a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FILOZÓFIAI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

ÁGH ATTILA
„Tudományos" istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában

SÁNDOR PÁL
A Hegel-vita mai állása

BIZÁM LENKE
A kafkai „tevékenységfétis" és metaforikus átértelmezése

ALTRICHTER FERENC
A matematika néhány filozófiai kérdéséről

A. LURIJA
Vigotszkij és a magasabb rendű pszichikus működések tanulmányozása

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
1. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő
SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő
TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Ágh Attila: „Tudományos" istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában 1
Sándor Pál: A Hegel-vita mai állása 63
Bizám Lenke: A kafkai „tevékenységfétis" és metaforikus átértelmezése 115
Altrichter Ferenc: A matematika néhány filozófiai kérdéséről 150
A. Lurija: Vigotszkij és a magasabbrendű pszichikus működések tanulmányozása 184

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Rényi Alfréd: Levelek a valószínűségről *(Sós Vilmos)* 194
Ruzsa Imre: A matematika néhány filozófiai problémájáról *(Székely Sándor)* 196
Márkus György: Marxizmus és „antropológia" (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában) *(Szabó András György)* 199
V. Sz. Svürjev: A neopozitivizmus és a tudomány empirikus megalapozásának problémái *(Müller Antal)* 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Papp Zsolt)* 208
Approaches to History *(Karádi Éva)* 213

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.

E szám szerzői:

Ágh Attila, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Sándor Pál, a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének vezetője,
Bizám Lenke, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Tamás György, kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos mukatársa,
Altrichter Ferenc, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa,
A. Lurija (Szovjetunió),
Sós Vilmos, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének adjunktusa,
Szabó András György, kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Papp Zsolt, egyetemi hallgató,
Karádi Éva, egyetemi hallgató.

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1968. ÉVI XII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

TANULMÁNYOK

Ágh Attila: „Tudományos" istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában 1 1
Sándor Pál: A Hegel-vita mai állása 1 63
Bizám Lenke: A kafkai „tevékenységfétis" és metaforikus átértelmezése 1 115
Altrichter Ferenc: A matematika néhány filozófiai kérdéséről 1 150
Lurija, A.: Vigotszkij és a magasabb rendű pszichikus működések tanulmányozása 1 184
Márkus György: Az észlelés és a pszichofizikai probléma 2 217
Ludassy Mária: Történetiség a történelem ellen. E. Burke filozófiája 2 300
Tamás György: A logikai négyzeten alapuló következtetések 2 349
Hamjanovics, Milán: Szemantikai módszer az esztétikában 2 371
Garai László: A tárgyi tevékenység struktúrája és a pszichikum 3 453
Hermann István: A kanti teológia problémáiról 3 486
Vakaliosz Thanaszisz: A humanizmus filozófiai tartalma 3 522
Kohn Illel: A lex minimi mint általános törvény (Vázlat) 3 533
Loszev, A. F.: A művészeti kánonok mint stílusprobléma 3 542
Ruzsa Imre: A matematika filozófiájáról 4 621
Vitányi Iván: A színérzékelés struktúrájáról 4 644
Tamás György: A közvetlen következtetések rendszere 4 708
Lifsic, Mihail: A konzervdoboz fenomenológiája 4 727
Szigeti József: A nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz 5 805
Tamás György: A kategorikus szillogizmus első alakzatáról 5 830
Vereczkei Lajos: A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia .. 5 851
Hont Ferenc: A színjáték eredete 5 864
Heller Ágnes: Spinoza Etikája 5 877
Markovic, Mihailo: Az igazságról 5 896
Novák Zoltán: Sz. M. Eizenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa (Halálának 20. évfordulójára) 6 985
Tordai Zádor: Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál 6 1024
Barlay László: A negatív dialektika pozitivitása 6 1035
Szigetvári Sándor: A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról 6 1047

A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Antonio Gramsci: Kritikai jegyzetek egy *Népszerű szociológiai kézikönyv* kísérletéhez 6 1061

A MARXISTA FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBŐL

Lukács György: Buharin Történelmi materializmusának bírálata 4 747

VITA

Rádi Péter: Általános ontológia vagy társadalomontológia? 2 388
Rezső Margit: Mi a filozófia tárgya? 2 397
Kuzminov, G. A.: A modern fizika néhány ismeretelméleti kérdéséről 3 579

Vörös Gyula: Még egyszer az „elidegenedés és szocializmus" kérdéséről 3 581
Friss István: Szocializmus és árutermelés. Megjegyzések Ágh Attila a Magyar Filozófia Szemle 1967/3. számában megjelent cikkéhez 4 755
Sándor Pál: Módszer, haladás, érték 5 907
Ruzsa Imre: A matematikai logika materialista felfogásáról 6 1106
Földesi Tamás: Még egyszer (talán utoljára) az egyértelmű meghatározottság elvéről 6 1112

FIGYELŐ

A generatív grammatika filozófiai háttere *(Kiss János—Pap Mária)* 3 588
Worringer, Wilhelm: Absztrakció és beleérzés — és magyarországi visszhangja *(Szabó Júlia)* 3 595
A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája Opatijában (*W. Á.*) 4 760
Nyelvfilozófiai kalandozások *(Nyíri János Kristóf)* 4 762
Az entrópia és a hőmérséklet fogalma és értelmezése *(Kirschner István)* 4 778
Sipos János: A marxista társadalomelmélet magyarországi fejlődésének néhány aktuális problémájáról és a „marxizálás" hatásáról 5 907
Kröber, Günter: Adatok a nyugatnémetországi polgári Marx-kritika jellemrajzához 6 1097

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Rényi Alfréd: Levelek a valószínűségről *(Sós Vilmos)* 1 194
Ruzsa Imre: A matematika néhány filozófiai problémájáról *(Székely Sándor)* 1 196
Márkus György: Marxizmus és „antropológia" (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában) *(Szabó András György)* 1 199
Svürjev, V. Sz.: A neopozitivizmus és a tudomány empirikus megalapozásának problémái *(Müller Antal)* 1 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Papp Zsolt)* 1 208
Approaches to History *(Karádi Éva)* 1 213
Révai József: Válogatott történelmi írások 1—2. *(Tolnai Gyula)* 2 401
Porsnyev, B. F.: Szociálpszichológia és történelem *(Kéri Elemér)* 2 405
Bloom, S. W.: Az orvos és betege. Szociológiai interpretáció *(Tahin Tamás)* ... 2 413
Filozófiai bibliográfia (A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 első félévében) *(Csillag Lászlóné)* 2 419
Téves tanulságok — tanulságos tévedések *(Bíró Gábor)* 3 602
Max Weber magyar nyelven *(Kulcsár Kálmán)* 3 607
Joja, Athanasie: Logikai tanulmányok 2. köt. *(Nils Öffenberger* és *Emanoil Ancuta)* 3 611
A *L'homme et la société* első évfolyamáról *(Tordai Zádor)* 3 613
Hocutt, Max: A materializmus védelmében (a. f.) [Altrichter Ferenc] 3 616
Általános nyelvészeti tanulmányok 4. köt. *(Pap Mária)* 4 784
Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai *(Hársing László)* 4 791
Nyírő Lajos: Irodalomelmélet — korszerű művészet *(Nagy Ilona)* 4 796
Lévi-Strauss, Claude: Mythologiques 2. *(Voigt Vilmos)* 4 798
Új típusú kutatás *(Szerdahelyi István)* 5 966
Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világképe *(Farkas István)* 5 969
Szecsődi László: A szocialista tudatról *(Hársné Varró Rózsi)* 5 973
A fogalom logikája *(Szigetvári Sándor)* 5 975
Logikai pozitivisták és analitikusok vitája a történettudományról *(Karádi Éva)* 5 977
A dialektikus materializmus determinizmusa *(Fodor Judit)* 6 1117
Nyelv és gondolkodás *(Kelemen János)* 6 1119
M. A. Arbib: Brains, Machines, and Mathematics *(Székely Sándor)* 6 1125
Az 1967. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája *(P. S.)* 6 1128
Filozófiai bibliográfia (A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 második félévében) (Csillag *Lászlóné)* 6 1229

TANULMÁNYOK

„Tudományos" istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában

ÁGH ATTILA

Teilhardizmus és teilhardológia

Minden elméleti kutatásnak abból kell kiindulnia, hogy Teilhard neve már fogalommá vált Nyugat-Európában, s munkássága nemcsak a filozófusok szűk körében váltott ki visszhangot, hanem a hívők körében általában. Ezért beszélhetünk a teilhardizmusról nem csupán mint egy filozófiai iskoláról, hanem mint egy ideológiáról is, amelyben a katolikus tömegek — mindenekelőtt az értelmiség — tudatosítják a XX. század realitásait, a modern tudományos világképet és a szocializmus világrendszerének meglétét, és igyekeznek a vallásos világkép legkirívóbb ellentmondásait és elmaradásait felszámolni. Ebben a vallás és tudomány szintézisére irányuló társadalmi igényben van Teilhard de Chardin műveinek „igazsága".

A teilhardizmus mint modern vallásos világkép a mindennapok valósága, az újságok hasábjain éppúgy találkozhatunk vele, mint államfők kijelentéseiben. Ez sokszor Teilhard nevének említése nélkül történik, vagy nem is áll kapcsolatban közvetlenül a munkásságával, de a társadalmi közvetítések láncolatán át megőrződik a lényeg: a fejlődés elvének bevitele a vallásba, emberi optimizmus hirdetése, s egy modern istenhit kidolgozása a modern tudományok eredményeire támaszkodva. Ez a teilhardizmus központi mozzanata, ezt alakítják, formálják azután tovább, s ez válik végső soron a marxistákkal való párbeszéd nyelvévé is.

A teilhardizmust természetesen el kell határolni a teilhardológiától. Egy filozófus hatását nyilvánvalóan az is jól mutatja, ha a könyvtárakban növekszik a rá vonatkozó elméleti irodalom. Teilhard műveinek kommentálása ott tart, hogy már teilhardológiáról is beszélhetünk. Ez többnyire valahol a teilhardizmus „felett" „lebeg", leggyakoribb formája Teilhard munkásságának aprólékos tárgyalása, kommentálása és rendszerré merevítése a teológiai gondolkodás igényei szerint. Teilhard nézeteit a Vatikán továbbra is visszautasítja, ehhez képest persze pozitívnak tekinthető, hogy teológusprofesszorok és a katolikus szellemi élet más vezetői máris tekintélyt csináltak belőle. Ez a teilhardológia azonban egyben Teilhard megmerevítése, negatív-teológikus vonásainak előtérbe állítása.

Ezzel magyarázható, hogy a tekintélyesre nőtt irodalomban szinte semmi utalást nem találunk Teilhard szakantropológiai-filozófiai *fejlődésére*[1], a két aspektus egymáshoz való viszonyának alakulására, amely feltárná munkássá-

[1] A Teilhard-irodalomban C. Cuénot *Pierre Teilhard de Chardin les grandes étappes de son évolution* c. munkája (Plon, Párizs 1958) ismert mint a Teilhard *fejlődését* tárgyaló szakmunka. Valójában Cuénot műve nem egyéb, mint deskriptív jellegű tudományos életrajz, amit már az is jelez, hogy Teilhard munkásságát tartózkodási helyei alapján korszakolja.

gának lényegét, s amelyet az alábbiakban szeretnénk megvizsgálni. A teológus-teilhardológiai irodalom Teilhard filozófiáját lezárt, befejezett egésznek tekinti, s lényegében csak kommentálásra szorítkozik. Illusztrálásul idézzük Emile Rideau ismert jezsuita professzort, akinek könyve klasszikus formájában mutatja be a teilhardológiát. Rideau egy konzervatívabb vallásos világképnek megfelelően Teilhard filozófiáját eleve totálisnak, a lét egészét átfogó ontológiának tekinti: „Teilhard munkássága az egész valóság fenomenológiája . . . a létező összes aspektusainak szintézise."[2] Szó sincs többet Teilhard őszinte szerénységéről, a tudományokból való kiindulásáról és eredményeik szintetizálásáról, ami Teilhardnak, minden ellentmondása ellenére, alapelve maradt. Rideau Teilhard munkásságát „új apologetikának" nevezi, s nagy szerepet tulajdonít benne „a misztikus tapasztalatnak".[3] A mindent átfogó teilhardi filozófiában kozmológiát — mint természetfilozófiát —, antropológiát — mint az ember tudományát —, metafizikát — mint a lét eredetéről és az abszolút létezőről szóló tudományt, amely isten létezésének az ész által történő bizonyításába torkollik —, végül ontológiát — mint a létezésről s ennek fokairól, szintjeiről, „szféráiról" szóló tudományt — különböztet meg, még a teilhardi teológia „alatt".[4] Most nem is egyszerűen arról van szó, hogy Teilhard a két utóbbit — a metafizikát és az ontológiát — többször „kitagadja" munkásságából, s így nyilvánvaló az ellentét a kommentár és a művek között, hanem inkább arról, hogy teológiai buzgalmában Rideau öntudatlanul is elárulja Teilhard rendszerének titkát, azt ti., hogy tudomány és vallás egyesítése — a filozófia szintjén — nem sikerült, s a kitagadott ontológia és metafizika végső soron visszalopózott. Amit azonban Rideau eleve eredménynek tekint, s úgy szögez le, mint természetes igazságot — a tudomány alárendelését a hitnek, a vallásnak, azaz Teilhard törekvéseit a modern tomista álláspontjáról fogadja el —, az Teilhardnál megannyi érdekes részeredményekben bővelkedő, de végeredményben kudarcba fúló kétségbeesett kísérlet az egység megtalálására. Éppen ez adja munkásságának értékét és jelentőségét.

A rideau-i felosztás azonban nem csupán azért alaptalan és igazságtalan, mert nem veszi figyelembe Teilhard megannyi tiltakozását a metafizika és az ontológia ellen, hanem azért is, mert e kettőt tulajdonképpen megkülönböztetni sem tudja, sem elválasztani a kozmológiától és — kisebb részben — az antropológiától. Ha valahol újjászületik a régi és vallásos metafizika Teilhardnál, az éppen kozmológiájában történik, de kozmológiája, evolucionalista kiindulópontjánál fogva, nem egyéb, mint antropológiájának logikai folytatása. Így azután hiába idézi büszkén Rideau, hogy „miként Hegelnél és Marxnál, a teilhardi fenomenológia is *történeti*"[5] — ami Rideau-nál elvész, az éppen az evolucionista jelleg: az általa tételezett részeket mereven szétválasztja és egymástól teljesen elkülönítve is tárgyalja, s az összefüggés hiányáról saját többszázoldalas jegyzet- és kommentáranyaga tanúskodik legjobban.

Nem időzünk tovább Teilhard kommentátorainál, akik vallásos kötöttségük miatt nem tudják megérteni, hogy Teilhardnál — bizonyos értelemben — nincs egyéb, csak antropológia; ez az antropológia azonban, éppen

[2] E. Rideau: *La pensée du Père Teilhard de Chardin.* Editions du Seuil, Párizs 1965. 546. o.
[3] Uo. 50. o.
[4] Uo. 51—53. o.
[5] Uo. 109. o.

teológiai kiindulásai és szándékai miatt, a benne foglalt minden tudományos tartalom ellenére, kozmikus antropológiává, ontológiává deformálódik — mégpedig nem annyira egyes tételeinek verbális tartalmával, hanem ezek tendenciájával, immanens, kimondhatatlan tartalmával — vezet el a teológiához.

E kozmikus antropológia rendszerét akarjuk megvizsgálni, valóságos kiindulópontjából, a teilhardi szakantropológiából kiindulva. Teilhard számára ténylegesen úgy merült fel a tudomány és a vallás viszonya, mint a (szak)antropológia és az istenhit viszonya, s az előbbit csak fokozatosan általánosította a „tudománnyá" általában (mégpedig úgy, hogy biológiai kötöttségei mindvégig megmaradtak). Nem kívánjuk tehát munkásságának egészét elemezni, csupán egy vonatkozását, de ez szerintünk egész munkásságának lényegét érinti. Nem foglalkozunk vallásos munkáival sem, csak azokat érintjük, amelyekben a tudományos kiindulópont és szándék nyilvánvaló, így mindenekelőtt összegyűjtött műveiben megjelent antropológiai tanulmányait, valamint *Az emberi jelenség* és *Az ember helye a természetben* című munkáit.[6]

Hívei manapság szeretik hangsúlyozni, hogy Teilhard az egyházi fegyelemnek engedelmeskedve nem publikálta nézeteit, s így mint mártírt s egyben mint az egyház hű fiát mutatják be. Ez azonban egy kissé legenda, mivel — bár nagy összefoglaló munkáját, *Az emberi jelenség*et valóban nem publikálhatta — munkássága során több tucat tanulmányt jelentetett meg, amelyekben — mint látni fogjuk — már megtalálhatjuk a teilhardizmus összes alapelvét. Ezek a cikkek ugyanakkor azt is bizonyítják, hogy Teilhard mindvégig a tudomány élvonalában haladt, egyben jelzik a XX. sz.-i paleantropológia történetét is a Sinanthropus-leletektől az újabb Pithecantropus-leleteken át az Australopithecus-problémakör felmerüléséig. S Teilhard nemcsak asszisztált ezeknél a tudományos eseményeknél, hanem tevékenyen résztvett a feltárásukban és feldolgozásukban is. Minden filozófusi vonatkozástól eltekintve szakantropológiai kutatásai önmagukban is érdekesek és értékesek, s vizsgálatunk egy fontos szempontját alkotják. Vizsgálatunk kezdetben *történeti*, később — fő művéhez, *Az emberi jelenségek*hez elérkezve — logikai-rendszertani, s állomásait magának Teilhard fejlődésének szakaszai szolgáltatják.

I. A 20-as évek geológiai és antropológiai kutatásainak eredményei és a teilhardi rendszer kezdetei

Teilhard tanulóévei a múlt század utolsó s századunk első évtizedére esnek. Érdeklődésének előterében ekkor még a geológia és a paleontológia állt. Mindkettő továbbra is munkásságának alapját, egyik alkotóelemét alkotja, később is publikált geológiai tanulmányokat[7], illetve mindkettőt szükségképp alkalmazza paleantropológiai kutatásai során, a továbbiakban mégis ezek háttérbeszorulásáról beszélhetünk a humán paleontológia, a paleantropológia javára. Az átmenetet s egyben önálló tudományos munkásságának kezdetét az eocénkori rovarevők (tarsis, lemur) vizsgálata jelzi. Tudományos hírnevét is azzal alapozta meg, hogy megcáfolta Wood Jones hipotézisét az embernek ezektől való közvetlen leszármazásától. Ez az eredmény sarkallhatta újabb kutatásokra, most már közvetlenül a paleantropológia területén.

[6] Teilhard de Chardin művei 9 kötetes kiadásának (Editions du Seuil, Párizs 1955—) (a továbbiakban *Művei)* I., II., III. és VIII. kötete.

[7] Pl. *La face de la Terre.* Études, 1921 dec. 5—20.

A paleantropológiában azonban századunk elején már a győztes evolucionizmus és transzformizmus uralkodott. Teilhard pedig a Jézus Társaság tagja, azaz jezsuita volt. Tudományos érdeklődése és vallásos meggyőződése, társadalmi pozíciója tehát kezdettől fogva éles ellentmondásban volt, és feloldást követelt. Egész munkássága ennek a feloldásnak kísérlete lesz.[8]

Tudományos munkásságát azonban megzavarja az első világháború. A harcok szüneteiben igyekszik megfogalmazni, rendszerezni gondolatait. Ezeket a háború idejéből származó írásait összegyűjtötték, és külön kötetben kiadták.[9] Mint Teilhard maga is írja, ezek a tanulmányok egy filozófiai szintézis kísérletei, vagyis bennük vallásos hitét és evolucionizmusát akarta összhangba hozni. Tudományos tapasztalatok híján s fiatalosan csapongó, túláradó lelkesedése miatt ezek az írások inkább vallásos elmélkedéseknek, mint tudományos tanulmányoknak tekinthetők. Teológiai-vallásos nyelvezetet használ, a tudományra való utalásai, filozófiai fejtegetései absztraktak és homályosak. Bizonyos szintézist azonban ezen absztrakt szinten is kétségtelenül megteremt, többször megfogalmazza a természeti törvények, fejlődés, anyag, valamint isten (Krisztus) egységét,[10] de minden konkrét dokumentálás nélkül. Teilhard munkássága tehát előlegezve van ezekben az írásokban, de csak csíraformában, korántsem lehet arról szó — bár akad ilyen vélemény —, hogy gondolatvilága már kezdettől fogva készen állt, mintegy intuícióként adott volt, s a továbbiakban csak kifejtette, részletezte. Vallásos jellegű „anyagmisztikájának" jellemzésére megemlítünk néhány címet, terminust: *Az anyag spirituális hatalma*, *Az anyag himnusza*, *Az örök asszonyi*, *Krisztus az anyagban*, *A szent fejlődés*. Még nem állítja maga elé a tudományos objektivitás követelményét, számos írása, mint címük is jelzi, kizárólag vallásos témával foglalkozik — *A Világ lelke*, *A kozmikus Krisztus*, *A cselekvő hit*, *A misztikus környezet*, *Krisztus formája*. Ezek a munkák inkább a húszas években írott tisztán vallási művei felé mutatnak (melyek közül legismertebb *Az isteni környezet*). Részletesebben nem is foglalkozunk velük, hanem első jelentősebb tudományos publikációiból indulunk ki, azokból, amelyekben megindul a fenti absztrakt szintézis konkretizálása.

Az antropológia területén tett első lépéseiről a 10-es években és a 20-as évek elején megjelent cikkei tanúskodnak. Ezek közül kettő[11] láthatóan a kezdő tudós terjedelmesebb recenziója, önálló álláspontot még alig tükröznek, a bennük felvonultatott antropológiai anyag azonban figyelemre méltó, és megmutatja Teilhard szakmai kiindulópotját is. Az első recenzió H. Obermaier könyvét, a *Der Mensch der Vorzeit*et kivonatolja, viszonyítási alapja a *Dictionnaire apologétique* H. Breuil által szerkesztett ember-címszava. Kezdi a rend-

[8] Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy nem csupán a paptudósok tevékenysége, hanem az evolucionizmus valamilyen formájához való kapcsolódásuk sem volt ismeretlen Franciaországban. A XVIII. sz.-ban Sauvages és Soulavie atyák, a XIX. sz.-ban pedig Croizet és Duilhé de Saint-Projet atyák kísérelték meg, hogy az evolucionizmust az egyházon belül képviseljék, ill. hogy legalábbis kutatását elősegítsék, Breuil atyát pedig egyenesen „az őstörténet pápájának" nevezték kortársai. Teilhard magatartásának és felfogásának voltak tehát előzményei, sőt kortársai és támogatói is. Ezek a kísérletek azonban nem jutottak el egy elméleti rendszer kidolgozásának még az igényéig sem, ennyiben jelent Teilhard munkássága valóban *eredetiséget*.

[9] Écrits du temps de la guerre (1916—19). Grasset, Párizs 1965.

[10] Uo. 275. o.

[11] *La préhistoire et ses progrès* Études, 1913 jan.; *Művei* II. köt. *Les hommes fossiles (A propos d'un livre récent)*. Études, 1921 márc.; *Művei* II. köt.

szeres áttekintést a geológiai előzményekkel, a négy jégkorszakkal, majd áttér a legősibb emberre, elutasítva harmadkori létezésének hipotézisét. Ami ismertetésében szakmailag szembeszökő, az mindenekelőtt a változások felgyorsítása, a leletek összesűrítése a legutolsó jégkorszakra, a Würmre: a chellestípusú leleteket a felszálló ágra teszi, valamivel utána következik az acheul, még a maximum előtt a moustier, kevéssel utána az aurignac mint a felső paleolit kezdete. Ami ebből a sémából kiszorul, az mellékes vagy nem bizonyítható: a chelles jelzi a legkorábbi emberi maradványokat, de a maueri állkapoccsal összefüggésben a Mindel-Riss interglaciálisra való datálásukat (Penck) elutasítja, a Pithecantropus is csak lábjegyzetben kerül elő, mint egy nagy majom, amely a chelles-korszakban élt, s nem alkotja az ember közvetlen elődjét. Az egyetlen — általa is elismerten — jól definiálható törzs, a neandervölgyi is kívül kerül a fejlődési vonalon, s szerinte nem dönthető el, hogy primitív vagy degenerált, elkésett vagy retrográd fejlődésről van-e szó. Végül a legizgalmasabb kérdésben, a Homo sapiens megjelenésének kérdésében nem foglal állást, csak Franciaország területén való megjelenését konstatálja az ismert leletek (Cromagnon stb.) alapján.

A teilhardi ismertetésben és állásfoglalásban egy jól átgondolt tudományos álláspont jelei mutatkoznak meg. H. Obermaier és H. Breuil egyaránt pap-tudósok — mi az, ami koncepciójukban olyannyira elfogadható Teilhard számára? Először is szembeötlő a szkepticizmusuk mindenféle paleantropológiai lelettel szemben, s bár általánosságban elfogadják a transzformizmus gondolatát, minden tényleges leletet kiiktatnak a konkrét fejlődési láncolatból. Másodszor feltűnő, hogy bár nemcsak régészek, mégis a régészeti leleteknek adnak elsőbbséget, sémájuk kizárólag eszközmaradványokon alapul, ahol a szukcesszív, folyamatos és előrehaladó fejlődés egyértelműen nyomon követhető. Az embert — maradványairól ítélve — nem tartják „méltónak" a szerszámához, az egész koncepció mögött a „másik ember" hipotézise húzódik meg, aki a szerszámokat készítette, és aki jól megkülönböztethető „degenerált", „retrográd" rokonaitól. Amikor tehát Teilhard a fejlődés felgyorsítására irányuló törekvésüket, amellyel szakadékot igyekeznek teremteni az emberi és állati között, s a „másik ember"-re vonatkozó hipotézisüket átveszi, tulajdonképpen a teremtéselméletet igyekszik belevinni a tudományba. A teremtés gondolata azonban, Obermaierrel egyetértésben, nyíltan is előkerül.[12]

A jó néhány évvel későbbi, M. Boule *Les hommes fossiles* c. könyvéhez kapcsolódó másik cikkben döntő különbséget találunk, mégpedig a neandervölgyi ember vonatkozásában. Az első „valódi" embernek tekinti, aki a fellelhető nyomok (tűz, temetés) szerint már intelligens volt, de változatlanul nem fogadja el az ember őséül, csak mellékágnak, amely még az utolsó glaciális idején is fennmaradt. Ha továbbra is ragaszkodik ahhoz, hogy a különböző lelettípusokat mint ősöket elutasítsa, és hogy a fejlődést felgyorsítsa, s a Homo sapiens megjelenését változatlanul nem értelmezi, csak mint tényt rögzíti, hogyan felel meg teóriája egyáltalán az evolucionizmus követelményének? Nos, Teilhard már ebben az igen korai cikkében kimondja egyik paleantropológiai alaptételét, amelyet több-kevesebb következetességgel végigvisz egész munkásságán: feltételez egy korai elágazást az emberfélék (hominidák) között, amelyek közül egy szál közvetlenül vezet a mai emberhez. A szálak tehát egy közös pontból divergálva párhuzamosan futnak, s így megkülönböztethetünk

[12] *Művei* II. köt. 38. o.

mellékágakat, laterális formákat, valamint direkt vagy generalizált formákat. A probléma csak az, hogy nem mondhatjuk rá minden lelettípusra, hogy laterális forma, anélkül, hogy fel ne mutatnánk direkt formákat is. Teilhard, a tudós, belátja ezt, és anélkül, hogy a korai elágazásról szóló tételét megváltoztatná, a továbbiakban a konkrét anyag feldolgozásában fokozatosan egyre hajlékonyabb álláspontot foglal el, s igyekszik a direkt ágat jobban dokumentálni.

Ez a tendencia már a jelen cikkben is megmutatkozik, arról ír benne, hogy már a neandervölgyivel egy időben éltek egy intelligensebb faj képviselői, melyek nem voltak a neandervölgyiek utódai, s fokozatosan kiszorították a neandervölgyieket. A felső paleolit elején már meg is jelentek, itt már gazdag leletanyagra tud hivatkozni. Konstatálja a fajoknak már a történelem hajnalán, sőt esetleg még korábban való meglétét is, s néhány utalást tesz ennek kapcsán a történelemre is. Megkülönbözteti a Homo nordicust, a Homo mediterraneust és a Homo alpinust mint különböző kultúrák hordozóját, s a történelmet ezek folyamatosságaként és kölcsönhatásaként fogja fel. Félreértés ne essék, semmi sincs tőle messzebb, mint egy fajelmélet, az viszont kezdettől fogva nyilvánvaló, hogy nem tudja másképp elképzelni a történelmet, mint hogy biológiai törvények határozzák meg.

Láttuk, hogy Teilhard fentebb ismertetett legsajátabb szaktudományos tételei sem mentesek a vallásos világkép hatásától. Ennek jelentkezési formája azonban semmiképp sem direkt, valószínűleg nem is tudatos, állásfoglalásai megalapozottak voltak a tudomány akkori állása szerint, az egyik lehetséges variánst jelentették, s nem utolsó sorban szigorúan dokumentáltak. Önmagukban nem kelthették tehát senkiben egy vallásos világkép hatását, sőt az akkori vallásos gondolkodás számára a paleantropológia mint olyan volt gyanús és elfogadhatatlan. Nem véletlen tehát, hogy mindkét cikkét magyarázkodással kezdi és zárja: az antropológia tudománya, írja, gyanakvás légkörében él, eredményeit nemcsak a többi tudományok tekintik kétkedéssel, hanem a hívők is, akik az ilyen kutatást eleve vallásellenesnek tekintik. Egész életében mindkét irányban küzdenie kell, egyfelől a tudósok felé bizonyítania, hogy a paleantropológia „egzakt" tudomány, mely vizsgálataival a meglevő csekély lelet alapján is messzemenő következtetésekre képes jutni, s ezek „verifikálhatók", másfelől igyekszik tudományát a hívők előtt „szalonképessé" tenni. Pályájának kezdetén inkább arra helyezi a súlyt, hogy a paleantropológia semleges a hit, isten létezésének kérdésében, később egyre jobban mint isten létezéséhez vezető racionális utat igyekszik bemutatni.

Első cikkeiben mindenesetre közvetlenül látható, hogy a tudományos tartalom — tudományos publikációról van szó, tudományos szakfolyóiratokban! — és a vallásos álláspont inkább egymás mellé vannak helyezve, mintsem hogy áthatva egymást, egységes rendszerré forrnának össze. A tudományos tények sajátos interpretálását ugyan láttuk, de tételei még nem direkt érvek isten létezése mellett. Ami kezdettől fogva közvetlenül mutatja a vallás befolyását, az inkább az az enyhe agnoszticizmus, amellyel tárgyát kezeli; utóbbi cikkében pl. elutasítja és naívnak tekinti azokat a törekvéseket, amelyek az ember pontos genealógiáját és megjelenésének pontos idejét keresik.[13] A teremtésre tett korábbi megjegyzését idéztük már, második cikkében erre a gondolatra úgy tér vissza, hogy — s ez egy sokat idézett teilhardi gondolat — a biblia szerint az embert a földből teremtették, a tudomány meg azt mutatja, hogy

[13] Uo. 48. o.

ezen a földön egy lassan kimunkált szubsztancia értendő, amelyet a dolgok totalitása hozott létre.[14] Az egyetértés meglesz a tudomány és a hit között, ha egyik oldalról sem utasítják vissza a közeledési kísérletet. A hitnek minden igazságra szüksége van.[15]

A 20-as évekből még egy nagyobb átfogó paleantropológiai cikkét szeretnénk felidézni, amely már az önálló tudós álláspontját, hatalmas anyagismeretét és redszerező készségét mutatja. A tudományos szempont önállósága és kizárólagossága itt már mint elméleti kiindulópont jelentkezik: az antropológia, viszonylag kevés tény bázisán, igen távoli következtetéseket tud levonni, az ember fejlődésének megismeréséhez az egész emberi élet tanulmányozása nyújt alapot, ezt a fejlődést kell rekunstruálnunk minden filozofálás nélkül.[16] A törzsfejlődés egyes szakaszai nála az eocén rovarevők (lemur, tarsis), az oligocén majmok, amelyek már szétváltak szélesorrú (Platyrrbiniens) és keskenyorrú (Catarrhiniens) típusra, amely utóbbiaktól az antropoidok felé ágazott a fejlődés. Ennek kapcsán részletesen tárgyalja a századunk elején nagy tudományos szenzációt kiváltó fajumi leleteket. A következő szakasz az antropomorf típusok miocénbeli inváziójáról beszél: az antropoidok a miocénben hatalmas területen elterjedtek, többek között elárasztották Európát is, s erősen mutáló, számos variánst felmutató fajaik között keresik azt a szálat, amely az emberszabásúak és az emberfélék felé vezet. Ennek kapcsán alaposan elemzi azt a jelenséget, amelynek a paleantropológia még ma sem tulajdonít elegendő jelentőséget: a migráció, a vándorlás, a biológiai érinkezés hatását a fajok fejlődésére és újabb fajok keletkezésére. Elfogadja a Dryopithecust mint generalizált típust, mint az emberszabásúak elődjét, de vitatja K. Gregory véleményét, hogy az az emberfélék közvetlen elődje is lenne. Az eddigi osztályozás a korabeli tudomány élvonalában állt, de megtorpan, mihelyt közeledik az ember felé. Nem mintha a Dryopithecus értékelése lenne a döntő — hiszen ez mindt máig vitatott, bár többnyire az ember ősének tekintett lelettípus —, de itt elkezdődik Teilhardnál egy óriási szakadék az állat és az ember között, amelyemeglehetősen spekulatív konstrukciókkal igyekszik áthidalni, s változatlanul kiiktatja a feltárt közbeeső formákat.

Az ember keletkezésére közvetlenül áttérve, a harmadkori — lényegében a pliocénről, a harmadkor legutolsó szakaszáról van szó — ember létezését elutasítja, és a kérdést mesterségesen felnagyított problémának nevezi. Ez utóbbi megállapítása lényegében még elfogadható lenne, de további állásfoglalása szaktudományos szempontból is jogos bírálat alá esik. A legkorábbi embert továbbra sem a csont-, hanem az eszközleletek alapján definiálja, s a Riss-Würm interglaciálisra datálja.[17] Ez lényegileg azt jelenti, hogy nemcsak a harmadkor utolsó szakaszát — a pliocént — iktatja ki a folyamatos fejlődés egészéből, hanem szinte az egész negyedkort is, hiszen csak a pleisztocén végi, a felső pleisztocénbeli leleteket ismeri el. Teilhard maga is tudatában van annak a problémának, hogy itt nyilvánvaló hiátus van az emberfélék és az emberszabású majmok között, hiszen így az ember mindjárt úgy jelennék meg, mint viszonylag fejlett forma, zoológiai terjeszkedésének tetőpontján; meg is fogal-

[14] Uo. 49. o.
[15] Uo. 50. o.
[16] Uo. 54. o.
[17] Uo. 69. o.

mazza a problémát: de miért lepi meg ez a természettudósokat — kérdezi,[18] vagyis teljesen világos számára, hogy állásfoglalása „meglepő", s hogy elméletileg meg kell indokolnia.

Érvelésének lényege a minőségi ugrás dialektikus jellegével való operálás. Később világosabban látható lesz, hogyan rokonítja a minőségi ugrást és a teremtést, most ne induljunk el ezen az úton, vizsgáljuk csupán a közvetlen antropológiai vonatkozásokat. Nos, Teilhardnak teljesen igaza van szerintünk akkor, amikor elutasítja a paleantropológiában állandóan kísértő két végletet, az emberi genealógia csak „vertikális", illetve csak „horizontális" felfogását, azt ti., hogy egyes tudósok hajlamosak egy igen korai formából kiindulva függőleges párhuzamos vonalakat elképzelni, amelyek közül csak egy vezet közvetlenül az emberhez, míg a többiek mellékágak, mások viszont minden formát rokonítanak az emberrel, s az ember közvetlen elődjéül az ember elé sorolnak be, holott nyilván voltak zsákutcák, archaikus formák stb. is. A valóságban azonban az egyes formák közötti kontinuitás és diszkontinuitás igen bonyolult, csak „vertikális" és „horizontális" egységében ragadható meg — s Teilhard igen értékes megjegyzéseket is tesz a leszármazás dialektikájának rekonstruálására. Megállapítja, hogy a paleantropológia az egyes korokban nem egy-egy fejlődési vonalat talál, hanem a kort jellemző egész mezőnyt, egy másik korban pedig egy másik mezőnyt, s ez a „mezőny", emberkör mindenkor divergáló szálakra is oszlik. Visszatérve a genealógia horizontális és vertikális vonalaihoz, Teilhard úgy fogalmaz, hogy a fejlődés egymástól független párhuzamos vonalakkal — sem vízszintesekkel, sem függőlegesekkel — nem vázolható fel. A valódi folyamatosság csak úgy ábrázolható, hogy az egyik függőleges vonalról — a vízszinteseknek megfelelően — át kell ugranunk egy másikra — azaz az emberi körön belül a legfejlettebb formától egy újabb veszi át a „stafétabotot", lassan kiszorítja az összes rokonformákat, de lassan maga is elágazik, és egy újabb emberi kör, mezőny jön létre, ahol a fejlődés hasonlóképpen zajlik le. Teilhard hasonlata szerint a párhuzamos vonalak közötti ugrás a toboz leveleinek egymáshoz kapcsolódására emlékeztet.

