a formális logikai kifejtésben, ahol — mint írja — a levezetést frázisokkal helyettesítették. Viszont ugyanakkor, amikor a következtetések ítéletekből történő levezetésének jogosultságát felismeri, az előbbiek egymásból való kibontakozásának gondolatát fel sem veti. E felismerés hiányából eredően a hagyományos következtetési formákat egymás mellett állóknak írja le.

Varjas Sándor dialektikus logikai kutatásait joggal tekintjük a maguk idejében úttörőknek. Fogyatékosságaik az úttörők munkásságának természetes velejárói, eredményeik azonban éppen ezekkel együtt tanulságosak az utódok számára.

Szigetvári Sándor

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Zoltai Dénes: A zeneesztétika története I. Ethosz és affektus[1]

1.

Hadd kezdjem személyes vallomással. Új könyv olvasása régen szerzett akkora örömet, mint Zoltai Dénes zeneesztétika-történetének első kötete. Azért is, mert már régóta nagyon vártuk, nagyon hiányzott a zenemagyarázat történelmi útjának marxista ábrázolása. Ilyen jellegű átfogó vállalkozásról alig is van hírünk. A szovjet Sz. Markusz orosz nyelvű összefoglalása nálunk még alig hozzáférhető. A román G. Balan zeneesztétika-történetének tervéről nem tudjuk, mennyire valósult meg, és hogyan. De a polgári zenetudomány is régen nem állt elő terjedelmesebb történelmi áttekintéssel. A Pfrogner-szerű — bármily részletes és jó — antológiák éppen a rendszeres gondolatmenet, az összefoglaló esztétikai és történeti szemlélet folyamatosságáról mondanak le. A hiányt — és egyben igényt — pedig mi sem tanúsítja ékesebben, mint Schäfke 1934-ben kelt munkájának 1964-ben megjelent újranyomása.

Így Zoltai Dénes könyvének már puszta megjelenése is nyereség. Kétszeresen az, hogy a magyar zeneesztétika-tudomány mindjárt marxista szemléletű összefoglalással lép a nyilvánosság elé. De leginkább azért, mert egy csapásra ilyen érett munkával jelentkezik.

Zoltai Dénes történeti összefoglalásának, a kötet születésének feltételei már régóta érlelődtek. A szerző személyes munkásságában eddig is számos tanulmány — de kiváltképpen a *Muzsika* 1960/61. évfolyamában megjelent sorozata: *Diderot-tól napjainkig* — a rendszeres feldolgozást készítette elő. De érlelődtek a feltételek a magyar tudományosság szélesebb körében is. Megteremtésükhöz alaposan hozzájárult filozófiai igényű esztétika-tudományunk látókörének termékeny kiterjeszkedése az ágazati esztétikák, főként a zene mezejére. És hozzájárultak azok az újabb zenetörténeti művek is, melyeknek írói — szemléletük mestereiktől öröklött társadalmi érzékenységét a marxizmus fokára emelve — a maguk részéről eléje mentek a filozófiai közelítésnek.

2.

Előzményeire vonatkozó utalásunk természetesen semmivel sem csökkenti Zoltai Dénes munkájának érdemét. Ellenkezőleg. Az a mód, ahogyan köztük válogat, ahogy józan ítélettel asszimilálja konstruktív elemeiket, továbbfejti termékeny gondolat-csíráikat, kritizálja a sokszor megrögzött hagyomány életképtelen nézeteit, csak még jobban kitünteti személyes alkotásának érettségét. Példának — a sok közül — Rameau helyes, sokoldalúan történelmi bemutatását, vagy a „Sturm und Drang"-hoz fűződő „preromantikus" értelmezés meggyőző cáfolatát említeném.

Keveset mondanánk művéről, ha csak azt sorolnók fel, hogy a hasonló vállalkozások miféle hagyományos veszélyeit sikerült elkerülnie, hogy sem a filozófiai- és problématörténeti szemlélődés Szküllájának, sem a stílus- és szellemtörténeti színezetű zenetörténészkedés Kharübdiszének nem esett áldozatául, hogy a marxista szemléletmód adóját nem zeneelmélet-történeti fejezetek ún. „társadalmi bevezetéseinek" gazdaság- vagy politikatörténeti összefoglalásaival rótta le.

Érdemét nem ezek a negatívumok teszik. Ezek maguk is csak eredői a kötet szilárd, valóban marxi tartásának. Szinte azt mondhatnók, hogy termékenyen vonatkoztatja a zenei gondolkodás történetére és fejti ki következetesen Marx számtalanszor idézett gondolatát a görög művészet hervadhatatlan, fiatalos szépségéről, az emberiség normális gyermekkoráról.

Mélységesen humánus ez a történelemszemlélet. Középpontjában az ember áll,

[1] Zeneműkiadó, 1966. 307.

a zóon politikon, önnönmaga történelmi létének alanya, állítmánya, elsőrendű tárgya és meghatározója. Nemcsak azon igyekszik szüntelenül, fausti nyughatatlansággal, hogy világát mind teljesebben birtokába vegye, hanem ezáltal önmagát, ember voltát is mind gazdagabban igyekszik megvalósítani, újra- és újrateremteni, még akkor is, ha koronként éppen az ellenkezőjét látszik tenni. Cselekszi mindezt azáltal is, hogy munkás léte felől gondolkozik, egyre tudatosabban fejti azt tovább.

Ilyenként áll a zenélő és a zenéről gondolkozó, önmagát és világát formáló ember Zoltai Dénes történelemszemléletének centrumában, eleven foglalataként a történelmi folyamatosság és szakaszosság dialektikájának, a történelem lüktető érverésének. Az áttekintésben zenei és zeneesztétikai gondolkodásmód történelmi sorsa szakadatlanul a teljes emberi létre vonatkoztatva áll előttünk. A szerző egy pillanatra sem engedi elfelednünk, hogy a zene társművészetek, távolabbról a társadalmi tudat egészének egyik alkotója, így maga is a társadalmi lét legmélyebben ható, legkönyörtelenebb erőinek engedelmeskedik. Megteheti ezt Zoltai helyesen választott módszeres pozíciójából anélkül, hogy ezt az összefüggést terjergős ökonómiai és politikatörténeti fejtegetésekkel kellene bizonyítania. Magvas utalásai elegendők a teljesség érzékeltetéséhez.

3.

A történelmi folyamat ábrázolásának ez a módszere egyúttal természetes mértéket is ád Zoltai Dénes kezébe, amelyhez hozzámérve az egymást követő és egymásból kinövő korszakokat valóban fejlődésként mutathatja be a zenei gondolkodásmód kibontakozását. Az „anthróposz metron" — vagy ha latinul jobban tetszik, és újabbkori a hangzása: a „homo mensura" — ilyen teljes, nem szubjektivisztikus értelmezése és alkalmazása ismét közvetlenül fakad a marxi alapgondolatból. Már a disszertáció alcíme: *Ethosz és affektus* — félreérthetetlenné teszi a szerző szándékát. A bemutatott történelmi időszak — több, mint két évezred — történetét kettős pillérhez rögzíti. Két olyan korszakhoz, amikor az ember részint a klasszikus antikvitás, részint a polgári újkor történelem-szabta viszonyaihoz és lehetőségeihez mérten a legteljesebben bontakoztathatta ki képességeit. Olyan módja ez a „mérték" helyes alkalmazásának, amilyenre Szigeti József utalt az MTA I—II. osztálygyűlésén, referátumában.

Hadd foglaljuk össze röviden a két történelmi csomópont megközelítéséből és kifejtéséből következő tanulságokat. A görög zenemagyarázat legmagasabb szintű elméleti összefoglalása kétségtelenül Arisztotelész hatalmas szintéziséből maradt ránk. A zene itt a „poiészisz" egyik ágazata. „Poiein" görögül annyit jelent, mint „csinálni". De vajon mit is csinál a „poiétész, akinek a poiészisz a mestersége? A görög szó semmi esetre sem egyjelentésű a „versificator" — a versfaragó — fogalmával.

A poéta nagyobb dolgot „csinál", mint puszta kéziratát. Általa a világot „csinálja", teremti újjá, reprodukálja, evokálja, felidézi. Afféle Lemminkejnen módjára, aki a Kalevalában „... udvarokra berkenyefát, tölgyet dall karámközépre ..., dalol kutat házterekre, kút fölé aranyfödelet, födélre aranyos vedret ...", és még ki tudja mi minden csodáját a létező világnak teremti elő dalával.

A mimézis, az Arisztotelész értelmében vett „tükrözés" a „poiészisz" módszere és központi kategóriája. Ebből következik jelentése is: a valóságnak olyan megjelenítésére utal, amelynek eszköze az emberi közlés testi közvetlensége, akár a mozdulat, akár a hang, a szó, vagy éppen a kettő együtt az ember totális jelenlétében, magatartásában. A poiészisz körébe tartozó „múzsai" művészetek mind a közvetlen testi megvalósításra utalnak.

Arisztotelész mimézis-fogalmában tehát még ott tapintjuk a valóság közvetlen testi birtoklásának és felidézésének mágikus képzeteit. A dráma mindvégig kultikus cselekmény, ahol a szereplők holtak, ősök szellemét, tetteit idézik. Ebből a kozmikus emberfelfogásból, kultikus-mágikus örökségből fejtette ki Arisztotelészig a görög gondolkozás a maga társadalmian humánus, kathartikus és etikus esztétikai szemléletét. De a mimézis, a cselekvő megjelenítés eredeti jelentését őrizte többek között abban, hogy a tárgyi módon rögzített, szobrászi vagy festői valóságábrázolásra csak másodlagosan vonatkoztatta a mimézis kategóriáját.

Szemléletesen mutatja be Zoltai Dénes azokat a szálakat, amelyek sokszor rejtett utakon vezettek az újkori zenemagyarázat és esztétikai szemlélet kialakulásához. Ennek nagy tette éppen a mágikus-misztikus hagyaték leküzdése, túlhaladása volt. Mégpedig azáltal, hogy az emberhez eleve objektív tudományos vizsgálódás módszerével közeledett. Zoltai Dénes ezt a szemléletmódot „természetinek" nevezi, átvéve a polgári gondolkozás hagyományos terminusát. Én éleseb-

ben fogalmaznék, és ezt a szemléletet egyszerűen tárgyinak, dologinak mondanám; reistának, vagy khrématikusnak, ha idegen terminust kellene rá gyártanom.

Descartes-ra hivatkozom, aki mint „res cogitans"-t, tehát mint gondolkozó dolgot állítja szembe az embert a természet „res extensá"-jával. És ha korábban a probléma az isteni eredetű embernek magához az istenhez, a transzcendenshez való viszonya volt, most a dologi módon, természettudományos objektivitással szemügyre vett embernek a „naturá"-vá értelmezett „deus"-szal való kapcsolata érdekli a gondolkozót.

Nyomban megváltozik a mimézis értelme is. Az emberi bensőség, az emberi magatartás helyét a külső, tárgyi jegyekbe foglalható és ezek által garantált másolata foglalja el. Az elsőség a piktúráé lesz, és Horatius félremagyarázott hasonlatát, a Piso-levél „ut pictura poesis"-ét kérik számon a zenei ábrázolástól is. Jó szemmel veszi észre egyébként Zoltai Dénes, hogy ennek a tárgyias cselekményhez, az operaműfajhoz kötött zenemagyarázatnak első kudarcát az opera-műfaj első válságával együtt kellett elszenvednie. Helyesen figyelmeztet egyben arra is, hogy a zeneesztétikai gondolkozásnak ez a válsága nem egyértelmű a zeneművészet fejlődésének válságával. A polgári zeneesztétika válságai azóta újra és újra ismétlődtek, egyre magasabb színvonalon, de egyúttal egyre leküzdhetetlenebbül. A mechanikusan tárgyszerű, verbális zenefelfogás szegte szárnyát az affektus-tannak, szenvedett vereséget ennek elégtelenségében; vallott kettős kárt egyrészt a programzene illusztratív-naturalista, másrészt az „abszolút zene" formalista magyarázó kísérletének csődjében vagy a szubjektív-voluntarista esztétikában.

4.

Nem akarom elvenni Zoltai Dénes kenyerét, mégsem tehetem meg, hogy — éppen a zene mitikus és dologi szemléletének történelmi sorsát emlegetve — ne vitatkozzam Huszár Tiborral. A *Valóság* 1967. márciusi számában ismertetette Zoltai Dénes könyvét, és recenziójában védelmére kelt a zene számszerű vizsgálati módjának. Úgy látta, hogy Zoltai Dénes az erre vonatkozó történelmi törekvéseket igaztalanul ítéli el, róluk bizonyos elfogultsággal, „felhanggal" nyilatkozik.

Szeretném előrebocsátani, hogy a zene szimultán aspektusának jelentőségét mindig elismertem, és tőlem telhetőleg igyekeztem is fontosságát a zene művészi jelentésének megértésében is kiemelni. Azt sem vonom kétségbe, hogy a zenei közlés hangzó anyagának fizikai vizsgálata és numerikusan kifejezhető összefüggéseinek feltárása elengedhetetlen része a zeneelméletnek. Úgy vélem, ebben Zoltai Dénes is osztja véleményünket. Annyira, hogy művében aszerint, hogy tudományosan előre mutatnak-e, vagy misztikusan elködösítenek, finoman megkülönbözteti a zenematematika jelentkezésének különböző történelmi okait. Kénytelen vagyok azonban egyetérteni szkepszisével is. Annyira, hogy Zarlino-interpretációját ebben a vonatkozásban túlságosan is elnézőnek tartom. Én a magam részéről Zarlino új-platonikus, püthagoreista kötöttségét jelentősebbnek és regresszívebbnek ítélem. Erre egyik tanúm Riemann és kései, lelkes hivatkozása Zarlino alhang-spekulációjára.

A történelem folyamán ugyanis a zenei számszerűségek felfedezése és vizsgálata mindig előbb-utóbb a zene esztétikai magyarázata gyanánt, annk igényével lépett fel, a társadalmi-realisztikus felfogás ellenlábasaként. Ennek egyik oka persze éppen a társadalmi igényű magyarázatok zenei szakszerűtlensége, zeneelméleti, mesterségi megalapozatlansága volt. De a zenei anyag tulajdonságainak számszerű vizsgálata is csak egy realisztikus, társadalmi szemléletű esztétikai bázison lehet termékeny. Ilyennek híjján a legpozitívabb mesterségi indokolásból is menthetetlenül átcsap a kozmikus szimbolikába, és azon igyekszik, hogy a hangzó anyag fizikai törvényeit az esztétikai lényeg vélt „természettörvényeivé" misztifikálja. Zoltai Dénes gyanakvása — megítélésem szerint — ennek a számmisztikus pszeudoesztétikának szól, helyesen. Minthogy a zeneesztétikai, sőt általában az esztétikai agnoszticizmusnak ma is ez az egyik fő irányzata és érve, nem látok rá okot, hogy kétkedésünket és kritikánkat irányában félretegyük.

Zoltai Dénes könyvének egyik érdeme éppen az, hogy a művészi-esztétikai virágkorok mértékéhez szabott összefoglalásában a mai ember eszével, felfogásával érti meg a történelmi múlt sajátos lényegét. Gondolatmenetének meghosszabított sugarai mindegyre korunk fókuszában egyesülnek, a történelmet magyarázó fejtegetései mai vitáink megértéséhez és folytatásához adnak kulcsot.

5.

A mértékadó csomópontok kiemelése Zoltainál korántsem vezet más korszakok tárgyalásmódjának elsorvasztásához. Éppen fordítva. A vezető gondolatok továbbfejlődésének, átalakulásának, egyesülésé-

nek és kereszteződésének, egymást átszövő kiterebélyesedésének történelmi polifóniáját éppen a fő és a közbenső csomópontokhoz viszonyítva tudja imponáló biztonsággal kifejteni. A sokszor eseménytelennek tartott középkori zeneesztétika az ókortól az újkorhoz vezető gondolati szálak érdekfeszítő disputájává válik, mihelyt a zeneelméleti irodalomban felismeri a „rejtjeles zeneesztétikát". A francia affektustan előtörténete gazdag értelmet nyer a zenetörténet és a filozófiai gondolkodás, Descartes és Rameau egybevetéséből. Lessing műfajelméletének, az egész Lessingnek gondos elemzéséből érdekes új tanulságok származnak az affektustan történetére nézve.