El kell tehát fogadni a materiális és történelmi összefüggést a különböző lelettípusok között — összegezi véleményét — ezek nem véletlenül, nem is a teremtő közvetlen beavatkozása révén jelentek meg, hanem fokozatosan alakultak ki, úgy, ahogyan egy épület, amelynek különböző részei más-más stílust jeleznek.[19] A probléma az, hogy ezeket a kapcsolódási pontokat, átmeneteket megkeressük — Teilhard azonban áthághatatlan akadályt állít elénk: amikor egy faj elválik a korábbitól, mondja, vagyis erős mutáció megy végbe, a faj individualizálódik, s az átmenet egész kevés egyeden keresztül történik meg, így a nyomok könnyen megsemmisülnek, a genealógia kényes pontjai, a fejlődési vonalak közötti csatlakozási pontok tehát gyakorlatilag feltárhatatlanok, és csak elméletileg rekonstruálhatók.

Ami Teilhard szaktudományos koncepcióját illeti, korábbi álláspontjához képest közvetlenül megmutatkozik a nagy előrelépés, s a fenti rekonstrukció szerintünk igen érdekes felfedezésének tekinthető. Tudományos vonatkozásban azonban nem indokolja, sőt éppen hogy kizárja azt a nagy szakadékot, amelyet Teilhard az antropoidok és hominidák között tételez. Sémájának alátámasztására a konkrét anyagot kellene felsorakoztatnia — maga is tisztában van vele,

[18] Uo. 70. o.
[19] Uo. 79. o.

hogy a pleisztocénban több emberi körrel kell számolni —, a meglevő leleteket azonban „kritikusan kezeli", s így elméleti konstrukcióját nem tölti meg konkrét tartalommal. Bár ez a törekvése — hogy ti. a legtöbb formát mellékágnak, laterálisnak minősítse — mindvégig fennmarad, mivel azonban ilyen nagy űr fenntartása a fejlődésben a tudomány követelményei alapján lehetetlen, lassan mégis fokozatosan előtérbe kerül nála a meglevő formák konkrét, előremutató rendszerezése. Az átmeneti pontok megsemmisülésére vonatkozó tétele pedig egyszerre hordoz magában egy nagyszerű felismerést s egyúttal az agnoszticizmus lehetőségét, s ezt a továbbiakban valóban mindkét irányban ki is használja.

Jóllehet tudományos koncepciója nem mentes a vallásos világkép hatásától, továbbra is határozott törekvést tapasztalhatunk a tudományos objektivitásra, a tudomány keretei között maradásra, amit a „filozofálás" változatlan elutasítása s — a korábbiakkal szemben — a közvetlen teremtés kikapcsolása is jelez. Persze ez nem lemondást jelent a tudományok és a vallás szintézisének megteremtéséről, hanem csak a rendszer fejlődését. De megvilágítottuk-e ezzel az ember misztériumát? — teszi fel cikke végén a kérdést. A fenti vizsgálat csak az ember embriogenezisét világítja meg, mondja Teilhard, s nem a lélek szellemi természetét. Ezért tévednek azok, akik materializálni akarják az embert[20] — voltaképpen arról van szó, hogy van a létezésnek egy dimenziója, a benső ség, a materiális folyamatosság mellett a szellemi folyamatosság, amelyet a tudomány eddig nem vizsgált meg. Ez a felfogása érett megfogalmazásban csak később jelentkezik, itt még csak alapjai formálódnak ki a világmindenség (Univers) organikus egységének tételében. De ezzel tulajdonképpen megtörténik az egész világmindenség átbiologizálása — átpszichologizálása, ami megadja a szellemi oldalt az anyagi mellett. Teilhard viszont ugyanakkor az evolucionizmust mindkettőre értelmezi. Az előbbi fejlődést az élővilágban az idegrendszer gazdagodásához és differenciálódásához köti, s megjegyzi, hogy az állatvilágban a pszichikum fejlődése párhuzamba állítható az agy mennyiségi fejlődésével. Ezek a megállapításai közvetlenül vezetnek a későbbi komplexitás-tételéhez.

A közvetlenül paleantropológiai anyagot feldolgozó cikkek mellett a 20-as évek elején elméleti tanulmányok egész sorozatában tárgyalja a transzformizmus kérdését. A transzformizmus kiemelt jelentősége nem meglepő nála, hiszen a fejlődés elve volt az, amit az egyház leginkább elutasít, viszont egyre nyilvánvalóbban igazol a tudomány. Így Teilhard ennek az elvnek a bevitelét kísérli meg a vallásos világképbe, ehhez azonban a transzformizmust és a vallásos világképet egyaránt át kell alakítania. Első ilyen irányú cikkében[21] a tudományos megalapozást akarja megteremteni. Transzformizmus-kritikájának jól megkülönböztethetően két iránya van: egyrészt tudományos fogyatékosságait bírálja, s számos vonatkozásban jogosan, másrészt ehhez kapcsolja világnézeti általánosításait, nevezetesen a hivatalos egyházi felfogással ellentétes állásfoglalásait. A transzformisták első nemzedéke — írja — nem tudta egzaktan megfogalmazni a fejlődés biológiai lényegét, nézeteik gyakran zseniálisak voltak, de helytelen magyarázatokkal és hamis filozófiai állásponttal keveredtek. Alig néhány fejlődési vonalba rendezték az egész élő világot, s a primitívebb formákat szükségképp előbbieknek, elődnek vélték.

[20] Uo. 80—81. o.

[21] *Comment se pose la question du transformisme.* Études, 1921 jún.; *Művei* III. köt.

Lamarcktól Haeckelig ebben foglalható össze legfőbb hibájuk. A biológiai fejlődés elve megerősödött létezésében, de manapság sokkal komplikáltabbnak tűnik — fejtegeti Teilhard —, ezen az alapon jött létre az új, kiérlelt transzformizmus, amely elismeri az organizmusok fizikai formáinak kontinuitását és függőségét, de sokkal több variációt enged meg a fejlődésben.[22] Ez a tudományos kritika, amely minden jogosultsága mellett kissé méltánytalannak tűnik. Nem véletlen, hogy Teilhard sohasem nevezte darwinistának magát, s aligha találunk nála elismerő sorokat Darwin munkásságáról, vele szemben nem a tudományos egyetértés, hanem a világnézeti ellentét dominál. Teilhard azzal vádolja a korábbi transzformistákat, hogy metafizikát csináltak a tudományos tételekből — vagyis a tudományt érvényén túlra kiterjesztették —, s így jutottak el a teremtő kizárásához. A materialista biológusok azt hiszik, hogy a pszichokémiai mechanizmusok feltárásával elvethetik a lélek fogalmát, az Első Okot feleslegesnek nyilváníthatják, mert művét valamivel jobban megismerték. Holott a transzformizmus nem bizonyít semmit isten ellen, s egyáltalán nem von maga után semmiféle filozófiát.[23]

Teilhard tehát a 20-as évek elején aktívan résztvett a transzformizmusról szóló vitákban, védte a transzformizmust, amennyiben semlegesnek tekintette a teremtés és az Első Ok kérdésében,[24] s az átmeneti formák megsemmisüléséről szóló, már említett tételét szembeszegezte azzal a felfogással, amely éppen ezen átmeneti formák hiányára hivatkozva utasította el a fejlődést.[25] Kísérletet tett a transzformizmusnak megfelelő új biológiai szisztematika kidolgozására,[26] s igyekezett a fejlődés elvét egészen az irreverzibilitás tételezéséig alkalmazni a paleantropológiában.[27] Az irreverzibilitásnak a fejlődés folyamán érvényesülő törvényéről beszél: az organizmusokban felgyűlnek a fejlődés, a megtett fázisok eredményei, ezért képtelenek egy korábbi állapotba visszatérni. Ez egyben a tudomány egyetlen lehetősége is — írja —, mert különben a paleantropológiában csak kibogozhatatlan szövedéket találnának.[28] Az organizmusok fejlődésének valóban egyik legnyilvánvalóbb ténye a tapasztalatok akkumulálódása, amely a fejlődés sorozatában a további előrelépést lehetővé teszi, s megadja az alapját a fejlődés későbbi tudományos rekonstrukciójának. De az is nyilvánvaló, hogy nem minden fejlődési vonal folytatódik direkt és irreverzibilis formában. Bizonyos fajok stagnálnak, mások pedig egyenesen hanyatlanak vagy kipusztulnak. A korábbi formákhoz persze nem térnek vissza, ugyanazokat a formákat nem ismétlik meg, de hanyatlásuk során a korábbiaknál életképtelenebb egyedeket hoznak létre, amelyek veszítettek a biológiailag felhalmozott tapasztalatokból. Ez a problematika azonban Teilhardnál hiányzik, mivel a fejlődést nem az élőlény és környezete kölcsönhatásában megnyilvánuló *lehetőségeknek*, hanem vak *szükségszerűségnek* tekinti. A biológiai fejlődés mindenáron való folytatódása a teilhardi gondolkodás egyik alappillére, s mint a természeti kölcsönhatásaiból kiszakított elv, a világegyetem egyik misztikus alaptörvényévé válik.

[22] *Művei* III. köt. 17—25. o.
[23] Uo. 35—37. o.
[24] *La paradoxe transformiste.* Revue des Questions Scientifiques, 1925 jan.
[25] *Sur l'apparence nécessairement discountinue de toute série évolutive.* L'Anthropologie, XXXVI. köt., 1926 márc.-i előadás.
[26] *L'histoire naturelle du monde.* Scientia, 1925 jan.
[27] *Sur la loi d'irréversibilité en évolution.* L'anthropologie, XXXIII. köt.; Művei III. köt.
[28] Művei III. köt. 73—74. o.

Nem hiányzik azonban Teilhardnál a hagyományos vallásos világkép bírálata és az átalakításra irányuló törekvés sem. A transzformizmusról szóló legkésőbbi, 1930-ban írott cikkében[29] nyílt támadást intéz az első emberpárról szóló bibliai elbeszélés ellen, amelyet az egyház változatlanul hitelesnek fogad el. A szigorú monogenezis, azaz az emberiség leszármaztatása egyetlen pártól teljesen valószínűtlen, írja, az egyház jól megalapozott — tehát filozófiai és exegetikai — ok nélkül tartja magát ehhez a koncepcióhoz, csupán a bukáshoz és megváltáshoz kapcsolódó teológiai okok miatt. Míg Teilhard a fentiekben a korábbi transzformizmus mechanikus vonásainak bírálatát annak filozófiai következményei ellen fordította, most az egyházi oldalt is bírálja, s egyértelműen kijelenti, hogy a tudomány és a vallás közötti szakadék másik oka az, hogy az egyház tartja magát Ádám és Éva históriájához, a bibliai elbeszélés történelmi hiteléhez, ezzel pedig a tudomány nem tud mit kezdeni.[30] A meg nem értés azonban csak átmeneti a hit és a vallás között — fejtegeti, hiszen a monogenezis elve teológiai veszteség nélkül visszahozható úgy, hogy a tudomány számára is elfogadható legyen.[31] Ez az utalás sok mindent megmagyaráz szakantropológiai munkásságában, ebből értjük csak meg, hogy miért törekszik mindenáron arra, hogy az ember felé elinduló evolúciót minél kevesebb kiinduló egyedre lehessen leszűkíteni. Vagyis egyértelműen és határozottan elveti azt a vallásos világképben, ami már végképp tarthatatlan, hogy a többit a tudományokkal összhangba hozhassa, s minél kevesebb változtatással megőrizhesse. A keresztény világkép alapvető vonását, az ember isten előtti semmiségét többször is hangsúlyozza, s ezzel egyúttal megvonja a tudományok korlátait is. A markánsan jelentkező panteista vonások ezt ugyan enyhítik, de egyben az istenhez kapcsolják az ember lehetőségeit: a világ sohasem lesz elég nagy s az ember elég erős, hogy méltó legyen ahhoz, aki teremtette és aki benne inkarnálódott(!).[32]

Teilhard legkorábbi korszakából már láttuk szakantropológiai állásfoglalásait, valamint a transzformizmusra vonatkozó elméleti megállapításait. A kettő között az a különbség, hogy míg az előbbiekben a tudományos objektivitásra irányuló minden törekvése ellenére a tudomány és a vallás szintézise áll előtérben, addig a transzformizmus kérdésében inkább a tudomány semlegességét hangsúlyozza, nyilván a számára még megoldatlan elméleti összefüggések miatt. Azonos bennük viszont az, hogy mindezek a kísérletek a nyilvánosság előtt és számára játszódnak le: a fenti publikációk megjelennek különböző tudományos folyóiratokban, és jelentős hatást is gyakorolnak.

Teilhard azonban nem elégszik meg a tudomány és vallás, az ember és isten viszonya vizsgálatának ilyen közvetett formáival, a húszas években már filozófiai jellegű tanulmányokat is ír, persze kezdettől fogva az objektív tudomány nyelvén és igényével. Ezek a kísérletek azonban nem jelentek meg, s valószínűleg nem is szánta őket publikálásra, inkább maga is előmunkálatnak tekintette őket későbbi elméleti összefoglaló munkájához.

Ezekben a korai vázlatokban — mint cseppben a tenger — megtalálható már szinte az egész későbbi teilhardi rendszer. Közülök a legkorábbi, az 1923-

[29] *Que faut-il penser du transformisme?* Revue des Questions Scientifiques, 1930 jan.; *Művei* III. köt.

[30] *Művei* III. köt. 219. o.

[31] Uo. 220. o.

[32] Uo. 223. o.

ban írott,[33] már az „emberi jelenség" fogalmával indít, ami azt jelenti, hogy csak „tiszta, objektív, tapasztalati" tudomány, semmi filozófia, metafizika. A tudomány csak a jelenségeket vizsgálja, mégpedig tapasztalati úton, így válik tárgyává az emberi jelenség is, méghozzá a világmindenséghez való viszonyában.[34] A tudománytól indíttatott dezontologizálási kísérlet és vallási indítású antropocentrikus ontológia tehát mint ellentétes tendenciák kezdettől fogva szembenállnak egymással munkásságában. Ezt az ellentétet a világmindenség egészének evolutív struktúrájával igyekszik feloldani, de ez még nem áll készen, s így az ellentétes tételek egyszerűen egymás mellé helyeződnek.

Az emberi jelenség bemutatását annak leszögezésével kezdi, hogy az ember a csak csekély anatómiai eltérés ellenére is lényegesen különbözik a majmoktól. Ez az állítás, amellyel a szellemi fejlődés döntő mivoltát igyekszik aláhúzni, az egyik leggyakoribb érvévé válik. Az ember lényegének felvázolásában azonban megjelenik itt egy olyan vonás, amely munkásságában másutt alig fordul elő — a vallásos gondolkodó teljesen háttérbe szorítja a tudóst. A tudománynak arról a közismert állításáról van szó, hogy az ember eszközkészítő lény. Teilhard itt megemlíti, hogy van az életnek egy instrumentális fázisa, az embernél ugyanis megjelenik a testéhez képest külsőleges eszköz, amelyet saját zoológiai típusának megváltoztatása nélkül alakíthat. Ez az ember sikerének titka, az eszközök segítségével átfogja és megváltoztatja a Földet, a Föld arculatát.[35] A munkatevékenység beépítése a teilhardi koncepcióba a továbbiakban azonban abbamarad, egyfelől mivel a munka — mint isten büntetése — alapjában véve idegen a vallásos világképtől, másfelől mivel a munkatevékenység bekapcsolásának materialista következményei is fenyegetőek.

Az emberi jelenség fogalma mellett már ebben a korai cikkben találkozunk egy másik teilhardi fogalommal, a nooszférával is. A nooszféra nála a kollektív emberi tudat megjelölésére kreált terminus. Az előrelépés az állattól az emberi tudatig történik — létrejön a nooszféra —, s mivel Teilhard szerint a fejlődés továbbra is csak a tudat síkján mehet végbe, máris elérkeztünk istenhez. A nooszféra belső egyensúlya, a dolgok természete feltételezi, megkívánja egy felsőbbrendű irányító pólus vagy centrum létezését[36] — ez az isteni központ —, itt azonban még nem nevezi későbbi terminusával Ómegapontnak.

Vagyis a teilhardi kozmológia — vagy inkább metafizika —, ami az ember és az isten közötti átmeneti, fejlődési sémát illeti, vázlatosan adott már, az emberhez, a „világmindenségben" vezető út azonban még kimunkálatlan. Annyit mindenesetre leszögez, hogy az ember a világegyetem, a fejlődés kulcsa[37] — az ember mint középpont egy zárt, isteni harmóniával átitatott világegyetemben —, ami bizony az antropocentrizmusnak elég durva megfogalmazása. Ismét csak a közvetlenül jelentkező vallásos korlátokról van szó; akármilyen fejlődési struktúrát is vázolunk fel, ha az embert egy zárt világegyetem központjának tekintjük — amit a teremtés, megváltás stb. követel meg —, kialakulásához nem vezethetnek természeti törvények, hanem csak misztikus,

[33] *L'Hominisation (Introduction à une étude scientifique du phénomène humain).* 1923.; *Művei* III. kö.
[34] *Művei* III. köt. 77. o.
[35] Uo. 84—86. o.
[36] Uo. 110. o.
[37] Uo. 96. o.

kozmikus törvények. Később látni fogjuk, hogy Teilhard is sokat vívódik ezen — az egyetlen vagy a többféle lehetséges emberiség problémáján —, s végeredményben ellentétes megoldásokat kínál majd. Azt azonban már itt egyértelműen tagadja, hogy antropocentrizmusa a nooszféra törvényeinek kiterjesztése lenne az élet egyéb formáira.[38] Ez alól a vád alól valóban őszintén felmentve érzi magát, hiszen az emberi mozgásformának vélt absztrakt öntudatot előbb kozmikus törvénnyé vetíti ki, hogy aztán egy evolutív struktúrában *különböző mértékben* vigye vissza az élet kölünböző fejlettségi fokaira.

A következő, már 1926-ban Indiában írott elméleti vázlata[39] éppen az általunk fentebb konstatált űrt igyekszik kitölteni, vagyis felvázolni az evolutív struktúrát az „ősanyagtól" — az emberig. Teilhardnál ugyanis a végső kiindulópont az anyag mozgása, fejlődése, bonyolódása. Minden az anyagból jön lentről, és az egész világegyetem a boldogságát és összetartozását csak a szintézisben találja meg. Az anyagból való kiindulás persze még látszatra sem materialista, hanem arisztotelészi típusú, az anyag és forma ellentétére épített evolutív felfogású dualista metafizikáról van szó; mint látni fogjuk, az „ősanyag" mellett kezdettől fogva ott van az „ősszellem" is, amely dialektikus öntételezése során átfogja a világmindenséget. A fejlődés tehát a világegyetemben az abszolút érték pólusa felé vezet, nem kell félnünk attól, hogy materialista panteizmusba(!) esünk, a világegyetem evolutív struktúrája nem zárja ki az Első Mozgatót — nyugtat meg bennünket Teilhard.[40]

Persze az anyagnak akármilyenféle mozgása s az „ősszellem" tételezése is éles ellentétben áll a hagyományos teremtéskoncepcióval. Ezt úgy igyekszik feloldani, hogy a teremtés nem egyszeri aktus, hanem hatássorozat. Az isten megteremtette a világot, s azóta nem szűnik meg hatni rá, befolyásolja a világegyetem fejlődését. De már a teilhardi ontológia kezdeteinél felmerül egy súlyos probléma, amelyet alig tud elkendőzni: az ő abszolút kiindulópontja — s a vallásos világkép ezt kívánja meg — ugyanis két princípiumot tartalmaz, s istenhez *mint személyiséghez* csak a fejlődés végén jutunk el — vagyis isten maga is immanens ebben a folyamatban, alakul, fejlődik benne, ami nyilván egy dialektikus panteizmus. Ez azonban annyira sértené a hagyományos vallásos világképet, hogy logikusabb mivolta ellenére kénytelen lemondani róla, s istennel úgy is operál, mint aki már eleve teljességében létezik, s e folyamaton kívül áll, ezt kívülről befolyásolva. A külsőleg irányított folyamatnak azonban semmi értelme, hiszen akkor nem lenne valóságos evolúció, ezért az így tételezett istent inkább tétlenségre szorítja, vagyis egy deista istenkoncepcióhoz jut el. De isten bármilyen tételezése értelmetlenné teszi az evolúciót, hiszen ha isten eleve készen áll, logikailag tekintve fejlődési folyamattal a nooszférából kiindulva nem lehet hozzá eljutni. Teilhard maga is jól látja az ellentmondást, állandóan vergődik a két véglet között, s a vallásos körökből várható támadások kivédésére dühös kirohanásokat tesz hol a panteizmus, hol a deizmus felé.

A kézirat új mozzanatai közé tartozik még a „spiritualista transzformizmus" koncepciójának megjelenése is. Az elterjedt vallásos nézetek szerint a transzformizmus támad minden értéket, erkölcsöt és vallást — írja —, holott a transzformizmus mint tudományos elmélet összekapcsolható a legmagasabb-

[38] Uo. 102. o.
[39] Les fondements et le fond de l'idée d'évolution. (1926.); *Művei* III. köt.
[40] *Művei* III. köt. 187. o.

rendű moralitással, a spiritualizmussal, s nem vonja maga után logikailag sem a materializmust, sem az ateizmust[41]. A transzformizmust azért tartják erkölcstelennek — folytatja —, mert a természetes kiválasztódással az egoista harcot hirdeti, ez azonban csak a materialista transzformizmus állítása.[42] Teilhard tehát végképp — s saját nézetei szempontjából okkal — elhatárolja magát a darwinizmustól. Valóban a darwinizmus beleesik abba a „hibába", hogy a törzsfejlődést a környezethez való viszonyból, az alkalmazkodásból, majd ennek nyomán a természetes kiválasztódásból vezeti le, azaz a természet belső mozgását tárja fel. Teilhard a törzsfejlődést azonban csak tényeiben fogadja el — a későbbiekben találhatunk ugyan nála néhány homályos utalást a gének mutációjára, kölcsönhatására stb. —, a fejlődésnek nála nincs belső természeti hajtóereje, mivel az irreverzibilitás törvényét vagy az idegrendszer kötelező bonyolódásának törvényét nem tekinthetjük annak.

A természeti kölcsönhatásra alapított transzformizmustól való elhatárolódását arra is felhasználja, hogy „elvi erkölcstelensége" miatt támadást intézzen a materializmus ellen. A természetben nem létezik individuális harc, a társadalomban is csak a materializmus honosítja meg, s ezzel az emberiség fejlődését fenyegeti. Holott az embernek meg kell értenie(!), hogy bele kell illeszkednie az evolutív folyamatba, s el kell fogadnia korlátozásait, s ez a megértés annak révén lehetséges, ha hisz a személyiség legfensőbb centrumában, vagyis istenben.[43]

Végül a húszas években megkezdett elméleti munka lezárásaként egy újabb, 1928-ra datált kéziratot találunk.[44]

Szokása szerint itt is az antropológia tudományának fejlődéséből és eredményéből indul ki. Arra konkludál azonban, hogy a tudomány jól felismert és azonosított már két alapvető és ellentétes mozgást, amelyek felosztják a világmindenséget: az entrópiát és az életet. De ellentétük valójában csak látszólagos, meg kell találni szintézisüket, s ez a további tudományos kutatások feladata.[45] Teilhard tehát itt dualista megfogalmazásba bocsátkozik, tételei valójában — mint a test és lélek, az anyag és a szellem dualizmusa — a keresztény metafizika hagyományos anyagához tartoznak. A XIX—XX. században ez mint a fizikai és pszichikai ellentmondása és dualizmusa születik újjá, ennek a variánsával találkozunk nála is.

Teilhard azonban e két princípium ellentétét kölcsönös fejlődésük dialektikájában igyekszik felfogni, és nem merev, mozdulatlan ellentétül. A dualizmus feloldása természetesen a szellemi mozgásforma irányába indul, de Teilhard, dícséretére legyen mondva, tudományos megkötöttségei miatt ezt sohasem tudja teljesen végigvinni. Az entrópia és az élet formájában később két alapvető energiatípust állít szembe, s ha nyílvánvaló is, hogy az élet „energiájának" kozmikussá vetítésével megengedhetetlen extrapolációt hajt végre, a megkülönböztetés jogosultságát, sőt felismerés-jellegét egy korlátozott körön belül el kell ismernünk: a fizika világában az energia elosztódása, az organizmusok világában az energia koncentrálódása mutatkozik alaptörvénynek. Mindezeket azonban csak majd a kiteljesedett teilhardi rendszer vizsgálatakor fogjuk alaposabban boncolgatni.

[41] Uo. 185—86. o.
[42] Uo. 190., 193. o.
[43] Uo. 195—96. o.
[44] *Les mouvements de la vie* (1928).; *Művei* III. köt.
[45] *Művei* III. köt. 210. o.

Átfutottuk röviden Teilhard tudományos munkásságának kezdetét szakantropológiai cikkeitől a transzformizmushoz kapcsolódó állásfoglalásán át elméleti rendszerezési kísérleteiig. Láttuk, hogyan épülnek egymásra ezek a szintek, s hogyan kísérel meg a konkrét antropológiai anyagból kiindulva egy vallásos jellegű világképet felépíteni. Ahogy egyik kézirata datálásánál is jeleztük, a húszas évek közepén elhagyja Európát, s ebben egyaránt közrejátszik a tudós érdeklődése a feltárandó leletek iránt és az egyház heves reakciója a „forradalmi" nézetei miatt. A húszas évek végén s a harmincas években komoly sikereket elérő kutatásai tovább növelik Teilhard tudományos presztizsét, s egyúttal konkrét anyagot szolgáltatnak elméleti rendszere további fejlesztéséhez, kimunkálásához is.

II. Paleantropológiai szisztematika a harmincas években, és a teilhardi szintézis előkészítése

Az első teilhardi publikáció a tárgyalt korszakban Sinanthropus felfedezését jelzi. A felfedezés története meglehetősen közismert,[46] a leletek jellemzésére is csak igen röviden térünk ki, hiszen bennünket mindenekelőtt Teilhard velük kapcsolatos állásfoglalása érdekel. Mint tudjuk, Teilhard a húszas évek közepén már Ázsiában tartózkodott, s csatlakozott a Sinanthropus feltárását végző tudóscsoporthoz. A további publikációk a tudományos közvélemény első kézből való informálását szolgálták, tehát egyik alapvető feladatuk az adatközlés, a leletek ismertetése volt. Amint az első tudományos visszhangok megérkeznek, Teilhard hosszas polémiába bonyolódik, s igyekszik megvédeni és alátámasztani tudományos elképzeléseit. A vallás ezekben a cikkekben is csak kísérőjelenség lehet, szerzőjük nem bocsátkozhat hosszas elmélkedésekbe, de már érződik rajtuk — különösen a legutolsón —, hogy egyre inkább a tárgyalt anyag filozófiai általánosítása felé fordul.

A harmincas évek elején mindenesetre megváltozott helyzetben találjuk Teilhardt, a szaktudóst. Míg a húszas években a mások által feltárt és már feldolgozott leletek kommentálásával foglalkozott, addig a harmincas évektől maga kerül az elé a feladat elé, hogy leleteket feltárjon és feldolgozzon. A megváltozott helyzetben fokozatosan megszűnik a szkepticizmusa a leletekkel szemben, a terepen dolgozó tudós nem engedheti meg magának, hogy az általa feltárt leleteket ne vonatkoztassa az emberi evolúció egészéhez. Így Teilhardnál is eltűnik az az űr, amelyet az antropoidok és hominidák között a húszas években konstruált, s a Sinanthropushoz viszonyítva valamennyi leletet egységes rendszerbe foglalja össze. Szkepticizmusa persze álláspontjának döntő változása ellenére is bizonyos mértékig fennmaradt, hajlamos bizonyos konkrét formákat marginálisnak vagy laterálisnak tekinteni, de a nekik megfelelő szakaszt egyértelműen meghatározza az emberiség filogenezisében. Itt már olyan kérdésekhez érkeztünk el, amelyeket csak a szaktudománynak van joga eldönteni, s a filozófus csak annyit jegyezhet meg, hogy ha Teilhardnak igaza

[46] Mint ismeretes, hosszabb kutatás után 1927-ben, a Peking melletti Cso-kou-tien-ben talált fog alapján írta le D. Black a Sinanthropus pekinensist. 1929-ben Pei Vencsung megtalálta az első koponyát, 1930-ban pedig már szerszámokat is talált. Jelenleg már kb. 44 egyed maradványai ismertek, amelyek feldolgozását Black halála után — Teilhard de Chardin mellett — Weidenreich, az ismert német paleantropológus folytatta.

is van, nem véletlen — a világnézetéből következik —, hogy éppen az adott megoldás felé hajlott.

A fentebb mondottak konkretizálására már első Sinanthropus-publikációjából megemlíthetjük,[47] hogy a Sinanthropust az emberi törzsfejlődés egy önálló fázisának tekinti, amely az alsó pleisztocénre datálható. Törzsfejlődésileg a Pithecanthropus és a neandervölgyiek közé helyezi, ami egyúttal azt is jelzi, hogy ezeket is elfogadja *általában* az emberi genealógia önálló fázisainak, amelyeken az emberi fejlődés szükségszerűen átmegy, függetlenül *konkrét formáik* esetleges laterális mivoltától.[48] Ugyanakkor vitába száll D. Blacknek, a kutatócsoport vezetőjének azzal a hipotézisével, hogy ez az embertípus Közép-Ázsiában született a harmadkor végén, s onnan indult el kelet és nyugat felé. A blacki hipotézis ugyanis magával vonja azt a feltételezést is, hogy az emberiség bölcsője Ázsiában van, s a Sinanthropusban az emberiség közvetlen elődjét kell látnunk. Teilhard ezzel szembeállítja azt a hipotézist, hogy a Sinanthropus valahol India vagy Indonézia környékén alakult ki a negyedkor elején, s onnan jutott el Kínába,[49] amivel már azt a véleményét előlegezi, hogy a Sinanthropus másodlagos típus, amely fokozatosan keletebbre szorult saját fejlettebb formái elől.

Néhány év múlva megjelent újabb publikációjában[50] egyfelől alkalma van vitázni a felfedezés értékéről, hiszen az első tudományos reflexiók már megérkeztek, másfelől újabb leletekről számolhat be. Mivel a Sinanthropus a Pithecanthropus és a neandervölgyiek közötti közbeeső típus, sokan nem fogadják el önállóságát, egyesek — mint M. Boule és O. Abel — csak Pithecanthropusnak, mások viszont — Dubois és Hrdlička — olyan neandervölgyinek tekintik, amelynek valamivel kisebb az agytérfogata. A nevesebb paleantropológusok közül csak Elliot Smith fogadja el, hogy a Sinanthropus önálló, közbeeső fázis. Ezek az elég éles viták is mutatják, hogy mennyire pozitívnak tekinthető Teilhard véleménye, amit később teljes egészében igazolt a tudomány.

A Sinanthropus-leletek kezdetben csak csontleletekre korlátozódtak, 1930-ban W. C. Pei, a tudóskollektíva kínai tagja feltárta az első kőszerszámokat, s a továbbiakban fokozatosan egy egész kőipart fedeztek fel. S most válik igazán érdekessé Teilhard állásfoglalása. Az első tudományos reflexiók ugyanis nem tudták elfogadni a primitív ember és eszközei együttesét, mondván, hogy kell lennie egy fejlettebb embernek, aki az eszközöket készítette, s aki legfeljebb vadászta a Sinanthropust.[51] Korábban — mint láttuk — maga Teilhard is ellentmondást látott a neandervölgyiek testi alkata és szerszámaik fejlettsége között, ezért most önkritika is, amikor megjegyzi, hogy annak idején ugyanezt mondták a neandervölgyi leletekre is, s később mégis egyértelműen bebizonyosodott az eszköz és az ember összetartozása. A fejlettebb embertípus feltételezése a Sinanthropus mellett túl negatív és általános ahhoz, hogy meg lehessen cáfolni, s ezt megnehezíti az is, hogy a Sinanthropus egyelőre még elég elszigetelten áll a fejlődés menetében[52]. A valóságban azonban az a helyzet, hogy

[47] *Le Sinanthropus pekinensis.* Revue des Questions Scientifiques. 1930. júl.; *Művei* II. köt.

[48] *Művei* II. köt. 93. o.

[49] Uo. 94. o.

[50] *Les fouilles préhistoriques de Péking.* Revue des Questions Scientifiques, 1934. XXV. köt.; *Művei* II. köt.

[51] *Művei* II. köt. 104. o.

[52] Uo. 105. o.

Kínában az eszközleletek alapján az emberi településnek az egész pleisztocén alatti folyamatossága kimutatható, s a Sinanthropus mellett a felső barlangban találnak Homo sapiens csontvázakat is felső paleolit szerszámokkal.[53]

Az észak-amerikai pleisztocén leletekre tett rövid kitérés[54] után Teilhard tovább folytatja a vitát a Sinanthropus intelligenciájáról. Újabb érvül felhozza az időközben már rendszerezett szerszámokat és a tűz kétségtelen használatát.[55] Valóban számot kell vetni azonban azzal az érdekes körülménnyel, hogy Európában a neandervölgyi fázisig a szerszámok mellett nem találtak csontleletet, s ilyen eset elvileg előfordulhat Kínában is, s akkor a Sinanthropus valóban csak vadászzsákmány lenne. A Sinanthropus azonban olyan egyértelműen elhelyezhető az emberi törzsfejlődés vonalában (s az 1936-ban talált három koponya közül az egyiknek a térfogata elérte az 1200 cm^3-t, ami már igen fejlett gondolkodásra vall), hogy ez a hipotézis aligha tartható. Rendkívül érdekes, hogy Teilhard szinte gúnyolódva utasítja vissza P. W. Schmidtnek, egy másik pap-tudósnak a feltételezését, hogy a Sinanthropus maradványai egy vallásos-kultikus szertartás eredményeként kerültek jelenlegi helyükre.[56]

A Sinanthropus tehát homo faber, azaz eszközkészítő és gondolkodó lény volt — foglalja össze a véleményét —, aki kétlábon járt és úgy használta kezeit, mint mi. A Pithecantropusszal együtt az alsó pleisztocénben egy elkésett variánsot képvisel, amelynek európai és afrikai változata — a chellestípusú kőipar létrehozója — sokkal fejlettebb volt. Az ázsiai variáns azonban a Sinanthropus után is folytatódott: a Ngadongi ember[57] a neandervölgyi foknak felel meg. Ezt a vonalat nem tekinti a mongol rassz elődjének, tehát nem használja fel érvül az emberiség közös származása ellen.

A Sinanthropus-leletek jelentősége a teilhardi paleantropológiai szisztematika szempontjából közvetlenül átlátható, de még ennél is nagyobb jelentősége van filozófiai fejlődése szempontjából a Sinanthropus „intelligenciájáról" szóló vitának. Ismeretes a vallásos világképben az emberi gondolkodásnak, az öntudatnak és a léleknek az összekapcsolása. A bibliai történet szerint a lélek megjelenése a teremtéssel együtt lezajló egyszeri aktus. Bár Teilhard ezt a kiélezett formát kezdettől fogva visszautasította — korábban az állat és az ember között konstruált szakadékkal, amelynek megfelelően az ember, a Homo sapiens hirtelen, előzmények nélkül, jelenik meg —, lehetséges lett volna egy olyan értelmezés, hogy csak a törzsfejlődés végén jelenik meg az emberi intelligencia, azaz a vallásos gondolkodás kategóriái szerint a lélek. Teilhard ilyen irányú törekvései ugyan nem tűntek el teljesen, a konkrét anyag most mégis arra kényszeríti, hogy a Sinanthropus — egy, a Homo sapienstől még távol levő, viszonylag igen fejletlen forma — esetében beszéljen intelligenciáról. Ennek következtében a továbbiakban intelligenciát kell tulajdonítania nemcsak a neandervölgyieknek, hanem — a hasonló szituáció miatt — egy korábbi formának, a Pithecanthropusnak is — amiből viszont az is következik, hogy az emberi intelligencia fejlődése az egész negyedkorra kiterjed.

A következő fontosabb antropológiai publikációja a negyvenes évek elejéről való. Ez már a következő periódus, a rendszerezés időszaka. Korábbi

[53] Uo. 107—108. o.

[54] *La faune pleistocène et l'ancienneté de l'homme en Amérique du Nord.* L'Anthropologie, 1835.; *Művei* II. köt.

[55] *Művei* II. köt. 128. o.

[56] Uo. 129. o.

[57] Uo. 130. o.

adatközlő tanulmányaiban a vallás kérdésében csak néhány megjegyzésre szorítkozott, a materializmussal való vitára az ember származásának következményeiről,[58] vagy éppen a transzformizmus és a spiritualista felfogás kibékíthetőségéről. A szakantropológiai és filozófiai szempont közvetlen egységére utal nála, hogy szerinte a Sinanthropus vizsgálata is az „emberi jelenség" jobb megértéséhez segít hozzá. Az ember egyre jobban előtérbe kerül a tudományban mint a világmindenség (sic!) egyik nagy ereje.[59] Ezek a megjegyzések azonban inkább csak programot jeleznek, álláspontjának fenntartását kívánják aláhúzni egy tudományos publikáció keretei között.