Módszerének történelmiségéhez tartozik, hogy egy-egy kategóriát nem aprioriszticusan erőltet végig a történelmen, hanem az egyes korok megítélésében érzékenyen alkalmazza a maguk kitermelte, felvetette kategórákat, megjelenésük történelmi rendjében. Bár kérdés, hogy a regionális stíluskülönböztetés nemzeti érvei nem lappanganak-e már jóval a Camerata tevékenysége előtt a zenei gyakorlatban?

Ide kívánkozik egy másik, egy módszerprobléma kérdőjeles megemlítése. Egy-egy jelentős történelmi előrelépés elemzésében Zoltai Dénes mindjárt az előremutatót, az újat, a történelmileg jelentőset állítja az előtérbe. Közben a kérdéses felfogás, szemléletmód esetleg kezdettől benn lappangó árnyoldalai rejtve maradnak, és csak akkor olvasunk róluk, amikor a történelem sorrendjében amúgy is napfényre kerülnek. Így például a francia affektustan bemutatása a maga helyén — attól félek — túlságosan is egyetértőnek látszik; nagyonis a kor szemével nézi és ítéli meg a később óhatatlanul visszájukra fordult vonásokat is. Vajon helyes-e a belülről megértés és az egészhez viszonyítás proporciója akár itt, akár még Hegel elemzésében is?

A kérdőjel csak növekszik, a viszonyítás csak bonyolódik, ha a filozófiai magyarázat értékét az egykorú zenélés színvonalával is egybevetem. Bár a görög zene eleven gyakorlatából, mérhetetlen kárunkra, szinte semmi sem maradt ránk, mégis valószínűnek tarthatjuk, hogy Arisztotelész zenemagyarázatának színvonala meghaladta az egykorú zenélés színvonalát. Hiszen elméletét a Sztagirita olyan rendkívül fejlett és differenciált összművészeti alkotásokból vonhatta le, mint a korszak drámai, kóruskölteszeti vagy lírai műfajai. Ezeknek a sajátos, újkori értelemben vett zenei faktor önmagában csak az egyik, nem is legjelentősebb összetevője volt. Tehát a maga körében hátramaradt a mimézis Arisztotelész-szabta normáitól. Az affektustanról azonban tudjuk, hogy mind történelmi időfázis, mind színvonal tekintetében elmaradt a zeneművészet egykorú színvonalától. Ez csak még viszonylagosabbá teszi az egész folyamathoz mért jelentőségét.

6.

Közbevetett kételyem után sietek megállapítani, hogy Zoltai Dénes könyvének egyik fő erénye a zenei gyakorlat és a zeneesztétikai tudatosítás egymást kiegészítő kettős folyamatának mintaszerű szimultán továbbszövése és egymásra vonatkoztatása. Ha a rendelkezésére álló zenetörténei források szerzői mind annyi filozófiai érzékkel mentek volna ő eléje a zenetörténeti tudat alakulásának megértésében, kifejtésében, mint amennyi érzékkel ő a zenei gyakorlat fejlődését figyelemmel kíséri, zenetörténeti metodológiánk is mélyebben vezetne az emberi történelem zenei aspektusának megértésébe. Akár azt is mondhatnám, hogy műve — Lukács György egyik tanulmányának címével szólva — a zenetörténet „intellektuális arcát" tárja elénk. Ha tehát a következőkben egy néhány zenetörténeti vonatkozású megjegyzést fűzök munkájához, akkor javarészt zenetörténeti forrásaival vitatkozom.

a) Először a XV. századi németalföldi kóruszene fordulatáról, annak magyarázatáról szólnék. Zoltai forrása itt Heinrich Besseler 1950-ben megjelent *Bourdon und Fauxbourdon* című zenetörténeti monográfiája. Szerzője gondos elemzéssel mutatja be, hogy az 1430-as évektől kezdve a Németalföldön, főként Cambrai centrummal, az olaszos dalszerű, funkciós, világias komponálásmódot hogyan szorítja ki a kultikus műfajok végighömpölygő polifóniája. Az angol éneklésmód szenzuális teltségét is magába olvasztó új eufónikus polifóniában Besseler a párizsi ellenpont-hagyomány újraéledését látja, Zoltai Dénes a fordulat okát a megerősödő vallásos, egyházias áramlatban jelöli meg.

Nem vonom kétségbe ennek az eszmeáramlatnak a jelentőségét a fordulat kiváltásában, de — úgy hiszem — ez a generális ok egymagában kevés a magyarázathoz. A többi művészeti — és főként iparművészeti — ág fejlődése, a német mesterdalnok-mentalítás egyidejű felvirágzása arra int, hogy a szövevényes, bonyolult többszólamú művészet létrejöttében vegyük észre a polgári mívesség, az anyag leleményes legyőzésében, a technikai kultúrában kedvét lelő polgári kézműipar fontos szerepét. A későbbi

reneszánsz kórusművészet mestereinek műveiben oly gyakori szójátékok, szöveg- és zene-tréfák, furfangos ötletek egy tőről fakadnak ezzel a népi spontaneitásból magas művészi kultúra felé törő míves hajlammal, ügyeskedéssel, a virtuóz-technikai fok különös megbecsülésével. Besseler finom analízise éppen azt mutatja be, hogy Dufay hogyan emelte az angliai népi gyakorlat spontán szekszt-hangzatait az avatott, céhbeli muzsikushoz méltó, hangzó eredményében ugyan hasonló, de indoklásában választékosabb fauxbourdon-technika színvonalára. Íme, a példa, hogyan különíti el magát a mester öntudata a népművészeti spontaneitástól. A magyarázat tehát legalább annyira következik a korban divatos „res facta" elvből, mint a túl általánosan említett vallásos restauráció áramlatából.

b) Másik megjegyzésem a Camerata mestereinek esztétikai öntudatára vonatkozik. Intonáció-elvük és gyakorlatuk, affektustanuk öntudatosan hivatkozik az antik görög forrásokra. Valójában azonban az antik hagyaték az itáliai folklór mindennapos, eleven gyakorlatából sokkal közvetlenebbül juthatott hozzájuk, mint Arisztotelész vagy Platón olvasásából. Zenemagyarázatuk felfedezése, a rá vonatkozó hivatkozás inkább másodlagos, tudatos gesztusnak látszik, a népi forrásból eredő spontán műfaji közvetítések magasztos indokolásául. Véleményemet egyaránt látszik támogatni a népi vígjátéktípusok antik rokonsága, és a Galilei felsorolta intonációs típusok meglepő hasonlósága az antik szónokiskolák stílus- és „szerepgyakorlatainak" tipológiájával.

c) A harmadik pont, ahol attól félek, hogy a kötet tárgyalásmódja túlságosan is elvi vázlattá egyszerűsíti a zenetörténeti összefüggéseket, a Gluck-kérdés. Hadd bocsássam előre, hogy a szó itt is a zenetörténetírás mulasztását érheti, amiért még nem tárta fel teljes szélességében Gluck művészetének jelentőségét. A magyar zenetörténeti irodalomban utóbb különösen Kroó György tett jelentős lépést *A szabadító opera* című tanulmányában.

Gluck olyan pillanatban lépett a párizsi operaszínpadra, amikor a maga kezdeményeiből, a francia zenés vígjátéki műfajokból és a nápolyi opera buffából kinövő új operatípus, benne a forradalmasodó polgárság, rátalált történelmi szerepére, kénytelen volt magát komolyan venni, felelősséget vállalni az egész emberiség történelmi sorsáért. Elérkezett az ideje, hogy a hősi magatartást a korábbi opera seria hőseitől tanulja meg. De az opera seria is jelentős tartalmi-formai átalakulást élt át közben, még pedig Angliában, Händel oratóriumaiban. Az angol királyság polgára itt új hangot, új magatartást talált a maga ünnepléséhez a kórus-jelenetek kollektív öntudatában. Tovább jutott Rameau etikett-hőseinél, és ugyanúgy adta át példáját Gluck útján a francia forradalmi operának, mint ahogyan a forradalmi operák témája is gyakran eredt a XVIII. század érzelmeskalandos angol regényeiből. Gluck operája tehát — bár valóban nem regresszíve — bizonyos vonatkozásban mégis csak visszautalt Rameau-ra. Ezzel összefüggésben jegyzem meg, hogy számon lehetne kérni a korábbi angol filozófiai gondolkozás szálának bevonását, vagy az angliai zenetörténet eseményeinek és tanulságainak szervesebb beépítését a szerző gondolatmenetébe.

Nem tudni, mennyire vette komolyan maga Gluck az aulisi Iphigenia előszavában tett gesztusát a francia nyelv iránt, és mennyire szánta csupán udvariasságnak, afféle captatio benevolentiaenak. Az azonban bizonyos, hogy az enciklopédista tábor zavara, majd pálfordulása fogadtatásával kapcsolatban sokat árul el az enciklopédisták és az élő zene valóságos viszonyáról. Én sem tartanám helyesnek, ha a Gluck-kérdést csupán az udvari pletykák látószögéből ítélnők meg. De a fellépése-keltette zűrzavar, az ellene kezdetben megnyilvánuló ellenszenv arról árulkodik, hogy az enciklopédisták zeneesztétikai felfogását néha inkább általános elvek, mondhatnám eleve kialakított elfogultságok, külső társadalmi és politikai mozzanatok, nyelvi, fogalmi, szövegi tényezők irányították, mintsem az élő zene valóságos értése és mérlegelése. A Rameau-vita is effélét sejtet.

Ennyiben látom többrétűnek, bevilágítóbbnak Gluck szerepét az európai zene és zeneesztétika alakulásában.

7.

Bizonyára volna, lesz is még min vitáznunk Zoltai Dénessel a zenetörténet és zeneesztétika egyes részletei felől. Ezek a viták azonban nem változtatnak azon, hogy nagy zeneesztétika-történeti sorozatának előttünk fekvő része, az *Ethosz és affektus*, a magyar és a nemzetközi marxista esztétikai tudomány jelentős tette. Bizonyára szívesen olvasnák szomszédaink és más nemzetbeliek is, ha tudnának róla, és ha hozzáférhetnének. Nagyon jó volna mennél előbb lefordítani. Ha a szerző megjegyzéseim egyikének-másikának hasznát veheti történeti munkájának következő köteteiben, rövid írásom nem volt felesleges.

Ujfalussy József

Almási Miklós: Maszk és tükör

(Esszé a dramaturgiáról)

Sokfajta betegségben szenved a modern drámaelmélet. A diagnózisok mindazonáltal visszavezethetők egy közös dilemmára, amelyet Karinthy után vázlatosan így foglalhatunk össze: szükség van-e a drámai szabályokra, és ha igen, miért nem?

Ez a dilemma nyilvánvalóan korunk dramaturgiájának terméke. A legismertebb modern drámaelméleti megnyilatkozások vagy egyetlen dramaturgiai elv legáltalánosabb érvényességét tételezik — mint B. Brecht, az abszurdok, és helyenként Dürrenmatt —, vagy pedig eleve jó adag szkepszissel látnak hozzá — mint Peter Szondi — egy drámaelmélet megalkotásához, mondván, hogy a jövő dramaturgiája úgyis eltér majd a lefektetett szabályoktól.

Elöljáróban volt szükséges megtenni ezt a némileg kiélezett összefoglalást ahhoz, hogy leszögezhessük: Almási Miklós új könyvének legnagyobb érdeme e dilemma feltárásában és meghaladásában rejlik. A „modern *vagy* hagyományos dramaturgia" alternatívájának hamisságát többször megállapították már. De a kérdés alkotó elemzése, a modern drámairodalom lényeges jegyei mint a műfaj alapvető sajátosságai legújabb formáinak feltárása s egyúttal a klasszikus dráma napjainkra utaló, mert ugyancsak a dramaturgia lényegét hordozó specifikumainak leírása azonban késett, pedig csak e kettő együtt szolgálhat alapul a drámaelméletnek. A materialista drámaelmélet feladata valóban nem az, hogy előre szabályozza a drámaírót, hanem hogy általánosítsa a dramaturgia leglényegesebb jegyeit. Ez az általánosítás persze akarva-akaratlanul a szabály jellegét ölti, de ha a kutató az elmúlt korok újításait is kimutatja, akkor szabályként rögzítheti a szabálytalanságot, a korábbi elemek meghaladását.

Szükséges tehát mindenekelőtt, akár csak a legvázlatosabb formában is kimutatni a hagyományos dramaturgiai elvek XX. századi továbbélésének útját. Almási három ilyen változatot mutat ki. Az egyik az *„irónikus tagadás"* formája (B. Shawnál, Osborne-nál, a *Koldusoperá*ban, Giradoux egyes műveiben stb.). Ez a dramaturgia visszájára fordítja a konvencionális eszközöket s így épít rájuk. A szerző a *Pygmalion*ra utal: Higgins professzor felcsíp egy virágárus lányt, és néhány nap alatt a felső tízezer igényeinek megfelelő ladyt akar formálni belőle. Ezt még Scribe is megírhatta volna. Shaw darabjában azonban — s ez dramaturgiailag az első jelenettől előkészített — végül is a professzor tanul Elisától. A másik út, az *„avantgarde színpad"*, melynek létrejötte — sokszor hangoztatott újításai mellett s ezek ellenére — szorosan kötődik a hagyományos dramaturgiához. A néző várakozik Godot-ra, s mert a darabban semmi sem történik, ami kielégíthetné várakozását, éppen a nem-történés miatt keletkezik egyfajta feszültség. A hagyományos dramaturgiára történt építkezést mutatja, hogy a néző csak azért élvezheti Beckett művét, mert korábbi színházi élményei alapján várja Godot-t. Shakespeare vagy Molnár Ferenc darabjai tehát kiépítettek egy hagyományos reflexet, az avantgarde pedig a maga tagadását csak úgy tudja megvalósítani, ha e reflex működésére számít. Annak ugyanis aki először megy színházba, nyilvánvalóan merő unalom lenne bármelyik abszurd dráma. A harmadik típus a *„lélektani dráma"*. Ennek egyik legismertebb képviselője, T. Williams, akinek művei azonban lényegileg csak formanyelvükben hoztak újdonságot a századforduló (l. Csehov) darabjaihoz képest.

A továbbélések nyilvánvalóak. Leírtuk, hogy a hamisnak bizonyult dilemma a modern dráma terméke. Ehhez azonban figyelembe kell venni azt a tényt, hogy a drámaíró legfeljebb másfél évszázada nem számít Európában gyakorlati színházi szakembernek. A XIX. századig dráma és színház ugyanannak a művészi terméknek két oldalát jelentette. A polgári színház kifejlődése eredményezte, hogy egyfelől megszületett a dolgozószobákban alkotott „drámairodalom", másfelől üzem, kapitalista vállalkozás lett a színház, és ezekután minden művészi érdekét kénytelen profitérdekeivel kapcsolatba hozni. Ez a különállás egyre növekedett, és ma már természetesnek kezd látszani, hogy a színi együttesnek tagja a rendező, a színészek, a tervezők, a világosítók stb, az író pedig a „bedolgozó". A polgári dráma tehát *a színi gyakorlaton kívüli életében* teremtette meg a dramaturgia áldilemmáit, s bizonyult képtelennek esztétikai feloldásukra.

Ilyen körülmények között hol találhat biztos fogódzót korunk kutatója? A materialista drámaelmélet szükségszerű módszertani sajátossága, hogy a

[1] Magvető, 1966. 294 o.

hétköznapi élet jegyeire mint a dramaturgia bázisára támaszkodik „. . .a színpadi konvenciók eredetileg — valamikor — a hétköznapi élet 'valóságos színjátékának' voltak a kellékei, a társadalmi-emberi hatáskeltés, poén, feszültség, fordulat, a meglepetés más alakzatban életünk sajátos maszkjai és eseményei. A színház ezekből csupán a desztillálás módszerével emeli ki saját művészi-formai elveit . . ." (39. o.) Ez a „csupán", a „desztillálás" felkutatása nem kevesebb azonban, mint a drámaelmélet lényege.

A cselekvés szerkezetének, hatásának és formáinak felderítése során mindig visszatér a tett és a tett kifutása, az eredmény közötti distancia. Ez az eltérés hozza létre a *feszültséget*, amely persze nemcsak a dráma, hanem a mindennapi élet egyik alapvető kategóriája is. A feszültség pszichológiai reflexeit a közvetlen feladatok, — felfüggesztésük és a távoli céllal való összefüggésük jelenti. Gyakori jelenség, hogy mikor a cél elérése lehetetlenné válik, akkor a korábbi érzelmi-intellektuális jellegű feszültségből az érzelmi beállítottság megmarad, sőt néha erősödik, s így az intellektus ellenpontjaként növeli a feszültséget. A feszültség dramaturgiai kerete koronként másképp kap lényegi tartalmat. A szerző helyesen állapítja meg, hogy a cselekvés — érzelmi mozgás koordinátáit az adott történelmi szituáció szabályozza (l. 49. o.). További kidolgozásra szorul azonban az intellektus és az emóciók jelentősége a mindenkori cselekvésben. A cselekvéstől való elfordulás ugyanis nemcsak érzelmi kifutást eredményezhet — ahogyan a szerző írja a romantikát követő francia szalondrámák példáját említve —, hanem intenzív gondolatiságot is.