Az elméleti összegezés azonban már a harmincas években készül, nem is annyira elméleti cikkek sorozatában, mint inkább *Az emberi jelenség* vázlataiban, fogalmazványaiban. A 30-as évek elméleti jellegű írásai a teilhardi gondolkodás egyértelmű orientálódását mutatják az ember felé. Az egyik 30-as évek elején megjelenő tanulmány[60] már direkt az ember definíciójára törekszik: Az emberi jelenség egy tapasztalati jelenség a világegyetemben (!); a gondolkodás és reflexió képességét jelenti. Tudata az állatnak is van, de nem tudja, hogy tud, azaz nincs öntudata. Az emberi jelenség vizsgálatának szigorúan történelmi és tudományos szintre kell redukálódnia.[61] Vagyis semmi filozófia — hangzik megint a teilhardi álláspont —, de az embert ismét a világegyetembe helyezi, ahol a „tapasztalati" tudomány nevében kozmikus folyamatokat vizsgál. A termodinamika és az élet kozmoszbeli ellentétéből indul ki, majd megállapítja, hogy az erkölcs és a vallás teljesen idegennek tűnnek a fizikától, amely utóbbit a nagy számok törvénye jellemzi. Az ellentétek azonban feloldódnak, s megtalálják kapcsolatukat egymással, ha belehelyezzük őket a világmindenség fejlődésébe.[62] A teilhardi evolucionizmus kozmikus kiterjesztésének programját egyértelmű megfogalmazásban látjuk itt, s hogy a fejlődés lényegéről ne legyen kétségünk, azt is megjegyzi lábjegyzetben,[63] hogy a világ általános fejlődését a teremtő aspirálja.

Fenti tanulmányában s más korabeli írásaiban már határozottan jelentkezik egyféle tudományos antropocentrizmus igénye is, értve ezen azt, hogy az összes tudományok központi, szinte kizárólagos tárgyának az embert tekinti. Ez egyfelől adódik kozmikus evolucionizmusából — mindennek kulcsa az ember, tőle vezet a fejlődés fel- és lefelé egyaránt. Másfelől ez egyben reakció a pozitivista-szcientista világképre, amelyből az ember kiszorult, s amelyre a fizikai világfelfogás nyomja rá a bélyegét. Nem kétséges azonban, hogy vallásos antropocentrizmusa következtében válik nála az „ember tudománya" ilyen központi jelentőségűvé: a megismerő ember magára az emberre koncentrál, s ez az egyetlen igazi természettudomány.[64] Egy pekingi előadásban a tudomány szemére veti, hogy csak a csillagokat, hegyeket, stb. tanulmányozta, de sohasem tanulmányozta a gondolkodást — amellyel az élet átlép egy küszöböt — mint a kozmikus és fejlődő természet realitását.[65]

[58] Uo. 95. o.
[59] Uo. 131. o.
[60] *Le phénomène humain.* Revue des Questions Scientifique, 1930 nov.; *Művei* III. köt.
[61] *Művei* III. köt. 227. o.
[62] Uo. 235—42. o.
[63] Uo. 231. o.
[64] Uo. 243. o.
[65] *La place de l'homme dans la nature.* Revue des Étudiants de l'Université de Péking, 1932.; *Művei* III. köt. 254. o.

A harmincas évek további elméleti tanulmányaiban[66] a fenti program felvázolása irányában megy tovább, s közben készül a paleantropológiai szintézis, amely már továbblépést jelez a program realizálása irányába, s amely közel egyidős *Az emberi jelenség* megfogalmazásával.

A negyvenes évek elején publikálja a paleantropológiai szisztematika első teljes rendszerét,[67] mégpedig egy újabb lelethez kapcsolódva. Koenigswald harmincas évekbeli Pithecanthropus-leleteiről van szó. Korábban ugyanis — írja Teilhard — a Pithecantropust a Dubois-féle leletek nyomán egy nagy emberszabású majomnak vélték, M. Boule pl. egy óriási gibbonnak tartotta, s hozzátehetjük, sokáig ez volt Teilhard véleménye is, az 1935-ös teljesebb koponyaleletek alapján viszont már nem volt kétség afelől, hogy a Pithecanthropus hominida, ezt már ő is elfogadja, s besorolja a Sinanthropus elé. A két forma azonban nagyjából egyidejű, ez magyarázza nagyfokú hasonlóságukat, a Pithecanthropus valószínűleg szintén értelmes lény volt, bár ezt a leletek alapján közvetlenül nem lehet bizonyítani. Összefoglalva tehát Teilhard szerint az emberi fejlődés kezdeti fokának, az alsó negyedkornak jellegzetes embertípusa a Sinanthropus, amelyet előembernek nevez, s ennek közeli rokona a Pithecanthropus. Ezek azonban a fejlődésnek csak általánosságban vett szakaszai; megismétli, hogy konkrét ázsiai formáik már elmaradtak, a fejlődés szélére szorultak. Most az afrikai Australopithecus-leletek azok, amelyeket nagy szkepticizmussal kezel, nagy majmoknak tekinti őket, bár elismeri, hogy a Pithecanthropust közvetlenül megelőző fejlődési korszakból, a pliocén végéről származnak és hogy erőteljes mutációt jeleznek. Ez a tudományban máig sem eldöntött kérdés azonban már a negyvenes évek tudományos problematikája, a folytonosság evidenciája azonban Teilhard számára is olyan erős, hogy később egy talánnal mégis az emberi fejlődéshez kapcsolja őket.

A további osztályozás már különösebb nehézségek nélkül zajlik, hiszen a neandervölgyiek „rehabilitása" már korábban megtörtént. A neandervölgyi eddig a legismertebb forma, mondja Teilhard, s helyesen inkább fázisnak, mint csoportnak tekinti a törzsfejlődésben. A középső pleisztocén embere volt, s barlangjában rendszerint tevékenysége eredményeivel, szerszámaival együtt találták meg, bizonyos jelek a halottak eltemetésére is mutatnak, amiből Teilhard vallásos képzetekre következtet. Az utóbbi kérdésről ma is elkeseredett viták folynak, bennünket ez most csak annyiban érdekel, hogy Teilhard nem viszi tovább ezt a következtetést az ember és isten viszonyára stb.

A Homo sapiens kialakulásával kapcsolatban sajátos szakmai véleményét az adja, hogy elfogadja az ún. korai Homo sapiens-leleteket (Steinheim stb.), amelyeket pedig időben és eszközkészletben nagy távolság választ el a kialakult Homo sapienstől, ugyanakkor említi a palesztínai leletcsoportot is, amelyet manapság általában a Homo sapiens közvetlen elődjétől valónak tekintenek a neandervölgyiek és a Homo sapiens közötti átmeneti vonásai miatt. Teilhard hangsúlyozza, hogy 40—50 ezer évvel ezelőtt a neandervölgyi típus már a felbomlás jeleit mutatta, s a Homo sapiens megjelenése kb. 30 ezer évvel ezelőttre tehető. Mindenesetre, ha az antropológiai szisztematikát egybevetjük a geológiai korszakokkal, világosan látható, hogy — a korábbi sűrítéssel szemben — az emberi fejlődés Teilhardnál már átfogja az egész negyedkort. Ez

[66] *La découvert du Passé.* Études, 1935 nov., *Művei* III. köt.; *Les unités humaines naturelles.* Études, 1939 júl.; *Művei* III. köt.

[67] La Question de l'homme fossile. Angolul Peking 1943, a francia fordítás 1948-ban jelent meg Párizsban.— *Művei* II. köt

egyike a legjelentősebb változásoknak, kénytelen feladni periodizálása elemibb formáját, hogy a hirtelen megjelent fejlettebb emberhez köthesse a teremtést és a lélek megjelenését.

Amennyiben ilyen törekvései a továbbiakban mégis jelentkeznek, természetesen a Homo sapienshez kötődnek: a Homo sapiens hirtelen bukkan fel, már kialakultan és rasszokra való felosztásában, megjelenik vele a művészet is, és átitat minden kultúrát. A Homo sapiens már a modern ember, s teljesen kialakult anatómiailag, pszichológiailag és társadalmilag. Vele már a történelembe kellene lépnünk, Teilhard azonban itt megtorpan. Konstatálja a cerebralizáció és a kollektivizáció — vagy szocializáció — tényét, azaz a Homo sapiens kialakulásával az individuális átmenetét a kollektívba — de még mindig a biológia területén vagyunk: a kollektivizáció párhuzamául a rovarokat említi meg, s az embernél az agyak asszociációjának fogja fel. A történelmi fejlődés kimerül a neolit forradalomra, valamint a XIX. sz.-i ipari forradalomra való utalásban.[68]

Teilhard nem elégszik meg azzal, hogy csak az emberi fejlődést biologizálja teljesen. Ez csak kiindulópont, bár nagyon jellegzetes, hogy rendszerének *ez* a kiindulópontja. A továbbiakban ezt a biológiai mozgást kozmikus méretűvé terjeszti ki, s általános törvényszerűséget lát benne: az ember fejlődését szemlélve egyre jobban meggyőződhetünk arról, hogy ez a biológiai fejlődés az alacsonyabb formákra is kiterjeszthető, a kozmikus anyag organizálódik, és ezzel megindul a fejlődés útján. Ugyanakkor kijelenti, nincs okunk feltételezni, hogy a tudat növekedése az antropogenezis után megáll.[69] Íme a teilhardi rendszer maga árulja el titkát, a csupán biológiai mozgásában tekintett ember kozmikussá vetítését a növekvő komplexitás és öntudat kozmikus törvénye formájában, hogy maga az anyag mozgása vezessen el az emberen keresztül istenhez. Bár emögött egy rokonszenves gondolata is lappang, mármint az, hogy a Homo sapiens kialakulásával az ember fejlődése nem fejeződött be, a megelőző szakasz csak embriogenezis volt, az igazi fejlődés csak utána kezdődik. Ezzel azonban a párhuzam a marxizmussal ki is merült, mert nála ez a fejlődés csak arra való, hogy isten felé vigyen tovább, a marxizmusban pedig az emberiség igazi történelmének létrehozására irányul. Ezért aztán Teilhard joggal jegyzi meg, hogy az élet fejlődéséről szóló elképzelésének semmi köze a filozófiai materializmushoz.[70]

Sőt tanulmánya végén rendszerét áttekintve elégedetten konstatálja a szintézist: sokan azt képzelik, hogy az előtörténet tanulmányozása lealacsonyítja az embert és az ember alatti világhoz (sous-humanité) viszi közel. Holott ellenkezőleg, az ember-feletti (sur-humanité) világhoz közelíti, ezért a vallás erőit támogatja.[71] Amint azt a tanulmány is jelzi, a kiteljesült teilhardi szintézisnél vagyunk, az elméleti rendszere megszületett. Vizsgáljuk meg ezt most közvetlenül Teilhard főművén *Az emberi jelenség*en keresztül, amelynek első megfogalmazása valamivel a fenti tanulmány előtt született.

[68] *Művei* II. köt. 168. o.
[69] Uo. 173. o.
[70] Uo.
[71] Uo. 174. o.

III. A teilhardi szintézis és elméleti rendszer „Az emberi jelenség"-ben

Teilhard a harmincas évek végén elérkezettnek látta az időt arra, hogy megalkossa a vallás és a tudomány átfogó szintézisét, s a vallásos világképbe ennek megerősítésére bevezesse az evolucionizmust. 1938 júniusa és 1940 júniusa között megírja Pekingben főművét, *Az emberi jelenség*et. Filozófiai szempontból erről tulajdonképpen nemcsak mint fő, hanem mint egyetlen művéről beszélhetünk, hiszen benne a rövidebb terjedelmű elméleti írásait, törekvéseit foglalja össze, ez a műve munkásságának mintegy logikai keresztmetszete, rendszerezése. A fentiekben előlegeztük a teilhardi rendszer egyes vonásait, megmutattuk, hogyan jelentkeznek fokozatosan az egyes teilhardi tételek, most látni fogjuk, hogy ezek szerves folyamatosságukban hogyan bővülnek átfogó elméleti rendszerré. Teilhardt mint gondolkodót tehát *Az emberi jelenség* alapján kell elemezni és bírálni.

Szaktudományos munkáival ellentétben *Az emberi jelenség* nem jelenhetett meg — Teilhard alávetette magát az egyházi fegyelemnek. Levelezéséből tudjuk, hogy munkájával nem is volt elégedett, tovább dolgozott rajta, s 1947—1948-ban lényeges változásokat hajtott végre benne, átdolgozta és kiegészítette. A kiadásra azonban ekkor sem volt több lehetősége — műve végül is 1955-ben, a halála után jelent meg, Művei I. köteteként. Koncepcióját e mű megírása után is továbbformálta — így 1949-ben a Sorbonne-on tartott előadássorozatában is —, *Az emberi jelenség* utolsó változata *Az ember helye a természetben (La place d l'home dans la nature)* címmel később Művei VIII. köteteként jelent meg. Rövid, frappáns megfogalmazásai miatt sokan ezt tekintik legsikerültebb munkájának, mi azonban éppen a számos rövidítés miatt inkább *Az emberi jelenség* 1955-ös kiadására támaszkodunk, mely egyben a legismertebb és legelterjedtebb írása is.

Műve címében az „emberi jelenség" vizsgálatát ígéri. A terminussal már sokkal korábban találkoztunk — Teilhard a rendszerének tudományos kiindulópontját kívánja kifejezni vele: az embert kell vizsgálni, metafizikai előítéletek nélkül, olyannak kell tekinteni, amilyen ténylegesen, vagyis jelenségnek. Ne menjünk most bele e kiindulópont kritikájába, abba, hogy Teilhard tényleg megmarad-e a jelenség szintjén, s hogy ez a „fenomenológia"-e a tudomány feladata, valamint hogy jogos-e a vallást mint tényt belefoglalni az „emberi jelenség"-be, s így mint ontológiai tényezőt kiindulópontnak tekinteni. A jelenség szó eredetiben „phenomène"-nak hangzik, rendszerét maga Teilhard is fenomenológiának nevezi. A XX. század első felében nem tekinthetünk el ennek a szónak a sajátos történetétől s Husserlnál és az egzisztencialistáknál való jelentésétől. Teilhard maga is jól tudta ezt. 1953. április 11-én C. Cuénothoz írott levelében fenomenológiáját a Husserlétól és a Merleau-Pontyétól alapvetően különbözőnek nevezi, s mentegetőzik, hogy nem tudott más szót a jelenség feljődésére alapozott világnézetének elnevezésére. A párhuzamot tehát visszautasítja, s valóban nehezen lehetne közvetlen kapcsolatot találni koncepcióik között. Nem véletlen azonban az — s ebben a XX. sz.-i pozitivista módon hangolt, Husserlt olvasó tudományos közvélemény hatása tükröződik —, hogy Teilhard azt minősíti tudományosnak, ami a jelenséggel foglalkozik. Ebből a tudományos közvéleménynek tett engedményből adódik azután, hogy egyfelől kénytelen a jelenséget igen tágan értelmezni, másfelől hamar eljut a tudomány korlátaihoz. Nem mintha a teilhardi ontológia, kozmikus evolucio-

nizmus és a tudomány *egyáltalán* összeegyeztethető lenne logikailag, csupán arról van szó, hogy Teilhard nem a valóságos, hanem a pozitivista módon eltorzított tudománnyal konfrontálja nézeteit, s így a tudomány kereteit már akkor elhagyta, amikor ezeken még belül érzi magát, s mikor a túllépést más vonatkozásban a tudomány szűkkeblűségére hivatkozva proklamálja, egy *valóságos* tudományos általánosításra és lényegfeltárásra még lenne lehetőség.

Mielőtt a teilhardi rendszer részletesebb vizsgálatába kezdenénk, próbáljuk meg belső gondolatmenetét rekonstruálni. Teilhard mint paleantropológus kétségtelen ténynek látja a fejlődést az emberi világban, mindenekelőtt biológiai vonatkozásban: az ember kiemelkedik az állatvilágból. Ennek eredményéül konstatálja az emberi öntudat megjelenését, amely az idegrendszer és az agyfunkciók bonyolódása révén mutatkozik meg. De vajon a fejlődés mint bonyolultabbá válás, mint „komplexifikáció" csak az emberi világra vonatkozik? — teszi fel a kérdést magának Teilhard. Ez nyilvánvalóan az élet, az organizmusok általános törvénye — válaszol —, sőt szükségszerűnek mutatkozik az az irány is, amely az élet fejlődésében az ember felé vezet. Dehát az élet az óriásmolekulák mozgása, az élet előtt is fejlődésnek kellett lejátszódnia, hogy az óriásmolkulák létrejöhessenek, a vonal ismét világosan megmutatkozik az „elemi" anyagtól az atomokká, majd molekulákká szerveződésen keresztül. Vagyis a fejlődés mint komplexifikáció a világegyetem általános törvényének mutatkozik meg a fenti tudományos, tapasztalati anyag keretén belül maradva, sőt iránya, az ember, az öntudat megjelenése felé mutató mozgása is egyértelmű. A további fejlődés során az egymástól elszigetelt egyéni öntudatok fokozatosan szocializálódtak, egységbe szerveződtek, kialakult kollektívájuk. Az emberi öntudat az érintkezés révén már átfogja az egész földet, mennyiségileg nem tud tovább terjeszkedni, önmagára kell tehát vonatkoznia, minőségileg kell előrelépnie. Ez csak egy egységes belső cél irányába történhet, amely egyúttal a tudat belső következményeinek is megfelel. Ez a mozgás ugyanakkor az emberiség válságperiódusában játszódik le: a Földre korlátozott, önmagára utalt ember számára kétségessé válik, hogy van-e továbblépés, vagy pusztulásra van ítélve. Itt felmerül az a lehetőség, hogy a tudati fejlődés átvezet a fenti cél felé, amelynek személyiségnek kell lennie, hiszen az öntudatok hordozói, az emberek is azok, ugyanakkor centrum jellegénél fogva felül is kell emelkednie a személyiség-mivolton. A fejlődésnek ezt a központját, csúcspontját fontolgatja Teilhard, nevezhetnénk Ómega-pontnak, ez tehát egy hiperszemélyiség, s segít az emberiségnek átjutni a krízisen a tudat magasabb régiói felé. A perspektívát — a pusztulást vagy a magasabb centrum elérésének lehetőségét — a tudomány tapasztalati tényei tárják elénk, s így a hívő ember, a tudományokra támaszkodva választhatja az utóbbi lehetőséget, fokozatosan felismerve, hogy az Ómega-pont voltaképp nem egyéb, mint az isten. Ez Teilhard belső gondolatmenete.

A következőkben megpróbáljuk feltárni ellentmondásait és következetlenségeit. Ehhez ismét, de most már részleteiben is, végig kell járnunk a fenti utat, mégpedig gondolatmenetének megfelelően az emberből kiindulva.

Melyek a paleantropológiai vizsgálat tapasztalati tényei? Az idegrendszer, az agy, a tudat növekedése — fejtegeti Teilhard.[72] Anélkül, hogy bármilyen tudatos szándékot feltételeznék, a fejlődésnek a tudatira való leszűkítéséből is nyilvánvaló már, hogy világnézete behatol szakantropológiai vizsgálataiba,

[72] *Művei* I. köt 156—159. o.

s tudományosan eleve hamissá teszi kiindulópontját: az ember nem egyéb, mint tiszta gondolkodás. Ezt nyíltan is megfogalmazza, az ember megjelenésekor felkiált: „Íme itt a gondolkodás!"[73] Kiindulópontja tehát magában foglalja a végeredményt, a fejlődés szellemi lényegét, s ezzel az érveléssel könnyen eljuthat istenig.

De nem ez az egyetlen kifogásunk tudományos kiindulópontja ellen. Pozitivista szempontból az ember a legmisztikusabb a tudomány tárgyai közül, helyét a világegyetemben még nem találta meg a tudomány, írja bevezetőül Teilhard. Azon túl, hogy azonosítja a tudományos és a pozitivista szempontot, erősen valószínűtlennek tartjuk, hogy a tudománynak az ember helyét a „világegyetemben" kellene keresnie.

Egyrészt tehát kora leszűkített pozitivizmusát fogadja el „a" tudománynak, másrészt a tudomány elé a vallásos antropocentrikus világkép által megkövetelt feladatot állít. „Tudományos" kiindulópontja tehát eleve a tudományos vizsgálat képtelenségét, lehetetlenségét bizonyítja! Bármennyire is igyekszik a továbbiakban a tudományok anyagát felhasználni, a vallásos szempontokat formailag kiiktatni és lábjegyzetbe szorítani, kiindulópontja eleve vallásos-antropocentrikus kereteket kényszerít rá a vizsgálatra, s implikálja a végeredményt: istent.

A konkrét anyagon ez úgy mutatkozik meg, hogy Teilhard szerint a paleantropológiai vizsgálatok az emberi test struktúrájáról nem mutatják meg a teljes valóságot. Az ember paradoxona abban áll, hogy az állatokéhoz képest minimális morfológiai változásai hihetetlenül nagy előrelépésével járnak, a tudomány azonban mellőzi ezt az igen fontos tényezőt.[74] Vagyis Teilhard szerint az ember és az állatvilág között egyfelől folyamatosság van szomatikus vonatkozásban, s ezt jól ki tudja mutatni a tudomány, másfelől — spirituális vonatkozásban — ugrás —, ezt viszont képtelen megmagyarázni a tudomány, pedig ebben van az ember lényege. S ez a lényeg a reflexió, a reflektált lét,[75] egyszerűbben szólva: az öntudat. A főemlősöknél az idegrendszer már annyira koncentrálódott, hogy csak egy lépés kellett az ugráshoz — s ezzel a teilhardi dualizmus nyíltan is felborul, mivel ezt a változást mint a tangenciális energiából a radiálisra való átmenetet jellemzi.[76] A további, emberi fejlődés már a szellemi energiák síkján játszódik le.

Teilhard tehát kiindulásul megkonstruál egy szakadékot az ember és az állat között, amelyet nem láthat át a tudomány — erre vonatkozó kísérleteit különben eddigi munkásságán át nyomon kísértük —, s ezt, mint a továbbiakban látni fogjuk, kiérett rendszerében a Homo sapiens elé helyezi. Ilyen „tudományos" előkészítés után következik az a nevezetes lábjegyzet, amelyben kifejti, hogy ő csak a jelenséget írja le, de a spiritualista gondolkodót semmi sem akadályozza abban, hogy egy felsőbb rend és végső dialektika okából felfedjen a jelenségek fátyla alatt egy forradalmi átalakulást, egy teremtő aktust, különleges beavatkozást.[77] Teilhard, a szaktudós, kimondja rendszerének titkát: paleantropológiájának minden törekvése arra irányul, hogy helyet teremtsen isten számára.

[73] Uo. 175. o.
[74] Uo. 179. o.
[75] Uo. 181. o.
[76] Uo. 185. o.
[77] Uo. 186. o.

Koncepciójának azonban az ember keletkezését vizsgáló konkrét paleantropológiai anyag „ellenáll". Mindjárt az első változásnál, amelyet az agy fejlődésében konstatált, akad a tudománynak kritizálni valója a teilhardi leírásban. Az agynak a fejlődéséhez ki kell szabadulnia a tartóizmok börtönéből, vagyis szükséges a két lábon járás[78] — írja. Azt meg sem említi, hogy „egyébként" a kéz is felszabadult, s alapvető mozgató ereje lesz a fejlődésnek. Teilhard ősembere ugyanis munkát nem végez, csak gondolkodik. (Erre, mint alapvető ellentmondásra, még visszatérünk.) De jellemző a teilhardi rekonstrukcióra az a mozzanat is, hogy az ontogenezis és a filogenezis párhuzamát elveti, az előbbiben csak folyamatosságot, az utóbbiban csak ugrást lát az intelligencia fejlődésében.[79] Az intelligencia fejlődésében van egy küszöb, amelyet át kell lépni az emberré váláshoz, de ez egy tapasztalaton túli intervallum, amelyről tudományosan semmit sem tudunk modani.[80] Ez az agnoszticizmus itt egészen közvetlenül a vallásos világkép megerősítését szolgálja.

Teilhard, miután ilyen erőteljesen hangsúlyozta az ugrást, a szakadékot az antropogenezisben, kénytelen a folyamatosságot is kiemelni: az ember lassan, korszakról-korszakra fejlődik, a világmindenség lényege lakozik benne.[81] A különböző szférák, a geoszféra, a bioszféra, majd, az emberi pszichogenezist követően, a nooszféra (a tudat szférája, a nous görög szó alapján) egymásra épülnek, az ugrás közöttük csak a folytonosság átmenete. Teilhard hangsúlyozza, hogy az ember az állatvilágból nemcsak származik, hanem bizonyos értelemben benne is marad: a szexuális vonzás és reprodukció törvényei, a táplálkozás, „a létért való küzdelemre való hajlam" formájában az állati lét folytatódik tovább.[82]

Az ugrás leírásában kénytelen közvetlenül konfrontálni a vallásos és a tudományos koncepciót, s ez utóbbi átalakításának minden kísérlete ellenére — bár mérsékelt — kritikát gyakorolni a vallásos pozíció felett. Ahogy a paleontológiából tudjuk — írja Teilhard —, egy állati forma nem tűnik fel elszigetelten, hanem párhuzamos variánsok sokaságától kísérve. Így volt az emberrel is. Bár most biológiailag izolált, keletkezése idején jobban körül volt véve rokonságával, az Ázsiától Afrikáig terjedő hatalmas területen számos antropoid élt a harmadkor végén.[83] Ebben az átalakulásban, amely az ember felé vezet, a tudomány csak a csoportot tudja megragadni, az első ember nem létezik számára.[84] De a lábjegyzetből ismét megszólal a vallás refrénje: a tudomány tehát, mely saját természete szerint elutasítja a szigorú értelemben vett monogenezist, nem tud az idők mélyéről egyedeket kiválasztani és nyomon követni, ezeket a fejlődés adott intervallumában megtalálni tapasztalaton túli tudatot követel.[85] Vagyis a vallási koncepció szerinte is bizonyíthatatlan tudományosan — de lehet, hogy helyes, csak *hinni* kell benne.

Akármennyire is „hiszünk" Teilhard szaktudományos becsületességében, mindenképpen rá kell mutatnunk arra: úgy csoportosítja az anyagot, hogy ezt a hitet megerősítse, sőt ennek érdekében tudományosan nem túlságosan mega-

[78] Uo. 187. o.
[79] Uo. 188. o.
[80] Uo. 189. o.
[81] Uo. 199. o.
[82] Uo. 198. o.
[83] Uo. 204. o.
[84] Uo. 205—206. o.
[85] Uo. 206. o.

lapozható állításokat is tesz. A polyphyletizmust, vagyis az ember több párhuzamos törzsből való származását elutasítja: a fejlődés ugyan különböző pontokon, párhuzamosan ment végbe, de a különböző szálak összeforrtak még a reflexiókra való átmenet előtt — fejtegeti Teilhard[86] —; ez önmagában még lehetne pozitív vélemény. Álláspontját azonban — ismét lábjegyzetben — így összegezi: a tudomány nem nyújt bizonyítékokat a monogenezis mellett vagy ellen — tehát az első emberpárt illetően —; de bizonyítani látszik a monophyletizmust, vagyis az egy közös törzsből való származást.[87] Ezt a monophyletizmust pedig — noha e művében és másutt is egyértelműen szól az első emberpár vallásos tézisének tudományos abszurditásáról —, bár rejtett formában ugyan, de a teremtés „költői" megfogalmazásával mégis igencsak valami biblikusan vett monogenezis irányában értelmezi: az első reflektált tudat szikrája után a tűz körben terjed, s területe egyre nagyobbodik.[88]

A monophyletizmus teilhardi koncepciója azonban más aggodalmakat is ébreszt. Mit jelent a reflexió a törzsfejlődés egésze szempontjából, s hol helyezkedik el az a pont, amelyben a szálak a reflexió előtt egyesülnek? Korábban — mint láttuk — intelligens lénynek minősítette a Sinanthropust, sőt még a Pithecanthropust is, a neandervölgyinél vallásos tendenciákat is látott már, s bár a Homo sapiens hirtelen jelent meg rendszerében, az intelligencia fejlődésében különösebb szakadékot nem teremtett köztük, leírásában a harmincas években inkább a folyamatosság dominált. A termtésről kialakított nézeteiben is inkább a folyamat-jelleget emelte ki, isten inkább a folyamat egészét látszott irányítani, mintsem hogy egy ponton a direkt beavatkozás eszközét választotta volna. Most azonban a hangsúly felcserélődik, a rendszeralkotó Teilhard visszafelé tesz egy lépést: az ember kialakulását a Homo sapiensre szűkíti le, s a megelőző fejlődési folyamatot mellékesnek minősíti. Ezzel a folyamatosság paleantropológiai vonatkozásban is háttérbe szorul, nem is beszélve a formák közötti pszichológiai fejlődés diszkontinuitásáról, amelyet most egyértelműen kihangsúlyoz.[89] A Sinanthropus s általában az előemberek még nem voltak emberek, nem lépték át a reflexió küszöbét, az emberiség kibontakozási pontja alatt vannak.[90] A reflexió és az intelligencia megkülönböztetése az emberi fejlődési formák közötti szakadék megteremtését és egy kritikus pont létrehozását szolgálja; ez a reflexió alatti egyesülési pont. Ezzel az isteni beavatkozáshoz minden tudományos anyag szépen össze van gyűjtve, az isten a törzsfejlődésben továbbra is csak távolról asszisztál, de a valódi ember megjelenésénél — sugallják a szövegek és ajánlják a lábjegyzetek —, vagyis a Homo sapiens kialakulásánál, direkten beavatkozik.

A teremtés tényét azzal is alátámasztja, hogy a Homo sapiens hirtelen, minden előzmény nélkül jelenik meg: a negyedkor végén már a valódi ember áll előttünk.[91] Jellegzetes, hogy fejtegetésében már nem játszik szerepet az ún. korai Homo sapiens problémája, amely régebben olyan fontos volt számára. Nem az az érdekes, hogy tudományos szempontból a fenti leletcsoport valóban problematikus, hanem az, hogy aszerint említi vagy sem, hogy a teremtés adott felfogásához tudományos adalékul szolgál vagy sem. A felső paleolit embere már

[86] Uo. 207. o.
[87] Uo. 208. o.
[88] Uo. 201. o.
[89] Uo. 215. o.
[90] Uo. 216. o.
[91] Uo. 222. o.

anatómiailag megegyezik velünk, kultúránk eredeteit is megtaláljuk, ez saját gyermekkorunk.[92] De megállt-e az ember fejlődése a negyedkor végén? — teszi fel a kérdést Teilhard, s mindjárt válaszol is —: anatómiailag igen, pszichikuma és idegrendszere azonban tovább fejlődik, s a továbbiakban ezt kell vizsgálni. Másrészt a pszichikum megjelenésével megindul a szocializáció is, ez is lényünk biológiai attributuma. Más állatoknál a szocializáció fejlődésük viszonylag késői szakaszán jelentkezik, míg az embernél korán — állapítja meg Teilhard.[93]

Az antropogenezis tehát befejeződik, de a történelem tulajdonképpen sohasem kezdődik el. A fejlődés pszichikai és biológiai keretek között folytatódik tovább, nem függetlenül attól, ahová eljutni akar. Nem mintha az antropogenezis után valóban nem lenne pszichikai fejlődés, sőt ezt Leontyev és mások munkássága nyomán nagy vonásaiban már rekonstruálni is tudjuk, nem mintha a szocializáció, a társadalmiasulás folyamatának nem lennének biológiai aspektusai, de mindezek a folyamatok egy reális emberi történelem alapjaira helyeződnek. Teilhard számára azonban nincs és nem is lehet történelem, hiszen embere absztrakt, biológiai-pszichikus lény. Nézzük meg ezt a kérdést röviden.

Tegyük fel a kérdést, amely Teilhard antropológiájának, s ezen keresztül egész evolucionista koncepciójának alapvető problematikusságára utal: miért fejlődik az ember, mi a fejlődés mozgatóereje? Erre Teilhard egész munkássága során soha és sehol nem kapunk választ. Első lépésben rögzíti a tényeket, leírja — mégpedig igen magas tudományos színvonalon — a leleteket s egymáshoz kapcsolódásukat, a második lépésben mintegy konstatálja közöttük az összefüggést, a fejlődés tényét, azt hogy fejlettebb, bonyolultabb formák követik egymást. Ebből megkonstruálja a fejlődés misztikus törvényét, amelynek mindenáron, tehát fatalista módon, keresztül kell törnie, de ennek a fejlődésnek nincs meg nála az immanens, belső alapja, oka. Sőt a fejlődésnek ilyen alapját a darwinizmus bírálatakor erőteljesen visszautasítja, kiiktatja a létért való küzdelem, az alkalmazkodás szerepét. Vagyis a környezet csak statisztál a fejlődésnél. Az állati cselekvés hiányzik a teilhardi rendszerből, az állatok holt vázak maradnak, melyeket a fejlődés misztikus törvénye hoz mozgásba, az embert illetően pedig a tárgyi tevékenység, a munka hiányzik Teilhard legszigorúbb értelemben vett szaktudományos munkásságából. A munka figyelembevételéhez az ember genezisében nem kell marxistának lenni, maga a régészet, a kőeszközök léte, fejlődése olyan egyértelműen szól az emberi tevékenység tárgyi közvetítéséről mint a fejlődés hajtóerejéről, hogy ez spontánul munkahipotézisül szolgál valamennyi s tudatosan a legtöbb őstörténésznél. Teilhard is említi néha az eszközöket, szorgalmasan leírja őket, de semmi szerepet nem játszanak rendszerében, arra az elemi tényre sem következtet belőlük, hogy az ember mégiscsak dolgozott, s testi struktúrájának egésze ezzel áll összefüggésben.

Pedig a szaktudomány egész sereg kézenfekvő példát hoz fel a munka, a kéz stb. jelentőségére. A legeklatánsabb a két lábon járás, amit Teilhard is említ: az agy fejlődéséhez szükségesnek találja a két lábon járást, nyilvánvalóan az anatómiai összefüggések miatt, de fel sem teszi a kérdést, miért állt ez a lény két lábra? Az említett esetben az Australopitchecusról van szó, az irodalom már igen részletesen feltárta, hogy a harmadkor végén antropoid őseink

[92] Uo. 223. o.
[93] Uo. 225. o.

a környezet változása miatt voltak kénytelenek megváltoztatni életmódjukat, a környezethez való jobb alkalmazkodás érdekében használták az első primitív eszközt. Ez követelte meg a kéz felszabadítását, vagyis a két lábon járást, s az Australopithecus felfedezői maguk megállapították, hogy a kéz fejlődése jóval megelőzte az agy fejlődését: azaz hogy a tevékenység következtében megváltozott testtartás (egyenes test-helyzet, tartóizmok szükségtelenné válása) tette *lehetővé* az agy fejlődését, indította el az arckoponya visszafejlődését (minden fejlődési formára az eszköz és a fogak együttese jellemző), sőt az új típusú tevékenység igényei *megkövetelték* egy fejlettebb agy kialakulását, a valóság bonyolultabb visszatükrözését. A fejlődésnek csak egy rövid fázisát villantottuk fel, ezt is csupán rendkívül elnagyoltan, a tudomány ezt még tovább részletezi és korrigálja, de ebben az egy példában is megmutatkozik a fejlődés immanens dialektikája, éppen az, ami eltűnik Teilhardnál, nemcsak mint filozófusnál, hanem mint szaktudósnál is. A példákat még tovább szaporíthatnánk — ismeretesek vizsgálatok a kéz struktúrája és a közvetlen munkafolyamat közötti összefüggésekről, a karizmok fejlődése és a szerszámkészítés kapcsolatáról a törzsfejlődésben stb. Sőt magára Teilhardra is hivatkozhatnánk, aki megemlíti leírásában, hogy a Sinanthropus keze már munkaképes kéz volt, tudata azonban még viszonylag kezdetleges fokon állt.

Teilhard embere azonban, ismételjük, nem dolgozik, csak gondolkodik. Alapvető jellemzője a reflexió, az öntudat, ez az oka nemcsak egy *valóságos* őstörténet, hanem egy *valóságos* történelem hiányának. Embere nem tud fejlődni, kialakulni, csak ha valami misztikus törvényszerűség ragadja magával, nem tudja elkezdeni a történelmet, azaz eszközeivel emberivé változtatni maga körül a környezetet, melynek folyamatosságát az egymást követő nemzedékek tartják fenn, ezért embere eleve a tiszta tudat biologizált és pszichologizált karrierjére van ítélve. A teilhardi rendszer tehát alapjában, *szaktudományos* kiindulópontjában hibás, *emberképe nemcsak a marxizmus, hanem általában az antropológia számára elfogadhatatlan.*

Teilhard láthatólag küzd az anyaggal, megpróbálja annak belső, saját mozgását érvényre juttatni, de ezt a mozgást — hinni szeretnénk mindvégig, hogy korántsem szándékosan, akarattal, ez a teilhardi életmű leegyszerűsítése lenne — spekulatív konstrukcióival végül is lefékezi. A spekulatív öntudatnak, amely eredetét és ihletését a teilhardi rendszerben az antropogenezisből nyeri, még be kell futnia — hiszen lényege már eleve erre predesztinálja — a kozmológia, a történelem és a krisztológia odüsszeiáját — s bár még igen sok nehézséggel fog találkozni —, el kell jutnia a teilhardi rendszer csúcsához, istenhez. Az emberkép vizsgálata után ennek az anyagtól az életig vezető antropocentrikus evolúciónak útját követjük végig a továbbiak során a „kozmoszban".