A helyes cselekvés okvetlenül olyan akaratként szerveződik, amelynek létrejötte feltételezi az *intellektus és az emocionális világ* belső harmóniáját. Az érzelmeknek saját, a gondolati konklúzióval szorosan összefüggő logikájuk van — helyesen szól erről a tanulmány egy másik helyén a szerző: „Véleményem szerint a dráma felépítése, dramaturgiai szerkezete olyan, hogy legegyszerűbb, legközvetlenebb érzelmeiben ragadja meg a nézőt, innen emeli fel magasabb rendű morális-intellektuális érzelmeinek a síkjára. Felkelti és maximálisan kiélezi azt az ellentmondást, amely az ember szubjektumcentrikus érzelmei és valóságcentrikus érzései között feszül, s végül is a valóság mély társadalmi-történelmi igazságait érteti meg a nézővel, az érzelmek logikájának szükségszerűségével láttatja be vele a történelmi szükségszerűség folyamatát." (253—254. o.) Amikor minden együttérzésünk mellett szükségszerűnek látjuk és érezzük Lear vagy Oidipusz bukását, belátásunk már az említett valóságcentrikus érzelmek szférájában történik. Éppen ennek, az együttérzés és a szükségszerűség ellentmondásának a megalkotása teszi naggyá a színjátékot. A szerzővel együtt itt is kiemeljük azt a negatív példát, amelyet egyes „brechtesített" bemutatók (mint a „Bánk bán" vagy a „Coriolanus" a Nemzetiben) nyújtottak a közelmúltban. Ezeknek rendezői az érzelmek logikája *ellen*, a színházi hatás emócionális-intellektuális optimumával *szemben* akarták a gondolat így talajtalan erejét érvényre juttatni. Ez csak oda vezethetett, hogy az együttérzés hiányában a szükségszerűség belátására sem volt alkalma a közönségnek.

A feszültségteremtés fontos eszköze a *befolyásolás*, eleme a látható gesztus és az észrevehetetlenné tett szándék. A társadalmi tudat kidolgozta a befolyásolás változóan maradandó dramaturgiáját. Ennek formája a „tárgyakra bízott manipuláció" — öltözködés, a színhely megválasztása egy fontos találkozáshoz, stb. —, a „tudat kicserélése" — Tom Sawyer híres példája: a kerítés-meszelés —, az „etikai manipuláció" — példaképállítás és szembesítés — stb. Mindebből merít a drámaírás is. A realista dráma is becsapja a nézőt, de teszi ezt a látszatvilág lemeztelenítésével a néző objektív érdekeinek ismeretében éppen a nézőért. A kommersz művek „kellemes becsapásai" más természetűek. Itt — a titkárnőjébe szerelmes vezérigazgató sémája mutatja — csupán a vélt szubjektív érdekekig jut el a drámaíró, s az ő látszatvilága nem a társadalom igaz képéből, hanem a néző által kívánt illúziókból táplálkozik.

A dráma „külön világá"-nak központi eleme a *konfliktus*. A konfliktus társadalmi meghatározottságát a szerző a „kötelességek hálójában mozgó ember" helyzetével magyarázza. A társadalmi viszonyrendszerek objektív szembenállásának felismerése tehát kényszerűség, de egyben a tett rugója is. „Formális minőségében az általános emberi morál, a konkrét osztályérdek vagy a nemzeti-katonai parancsok mindegyike *külön-külön kizárólagos módon akarja érvényesíteni uralmát* az ember cselekvésében." (81. o.) „Az egyik közösség relációjában ezek az elvek előnyösek, a másik, nagyobb összefüggésben tragikus kimenetelűek." (86. o.) Ez a bonyolult dialektika rendszerint nem úgy jelentkezik a cselekvő számára, mint a tiszta erkölcsösség és a kötelesség konfliktusa. Almási elemzi a kanti etika schilleri bírálatát, a kategorikus imperatívusszal

szembeállított, az erkölcsösség érdekében elkövetett bűnt, a kötelesség szférájának ellentmondásait, és arra a helyes — de csak vázlatosan jelzett — megállapításra jut, hogy a drámai hős cselekvésének belső ellentmondása úgy jelentkezik, hogy míg az egyik társadalmi viszonylatra jótékonyan hat, addig a másikban előkészíti a maga tragikumát.

Ez a folyamat a drámai alak és a drámai helyzet kapcsolatában valósul meg. A szerző érdekesen elemzi az alak és helyzet összefüggését, azt a folyamatot, amelynek során kibontakozik egyfelől a hős a maga egyszerre kész és mégis mindig új elemekkel gazdagodó egyéniségében, másfelől a drámai szituáció, mint a konkrét környzet drámai totalitása. E két elem felvázolásának, a kapcsolatok bemutatásának nehézsége a polgári drámaelmélet állandó kísérője. Így jöhetett létre az a modern dilemma, amelyik szembeállítja a problémát és a történést. Almási ennek megfelelően különbözteti meg a „probléma-drámát" a „konfliktus-drámától". (Az előbbire M. Frisch *Biedermann és a gyújtogatók* című darabja jó példa. Ennek hőse mintegy függetlenül saját tetteitől lesz áldozata önérdekeinek, s a néző így csupán egy illusztrációt, nem pedig valódi drámát lát.) Az igazi dráma, a „konfliktus-dráma" napjainkig két alapvető szerkezeti variánst tud felmutatni. (Ez a megállapítás Marx egyik leveléből származik, és a szerző részletesen szólt erről *A modern dráma útjain* című könyvében.) Az egyik a shakespeare-i drámatípus, ahol nem a puszta ok—okozati láncolat alkotja a dráma szövetét, hanem a véletlenek, kölcsönhatások szövevényén keresztül érvényesülő szükségszerűség áll a drámaiság gerincében. (Például Puskin, Büchner vagy a késői Brecht darabjaiban.) A másik, a schilleri drámatípus, nem a koncentrikus, hanem a lineáris drámaépítést valósítja meg. (Ilyen Ibsen legtöbb műve.) Ezek a szerkezeti problémák szoros kapcsolatban állnak a feszültség alapkérdésével: korunkban a tett és eredménye közötti distancia nagy mértékben megnőtt, és egyre nehezebb tisztán látni a kettőt elválasztó távolságot és az összekötő kapcsokat.

A drámai mese nehézségét jelzi az az elméleti kérdés is, amelyik a lehetőségnek és a szükségszerűségnek a drámában betöltött viszonyára vonatkozik. „A drámai szükségszerűség paradoxona, hogy ami a színpadon történik, az a lehetőség álarcában jelentkezik." (111. o.) Ez a megállapítás helyes, a kérdés gyakorlati megoldása azonban attól függ, hogy a színjáték hogyan érvényesítheti a lehetőségekben megmutatkozó szükségszerűséget. Véleményem szerint a megoldás elméleti vázlata Hermann István *A modern színpad* című tanulmányának első fejezeteiben található, ahol a szerző — Hofmannstahl egyik gondolatából kiindulva — a drámát mint inkomplett jelenséget állítja a színjáték komplettírozó funkciója mellé. Amit Almási a „hézagosság" és a színjáték „egyértelműsége" kategóriájával akar megoldani, végül is ide vezethető vissza: a színjáték azért tud építkezni a dráma egy döntő tendenciájára, mert funkcióját csak a komplett kép megalkotásával teljesítheti. Ez persze távolról sem teszi feleslegessé egy-egy drámai mű többértelműségének állandó újraértékelését. A dráma kettős, irodalmi és színházi életének tanulmányozásakor a szerző helyesen írja: „Az irodalmi alak tehát provokáló szerkezetű: új és új objektivációkat kíván magának, tehát a színi megvalósítás sokféleségének állandó rugója." (124.—125. o.)

A dramaturgia legáltalánosabb kérdéseinek elemzése után Almási Miklós *a drámai idő és a drámai tér* mibenlétével foglalkozik. Az idő drámai kezelése csak akkor válik a feszültség valódi fokozásává, ha a hősök idő-problémái nem öncélúak, hanem a belső teljesség feltárására szolgálnak. A francia klasszicizmus hangoztatta időegység azért is volt a tömörítés drámai, de esztétikailag korlátolt elve, mert nem az egyéniség totalitásának megragadását tételezte konzekvensen, hanem hajlamos volt a hős külső körülményeiből kiindulni. A kommersz művek kidolgoztak egy agresszív idő-technikát, amely, a konfliktus mélységétől függetlenül a feszültség formális kihegyezését célozza. Ezzel szemben a legújabbkori drámairodalom — Csehovtól Beckettig — az idő ellenkező hatására épít: a lassúságra, sőt a „nem múlik" vagy „láthatatlanul múlik az idő" elvére.

A szcenika lényegének megértéséhez szükséges volt a drámai és a színpadi tér kategóriájának szétválasztása. A színpadi térnek, amely voltaképpen realizálása, kompletté tétele a drámainak, három szférája van. Az első az, amelyet a néző lát a színpadon. A második, amelyet a közönség hozzáképzel a színpadon látottakhoz (pl. Júlia szobáját Júlia erkélyéhez). A harmadik pedig az, ahogyan a szereplők látják színi környezetüket (a *Sirály* első jelenetében például másképpen látja a színhelyet Trepljov, Medvegyenko és Trigorin). „Az élő színjáték térélménye tehát a drámai-költői tér fennhatósága alatt alakul ki a nézőben, a díszletek által kialakított színpadi tér

csupán ugródeszka a költői-drámai tér átéléséhez... Ez az állandó dinamikus feszültség teremti meg a színjáték élő — de csupán az előadásban kibontakozó — térkonstrukcióját." (159. o.) A szó, mint ismeretes, önmagában véve is általánosít. A drámai nyelvben azonban — a szerző hatásosan elemzi ezt a problémát — különleges jelentőséget kap ez a funkció. Amikor O'Neill drabjának hőse, James Tyron a villanykörtéről beszél, szavainak szimbólum-értéke úgy válik nyilvánvalóvá a néző előtt, hogy mondandója a legkevésbé sem esik ki az adott akcióból. A dialógus tehát „akkor válik drámaivá a színpadon, ha maga is cselekmény lehet". (181. o.) Azért van ez, mert a drámai szöveg végső fokon mégis a hétköznapi beszéd kettősségén alapul: mondandóm tárgyszerű információ és ugyanakkor személyes jellemzőm. Amit a beszéd a nyelv eszközével valósít meg, azt a gesztus változatosabb formákba önti. „*A gesztus a cselekvés epigrammája*, egy találó mozdulat, szó vagy összkép a színen kialakult jelenet lényegét tudja hatásos 'formulában' érzékeltetni. A gesztus tehát emberek közötti kapcsolat cselekvő — öntudatlan vagy tudatos — megjelenítése, s mint ilyen egyszerre több ember közötti reláció kifejezője és jelzője." (182. o.)

A színházművészet alkotásának elemzése után *a színi élmény* tárgyalása kerül sorra. Köztudott, hogy a színjáték egyik műfaji specifikumát az alkotás ideje alatt jelenlevő műélvezők jelentik. Nélkülük, a közönség nélkül nem is lehet színjátékról beszélni. A néző akkor jut színi élményhez, ha úgy érzi, hogy a szereplők saját gondolatait mondják ki, ha a színjáték folyamán az együttérzés különleges szálai kötik a hősökhöz. De honnan keletkezik a színi élmény és hogyan képes a színjáték ennek tudatos megformálására?

„A részletek valódiságát — az asztalét, a színész megjelenítését — a darab által felkeltett külön világ törvényei mérik. Ha ebben a világban tündérek uralkodnak, akkor minden egyes részletnek ezt kell igazolnia." (196. o.) Szorongatóan kívánkozik a következő kérdés: honnan szerzi a néző azt a képességet, amely alkalmassá teszi őt különböző világok befogadására, más és más „játékszabályok" elfogadására? Véleményem szerint a hétköznapi élet szerkezeti sajátosságai, az a jelenség ad kielégítő választ, amire a szerző másutt maga is hivatkozik. A néző ugyanis a mindennapok helyzeteiben is különböző játékszabályok elfogadására és betartására kényszerül. Ugyanaz az ember másképpen viselkedik az apjával és a fiával, a főnökével és a beosztottjával stb. Az emberek a valóság heterogén szerkezetét, a tőlük szinte független szerepeket érzik—látják, s így lesznek alkalmasak a valóság szerkezetileg is adekvát képének élvezésére. Ilyen úton lesz lehetővé a tagadás tagadásának különleges esete, a színi látszat „kettős metamorfózisa". Almási helyesen írja le ezt a folyamatot. A néző tudja, hogy Titániát *A.* színésznő alakítja, mégis Titániát, nem pedig *A.*-t látja, helyesebben: a Titániává lett *A*-ra figyel. Ez az első tudati átváltozás. A második akkor következik be, amikor Titánia, a színjáték „valamilyen formában az élet lényeges összefüggéseire vezeti rá a nézőt. Nem abban a formában, hogy maga is hinni kezd a tündérekben, mert a Szentivánéji álomban ilyeneket látott, hanem úgy, hogy a látott világ tartalmi lényege, összesűrűsödő értelmi-érzelmi végkicsengése saját életének, társadalmi problémáinak valóságára mutat rá." (199. o.) Ez utóbbi jelenséget, az esztétika általános törvényét a színjáték külön világában sajátos körülmények befolyásolják. A műélvező a nézőtéren egy vele azonos tevékenységet végző közösség tagja lesz. És az a tény is, hogy a néző mások jelenlétében intenzívebben érzi és gondolja át a látottakat, azt bizonyítja, hogy a színi látszat a társadalmi lét mindenkire vonatkozó heterogén szerkezetére és az ezt tükröző általános tapasztalatokra is épít.

A néző tehát sajátos figyelő pozíciót foglal el. A színi élmény „rendkívül erősen kidolgozza bennünk a cselekvő részvétel *impulzusait*, s egyúttal *megakadályozza a kiélésüket*... A cselekvésképtelenség, a nézőszerep a cselekedni akarás heves impulzusainak *csonkjait* érzelmi kifutásra állítja át, s így felszabadulhatnak a részvétel igényei." (210. o.) Ennek alapja az a már Marx által leírt jelenség, hogy az ember a másik emberrel összehasonlítva ismeri meg önmagát. A színjáték nézője, ha valóságos jellemeket lát a színpadon, akkor önmagára vonatkoztatja a szereplő lényeges jegyeit. Ez a mechanizmus is a mindennapok világából való. De a színjáték ezt az életben esetlegesen érvényesülő jelenséget saját teleológiájába állítva használja fel. A folyamat egy előrehaladott állapotában az említett mechanizmus saját tagadásába csap át. „A színjátékkal szemben ülve nemcsak egyszerűen szemlélője és ítélkezője vagyok annak, amit látok, hanem hirtelen önmagamat is 'kívülről' kezdem látni." (222. o.) Almási kitünő megfigyelését alig gyengíti, hogy ezt a jelenséget a „színház dialektikus csodájá"-nak nevezi. Voltaképpen itt is a valóság „csodájáról" van szó. Az önmagát példa-

képeinek elképzelt ítéletei alapján elemző ember, vagy az a szerelmes lány, aki a fiú érzelmeinek megfelelően akar viselkedni, elegendően példázza ezt. A színjáték azonban ezúttal is magának tételezi ezt a hatáseszközt, s ennyiben az élet egyik kivételes jelenségét a közönségben lejátszódó tendenciaszerű szellemi aktussá alakítja.

A szerző meggyőzően bizonyítja a színjátéknak a nézőben kialakult képéről megfogalmazott álláspontját: „Nóra a nézők tömegében Nóra marad, de mégis mindenki másnak látja." (225. o.) Valóban, a színi alak körvonalai egységesen élnek a nézők — ennyiben homogén — közösségében, ugyanakkor minden néző egyéni, a saját személyes világára vonatkoztatott módon alakítja ki önálló hősképét. *A színjáték* alapvető, kategórikus *hatása közvetett.* A színházból újra a hétköznapok világába kilépő emberben *lehetőségszerűvé* válik az átalakulás, a jobbá-levés egy-egy eleme: „akkor fog majd valóságos mivoltában is megváltozni, új emberré válni, ha erre társadalmi lehetőség is nyílik. Mint tudatos ember elsőnek fogja kihasználni ezeket a lehetőségeket." (232. o.)