Amikor a teilhardi emberképből kiindulva a „lefelé", az anyagig vezető utat vizsgáljuk, mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogy a kutatás és kifejtés sorrendje természetesen eltér egymástól: a teilhardi rendszer az anyag elemzésével kezdődik, tehát a kutatás „lefelé vezető útja" az evolutív világképben, a kifejtésben természetszerűleg az első periódust jelenti. Vegyük először rövidre a teilhardi rendszer előfeltevéseit.

Láttuk már a teilhardi „fenomenológia" fogalmát, „tiszta" tudományra irányuló törekvéseit. Ezeket a törekvéseket fogalmazza meg erőteljesen rendszere bevezetésekor. Maga Teilhard egy figyelmeztetést csatol műve elé, amely szerint munkája nem teológiai értekezés, hanem tudományos emlékirat: az embert választva középpontul, előzményeit és következményeit vizsgálva,

csak a jelenséget akarja adni, de a teljes jelenséget; bevezetést kíván nyújtani a világ magyarázatába, de ez a vizsgálat megmarad a tapasztalati törvények szintjén, és nem válik ontológiai rendszerré.[94]

*Az emberi jelenség*hez írott előszavában N. M. Wildiers, egy ismert teilhardológus is azt fejtegeti, hogy e mű a tapasztalati tudás területére tartozik, s mentes minden teológiai problémától. Később mégis szükségesnek tartja megjegyezni — nyilván a hívők kedvéért —, hogy a fenomenológiai leírásban „Teilhard helyet hagy az isteni beavatkozásnak, s hogy műve megfelel a Humani Generis enciklikának.[95]

Nem kétséges, hogy Teilhardnak, az elismert tudósnak, joga van a tudomány nevében beszélni, s világosak az indokok is, amelyek erre a „figyelmeztetésre" késztetik. Nem először találkozunk nála azzal, hogy a XX. sz. metafizika-ontológiaellenes tudományos közhangulatának megfelelően elutasítja az ontológiát, és a tapasztalati tudomány nevében igyekszik beszélni. Ez a dezontologizáló tendencia egész munkásságában igen erős, saját szaktudományos kutatásai miatt is szükségesnek tartotta a tudomány önállóságát. Ne felejtsük el, hogy Teilhard munkássága a neotomista filozófia közegében tör magának utat, a zárt és spekulatív neotomista metafizika őt is akadályozza, mivel közvetlen beavatkozást jelent a tudományos munkába, és a tradícionális vallásos világkép direkt igazolását követeli meg. Teilhardnak, látva a fenti rendszer elavultságát és népszerűtlenségét, s mindenekelőtt az új tudományos eredményekkel való összeegyeztethetetlenségét, a dezontologizálás útjára kellett lépnie. A teilhardi életmű ennyiben a teológia és a tudomány szigorú kettéválasztását, a két területnek egymástól való függetlenségét jelenti. Ezt így értelmezték már a kortársak, így értelmezik ma is a teilhardisták. Ha azt látjuk, hogy a teilhardi tudományos koncepció számos alkalommal deformálódik a vallási előfeltételek hatására, ez nem cáfolata a fentieknek. Ugyanis nem egyszerűen arról van szó, hogy Teilhard, a szaktudós, nem tud megszabadulni az ideologikus tudatától, s hogy a tudományos interpretációja konkrét szándéka ellenére ideologikusan eltorzul — ennek számtalan példájával találkozhatunk más tudósoknál is —, s hogy erre egy adott szakaszban a tudományos hipotézisek sokfélesége lehetőséget nyújt, hanem arról, hogy a teilhardi életmű lényege szerint a tudományos kutatásnak nem *eleve* kell megfelelnie a vallásos világképnek, hanem a tudomány szuverén eredményeit *utólag* össze lehet vetni a vallásos világképpel, az értelmezésre bizonyos *lehetőségek* adódnak, vagyis a két szféra között az átmenet nem logikai szükségszerűséggel adódik. A teilhardi életmű igazi jelentőségét tehát nem csupán az adja, hogy evolucionista világképet dolgozott ki, s ezzel a tradicionális vallásos világképet alapjaiban megváltoztatta, hanem méginkább az, hogy felvetette annak a lehetőségét, hogy a tudományok fejlődésével a vallásos világképnek is tovább kell fejlődnie. A teilhardi rendszer tendenciájából kiderül, hogy a vallás örök igazságai, a biblikus koncepció és értelmezés fenntarthatatlanok, végső magként a személyes istenbe vetett hit s az emberhez való különleges, kitüntetett viszonya marad meg. A teilhardizmus így nemcsak a vallásos világkép adott reformja, hanem további reformjainak lehetősége, előkészítése is.

Ezért kell igen komolyan vennünk dezontologizáló törekvéseit. Persze eleve felmerül a kérdés, hogy egy vallásos világkép keretei között ez a ten-

[94] Uo. 21. o.
[95] Uo. 14—15. o.

dencia végigvihető-e. Mielőtt magunk ítélnénk, hallgassuk meg ismét őt, aki maga is megfogalmazza törekvésének kudarcát: a vallás és a tudomány szétválasztását fejtegetve utal arra, hogy vallásos megjegyzéseit lábjegyzetekbe szorította. Minden kísérleti tudomány azonban — fordít az irányon Teilhard — hipotézisek rendszerére épül. De mielőtt még hipotéziseit ismertetné, máris kijelenti, hogy a „Minden" közelében a tudomány, a filozófia és a vallási szükségképpen konvergálnak.[96] És a teilhardi vizsgálat tárgya — a világmindenség — éppen ez a „Minden". Két kiinduló hipotézise — egyfelől az ember kiváltságos helye a világmindenségben, másfelől az ember természeti származása[97] — jól szemlélteti azokat az ellentétes tendenciákat, amelyeket össze akar békíteni. Az előszóban még pontosabban kifejti, hogy az ember a világmindenség kulcsa, konstrukciójának központja, hogy a kozmogenezist az antropogenezis koronázza meg. Filozófiájának programja tehát nem egyéb, mint az ember felfedezése az ember által.[98]

Nem kell különösebben bizonygatni, magától értetődik, hogy a fenti megállapítások nem illenek bele egy „tapasztalati", sőt egyáltalán semmilyen tudomány keretébe. A dezontologizáló és ontologizáló tendencia küzd tehát egymással, ez a harc minden szinten újra kezdődik, s az utóbbi végül is felülkerekedik. Ez szükségszerűen adódik alaphipotéziséből, az embernek a világmindenségben való kitüntetett helyéből. Ezt a hipotézisét viszont vallásos antropocentrizmusa követeli meg; isten valahogy még csak értelmezhető egy végtelen kozmoszban, bár ebben az esetben személyiség mivolta már nehezen fenntartható, az ember és isten viszonya viszont már értelmetlenné válik. Az egész keresztény dogmatikának, azaz a teremtésnek, bűnbeesésnek és megváltásnak, gondviselésnek csak akkor van értelme, ha az ember egy zárt világmindenség középpontjában áll, s istennel közvetlen, személyi viszonyt alakít ki. A keresztény dogmatika fenntartásának ezt a követelményét fogalmazza meg alapvető hipotézisül, ezzel rugaszkodik el a tudománytól, s alkot szükségszerűen egy absztrakt metafizikát. A zárt világegyetem feltételezése mindig antropocentrikus, s minden olyan „tudomány", amely egy zárt világegyetemről vizsgálódik, szükségképpen a tradicionális vallási ontológiát idézi fel rejtett vagy nyílt formában. A tudomány számára az ember és a „világegyetem" viszonya értelmetlen kérdés, feltételezése eleve involválja istent. Ha tehát Teilhard valamit „bizonyítani" akar, könnyen megteheti, hiszen a bizonyítás eleve bele van foglalva kiinduló tézisébe.

Vizsgálatunk szembetűnően megmutatta, hogy Teilhard az ember közvetlen világát tágítja világmindenséggé, s a tudattá absztrahált emberi mozgásformát extrapolálja zárt, evolutív struktúrájú világegyetemmé: az emberi fejlődés törvényeit látjuk viszont kozmikus törvények formájában. Az így megszerkesztett teilhardi séma természetesen részleteiben is összeütközésbe kerül a tudománnyal. Vegyük a teilhardi kozmológia kiindulópontját, az elemi anyagot. Mondanunk sem kell, hogy a tudomány nem ismeri s nem is ismerheti el az anyag „legelemibb" formáját, s ha valamikor ezt az állítást megkockáztatná, ez korántsem lenne „örök" igazság. A teilhardi kozmológiának viszont szüksége van egy véges elemi anyagra, mert különben a világegyetem fejlődésének kezdőpontja a végtelenbe, a végtelenségig tolódnék el. Ne fejtegessük elemi

[96] Uo. 22. o.
[97] Uo. 23. o.
[98] Uo. 26—28. o.

anyagának spekulatív tulajdonságait — az anyag eljut az atomi, majd a molekuláris fokra, vagyis engedelmeskedik a komplexifikáció, azaz bonyolultabbá válás törvényének mondja Teilhard.[99] Már többször láttuk, hogy ezt a „törvényt" a biológiából kölcsönözte, filozófiai oldalról pedig ezt a mechanikus világképet, a világmindenségben az egyszerűtől a bonyolultabbig való lineáris haladást már Spencer megfogalmazta, s Teilhard, dialektikus kísérletei ellenére is, e koncepció foglya marad. Bármennyire is hadakozik a XIX. sz.-i evolucionistákkal vallásellenes nézeteik miatt, a biológiai fejlődés fatalista értelmezésében őket folytatja.

Nem feladatunk itt a szervetlen természetben végbemenő mozgás teilhardi értelmezésébe részleteiben belemenni — az egyirányú fejlődésként való értelmezés eleve finalista, metafizikai világképet von maga után, ilyen mozgáson keresztül a világegyetem egésze semmiképpen sem fejlődhet. Márpedig ezek a teilhardi rendszer filozófiai alapfeltevései, s nem véletlen, hogy ilyen kiindulópontból azt az állítást is megengedi magának, hogy az anyag „fejlődése" eleve az antropogenezis felé irányul.[100] Az sem véletlen, hogy az anyag fejlődése során a Földre érkezünk el, a „világegyetem" fejlődése itt folytatódik. A teilhardi kozmológia mint evolutív struktúra végső soron nem ismeri a mellékutakat, a természet próbálkozásait — az anyag mindig „előre tudja", milyen fokra kell lépnie. Vagyis ismételten meg kell állapítanunk, hogy a természet immanens belső mozgása, dialektikája teljesen hiányzik a teilhardi rendszerből, a fejlődési formák egy előre elkészített sémára vannak felfűzve, s így a finalizmus közvetlenül megmutatkozik.

De mitől mozog, fejlődik az anyag? Teilhardnál az anyag az idealizmus hagyományainak megfelelően holt, mozgásképtelen princípium. Hogy mozoghasson, hozzá kell adni az aktív princípiumot, nevezetesen itt az energiát. Ez ismét Teilhardnak a tudományokkal való összhang megtartására irányuló törekvéseit jelzi. A szervetlen természetben az anyag és az energia egységben van, s az egész mozgás engedelmeskedik a termodinamika törvényeinek, amit előszeretettel emleget. A spiritualizmusnak a világképbe való megjelenítése érdekében azonban kénytelen ismét megszakítani a tudományos fejtegetést újabb spekulatív előfeltevést felállítani: Így beszél a tudomány és én hiszek a tudománynak, a tudomány azonban sohasem vett magának fáradságot arra, hogy másképp tekintse a világot, mint külsőséget (dehors).[101] S Teilhard ezért felvesz egy másik princípiumot, a bensőséget (dedans), s tartalma felől sem hagy semmi kétséget. Bírálja a tudományt azért, hogy a tudatot az élet legfelsőbb formáira korlátozta, ez szerinte csak ürügy a világmindenség konstrukcióját figyelmen kívül hagyni.[102] Egy újabb lábjegyzetben pedig megjegyzi,[103] hogy ő a tudatot a legáltalánosabb értelemben veszi. A tudat előzményei valóban messzire visszanyúlnak az élővilágban, de ez még nem indokolja a „világegyetemre" való kiterjesztését. Teilhard pedig az újabb spekulatív előfeltétel után újra azt bizonygatja, hogy a tudomány álláspontja a jelenség álláspontja, s tanulmányának célja csak a tapasztalati egymásutániság megállapítása a természetben.[104]

[99] Uo. 43. o.
[100] Uo. 36. o.
[101] Uo. 48. o.
[102] Uo. 51. o.
[103] Uo. 53. o.
[104] Uo. 54. o.

A teilhardi kozmológia kiindulópontja tehát, sok kerülőút után, egy világosan megfogalmazott dualizmus, amelyben a külsőségnek és bensőségnek, vagy, fogalmazzunk egyértelműen, az anyagnak és szellemnek, kétféle energia felel meg, tangenciális és radiális. Ez a dualizmus azonban, bár először megállapítja, hogy a szellemi tökéletesség, azaz az a tudat koncentráltsága és az anyagi szintézis ugyanannak a jelenségnek két oldala, összekapcsolt részei, a további fejtegetésekben látványosan felbomlik. A világmindenség fejlődését ugyanis egyértelműen csak a bensőség vonatkozásában konstatálja[105] anyagi és szellemi, fizikai és pszichikai energia kölcsönösen hatnak egymásra, de mégis függetlenek egymástól.[106] Mint minden dualizmusban — amilyen végső soron a teilhardi is — nála sem tudni, miért és hogyan felel meg egymásnak a két oldal, önállóságukból indul ki, s mégis több helyen átmenetükről beszél. A tangenciális energia — megfelelően a termodinamikai törvényeknek — mindig állandó, a kozmikus energia azonban a radiálison keresztül fokozódik, ami viszont ellentmond a köztük levő párhuzamosság elvének, ezért sietve megjegyzi, hogy a radiális növekedésének eredményeként a tangenciális is nő,[107] ami pedig az energiamegmaradás elvével van ellentmondásban.

Teilhard rendszerének kétségtelenül leggyengébb, legszínvonaltalanabb része ez. Kozmikus ontológiájának megalapozásához ellentmondások során vezet az út, kénytelen többször egyértelműen letérni a tudomány ösvényéről, hogy azután ismét deklarálja a tudománnyal való egységet. Fejtegetésének, a kétféle energia megkülönböztetésének, van egy racionális magja: a biológiai törvények érvényesek, ha saját kereteik között tekintjük őket. A bonyolulttá válás és szerveződés valóban az élet törvénye, s ez egy fokon valóban az idegrendszer, majd ennek centralizációjával az agy fejlődésében jelentkezik. De ez a „komplexifikáció" a környezethez való viszony, alkalmazkodás stb. függvénye, maga a magatartás, a viselkedés bonyolódik, s ez a funkció alakítja, formálja az idegrendszert, az agyat stb. Ilyen értelemben beszélhetünk az organizmusoknál az „energia" felhalmozódásáról is, anélkül persze, hogy ezt kozmikus törvénnyé emelnénk.

A fenti teilhardi séma az „előélet" (prévie) szakaszát fogta át. A fejlődés elérkezvén a Földre, az élet (vie) szakaszához jutott el, ennek állomásait is gondosan elemzi Teilhard: mikroorganizmusok, mega-molekulák, sejtforradalom. Amint a fejtegetés a Földhöz ér, s ezzel „szilárd talajt érez a lába alatt", jórészt megszűnik az elvont-spekulatív jellege, s konkrét tudományos tartalommal telik meg. Itt megmutatkozik Teilhard hatalmas anyagtudása a geológiától a paleontológiáig. Ez a leírás valóban fenomelogikus abban az értelemben, hogy csupán egy ténylegesen lezajlott fejlődés egymást követő formáit követi nyomon az élet legelemibb formáitól az egyre bonyolultabbakig. A fejlődés miértjének kérdését ismét nem teszi fel, illetve nem a természetnek teszi fel. A fejlődés útját ismét egy finalista koncepció szabja meg, az élet fejlődése eleve az antropogenezis természeti kereteit készíti elő,[108] s mivel ezt a finalizmust a tudomány nem fogadhatja el, ismét elhatárolja magát a tudománytól: az élettel megjelenik a világmindenségben a negyedik dimenzió, az az alaptétel, amely a továbbiakban felüláll minden verifikáción és a gyakorlat

[105] Uo. 57. o.
[106] Uo. 60—61. o.
[107] Uo. 63. o.
[108] Uo. 149. o.

minden tényén.[109] Isten már az élet kezdeteinél jelen van, s Teilhard nem hagy kétséget afelől, hogy az élet fejlődése irányított fejlődés.[110] Azt állítja, hogy ő elveti az antropocentrizmust, de ugyanakkor meg van győződve arról, hogy ez az egy értelem és fejlődési vonal létezik az élet számára, s reméli, hogy ez a felfogás általánosan elterjed majd a tudományban.[111] Külön kommentár nélkül is nyilvánvaló görcsös igyekezete az antropocentrikus világkép és a tudományok összeegyeztetésére, s ennek állandó kudarca. A fejlődés eddig egyértelműen a biológia síkján mozgott, s a főemlősökön át eljutottunk az emberhez. Nézzük meg a továbbiakban a „felfelé vezető utat", először is azt, hogyan konzerválja Teilhard a biológiai mozgásformát, s hogyan iktatja ki az emberiség valódi történelmét.

A kialakult Homo sapienst, a felső paleolit emberét további biológiai fejlődésében már nem követhetjük nyomon, hiszen az azóta eltelt időszakban nem organikus szerveit, hanem társadalmi alakzatait fejlesztette. Ezzel a ténnyel Teilhardnak is számot kell vetnie, s a fejtegetést a történelemre vonatkozóan kell tovább folytatnia, De kérdés az, hogy ez a történelem valódi történelem-e? A történelmet persze sokféleképp értelmezték már, s tőle sem a marxi értelmezést kérjük számon, hanem a történelmi mozgás önállóságának, a megelőző mozgásforma fölé emelkedésének és sajátosan új törvényszerűségeinek egyáltalán bármiféle megjelenítését. S éppen ez az, ami hiányzik, a történelmi mozgás nála áltörténelem, a biológiai mozgás továbbfolytatódása, pszichologizálása: biológiai fogalmakkal és törvényekkel operál az emberi történelem területén is, s főképp a fejlődés fatalista, biologizáló koncepcióját alkalmazza a történelmi előrehaladás magyarázatára, a történelmi konfliktusok feloldására.

Ennek alapját már feltártuk paleantropológiai rendszerét vizsgálva abban, hogy az embert absztrakt öntudatnak tekinti, és nem veszi figyelembe alapvető munkatevékenységét. Tegyük hozzá, ez a teilhardi absztrakt öntudat nem rokonítható a hegelivel, amely éppenséggel megkülönbözteti magát a természeti mozgástól és valóságos történelmet fut be, ha transzcendens formában is, míg a teilhardi öntudat biológiai princípium: a legfejlettebb organizmus, s pszichikai mozgását is biológiai jegyek jellemzik. Ilyen kiindulásból azonban nemcsak a munkatevékenység marad elérhetetlen Teilhard számára, hanem az ember társadalmisága is. A szocializáció úgy jelentkezik, mint a biológiai fejlődés eredménye, velejárója, amelyet a biológiai fejlődés másutt is kitermel, ahogy az állati „társadalmakra" tett ismételt utalásai mutatják. Az emberi társadalomnak természetesen nála is vannak megkülönböztető jegyei, de ezek még a biológiai mozgáson belül maradnak: a fejlettebb élőlények társadalma az organizmusok közössége, az emberi társadalom az öntudatok közössége. A társadalom persze struktúrált, s a civilizáció kialakulásával kapcsolatban Teilhard mellékesen megemlíti az állam- és jogrendszer, valamint az erkölcsi normák, a monogám házasság intézményének megjenését.[112] Vagyis az osztálytársadalmak létezését a legtermészetesebb dolognak tartja, s többet vissza sem tér erre.

A történelem kezdetét lényegében a neolittal számítja, amely lényegében összemosódik nála a civilizáció keletkezésével, a modern történelmet viszont

[109] Uo. 151. o.
[110] Uo. 153. o.
[111] Uo. 154. o.
[112] Uo. 227. o.

a neolit egyenes folytatásának tekinti.[113] Helyesen állapítja meg, hogy a történelemben egyfelől politikai-kulturális csoportulások vannak az addigi genealógiai-vérségi csoportok helyett, másfelől megindul az individuális pszichikum fejlődése; az egész további fejlődés tengelyének viszont a pszichológiait minősíti.[114]

E megállapításához kapcsolódva azonban teret kell szentelnünk a teilhardi történelemfelfogás igen pozitív, s torzulásaival együtt is a marxihoz közelítő vonatkozásainak. Nevezetesen Teilhard észreveszi, hogy míg az állati fejlődés szintjén az egyedek elszigeteltek, addig az ember közösséget alkot, s tapasztalatait közvetíti. Vagyis rámutat az érintkezés szerepére a történelemben, sőt az emberi történelem alapvető hajtóerejének mutatja be. Mivel azonban a társadalom nála nem az együttes munkatevékenységen alapuló viszonyrendszer, ez az érintkezés és közvetítés sem alapvetően a termelés szférájában zajlik le nála, ahogy a valóságos történelemben, hanem csak az egyedi öntudatok, illetve különböző csoportjaik között. A történelmi mozgás „felületét", azaz a közvetítést és érintkezést,ezzel az emberi kultúra akkumulációját azonban a teilhardi elemzés jól mutatja.

Abból indul ki, hogy már az emberi történelem kezdetein különböző kultúrák ötvöződése ment végbe, a meghódított nép maga is átalakítja legyőzőjét, vagyis a Homo sapiens szintjén a szintézis uralkodik.[115] Az emberi fejlődésre egyes helyek földrajzilag alkalmasabbnak mutatkoztak, s itt felsorolja az ismert nagy civilizációkat, a kínait, az indiait, a Nílus és Mezopotámia kultúrvidékét, megemlíti még a maya kultúrát is, s — elég feleslegesen — ide sorolja a polinéz civilizációt is. A lényeg azonban az, hogy látja ezek eredeti elszigeteltségét, majd különállásuk feloldódását az érintkezés révén; találkozásukat és harmonizálásukat tekinti a történelem lényegének.[116] A történelem konkrét menetét azonban nem a szintézisüknek fogja fel, hanem ebben — az antropogonezis fő tengelyének nevezve — a „nyugati" civilizációnak tulajdonít kizárólagos szerepet.[117] A megszokott Európa-centrikus szemlélet nála a zsidó-keresztény hagyomány hatása kizárólagosságának formájában jelentkezik. S ha hozzávesszük, hogy ennek az „új emberiségnek" hatezer éves történelmet számít a Földközi-tenger medencéjében,[118] nem kétséges, hogy a bibliai időszámítás óvatos rekonstrukciójáról van szó. Az emberiség ugyan százezer éveken keresztül fejlődött, a Homo sapiens is már tízezer éveket tudhat a háta mögött, míg a Földközi tenger medencéjében elérkezik a történelem küszöbére az „új" — nyilván a „kiválasztott" — emberiség, amely méltó a kinyilatkoztatásra, de az egész emberiség további kultúráját, fejlődését már az ezen alapuló hagyomány szabja meg. Egy kissé az az érzésünk, hogy Teilhard itt „túlteljesítette" a hit védelmében rárótt kötelességeket.

Összefoglalóan meg kell tehát állapítanunk, hogy Teilhard koncepciójában igen pozitív vonás az érintkezés elvének felhasználása, amely szerint az egyes elszigetelt kultúrákból az út az egész emberiség egységes kultúrája és történelme felé vezet. Ez nála a nooszféra planetizációjának folyamata, amely tulajdonképpen nem más, mint a marxi világtörténet koncepció leszűkítése

[113] Uo. 229. o.
[114] Uo. 230. o.
[115] Uo. 231. o.
[116] Uo. 232. o.
[117] Uo. 235. o.
[118] Uo. 234—235. o.

a biologizált tudat szférájára. Teilhardnál ez a koncepció — akárcsak Marxnál — maga után vonja azt a felismerést is, hogy az antropogenezis valójában még nem fejeződött be, az egész történelem alatt tovább folytatódik, s a világtörténelem kialakulásával egy magasabb szintre helyeződik át, ami Marxnál a társadalmi ellentmondások bizonyos típusának, az elidegenedésnek a feloldásával, a kommunizmus megjelenésével, Teilhardnál pedig az egyéni öntudat krízisének feloldásával és a szuperélet (survie) megjelenésével jár együtt. Határozott párhuzam s ezen belül alapvető ellentét van itt a két koncepció között, amelynek tárgyalására a teilhardi szuperélet kapcsán még visszatérünk.

A neolittal induló emberi történelem első szakaszát a XVIII. sz. végével zárja le. Ez a beosztás bármennyire is elnagyolt, mégis alapvetően helyesen tükrözi a prekapitalista és kapitalista társadalmak, s hagyományos és az ipari társadalmak közötti korszakváltást, s Teilhard maga is ebben a szellemben interpretálja a fordulatot. A XVIII. sz. végén konstatálja a gazdasági változásokat, az ipar fejlődését, az energiafelhasználás fellendülését, másfelől a tömegek ébredését a francia forradalom kapcsán. A régi egyensúly felborult, s egy merőben új korszak kezdődött el. A „nagy organizmus", az emberiség új egyensúlyt keres, a „noogenezis" „biológiai" válságba jutott.[119] Ne időzzünk most Teilhard biologizáló terminológiájánál, a lényeges az, hogy a fenti jellemzés ellenére sem társadalmi-gazdasági, hanem az öntudat, a gondolkodás síkján lezajló válságról van szó nála.

— A krízis szerinte Galileival kezdődött, aki kimutatta, hogy a Föld csak egyszerű csillagpor. A XIX. sz.-ban a biológia hatására kezdték feltárni minden létező belső összetartozását,[120] az összes tudományok forradalmasodnak, ugyanazon áramlatba kapcsolódnak bele. Egy fénysugár van, amely megvilágítja az összes tényt, egy görbe létezik, amely összefoglalja az összes vonalakat — s ez a fejlődés.[121] Az emberi eredet kérdését azonban — a materialisták — csak testi síkon vetették fel, igazságuk ezért csak féligazság maradt; mi viszont — zárja fejtegetését Teilhard — az első lapoktól kezdve megpróbáltuk kimutatni, hogy a változások nem korlátozódnak a testre, hanem a tér-idő behatol a lélekbe is, s áthatja. A fejlődés redukálható és azonosítható a gondolkodás felé mozgással, s mértékét lelkünk fejezi ki.[122]

Teilhard tehát a tradicionális világkép felbomlását — anélkül, hogy erről közvetlenül szólna, hiszen ez nyilván *vallásos* világkép volt — s az új tudományos világkép kialakulását kozmikus antropológiája, pánbiologizmusa szellemében értelmezi, saját nézetei, koncepciója bevezető fázisának tekinti. Ezt a vonalat folytatva teljesen érthető, hogy ha egyszer a „nagy organizmus", az emberiség, a korszakváltás után nem tud élni új gondolkodás nélkül, s ezért egy új intuíció kell, amely módosítja annak totalitását, a világmindenség fiziognómiáját, vagyis egy ébredés — ahogy ezt kifejti[123] —, akkor az öntudatnak ebben a krízisében a fenti előzmények után csak egyetlen megoldás van: maga a teilhardi filozófia. Filozófiájának ezt a feloldó, világmegmentő, a konfliktusokból az emberiséget az egyetlen lehetőség, az isten felé vezető funkcióját többször is hangsúlyozza. Minden miszticizmus és ellentmondásosság ellenére, íme egy

[119] Uo. 236—237. o.
[120] Uo. 240—241. o.
[121] Uo. 242. o.
[122] Uo. 244. o.
[123] Uo. 238. o.

újabb párhuzam a marxizmussal, amely egyúttal magyarázza a teilhardizmus mint társadalmi-szellemi mozgalom létét: a teilhardi filozófia a teljesség igényével lép fel és korunk válságából igyekszik a kiutat megmutatni.

A kiút lényege felől azonban nem hagy semmi kétséget, szerinte az élet progresszív ugrását aktív és finalista (sic!) módon kell interpretálni.[124] Az egész krízis a biológiai mozgáson belül játszódik le, hiszen — mint írja — a társadalmi jelenség akkumulációja, nem pedig elhalványulása a biológiai jelenségnek.[125] Az ember nem a világmindenség centruma, ahogy korábban gondoltuk — fordul ismét szembe formálisan az antropocentrizmussal —, de a nagy biológiai szintézis, az ember a legkésőbb született és legbonyolultabb az élet teremtményei közül.[126] S valamivel később[127] a nevelést és a hagyományt is a felhalmozás biológiai formájának nevezi. A teilhardiánusok az emberi történelem teilhardi biologizálásának vádja alól azzal szoktak kitérni, hogy Teilhard a biológia fogalmát sokkal tágabb értelemben használja, mint a szokásos értelmezés, de mi épp azt vitatjuk, hogy joga van-e erre a kiterjesztésre, ami mindenekelőtt a biológiai törvények kiterjesztését jelenti, az adott esetben a társadalmi mozgásra. Ezért lehet eleve egyértelmű „finalista" válasza az emberiség problémáira.

Teilhardnál elsikkadnak a történelem valóságos ellentmondásai, a történelemben a fejlődés végeredményben ugyanazzal a vak szükségszerűséggel tör előre, kerülőutak és lehetőségek, véletlenek és zsákutcák nélkül, ahogy a kozmológiában és az élet fejlődésében már láttuk, s ahogy nála már megszoktuk. Néha bekövetkezik egy-egy válságszakasz, de a fordulópontokon átsegít a fejlődés lendülete, ereje. Korunk válsága is nyilvánvaló tény Teilhard számára, de ezt nem mint társadalmi válságot értelmezi, hanem a fentieknek megfelelően az életérzés, az emberi öntudat válságának. Ezek közé sorolja a téridő-betegséget, azaz a hatalmassá tágult kozmosszal szembeni tehetetlenség érzését, majd a szakadéktól és a zsákutcától való félelmet — az az emberek valóságos problémáit absztrakt aggodalmakká szublimálja. Ezekre az „aggodalmakra" a válasz persze, hogy csak az életérzés szintjén adható meg, s így sikerült rendszeréből teljesen eltávolítania korunk valódi konfliktusait. Ezekután már tisztán szónoki kérdésnek hangzik a felkiáltása: megáll-e tehát a fejlődés s elpusztul-e az emberiség, vagy áttörünk-e ezen az újabb akadályon is? Abszolút optimizmus vagy abszolút pesszimizmus, nincs középút — szögezi le Teilhard.[128] Ezen a kritikus ponton kínálja Teilhard a saját rendszerét mint a megoldás lehetőségét: a világnak a művet, amelyet elkezdett, ugyanazokkal a módszerekkel be is kell fejeznie. A legjobb garancia arra, hogy egy dolgot elérjünk, az, hogy szükségszerűnek látszik. Az élet, amely elérte a gondolkodás fokát, struktúrájánál fogva mindig magasabbra emelkedik. Az, ami előttünk van, nemcsak a fennmaradás, hanem a szuperélet. Ezt ott találjuk meg, ahol a fejlődés eddigi vonalai a maximumukban találkoznak.[129]

Lássuk ezt a teilhardi „megoldást", azaz az előélet és az élet szférája után következő „szuperéletet".

[124] Uo. 248. o.
[125] Uo. 247. o.
[126] Uo. 249. o.
[127] Uo. 250. o.
[128] Uo. 257—258. o.
[129] Uo. 259. o.

A szuperéletre való átmenetre vonatkozó fejtegetéseit azzal az állítással kezdi, hogy jelenleg még folyik az emberek között a létért való harc,[130] vagyis az individuumok kölcsönösen szembeállanak egymással, ezt azonban negatívumnak, állati formának tünteti fel, amelyet a szuperéletre való átmenettel le kell küzdeni. A létért való küzdelem tehát, amely nem játszik konstruktív szerepet rendszerében, utólag csak előkerül, bár mint sekélyes individualizmus és materializmus, amelyet meghalad az emberiség fejlődése. Vagyis erre az állításra inkább a kontraszt okából van szüksége, az új állapot kihangsúlyozására. Az emberi történelem a különböző emberi csoportok csatlakozása és összeforrása. Kezdetben még divergáló tendenciák — fejtegeti —, de ezt a fejlődés meghatározott pontján konvergencia váltja fel a különböző népek, fajok, nemzetek között, amelyek kölcsönösen megtermékenyítik egymást. Ezentúl a párhuzamos fejlődés, a szelekció, a létért való küzdelem másodlagossá válik, alá van rendelve a kohéziós erőknek. Ez a filogenezis új módja.[131] A létért való küzdelem belevitele a történelembe nem egyéb, mint a történelem átbiologizálása, ahogy leküzdése sem a biológiai szféra elhagyását jelenti, hiszen úgy tárgyalja ezt az egyesülést, mint egy gigantikus pszicho-biológiai operációt, megaszintézist. A szuperemberibe való belépéssel csak egyetlen nép, egyetlen törekvés lesz a földön, a nooszféra zárt rendszer lesz, amelyben mindenki egyet akar (unanimité), s a tudatok harmonikus kollektívája szupertudattá fejlődik.[132]

Ez a teilhardi utópia a múlt századi szcientizmus ellenlábasa, de egyben örököse is. A tudománnyal szemben elfoglalt álláspontját alapvetően a szcientizmus csődje határozza meg, annak az álláspontnak látványos veresége a nyugati gondolkodásban, hogy a tudomány mindenre képes, az emberiség összes problémáját megoldja, társadalmi ellentmondásait felszámolja. A XIX. sz.-ban úgy tűnt, hogy a világ elérkezett az ígéret földjére, az aranykorba, amelyet a tudomány szervez és a testvériség lelkesít — írja —, holott az a szituáció, amelyben élünk, egyre tragikusabbá válik.[133] Az a társadalmi tény, amelyből kiindul, a tudományban való csalódás, korlátainak felismerése, a szkepticizmus és agnoszticizmus, gyakran vezet az istenhithez. Ennek társadalmi okait most nem elemezhetjük, egyértelműen a polgárság társadalmi pozícióinak gyengülésében rejlenek. Csak azt akarjuk hangsúlyozni, hogy Teilhard állításai a tudomány korlátozottságáról, bizonytalanságáról és vallásos kiegészítésének szükségességéről a fenti szituációban bizonyos rétegek számára gyakorlati igazság — ugyanakkor azonban ezek a rétegek, ahogy az egész modern társadalom, megmaradnak a tudomány talaján, egész életük össze van kapcsolva vele. Teilhard ezért elégítheti ki az igényeiket akkor, amikor — gúnyolódva a szcientizmuson — kibékíti istent és a tudományt —, utópiája, amelyet megfogalmaz, éppúgy tudományos utópia, csakhogy már istennek is helye, szerepe van benne.

De az utópiáknak ezt a békés váltakozását megzavarják a társadalmi események, politikai és szociális forradalmak, az emberi tömeg homályos forrongásai, ahogy Teilhard nevezi őket.[134] Embermilliók, a tömegek léptek a

[130] Uo. 264. o.
[131] Uo. 269. o.
[132] Uo. 271. és 279. o.
[133] Uo. 282. o.
[134] Uo. 284. o.

történelem színpadára, amelyeket uniformizált, elszemélytelenített az üzem. Teilhard a polgári értelmiségi borzalmával fogadja ezeket a tényeket, amelyek szerinte a legszörnyűbb dolgokhoz, a nemzeti szocializmushoz és a kommunizmushoz vezettek, amelyek a noogenezis perverziói. Ez az eltorzulás azért van, mert elhanyagoltuk a személyiséget, a perszonifikációt.[135] Ne vitassuk most ezt az egyenlőségjelet a szocializmus és fasizmus között — Teilhard zsurnalisztikai szinten ismételgeti a tömegektől megrettent burzsoázia rágalmait. Nem tanúskodik magasabb színvonalról a marxizmusra tett egyetlen utalás sem, amelyet Marx tanítványaihoz címez, akik csak növelni és igazolni akarják az emberiség nélkülözéseit.[136]

Teilhard színvonalához nem méltó ez a polémia, tudományos lelkiismeretessége és alapossága ez alkalommal cserbenhagyja, s a fő ellenféllel szemben érvek helyett csak kirohanásokat találunk. A marxizmussal kapcsolatos tudományos objektivitását világnézeti kiindulópontja megakadályozza, ezért sem jutott el soha a marxizmus megismeréséig. A marxizmussal való viszonya azonban korántsem ilyen egyszerű — kommunistákkal, marxistákkal lehetetlen volt nem találkoznia a XX. sz. Franciaországában (bár Teilhard nem kereste különösebben az alkalmat rá). M. Boule laboratóriumában pl., ahol sokat dolgozott, megismerkedett Ida Treattel, Vaillant Couturier első feleségével, s így gyakran konfrontálnia kellett nézeteit a marxizmussal. A negyvenes években Pekingből Párizsba visszatérve Teilhard igen aktív tudományos életet élt, sokat érintkezik és vitatkozik értelmiségiekkel. Már elkészült s elég széles körben ismert rendszerét propagálja és védelmezi, s közben szembekerül a marxizmus problémájával is. Tudomásunk van róla, hogy 1945. dec. 15-én Vinogradovval vitázott a történelmi materializmusról, 1946 júniusában pedig Bergyajevvel a marxizmus és egzisztencializmus témáról, későbbiekben majd idézünk egyik ilyen vitájából részleteket, s ebből láthatjuk, hogy nem túl nagy sikerrel. Ezt különben könyve is mutatja, az 1947—48-ban történt átdolgozás után is csak a fenti sovány „érveket" tudta felvonultatni a marxizmus ellen.