Almási Miklós dramaturgiai munkája egy, a játék természetét analizáló résszel zárul. Azt a folyamatot elemzi, amelynek eredményeként a társadalmi tevékenységből — éppen a zavartalan működése érdekében — kinő számos olyan cselekvésfajta, amely egy fokon majd függetlenedik a cselekvő embertől, s ezzel mintegy általános szerep — pl. utas, szülő, tanítvány, beteg, műélvező stb. — lesz belőle. A szociológia már régen foglalkozott ezzel a folyamattal, de a színjátékkal és egyáltalán a művészettel összefüggő következmények dialektikus analízise máig hiányzik. Ehhez szolgáltat Almási lényeges szempontokat.

Nyilvánvaló, hogy az élet szerepei nincsenek megírva, de megvalósulásukról és megtartásukról a társadalmi feltételek (munkamegosztás, hivatás stb.) gondoskodnak; a mindennapi lét jótékony automatizmusa lehetetlen volna enélkül. A színész mint társadalmi lény saját betöltött életszerepeit is érvényesíti a játékában, de — a szerző ezt külön nyomatékkal hangsúlyozza — a valóságos tevékenység mégis lényegileg más, mint a színészi alakítás. (Kár, hogy a kérdés másik, szakmaibb részét — azt ugyanis, hogy milyen jelentőségük van az említett élet-szerepeknek a színészi alkotás létrejöttében — a szerző nem elemzi.) E különbségek tudatában használja fel a színház a játékot. A játék a „valótlanságában" rejti el a „valóságot" (H. Jechring). „A színház tehát felfokozza a művészi látás mindkét pólusát: játékosságát, valótlanságát éppúgy, mint valószerűségét, az élet általánosabb, mélyebb, lényegesebb ábrázolásának élményét. A valótlanság és a valóság együtt és egyszerre élhető át a színházban, oly magas fokon, amilyet egyetlen művészet sem tud biztosítani." (287. o.)

Almási Miklós könyve a dráma és a színjáték lényegére vonatkozó kérdéseket vet fel. Fontosságát mi sem bizonyítaj jobban, mint az a tény, hogy ezek a problémák eddig úgyszólván hiányoztak a marxista esztétika látóköréből. A mű vázlatossága tehát kényszerűen adódik újszerűségéből, s így nem a felületesség, hanem inkább az elgondolkoztatás „vádja" illetheti. A *Maszk és tükör* minden bizonnyal kielégíti a dráma és a színház elméleti kérdései iránt érdeklődőket.

Somlai Péter

Szövetségi politika — egy negyedszázadon át.

(Tanulmánykötet a Kommunista Párt szövetségi politikájáról 1936—1962.[1])

I.

Aligha van politikai-társadalomtudományi fogalom, amely az utóbbi évek irodalmában gyakrabban szerepelt volna, mint a „szövetségi politika". Hangsúlyosabbá válása a hatvanas években sokakban azt a benyomást keltette, mintha a MSZMP valamiféle „új" vonalvezetéséről lenne szó.

Mint ez sűrűn használt fogalmakkal gyakorta megesik, a szövetségi politika is ki volt téve a helytelen, illetéktelen alkalmazásnak, félremagyarázásnak; nem egyszer vált önnön céljával ellentétes cselekedetek menlevelévé. Emellett nem csekély számban akadtak hibák, „melléfogások" olyanok részéről is, akik a munkásosztály szövetségi politikáját — szándékuk szerint — helyesen kívánták alkalmazni. A problémák további forrása, hogy jóllehet a szövetségi politikában elsősorban a különböző osztályok, társadalmi csopor-

[1] Szerk. Vass Henrik. Kossuth, 1966. 316 o.

tok *közös* érdekei tükröződnek, de kifejezésre, érvényesülésre törekszenek az *eltérő* érdekek is. Mindez elméleti-politikai nevelésünk, benne a szűkebb értelemben vett elméleti munka hiányosságaira is utal.

Az elméleti tisztázás alapfeltétele a valóságos, élő történelem idevágó tapasztalatainak feltárása, feldolgozása. E tekintetben az utóbbi években jelentős erőfeszítések történtek. Félbemaradottságában is rendkívül értékes adalékokat nyújt Molnár Erik tanulmánya Marx és Engels szövetségi politikával kapcsolatos állásfoglalásairól. Arra a bennünket különösképpen érintő kérdésre, hogy e téren milyen feladatokat állított a történelem a magyar munkásosztály s a párt elé az utolsó negyedszázad során, * *A Kommunista Párt szövetségi politikája 1936—1962* összefoglaló cím alatt nemrégiben megjelent kötet törekszik feleletet adni.

A tanulmánysorozat forrása az a kétnapos tudományos ülésszak, amelyet a Párttörténeti Intézet 1965 tavaszán, hazánk felszabadulásának huszadik évfordulója alkalmából rendezett, s amelyen — a most megjelent négy tanulmány vitájaként — számos érdekes, komoly elméleti hozzájárulást is jelentő korreferátum, hozzászólás hangzott el. A Kossuth Kiadó mégis helyesen járt el, amikor nem a vita teljes anyagát, hanem csak magukat a (kiegészített, illetve helyenként átdolgozott) alaptanulmányokat jelentette meg. Igaz ugyan, hogy így néhány érdekes és értékes gondolat ebben a formában nem kerül az olvasó elé (1. többek között Berend T. Iván, Korom Mihály, Szabó Bálint hozzászólását — Századok 1966. 1. sz.). Ezt azonban ellensúlyozza, hogy az anyag a maga történeti folyamatában, törés nélkül, igen szemléletes formában ad képet a jelzett időszak szövetségi politikájának fejlődéséről.[2]

E helyen nem szorul kifejtésre, hogy a munkásosztály, a munkásosztály pártjának szövetségi politikája egyidős magával a tudatos munkásmozgalommal.[3]

A munkásosztály szövetségi politikájának első konkrétabb, részben elméletileg is alátámasztott kifejtésével a Kommunista Kiáltványban találkozunk. A szövetségesek kérdése azóta végigkíséri — fontos harci eszközként és érzékeny jelzőrendszerként — a munkásmozgalom egész történetét. A munkásosztály harcának eredményei rendszerint összefüggnek a helyesen alkalmazott szövetségi politikával, vereségei hátterében szinte kivétel nélkül rátalálunk az e téren elkövetett hibákra is. Mindjárt tegyük hozzá: ez utóbbiak elemzése, ideológiai-politikai gyökereik feltárása a politikai nevelés szempontjából nem kevésbé hasznot hajtó, mint az eredmények feldolgozása.

Vannak akik (nem függetlenül az elmúlt időszak pártpolitikai hibáitól) a szövetségi politikát a pártvezetők által kigondolt lépések, „sakkhúzások" sorozatának, — s ezen át objektíven, tudományosan nem mérhető, nem meghatározható és nem ellenőrizhető dolognak tartják. Ám, jóllehet burkoltan, találkozunk olykor olyan megnyilatkozásokkal is, mintha az adott osztályviszonyokból, a történelmi-politikai helyzetből egyértelműen és fellebbezhetetlenül adódnék a szövetségi politika milyensége. Egyik nézet sem fejezi ki a valóságot.

A szövetségi politika — helyesen alkalmazva — valóban tárgyi és nem szubjektív alapokon nyugszik. Ez az alap: a különböző társadalmi osztályok, rétegek, csoportok politikai áramlatok érdekeinek adott helyzetben való egyezése. Ez az objektív tényező határozza meg a szövetség összetételét (ki-kivel?), intenzitását, mélységét, tartalmát, a helyzet változásaihoz mért alakulását, előre- vagy visszafejlődését.

A szövetségi politika *alapvető* meghatározója a társadalmi fejlődés fő irányának, ezen belül pedig az egyes szakaszoknak, helyzeteknek sajátossága. Ez szabja meg az érdekek (tartós vagy átmeneti) egybeesését. Ennek *felismerése* az első döntő kritérium. Ám ez egymagában még nem elegendő. Szükséges annak *megértése*, elfogadtatása a másik féllel, azaz: reális, mindkét fél számára elfogadható formába öltöztetése (program), az adott viszonyokhoz olymódon való alkalmazása, hogy az összhatásában a társadalmi fejlődés szempontját (azaz a munkásosztály történelmi érdekeit) fejezze ki.

Az osztályviszonyok alapos ismeretén belül külön hely illeti meg a vezető osztály,

A kötet egyes tanulmányai: *Pintér István:* A Kommunisták Magyarországi Pártja szövetségi politikájának főbb vonásai 1936 és 1945 között; *Ságvári Ágnes:* A szövetségi politika kérdései Magyarországon a szocialista forradalom győzelméért vívott harcban. (1944—1948) *Zsilák András:* A magyar társadalom osztályszerkezetének alakulása a szocializmus építésének kezdeti időszakában és a Magyar Dolgozók Pártja szövetségi politikájának főbb vonásai (1949—1956); *Vass Henrik:* A Magyar Szocialista Munkáspárt szövetségi politikája 1956 és 1962 között.

[3] A politikai (osztály-) szövetségek objektíve természetesen már hosszabb ideje léteznek. Elég ha példaként utalunk a parasztság és a kialakulóban levő városi polgárság funkcionális szövetségére a XIV—XVI. szd. parasztháborúiban, vagy a polgárság, parasztság és a városi plebejus rétegek kölcsönhatásaira a francia forradalom osztályharcaiban stb. stb. Itt azonban — értelemszerűen — tudatosságról nem (vagy csak igen alacsony szinten) lehetett szó — sokkal inkább ösztönös, kezdeti jelenségekről.

a munkásság helyzetének elemzését. Ahhoz, hogy következtetései pontosak legyenek, az elemzésnek ki kell terjednie a munkások anyagi helyzetére, rétegeződésére (nagyüzem, kisüzem, szakmunkások, segéd-, illetve betanított munkások aránya), egyes — főleg gyors fejlődést mutató — időszakokban származás szerinti összetételére, illetve utánpótlási forrásaira, igényeire, a társadalom egyéb osztályaival, rétegeivel való kapcsolatára, művelődési viszonyaira, politikai iskolázottságára, harcedzettségére stb.

Ugyanúgy gondosan kell elemezni a számbajöhető szövetségesek érdekeit, osztályarculatát, politikai magatartását is. Az egyes konkrét feladatok kitűzésénél figyelemmel kell lenni differenciáltságukra mind az objektív viszonyok, mind a politikai tájékozódás vonatkozásában. Különösen kiélezett, kritikus helyzetekben alapvetően fontos annak meghatározása, hogy a szövetségesek *mely rétegei* állanak legközelebb a munkásosztály adott célkitűzéseihez, hogyan *erősítsük* a pozitív tendenciákat, hogyan állítsuk őket szembe (szükség esetén) az ingadozó, távolodó csoporttal, hogyan gyakoroljunk az utóbbira (az előbbiek segítségével) nyomást a helyes irány felé, vagy — ha úgy adódik — hogyan *válasszuk le* a leghaladóbb részt a visszahúzó erőtől: hogyan figyeljük éberen a „szövetségest mint ellenfelet" (Lenin), hogyan képezzünk előremutató politikai *súlypontot* a szövetségen belül s hogyan *szigeteljük el* azokat az erőket, amelyek végképpen nem nyerhetők meg a munkásosztály további útján való együtthaladás számára.

Az osztályviszonyok elemzése mellett természetesen meghatározóan hat a szövetségi politikára az érintett *ország* adott helyzete, történelmi-gazdasági múltja, belés külpolitikai viszonyai, az elérni kívánt fő- és részletcélok stb.

Helyes szövetségi politika csak valamennyi tényező együttes mérlegelésével alakítható ki. Ebből következik, hogy a szövetségi politikát csak a párt politikai vonalvezetésének *egészéből*, azzal a legszorosabb együtthatásban lehet kialakítani. Nincs tehát *külön* általános pártpolitika és *külön* szövetségi politika. Ha a szövetségi politika gyakorlata ellentétbe kerül a párt hangoztatott céljával (mint ez nálunk az ötvenes évek elején történt), annak óhatatlanul politikai törés a következménye.

Hogyan érvényesültek a szövetségi politikának-e törvényszerűségei, illetve feltételei a kommunista párt politikájában? E kérdésre az előttünk fekvő tanulmányok részletes, bőségesen dokumentált, helyes közbeeső elemzésekkel gazdagított feletetet adnak.

A tanulmánykötet szerencsésen megválogatott anyagával kapcsolatban észrevételeinket főleg két kérdés köré csoportosítjuk:

1. A szövetségi politika és a tömegmozgalmak;

2. A népfront-politika kiterjedésének, a különböző időszakokban való bővülésének, illetőleg szűkülésének jelenségei, törvényszerűségei.

II.

Pintér István tanulmánya az ország akkori helyzetéből kiindulva sokoldalúan és meggyőzően mutatja be, hogy az egyre erősödő hitleri és belső fasiszta nyomás, a háborús veszély, majd a háborús katasztrófa láttán mint vált egyre parancsolóbb szükséggé a haladó erők legszélesebb összefogása.

Az erre alkalmas politikai platform és gyakorlat létrehozása útjába számos akadály tornyosult. A kormányzati terror, az illegális munka s a kommunistákkal való együttműködés riasztó volta mellett meg kellett küzdeni a párton belüli szektás hagyományok nehézségi nyomatékával is. Mégis a párt vezetése helyesen vetett számot az új helyzet megszabta teendőkkel, helyes, az előzőkben jelzett követelményeket szem előtt tartó elemzést dolgozott ki az előtérben álló fő feladatról. Nem kísérhetjük nyomon ennek történeti fejlődését; meg kell elégednünk annak megállapításával, hogy — főleg 1937 után — a nemzeti függetlenség védelmének előtérbe állításával a párt megteremtette elvi-politikai, majd szervezeti alapját is olyan széles körű, a burzsoázia németellenes csoportjai számára is járható osztály- és politikai szövetségnek, amely lehetőséget nyújtott távoli — és részben antagonisztikus — erők egybefogására is. A fentiek alapján olyan politikai program született, amely a fő, közös nemzeti cél szem előtt tartása mellett számolt a különböző érdekekkel, ítéletekkel, sőt előítéletekkel. A rugalmasság mértékét nem volt könnyű kiszámítani; innen, hogy néha nem egészen sikeres kísérletek is történtek (pártfeloszlatás, Békepárt). A hadihelyzet változásával párhuzamosan növekvő hangsúlyt kaptak a demokratikus átalakulás követelményei is. És ha az uralkodó körök kíméletlen megtorló intézkedései (s nem utolsó sorban: ügyes manőverezése) megingást is idézett elő az osztálytermészetüknél fogva amúgy is ingatag szövetségesek soraiban — mégis egyre szélesebb körben lett világ-

gossá: az egyre nehezebb, már a katasztrófához közelítő szituációkban a kommunisták voltak azok, akik a nemzet sorskérdéseire korszerű feleletet tudtak adni. Ez hozta egyre közelebb hozzájuk a hazafiakat (és nem csak a demokratikusan gondolkodókat), akik „kénytelenek voltak" iránymutatásukat elfogadni. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a kommunisták tekintélye, szerepe az ország felszabadulása után szilárdabb alapokon nyugodjék.

A Magyar Kommunista Pártnak a felszabadulás utáni eredményes népfrontpolitikája jól ismert. A törekvés ennek oly módon való bemutatására, hogy elméletileg újat is adjon: kétségtelen érdeme Ságvári Ágnes tanulmányának. Mint a szövetséges társak közötti harc egyik sajátos módszerére, had mutassunk rá a népi erőknek a népfronton belüli súlypontképzésére (Baloldali Blokk), majd az ellenfél belső politikai bázisának lazítására (reakciós képviselők eltávolítása, a Kisgazda Párt parasztképviselőivel való folyamatos kapcsolat) és végül „a megvert ellenségnek a megsemmisítésig való üldözésére" (1947-es választás és következményei.) A szövetséges-ellenfelek erejének, sokszor veszélyes taktikai lépéseinek bemutatása S. Á. írásában még jobban megmutatja a győzelem értékét, mint ahogyan ezt a korábbi, az egész folyamatot egyetlen tervszerű, előre elgondolt taktika érvényesüléseként feltüntető ábrázolás mutatta (lásd Rákosi Mátyás ismert előadását). Az elért eredményeknek kétségkívül jelentős eleme volt az érdekelt tömegekre, a létrejött népi szervekre való támaszkodás, meg-megújuló sikeres harcbavetésük a reakció erőivel szemben. A tömegekre támaszkodva vitte győzelemre a párt a munkásegység ügyét is.

Azzal kapcsolatban, hogy az 1948 utáni hibáknak, a szövetség káros beszűkülésének voltak-e előjelei a korábbi időszakban is, szakkörökben jelenleg vita folyik. E téren nem ritkák a kazuisztikus túlzások, egyoldalúságok.

A kérdés egyik oldalát S. Á. is érinti, amikor a kommunista pártvezetésnek a tömegmozgalmakhoz és a népi szervekhez való viszonyát boncolgatja. Központi kérdés ez, mert megvilágítja a pártvezetés számos akkori és későbbi lépését.

A népi mozgalmak és szervezetek jelentősége a szövetségi politikán belül három mozzanattal jelölhető meg:

1. Mint a forradalmi munkáspárt politikai *bázisa*, erőforrása, tartaléka;

2. a szövetségesekre és ellenfelekre való politikai *ráhatásnak*, a felsőbb szinten folyó tárgyalások sikereinek egyik fő eszköze; végül

3. a tömegekkel való kapcsolat, mint a párt politikája *ellenőrzésének* egyik fontos tényezője, az óhatatlanul szükséges korrekciók jelzője.

Ságvári Ágnes — idézve Rákosi ezzel kapcsolatos, egymásnak olykor ellentmondó kijelentéseit — arra a következtetésre jut, hogy „kizárólag mint a tárgyalásoknak alárendelt kiegészítő metódust tartotta elfogadhatónak őket (t.i. a népi tömegmozgalmakat)". A magyarázat helyes, de talán kiegészítésre szorul. A pártvezetés előtérben álló személyiségeit (Rákosi, Gerő, Farkas, Révai) kétségkívül kötötte a kommunista pártok hagyományos „tömegvonala". Ám ez a gyakorlatban egy idő múlva a politikai munka főmódszeréből annak *egyik* módszerévé, eszközévé redukálódott, amelyet szükség esetén elővettek, majd szükség múltán „visszadugtak hüvelyébe".

Kétségtelen: minden tömegmozgalomnak vannak bizonytalan elemei, kockázatai, ez igen széles körű, bonyolult, olykor visszaesésekkel is járó politikai munkát követel meg. Az irányítás nehezebb így, vadhajtásokat is nyesegetni kell. Esetenként a fejlődés is lehet lassúbb ütemű. Ám eközben a tömegek — tapasztalaik alapján — ténylegesen nevelődnek, s a későbbiekben szilárdabb politikai talajt alkotnak. A „felsőbb szférában" kivívott politikai döntések olykor lehetnek gyorsabbak, „mutatósabbak", de a folyamatos, állandó tömegmunka elmaradása később nehezebben megoldható problémák csíráját rejti magában. A sikerek tartósságát, mélységét éppen az méri: milyen mélyen horgonyoznak a tömegek (még egyszer hangsúlyozzuk: állandó) tevékenységében, mennyiben válnak gondolkodásuk alkotó elemévé. A magyar tömegek jó részének viszonylagos politikai fejletlensége és helyenként reakciós gondolkodása kétségtelen tény volt. Mégis úgy tűnik, ez inkább *ürügye*, semmint *oka* volt annak a politikai vezetési módszernek, amely később annyi kár forrása lett. A későbbi ideológiai-politikai visszaesés egy részét jobb tömegmunkával bizonyára meg lehetett volna takarítani.

A fenti, kissé sarkított fogalmazással nem akarjuk vitássá tenni a régi vezetés kétségtelen eredményeit a tömegmozgalmak kiváltásában, szervezésében. Egyet kell érteni azzal is, hogy a helyenként túl radikális indítékú mozgalmakat alá kellett rendelni a fokozatosság szempontjainak. Ami viszont arra a feltevésre késztet, hogy Rákosiék voltaképpen *tartottak is* a tömegmozgalmaktól, az egyrészt az a

gyorsaság, amellyel a — kitűzött közvetlen cél elérése után — leállítottak ilyen mozgalmakat, megszüntettek népi szerveket, másrészt a hatalom meghódítása után a szó igazi értelmében vett tömegmunka (azaz a tömegek érdekeinek, fejlettségének, stb. megfelelő politikai munka) csaknem teljes megszűnése.

Fontos leszögezni, hogy az MKP éppen a tömegkapcsolatok szempontjából objektíve is kivételesen kedvező adottsággal, a baloldali pártok közül *a legszélesebb osztályspektrummal* rendelkezett. A helyes politikai célkitűzés alapján ez megkönnyíthette a szövetségesek érdekeinek, politikai teherbíróképességének számbavételét.

Vita tárgya, hogy a szövetségi politikának az az egészében helyes, a dolgozók érdekeit szolgáló alkalmazása, amely a munkásosztály hatalomra jutásához vezetett, tudatos elméleti kidolgozáson nyugodott-e. Kétségtelen, hogy a párt vezetői előtt világosan állt a cél: a munkáshatalom, a szocializmus; a megnyíló lehetőségeket ennek szolgálatába tudták állítani. A későbbi tapasztalatok mégis megengedik azt a feltevést, hogy a sikerek, a kitünő fegyvertények ellenére részleteiben kellően kidolgozott, a tapasztalatokat perspektivikusan is értékesítő vonalvezetésről aligha lehet beszélni.

A szövetségi politika alkalmazásának új fejezete kezdődik a munkásosztály hatalomra jutásával. A hatalom pozíciójából való politizálás nem kevésbé körültekintő, tudományos alapon nyugvó elemzést követel meg, mint a hatalomért folyó harc. Sőt a feladat bizonyos tekintetben még szövevényesebb. A munkásosztály forradalmi pártja ki van téve annak a veszélynek, hogy egyes tagjai vagy vezetői a hatalommal „mint hatalommal" (Lenin) akarnak majd élni.

A téma 1949—1956 közötti fejleményei alkotják Zsilák András tanulmányának tárgyát.

Az 1949—53-as évek kétségtelen eredményei mellett a történelmileg helyes célok voluntarisztikus siettetése gyakorlatilag figyelmen kívül hagyta a szövetségi politika legfontosabb láncszemét; azt, hogy az érdekeltek közvetlen rétegés egyéni érdekei, valamint a távolabbi (nem is mindig helyesen felfogott) célok között az *átmenet* reális, járható fokozatait (gazdasági, politikai, tömegnevelési szempontból) kidolgozza. Ennek elmaradása a népesség egyes, alapjában rokonérdekű csoportjaiban óhatatlanul idegenkedést szült a távlati, szocialista cél iránt is. A szövetségi politika alapvető követelményeinek megsértése, a *jelen* hibák gyakorlata elfordította a dolgozó parasztság, az értelmiség tekintetét, hajlandóságát saját történelmi útjától, *jövőjétől;* a kispolgárságot pedig olyan rendelkezések alá vetette, amelyek a szocialista társadalmat az egyoldalú, méltánytalan kényszer világának tüntették fel.

Figyelmet érdemel itt a hibák komplex, korrelatív jellege. A voluntarizmus a szövetségi politika „szabályainak" mellőzéséhez, a népfront-politika ismert torzításához vezetett; ez viszont megfosztotta a vezetést a demokratikus ellenőrzés fontos segítségétől.

Az elkövetett hibák, torzulások gyökere Zsilák András beható elemzése szerint a személyi kultusz, a nemzetközi kommunista mozgalom nézeteltérései, a háborús veszély eltúlzása mellett olyan szubjektív tényezőben keresendő, mint *„a proletárdiktatúra dogmatikus felfogása, a szocializmusba való átmenet népi demokratikus útjával való szembeállítása"*. Ez a megállapítás feltétlenül helyes. A Rákosi-féle vezetés gyakorlata azonban (a törvénysértésekről nem is beszélve) nemcsak a népi demokratikus forradalom sajátos feladatait hagyta figyelmen kívül, hanem a proletárdiktatúra lenini elméletét is. Szubjektív okként felhozható még, hogy a magyar kommunisták között igen mélyek voltak a szektarianizmus hagyományai. Az objektív helyzet adta kemény lecke a felszabadulást megelőző és követő években ezt háttérbe szoritotta, útat nyitott a helyesebb politikai gyakorlatnak, a győzelem után azonban ez feleslegesnek, „mellőzhetőnek" tünt. Nem látszik indokolatlannak az a feltételezés, hogy a magyar kommunisták akkori vezetői a helyi, történelmi, társadalmi stb., egyszóval nemzeti sajátosságok figyelembe vételét fontosnak tartották a munkásosztály hatalmának létrejötte előtt, ám túlhaladottnak a hatalom birtokában. „A magyar viszonyokhoz szabott szocializmus" (III. kongresszus) hangoztatása ekkor már nacionalizmusnak minősült. Ha korábban azt mondottuk, hogy a helyes szövetségi politika egyik főfeltétele a teendők helyes *felismerése* és az érdekeltekkel való *felismertetése* — most azt kell megállapítanunk, hogy (nem speciális magyarországi jelenségként) a hibák e két feladat okságilag összefüggő mellőzésében gyökereztek. A politikai munka elvesztette differenciáltságát, uniformizálódott a tömegszervezetek felvilágosító tevékenysége is. Az elméleti munka a feladatok meghatározását segítő főeszközből egyre inkább a gyakorlat pragmatikus igazolójává vált. Nemcsak a szövetségesekkel kapcsolatos vizsgálódásokat hanyagolták el, hanem

a munkásosztályban végbement változások elemzését is.[4]

Mindebből adódott, hogy a szocializmus építésében és a kulturális forradalom terén elért *jelentős sikerek* ellenére a tényleges eredményeknek pozitív következményei nem születtek meg a tömegek gondolkodásában. A fordulat idején kiszélesedett tömegbázis egyre inkább zsugorodott. A szövetségi politika terén elkövetett hibák (bár nemcsak ezek) mélyreható rombolást végeztek a szocialista erők derékhadában is.

Az 1953. júniusi határozat helyes végrehajtása biztosíthatta volna a szövetségi politika hibáinak kijavítását is. A revizionizmus előretörése idején megmutatkozott, hogy az olyan osztályszövetség, amely a munkásosztály vezető szerepének háttérbe szorítása árán kísérli meg a népi-nemzeti egység helyreállítását, minden hangzatos szólam ellenére sem vezethet tovább a szocializmus építésének útján.

Az előbbiekben ismertetett tapasztalatok mind pozitív, mind negatív oldalról igazolják a szövetségi politika főbb „szabályairól" bevezetőül mondottakat.

Az ellenforradalom után a szövetségi politika feladatai különösen bonyolultakká váltak. (Vass Henrik írása.)

A szocialista termelőviszonyok uralkodtak ugyan a társadalmi élet jelentős részén, de a megelőző esztendők és maga az ellenforradalom tartós ideológiai-politikai válságot idézett elő. E kedvezőtlen talajon kellett a munkásosztály pártjának objektíve determinált szövetségeseit mintegy „újra megnyernie".

Jelentős szerepe volt ebben az egyes osztályok *alapvető*, távlati, valamint aktuális, *átmeneti* érdekei elemzésének. Példának a parasztság irányában tanúsított politikát ragadnánk ki. A gazdasági területen ismert kettős feladat végrehajtásának előfeltétele volt a kettős *politikai* feladat megoldása: a parasztság biztonságérzetének, termelőkedvének helyreállítása s ezzel párhuzamosan a mezőgazdaság szocialista elemeinek támogatása. A közvetlen (átmeneti) érdekek előtérbe állításával lehetett egyrészt a parasztságot a közös feladat (a munkás-paraszt hatalom helyreállítása) szükségességéről meggyőzni, másrészt éppen ezen az úton előkészíteni a szövetség magasabb fokát — a mezőgazdaság szocialista átalakítását.

Csaknem ilyen bonyolult volt a helyes politika kialakítása azokkal a városi rétegekkel (értelmiség és kispolgárság), amelyek gondolkodásában az ideológiai visszaesés, a revizionista-kispolgári gondolkodásmód a legnagyobb zavart okozta. Az értelmiség felé kettős feladat várt megoldásra. Egyfelől olyan kulturális politika kialakítására volt szükség, amely — felszámolva a szektás dogmatizmus hibáit — biztosítja szabadabb, termékenyebb szellemi élet kifejlődését, anélkül, hogy ennek a szocialista ideológia látná kárát. Másfelől: vissza kellett adni az előző időszakban indokolatlanul mellőzött, sértett, elemek bizalmát, alkotókedvét, — a szükséghez képest büntetve mindazokat, akik az ellenforradalomnak tevőleges részesei voltak. (Itt már nem annyira az alapvető és átmeneti érdekek ellentmondásáról volt szó, mint inkább a történelmileg közös érdekek tudatosításáról.)

A szövetségesek e részének megnyerése csak a támogatás és az ideológiai harc együttes eredménye lehetett. Bár e rendkívül bonyolult feladat irányában tett lépések a helyes utat jelezték, látni kell, hogy a helyes elvek gyakorlati alkalmazásában gyakran hiányzott a kellő következetesség. Az ideológiai vita a gyakorlatban nem egyszer túlzott engedékenységnek adott helyet.

Vass Henrik tanulmánya árnyaltan, az elméleti kérdéseket is érintve mutatja be azt a minőségi változást, amely a *szocializmus alapjainak lerakása után* e téren is bekövetkezett. Azzal, hogy a munkásosztály legfontosabb szövetségese a szocaliista szektor pályasíkjára került, az átmeneti érdekek kapcsolódását a tartós, történelmi érdekközösség általános uralma váltotta fel. A társadalmi homogenizálódás útján tett előrehaladás a szövetségesek iránti további engedményekben öltött testet.

A szocialista alapok létrejötte kétségkívül rejtett magában bizonyos veszélycsírákat: a még meglevő különbségek, ellentmondások elhanyagolásának veszélyét. Másfelől fennállott az ellentmondások csökkentésére irányuló egyoldalú, adminisztratív módszerek előtérbe kerülésének, a politikai munka háttérbe szorulásának veszélye is. E buktatókat egészben véve sikerült elkerülni. Időnként és helyileg azonban olyan nézetek vetődtek fel, amelyek egyrészt magában az alapban még meglevő ellentmondások, másrészt, az objektív alap és a tudat különbségeinek lekicsinylésére utalnak. Vass Henrik az ülésszakra eredetileg készített anyagát mind az adatok, mind egyes elméleti megállapítások vonatkozásában hasznosan fejlesztette tovább. Színvonalas tanulmánya e

[4] Jellegzetes példája ennek, hogy bár ebben az időszakban több határozat született a munkásosztály helyzetének felméréséről, a végrehajtásuk végső soron elsikkadt.

kiegészített formájának jelentős érdeme, hogy részletesen tárja fel a kispolgári gondolkodásmód társadalmi és eszmei forrásait, ma még elég számottevő jelenlétét, leküzdésének útját. Mindez csak aláhúzza, hogy helyes szövetségi politika a szocializmus teljes felépítésének időszakában is csak olyan elemzés alapján valósítható meg amely a szövetségesek és a (mai forrásait tekintve összetételében is sok problémát felvető) munkásosztály *objektív* viszonyai s az ezekből fakadó ellentmondások mellett különös súllyal tanulmányozza politikai arculatuk, gondolkodásmódjuk, életfelfogásuk alakulását és az ebből adódó feladatokat. Ez az út vezethet a szövetségi politika új, *aktív tömegbázisának* kialakulásához.

A szövetségi politika — annak helyes gyakorlatát feltételezve — a párt politikájának igen *mozgékony* eleme. Tartalma, összetétele nemcsak történelmi korszakonként, hanem kisebb szakaszonként is változhat és változik is. De nemcsak igen mozgékony — igen *rugalmas* is. Gyakran megköveteli a munkásosztállyal antagonisztikusan szembenálló osztályokkal, rétegekkel való együttműködést. Ugyanúgy sor kerülhet a korábbi ellenséggel szövetségesként való együttműködésre is.

Időszerű lenne — legalább vázlatosan — megkísérelni annak áttekintését, milyen társadalmi-politikai, objektív és szubjektív tényezők határozzák meg, befolyásolják a politikai szövetségek *kiterjedését, szélességét*. A kötet tanulmányai lehetővé teszik néhány idevágó következtetés levonását.