A marxizmus és a tömegmozgalmak elleni kirohanások azonban csak epizódok fejtegetésében, amelyek megszakítják a szuperélet leírását. A fejtegetés következő fázisa már isten „tudományos lehetőségéhez", az Ómega-ponthoz vezet. Rekonstruáljuk ezt a gondolatmenetet: a fejlődés haladás a tudat felé, ezt még a legagnosztikusabb materialisták sem vitatják. De tovább csak egy szuper-tudat, hiper-reflexió, hiper-perszonalizáció következhet. Minden ezzel szembeni ellenvetés a nooszféra, a világegyetem meg nem értéséből fakad. A világegyetem nemcsak zárt, hanem centralizált is. A vonalak egy pont felé tartanak — nevezzük ezt Ómegának —, amely integránsan magába foglalja őket. Ezért a világegyetem — anélkül hogy elveszítené hatalmasságát és antropomorfizálnánk — az idejében és terében a noogenezis szempontjából nézve humanizálódik, sőt szuperhumanizálódik. Az univerzális és a személyes (centralizált) egyidejűleg kulminálnak. A hiba az, hogy létünk és a nooszféra folytatását valami személytelenben keressük, holott a jövendő világegyetem nem lehet más, csak hiper-személyiség, vagyis az Ómega-pont. A perszonalizáció a tudat belső elmélyülése. Az Ómega, definíciója szerint, a tudat addíciója és integritása. Az Ómega tehát egy szupercentrum, a végső elv, a legfelső autonóm.[137] Erről az alapról bírálja a panteizmust, amely

[135] Uo. 285—286. o.
[136] Uo. 290. o.
[137] Uo. 287—289. és 291—292 o.

elhanyagolja a személyiség elvét. Valóban, ez itt éppenséggel a másik véglet, az evolucionalista deizmus: az isten, a legtökéletesebb lény mint a fejlődés csúcsa, végpontja. Íme az első teilhardi „istenbizonyíték".

Hogyan érhető el azonban az emberiség szuperéletbe való emelkedése, egységének kialakulása? Itt lép be Teilhardnál a szeretet elve: az emberi kollektivizációhoz, unifikációhoz át kell alakítani az anyagi helyzetet, jobb körülményeket kell teremteni egy társadalmi osztálynak vagy elmaradt népeknek. A mindennapi tapasztalatok azonban azt mutatják, hogy csak a szeretet képes egyesíteni az embereket. Az emberi jelenség utolsó fázisát tehát a szeretet jellemzi — a teilhardi utópia egyik tartópillére tehát a szeretet mint hajtóerő. Ez is arra utal, hogy Teilhard számos vonatkozásban XIX. sz.-i jelenség, ugyanezt a szeretetvallást fellelhetjük már Feuerbachnál. Míg azonban Feuerbachnál a szeretet csak mint egy konkrét emberi érzés szerepel, addig Teilhardnál absztrakt kozmo-biológiai princípiummá válik: a szeretet a maga biológiai valóságában nem korlátozódik az emberre, hanem általában jellemzi az életet, az emlősöknél pl. könnyen felismerhető a szexuális vonzódás, az anyai és apai szeretet és a társadalmi szolidaritás formájában. El kell képzelni — írja Teilhard —, hogy ez a szeretet átfogja az egész emberiséget. Az univerzált szeretet nemcsak pszichológiailag lehetséges, hanem az egyetlen végső mód, ahogy tudunk szeretni.[138] Ne bocsátkozzunk most bele annak kritikájába, hogy Teilhard a szeretet ilyen értelmezésével eltekint a társadalmi erők valóságos mozgásától, szövetségétől és harcától, hanem a teilhardi belső gondolatmenetet tovább követve tegyük fel az újabb kérdést: egyszóval az ember s rajta kersztül a világmindenség a szeretet segítségével önállóan, saját erejéből felemelkedik istenig mint végső centrumig? A teilhardi válasz egyértelmű nem.

Teilhardnak szüksége van ugyan a világmindenség evolutív struktúrájára mint istenbizonyítékra, de ez a keresztény dogmatikát nem elégíti ki, istennek jelen kell lennie a fejlődésben és irányítania kell. Így alakul ki egy újabb istenbizonyíték, amely az előbbinek ellentmond, de logikailag is belső ellentmondást hordoz: egyfelől panteista, másfelől teista. (Ez az ellentmondás talán feloldható teológiailag a Szentháromságra való hivatkozással, de Teilhardnál nem találunk erre egyértelmű utalást.) Teilhard tehát, aki mindig hevesen bírálja a panteizmust, most nyíltan kiáll mellette, s kijelenti, hogy az utóbbi száz év tudományos felfedezései létrehozták a modern panteizmust.[139] Isten tehát maga is benne van a fejlődésben, azonosul vele — másfelől, a teista koncepciónak megfelelően, kívül is áll rajta, irányítja is. A modern gondolkodás Teilhard szerint rehabilitálta a szintézis evolutív teremtő funkcióját, vagyis a fejlődés minden új foka több, mint az előző szint elemeinek összessége, s a fejlődésnek ezt a szintetikus ugrását, előrehaladását az Ómega kisugárzása teszi lehetővé.[140] Vagyis a teilhardi dialektika bizonyos értelemben látszatnak bizonyul, a dialektikus ugrás nem a fejlődés belső öntörvénye, hanem csak isten külső segítségével mehet és megy végbe. Mondanunk sem kell, hogy ez utólag újra megerősíti a teremtést, hiszen az ember is ugrás révén vált ki a természetből, s ezt nem tehette a fentieknek megfelelően önerejéből, csak az isten beavatkozásával. Ugyanakkor a dialektikának ez a megcsonkítása

[138] Uo. 293—296. o.
[139] Uo. 297. o.
[140] Uo. 298—299. o.

Teilhardnál istenbizonyítékká válik. Mivel az ugrás s egyáltalán a fejlődés másképp nem mehet végbe, s mivel a fejlődés tény, kell hogy isten létezzen: a nooszféra aktuális és reális, a centrum reális és aktuális — hogy a legfelsőbb vonzást gyakorolhassa, az Ómegának a legfelsőbb jelenlevőnek kell lennie.[141] Íme a második teilhardi istenbizonyíték!

Ne felejtsük el, mindezeket Teilhard a tudomány, mégpedig a modern tapasztalati tudomány nevében mondja, s ennek nevében jut el az istenbizonyítékok fenti rendszeréig. Az istenbizonyítékok azonban a középkor óta számos viszontagságon mentek keresztül, s Teilhard óvakodik attól, hogy közvetlenül feleleventse őket. Nem beszél tehát istenbizonyítékokról, nem állítja szó szerint a tudományos anyagból logikai szükségszerűséggel isten létét. A jövőre, az emberiség jövőjére utalva inkább a lehetőség kategóriájával operál, hogy enyhítse a bizonyítás logikai zártságát. Istenbizonyítékai rejtett, szégyenlős istenbizonyítékok, de akárhogy is forgatjuk, Teilhard a logikai szükségszerűség erejével akar meggyőzni bennünket. Az óvatos gondolatmenet alapja persze az, hogy a tudomány és a vallás két különböző terület, s az előbbi nem illetékes isten létezésének kérdésében — a kettős igazság elve a mai, defenzívába kényszerített vallás alapelve. Mivel azonban a tudomány korszakát éljük, s a tudomány szükségképp világnézeti következtetésekre is vezet, s ez alól a hivők sem kivételek, egyes vallásos gondolkodók, az adott esetben Teilhard, megkísérlik megmutatni, hogy a tudomány végkövetkeztetései nem ellentétesek a vallással, sőt összhangba hozhatók velük. A szintézisnek ezek a kísérletei, anélkül, hogy maguk is észrevennék, tulajdonképpen felrúgják a kettős igazság elvét, a tudományból akarnak eljutni a vallásig, s ezzel a vallást a tudományos megítélés tárgyává, a tudományok alárendeltjévé teszik.

Ez történik Teilhard esetében is, s ezért igyekeztünk mindenekelőtt rendszerének belső ellentmondásait kimutatni. Rendkívül érdekes az, hogy Teilhard, aki nagyon távol áll a tomista és neotomista gondolkodástól, a statikus világképtől stb., bizonyos mértékig mégis a középkori istenbizonyítékokat ismétli meg, alig változott formában. Ez arra mutat, hogy ennek a problémakörnek meghatározott belső logikája van, meghatározott érvrendszere, amelynek csak kifejezési formáját lehet megváltoztatni, modernizálni, tartalmát azonban nem. Az alapvető teilhardi újítás, az evolutív világkép sem mond többet, mint hogy isten a legtökéletesebb lény — csak egy folyamatot tételez fel „bizonyításul": ha a tapasztalat azt mutatja, hogy a lények tökéletesednek, kell lenni egy legtökéletesebbnek, aki a fejlődés végén áll. S a fejlődés Teilhardnál valóban *megáll* istennél, s már ebből is nyilvánvaló, hogy csak azért indult el, hogy eljuthasson oda. Világosan meg is fogalmazza, hogy mihelyt a nooszféra eléri konvergens pontját, bekövetkezik a „világ vége".[142] De megtalálhatjuk Teilhardnál az ontológiai istenbizonyítékot is, fejtegetése szerint az Ómega a legfelsőbb és irányító elv, de csak akkor tudja betölteni funkcióját, ha létezik. Ehhez nem kell kommentár — a létezés evidensen itt is a dolog fogalmából adódik —, valamint a régi mechanikus világkép maradványaként felbukkanó első mozgató koncepciójához sem. Teilhard ugyanis az irányított fejlődés kapcsán ezt az érvet is egyértelműen felidézi: a fejlődés hatalmas periódusaiban láthatatlan módon az első mozgató (premier moteur)

[141] Uo. 300. o.
[142] Uo. 303. o.

hajt előre.[143] Egyre jobban megmutatkozik tehát, hogy a teilhardi világkép újdonsága nem abban van, *amit* bizonyítani akar, hanem abban, hogy *ahogyan* bizonyít, a hagyományos metafizikus keresztény világképet statikusból dinamikussá, evolutívvá teszi, a tudományok eredményeinek *jobban* megfelelteti. Az ellentmondások, az antagonizmusok a vallás és a tudomány között ettől még fennmaradnak, sőt lényegükben ugyanazok maradnak, de egy sokkal távolabbi síkra tolódnak át, míg a hagyományos vallási világképben közvetlenül beléjük ütközik a modern gondolkodás. A hivő számára így lehetővé válik, hogy ezeket az ellentmondásokat bizonyos megközelítésben feloldottnak vélje, gondolkodási sztereotípiái pedig átsegítik azokon az ellentmondásokon, amelyek végső soron mégis felmerülnek. De a hivők többsége nem jut el idáig; a vallásos tudat fenomenológiáját elemezve látnunk kell, hogy a hivők itt a mindennapi gondolkodás közvetlenségében mozognak, s csupán arra van szükségük, hogy egyfelől sértetlenül megtalálják a megszokott vallási fordulatokat, másfelől a kurrens tudomány tételeit és fordulatait. Teilhardnál mindkettő fellelhető, s ez magyarázza a teilhardizmus társadalmi erejét, jelentőségét. Ilyen értelemben egyes ellentmondásai sem véletlenek, és csak előnyére válnak: az átlagos hivő megtalálja nála a személyes és irányító isten, tehát a gondviselés fogalmát, a laicizálódó intellektuel, akinek a vallás csak végső mentség, választhat a teilhardi panteizmus és deizmus között, amely a tudomány önmozgását, integritását, a természet mozgásának zavartalanságát ígéri.

A noogenezis a geogenezis megszabta cikluson keresztül irreverzibilisen halad az Ómega felé. Napról-napra közeledünk az élet végéhez, az emberi jelenség utolsó fázisához glóbusunkon.[144] Az emberiség azonban még igen fiatal — fordít az irányon Teilhard —, szinte azt mondtatni, hogy most született. Sőt megfigyelve az utóbbi idők gyors fejlődését, teljesen új biológiai(!) ciklusra kell számítanunk. A modern világ és a földi élet vége (terre finale) között még óriási időszak van, gyorsuló, nem pedig lassuló fejlődéssel. Így talál alkalmat, hogy befejezze a szuperéletre vonatkozó utópiáját. A leírásban kétségtelenül háttérbe szorítja a biológiai elemeket, az ember megjelenése óta — ismétli Teilhard — a szomatikus és organikus átalakulás lassulása tapasztalható a tudatos és aktív társadalmi individuum javára. A mesterséges felváltja a természetest, a fejlődés tehát szellemi és kollektív lesz. A fejlődésnek három alapvető kritériumát szögezi le: a tudományos kutatás megszervezését, az emberi tárgyra koncentrálását, végül a tudomány és vallás összekapcsolódását. Ezek adják meg a teilhardi szcientista utópia alapjait, amely demokratikus is annyiban, hogy a tudományos kutatás nemcsak egy elit, hanem mindenki, az utca embere számára is elérhetőnek deklarálja ebben az ideális társadalomban. Itt hangzanak el Teilhard sokat idézett prófétikus szavai az olyan Földről, ahol a gigantikus teleszkópok és atomrombolók több aranyat nyelnek el és több spontán csodálatot váltanak ki, mint a fegyverkezés igényei. Teilhard igen erős, éles szavakkal fordul szembe a profitért, a fegyverkezés, a rombolás fejlesztéséért dolgozó tudósokkal, s a tudománynak az emberi élet megjavítása szolgálatába állítását követeli.[145] A teilhardi humanizmus csúcsainál vagyunk.

[143] Uo. 302. o.
[144] Uo. 304. o.
[145] Uo. 308—311. o.

Teilhard szerint azonban egy humanista világkép csak egy antropocentrikus világkép lehet, ezért követeli a tudományoknak az emberre koncentrálódását is. Közel sem a marxi „egységes tudomány" koncepcióról van szó, hanem arról, hogy mivel a világegyetem a komplexifikáció evolutív biológiai elve alapján alkot egységet, s lépcsőfokai csupán a tudat jelentkezésének lépcsőfokai, az ember, amely a biológiai hierarchia csúcsán áll, ahogy Teilhard írja, a természettudományok kulcsa.[146] Vagyis Teilhard nem tudja megkülönböztetni az objektív természetet — azaz a természetet általában — és a humanizált természetet, az ember belevitelét a természetbe nem mint ennek fokozatos tárgyi humanizálását fogja fel, hanem az ember általa értelmezett lényegét eleve az egész világmindenség lényegének fogja fel. Így válik a világegyetem zárttá, és jut mellette hely az emberi lényeg transzcendens formában való megismétlődésének, azaz istennek, akinek létét formailag a hiper-jelzők biztosítják. A teilhardi humanizmus tartalmilag pedig nagyrészt elvész, hiszen az ember minden vívmányát hiposztazált másának, az istennek tulajdonítja. Láttuk, hogy a teilhardi sémában az ember önerejéből, a szeretet révén még felemelkedni sem képes istenhez, csak az isteni „vonzás" közreműködésével. Ha azonban a teilhardi rendszer *egészét* nézzük, humanizmusa jól kihangsúlyozott a hagyományos vallásos világképpel, a többi vallásos gondolkodóval szemben, az ember nem tehetetlen, bűnöktől marcangolt lény, és a földi élet sem siralomvölgy, hanem az ember aktív alkotó lény, akinek a tevékenysége — ha külső segítség kíséri is — elkerülhetetlenül szükséges az evolúció menetéhez, végső soron pedig az istenhez való eljutásához. A teilhardi világképben tehát nemcsak az ember függ istentől, hanem isten is az embertől. A vallásos világkép fokozódó humanizálásának kísérlete irányába mutat az is, hogy a teilhardi filozófiában nem istennek — keresztény terminológiával szólva az Atya-istennek — van központi szerepe, hanem a Fiú-istennek, Krisztusnak, aki emberalakot öltött, és az egész emberiség problémáinak megoldását vette magára.

A teilhardi humanizmus gyengéi azonban egyértelműen a vallásos világkép visszahozását követelik, s újra meg újra kimondja a tudomány korlátozottságát és a hit fölényét. A modern világ látszólag vallásellenes, az ész legyőzi a hitet, az ember megelégszik önmagával, mondja Teilhard, vagyis jól látja, hogy a tudományra támaszkodás az ember önerejét jelenti, a valláshoz fordulás pedig gyengeségének bevallását, s így egyértelműen ellentétes a humanizmussal. A fejtegetést azonban a szcientizmus ismert kritikája irányában folytatja tovább: úgy tűnt, hogy a tudás teljesen helyettesítheti a hitet, kétévszázados fejlődés után azonban megmutatkozott, hogy a hit és a tudás nem lehetnek meg, nem fejlődhetnek egymás nélkül. Konstatálhatjuk tudományosan az emberi organizmus vagy a társadalom fejlődését, a probléma azonban indeterminált, megoldatlan marad, a szuperracionálishoz kell fordulnunk. A múltat felmérhetjük tiszta tudománnyal, de a jövő csak a valláson keresztül fogható fel. A vallás és a tudomány a megismerés(!) két összekapcsolt területe, amelyek együttesen tárják fel a múltat és a jövőt.[147] Teilhard alapvető érve tehát a tudomány korlátozottsága mellett egyfelől az, hogy nem képes a teljesség megragadására — ez nyilván a külsőség, és bensőség ismert megkülönböztetésén alapul —, másfelől hogy a jövő rejtve marad előtte. Valóban, a tudomány a jövőre vonatkozólag hipotézisekkel, lehetőségekkel operál,

[146] Uo. 313. o.
[147] Uo. 315—317. o.

maga Teilhard is így vetette fel az emberiség további fejlődésének kérdését, s hipotéziseit a megelőző fejlődésben igyekszik megalapozni, s istenre vonatkozó hipotézisét is evolutív koncepciója egészéből vonta le. Egyszóval maga is a kifogásolt tudományos sémát használta vallásos tézisének bizonyítására. Ennek belső következetlenségei nyilvánvalóak: maga Teilhard is abszurdnak érezné azt az állítást, hogy isten léte eddig nem mutatkozott meg, de a jövőre nézve *higyjük el*, hogy afelé haladunk — pedig állításának tartalma ez. Hol marad tehát a vallás jövőbe látása, hiszen csupán olyasmit vetít a jövőbe, amit már a jelenben és a múltban is *hinnünk* kellett. A vallás napjainkban egyre inkább szabadulni szeretne a tudományok halálos szorításából, függetlennek igyekszik nyilvánítani magát, de a tudományok nyelvén és a logika eszközeivel védekezik, mivel az emberi gondolkodás és kultúra keretei között más lehetőség nincs; ezért mindig védtelenné teszi magát, mert ezekkel az eszközökkel le is győzik.

A teilhardi antropocentrikus világképnek másik nagy gyengéje a biologizmusa. Hiába ismételgeti a szaktudós meggyőződését, hogy az ember biológiai struktúrája alig változik a történelem folyamán, a természetest felváltja a mesterséges, sőt még egy tétova utalást is tesz a szerszám szerepére, amely elválik a szervtől,[148] mindez nem változtat azon, hogy a teilhardi rendszer belső logikája megköveteli az ember további biológiai fejlődését. Erre tesz is kísérletet a humán tudományok központi szerepével kapcsolatban, azt fejtegetve, hogy elhanyagoltuk azoknak a morális és orvosi problémáknak a kutatását, amelyek lehetővé tennék a természetes kiválasztás brutalitásának kikapcsolását. Most nem arról van szó, hogy ismételten utólag értesülünk ennek hatásáról, hogy a történelmen már nem úr a természetes kiválasztás, hanem arról, hogy Teilhard a fejlődést biológiailag fejlettebb egyedek „nem brutális" létrehozásában látja. A következő századok folyamán el kell jutni egy valóban emberi eugenikához, folytatja, az egyének eugenikája egyben társadalmi eugenika is.[149] Az eugenika mint az ember biológiai önfejlesztésének tudománya a jövőben persze nem kizárt dolog, bár alkalmazásának veszélyeit Teilhard is látja, a probléma azonban az, amit Teilhard viszont nem lát, hogy az ember fejlődése a történelemben eddig sem és ezután sem alapvetően biológiai probléma.

A teilhardi humanizmusnak és evolutív világképnek harmadik nagy gyengéje a Föld abszolutizálása, a geocentrizmus. Hiába üdvözli Galilei felfedezését, minősíti a Földet csillagpornak, mond le látványosan az antropocentrizmusról, ha rögtön visszahozza, ha egyszer a teilhardi kozmoszban az anyag fejlődése nyílegyenesen a Földhöz, a földi élet kialakulásához, s a világmindenség kulcsához, az emberhez vezet. Ez a kozmikus antropocentrizmus szükségszerűen vonja maga után a geocentrizmust — emlékezzünk, maga Teilhard említi, hogy a noogenezis a geogenezis korlátai között zajlik le. A geocentrizmus a modern tudományos világképben pedig egyszerűen tarthatatlan. Ezért Teilhard megpróbál megszabadulni tőle, nem törődve az ellentmondásokkal, hogy megmentse a lényeget: elképzelhető — mondja —, hogy az ember a gondolkodás segítségével kiszabadul földi börtönéből, eljut más égitestekre, és ott értelmes lényekkel találkozik. A két nooszféra kölcsönösen megtermékenyíti egymást, a tudat megkonstruálja a különböző planéták

[148] Uo. 318. o.
[149] Uo. 314. o.

egységét. Ennek a hipotézisnek a lehetősége azonban — folytatja — kicsi. Az emberi fizikum a földi feltételekhez alkalmazkodott, és az óriási csillagtávolságok miatt is lehetetlennek látszik, hogy a gondolkodás fejlődése a két helyen egybeessék, azonos fázisban legyen. Ezért úgy gondolja, hogy a nooszféra a Földön elzártságra van ítélve, a kitörést a Földről nem térbeli, hanem pszichikai eszközökkel kell megvalósítani. Ha az egész emberiség önmagára reflektál, úgy, hogy az organikus földi szempontokat elhanyagolja és a transzcendens centrumra koncentrál, akkor a szellem a Földön elérte befejezettségét. A világ vége belső önmagára fordulás a nooszférában, az összes súlyt az Ómegára helyezve.[150]

A gondolatmenetet analizálva láthatjuk, hogy kezdetben Teilhard elvileg megengedi, hogy létezzenek más bolygók is, amelyek az élet útját végigjárták, s más emberiséget hordoznak. Valóban, tudományos megközelítésben ezt a lehetőséget fel kell tennünk, a földiekkel azonos természeti feltételek másutt is törvényszerűen kialakíthatták az emberi mozgásformát, a teilhardi filozófia cáfolata szempontjából mindegy, hogy két vagy végtelen számú emberiség létezését tesszük fel. A lényeg az, hogy egy nyílt világegyetemben a vallásos világkép szükségszerűen összeomlik, hiszen az az ember és isten különleges és kizárólagos kapcsolatára épül, a teremtés, bűnbeesés, megváltás, utolsó ítélet csak egy emberiségre, egy bolygóra koncentrálva lehet érvényes. Végtelen világegyetemet feltéve a biblikus keret abszurdummá válik, sőt isten alakja egyenesen karikaturizálódik: a világok sorra bűnbe esnek, meg kell váltani őket, s ugyancsak sorozatban kell ismételni a világ végét...

Természetesen nem akarunk fejtegetésekbe bocsátkozni arról, hogy vannak-e ilyen emberiségek és hogyan fejlődnek, csupán azt a tényt kívántuk aláhúzni, hogy a vallásos világkép szükségképp geocentrikus és antropocentrikus, a Föld különleges helyzetét, az ember és a „világegyetem" személyes viszonyát tételezi fel, ezért tudományosan nyilvánvaló abszurditásokhoz vezet. Mindezt Teilhard is jól látja, s bár ez az egész konstrukciójának ellentmond, fenti fejtegetésében elvileg megengedi a nyílt világegyetem létét. Azután a kapcsolatok valószínűtlenségére hivatkozva a problémát ismét eltünteti, az embert visszazárja földi világába, anélkül, hogy hipotézisét folytatni merné, s kifejtené, hogy milyen lehet az általa feltételezett emberiségek és isten viszonya. Zárt világegyetemre van szüksége, amely elvisz az istenhez, zárt világegyetem, antropocentrizmus és a világegyetem általános tudománya, metafizikája egymást feltételező tézisek.

A teilhardi geocentrizmus, amelyben a fatális biológiai fejlődés minden körülmények között eljut istenig, már a kortársaknak is feltűnt, s a negyvenes években egy párizsi vitában egy vitapartnere feltette a kérdést: Mi lenne rendszerével és istennel, ha egy üstökös megsemmisítené a Földet? Teilhard szárazon úgy válaszolt, hogy ez nem fog előfordulni. A vitapartner persze ellenvetette, hogy ez egy teológus, nem pedig egy filozófus válasza, mire Teilhard nyílt beismerésre kényszerült: Életünk csak egy hívő élete lehet.[151] Vagyis Teilhard, a tudós számára rendszere védelmében nem maradt más, mint nyíltan a hitre hivatkozni, s ezzel kudarcát beismerni.

Mint tudjuk, Teilhard maga is elégedetlen volt művével, sikerületlennek érezte, ezt mutatják rezignált zárósorai is, amelyekhez igazán nem kell

[150] Uo. 318—321. o.
[151] Idézi Cuénot: Id. mű 313. o.

kommentár: Azok között, akik ezt a könyvet elolvassák, bizonyára sokan elégedetlenek, a tényeket, a metafizikát, vagy az álmodozást illetően. A gondolat helyét akartam megteremteni a világban, az entrópia visszafordulását a noogenezisben és végső soron mindennek Valaki felé fejlődését. Ezeket tárgyalva bizonyára több ponton tévedtem, amit mások majd jobban megoldanak. A probléma fontosságát és nehézségét akartam érzékelteni, s azt, hogy a megoldást nem lehet elkerülni. Az emberi jelenséget másképp nem lehet megérteni, mint egy irreverzibilisen perszonalizálódó világmindenségben.[152]

Valószínűleg ennek az elégedetlenségnek tulajdonítható, hogy Teilhard *A keresztény jelenség (Le phénomène chrétien)* címmel epilógust csatolt a művéhez. Itt néhány lapon újra végigfutja a könyv egész problematikáját, de más megközelítésben. A fenti két istenbizonyíték mellé egy harmadikat csatol, amelyet az ontológiai istenbizonyíték társadalmi változatának nevezhetnénk, s amely igen népszerű a modern keresztény gondolkodásban.

Teilhard itt isten létezését a vallás létezésén keresztül igyekszik bizonyítani. Isten létezik a gondolkodásunkban, tetteinkben, sőt nemcsak egyedeiben, hanem számos emberében, a kereszténység tömegvallássá vált, egyházzá formálódott, rajtahagyta kezenyomát az emberi történelmen, kultúrán. Ez a „keresztény jelenség" a tudomány számára megfoghatatlan, megmagyarázhatatlan, létét és történetét csak isten léte, hatása stb. magyarázhatja. Abból indul ki tehát, hogy az Ómega aktualisan hat és létezik az emberi gondolkodás legmélyén, és meg is figyelhető. A biológiai fejlődést személytelen formában hajtja előre, a hominizáció formájában viszont a személyességben próbálja feloldani az ellentmondást. Vagy pedig mindez csak tiszta ideológia, s a gondolkodás önmaga árulójává válnék? — fakad ki Teilhard.; A kereszténység szívében élve én apológiával vagyok vádolható — folytatja —, de a megismerés különböző fajait nem a hivőknek kell szétválasztaniok, hanem a természettudósoknak, aki ezt követelik. A keresztény jelenség itt van előttünk, a világ többi realitásai között.[153] A fentiekből világos a teilhardi pozíció — érve láthatóan egy kibővített cogito, a szubjektum számára nemcsak saját léte, hanem tartalma is közvetlenül evidens —, felesleges a hosszú és fárasztó út a tudományokon keresztül, a kereszténység jelenség önmagát magyarázza, s ha a tudós elégedetlen, oldja meg problémáit saját maga.

Teilhard a kereszténység történetét is invokálja: viszonylag könnyű egy világképet felvázolni — vagyis a tudomány nevében egységbe foglalni a világot Teilhard szerint már az egyszerűbb feladatok közé tartozik —, de nehéz egy vallás születését megragadni. Platón, Spinoza, Hegel, valamennyien megmaradtak az ideológia szintjén. A kereszténység ellenben a legszélesebb spontán mozgalom, amelyet az emberiség létrehozott. Először a judaizmus formájában egy nép vallása volt, majd egy kisebb világé, jelenleg pedig egyesíti a gondolkodás egész rendszerét, perszonalizmus és univerzalizmus együtt. Az egész emberhez és minden osztályhoz fordul, s a legtermékenyebb mozgalom, amelyet az emberiség története feljegyzett. A keresztény szeretet nagy erő, de érthetetlen annak, aki nem kóstolta.[154] Az elmondottak részletes cáfolatába nem érdemes belebocsátkoznunk, hiszen eléggé nyilvánvaló, hogy a tudományok nem állnak értetlenül a vallás jelensége előtt, hanem legapróbb részleteit is világosan magyarázni tudják, csupán Teilhard az, aki a vallási

[152] *Művei* I. köt. 322—323. o.
[153] Uo. 324—325. o.
[154] Uo. 326—329. o.

misztériumot misztikusan tálalja. Másrészt az is evidens, hogy a vallás történelmi útja egyáltalán nem diadalút, ahogy Teilhard feltünteti, ellenkezőleg, jól látható regresszió. Végül pedig éppen a vallás történelmi útja mutatta meg, hogy a vallás osztályfelettisége ideologikus látszat, s ez teljesen devalválja Teilhard szép szavait a keresztény szeretetről. Számunkra itt az aprólékos polémia helyett a teilhardi gondolatmenet az érdekes.

A keresztény jelenség történetéhez hozzátartozik Krisztus születése, mondja Teilhard, amely egy csodálatos biológiai operáció: a megváltó inkarnáció. A világegyetem eléri a centrum szintézisében a törvények egységét. Isten a centrumok centruma — ez a keresztény dogmatika csúcsa.[155] Ahogy a világ egyre nagyobb lesz, ahogy a belső kapcsolatok organikusak lesznek, úgy győz az inkarnáció perspektívája — s itt kezdődik a teilhardi „krisztológia": Krisztus univerzálisan dominál a világban, amely spirituálisan konvergens, amelyet a krisztusi energia hajt előre. Márpedig ha Krisztus foglalja el a centrumot, akkor a krisztogenezis nem egyéb, mint a noogenezis, s egyben a kozmogenezis kulminációja.[156] Néhány teilhardi gondolat még befejezésül a kereszténység értelmezéséről: a kereszténység az egyetlen gondolkodási irányzat, amely elég merész és progresszív ahhoz, hogy megragadja a világot. A kereszténység a múltba begyökerezett, s mégis állandóan fejlődik, a tudat fejlődésében a szintézis felé halad a szeretet alapján, amely feltételezi a kapcsolatot a szellemi pólussal és a transzcendens univerzális konvergenciával. Ha pedig a keresztény jelenség ennyire a fejlődés szívében van, akkor ő nem is mint keresztény, hanem mint a tudomány embere beszélhet erről.[157] Teilhard tehát befejezésül igyekszik visszakerülni valamiféle tudományos objektivitás talajára, holott fejtegetése korábbi ilyen pozícióit is megingatja; világosan megmutatkozik, hogy az „emberi jelenség" „tapasztalati tudománya" eleve a „keresztény jelenség" értelmezését kísérelte meg. S ennek a rövid epilógusnak az ellentmondásossága refrénszerűen újra azt mutatja, hogy a tudomány és a vallás ellentétesek, s nem szintetizálhatók — vagyis hogy a teilhardi kísérlet szükségképp végződött kudarccal.

IV. Az Australopithecusok értékelése és a teilhardi rendszer korrekciói

A negyvenes években az új Australopithecus-leletek kerültek a paleontropológiai érdeklődés középpontjába, s elmondhatjuk, hogy domináns szerepük ma is tart. Lényegesen módosították az ember kialakulásáról szóló elképzeléseinket, pontosabban szólva világosabbá tették az emberszabású majmok fejlődésétől való elválás részleteit. Ugyanakkor rengeteg vitát váltottak ki. Felfedezőik, Dart, Broom, Leakey fejlett hominidákat látnak bennük, olyan értelmes élőlényeket, akik ismerték a tüzet és szerszámot használtak. De nem hiányzik az ellenkező véglet sem, melynek képviselői inkább majomi formáknak tekintik őket, s szerszámhasználatukat vitatják. Bár az első Australpithecus-leleteket már a húszas években feltárták, a figyelem mégis csak a negyvenes években fordult feléjük, amikorra a leletek sorozata

[155] Uo. 327—328. o.
[156] Uo. 330—331. o.
[157] Uo. 331—332. o.

már azt mutatta, hogy az emberiség keletkezésének egy valószínű centrumáról van szó. Teilhard érdeklődése a negyvenes évek végéről származik, amikor az USA-ba távozik, s a Wenner—Gren Foundation segítségével folytatja tudományos munkásságát. E szervezet megbízásából az ötvenes években többször Afrikába utazik, hogy személyesen is megismerkedjék a kutatókkal és közvetlenül láthassa a leleteket. Útibeszámolói, jelentései egyben anyagközlő publikációk is, ahogy ezt a korábbiakban is láttuk, ugyanakkor rendszertani elképzeléseit, általános meggondolásait is tartalmazzák.

Az új leletek azonban, a Sinanthropus-leletektől eltérően, nem gyakorolnak döntő hatást rendszerére. A teilhardi rendszer már készen áll, s az újabb paleantropológiai szisztematika, amelyet Teilhard az új felfedezések nyomán készít, nem sokat változtat rajta. Arról sem feledkezhetünk meg, hogy Teilhard már igen magas korban van, s ezért 1955-ben bekövetkezett haláláig inkább rendszere tökéletesítésén, mint általános átalakításán dolgozik. Végeredményben az új leletek nem is követelnek ilyet a teilhardi gondolkodástól, hiszen a biológiai mozgásformának — a növekvő öntudat törvényének — átvitele a világmindenség egészére már megtörtént, s többé-kevésbbé mindegy, hogy ehhez mennyi paleantropológiai anyag adta az „ihletet".

A leletek feldolgozása és az antropológiai szisztematikába való illesztésük, illetve a filozófiai rendszer korrekciója tehát bizonyos mértékig elválik egymástól. Ezért kezdetben néhány olyan cikket tárgyalunk, amelyek nincsenek közvetlen kapcsolatban az új leletekkel, hanem közvetlenül *Az emberi jelenség* gondolatmenetét folytatják. Ezek a cikkek egy-egy újabb kísérletet jelentenek a rendszer bizonyos ellentmondásainak kiküszöbölésére, ezekre a gyenge pontokra korábban már rámutattunk. Így veszi fel újra a természetes kiválasztódás témáját az emberi fajokról[158] szóló cikkében. Teljes mértékben elutasítja — mint írja — a szelekció mechanikus törvényének átvitelét az emberre, s ha a mechanikus terminust illetően igazat is adnánk neki, következő fejtegetései egyetértésünket gyorsan eloszlatják. Az emberi fejlődésben mindenki szimpátiája, a szellemi energiák helyettesítik az anyagi erők mechanikus egyensúlyát, a kollektíva törvénye helyettesíti a dzsungel törvényét.[159] Ez nyilván inkább az emberi történelemre vonatkozhat, az ember kialakulására majd más hipotézist találunk, mindenesetre meg kell állapítanunk, hogy Teilhard némi habozás után inkább a természetes kiválasztódás teljes elutasításának álláspontjára helyezkedik. A fajokról szóló fejtegetései egyfelől igen pozitívak, szép hasonlattal az emberiség izotópjainak nevezi őket, az emberiség jövőjét — mint már említettük — a fajok egyesülésében, a teljes szintézisben látja. Másfelől azok a fejtegetései, hogy van bizonyos egyenlőtlenség a fajok között, de ez csak akkor megalázó, ha statikusan és izoláltan tekintjük, nem pedig a fajok lényegi komplimentaritásában, mely utóbbi esetben nemcsak elfogadhatókká, hanem tiszteletreméltóvá is válnak[160] — feltétlenül a neotomista organikus társadalomképet idézik fel, amely szerint a különböző osztályok más-más szerepet töltenek be a társadalmi organizmusban, s éppen különbségükből adódik a harmónia.