Beszélhetünk-e a népfrontban megtestesülő szövetség különböző *típusairól?* Úgy véljük, a kérdés ilyen feltevése közelebb visz bennünket a válaszhoz, bár óvakodni kell a túlzott kategorizálástól; látni kell, hogy a különböző „típusok" átfolynak egymásba, pontos elhatárolásuk nem mindig lehetséges.

Így mindenekelőtt különbség tehető a népfront antifasiszta, továbbá antifasiszta-függetlenségi és szocializmust építő alakja között. A *nemzeti-függetlenségi népfront* társadalmi színképe szélesebb, s a dolgok objektív logikájánál fogva több réteget ölel fel, mint pl. az *antifasiszta* népfront. A KMP ezt a szükségszerűséget jól értette meg, helyesen alkalmazta. Az, hogy a szövetség a háború utolsó szakaszában nem válhatott még szélesebbé (az uralkodó körök több csoportjának részvételével) — nem rajta múlt.

Az így létrejött népfront majdnem teljes szélességét sikerült fenntartani a felszabadulást követő időkre is. (Leszámítva a szovjet csapatok győzelmétől, a szocialista perspektivától megriadt, előítéletek által is befolyásolt, külföldre távozott részt.)

Anélkül, hogy a népfronton belül kezdettől folyó harcot végigkísérnők, rámutatunk a már előbb említett szűkebb *népi egység* fontosságára. Helyes törekvés volt emellett a népfront addigi kiterjedésének fenntartása, az ingadozó, de még megnyerhető elemek közelítése céljából. Ugyanakkor a további fejlődés szükségszerű velejárója volt a népfront jobbszárnyának szűkülése. E folyamat mértékét és arányát objektív és szubjektív tényezők befolyásolják, úgy véljük azonban, törvényszerűnek kell tekinteni az olyan alakulást, melynek során a jobbszárny jórésze „letöredezik" ugyanakkor a belső mag szorosabban zárkózik össze. Itt a népfront mennyiségi kiterjedésének csökkenését belső kohéziójának, ezzel progresszivitásának és történelmi fajsúlyának fokozódása kísérte.

Jelenti-e a munkásosztály hatalomra jutása a népfrontban kifejeződő osztályszövetség törvényszerű további szűkülését? Átmenetileg minden esetre; a burzsoázia legalább egy része a harcok során rendszerint leválik. (Ámbár a kínai és NDK-beli fejlődés tanúsága szerint ez is csökkenthető.)

A hatalom megszerzése után, helyes politika esetén lehetőség nyílik arra, hogy a korábban esetleg eltávolodott vagy más okokból megingott, a munkáshatalomtól megrettent rétegekkel, irányzatokkal való szövetség ismét megszilárduljon. Itt elsősorban a középparasztság, majd a városi kispolgárság jelentős része jöhet számításba, úgyszintén az értelmiség bizonyos csoportjai. (Ezt a fejlődést példázta az 1948—49-es évek fordulója.)

Ebben az időszakban rendkívüli jelentőségre tesz szert a gazdaságpolitikai és politikai vonalvezetés. Ebben fejeződik ki a párt osztálypolitikája; a termelőviszonyokban és hatalmi viszonyokban rejlő alapvető meghatározókon belül ez befolyásolja döntő mértékben a szövetség alakulását.

A népi demokratikus átalakulás sajátos, fokozatos útja lehetővé tette volna a meggondoltabb ütemű fejlődést, a szövetség „karbantartását", rugalmas és óvatos vezetését a szocialista fejlődés további állomásai felé. Az ilyen politika magával vonhatta volna a népfront tartalmának egyidejű *szélesedését* is. A szövetségi politika megsértése azonban az 1948 utáni időben *szükségtelen szűkülésre* vezetett. A koalíciós pártok elhalásának siettetése hiba volt; ám ez egymagában nem szükségképpen vezetett a leszűküléshez. A pártokkal szembeni politika a leszűkülésnek nem oka, hanem következménye volt.

Az 1953. júniusa utáni intézkedések, az akkor előirányzott változások alkalmassá válhattak volna a szövetségi politika hibáinak felszámolására. A tett lépések azonban már a revizionizmus politikai befolyását tükrözték. Így ezek nem a társadalmi erőknek a munkásosztály vezetésével való tömörülése felé mutattak, hanem inkább a szembenálló réteg-érdekek hangsúlyozása felé. A szövetségi politika (társadalmi és osztály-) céljainak tisztázatlansága a szocializmus, a népfront tulajdonképpeni céljaival ellentétes irányban hat, végső soron a népfront szétesése felé vezet. Az 1954-ben újjászervezett népfront látszólagos élénksége, sokrétűsége ilyen irányzatot takart. E tendencia bontakozott ki 1956 októberének hamis, ellenforradalmi „egységében". A népfront tényleges kiszélesedése tehát a meglévő lehetőségek ellenére sem következhetett be.

Az ellenforradalom utáni konszolidáció során a párt a forradalmi munkáshatalom védelme, a proletárdiktatúra jegyében szilárdította meg az osztályszövetséget. A párt agrárpolitikáját a fő politikai célnak alárendelve a szövetkezetek mennyiségi fejlesztése átmenetileg lekerült a napirendről. A szövetség megszilárdítása városon és falun egyaránt a NEP-politika kiszélesítését tette szükségessé. A párhuzamosan megvalósított rugalmas értelmiségi és kultúrpolitika — együtthatva a hatalom megszilárdulásával — erősítette a középrétegekkel való szövetséget. A szövetségi politika ellenforradalom utáni második szakasza, a szocializmus alapjainak lerakása fontos *periódushatár* a népfront fejlődése szempontjából is. Új feladatok merülnek fel. A lényeges ellentmondásokkal elválasztott osztályok politikai-társadalmi céljainak egybehangolása megszűnt feladat lenni. Továbbra is fennáll azonban a nem antagonisztikus és egészben véve csökkenő irányú érdekkülönbségek egyeztetése, ennek talaján az egész nép erkölcsi-politikai egységének megteremtése, mozgósítása a szocialista feladatokra — helyi és országos méretekben egyaránt. A népfront feladatai tehát ebben az időszakban nem fogynak, hanem mennyiségben is, jelentőségben is növekednek.

A népi-nemzeti egység, illetve a szocialista nemzeti egység politikája egyben az osztály-, illetőleg politikai szövetség *minden eddiginél szélesebb,* (tendenciájában) társadalmilag minden eddiginél homogénebb megvalósulása felé mutat.

Változatlanul fennáll azonban a jelenleginél szélesebb körű *aktív tömegkezdeményezés* kibontakoztatásának, pontosabban újjáélesztésének szükségessége. Ennek taglalása meghaladja a tanulmánykötet időhatárait, és így e recenzió kereteit is. Annak megemlítésére kell tehát szorítkoznunk, hogy a már meglevő demokratikus szervezeti formák a legkülönbözőbb okok folytán feladatukat eddig csak részben töltötték be. A szocialista demokrácia további intézményes fejlesztése, a MSZMP IX. kongresszusán is tárgyalt ily irányú újabb lépések hivatottak e feladatot az eddiginél szélesebb körben megoldani.

Amikor a társadalmi cselekvés előteréből a nyílt, éles ellentétek eltűnnek, az árnyalt politikai munka — s ha kell, az ideológiai harc — fokozottabb jelentőséget kap. A fentebb vázoltak hosszú időre szóló feladatot jelentenek. A népfront ilyen jellegű, immár az egész népre kiterjedő nevelő-mozgósító-egyeztető tevékenységére mindaddig szükség lesz, amig a népesség különböző érdekű, különböző életkörülmények között élő, különböző tudatú osztályokból, rétegekből, csoportokból áll.

*

A szövetségi politika a felépítmény része. Ugyanakkor nyilvánvaló szoros, az összefonódásig menő kapcsolata az alappal, visszahatása ennek a fejlődésére.

A benne rejlő szubjektív elem könnyen arra csábíthat, hogy alakulását elsősorban ezen a vonalon kísérjük figyelemmel. Éppen ezért kell kiemelni „A Kommunista Párt szövetségi politikája 1936—1962" kötet szerzőinek közös érdemét, azt ti., hogy tanulmányaikban bő teret adnak az objektív termelési és osztályviszonyok, a társadalomfejlődés tényés számszerű kifejtésének, különös gonddal foglalkozva a munkásosztállyal.

Egyéb pozitív vonásai mellett ez is hozzájárul ahhoz, hogy a tanulmánysorozatot politikai irodalmunk értékes darabjának tartsuk, amely ismeretgyarapító és látókör-szélesítő jellegénél fogva segítséget nyújthat mind a témával behatóbban foglalkozók, mind az érdeklődők és a politikai gyakorlat emberei számára.

Farkas Sándor

Simon Róbert: Az iszlám keletkezése

A polgári orientalisztika, amely a gyarmatosító államok, így elsősorban Anglia, Franciaország, Hollandia stb. afrikai és ázsiai — tehát az arab és tágabban a mohamedán világot is magában foglaló — hatalmi törekvéseinek kísérőjeként jött létre, mind a mai napig hajlamos az iszlámot kizárólagosan vallási kategóriának tekinteni. Ennek következtében a polgári iszlámanalízisek központi kérdése annak kimutatása, hogy a legfiatalabbnak tartott világvallás rendszerében mennyi az eredeti és mennyi a kölcsönzés a korábban kialakult és elterjedt vallásokból, mint amilyen a judaizmus, a kereszténység és a buddhizmus. Csak a legutóbbi időkben, a marxista módszer letagadhatatlan hatására kezdik tanulmányozni a kérdést egyesek, mint pl. az angol W. M. Watt, szélesebb, társadalmi szociológiai összefüggésekben.

Ugyanakkor azonban — természetesen egészen más okokból kifolyólag — a marxista társadalomtudomány, vallástörténet és keletkutatás sem magyarázta még meg megnyugtatóan az iszlámnak, ennek az egyszerre társadalmi, gazdasági és vallási mozgalomnak létrejöttét. A késedelem egyik legfőbb oka kétségtelenül a forrásokban keresendő. A rendelkezésre álló történelmi, vallástörténeti és irodalmi források ugyanis kivétel nélkül az iszlám győzelme utáni évszázadokból valók, vagy legalábbis akkor írták őket le, így tendenciózus voltuk nyilvánvaló. Ezen a mondhatni objektív nehézségen kívül, különösen a 30-as évek szovjet iszlámkutatásában problémát jelentett, hogy ezt a VII. századi arábiai mozgalmat mechanikus módon az egyetemes történelmi fejlődés általános kategóriáival igyekeztek megmagyarázni, tekintet nélkül különös, az általánostól eltérő sajátosságaira.

A szovjet kutatók véleménye még ma is megoszlik az iszlámot létrehozó társadalmi, gazdasági körülmények meghatározásában. Vannak, akik azt állítják, hogy a mozgalom keletkezésének színterén, Mekkában és környékén a VII. század elejére létrejöttek a rabszolgatartó viszonyok elemei, ezek azonban nem váltak még uralkodóvá, s a hódításokkal szétszóródott és letelepedett arabság gyorsan feudalizálódott. Mások szerint viszont a hódítások előtt a feudalizmus már kialakult Arábia szóban forgó részén. Ennek megfelelően beszél például az ismert szovjet arabista, V. I. Beljajev, arról, hogy a VII. századi mekkai társadalomban léteztek osztályok

Simon Róbert most megjelent kis könyve az első itthoni marxista igényű munka, amellyel immár a magyar kutatás is bekapcsolódik az imént vázolt vitába. Hadd szögezzük le rögtön, anélkül, hogy előre állást foglalnánk a művet illetően: jelenlegi formájában, magyarul *Az iszlám keletkezése* aligha kap majd nemzetközi visszhangot. Minél előbb szükség lenne arra, hogy tartalmát a külföldi szakemberek akár kivonatos formában is megismerhessék. Az idegennyelvű megjelentetésre esetleg fórumot biztosíthatna Akadémiánk rangos folyóirata, az Acta Orientalia.

Simon könyvének alapkérdése meglehetősen komplex: azt vizsgálja, hogy milyen volt a VII. század eleje Mekkájának gazdasági, társadalmi fejlettsége (termelési mód), mi volt az a hajtóerő (antagonisztikus ellentmondás), amely a kiindulónak vett társadalmi-gazdasági szerkezetet viszonylagos nyugalmi helyzetéből az iszlám mozgalmának formájában kimozdította. Az előbbiekkel szorosan összefügg annak meghatározása, hogy az iszlám mozgalmával milyen mértékben változtak meg a gazdasági-társadalmi viszonyok Mekkában, s végül, hogy a világtörténelmet befolyásoló arab hódítások megindulását milyen okok idézték elő.

A szerző a korabeli világtörténelemben ható erőket figyelembe véve mutatja ki Arábia ún. Hidzsáz tartományának fokozatos felemelkedését és bekapcsolódását a világkereskedelembe, ezáltal világtörténelembe. Az ok: a VI—VII. századi perzsa-bizánci háborúskodások következtében Bizánc a híres „selyem-úton" keresztül (amely Perzsián is áthaladt) már nem juthatott hozzá a Távol-Kelet kereskedelmi cikkeihez. Kínálkozó lehetőség volt tehát a kereskedelmi forgalomnak az ún. „tömjén-útra" történő átterelésére, amely Adentól és Jementől az Arábiai félsziget nyugati partjai mellett haladt.

Ez a korabeli nagyhatalmak érdekeiből származó átrendeződés azonban szükségképpen csak az Arábiai félszigeten belüli erőviszonyok megváltozásával eredményezhette Hidzsáz és ezen belül Mekka felemelkedését. Simon erre is részletesen kitér, elemezve Jemen hanyatlásának és a Lakhmidák, Ghasszanidák államai megszűnésének okait.

[1] Gondolat, 1967. 151 o.

Az iszlám keletkezése szempontjából számbajöhető társadalmi erőket szemügyre véve a szerző egymás után „írhatja le" az arábiai sivatag lakóit, a beduinokat, az oázisok főleg zsidó telepeseit, de a medinai és taifi városlakó földműveseket is. Egyik csoportnál sem lehet ugyanis kimutatni, hogy az ősközösségi alapon álló nemzetségi-törzsi szervezetük ellentétbe került volna gazdasági tevékenységükkel.

Mekka esetében azonban más a helyzet. A különböző és egymással gyakran háboruzó beduin törzsek a várost régóta közös zarándokhelynek használták. A város fontos kereskedelmi utak metszőpontjában feküdt, ugyanakkor azonban közvetlen környéke mezőgazdasági művelésre nem alkalmas. Az előbbiekből adódóan — és a fentebb vázolt világpolitikai okokat is figyelembevéve — a Mekkában letepedő nomád Qureis törzs számára kínálkozó alkalom nyílott a tranzitkereskedelembe történő bekapcsolódásra. A források tanulsága szerint a qureisiták a VI. század végén és VII. század elején már évenként hatalmas karavánokat indítanak északra és délre. Maga Mohamed is részt vett fiatalkorában a karavánutakon.

A Qureis törzs társadalmi-gazdasági szerkezetében azáltal, hogy a kereskedelmi tevékenységre tértek át, létrejött az az antagonisztikus ellentmondás — mutat rá a szerző —, amely a további fejlődés motorja, az iszlám létrehozója lett. A nomád, tehát az ősközösségi termelési mód fokán álló törzs tagjainak a termelőeszközökhöz és az elosztáshoz való *közös* viszonya ellentmondásba került az új termelőeszköz (valójában áltermelőeszköz, hangsúlyozza helyesen Simon), a kereskedelmi tőke és az általa létrehozott profit elosztása kívánta *egyéni* viszonnyal. Az iszlám győzelméig ez az ellentmondás egyre mélyült, a törzs nemzetségei között és az egyes nemzetségeken belül kialakultak a vagyoni rétegződések, az osztályok létrejöttét azonban Simon kategórikusan tagadja. Az osztályok kialakulásának két alapvető kritériuma, a magántulajdon és a munkamegosztás közül Mekka sajátos viszonyai között az utóbbi hiányzik: az egész Qureis törzs kereskedelemmel foglalkozott.

Az iszlám ideológiája két oldalról támadta a mekkai társadalom vérségi kötelékeken nyugvó immár reakcióssá vált nemzetségi-törzsi szervezetét: egyrészt megszüntette, helyébe állítva az ummát, az iszlámot vallók új, mesterséges közösségét, másrészt kíméletlen harcot folytatott a törzsi társadalom vallása, a politeizmus ellen. Az új ideológia kezdetben a szegényebb nemzetségek ideológiája volt, céljaiban azonban objektíve mindvégig az egész Qureis törzs, így a gazdagok érdekeit is szolgálta. Mihelyt Mohamed hajlandó a kompromisszumra és biztosítja a mekkaiaknak korábbi privilégiumaikat, rögvest befogadják őt és tanait.