A másik nagy kérdéscsoport az ember világmindenség-beli helyével kapcsolatos — az antropo-geocentrizmus és a modern tudományos világkép kö-

[158] *Essai d'une biologie et d'une morale des races.* *Művei* III. köt.
[159] Uo. 298—299. o.
[160] Uo. 288. o.

zötti ellentmondást igyekszik feloldani. Egy Pekingben tartott előadásában[161] azt fejtegeti, hogy Galilei és Darwin felfedezései révén apáink naív antropocentrizmusa összeomlott, s az új világkép képviselői egészen a végletekig mentek el, a földet úgy tekintették, mint jelentéktelen porszemet a világűrben, ahol a gondolkodó lét csak egy hajtása az élet fájának. Az ember valóban nem tekinthető többé egy statikus világegyetem középpontjának — ismeri el Teilhard —, de szerinte elkezdődött egy harmadik fázis: az ember ember által való felfedezése. Ezen egy dinamikus antropocentrizmust ért, amely megfelel a Teilhard-féle evolucionista világképnek. Erre utal — az egybeesés sokszor szó szerinti — egy másik cikkében is: Galilei óta úgy tűnt, hogy az ember minden privilégiumát elveszítette a világmindenségben, most azonban megmutatkozik mint nem a stabilitás, hanem mint az evolutív mozgás centruma: a neoantropocentrizmus szerint az ember nem a pozíciója, hanem e mozgás iránya alapján játszik kitüntetett szerepet. Az antropocentrizmusnak az eddigiekben is inkább csak formális elutasításával találkoztunk, most viszont egyértelműen kiáll az ember „privilégiuma", az antropocentrizmus mellett. Teilhard azonban említett előadásában tovább is megy: a tudat megjelenése nem bizarr véletlen, hanem törvényszerű és általános jelenség a világegyetemben, a kozmikus szubsztanciáknak a nagymolekulák felé való fejlődéséből következik — az élet mindenütt megjelenik a világegyetemben, ahol ez lehetséges. Így teret adva a természettörvények érvényesülésének. Teilhard a tudat többszöri előfordulásának egyedül a valószínűségét csökkentheti, ennek során azonban megint csak a *gyakorlati* kiiktatásig jut el. Ezt azonban ismét *elméletinek* veszi, s így visszatér arra az állítására, hogy az ember, intenzív pszichikuma révén, a világegyetem klimaxa, csúcsa — ami a fentiek alapján nyilván értelmetlen lenne, viszont megalapozza Teilhard befejező megállapítását, amely szerint a tudomány erőfeszítései révén a legmodernebb világegyetemben újra megjelenik isten képe.[163]

A fenti két esetben találhatunk a teilhardi érvelésben új mozzanatokat, de az ellentmondás ugyanúgy megjelenik, legfeljebb elodázódik. Ez mutatkozik meg egy harmadik esetben is, amikor a fajfejlődéssel foglalkozva igyekszik mozgatóerői közül a természetes kiválasztódást kiiktatni. A fajok változását formális oldalról a következőképpen írja le: minden fajt közös jegyeik összessége jellemez, a faj azonban sohasem teljesen homogén, az alapvető tulajdonságok eloszlása szerint az egyedek összessége egy harangszerű görbével jellemezhető, amelynek csúcsán a faj egyedeinek zöme az átlagtípus körül sűrűsödik. Ez a görbe már eleve dinamikus mivoltában írja le a fajt, hiszen egyik ága a korábbi, a másik pedig az új tulajdonságokat viselő, az átlagtípustól eltérő egyedeket jelképezi. A faj változása úgy zajlik le, hogy az új jegyeket viselő egyedek száma egyre növekszik — a görbén egy új csúcs jelenik meg —, majd az új faj megerősödik — a kapcsolat az előző görbével megszakad. A leírás kétségtelenül igen érdekes, de a kérdés változatlanul megmarad: mi indítja a fajokat változásra, mi váltja ki új tulajdonságok megjelenését. Teilhard korunk egyik legfiatalabb tudományára, a genetikára tá-

[161] *La place de l'homme dans l'Univers. Művei* III. 19 t.

[162] *Évolution de l'idée de l'évolution.* Bulletin de l'Union Catholique des Scientifiques Francais, 1950 jún.—júl.; *Művei* III. köt., lásd 349. o.

[163] Uo. 318—320., 324., o.

maszkodva válaszol, a fajok átalakulását mint a gének, a kromoszómák változásának eredményét mutatja be.[164]

A gének átalakulásának miértje azonban változatlanul megválaszolatlan marad, s vagy elfogadjuk, hogy a gén az organizmus részeként meghatározott funkciót tölt be, s összefüggésben van az egyed egész életútjával, vagy a változásokat a véletlen játékául kell felfognunk. Teilhard maga is látja ezt a dilemmát, de mivel egyik megoldást sem vállalhatja, az ellentmondást azzal igyekszik feloldani, hogy a determinizmus és az indeterminizmus összebékülnek a nagy számok törvényének hatásában, amelyben egy preferencia érvényesül a világegyetem anyaga számára a fejlettebb és komplexebb öntudat felé. Ha azonban a teilhardi rendszer egészét nézzük, ez ismét csak a bizonyítandó eleve feltételezettségére fut ki, hiszen a kompexifikáció törvényét éppen a fajfejlődésen „bizonyította". Az ellentmondásoknak ezt a sorozatát Teilhard az agnoszticizmushoz menekülve zárja le: a preferencia az anyag vele született tulajdonsága, és ezért tudományosan megmagyarázhatatlan.[165]

Az Australopithecusra vonatkozó cikkek sorát egy olyan tanulmány nyitja meg, melyben Teilhard R. Broom egyik könyvére *(Finding the Missing Link.* London 1950) reflektál.[166] Teilhard, mint a Sinanthropus esetében, az Australopithecus helyét is eleve vitatja az ember ősei között. Broom úgy írja le a leleteket, mint egy fejlett élőlény maradványait, aki vadászott, ismerte a tüzet stb., egyszóval a majmok és a hominidák közötti átmenetet látja bennük. Bár Broom eltúlozza fejlettségüket, utóbbi állítását azóta megerősíteni látszik a tudomány. Teilhard maga is fokozatosan feladta teljesen elutasító álláspontját, mivel ez különböző ellentmondásokba sodorta. Broommal vitatkozva az Australophitecusokat egy „kísérletnek" tekinti, amely a pliocénban indult el az emberszabásúak ágáról, s bár Dél-Afrikában elérte a Pithecanthropusoknak megfelelő szintet, később utód nélkül eltűnt. Egészükben közelebbállónak tartja őket a majomhoz, mint az emberhez.[167]

Számunkra a legérdekesebb talán az, ahogyan Broom nyíltan vallásos álláspontját bírálja. Amikor Broom az átmenettel kapcsolatban irányított tervről beszél, a darwini természetes kiválasztódás helyett, Teilhard nagyon szigorúan rögtön vallásos elképzelésnek és metafizikai teremtéselméletnek minősíti ezt.[168] A fejlődés tervét is nagyon bizonytalannak találja, akár lamarckista, akár bergsonista legyen az ember, mondja, el kell ismernie, hogy a hominizáció csak nagyon tapogatózva haladt előre, sok helyet hagyva a véletlen játékának. A teremtő beavatkozás nem lehet más, mint egy folyamat, amelyben csak a spiritualista elemzés fedheti fel a szándékot. Ő tehát a világ általános szerveződési folyamatát, egy deistán orientált koncepciót állít szembe Broom direkt teremtéselméletével, abban azonban nagyon is egytért vele, hogy az élet fejlődése antropocentrikus jellegű, s reméli, hogy ez rövidesen az egész tudomány álláspontja lesz.[169] Ez a rövid cikk tehát nemcsak Teilhard szakantropológiai kiinduló pozícióit villantja fel, hanem kontrasztjával megmutatja a teilhardi értelmű pozitív vonatkozásait is. Megmutatkozik, hogy

[164] Uo. 367—368. o.
[165] Uo. 369. o.
[166] *Les Australopitheques et le chainon manquant ou „missing link" de l'évolution.* Études, 1950 jún.; *Művei* II. köt.
[167] Uo. 180—181. o.
[168] Uo. 179. o.
[169] Uo. 182. o.

Teilhard valóban komolyan vette a vallás és a tudomány elválasztását, hevesen bírálja Broomot azért, mert *közvetlenül* belevitte a vallást a tudományba. Másrészt ha találunk is Broomnál és Teilhardnál megegyező mozzanatokat, amelyeket most Teilhard bírál, nem szabad arról megfelekeznünk, hogy a teilhardi rendszer a vallás és tudomány sokkal finomabb szintézise, bár ezt ellentmondások árán éri el, de őszintén törekszik az egységük megőrzésére, s küzd bármely mozzanata abszolutizálásával. Ezért bírálja Broom nyíltan *teista* elképzelését *deista* oldalról, amely elfogadhatóbb a tudomány számára.

Később, 1951-es, majd 1953-as afrikai utazásai során Teilhard közelebbről is megismerkedett az anyaggal, belekapcsolódott a feldolgozásába, részletes értékelésébe, beszámolói bővebbé, inkább leíróvá válnak, s ennek során enged fel lassan az elutasító véleménye is. 1951-ben írott cikkében már aprólékosan elemzi a leleteket, infrahominoidnak találja az arcot és az agykapacitást, hominoidnak a fogakat, a két lábon járást s a feltételezhetően fejlett pszichikumot, parahominoidnak az őrlőfogak jellegét. Fenntartja azonban a véleményét, hogy oldalágról van szó. Mindezzel éles ellentétben viszont azt állítja, hogy Afrika az emberré válás, a hominizáció centruma volt.[170]

1952-ből származó első New York-i akadémiai beszámolójában elismeri az igen nagy leletsűrűséget, viszont hangsúlyozza, hogy a csontleletek és a szerszámok más-más réteghez tartoznak, s a hominidák határvonalát az Australopithecusok és a Pithecanthropusok között húzza meg.[171] Újabb akadémiai beszámolója még részletesebben dokumentálja ezt az álláspontot, még a Teleanthropus-lelettől is megtagadja a szerszámhasználatát és hominoid jelleget.[172] Ez az álláspont Leakey nyomán ma már cáfoltnak tekinthető, de maga Teilhard is ellentmond ennek azzal, hogy már korábban elismerte, az Australopithecus Dél-Afrikában elérte a Pithecantropusnak megfelelő szintet, azaz, ha esetleg nem is volt hominida, de hominidává *vált*. Ellentmondásait elmélyíti az, hogy továbbra is Afrikát tartja az emberréválás centrumának.

1953-ból származó elmélete szerint az emberré válásnak két tengelye van, ami feltételez egy korai szakadást az ember elődei között. Kelet-Afrika és Indonézia a két centrum, mindkettőnek megvan az Australopithecus, Pithecanthropus és Homo Neanderthalensis fázisa, de csak az afrikai ág érte el a Homo sapiens szintjét.[173] Teilhardnak nyilván meg kell magyaráznia a két vidék fejlődésének párhuzamosságát. Lehetséges, hogy valóban párhuzamos fejlődésről van szó, bár az antropológiai anyag arra is enged következtetni, hogy ezek a formák korántsem voltak elszigetelve egymástól. Ami a meglepő, hogy Teilhard továbbra is az emberiség afrikai eredetéhez ragaszkodik, látja és deklarálja itt a leletek folyamatosságát, viszont az Australopithecus *valamennyi* formáját mégis parahominoidnak minősíti. 1954-es cikkében a Leakey által az Olduway-szakadékban talált préchelles-típusú ipart is említi már, de ragaszkodik hozzá, hogy az Australopithecusok a szakóca-réteg, azaz a kőipar alatt vannak.[174]

[170] *Note de Préhistoire Sud Africaine.*; *Művei* II. köt. lásd 238. és 241. o.

[171] *Australopitheques, Pithécanthropes et structure phyletiques des Hominiens.*; *Művei* II. köt., lásd 245—247. o.

[172] *Observation sur les Australopithecinés.*; *Művei* II. köt. lásd 253. o.

[173] *Sur la probabilité d'une bifurcation précoce de phylum humain au voisinage immédiat de ses origines* (előadás).; *Művei* II. köt., lásd 260. o.

[174] Uo. 273. o.

Az ellentmondás bizonyos feloldására egy 1955-ben megjelent, tehát egyik legkésőbbi írásában kerül sor. Teilhard először is összefoglalja a kutatások történetét: a vezető antropológusok először Nyugat-Európában látták az emberiség kialakulásának színhelyét, majd Ázsia következett a Himalájától északra, utána Indo-Malajzia. Kezdetben senki sem gondolt Afrikára, amely most a leletek révén egyre jobban előtérbe került, és az emberiség expanziója keresett kiindulóhelyének bizonyult. Itt kereshetjük a legnagyobb eséllyel az emberiség bölcsőjét, mivel az emberek és az emberszabásúak bölcsője valószínűleg egybeesik.[175] Az Australopithecusok gyors differenciálódást mutatnak ugyan, de kicsi az agykapacitásuk, törzsfejlődésileg nem vezethető le belőlük az ember. Az ellentmondás a szakantropológiai anyag és Teilhard hipotézise között egyre nyilvánvalóbbá válik, Teilhard kénytelen feloldást keresni: a negyedkor hajnalán valamilyen Homo X készítette a megtalált eszközöket, ő volt a fejlődés hiányzó láncszeme, de eddig sajnos semmi nyoma. Álláspontjának védelmére csupán a maueri állkapcsot és a palikaoi (Algéria, 1954) két állkapcsot tudja felhozni. Az emberhez vezető fejlődés rekonstruálására azonban feltételez egy Homo Y-t is, aki a második hullámot alkotná, s átvezetne a mediterrán területeken lezajló már jól észlelhető fejlődéshez.[176]

Válaszoljunk Teilhardnak a saját érveivel? A Sinanthropus-vita nagyon sok lehetőséget nyújt erre: Teilhard nagyon meggyőzően mutatta ki, hogy a „másik ember" hipotézise túl általános és túl negatív ahhoz, hogy cáfolni lehessen: továbbá: most ő nem találja „méltónak" az embert a szerszámához — amit másutt másoknál kifogásolt. Anélkül, hogy az Australopithecusok problémáját egy pillanatig is eldöntöttnek tételeznénk, keresnünk kell az okot, miért ez a makacs ellenállás Teilhardnál az Australopithecus-leletekkel szemben? Valamelyes választ talán az ad, hogy Teilhard ragaszkodott mesterének, M. Boule-nak az ún. rövid kronológiájához, s ez ellentmondásba került volna az Australopithecusok datálásával. Ez kevéssé valószínű, hiszen Teilhard a rövid kronológiát fokozatosan feladta. Ha azonban a teilhardi filozófiai rendszer egészét nézzük, nyilvánvalóvá válik, hogy Teilhard számára az Australopithecusok mint a hiányzó láncszem *elvileg* elfogadhatatlanok az emberiség fejlődésében. Magunk is korábban az Australopithecusok példáját említettük, mint egy olyan esetet, amely szembeszökően cáfolja a teilhardi ember- és fejlődéskoncepciót. Teilhard ugyanis mint paleantropológus és mint filozófus a fejlődés mértékét az agykapacitás fejlődésében látja. Ezt tartja a fejlődés általános törvényének, ebből vonja le a komplexifikáció kozmikus törvényét, s ez felel meg annak a koncepciójának, hogy az embert a *tudata* jellemzi. Ha már most az Australopithecusok egy olyan formát képviselnek — s ez általánosan, még Teilhard által is elismert —, amely az emberszabásúaktól vezet az ember felé (most attól eltekinthetünk, hogy elvezet-e oda ténylegesen, vagy csupán a fejlődés *irányáról* van-e szó), akkor az antropológiai anyag alapján nyilvánvaló, hogy itt elsősorban a *tevékenység* forradalmáról van szó, amelyet az anatómiai alkat még nem tükröz eléggé, illetve csak a tevékenység közvetlen, testi szerveinek átalakulásában tükröz, tehát a felegyenesedésben, a kéz átalakulásában és a fogak redukciójában — ezeket mint tényeket Teilhard is említi. Az agykapacitás és a koponyafelépítés hosszú ideig még ma-

[175] *L'Afrique et les origines humaines.* Revue des Questions Scientifiques, 1955 jan., *Művei* II. köt., lásd 277—278. o.

[176] Uo. 283—284., 287—288. o.

jomi jellegű marad, a majomi formákat őrzi, csak lassú folyamat eredményeként alakul át. Az agykapacitás ugrása a Pithecanthropusnál van, az Australopithecusok agykapacitása még lényegében nem különbözik az emberszabású majmokétól. S mivel Teilhardtól alapvetően idegen az emberi tárgyi tevékenység szempontja, a kis agykapacitású — ezt a jellemzőjüket mindig első helyen említi — Australopithecusokat még nem tekinti értelmes élőlényeknek, méltónak szerszámaikhoz, elismeri ezt ellenben a Pithecanthropusokra tekintélyes agytérfogatukkal. Máskülönben az egész teilhardi rendszer radikális átalakítást kívánna, hiszen ha kb. azonos agytérfogat mellett lehetséges lenne majomi és — bármilyen primitív — emberi mozgásforma, akkor megmutatkoznék, hogy a valódi különbség valóban a *tevékenység*ben van, amely aztán megteremti magának a megfelelő szerveket, így az absztraháló gondolkodásra képes tudatot is.

A továbbiakban még két, összefoglaló jellegű Teilhard-munkával foglalkozunk,[177] amelyek főművéhez hasonlóan a paleantropológiai szisztematikából kiindulva filozófiai antropológiává szélesednek, s *Az emberi jelenség*hez viszonyítva új mozzanatokat is tartalmaznak. Mivel ezt az utat a paleantropológiától a kozmikus antropológiáig — amely a teilhardi filozófia váza, keletkezési aktusa, s egyben titka — többször megtettük már Teilharddal, most csak az új mozzanatokon futunk végig. Mindenképpen jellegzetes, hogy Teilhardnál többször megtaláljuk a kész rendszer megfogalmazását; ha *Az emberi jelenség* előtti vázlatokról el is tekintünk, e mű átdolgozásaival, amelyek közé *Az ember helye a természetben* c. munkáját is odaszámíthatjuk, már három, az alábbi két hosszabb összefoglaló-rendszerező tanulmánnyal pedig ötre nő a variánsok száma. Ez a többszöri próbálkozás egyértelműen nyilvánvalóvá teszi, hogy maga Teilhard is látta rendszerének ellentmondásait, és hogy ismétléseivel — változtatásaival a legkülönbözőbb formákban próbálta feloldani őket.

Ilyen kritikus hely mindjárt a fejlődés hajtóerőinek kérdése, amelynek kapcsán Teilhard most egyértelműen megfogalmazza, hogy az élet nem más, mint a kozmosz egy alaptörvényének — a komplexifikáció-öntudat törvényének — privilegizált formája, s ezt interpretálva egy hagyományosan és nyíltan deista fordulatot alkalmaz: a magára hagyott anyag saját törvényeinél fogva egyre bonyolultabb és a tudatos felé tendáló formákat hoz létre. A különböző fajok — a komplexifikáció-öntudat törvényének megfelelően — az élet problémáinak sajátos megoldásait reprezentálják. Teilhard tehát, miután előlegezte a törvényt, amely szerint az anyagnak mozognia kell, nyugodtan magára meri hagyni az anyagot, amely így már isten közvetlen jelenléte nélkül futja be útját. Most már egyértelműen azonosítja a fejlődés belső mechanizmusát a kromoszómák „játékával", a mutáció önmozgásával. Az antropoidoknál a kulmináló törzsfejlődés nem egyik eset a sok közül, hanem egybeesik a cerebralizáció fő tengelyével, a bioszféra mega-ortogenezisével.[178] Teilhard tehát nyíltan védelmébe veszi ezt a finalista koncepciót, az ortogenezisnek a tudományban igen kompromittált fogalmát. Egy 1955-ben írott kiadatlan kéziratában kifejti, hogy az antropológusok ugyan megvetéssel ejtik ki ezt a fogalmat, mivel szinte mágikus linearitását jelenti egy törzsnek, s elavult vitalista vagy finalista koncepciókat implikál. Szerinte azonban egyáltalán

[177] *La structure phylétique du groupe humain.* Annales de Paléontologie, XXXVII. köt. 1951., *Lés singularités de l'espece humaine.* Uo. XLI. köt. 1955.

[178] *Művei* II. köt. 194—198. o.

nem kell elvetni ezt a fogalmat, legfeljebb némileg módosítani, hiszen a komplexifikáció-öntudat elvéből következik a fejlődés az egyre valószínűtlenebb állapotok felé. Sőt az antropológia nem más, mint az ortogenezis tudománya, amely megvilágítja az emberiség eredetét és zoológiai jövőjét is. Az utóbbi pedig a holnap antropológiájának programja.[179]

Teilhard legkétségbeesettebb lépése ez, néhány hónappal halála előtt, amely egyúttal kifejezi az életmű kudarcát is. A tudomány és vallás elválasztására gondosan ügyelő Teilhard most nyíltan kívülről visz be a tudományba egy spekulatív alapelvet, s maga is tisztában van azzal, hogy ez szaktudós kollégái számára elfogadhatatlan. A dolog szépséghibája különben az, hogy ezt a törvényt korábban a *szakantropológiai* anyagból általánosította, aminek során maga is többször említett oldalágakat, kihalt formákat, s később, amikor *filozófiájának* védelmében ezt a törvényt visszaviszi az antropológiába, már nyílegyenes „lineáris" fejlődés lesz belőle, amilyet viszont nem ismer a tudomány. Ugyanakkor annyira komolyan veszi a saját maga által felállított entrópia-élet ellentétet, hogy az ember kapcsán egyre valószínűtlenebb formákról beszél, mindezzel kihangsúlyozva az ember különlegességét, holott a környezetbe helyezve az emberi mozgásforma egyre „valószínűbb", kiegyensúlyozottabb szintekre emelkedik.

Az említett első összefoglaló tanulmányban a paleantropológiai rendszerezés után a történelem kezdetére érkezünk. Többször is megemlékezik a szocializáció biopszichikai erőiről, amelyek ráadásul közösek minden élőlénynél.[180] A történelem biologizáló felfogása tehát megmarad, mégis két alapvető különbséget észlelhetünk társadalomfelfogásában. Először is az eddigiekkel szemben világosan kimondja, hogy a társadalomban két elem különböztethető meg, a gazdasági-társadalmi elrendezés mint anyagi és a gondolkodás mint pszichikus elem. Ez kiinduló, formálisan dualista „kozmosz-koncepciójának" megfelelő tétel mégis előrelépésnek számít, hogy ennek megfogalmazásáig eljutott — s ebben valószínűleg szerepe van a negyvenes évek párizsi, egyebek között a marxizmusról folytatott vitáinak is, bár a megkülönböztetéssel nem tud mit kezdeni, s mindkettőt feloldja a biológiai szférában: e két elem elkülönítése vulgarizáció, — mondja — mivel ezek az ember kapcsolattényezői, a komplexifikáció-öntudat törvényének megjelenései és meghosszabbításai, s amennyire ez csak lehetséges a világegyetemben, szembeszegülnek az entrópia elvével.[181]

Amíg a fenti megállapítással egyfelől leróva érezte a társadalom gazdasági élete iránti adósságát, úgy másfelől egy újabb kijelentése az isten felé való továbblépés lehetőségét igyekszik jobban alátámasztani. Az már eddig is ismert, hogy Teilhard az emberi fejlődésben konvergenciát tételez fel, amely a tudat vonalán isten felé vezet, most ezt a vonalat megerősíti egy „egyenlítő" konstruálásával, amely a planétán való expanzív terjeszkedés lezárulását jelenti. „Kozmikus sémája", amely eddig az antropológiai fejlődés ábrázolásából, majd a történelmi időket elérve, az Ómegába összefutó vonalak felvázolásából állt, most kibővül egy függőleges r—R tengellyel, amely a fejlődés váza lesz, „r" az individuális reflexió alsó kritikus pontja, „R" a kollektív

[179] *Une défence de l'orthogenèse a propos des figures de spéciation* (1955).; *Művei* III. köt., lásd 386—391. o.
[180] *Művei* II. köt. 213—214. o.
[181] Uo. 215—216. o.

reflexió feltételezett felső pontja, vagyis a teilhardi Ómega. A rajzon van egy vízszintes E—E vonal is, amely a történelmi időkben elválasztja az alsó, expanzív zónát a felső kompresszívtól. Ez az egyenlítői vonal (ligne équatoriale). Teilhard a kompressziót — a tudatok kölcsönösen egymásra gyakorolt nyomását, versengését — mint erőt kapcsolja be a történelmi fejlődésbe, hogy ennek révén megalapozottabbnak lássék az átmenet és a továbblépés a hiperszemélyiség felé. A komplexifikáció-öntudat elvét ennek megfelelően kompresszió-, versengés-, komplexifikáció-öntudat elvre bővíti ki.[182] Kommentár nélkül is látható, hogy mennyi spekulatív előfeltételre van szüksége Teilhardnak ahhoz, hogy az emberi történelemből az isten felé történő ugrás valamennyire is „valószínű" legyen.

Teilhard azonban megjegyzi, hogy mint a természetben általában, a nooszférában is jelen van az energia nyers formában, amely elég nehezen használható fel.[183] Ne lepődjünk meg — a *munkásosztályról* van szó. Ez a megállapítás nemcsak rendszerének és szemléletének korlátairól tanúskodik, árulkodik, hanem általában megmutatja, hogyan lehet az idealizmus egy osztályálláspontnak közvetlen vetülete, s a tömegek megvetése hogyan vezet el a teóriában a tárgyi tevékenység szerepének meg nem értéséig, s ezzel a szaktudományos elmélet kudarcáig is. Teilhard számára csak egyetlen kérdésnek van értelme: hogyan lehet a munkásosztály nyers erejét szellemi munkává átváltoztatni. A válasz: a tömegek *nevelésével*. A teilhardi gondolatmenet nyílegyenesen vezet innen tovább szcientista utópiájáig: az emberi energiák felszabadítása nem a pihenés, nem is a háború, hanem a tudományos kutatás formájában történhet meg. A kutatók az emberi történelem legutóbbi szakaszában már az avantgarde-ját alkották az emberiségnek, az emberiség jövője a gondolkodásban mind tovább és mind jobban előrehatol.[184]

Ezzel a planetáris méretű gondolati forradalommal Teilhard szerint a kozmogenezis jövője is az ember kezébe kerül. A teilhardi koncepcióban az ember — a tudományon keresztül — egyre jobban hasonlítani kezd az „önmagát gondoló gondolkodó", vagyis az isten arisztotelészi koncepciójához, Teilhard ugyanis abban látja az ember s az emberi tudomány jövőjét, hogy saját lényegén, s a világmindenséghez való viszonyán elmélkedjék.[185] Az ember egyedülálló mivolta csak most tárul fél önmaga előtt. A faj még nagyon fiatal, a növekedés krízisének kellős közepén van, a kezdet „misztériuma" után felmerül majd a befejezés „misztériuma" is. Az általánosan elterjedt koncepció szerint a világegyetemben ciklikus fejlődés van, s így az ember is mint faj eléri a végét. Teilhard ellenérve az, hogy ezt az Élet Fájának mellékágán tapasztalták, és nem a főágon. Az embernél konvergencia van, s hogyan lehetne megmagyarázni az elöregedést a konvergencia esetében? — veti fel a kérdést — konvergenciára viszont csak a Gondolkodás képes — bár ezt nem tudjuk bizonyítani dialektikusan, csak az evidencia révén.[186]

Íme a teilhardi gondolatmenet, amely a világegyetem fejlődésének kérdését az „Élet Fájára" hivatkozva dönti el, amely eleve saját maga tételezi ellenvetéseit, hogy elutasítsa őket, s végül mégis csak oda jut el, hogy a princí-

[182] Uo. 219. o.
[183] Uo. 222. o.
[184] Uo. 223—224. o.
[185] Uo. 225. o.
[186] Uo. 227—232. o.

piummá emelt gondolkodás fejlődésének irreverzibilitását nem lehet bizonyítani, de evidensnek kell elfogadni. Ami itt végletekig misztikusan és spekulatívan van megfogalmazva, az tulajdonképpen nem egyéb, mint a fejlődés, az organikus élet, majd a történelem előrehaladó, s egyben *akkumulatív* jellege. Ez akkumulált alap mint bázis valóban továbbra is előrehajtja a fejlődést, *ha* a lehetőségek adottak hozzá, mivel maga a fejlődés nem légüres térben, hanem jól meghatározott, konkrét környezetben játszódik. Mivel azonban Teilhard eleve eltekint a fejlődés tényleges környezetétől, vagy ennek elemeit közömböseknek vagy predeterminálta knak tekinti, a tényleges akkumulációt is a komplexifikáció spekulatív kozmikus törvényévé változtathatja, s a feltételeitől megfosztott fejlődés fatalista és finalista jelleget nyer.

Nagy problémát okoz azonban Teilhardnak egy bizonyos feltételtől való absztrahálás — a fentiek alapján sejthetjük, hogy az élet és a történelem *földi* kereteiről van szó. Nos, újabb fejtegetéseiben az „egyenlítővel" egész koncepcióját még jobban a földhöz kötötte, ezért még erőteljesebben megjegyzi, hogy egy újabb planétára való átköltözésben nem hisz, biológiailag ez nem valószínű, s különben sem oldaná meg a kérdést, csak elodázná.[187] Az emberiséget tehát változatlanul a Földre korlátozza koncepciójának megőrzése végett, ugyanakkor azonban egy merész lépést tesz előre, egy világegyetem vízióját vázolja fel előttünk, amelyben minden gondolkodó planétának megvan a maga terminusa, amikor átlép nooszférájának koncentrációja révén a dolgok térbeli-időbeli világán. Ez valóban radikális szakítás a geo-antropocentrizmussal. De hogyan néz ki az evolutív világkép az emberiség sokasága mellett, és mi lesz istenből ebben a végtelenné tágult világban? Ezt Teilhard sem tudja, érvelésének gyenge oldalát megerősíteni igyekezve eljutott a végletekig, s most fáradtan, a záró sorokban, ismét a tudományokhoz tér meg: de hogyan lehetséges ez az anyag fejlődésének folyamatában? Kozmikus szinten — az egész modern fizika erre tanít minket — csak a fantasztikus egyedül a lehetséges.[188] Alapos azonban a gyanúnk, hogy a teilhardi világkép fenti alapvető ellentmondására a fizika további fejlődése sem fog felelettel szolgálni.

A másik rendszerező-összefoglaló tanulmány 1955-ben jelent meg. Ahogy már a dátum is jelzi, Teilhard legutolsó, s tegyük hozzá, a legérettebb munkájáról van szó. Terjedelmileg is megközelíti *Az ember helye a természetben*, a megfogalmazás kiforrott, s a téma, a rendszer teljesen letisztult, klasszikus formájában tárul elénk. Az embert illetően három nagy szakaszt különböztet meg itt: az elsőben az ember a reflexió révén kiválik a dolgok közül, a másodikban a koreflexió révén fejlődik a társadalmi organizmus szférájában, a harmadikban az ultra- vagy szuperreflexió révén eljut az irreverzibilitáshoz. Mindegyiknek megfelel egy bizonyítandó tézis: 1. a reflexióba való belépés kritikus természete, 2. a társadalom biológiai jelentősége, 3. az univerzum képessége a hominizáció folyamatát végig vinni — azaz, egyszerűbben, eljuttatni az embert az istenig. E kiindulópont megfogalmazása után az olvasóhoz fordul: Íme ez az, amit minden metafizikán és természeten kívüli finalizmuson túl megkísérlek megmutatni, úgy ahogy én érzem. Álláspontját neoantropocentrizmusnak nevezi, eszerint az emberiség nem a világmindenség középpontja, hanem a nyíl, amely e középpont felé mutat. Ezek

[187] Uo. 233. o.
[188] Uo. 234. o.

talán sok olvasómnak tudománytalannak tűnnek majd — írja jogos gyanúval részletes fejtegetései előtt.[189]

Ebből is nyilvánvaló, hogy maga Teilhard is sokat vívódhatott a tudományosság kritériumával, erre kényszerítették már csupán rendszerének kritikai visszhangjai is, bár számos ellentmondást maga is lát. Ismételjük, szerintünk nagyfokú leegyszerűsítés lenne Teilhardot a vallás és tudomány tudatos és közvetlen összemosásával vádolni. A probléma inkább abban áll, hogy mit tekinhetett „ténynek", amelyből a tudomány kiindulhat, s hol vonta meg a tudomány korlátait. Elvi kiindulópontjai — ahogy erre már rámutattunk — már eleve magukban foglalják a végeredményt, s a „tudományos" bizonyítás is sokszor ütközik ellentmondásokba. Ezért elsősorban nem szándékát akarjuk bírálni, s nem is csupán azt kívánjuk kimutatni, hogy a tudomány és a vallás összeegyeztetésének kísérlete szükségképpen meghiúsul, hanem azt, hogy a tudomány fejlődésének utóbbi évszázadaiban e szintéziseknek és kudarcoknak számos *alapvető, közös* vonásuk van. Ugyanis maga az a tény, hogy Teilhard rendszere, amely első megközelítésben olyan szembeszökően különbözik a neotomizmustól, *végső soron* hasonló tételekhez és ellentmondásokhoz jut el, szerintünk mindennél jobban mutatják a tudomány és vallás összeegyezhetetlenségét.

Már a cím is hangsúlyozza az ember különlegességét (singularité), s az egész első rész ennek van szentelve. Ez a különlegesség megfelel *Az emberi jelenség*ben tárgyalt két alapfeltétel — az ember része a természetnek, de különleges helyet foglal el benne — szintézisének. Az első rész tartalmazza az élet fejlődését az emberig, a nooszféráig, s itt adja meg e különlegesség tartalmát: gondolkodásra való átmenetével az ember valami különlegeset és kizárólagosat képvisel a világegyetemben. S mindjárt hozzá is teszi habozás nélkül: ez az átmenet csak egyetlen centrumban történhetett meg.[190]

A gondolkodás az élet egészével vagy a szervetlen anyaggal összehasonlítva mennyiségileg csekély, hogyan játszhat mégis fontos, központi szerepet a világmindenség struktúrájában? — teszi fel a kérdést Teilhard. Ez a kérdésfeltevés tipikus esete annak, hogyan szorítja be a problémákat saját rendszerének keretei közé, s hogyan változtatja őket álproblémákká. Számára ugyanis az, hogy az ember különleges helyet foglal el a vilámindenségben, mivel lényege a gondolkodás, a tények szintjére tartozik, s ezt a továbbiakban már csak „magyarázni" kell. Sőt a tudat fokai szerint hierarchikusan elrendezett világegyetemben a gondolkodás központi helye olyan nyilvánvaló, hogy maga a kérdésfeltevés is indokolatlan. Ezért válasza is semmitmondó: a különlegesség szó nem jelent se véletlent, se anomáliát, ellenkezőleg: tetőpontot jelent, s az ilyen dolgok természetüknél fogva ritkák.[191] Világosan megrajzolja az emberiség útját, felemelkedését, s ismét egy ábra segítségével fejezi ki magát. Egy fél szinuszgörbével az emberiség fejlődését, majd a csúcs után lehetséges hanyatlását ábrázolja, szerinte azonban a csúcson nem az entrópia törvényének megfelelő hanyatlás, hanem az ultrareflexiónak megfelelő további emelkedés következik.[192] Ennek a lehetőségnek bizonyítása okozza neki a legtöbb gondot, ezt mint láttuk, korábban egyszerűen a tudat belső önmozgásából igyekezett

[189] Uo. 296—297. o.
[190] Uo. 315. o.
[191] Uo. 319. o.
[192] Uo. 303. o.

levezetni: a fejlődés szükségképp tovább folyik, de mivel a tudat vonalán történik, csak szupertudathoz, a személyiségektől a szuperszemélyiségig vezethet. Ezt a vonalat még jobban igyekezett aláhúzni az emberiség gondolati válságának ábrázolásával, amelyből csak az isten felé való továbblépés adja meg a kiutat, majd megjelent az az érvelés is, hogy ez a továbblépés a tudatok kompressziójának eredménye, s a szupertudat ezen a „nagy nyomáson" születik meg. Most végül új érvként jelenik meg a Teilhard által korábban igen félve kezelt, majd egyre jobban előtérbe kerülő probléma, az emberi lét többszöri előfordulása a világegyetemben.

Akármilyen lokalizált és szétszórt is az élet a világmindenségben, érthetetlenné válik, ha nem tekintjük mindenütt megjelenhetőnek, a hőmérséklet, a nyomás, a nehézségi erő bizonyos eseteiben megkezdődik a nagy molekulák formálódása — áll Teilhard egyértelműen a természeti törvény oldalára. A nooszférával rendelkező planéták korántsem bizarr dolgok a természetben, hanem normális termékek, amelyekben az anyag fejlődése a végsőkig eljutott. Ezért nekünk embereknek igen nagy lehetőségünk van arra, hogy ne legyünk egyedül mint gondolkodó lények. Azelőtt az ember csak játszott a lakott világok képével, ma a naprendszerek millióinak ismeretében ebből a találgatásból forradalmasító valószínűség lett. El kell fogadni tehát más lakott világok gondolatát — szögezi le saját maga számára is — s így annak a lehetőségét is fontolóra kell venni, hogy felvesszük a tér- és időbeli kapcsolatot más lakott égitestekkel, vagy legalábbis radar útján érintkezünk velük, és megállapítjuk pszichikai tulajdonságaikat.[193] Teilhard tehát nagy lépést tett előre e probléma tárgyalása terén, persze ismételten nem számol azzal, hogy ez az egész evolutív rendszerét felborítja: ha a természettörvénynek juttatunk szerepet, a fatalista fejlődésnek vége stb. Ennek ismételt tárgyalása helyett inkább azt a megjegyzésünket elevenítenénk fel, hogy a teilhardi rendszer, eltérően más vallási világnézeti koncepcióktól, magában hordja fejlődésének, átértelmezésének lehetőségét, sőt a tudományokhoz kapcsolódásával, ezek fejlődésének állandó hangsúlyozásával, a szükségességét is.