Az előbbiekben jeleztük, hogy a nemzetségi-törzsi szervezetet leromboló iszlám új közössége, az umma mesterséges képződmény volt: a vérségi kapcsolat helyett a közös hit vallására épült. A könyv szerzője ebből a körülményből kiindulva mutat rá, hogy a Mekkán kívüli nomád törzsek társadalmi-gazdasági fejlettségével ez az új közösség korántsem volt adekvát. A nomád életmódhoz ugyanis ősidők óta szervesen hozzátartozott a rablás mint a megélhetés egyik formája. Mohamed, egyrészről békét hírdetett a törzsek között, másrészről felismerte: az iszlámmal ezeknek a nomád törzseknek az életmódjában semmiféle változás nem következett be. Ezért hirdette meg a dzsihádot, a hitetlenek ellen vívandó szent háborút, másszóval: az arab társadalmon belüli ellentmondásokat a társadalmon kívül oldotta fel. Az arab hódítások megindulásának ez a társadalmi-gazdasági oka, eredményességét viszont a kedvező világpolitikai pillanat biztosította.

Fentiekben megkíséreltük összefoglalni Simon Róbert munkájának főbb gondolatait. Amint kiderült, a könyv a szorosan vett történelmi kérdéseken túl egy sereg történelemfilozófiai, politikai-gazdaságtan stb. kérdést is érint, e tudományok általános és egyetemes kategóriáit a sajátos arábiai viszonyokra alkalmazza, s így jogosan számottarthat szélesebb körű érdeklődésre is. Könyvét elolvasva kíváncsian várjuk, vajon Simon Róbert folytatja-e amit megkezdett: megkapjuk-e tőle az iszlám egész történetének marxista elemzését.

Felmerülő kifogásaink csupán formai jellegűek. Az egyes főbb problémakörökhöz és fejezetekhez illesztett összefoglalások — érzésünk szerint — kicsit tételessé és ugyanakkor iskolássá teszik Simon írását, főként befejező részét. Ügyesebb belső szerkesztéssel ezt a hatást és a gyakori ismétlést el lehetett volna kerülni. Hasznos lett volna a könyvben szereplő arab kifejezéseket tartalmazó kis szótár vagy értelmező — többször találkozunk pl. az umma kifejezéssel, de csak a könyv végén tudjuk meg az értelmét. E megjegyzéseinket tulajdonképpen csak a minden bizonnyal szükséges újabb, illetve a leghatározottabban javasolt idegen nyelvű kiadások szempontjából, mint-

egy zárjelben tettük meg. Amit alapvetően ki kell emelnünk: Simon Róbert írása ezt a rendkívül bonyolult problémát talán először próbálja helyes távlatba beállítani. Munkája igen komoly teljesítménye a marxista iszlámkutatásnak, egy fiatal szerző igen eredményes, marxista igényű úttörő vállalkozása.

Juhász Ernő

A többértékű logika filozófiai értéke

A többértékű logika matematikai elméletként jött létre. Matematikusok dolgozták ki, és hosszú időn keresztül csak a matematikában értek el vele eredményeket. Később alkalmazhatónak bizonyult a matematikai logikában a modalitások tárgyalására, és kézzelfogható eredményekre vezetett az áramkörtervezésben. Tudományelméleti alkalmazásával is megpróbálkoztak: a kvantummechanika bizonyos problémáit szerették volna a segítségével értelmezni, ez utóbbi kísérlet kudarcot vallott.[1] Úgy tűnik, hogy minél távolabb kerülünk a matematikától, annál kevesebbet lehet vele kezdeni. Joggal vetődik fel a kérdés: van-e a többértékű logikának filozófiai jelentősége?

A kérdés finomításra szorul. *Végső soron* minden tudományos elmélet filozófiai jelentőséggel is bír; a többértékű logika nyilván nem kivétel. A kérdés az, hogy *közvetlenül* releváns-e filozófiai szempontból? A válasz vitatott, és a többség *nem*mel felel.

A tagadó válaszban közös álláspontra jutott a jelenkori logika két szélsőségesen ellentétes felfogású irányzata: a matematikai („formális") és a „tartalmi" logika. A matematikai logikusok, kik többnyire pozitivisztikus beállítottságúak, megengedhetetlen „metafizikai" extrapolációnak tartják a többértékű logika különféle filozófiai interpretációit[2], a transzcendentális, illetve dialektikus „tartalmi" logika képviselői pedig szenvedélyesen tiltakoznak az ellen, hogy a gondolkodás színes sokféleségét formális kalodába zárják.[3] Mindkét táborból hallatszanak azonban ellenzéki hangok is. Azok a matematikai logikusok, akik filozófiai okfejtésekkel indokolják egy többértékű kalkulus bevezetését, vagy azok a filozófusok, akik a dialektikus logikát egy többértékű formalizált rendszer segítségével kívánják egzaktabbá tenni, a többértékű logika *közvetlen* filozófiai használhatóságát állítják.[4] Ebben a recenzióban néhány olyan munka alapvető gondolatait foglalom össze, amelyek az utóbbi álláspontot képviselik.

A kérdés úgy vetődik fel, hogy alkalmasabb-e a többértékű logika a valóságos gondolkodás sajátosságainak megragadására, mint a kétértékű. (Néha úgy fogalmaznak, hogy vajon a többértékű logika „tartalmi"-e, szemben a kétértékűvel, amely „formális". Az utóbbi megfogalmazás nem nagyon szerencsés, hiszen egyfelől nyilvánvaló, hogy *minden* logika elhanyagol bizonyos esetlegességeket, másfelől egy *interpretált* rendszer eleve nem lehet teljesen tartalmatlan. Az elvonatkoztatás fokától függően egy logika lehet *tartalmibb* vagy *formálisabb*, de nem lehet *csak* tartalmi vagy *csak* formális.) Egy puszta kalkulusra vonatkoztatva persze teljesen értelmetlen a kérdés. A tulajdonképpeni probléma pontosan az, hogy lehet-e valamilyen többértékű kalkulusnak *olyan* interpretációt adni, hogy az így kapott modell a tényleges gondolati eljárá-

[1] Lásd pl. *P. Feyerabend: Reichenbach's interpretation of quantummechanichs.* Philosophical Studies (Minneapolis), vol. 8 (1957) 73—80. o., valamint *Isaac Levi: Putnam's three truth values*, uo., vol. 9. (1958) 49—59 o.

[2] „Annak ellenére, hogy az emberi megismerés értékelését és a gondolkodás törvényeit finomabban közelíti meg a többértékű logika, mégsem válik dialektikává vagy a dialektika bármilyen részévé, és semmiképpen sem igazolja a dialektika elveit. Minden próbálkozás azzal kapcsolatban, hogy a többértékű logikát ezzel ellentétesen használják fel, zavart okoz, és terméketlen terminológiai vitákhoz vezet." (Zinovjev: *Philosophical Problems of Manyvalued Logic.* Dordrecht 1962. 118. o. — a hasonló című orosz eredeti (1960) erősen átdolgozott fordítása.) Zinovjev műve a többértékű logika általam ismert legkitűnőbb általános ismertetése, és nagy hatással van a nyugati irodalomra is. Idézett álláspontjával azonban nem tudok egyetérteni: jelen recenzió célja éppen az, hogy olyan művekre hívja fel a figyelmet, amelyek a fenti nézettel vitatkoznak.

[3] Pl. *B. M. Kedrov: Az ellentmondás marxista dialektikus tárgyalásának redukálhatatlansága a formális logika sémáira*, a Диалектика и логика c. kötetben, (Moszkva 1962).

[4] Korábban a dialektikus logika sok híve azon az állásponton volt, hogy a többértékű logika filozófiailag *káros*. E nézetet fogalmazta meg tömören Fogarasi Béla: „Az egész háromértékű vagy többértékű, 'végtelen' értékű logika hamis alapon nyugvó játék, álelmélet. Tudatos célja a valóságtól való elvonatkoztatás és ezáltal az *idealizmus logikai alátámasztása.*" (*Logika.* Akadémiai Kiadó, 1958. 93. o.) A többértékű logika filozófiailag pozitív relevanciájára Magyarországon először Szigeti József utalt, amikor felhívta a figyelmet arra, hogy a következtetés elmélete a matematikai logikán belül „a polivalens logikában éri el a dialektika szintjét, ahol azonban . . . nem meríti ki a dialektikus logika problematikáját". (*A filozófiai kutatás problémái.* Magyar Filozófiai Szemle 1963/1. sz. 7. o.) Érdemes megemlíteni, hogy *Alonzo Church*, a matematikai logika egyik legnagyobb tekintélye hogyan értékeli Fogarasi véleményét: „A sajátos bírálatok nagyrésze olyan, mely a hagyományos logikusok frásaiból ismerős, és amely erősebben emlékeztet a hagyományos logikára, mint a marxizmusra." *Journal of Symbolic Logic* (1956) 314. o.)

sok jobb közelítése legyen, mint egy kétértékű rendszer.

A válasz tehát a *különös interpretációtól* függ. Azt, hogy interpretációt *egyáltalán* lehet adni, mindenki elfogadja. Zinovjev az interpretációk két típusát különbözteti meg.[5] Az első típus a kalkulus értékeihez egy bizonyos tárgyi szféra alkalmasan megválasztott tulajdonságait rendeli hozzá. Például elektromos áramkörök segítségével a kétértékű kalkulusnak könnyen adható ilyen interpretáció (az áram folyik vagy nem folyik). Ez az értelmezés, megfelelő átalakításokkal kiterjeszthető több érték esetére is. A második interpretáció-típus filozófiailag érdekesebb: itt két érték az „igaz" és a „hamis" lesz, a többi értékhez pedig valami alkalmas fogalom rendelhető. A vita az interpretációk ez utóbbi fajtájának termékenysége körül zajlik.

Az a nézet, mely szerint a többértékű logika filozófiailag releváns, módszertanilag jellegzetes formában jut kifejezésre: az érték interpretációjának ebben a felfogásban meg kell előznie a kalkulus felépítését. Így tulajdonképpen a kalkulusnak nem is az interpretációjáról, hanem filozófiai előkészítéséről, *megalapozásáról* van szó. A kalkulus sokféleképpen kidolgozható, a kidolgozás különös módját éppen az előzetes, *logikán kívüli* meggondolásoknak kell meghatározniok.

A többértékű logika irodalmában sokszor hivatkoznak *J. B. Rosser* és *A. R. Turquette* alapvető művére[6]; ez a munka is látszólag ilyen előzetes meggondolásokkal kezdődik. A szerzők azt fejtegetik, hogy sokszor nem dönthető el egyértelműen, hogy egy tény fennáll-e avagy sem. Olyan egyszerű esetekre gondolnak, mint például az, hogy valaki az ajtóban áll, és akkor azt sem lehet mondani, hogy az illető a szobában van, de azt sem, hogy nincs a szobában. A példa nem véletlenül ilyen primitív: a szerzőknek nincs tulajdonképpeni filozófiai elképzelésük a többértékű logika használhatóságáról, az előzetes elmefuttatás itt inkább *didaktikai*, mint *elvi* okokból történik. Az alkalmazás kérdését még korainak tartják: először a kalkulust kell tökéletesen kidolgozni! Mindenesetre biztak abban, hogy rendszerük nem lesz teljesen felesleges. Hasonlóan nyilatkozik Zinovjev is. Szerinte sincs sok értelme interpretációkat keresni addig, amíg a kalkulus nem tökéletes. „El kell ismerni — írja —, hogy a formális apparátus kidolgozása a fontosabb feladat, ami persze nem zárja ki az alkalmazási területek keresését."[7] *Bocheński* és *Hackstaff* még azt is sokallja, hogy Zinovjev egyáltalán megemlít interpretációs kísérleteket. A Zinovjev-könyv orosz kiadásáról írt (egyébként is hihetetlenül rosszindulatú) recenziójukban úgy nyilatkoznak, hogy amíg a többértékű kalkulusok „nincsenek a jelenlegi színvonalnál sokkal jobban kidolgozva, addig egy óvatos gondolkodó szükségképpen tartózkodik attól, hogy ítéletet mondjon a különböző interpretációkról"[8].

Az ember csak örülni tud, hogy Newton nem volt ilyen tartózkodó, amikor a differenciálszámítás egy nagyon kezdetleges elméletére támaszkodni mert mechanikájának kidolgozásakor. Ez az utalás egyébként célzatos: nagyon különösnek tartom, hogy filozófusok, akik a matematika és az alkalmazott tudományok szoros összefüggését nem győzik hangsúlyozni, nem látják, hogy a logika alkalmazhatatlan elméletei is „elsorvadnak" — de hogyan derül ki az alkalmazhatatlanság, ha az alkalmazásnak nincs jelentősége?

Itt talán érdemes kitérni egy munkára, amely nincs közvetlen kapcsolatban a többértékű logikákkal. *V. Valpola* negációmentes logikájára[9] gondolok. Valpola emlékeztet arra, hogy az ún. logikai empirizmusnak az elvei logikailag egyértelmű konkretizálására irányuló kísérletei nagy nehézségekbe ütköztek, az eredeti tételeiből alig maradt valami, úgy tűnt, hogy a filozófiáját tulajdonképpen megcáfolták — nem utolsó sorban legjelentősebb saját képviselői.[10] Valpola mármost azt állítja, hogy itt nem a logikán kívüli ellentmondások jelentek meg logikai ellentmondásokként, hanem magának a *logikának* a hiányai ütköztek ki. A problémát úgy akarja megoldani, hogy megfelelő változtatásokat eszközöl a logikai rendszerben. A logikai empirizmus kudarcát azonban nem tételeinek inadekvát megfogalmazása okozta, hanem *általános* szemléleti hibák, mint például a filozófia szerepének helytelen felfogása — s ezen a logika átalakítása nem segíthet. Valpola egy olyan kalkulust épít fel, amelyben *nincs negáció*. Így egy sor problémát valóban ki lehet küszöbölni (többek között néhány olyan problémát is, amelyek meg-

[5] Id. mű 117. o.
[6] *Many-valued Logics*. Amsterdam 1952.
[7] Id. mű 104. o.
[8] *A Study in Many-valued Logic* a *Studies in Soviet Thought* c. folyóiratban (1962/1. sz.).
[9] Veli Valpola: *Ein System der negationslosen Logik mit ausschliesslich realisarbaren Prädikaten*. Helsinki 1955.
[10] Uo. 3. o.

oldását *többféle negáció* bevezetésével a többértékű logika is célozza), de új, súlyos nehézségek lépnek fel. A negációmentes logika legnagyobb hátránya az, hogy a *megismerés előrehaladását* nem lehet benne szimbolizálni. Valpola ugyan úgy vélekedik, hogy „nem látható be, hogy miért lenne elengedhetetlen a negáció az empirikus megismerés ábrázolásakor, hacsak a világot nem az emberi szükségletek fényében kívánjuk megítélni",[11] de nem szorul különösebb bizonyításra, hogy egy ilyen „embertelen" logika teljesen használhatatlan tudományos célokra. Az általános elképzelést azonban, mely szerint filozófiai reflexiók hatásosan belejátszhatnak egy logikai kalkulus konkrét felépítésébe, és hozzájárulhatnak logikai *újdonságok* megalkotásához, Valpola könyve is igazolja.[12]

A többértékű logika filozófiai értelmezésére a legkézenfekvőbb javaslatok a *dialektika* talajáról adódhattak, mivel ezzel rendelkezik bizonyos első pillantásra feltűnő közös vonásokkal. A legfontosabb ilyen közös vonás a nem-ellentmondás tételének tagadása. A dialektikus értelmezések többsége nem megy túl azon, hogy e *prima facie* azonos vonásokra felhívja a figyelmet, de vannak olyan munkák is, amelyek a hasonlóságok *mélyebb alapjait* igyekeznek feltárni. *Minden* a dialektika felől történő interpretációban — függetlenül az interpretáció sikerességétől — van azonban egy törekvés arra, hogy a dialektika elveinek a többértékű logika nyelvére való lefordítását ne egyirányú könyöradománynak fogják fel, mellyel a dialektika kihúzza a többértékű kalkulust az interpretációk hiányának nyomorából. Ezekben a kísérletekben meglehetősen explicit formában kifejezésre jut az *elégedetlenség* a dialektika elveinek általánosan használt megfogalmazásaival szemben, és az a szándék, hogy a dialektikát érthetőbbé, világosabbá tegyék a matematikai logika *segítségével*. A tartalmi és formális logika filozófiatörténeti szétszakítottságát ez az irányzat olyan betegségnek látja, melytől *mindkét oldal* szenved.