A fentiek ennek frappáns példáját nyújtják — bár egy ilyen átértelmezett világkép a több emberiség által lakott világegyetem vonatkozásában nyilvánvalóan nehézségekkel találná magát szembe a személyes isten értelmezésében. Ami azonban itt döntőnek tűnik számunkra, inkább az a közvetlen forma, ahogy ezt az új fordulatot hasznosítja. Eddig érvelésének egyik fő pontja az ember magárazártsága és Földre korlátozottsága volt, amely szükségszerűen magával hozza az istenhez való emelkedését, vagyis, ahogy fejtegette, nincs tér- és időbeli, csak pszichikai menekülés a krízisből. Bár ezt a lehetőséget most is fenntartja, most inkább az ellenkező végletre helyezi a fő súlyt: a más lakott égitestekkel való érintkezés kozmikus eseménye a reflexió fokozására vezet majd, ami felemel az ultraemberihez,[194] vagyis a bolygók kapcsolatának megteremtésében látja a reflexió olyan addíciójának lehetőségét, amely átlendít a kritikus ponton isten felé. Teilhard valóban „forradalmár" gondolkodó vallásos értelemben, ezt az egyház által tabuként kezelt kérdést egy hirtelen fordulattal mintegy istenbizonyítéknak használja fel.

[193] Uo. 319—320. o.
[194] Uo. 321. o.

A teilhardi elemzés azonban visszakanyarodik a már kitaposott utakra is. A koreflexió szakaszát Teilhard ismét annak a válságnak ecsetelésével indítja, amelybe az emberiség napjainkban belekerült: az élelmiszerek és nyersanyagok kifogyása, a kulturális nivellálódás, amely eltünteti a variánsok gazdagságát, a mechanizáció, amely feloldja az individuális értékeket és gondolatokat, az országok feldarabolása és a feszültség növekedése. Ennek a válságnak az elemzése — ahogy a fenti néhány utalás is mutatja — azonban sokat változott *Az emberi jelenség* óta, az elvont emberi „aggodalmak" és „életérzések" helyébe konkrét társadalmi-gazdasági problémák kerültek, amelyek közé a XX. századi polgárság rossz társadalmi közérzetének egyik oka, a kultúra „eltömegedése" is bekerült. Teilhard már említett felfogása a tömegről jelzi nemcsak társadalmi elzárkózását a munkásosztálytól, hanem egyúttal minden felvilágosító, tudat-átalakító „tan" közös sorsát: ha a társadalmat felosztjuk nevelőkre és nevelendőkre, az előbbiek, szellemi arisztokratizmusuknál fogva, mindig elválnak az utóbbiaktól. Ez az ő sorsa is, az embereket akarja átalakítani, de csak absztrakt öntudatukhoz apellál, „megszabadítva" az embereket és osztályokat konkrét társadalmi meghatározottságuktól: feledkezzünk el a gazdasági válságokról, a politikai feszültségről, az osztályharcról, amely beborítja horizontunkat, s emelkedjünk fel, hogy egészében megfigyelhessük, minden szenvedély nélkül, az utóbbi ötven évben a hominizáció menetét. Nem kétséges, hogy Teilhard számára az osztályharc csak egyik megjelenési formája a „Rossz"-nak, az „elvetemült materializmusnak", az önérdekekért vívott egoista harcnak, amelyen felül kell emelkedni. Mindazonáltal korunk válságait nem az osztályharcnak tulajdonítja, amely csak egy tünet, a válság oka természetesen „kozmikus" jelenség: a Föld bezárult körülöttünk, s így az extenzív fejlődés korszakából elérkeztünk az intenzívbe.[195]

S ha ebben a válságszakaszban „felülemelkedtünk" a szenvedélyeken, Teilhard szerint két általános jelenség tárul elénk, amely kivezet a válságból: a világot átfogó technika és a világnézetünket megváltoztató tudomány. Másfelől szemrehányást tesz, hogy nem figyelünk fel a szocializáció hatalmas biológiai(!) folyamatára. A kollektív reflexió révén az egész emberiség, az egész törzs egyetlen hatalmas korpuszkulát alkot. A felfelé haladó fejlődésben, amely konvergál, nem tudunk máshová eljutni, csak a felső pólushoz, a szupertudathoz.[196] A teilhardi gondolkodás bűvös köre ez, valóban nem tud eljutni máshová, fejtegetéseiben a legkülönbözőbb formákban istenre igyekszik konkludálni. Ezek a „rövidre zárt" fejtegetések, körben forgóan bizonyító tételek sokszor igen nyilvánvalóak, pl. amikor a továbbiakban az emberiség fejlődését taglalja, e fejlődés eredményének, ismérvének tekinti, hogy rendelkezünk már bizonyos *evidenciákkal*, amelyekkel elődeink nem rendelkeztek, ilyen a világegyetem evolutív struktúrájának, a Személyiség abszolút értékének és az emberi szolidaritás primátusának evidenciája. Ez a fordulat, amelyben a teilhardi gondolkodás saját absztrakt létezéséből bizonyítja önmagát, számunkra Teilhard személyes gondolatmenetéről árulkodik, előtte az általa vázolt fejlődés valószínűleg valóban *evidens*, szembeszökő tény lehetett, amelyet csak le kell írni — ez lehet a teilhardi fenomenológia *szubjektív* alapja. Az persze más kérdés, hogy erősen vallásos világnézeti kiindulópont kell

[195] Uo. 326—328. o.
[196] Uo. 329—332. o.

ahhoz, hogy Teilhard személyes meggyőződését tudományos rendszernek fogadjuk el.

Az említett evidenciák szerinte a biológiai fejlődés termékei. Már korábban is konstatáltunk nála bizonyos ingadozást általános filozófiai koncepciója és konkrét szaktudományos kiindulópontja között a történelmi fejlődés kérdésében; az előbbi azt kívánná meg, hogy az ember biológiailag is továbbfejlődjék, az utóbbi egyértelműen bizonyítja, hogy az ember biológiailag lényegében semmit sem változott a Homo sapiens színrelépése óta. Teilhard az utóbbi tételt most is megismétli, de megjegyzi, hogy pszichológiailag nem vagyunk ugyanazok. Ez persze ismét tény, de a továbbiakban kiderül, hogy ő ezen idegfiziológiait ért: a neuronok szintjén, a cerebralizációban ment végbe a változás, bár ezt, mint maga is elismeri, sokszor még nem észleljük a rövid időtartam miatt. Az említett evidenciákkal kapcsolatban mégis megjegyzi: ez elegendő arra, hogy megállapítsuk, biológiailag még fejlődésben vagyunk. Eléggé nyilvánvalóan megmutatkozik, hogy jogtalanul cserélgeti itt a fejlődés különböző szintjeit: a neuronok fejlődése teremt bennünk evidenciákat a teilhardi világképről stb.

Teilhard azonban ezt a biológiai szálat is elejti, s ismét fordít az érvelésen: De ha a fentiektől el is tekintünk — írja —, és az embert változatlannak fogjuk is fel, akkor is fejlődésben van mint egyed a nooszféra egészében, ugyanis ugyanazokból az elemekből egyre fejlettebb, bonyolultabb rendszer épülhet fel. Ez a gondolat már a társadalmi viszonyrendszert invokálná, persze csak a tudati kapcsolatok szintjén, de ismét végletes felfogásban. Ahogy korábban az embernek a társadalom mozgásától elvonatkoztatott, elszigetelt, a biológiai mozgásra támaszkodó „pszichikai" fejlődése, úgy most a társadalmi közvetítésrendszer bonyolódásában és fejlődésében a változatlan individuum felfogása is jogosulatlan.

Ez a két véglet is arra utal, hogy Teilhardnál nincs valóságos emberi történelem, s így nincs valódi társadalom sem. Az előrelépés azonban itt nyilvánvaló, korábban teljesen feloldotta a szociálist a biológiaiban, most viszont — először — felveti a kettő megkülönböztetésének kérdését. Az emberi egyedet és az emberi teret — írja Teilhard — szimbolikusan egy ellipszissel jellemezhetjük, amelynek két középpontja van, az egyik anyagi — ez az agy, illetve a technika — a másik a szellemi — ez a reflexió, illetve a koreflexió; így ragadja meg a biológiai és a szociális viszonyát a reflexió szintjén. Ez a megállapítása igen fontos, mivel nyilvánvaló felőle, hogy Teilhard maga is látja a biológiai és a társadalmi megkülönböztetésének szükségességét. A szociálisnak a reflexióval való összekapcsolása azonban még mindig mutatja felfogásának korlátozottságát, az emberi közösségnek tudati közösséggé való redukálását, ami a teilhardi rendszert kezdettől fogva jellemezte. S bár még egy utolsó fordulattal — az öröklődés mechanizmusaiba való beavatkozásra utalva — visszatér a biológiai fejlődés lehetőségének fenntartására a társadalom keretei között, s ennek kapcsán az általa is hatékonyabbnak tekintett közvetítést a nevelésben nem kevésbé biológiainak nevezi, azt a tényt végül is, hogy minden nemzedék nem nullapontról indul el, a koreflexió, azaz a fentiekben szociálisnak nevezett szféra eredményének tekinti.[197]

Az emberi fejlődés végső tendenciáinak kibontakozására azonban csak a harmadik szakaszban, az ultrareflexió fázisában kerül sor. Az organo-pszichikai

[197] Uo. 334—337. o.

fejlődés három fő vonala — írja —, melyben ultrahominizált utódaink el fognak térni tőlünk: 1. az önfejlődés — a fejlődés véletlen formái helyett a fejlődés aktív, tudatos irányítása. A fejlődés szó önmagában még ne tévesszen meg bennünket, Teilhardnál itt a biológia visszanyeri összes jogait, az ember a saját biológiai átalakulásának válik urává. Ahogy tehát a marxi világképben az ember a társadalom erői és fejlődése felett szerzi meg az uralmat — s ezen keresztül a természet erői és saját természeti valósága felett —, addig Teilhardnál az ember csupán biológiailag öntudatosul és kezdi meg saját öntökéletesítését. Teilhard itt részletesen ki is fejti, hogy az idegrendszer tudatos fejlesztésére gondol, az embriogenezis és reprodukció törvényei ismeretében generációról-generációra javul az emberiség, egyre cerebralizáltabb lesz, a természetes kiválasztást irányított kiválasztás váltja fel. Mivel az utóbbi nyilvánvalóan nemcsak biológiai, hanem társadalmi veszélyekkel jár, sietve hozzáfűzi, hogy tisztában van ezek kockázatával, az embernek azonban biológiailag lehetőségeinek határaihoz kell eljutnia. S ezekből a biológiai átalakulásokból közvetlenül konkludál a szimpátia növekedésére a nooszférában.

A szintek ilyen hirtelen és indokolatlan váltását Teilhardnál már megszokhattuk, a fejlődés biopszichikai keretek között folyik, a társadalmi szint megkülönböztetését hol kimondja, hol feloldja, így ezek a váltások számára természetesek, s könnyen eljut egy biológiai átalakulásból egy társadalmihoz, mivel a szférák önmozgása hiányzik. Ez a helyzet a második tendencia, az egységesülés (unanimisation) ismertetésénél is — ahol felteszi a klasszikus kérdést: a fent vázolt fejlődés nem vezet-e az erkölcsök leromlásához? Teilhard megnyugtat bennünket: ahogy az ember egyre tudatosabbá válik, a tudomány alapján a világnézetek — s mivel etikája racionalista, a viselkedések is — egységesednek. Ma az ember egyetemes szerveződéséről beszélni talán utópiának tűnik, de a jövőben nem lesz az — biztosít bennünket. Ettől a tendenciától nem különül el elég határozottan a harmadik, az aktiválódás — azaz olyan energiák felszabadítása, amelyek idáig szunnyadtak bennünk —, mivel ezt ígéri az előző kettő is. Bergson élan vitalját említi, amely szerinte ugyan az élővilág egészére kiterjesztve antropomorfikus, de az ember esetében elfogadható kifejezés. A továbbiakban kiderül, hogy lényegében a radiális energiák aktiválásáról van szó, amelyeket itt axiálisoknak nevez,[198] s amelyeket — mint tudjuk — már előzőleg kiterjesztett nemcsak az élővilágra, hanem a világegyetemre is, s amelyek antropomorfizmusa valóban nem kétséges.

A teilhardi tudományos utópia utolsó változatával végső kidolgozásával van dolgunk, a kigúnyolt szcientizmus visszatér, s mindenható lesz a teilhardi rendszerben, először átalakítja az ember biológiai alkatát, majd világnézetét és erkölcseit, hogy végül rejtett radiális, azaz axiális energiáinak felszabadításával, felfokozásával elvezessen istenhez. A konklúzió a világegyetem-személyiség, amelyben a totalizáció révén minden különbség eltűnik a világegyetem és a személyiség között. Ezzel Teilhard teljesítette programját, melyet a noogenezist követő szakasz tárgyalásának kezdetén maga elé tűzött, de amely egész munkájának törekvése is: az istenhez való továbblépést megindokolni. Azt akarjuk bemutatni, hogyan folytatódik logikusan a korábbiakban már megfigyelt törvény, amelyet mint egyetemes értéket ismertünk fel — kezdi fejtegetését. Bármilyen ködös is legyen a horizont, a gondolkodás konvergenciájának kozmikus törvénye egy radar biztonságával jelzi előttünk egy csúcs

[198] Uo. 349—354. és 357—363. o.

létezését. A hominizáció csúcsa az Ómega-pont, a világegyetem misztikus pólusa.[199]

Ami „a gondolkodás konvergenciájának kozmikus törvényét" illeti, ennek tudományos megalapozhatatlanságát többször láttuk már, s újra kétségesnek tűnik, hogy a tudomány bármilyen „misztikus pólus" létezését bizonyítaná. A szintézis és a tudományos istenbizonyíték utolsó kísérlete is kudarcot vall, s minden kifinomultsága ellenére ugyanazokat az alapvető gyengeségeket mutatja, amelyeket már az első is magában hordozott. Pedig a teilhardi életmű csúcsára jutottunk el itt, a legkiérleltebb teilhardi rendszert láttuk, nem csupán a legutolsót. A dolgok különös iróniája, s számunkra szimbolikusan jelzi az egész teilhardi kísérlet kudarcát, hogy amikor Teilhard a misztikus pólushoz érve befejezi fejtegetéseit, ezt már a teilhardológus szerkesztők is soknak érzik, s egy csatolt megjegyzésben megállapítják, hogy Teilhardnak ez a műve kevésbé tudományos, inkább vallásos jellegű, s a vallásos parancsok magyarázatára szolgál.[200] S tegyük hozzá, aki nem teilhardológus, az valahogy így van az egész teilhardi életművel is: egy ragyogó tudományos karrier, amely megtagadja önmagát, és vallásos parancsok magyarázatára szolgál. Bár a teilhardi világkép, a modern tudományok és a vallás összeegyeztetése logikai-filozófiai szinten kudarcot vallott, ideológiailag sikeresnek mondható, hiszen a nyugati társadalmak vallásos valósága igazolta ezt a kísérletet. Nekünk is elsősorban ezért kell tanulmányoznunk Teilhard de Chardint, mert az ő szava messzire hallatszik ma a nyugati kereszténységben, s nekünk is értenünk kell, ha korunk kereszténveivel fel akarjuk venni a dialógus fonalát.

TEILHARD-BIBLIOGRÁFIA

[1] George B. Barbour: *Teilhard de Chardin sur le terrain.* Edition du Seuil, Párizs 1965.

[2] Louis Barjon — Pierre Leroy: *La carrière scientifique de Teilhard de Chardin.* Editions du Rocher, Monaco 1964.

[3] Madeleine Barthélemy-Madaule: *Bergson et Teilhard de Chardin.* Éditions du Seuil, Párizs 1963.

[4] Madeleine Barthélemy-Madaule: *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin,* Editions du Seuil, Párizs 1967.

[5] Jules Charles: *Teilhard de Chardin.* Presses Universitaires de France, Párizs 1964.

[6] Dr. Chauchard: *La pensée scientifique de Teilhard.* Editions Universitaires Párizs 1965.

[7] Claude Cuénot: *Pierre Teilhard de Chardin: Les grandes étappes de son évolution.* Plon, Párizs 1958.

[8] Claude Cuénot: *Teilhard de Chardin.* (Écrivains de toujours, 58. köt.) Editions du Seuil, Párizs 1962.

[9] Claude Cuénot: *Lexique Teilhard de Chardin.* Editions du Seuil, Párizs 1963.

[10] Claude Cuénot: *Teilhard de Chardin et la pensée catholique.* Előadás Velencében, Pax Romana 1962., Párizs 1965.

[11] C. Crespy: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin.* Editions Universitaires, Párizs, 1961.

[199] Uo. 367. és 340—341. o.

[200] Uo. 369. o.

[12] J.-P. Demoulin: *Teilhard de Chardin — Je m'explique.* Editions du Seuil, Párizs 1966.

[13] Nicolas George: *D'Einstein à Teilhard.* Editions Universitaires, Párizs 1964.

[14] Paul Grenet: *Teilhard de Chardin, un évolutioniste chrétien.* Editions Seghers, Párizs 1961.

[15] Ignace Lepp: *Teilhard et la Foi des Hommes.* Editions Universitaires, Párizs 1965.

[16] H. de Lubac: *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.* Aubier, Párizs 1962.

[17] H. de Lubac: *La prière du Père Teilhard du Chardin.* Arthème Fayard, Párizs 1964.

[18] H. de Lubac: *Teilhard, missionaire et apologiste.* Editions prière et vie, Toulouse 1966.

[19] Jaques Madaule: *Initiation à Teilhard de Chardin.* Les editions du cerf, Párizs 1963.

[20] Monique Périgord: *L'esthétique de Teilhard.* Editions Universitaires, Párizs 1965.

[21] Emile Rideau: *La pensée du Père Teilhard de Chardin.* Editions du Seuil, Párizs 1965.

[22] Louis Salleren — André Monastier: *Teilhard de Chardin.* Berger-Levrault, Nancy 1967.

[23] Mgr. de Selages: *Teilhard de Chardin.* Eduard Privet, Párizs é. n.

[24] Claude Seucy: *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin.* Presses Universitaires, Párizs, 1967.

[25] Helmut de Terra: *Mes voyages avec Teilhard de Chardin.* Editions du Seuil, Párizs 1965.

[26] N. M. Wildiers: *Teilhard de Chardin.* Editions Universitaires, Párizs 1960.

[27] *Carnets Teilhard* 1—20. Editions Universitaires, Párizs 1960.

[28] Teilhard műveinek teljes bibliográfiája: *Essai sur Teilhard de Chardin.* Recherche et débats du Centre catholique des intellectuels français, 40. füzet, 1962 okt., Fayard, Párizs.

»НАУЧНОЕ« БОГОИСКАТЕЛЬСТВО И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТЕЙЛГАРДА ДЕ ШАРДЕНА

Аттила Аг

Между деятельностью Тейлгарда де Шардена в области специальной антропологии и его философской системой существует тесная взаимосвязь, причем его философская система является результатом развития на протяжении многих десятилетий. В статье обсуждается взаимодействие этих двух сторон его деятельности и формирование его философии, т. е. тейлгардской философской антропологии. В развитии Тейлгарда можно различить четыре этапа: начальный период в двадцатых годах, затем раннее стремление к систематизации в связи с находками синантропа в тридцатые годы, за этим следует в сороковых годах разработанная тейлгардская система в работе «*Человеческое явление*», наконец, его деятельности на рубеже сороковых и пятидесятых годов, т. е. коррекция и дальнейшее развитие системы, основанное на находках австралопитека.

Анализируя тейлгардскую эволюционистскую картину мира автор статьи показывает неудачу попытки совмещения науки и религии, которая проявляется во внутренних противоречиях системы. В связи с этим делается ссылка на то, что система Тейлгадра не что иное, как модернизированное утверждение бога, с его классическими логическими ошибками, и в связи с этим деятельность Тейлгарда неизбежно кончилась неудачей. Однако за логическим анализом мы должны считаться с общественной реальностью деятельности Тейлгадра, с общественной потребностью собмещения науки и религии в западных обществах; так в тейлгардизме современное христианство находит подходящую идеологию и относительно эффективный синтез. Общественный анализ, однако, выявляет, что тейлгардизм является философией — диалогом, языком диалога с марксизмом, и поэтому имеет для нас особое значение знакомство с тейлгардизмом и его критика.

„SCIENTIFIC" SEARCH FOR GOD AND ANTHROPOLOGICAL RESEARCH IN THE WORKS OF TEILHARD DE CHARDIN

by *Attila Ágh*

There is a close connection between the anthropological work and the philosophical system of Teilhard de Chardin, his philosophical system is itself the result of a development of many decades. The study deals with the mutual effects of the two sides of his work and with the development of his philosophy and philosophical anthropology. Four periods can be distinguished in his development: the first in the twenties, the early systematizing tendencies in connection with the Sinanthropus-find in the thirties, this is followed by his completed system contained in the „Human Phenomenon" in the forties and, finally, the work of the turn of the forties and fifties: the correction of the system and its development based on the Australopithecus finds.

Analysing the evolutionist world-view, the study shows the failure of the attempt to reconcile science with religion which appears in the inner contradictions of the system. It turns out that Teilhard's system is not more than a modernized proof of God's existence, with the classical errors of that, in this way this work is necessarily finished with failure. After the logical analysis we have to notice the social reality of the work of Teilhard and the social aim to reconcile religion with science in the western countries. Modernized Christinity can get a suitable ideology in Teilhardism and a relatively effectual synthesis. The social analysis proves that the dialogue-philosophy of Teilhardism is the language of the dialogue with Marxism as well, therefore it is specially important for us to know and to criticize this trend.

A Hegel-vita mai állása

SÁNDOR PÁL

Történelmi előzmények

A hagyományos filozófiatörténetek a hegeli filozófiai rendszer ismertetése során sztereotip módon regisztrálják, hogy Hegel halála után iskolája kettészakadt óhegeliánusokra és ifjúhegeliánusokra. Vannak, akik ebben az irányzat feloszlását, bukását látják, vannak, akik, éppen ellenkezőleg, a legnagyobb diadalát, hiszen önmagán bizonyult be, hogy az általa felállított törvényszerűség, a dialektika, igaz:[1] a hegeli rendszer a tézis, a kettéválás az antitézis, és ezzel új szintézisre nyílt lehetőség, amelyet egyesek valóban a marxizmusban vélnek felfedezni.

A vita már Hegel életében elkezdődött. Hiszen elég, ha a Schellinggel közösen kiadott *Kritisches Journal der Philosophie*ban közzétett cikkeire gondolunk, amelyekben többek között ízekre szedi W. T. Krugnak — a későbbi Kant-utódnak a königsbergi egyetemen — három tanulmányát, aki azt követelte tőle, hogy a dialektikus módszerrel „vezesse le az ő írótollát"; támadja a Kant-ellenes Schulze-Aenesidemust szkepticizmusa miatt, és polemizál Kant, Jacobi és Fichte szubjektivizmusával stb.

Joggal állapítja meg R. Hay a *Journal*ról, hogy ez volt az a „színpad, amelyen filozófusunkat úgy láthatjuk, amint a Kant óta jelentkezett egész szellemi mozgalommal szemben minden oldalról és a legnagyobb élességgel, biztonsággal és határozottsággal szabad és világos álláspontot alakít ki".[2] De nem kevésbé élesek Hegelnek azok a bírálatai, amelyek a *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*ben jelentek meg. W. v. Humboldt, Solger, Hamann, Görres, sőt Göschel műveiről, bár — vagy talán éppen mert — ez utóbbi azon igyekezett, hogy saját keresztény jámborságát összeegyeztesse Hegel filozófiájával.

Hegellel persze sokan vitatkoztak. Schubarth és Carganico közös munkája (*Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie insbesondere*, Berlin 1829), a névtelenül megjelent *Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus* (Leipzig 1829) c. írás még szolídabb hangú, akárcsak a „félhegeliánus" Weisse első nagyobb könyve (*Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels.* Leipzig 1829), amelynek érdekessége, hogy egyfelől azt állítja: nem lehet a lét puszta logikai kategóriáitól vagy üres formáitól az ezekben a formákban létező valósághoz eljutni, ehhez szükség van a tapasztalatra is — másfelől pedig végső konklúziója az, hogy a rendszernek a spekulatív teológiában kell kicsúcsosodnia, illetve végződnie. Hasonló hangokat

[1] Lásd Kollár Ferenc: *Hegel*. Bp. 1937. 80. o.
[2] R. Haym: *Hegel und seine Zeit*. Berlin 1857. 183. o.

hallat Fichte fia, I. H. Fichte is a *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* (Sulzbach 1829) c. munkájában, amelyben a dialektikus módszert, amelynek jelentőségét csak a formalizálásban látta, kiegészítendőnek tartotta az „isteni kinyilatkoztatású empíriával", a mű második kiadásában pedig már Hegel egész logikáját, „valamennyi alakzatában, egész tervében és összefüggésében, kezdettől végig hibásnak" jelentette ki.[3]

Mindezeken alaposan túltesz Schopenhauer, aki Hegelt sarlatánnak, szellemi Kalibánnak, Schelling pojácának titulálja, és abszolút filozófiáját „abszolút értelmetlenségnek" bélyegzi, amelyből „háromnegyedrész csupa ostobaság és egy negyedrész eszelős ötlet".[4] Inszinuációi — azt hitte ugyanis, hogy egyetemi pályafutását Hegel berlini előadásainak nagy vonzóereje törte derékba — ugyan aligha segíthették elő a Hegel által felvetett filozófiai problémák tisztázását, viszont jelezték azt a színvonalsüllyedést, amely Hegel halálát követően Németország filozófiai életében bekövetkezett.

Amikor Hermann Glockner, Hegel összes munkái jubileumi kiadásának sajtó alá rendezője és egy kétkötetes nagy Hegel-monográfia szerzője, Schopenhauer éles hangját elutasítja ugyan, és azzal mentegeti, hogy úgy sem volt hatása, de minden Hegel-hűsége mellett éppen „csak" Hegel panlogizmusát és dialektikáját utasítja el, hiszen az „soha nem volt és soha nem is lesz történelmi hatalom"[5] — ezzel ez a mai szerző pontosan ugyanazt a szellemet képviseli, amely Hegel halála után az óhegeliánusok törekvéseit jellemezte. Ezek a rövidség kedvéért az ifjú Fichte „spekulatív teológiájával" foglalhatók össze. Ennek az irányzatnak a propagálására alapította az ifjabb Fichte Ch. H. Weissével és a katolikus újkartéziánus Anton Güntherrel együtt a *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie-t*, amely ugyancsak „a rendszer panlogizmusának és a dialektikus folyamat szükségszerűségének" üzent hadat.

Nem sok újat tettek hozzá mindehhez a többi óhegeliánusok sem. A változó időket náluk csupán az jelezte, hogy H. Ulrici az ifjabb Fichte folyóiratának szerkesztését átvéve (1847) ennek címét *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*re változtatta, „spekulatív teizmusa" azonban csak annyiban módosult, hogy kénytelen volt a természettudományok legújabb eredményeit is beépíteni filozófiájába: az atomokból — amelyekből azonban a világ nemcsak törvényszerűen, hanem célirányosan is épül — hatásközpontok lettek. Ez a céltadó ősi hatóerő azonban továbbra is egyenlő istennel, aki azonban se nem elvont eszme, az „első lökés" eredete, mint a deistáknál, de nem is a világgal azonosuló szellem, mint a panteistáknál, hanem olyasvalami szellemi és tudatos erőcentrum, amely által és egyben amelyben a világ van.

Ugyancsak „jobbról" „hegelkedik" Hinrichs, akinek a *Religion im innern Verhältnis zur Wissenschaft* (1822) c. munkájához maga Hegel írt előszót — határozottan szembefordulva ebben Schleiermachernak az „abszolut függőség" érzéséből származó vallásos felfogásával —, ami azonban korántsem jelentette azt, mintha mindenkor aláírta volna hívének még az övénél is nehézkesebb stílusban megformált gondolatmenetét, amelyről Hinrichs egy másik

[3] 2. kiad. 1841. 926. o.

[4] Vö. *Parerga und Paralipomena*. Berlin 1851., különösen az *Über die Universitätsphilosophie* c. cikk.

[5] Vö. H. Glockner: *Die europäische Philosophie*. Stuttgart 1960. 867. o.

könyvével kapcsolatban[6] Goethe is úgy nyilatkozott, hogy vannak benne részek, „amelyeknél az értelmünk teljesen megáll, és nem tudjuk, mit olvasunk".[7]

S mit szóljunk Andreas Gablerhez, aki a Hegel halálával megüresedett katedrát négy évi huzavona után nyerte el, és Hegel védelmében a legfontosabbnak azt tekintette, hogy megvédje Hegelt az ateizmus vádjától. Hogy mily mértékben sikerült a hegeli katedrát nimbuszától rövid idő alatt megfosztania, arra jellemző, hogy nevéből a berlini értő közönség szóviccet csinálva gúnyolódott a divatjamúlt-berozsdásodott „végzetes villa" felett („verhangnisvolle Gabel").

Míg az óhegeliánusok Hegel filozófiájából — ilyen vagy olyan — teológiát akartak csinálni, az ifjúhegeliánusoknak legalább megvolt az az érdemük, hogy megmaradtak a filozófiánál, sőt egyesek még a teológiából is a filozófiai problémákat ragadták ki. Ez az iskola — élén D. Fr. Strauss-szal, akinek hirhedtté vált könyve, *Das Leben Jesu* (Tübingen 1835—36), választóvízként hatott a Hegel-követők között, továbbá Max Stirnerrel, a *Das Einzige und sein Eigentum* c. könyvében kifejtett gyakorlati-szolipszizmusával, de mindenekelőtt Ludwig Feuerbachhal, antropológiai materializmusa révén, mivel ebből nőttek ki Marx és Engels és az ő kritikai műveik — sokkal ismertebb, semhogy a mai Hegel-viták történelmi előzményeként képviselőit és tanításaikat részletesebben ismertetni kellene.

De hogy ez az iskola talán még kevésbé mutatott egységes arculatot, mint az óhegeliánusoké, ahhoz elég utalni arra, hogy míg Strauss csupán a történelmiséget hangsúlyozza a vallással kapcsolatban, addig Feuerbach eljutott a nyílt ateizmus hirdetéséig, Bruno Bauer pedig előbb Strauss könyve ellen óhegeliánus álláspontról lép fel, hogy később mint az ifjúhegeliánusok hangadója nemcsak vallásellenes, hanem államellenes is legyen. S hogy a helyzet méginkább bonyolódjék, Lassalle „marxistának" vallja magát, ugyanakkor filozófiájában óhegeliánus eszmék vezetik, a radikalizmusban eleinte még fivérén is túltevő Edgar Bauer pedig később a *Kirchliche Blätter* szerkesztője lesz.

De minthogy filozófiai közéletünkben beivódott az a kép, amely a hegeli iskolát a maga merev polarizáltságában mutatja, talán nem árt utalni arra, hogy a hegelizmusnak volt egy centralisztikus irányzata is, amely nem annyira kompromisszumra törekedett a két szélsőséges irányzat között, mint inkább a hegeli filozófia elterjesztésén és egyes területeinek még szélesebb körű kidolgozásán fáradozott. Így H. G. Hotho különösen Hegel esztétikai előadásainak sajtó alá rendezésével, tehát Hegel filozófiája olyan ágazatának az utókor számára hozzáférhetővé tételével szerzett érdemeket, amelyet Hegel maga végleges írásos formába nem öntött; K. Rosenkranz pedig mint Hegel első életrajzírója sok ismeretlen anyagot közvetített mind a szélesebb közönség, mind a későbbi Hegel-kutatás számára.

Hasonló — de még szélesebb — hatást keltett Kuno Fischer, különösen *Geschichte der neueren Philosophie* (Stuttgart—Mannheim—Heidelberg, 1854—77) c. többkötetes munkájával; Fischer egyben példa arra is, hogy a Hegel-iskola egyes tagjai maguk sincsenek tisztában vele, hogy tulajdonképpen hová tartoznak; ő pl. azt hirdette, hogy a logikában és a metafizikában saját

[6] Hinrichs *Aesthetische Vorlesungen über Goethes Faust* (1825) c. művével kapcsolatban.

[7] Goethe: *Gespräche mit Eckermann*, 1827. márc. 28.

útját járja, a pontosabb elemzés azonban könnyen kimutathatja, hogy mindkét területen hű maradt Hegelhez. Filozófiatörténetileg abban lehet látni jelentőségét, hogy Hegel rendszerének történeti-logikai előzményéül, Kant bölcseletét dolgozza fel.

Hasonló problémával találkozunk J. E. Erdmannál, aki mindig a Hegel-iskola jobbszárnyához tartozónak hirdette magát, mivel azonban a pszichológiát és a természettudományokat előtérbe állította (Darwinnal is foglalkozott), kifejezetten centristának kell tekintenünk.

Mindezek csupán példák, hiszen a Hegel körüli vitákban abban az időben még sokan játszottak nagy szerepet — egyik-másikuk közszereplése még a felsoroltak némelyikénél is ismertebb volt —, a filozófiatörténetből azonban, mivel saját filozófiájuk révén nem jelentősek, az idők folyamán kiestek.

De annak az elevenségnek a jellemzéséből, amelyet Hegel és a Hegel-iskola keltett a német filozófiai közéletben, nem maradhatnak ki azok a folyóiratok, illetve évkönyvek sem, amelyek hasábjain ezek a diszkussziók nagyrészt lejátszódtak. Már említettük — Hegel saját vitacikkei miatt — a *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*et, amelyet L. v. Henning, Hegel berlini egyetemi kollégája szerkesztett (1827—1847), és amely főleg Hegel filozófiájának propagandisztikus ismertetésével és e filozófiát ért támadások visszaverésével foglalkozott. Ez Hegel halála után egyre inkább az óhegeliánusok orgánumává vált. Ennek ellensúlyozására indult 1838-ban A. Ruge és Th. Echtenmeyer szerkesztésében a *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, amely ugyan eredetileg centrista szellemet tükrözött, de később egyre inkább balra tolódott. A cenzúra kellemetlenkedései miatt 1841-ben a folyóiratot *Deutsche Jahrbücher* néven Leipzigben folytatták, de itt elérte a végzet: 1843-ban a hatóságok betiltották.

Azután indult az ismert hegeliánus filozófiatörténész, A. Schwegler szerkesztésében Tübingenben a *Jahrbücher der Gegenwart*, 1846-ban pedig Berlinben L. Noack szerkesztésében a *Jahrbücher für spekulative Philosophie*, az 1848-as forradalom viharos esztendejében azonban mindkettő megszűnt.

Ez csak külső jele volt annak, amit M. F. Ovszjannyikov a Hegel-monográfiájában helyesen állapít meg: „Az 1848-as forradalom félretolta a filozófiai vitákat." Következő mondata — „A forradalom veresége után hosszú időre feledésbe merült a hegeli filozófia"[8] — azonban csak korlátozottan, fenntartásokkal érvényes. Hiszen a marxizmusban ez a filozófia új életre kelt. A polgári filozófia volt az, amely azért, hogy a marxizmust diszkreditálja, részben pedig a mechanisztikus jellegű természettudományok előtérbe kerülése folytán Hegelt „döglött kutyának" tekintette, főleg dialektikus természetbölcselete miatt gúnyolódott rajta, de mindennek ellenére, mégpedig nem csupán Németországban, hanem a kapitalizmus legfejlettebb országaiban is, egyre intenzívebben kényszerült vele foglalkozni.

Majdnem törvényszerű, hogy a pozitivista irányzatok, amelyek a XIX. század közepe táján szinte egész Nyugat-Európában uralkodtak, abból az alapállásukból, hogy a filozófia feladata a tények leírása, fokozatosan orientálódni kezdve a nagyobb összefüggések és a filozófia mint világnézet felé, igenlő vagy tagadó módon óhatatlanul beleütköztek a hegeli filozófiába.

[8] Vö. M. F. Ovszjannyikov: *Hegel*. Gondolat, 1963. 352. o.

Arra pl., hogy Eduard von Hartmann Schopenhauer hatása alatt kezdett-e el foglalkozni Hegellel, vagy pedig mint porosz tiszt fia és maga is porosz tiszt — akinek katonai karrierjét betegsége törte ketté — a német munkásmozgalom és a marxi elmélet előretörése felett érzett aggodalmában fordította-e figyelmét a hegeli filozófiára, csak hosszas és kétes eredményű elemzés alapján lehetne válaszolni. A tény az, hogy rendszere — főmunkájának a 11. kiadáshoz írt saját *Bevezetése* szerint — „Hegel és Schopenhauer szintézise, az elsőnek határozott túlsúlya mellett..."[9]

Hasonlóképpen: a német pozitivizmus egyes képviselői a vallás — vagy, általánosabban, a transzcendencia — megmentésére irányuló fáradozásaikban szintén nem kerülhették ki a hegeli filozófiát. Így pl. a konzervatív J. H. v. Kirchman is, a *Philosophische Bibliothek* megalapítója, akit azért fosztottak meg a legfelsőbb bíróság alelnöki tisztségétől, mert 1866-ban egy munkásgyűlésen „a kommunizmus a természetben" címmel előadást tartott. Ide tartozik pl. Theobald Ziegler, aki két munkájában is foglalkozott az ifjúhegeliánus D. Fr. Strauss-szal, a *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jhs.* (Berlin 1899) c., valóságos „népkönyvvé" vált művében pedig nagy teret szentel az ifjúhegeliánus áramlatoknak.