A *prima facie* hasonlatosságok alapján történő interpretációk tulajdonképpen azt a problémát ragadják meg többé-kevésbé finomított változatban, amelyre Rosser és Turquette is utal: a határesetek problémáját. *V. J. McGill* és *W. T. Parry* cikke[13] reprezentatív példa. A szerzők az ellentétek egységének elvét kívánják finomítani. Az elv hat különböző megfogalmazását adják, ezek közül kettő összefügg jelen problémánkkal: 1. Minden konkrét kontinuumban, legyen időbeli vagy nem időbeli, létezik egy terület az egymással határos A és $-A$ sajátosságok között, a kontinuumnak egy olyan szakasza, ahol nem igaz, hogy minden vagy A vagy $-A$. 2. Tetszőleges konkrét kontinuumban van egy szakasz, ahol valami A is és $-A$ is. — E két megfogalmazás rendre a kizárt harmadik, illetve a nem-ellentmondás elvét tagadja. A határesetek adekvát logikai leírására a szokásos kétértékű logika — amely e két elv korlátlan érvényességére épül, nem alkalmas. A háromértékű kalkulus ezzel szemben ki tudja fejezni az ellentétek egységének elvét.

A cikkel többen vitába szálltak, és az ilyenkor szokásos két ellenvetést tették. Az egyik az, hogy a háromértékű logika nem oldja meg a problémát, hiszen „ha p és *nem-p* között nem húzható egy határozott vonal, akkor ugyanígy lehetetlen pontosan elhatárolni p-t és a harmadik tulajdonságot, vagy ez utóbbit és *nem*-p-t."[14] Ha pedig nem oldja meg, akkor nem is érdemes vele kísérletezni, maradjunk meg a két értéknél. Ehhez az ellenvetéshez két megjegyzést szeretnék fűzni. Egyrészt igaz az, hogy a háromértékű logikában fellép a „kizárt negyedik" elve, tehát ez a logika nem küszöböli ki az *elvi* nehézséget. Ennek ellenére azonban finomabb megkülönböztetések tehetők vele, mint a kétértékű logika esetében, azaz *gyakorlatilag* jobban használható a tényleges gondolkodás leírására.[15] Másrészt egy *végtelenértékű* logikában a kizárt érték problémája szokásos formájában nem vetődhet fel. Nem tudok olyan kísérletről, amely ebben az irányban próbálkozott volna, de azt hiszem, hogy érdekes eredményekhez lehetne ezen az úton jutni.

A másik ellenvetés nem a megvalósítás módjára, hanem magának „az átmenetnek" a problémájára vonatkozik. *R. H. Dotterer*nek az a véleménye, hogy ez az „átmeneti sáv" nem is létezik.[16] Parry és McGill Dotterer szerint összekeverték azt,

[11] Uo. 113. o.

[12] Érdemes idézni egy Valpola könyvéről írott recenzióból: „Bár a könyv filozófiai részét érdeklődéssel olvastuk, a szerző indokait a klasszikus logika elvetésére időnként perverznek találtuk ... De a logika maga érdekes." *Journal of Symbolic Logic*, 1957. 356. o.

[13] *The unity of opposites: A dialectical principle.* Science and society, vol. 12. (1948) 418—444. o.

[14] John van Heijenoort: *Review of McGill and Parry.* Journal of Symbolic Logic, (1957) 213. o.

[15] „A háromértékű logika mindenképpen jobban használható a természetes nyelv finomabb árnyalatainak szimbolizálására, mint a közönséges ítéletkalkulus." Anderson—Johnstone: *Natural Deduction.* Calif. 1962. 116. o.

[16] *Formal logic and the „fringe".* Science and society, vol. 13. (1949), 269—271. o.

amikor valamiről nem tudjuk, hogy *A*-e, azzal, amikor tudjuk, hogy *nem-A*. *Tudásunkban* van átmeneti sáv, de a *valóságban* nincs. — Dotterer kritikája már csak azért sem elfogadható, mert a logika éppen *ismereteink* szerkezetéről szól, nem az *an sich* természetről. (A kettő között nyilván szoros kapcsolat van; de ez nem változtat azon, hogy a logika a helyes következtetések tudománya, nem pedig természetfilozófia!)

Az általam ismert legnagyobb szabású kísérlet a többértékű logika filozófiai értelmezésére *Gotthard Günther*hez fűződik.[17] A *konkrét interpretáció értékelésére* korai lenne vállalkozni; de Günther *megközelítési módját* függetlenül a végső megoldásától rendkívül figyelemre méltónak tartom. A szerző a jelenkori logika két nagy irányzata közötti szakadék taglalásából indul ki. „A logika két ága, a technikai-szimbolikus és a tartalmi-filozófikus ma már olyan távolságra kerültek egymástól, hogy a kölcsönös megértés teljesen lehetetlennek tűnik. A matematikai tábor egyes képviselői odáig mennek, hogy kijelentik: Hegel logikájának semmi köze sincs a logikához."[18] A matematikusok pozitivisztikus beállítottságán ugyanakkor nem lehet csodálkozni: „a filozófikus-spekulatív gondolkodástól való elfordulás, mely a XIX. század közepétől egyre erősödött, az idealista gondolkodás tényleges összeomlásának eredménye".[19] Günther véleménye az, hogy a logika *mindkét* irányzata tartalmaz igaz felismeréseket, és egy mélyebb elemzés ezt fel tudja tárni; ekkor pedig a *szintézis* lehetősége adva van. A tartalmi logika kidolgozása mögött nem egyszerűen a *változó* valóság ontológiai tételezése, hanem egy implicit ismeretelméleti felismerés is állt, nevezetesen az, hogy a szubjektum-objektum viszony *három* pólusra bontható. Az *Én* nem fedi a szubjektum fogalmát, a szubjektum fogalmába a *más ember* szubjektuma is beletartozik. Kétféle szubjektum van tehát, az Én és a *Te*. „A kétértékű logikában — írja Günther —, amely csak az Én és az *Az* ellentétét ismeri, minden viszonyt, mint lét(dolog) — relációt interpretálnak... A létezőnek két, és csak két metafizikai komponense van: Én-szerű szubjektivitás és dologi objektivitás ... Egy ilyen egyszerű séma azonban teljesen ellentmond az empirikus valóság tényeinek. A szubjektivitás kétféleképpen fejeződhet ki: egyszer a dologgal szemben, másodszor a Te-vel szemben. *A klaszszikus logika tévedése az, hogy a dolgot és a Te-t mint objektumot egyáltalán logikailag közösen kezeli.*"[20] De mi történik akkor, ha felismerjük, hogy a Te sem az objektumhoz, sem a szubjektumhoz nem tartozik? Ezt csak egy olyan logikában lehet kifejezni, amely *két tagadást* ismer. „A kétféle negáció-művelet fennállása pedig kikényszeríti az átállást a gondolkodás háromértékű elméletére."[21] Itt *mindhárom* érték új jelentést nyer. „Az 'igaz' *azért* nem lesz homogén logikai érték, mert az igaznak az Én—Az, vagy a Te—Az viszonyban más logikai szerkezetet kell mutatnia, mint az Én—Te viszonyban. A klasszikus logikában a negáció a létezés és nem-létezés egzisztenciális különbségét jelenti. Evidens, hogy az Én és a Te nem mint egzisztenciális, hanem mint reflexiós különbségek adódnak."[22] Az új logika tehát a gondolattartalmak hármas tagolódását tételezi, de ez más felosztási alapról történik, mint a klasszikus logikában. De ha ez a felosztási alap valóban egészen más, akkor az ilyen értelemben vett háromértékű tanítást nem is lehet adekvát módon kifejezni a kétértékű logikában. A *dialektikus technika* ezt az inadekvátságot fejezi ki. Amit a dialektikus logika ellenzői a dialektikában homályosnak találták, az nem más, mint a kétféle értékrendszer lefordíthatatlanságának megnyilvánulása. A háromértékű interpretációval ez a homályosság kiküszöbölhető, a dialektikus logika egzakttá tehető.

Nem tartom valószínűnek, hogy Günther koncepciója az igazán termékeny elmélet. A logika ismereteinkről szól, de az ismeretelméletre való redukciónak ez a módja nagyon problematikusnak tűnik. (A Günther által felszínesnek ítélt megközelítés viszont, amelyik a *változás* megragadására irányul, igen figyelemre méltó eredményeket hozott; bizonyítja ezt pl. L. S. Rogowski *A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme* c. cikke, (Magyar Filozófiai Szemle 1967. 2. sz.) Ennek ellenére szeretném ismételten felhívni a figyelmet Günther *módszerére*, mely a filozófia és a *különös kalkulus* összekapcsolásának szempontjából lehet tanulságos.

Nyíri János Kristóf

[17] (1) *Die philosophische Theorie einer nicht Aristotelischen Logik*. Proceedings of the XI. Congress of Philos., Brüssel 1953., Vol. V.; (2) *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*. 1. köt. Hamburg 1959.
[18] (2) 5. o.
[19] (2) 6. o.
[20] (2) 107—108. o.
[21] (1) 47. o.
[22] (1) 48. o.

Új könyvek

Korunk és az erkölcs. Etikai vita a Gramsci Intézetben. Roger Garaudy, Jean Paul Sartre stb. előadásai. Kossuth K. 1967. 202 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 15,— Ft.

LENIN, V. I. összes művei 14. köt. 1906. szept.—1907. febr. 2. kiad. Kossuth K. 1967. XIX, 525 o. 2. t. 30,— Ft.

MARX, K.: A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 3. köt. 3. könyv. A tőkés termelés összfolyamata. 4. kiad. Kossuth K. 1967. 914 o. 50,— Ft.

MARX, K.—ENGELS, FR.—LENIN, V. I.: A történelmi materializmusról. (Szemelvények.) Kossuth K. 1967. 437. o. 28,— Ft.

MOLNÁR ERIK: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889. Kossuth K. 1967. 492 o. 3 t. 55,— Ft.

Marxista ismeretelmélet alapjai. 2. r. Segédkönyv a pedagógusok továbbképző tanfolyamához. (Szerk. Zrinszky László) Országos Ped. Int. 155 o. 10,— Ft.

WEBER, MAX: Gazdaság és társadalom. Szemelvények. Összeáll.: Varga Iván. Bev. Kemény István. Közg. és Jogi K. 1967. 334 o. 45,— Ft.

ZATONSZKIJ, D. V.: Franz Kafka és a modernizmus problémái. Kossuth K. 155 o. (Esztétikai kiskönyvtár.) 12,— Ft.

E szám szerzői:

Katona Péter, a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Kis János egyetemi hallgató,
Ruzsa Imre, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
V. P. Branszkij, a Leningrádi Állami Egyetem Dialektikus materializmus tanszékének docense,
Márkus György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vas Ida, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Harsányi Ernő, az MSZMP Bács-Kiskun megyei bizottsága mellett működő Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetem Filozófia tanszékének vezetője,
Földesi Tamás egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara Filozófiai tanszékének vezetője,
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Lakó László, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Szabó Gábor, az MSZMP Pártfőiskolája Filozófia tanszékének tanára,
Szigetvári Sándor, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus Materializmus és logika tanszékének adjunktusa,
Újfalussy József, a Zeneművészeti Főiskola tanára,
Somlai Péter, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa,
Farkas Sándor egyetemi docens, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Tudományos szocializmus tanszékének vezetője,
Juhász Ernő, A Kulturális Kapcsolatok Intézetének arab előadója,
Nyiri János Kristóf egyetemi hallgató.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1967. VI. 28. — Példányszám: 1800 — Terjedelem: 20,3 (A/5) ív

67.64041 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Петер Катона: Две концепции законов мышления в современной марксистской философии 945
Янош Киш: Виготский и начало марксистской психологии 967
Имре Ружа: Логика норм 1018
В. П. Бранский: О вза и мосвязи причинности и случайности 1035

ДИСКУССИЯ

Дьёрдь Маркуш—Михай Вайда: Прогресс и реакция в философии 1074
Ида Ваш: В гноссоёлоги ческом аспекте «К вопросу существования языка» 1105
Эрнё Харшани: К вопросу детерминизма 1114
Тамаш Фёлдеши: Почему такое, какое? 1124
Андраш Дёрдь Сабо: Почему становилось таким, какое? 1132
Антал Мюллер: Некоторые мысли о марксистской концепции детерминизма ... 1136

ОБОЗРЕНИЕ

Ласло Лако и *Габор Сабо:* Диалектика и современное естествознание 1141
Шандор Сигетвари: Шандор Варяш — венгерский пионер обработки диалектической логики 1146

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Денеш Золтан: История музыкальной эстетики I. Эфос и аффект *(Йожеф Уйфалуши)* 1150
Миклош Альмаши: Маска и зеркало (Эссе о драматургии) *(Петер Шомлаи)* 1155
Союзная политика — через 25 лет. Сборник о союзной политики Коммунистической Партии 1936—1962 *(Шандор Фаркаш)* 1159
Роберт Шимон: Возникновение ислама *(Эрнё Юхас)* 1167
Философская ценность многозначной логики *(Янош Криштоф Нири)* 1169

CONTENS

ESSAYS

Péter Katona: The Two Conceptions of the Laws of Thinking in Contemporary Marxist Philosophy 945
János Kis: Vigotsky and the Beginning of Marxist Psychology 967
Imre Ruzsa: The Logic of Norms 1018
V. P. Bransky: On the Relation of Causality and Contingency 1035

DISCUSSION

György Márkus and *Mihály Vajda:* Progress and Reaction in Philosophy 1074
Ida Vas: An Epistemological Approach to the „Question of the Existence of Language" 1105
Ernő Harsányi: To the Question of Determinism 1114
Tamás Földesi: Why is it Like it is? 1124
András György Szabó: Why Did it Become Like it Did? 1132
Antal Müller: Some Considerations Concerning the Marxist Conception of Determinism 1136

OBSERVER

László Lakó and *Gábor Szabó:* Dialectics and Modern Natural Sciences 1141
Sándor Szigetvári: Sándor Varjas — pioneer of the Elaboration of Dialectical Logics in Hungary 1146

REVIEW AND CRITICISM

Dénes Zoltai: History of Aesthetics of Music I. Ethos and Affect. *(József Újfalussy)* 1150
Miklós Almási: Mask and Mirror (Essay on Dramaturgy). *(Péter Somlai)* 1155
Politics of Alliance — trough A Quarter of a Century — Essays on the Politics of Alliance of the Communist Parly 1932—1962 *(Sándor Farkas)* 1159
Róbert Simon: The Rise of the Islam *(Ernő Juhász)* 1167
The Philosophical Value of Many-Valued Logics *(János Kristóf Nyiri)* 1169

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Péter Katona: Deux conceptions des lois de la pensée dans la philosophie marxiste contemporaine 945
János Kiss: Vigotsky et les débuts de la psychologie marxiste 967
Imre Ruzsa: La logique des normes 1018
V. P, Branski: De la connexion de la causalite' et du hasard 1035

DISCUSSION

György Márkus et Mihály Vajda: Progres et réaction dans l'histoire de la philosophie 1074
Ida Vas: Approche gnoseologique „Du probleme de l'existence de la langue" 1105
Ernő Harsányi: A propos du déterminisme 1114
Tamás Földesi: Pourquoi est-il comme il est? 1124
András Gy. Szabó: Pourquoi est-il devenu ce qui il est? 1132
Antal Müller: Réfléxions sur la conception marxiste du déterminisme 1136

LA VIE SCIENTIFIQUE

László Lakó et Gábor Szabó: La dialectique et les sciences modernes de la Nature ... 1141
Sándor Szigetvári: Sándor Varjas – le pionnier hongrois de l'élaboration de la logique dialectique 1146

REVUE ET CRITIQUE

Dénes Zoltai: Histoire de l'esthétique musicale. I. Ethos et affectus *(József Urfalussy)* 1150
Miklós Almási: Masque et miroir (Essai sur la dramaturgie) *(Péter Somlai)* 1155
Politique d'alliance — 25 années d'histoire. Recueil d'études sur la politique d'alliance du Parti Communistes. 1936 — 1962 *(Sándor Farkas)* 1159
Róbert Simon: L'origine de l'Islam *(Ernő Juhász)* 1167
La valeur philosophique de la loguigue polyvalente *(J. K. Nyiri)* 1169

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és *bármely postahivatalban.* Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.