Ugyancsak eléggé közismertek Dühringnek — Marx-ellenessége miatt jórészt negatív — kapcsolatai a hegeli filozófiához, éspedig nemcsak Engels *Anti-Dühringje*, hanem saját *Natürliche Dialektik* c. munkája által is.

A revizionizmus egyre sodróbb áramlatának Hegel-ellenessége méginkább ismeretes. Bernstein jelszava — Vissza Kanthoz! — lényegileg annyit jelentett, hogy „El Hegeltől!" Bármennyire hangsúlyozza ugyanis Bernstein, hogy „amit Marx és Engels nagyot alkottak, azt nem a hegeli dialektika segítségével, hanem annak ellenére alkották",[10] mégis tisztában van vele, hogy revizionista elveit a hegeli eszmékkel való leszámolás nélkül nem tudja a munkásmozgalomban eredményesen érvényre juttatni, mivel ez a dialektika „az áruló a marxi doktrinában, a buktatókötél, amely a dolgok minden következetes szemléletének útjában áll".[11]

Az a folyamat, amely a hegeli filozófiával kapcsolatban Németországban a XIX. század közepe táján játszódott le — a hegeli iskola kettészakadása —, alig pár évtizeddel később megismétlődött Angliában. Berlint ezúttal Oxford helyettesítette. Természetesen nemcsak a szintér változott, hanem egyrészt a diszkussziók tárgyán és módszerén érződött, hogy Angliában a polgári társadalom jóval fejlettebb volt, mint Németországban, a vallás nem hatott olyan nyomasztólag a közviszonyokra, másrészt az angol filozófiai előzmények erőteljesebben árasztották magukból az empirikus szellemet, és a darwini evolucionizmus is konkrétabbá tette a fejlődéselvet, mint a német klasszikus filozófia kozmikus vagy fogalmi fejlődéskoncepciója.

Ennek az „anglohegelianizmusnak" a kezdeményezője és a Hegel-vita megindítója J. H. Stirling hírhedtté vált könyve, a *The secret of Hegel* (1865) lett. S ha itt jobboldalról is beszélünk — képviselőinek a két Caird-fivért (Edward és John) és Th. H. Greent tekintve —, szem előtt kell tartanunk, hogy itt korántsem találkozunk azzal, amivel a német óhegeliánusoknál,

[9] E. v. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten.* Sachsa 1904. I. köt. XIV. o.

[10] E. Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie.* Stuttgart 1899. 36. o.

[11] Uo. 53. o.

akik Hegelből alapjában véve teistát és a hegeli abszolut filozófiából teológiát akartak csinálni.

Greennél a hume-i és a kanti hagyományok küzdenek a hegeli koncepcióval, és ez a harc az „általános" és az „emberi" tudat egymáshoz való viszonyának problémájában kulminál. A győztes végül is Hegel lesz, akként, hogy Green az „emberi" tudatnak történeti jelleget tulajdonít, a történelmi fejlődés juttatja addig, hogy hordozójává lesz az általános tudatnak, mely azután lehetővé teszi, hogy a „valóságos" és az „objektív" ne csupán az egyéni tudat tartalmaként, hanem ettől független kapcsolatok rendszereként jelentkezzenek.

A Caird-fivérek bölcseletében ugyan eléggé előtérben állnak a vallás problémái, de ezeket ők is a fejlődés szempontjából tárgyalják, és a vallás történetében bizonyos szakaszokat különböztetnek meg, ami már önmagában is ellentmond az abszolut — kinyilatkoztatott — vallás eszméjének. S ha még hozzávesszük, hogy e fejlődési vonal az objektívtől a szubjektív felé halad, hogy azután a transzcendens immanenssé váljék, és hogy — különösen Johnnál — a sajátosan vallási képesség a rációban jelenjék meg, akkor, úgy véljük, eléggé megmutattuk, hogy ez a „jobboldaliság" korántsem a pozitív vallások filozófiai igazolása, hozzájuk való simulás.

A hegeli baloldalt pedig elsősorban F. H. Bradley képviseli, aki azonban nemcsak annyiban mutatkozott Hegel-követőnek, hogy ennek filozófiáját propagálta és állította szembe Bentham és James Mill hedonista utilitarizmusával, mondván, hogy az egyesnek a nagy egészbe való bekapcsolódása szükséges ahhoz, hogy a saját mű is értelmet kapjon, hanem logikai elmélete — követőjének, J. S. Mackenzie-nek szavaival szólva — „ragyogó, mindent ízzé-porrá zúzó" dialektikája által is, amellyel — *The Principles of Logic* (1883) és *Appearance and Reality* (1893) c. munkáiban — rámutat arra az áthidalhatatlan űrre, amely az ítélő gondolkodás és a valóság között van.

Anélkül, hogy gondolatmenetének részleteibe itt belemehetnénk, csupán végső konklúzióira utalunk, amelyek szerint az abszolút valóság és gondolkodás közbülső kategóriáján — a jelenségen, amely „több mint a látszat, de kevesebb mint a valóság" — keresztül a tapasztalat egészében megmutatkozik, s a tapasztalat egésze számunkra mint eredmény akkor is megmarad, ha tudatunk az alannyá és tárggyá való hasadásával szét is töri. S ehhez talán még annyit, hogy az időfeletti tudat fogalmát elveti, és ezen az alapon nem tekinti rendszerét idealizmusnak.

Az angol hegeli iskola baloldalán foglal helyet a *Phänomenologie des Geistes* fordítója, J. B. Baillie, aki a *Fenomenológia* szellemében taglalja „a tudat fejlődésfokait mint a szellem jelenségformáit",[12] továbbá B. Bosanquet, az *Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Arts* (2 kötet, Oxford 1888) szerzője, aki Hegel szellemében azt bizonyítja, hogy a valóság csak rendszerben ismerhető meg: továbbá J. M. Ellis McTaggart,[13] aki a hegeli filozófiát egyfajta monadológiává dolgozta át: az abszolutum szellemi egység, éspedig személyek egysége, tehát nem egy személy, hanem személyek egysége olyképpen, ahogyan az pl. az állam is.

[12] J. B. Baillie: *The Origin and Significance of Hegel's Logic.* London 1901.

[13] J. M. Ellis McTaggart: *Studies in Hegelian Dialectic.* Cambridge 1896., *Studies in Hegelian Cosmology.* Cambridge 1901., *A Commentary in Hegel's Logic.* Cambridge 1910.

Fejezzük be a sort — melyet azonban még bőségesen lehetne folytatni — R. B. *Haldane*-nal, az ismert államférfival, aki H. Lotze tanítványaként vált hegeliánussá. A tárgyak, szerinte, a bennük rejlő és megnyilatkozó fogalmak tevékenysége által lesznek azokká, amik. E fogalmak nem az egyesekből és különösekből absztrakció által nyert általános képzetek, hanem az önmagát specifikáló konkrét általános.

Hegel mélyreható befolyását tapasztalhatjuk a francia filozófiában is. Nem szólva a Hegel halálévétől (1831) Párizsban élő Heine filozófiai írásairól, történelmi jelentőségűvé vált a Proudhonra tett Hegel-hatás, akiről Marx azt írja, hogy „Hosszú, gyakran éjszakákon át elhúzódó vitákban nagy kárára megfertőztem őt hegelianizmussal, amit ő, mert németül nem tudott, nem tanulmányozhatott rendesen".[14] Ám ha Proudhon — az autodidakta nosztalgiájával vonzódva a félig értett bonyolult dialektikához — eltorzítva alkalmazta is a fétisként tisztelt tézis-antitézis-szintézis formulát, a negáció negációja törvényét stb., mégis tévedésein keresztül is egyengette az utat Hegel eszméi számára, s bármily keményen bírálja is Marx, mégis elismeri Proudhon érdemét: „tudományos tolmácsolója a francia kispolgárságnak, ez pedig valóban érdem, mert a kispolgárság lényeges alkotórésze lesz minden készülő társadalmi forradalomnak".[15]

Erőteljesen hatott Hegel a francia pozitivistákra is, még ha koncepcióikat lényegében nem is érinti a hegeli filozófia. Így Taine, ha csak „kokettál" is Hegellel,[16] de tény, hogy „ditirambikus stílusban" ír róla, és Hegel befolyásának kell tulajdonítani, hogy elveti J. St. Mill radikális empirizmusát és a valóságot az ésszerűvel azonosítja. Renan is Hegel „halhatatlan érdemének" ismeri el, hogy megalapította a történelembölcseletet, amennyiben „megtanított bennünket arra, hogy a történelmet ne mint egyes események sorát fogjuk fel, hanem mint olyan szakadatlan folyamatot, amely belülről halad az ideál felé".[17]

A vegyésztudósból lett, nálunk kevéssé ismert filozófus, Emile Meyerson Hegelre támaszkodva veszi fel a harcot Comte pozitivizmusa ellen, és Hegel természetbölcseletét, melyet az általános felfogás metafizikai konstrukciónak bélyegez, nemcsak megvédi, hanem mint a természet egyetemes magyarázatát méltatja, sőt Hegelnek a valóság ésszerűsége tételét kiterjeszti a természetbölcseletre is, és ezzel kapcsolatban annyiban bírálja Hegelt, hogy ennek természetbölcseletében mint a szellem máslétében irracionális elemek előfordulnak.[18]

S ha Charles Renouvier logikájában előtérben állnak is a kanti hatások, letagadhatatlan nyomai vannak Hegelnek is, éspedig nem csupán abban a külsőlegességben, hogy Kant kategóriatáblái helyébe a hegeli tézis-antitézis-szintézisre épít egy kilenctagú kategóriatáblát, hanem abban is, hogy — főkategóriává téve a relációt — a megismerésben döntő szerepet játszanak

[14] *Marx 1865. jan. 25-i levele J. B. Schweitzernek.* Marx—Engels: *Válogatott levelek.* Szikra, 1950. 176. o.

[15] *Marx 1846. dec. 28-i levele P. V. Annyenkovnak.* Marx—Engels *Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 416. o.

[16] Vö. J. Benrubi: *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich.* Leipzig 1928. 18. o.

[17] Vö. E. Renan: *L'avenir de la science.* Párizs 1848. 172. o.

[18] Vö. E. Meyerson: *De l'explication dans les sicences.* Párizs 1921. II. köt. 119. és 68. o.

nála a hegeli „közvetítések". Sok hegeli gondolatot találunk Renouvier történelembölcseletében is: a haladásban csak annyiban hisz, amennyiben az a szabadság előfeltételezésével összefér, és a történelem az erkölcsi eszmékből azáltal magyarázható, hogy maguk az eszmék is változáson mennek át a történelem folyamán.

Méginkább hegelizálja Renouvier „kritikai idealizmusát" O. Hamelin. Renouvier-től átveszi a relációt mint a dolgok legegyszerűbb törvényét, amelyben a tézis-antitézis-szintézis három stádiumot jelent, de nem áll meg e kategorizálásnál, hanem a tudás kritériumának a teljes rendszerig való jutást tekinti, „a dolgok közötti szükségszerű kapcsolatok rendszerét".[19] E „szintetikus módszer mestereként" értékeli Hegelt, és „csupán" annyiban véli szükségesnek Hegel elméletét korrigálni, hogy az ellentmondás helyébe a „korrelációt "teszi.[20] S ha még hozzávesszük, hogy a programatikusan eklektikus Victor Cousin, aki a legkülönbözőbb hatásoknak engedett — kezdve a skót Th. Reiden és végezve Schelling miszticizmusán —, a filozófia történetét teljesen hegeli szellemben adta elő — Hegellel egyébként éveken át élénk levelezésben állott —, akkor körülbelül fogalmat alkothatunk magunknak arról, hogy mit jelentett Hegel még abban a Franciaországban is, ahol a nyugateurópai országok közül a legkevésbé talált visszhangra filozófiája.

Olaszországban például lényegesen mélyebb hatást gyakorolt. Itt nemcsak egyes filozófusok kerültek többé-kevésbé a befolyása alá, hanem — Nápolyban — egész iskola alakult, amely (Rómában, Pisában, Torinóban stb. neves egyetemi tanárok között egy-egy bázist alkotva) kiterjesztette hatókörét csaknem egész Itáliára.

Elöljáróban azonban meg kell jegyeznünk, hogy a hegeli filozófia Olaszországban nemcsak egy bölcseleti irány, hanem politikai program és mozgalom is volt. Nápoly Bourbon-uralom alatti korszakában a hegeli filozófiával (G. B. Ajello köré csoportosulva) olyasféle illegális tanulókörökben foglalkoztak, mint amilyenekben a cárizmus idején Lenin vezetésével a marxizmussal. A Bourbonok bukása után a hegelianizmus meghódította az egyetemet, s a legalitás lehetővé tette széles körű elterjedését. Augusto Vera és Bertrando Spaventa köré írók, történészek, jogászok, orvosok sereglettek. Munkájuk azonban nem merült ki Hegel filozófiájának terjesztésében — olaszra fordításában —, hanem arra törekedtek, hogy a természettudományok — főleg Darwin és Spencer — legújabb eredményeit is beépítsék az alapjaiban (különösen Vera által) szinte dogmatizmusig tisztelt hegeli rendszerbe.

Fr. de Sanctis, aki mint irodalomkritikus volt hangadó, a hegeli esztétika szellemében írt munkáival a századforduló — ugyancsak hegeliánus — legnagyobb polgári olasz filozófusának, B. Crocénak lett előfutára. Croce egyébként nemcsak de Sanctis hatására kezdett Hegellel mélyebben foglalkozni, hanem főként A. Labriola befolyására, aki, éppúgy, mint Marx és Engels, Hegelből kiindulva jutott el a történelmi materialista felfogáshoz és vált Olaszország egyik jelentős és következetesen marxista filozófusává.

Croce hegelianizmusa igen gazdag fordulatokban. Alighogy hívévé válik, mindjárt szabadulni is igyekszik mindent elnyomó hatása alól, kritizálja,[21] és nemcsak a hegeli lezárt „rendszert" veti el, hanem a „módszert" is

[19] Lásd O. Hamelin: *Essai sur les éléments principaux de la représentation.* Párizs 1907. 7. o.

[20] Uo. 32. o.

[21] Vö. B. Croce: *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel.*

elégtelennek, illetve a hegeli „ellentétek" dialektikáját a „különbségek" dialektikájával kiegészítendőnek tartja, és ezt, az előbbi hármas tagoltságával szemben, négyes üteműnek tekinti.

Minél inkább előrehalad azonban az egyes területek kidolgozásában, annál inkább visszatér Hegel rendszeréhez, és értékfilozófiája lassan a szellem metafizikájává válik. Becsületére legyen mondva, hogy bár ezzel lényegesen eltávolodott mesterétől, Labriolától, a fasizmusnak nem hódolt be, nyomása elől valami arisztokratikus területenkívüliségbe húzodott vissza.

Ezzel szemben a hegelianizmus másik XX. század eleji képviselője, G. Gentile, aki fiatal korában Crocéhoz hasonlóan Marxszal is foglalkozott,[22] majd mint Hegel híve kiadta Spaventa posztumusz munkáit, Hegel dialektikáját bírálva[23] fokozatosan eljutott a hegeli objektív idealizmustól Fichte szubjektív idealizmusáig, hogy azután még a szolipszizmuson is túllépjen „aktualizmus"-nak nevezett filozófiája felé. A szellemi aktivitás felfogása különösebb nehézség nélkül tette lehetővé számára, hogy a fasiszta diktatúra voluntarizmusának és szubjektivizmusának ideológiai támasza, e rendszer hivatalos filozófusa legyen.

Az európai nagy államok közül hátra van még Oroszország, amelyet a külföldi Hegel-hatások számbavételénél nemcsak hogy elhallgatni nem lehet, de még az eddigieknél is nagyobb nyomatékot kell neki adni. Az orosz forradalmi demokraták radikalizmusban meghaladták a német ifjúhegeliánusokat. A különbség a forradalmi demokraták között tulajdonképpen csak abban van, hogy ki melyik területre alkalmazta és fejlesztette tovább a hegeli filozófiát. Így Belinszkij elsősorban az esztétikában és irodalomkritikában, Herzen a történelembölcseletben és a filozófia történetében, valamint az ismeretelméletben és módszertanban, és az idealizmustól fokozatosan eltávolodva a materializmus oldalára állt. A dialektikát a „forradalom algebrájának" nevezte, és bár a materializmust és a dialektikát nem tudta olyan szerves egységbe foglalni, mint Marx és Engels, egy lépéssel továbbhaladt Feuerbachnál is, és helyes Lenin megállapítása, hogy „Herzen egészen közel jutott a dialektikus materializmushoz, és megtorpant — a történelmi materializmus előtt".[24]

Csernisevszkijnél a materialista felfogás tovább konkretizálódik „a dolgozók politikai gazdaságtana" alapeszméjében, és abban, hogy védelmébe veszi a filozófiai materializmust, cáfolva „az újkantiánusok, a pozitivisták, a machisták és egyéb zavaros fejűek szánalmas badarságait".[25] Hegel jelentőségét Plehanov és Lenin munkásságában, majd a Lenint követő szovjet filozófiában, úgy véljük, felesleges e helyt kiemelni.

De eljutottak Hegel eszméi a kisebb európai államokba is, így Spanyolországba (Sanz del Rio, Salmerón y Alanso), Svédországba (Höijer, Borelius, Ljunggren). Norvégiában a hivatalos egyetemi filozófia több mint egy fél századon keresztül a (jobboldali) hegelianizmus volt, Finnországban éles harc tört ki a hegeliánusok (Th. Rein) és az antihegeliánusok (W. Bolin) között, Hollandiában a Descartes—Spinoza tradíció nagy nyomása ellenére is utat tört a hegelizmus (Bolland). És ha mind ezek a nemzetközi filozófiai

[22] G. Gentile: *La filosofia di Marx.* Pisa 1899.
[23] G. Gentile: *La riforma della dialettica Hegeliana.* Messina 1913.
[24] Lenin: *Herzen emlékére. Művei* 18. köt. Szikra, 1955. 10. o.
[25] Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 339. o.

életben nem is tettek szert nagy jelentőségre, annál inkább ki kell emelni a dán Kierkegaard-t, akinek filozófiájára — sajátos aktualitása miatt — a későbbiekben még részletesen visszatérünk.

E korántsem teljes felsorolásból, úgy véljük, nem hiányozhat a magyar filozófia sem. Nekünk is megvoltak a múltban a magunk „bal-" és „jobb-", sőt „félhegeliánusaink" is, a két világháború közötti korszakban pedig a marxizmus hirdetésére szolgált jó fedezékül Hegel. A magyar marxista Hegel-irodalom olyan jeles, bizonyos tekintetben úttörő munkát is produkált, mint Lukács György *Der junge Hegel* c. műve, amelyre még lesz alkalmunk visszatérni.[26] A felszabadulás utáni korszakban pedig marxista filozófusaink vezérelvüknek tekintették Lenin azon intelmét, hogy tanulmányozzuk és alkotó módon alkalmazzuk „a materialista módon értelmezett hegeli dialektikát".[27]

Régi viták új formában

A hegeli filozófia közel százéves történetének fenti rövid vázlata nem lehet több puszta felsorolásnál. Bár itt-ott történtek utalások a hegeli iskola kettészakadásának, a nézetek polarizálódásának általános motívumaira, egyes vitapontok sajátos kiváltóira és meghatározó körülményeire, mindezek azonban csupán felületi hatásjelenségek egymáshoz való viszonyait érinthették, de nem juthattak el a végső fokon determináló társadalmi alapokig. Ez természetes is, hiszen minden egyes vitapont, állásfoglalás, új nézet, az interpretációk egyes iránya külön-külön részletes elemzést, számos közbülső kategória tisztázását, kapcsolatuk, egymásbamenésük, kölcsönhatásaik feltárását igényelné, azaz lényegesen túlhaladná egy történelmi visszapillantás keretét és terjedelmét.

Amit e történelmi visszapillantással el akartunk érni, nem több, mint demonstrálni, hogy egyrészt a hegeli filozófia sohasem került le teljesen a napirendről, másrészt, hogy vitatkozni kellett vele, nem lehetett vele kapcsolatban semleges álláspontot elfoglalni. Abban az időben, amikor Hegel élete és művei számos mozzanata még feltáratlan volt, nem esett senkinek nehezére, hogy saját nézeteit „olvassa bele" Hegel filozófiájába. R. Haym például, Hegelt Németország filozófiai diktátorának jellemezve,[28] nemcsak arra hivatkozhatott, hogy a „porosz kultusz- és oktatásügyi főhatóságok szemében csaknem bűncselekménynek számított, ha valaki nem volt hegeliánus",[29] hanem életrajzi adatokra is, ti. arra, hogy mily vehemensen reagált, hogyan szorgalmazott adminisztratív intézkedéseket az ellenfelei támadásával kapcsolatban (így pl. a *Hallische Literaturzeitung* kritikusának a fejét követelve, amiért ez bírálni merészelte a *Jogbölcseletét*), és helyeselte a wartburgi énekesek és szónokok üldözését, egyetemi hallgatók és tornászok bebörtönzését és Friesnek katedrájától való megfosztását. S ha Haym, Hegelnek *Grundlinien der Philosophie des Rechts*hez írt *Előszavát* akként értékeli, hogy az „semmi más mint a karlsbadi rendőri rendszernek és a demagógok üldözésének tudo-

[26] Vö. Paul Sándor: *Der Einfluss Hegels auf die ungarische Philosophie. Hegel—Jahrbuch* 1961. II. Halbbd., Sándor P.: *Hegel és a magyar filozófia.* Az MTA Társadalmi történeti Tudományok Osztályának Közleményei 1962/1—2. sz.

[27] Lenin: *A harcos materializmus jelentőségéről. Művei* 33. köt. Szikra, 1953. 226. o.

[28] R. Haym: *Id. mű* 357. o.

[29] Uo. 4. o.

mányosan formulázott igazolása",[30] az egész hegeli rendszer pedig „a porosz restauráció szellemének tudományos mezbe öltöztetése",[31] mely „a rendőrséggel közös munkát végez, és a támadástól és vádaskodástól a személyes denunciációig és a közhatalmak felhecceléséig halad"[32] — akkor ezzel az évtizedeken át ható könyvnek az állításaival szemben erőtlen és aligha ellensúlyozó a porosz főiskolák minisztériuma tanácsosa, Johannes Schulze privátlevélben meglevő tanúságtétele, amely azt igyekszik alátámasztani, hogy Altenstein miniszternek az a törekvése, hogy a német egyetemeken a filozófiát Hegel szellemében oktassák, minden hegelkedése ellenére sem aratott mindenütt tetszést, sőt sok ellenállásba ütközött. Schulze ezt írta R. Haymnak: „A tények alapján nem lenne nehéz meggyőznöm Önt, hogy Hegel itt sohasem élvezett különleges jóindulatot a kormány részéről, hogy távol állt tőle annak a reakciónak a szolgálata, amely már az Aacheni Kongresszuson megkezdődött; nem lehet szemére vetni, hogy rendszerét az úgynevezett porosz restauráció szellemének tudományos oltalmazójává tette."[33]

Más oldalról viszont nem nehéz rámutatni arra, hogy Hegel — ugyanabban az időben, amikor állítólag reakciós *Jogbölcselet*e készült — történelembölcseleti előadásaiban a francia forradalmat mint „nagyszerű napfelkeltét" üdvözli,[34] Napóleont „a legnagyobb győzelmek" és „a legzseniálisabb hadjáratok" győztesének tartja,[35] ezzel szemben az 1815—30 közötti restaurációs korszakot „tizenötéves bohózatnak"[36] tekinti, és a feudális-nemesi Németország fejfájára e szavakat rója: „Teljesen eltűnt a birodalomról szóló hazugság"[37]. Ily körülmények között aligha lehet indokolatlan túlzásnak tekinteni Engelsnek a Hegel történelembölcseleti előadásairól szóló kommentárjában feltett gúnyos kérdését: „Nem legfőbb ideje-e, hogy a néhai Hegel professzor ily közveszélyes felforgató tanai ellen mozgásba hozzák a szocialista törvényt?"[38]

Épen a *Történelembölcseleti előadások* szelleme miatt nem sikerülhetett a másik kísérlet sem: az ti., hogy úgy állítsák be Hegel fejlődését, mintha csak a fiatal Hegel lett volna forradalmár, aki a tübingeni kolostori internátusban tiltott könyveket és röpiratokat olvas, tagja az illegális politikai klubnak, verekszik az odamenekült francia emigránsokkal, amiért azok gyalázzák a francia forradalmat, de ez a forradalmi hevület, ahogyan a félszeg helyzetű házitanítóból, majd bizonytalan jövedelmű jénai magántanárból, vidéki lapszerkesztőből, gimnáziumi rektorból végre heidelbergi, majd berlini professzorrá, nagytekintélyű filozófussá emelkedett, fokozatosan kihűlt, hogy helyet adjon a méltóságteljes konzervativizmusnak.

Bárhogyan ítéljük meg a pozitivizmust, amely lemond a lényeg megismeréséről és elvész az adatok halmazaiban, annyi bizonyos, hogy minél több tényt kutatott ki Hegel életéből és munkásságából, minél inkább ismertté tette azt a hatalmas kézirathagyatékot, amelyről Haym úgy nyilatkozik, hogy „alig kibetűzhető",[39] annál világosabb, hogy ez a „fejlődési koncepció"

[30] Uo. 364. o.
[31] Uo. 359. o.
[32] Uo. 364. o.
[33] Lásd Ovszjannyikov: *Id. mű* 22. o.
[34] Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémiai Kiadó, 1966. 736. o.
[35] Uo. 740. o.
[36] Uo. 741. o.
[37] Uo. 745. o.
[38] Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 18. o.
[39] *Id. mű* IV. o.

nem tartható fenn. S így adódik egy harmadik elképzelés, amely Georg Lassonnak, Hegel összes művei kiadójának és magyarázójának a *Phänomenologie des Geistes*re vonatkozó, de Hegel egész oeuvre-jére érvényesnek tartott megállapításában kulminál: „ebben a könyvben mint valami gyúpontban egyesülnek korának összes szellemi törekvései".[40] Azaz Hegel gyermekkori környezetének két jellegzetességéből — sváb származásából és protestáns vallásából — következtetni puritanizmusára. Diákkora elhatározó élményéből, a hellenizmus iránti előszeretetéből magyarázni jogbölcseletének, államelméletének, etikájának alapelemeit. A francia forradalom eszméiből meríteni szabadság-fogalmát, a jakobinizmus terrorisztikus „borzalmaival" alátámasztani „pálfordulását" és reakciós despotizmusát. S ha valami olyan mozzanat is előfordul Hegel bölcseletében, amelyre nincs kor-analógia, vagyis nem jöhetett korhatásra létre, ott a megoldás: az egyszerűen Hegel egyéniségében rejlő, zseniálitásából eredő alkotás. Vagyis, ha nemcsak olyan ellentmondásokat észlelünk, amelyekre a fentiekben a forradalmár és reakciós attributumokat számbavéve utaltunk, hanem olyanokba is beleütközünk, hogy miért fordult éppen puritanizmusával a kanti kötelesség-elv ellen az élet teljességének és a hajlamok (szükségletek) érvényesülésének dicséretében: vagy hogy protestáns liberalizmusa ellenére miért látja az állami szervezet keménységének és kérlelhetetlenségének ideáljában a katolikus egyházi szervezet példamutatását — minderre megvan a kézenfekvő válasz: a kor tükre ez, márpedig ez a kor tele van ellentmondásokkal, a régi és új közötti kiélezett küzdelmekkel, megoldhatatlan feszültségekkel. Hogyan lehetne éppen attól a Hegeltől követelni minderre feloldást, harmóniát, egybevágóságot, aki programatikusan kijelenti: „Ami az individuumot illeti, mindenki korának gyermeke; így a filozófia is kora gondolatokba foglalva. Éppoly ostobaság azt gondolni, hogy bármilyen filozófia túlhaladhatja saját korának határait, mint az, hogy az egyén átugorhatja saját korát."[41]

Egyszóval: Hegel egyszerre forradalmár és reakciós, egyszerre hellenisztikus-hedonista és sváb protestáns puritán, egyszerre evolucionista és fejlődéstagadó, egyszerre idealista és realista, istenhívő és vallásellenes, történelmi és időtlenséget valló, relativista és abszolutista. Igaza van tehát W. R. Beyernek, amikor D. Fr. Strauss megállapítását, hogy „Hegel filozófiája kétértelmű", kijavítja arra, hogy „többértelmű";[42] és a Hegel-irodalmat áttekintve a Hegel interpretációkat a következő csoportosításban ismerteti: a forradalmár Hegel, a restauratív Hegel, a fasiszta Hegel, az evangélikus Hegel, a katolizált Hegel, az egzisztencialista Hegel — és ha a szinte napról-napra gyarapodó Hegel-irodalmat számontartjuk, akkor további csoportokat és a fentieken belül is újabb alcsoportokat, irányzatokat és magyarázatokat lehetne alkotni és találni. Így nem csoda, hogy Martin Heidegger, aki elég távol esik a hegeli filozófiától, e kijelentésre ragadtatja magát: „Hegel halála óta minden csak ellenmozgalom, és nemcsak Németországban, hanem egész Európában",[43] és az sem, hogy Franco Lombardi római professzor a Frankfurt a/M.-i egyetemen tartott előadásának (1958. jan. 9.) ezt a címet adta: „Lehetséges-e Hegel után még filozófia?"

[40] Hegel: *Phaenomenologie des Geistes. Sämtliche Werke* Bd. II. Leipzig 1907. *Einleitung*, XVII. o.

[41] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1956. 16. o.

[42] W. R. Beyer: *Hegel-Bilder*. Berlin 1964. 98. o.

[43] M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954. 76. o.

Persze azzal, hogy Hegellel mindent igazolni lehet, sem Hegel helyes értelmezéséhez nem jutottunk közelebb, sem pedig az illetők nem érték el céljukat: saját álláspontjuk megerősítését. A filozófiatörténet bőségesen ismer eseteket, amikor egy-egy filozófust a legellentétesebb nézetek alátámasztására akarnak felhasználni.

A következőkben nem ezt kívánjuk illusztrálni, hanem csupán azt a kettős feladatot kíséreljük megoldani, hogy először olyan alapvető vitakérdéseket, amelyek már korábban is felmerültek, abból a szempontból nézzünk át, hogy mintegy az utóbbi évtized során milyen új formákat öltöttek, másodszor pedig, hogy megvizsgáljuk, ugyanezen időben produkált-e a Hegel-vita új problémákat.

Ami az első feladatot illeti: annak eldöntésében, hogy Hegel forradalmár-e vagy reakciós, szinte kezdettől fogva szerepet játszott a hegeli filozófia módszere és rendszere szembeállításának kísérlete — a „baloldal" magáévá tette a módszert, és elvetette, vagy legalábbis bírálta a rendszert, a „jobboldal" pedig, ellenkezőleg, elismeréssel adózott a rendszernek, de eltévelyedésnek, értelmetlenségnek, legjobb esetben egy sajátos konstrukciós kedv elvetemültségének minősítette a módszert.

Volt abban nem kis tendencia, hogy ezt a szembeállítást Engelsnek akarták tulajdonítani, mégpedig, ahogy ez szokás, egyes kiszakított részek, önkényesen abbahagyott idézetek alapján. Mert valóban, Engels azt írta, hogy Hegel „kénytelen volt rendszert csinálni, egy filozófiai rendszernek pedig a hagyományos követelmények szerint valamiféle abszolút igazsággal kell záródnia",[44] és: „a rendszer belső szükségszerűségei tehát egymagukban elegendők ahhoz, hogy megmagyarázzuk, miképp lehet egy minden ízében forradalmi gondolkodási módszer révén fölöttébb jámbor politikai következtetésre jutni"[45] — ugyanakkor azonban azt is írta, hogy „a hegeli rendszer hasonlíthatatlanul nagyobb területet fogott át, mint bármely megelőző rendszer, és e területen olyan gondolati gazdagságot tárt fel, amely még ma is bámulatba ejt".[46] És nem „a minden ízében forradalmi módszerre", hanem az ilyen módszerrel tárgyalt rendszerre vonatkoznak Engels szavai, hogy „e filozófia számára nincsen végleges, semmi abszolút, semmi szent; mindenről kimutatja és mindenben megmutatja a múlékonyságot, s nem ismer el mást, csak a keletkezés és elmúlás, a vég nélkül az alacsonyabbtól a magasabb felé emelkedés szakadatlan folyamatát, melynek maga is csak visszatükröződése a gondolkodó agyban".[47] S vegyük még hozzá Engelsnek az *Anti-Dühring* előmunkálataiból származó feljegyzését, amely szerint „*Rendszerezés* Hegel után lehetetlen. Hogy a világ egy egységes rendszert, azaz egy összefüggő egészet alkot, az világos, e rendszer megismerése azonban az *egész* természet és történelem megismerését előfeltételezi, amit az emberek *soha* el nem érnek."[48] Vagy tartsuk szem előtt az *Anti-Dühring*nek magának ugyanerre a gondolatra vonatkozó részletes fejtegetéseit, amelyek szerint „Az a belátás, hogy a természeti folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, arra ösztönzi a tudományt, hogy e rendszeres összefüggést mindenütt, a részletben is, az

[44] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Marx—Engels *Vál. Műv. 2.* köt. Kossuth, 1963. 328. o.
[45] Uo. 329. o.
[46] Uo.
[47] Uo. 327—328. o.
[48] Engels: *Anti-Dühring.* Id. kiad. 666. o.

egészben is kimutassa. De az összefüggést megfelelően, kimerítően, tudományosan ábrázolni, a világrendszernek, amelyben élünk, pontos gondolati képmását megfogalmazni számunkra és minden idők számára is lehetetlenség marad. Ha az emberiség fejlődésének valamely időpontjában a világ fizikai, valamint szellemi és történelmi összefüggéseinek ily végérvényesen lezáró rendszerét tető alá hoznák, ezzel az emberi megismerés birodalma lezárulna, és a jövőbeni történelmi továbbfejlődés megszakadna attól a pillanattól fogva, hogy a társadalom ama rendszerrel összhangban lenne berendezve — ami abszurditás, tiszta képtelenség lenne. Az emberek tehát ezzel az ellentmondással találják magukat szemben: egyfelől az a feladatuk, hogy a világrendszert kimerítően megismerjék a maga egyetemes összefüggésében, másfelől pedig, mind a sajátmaguk, mind a világrendszer természeténél fogva ezt a feladatot soha teljesen megoldani nem tudják. Ez az ellentmondás azonban nemcsak benne rejlik mindkét tényező: a világ és az emberek természetében, hanem egyben ez az egész intellektuális haladás fő emelője, s napról napra és folytonosan megoldódik az emberiség végtelen progresszív fejlődésében . . .''[49]

E hosszú idézetet nemcsak azért tartottuk szükségesnek itt közölni, mert ebből világosan kitűnik, hogy Engels csak olyan rendszert nem fogadott el, amely az abszolút befejezettség igényével lép fel — és hogy a Hegelt így magyarázókkal szemben Engelsnek nem ez volt a nézete, arra is visszatérünk —, sőt hogy Engels maga is törekedett rendszeralkotásra, amikor a dialektikát úgy határozta meg ,,mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya'',[50] — lévén ez nyilvánvalóan teljes rendszer, hiszen ami kimarad belőle, a transcendencia, az nem a tudomány, hanem a teológia tárgya.

Ha tehát Engelsnek nehéz a nyakába varrni a hegeli módszer-rendszer ellentétességét és főleg azt, hogy a módszert megtartandónak, a rendszert pedig elvetendőnek tekintette, annál figyelemreméltóbb, hogy a másik — polgári — oldalról olyan nézetekkel találkozunk, hogy Hegelnél a rendszer az érték és a módszer az értéktelen. Ilyen álláspontot foglal el Engels kortársa és hallgatótársa a berlini egyetemen (együtt hallgatták Schellinget, és, ha másmás okból is, de egyaránt ellene fordultak), Sören Kierkegaard, aki már 1837-ben azt írja, hogy Hegel ,,a logikai hármasságot a legbolondabb módon juttatta érvényre'',[51] ezzel szemben: ,,a rendszer több, mint ami isten kezében van''.[52]

Hogy a módszer-rendszer kérdésben nem is annyira Hegelről, mint a saját filozófia Hegel-fedezékéről volt szó, azt már Engels is világosan látta, amikor azt írta, hogy ,,Hegel tanainak összessége, mint láttuk, bő teret adott arra, hogy legkülönbözőbb gyakorlati pártfelfogások húzódjanak meg mögötte; és Németország akkori elméleti légkörében mindenekelőtt két dolog volt gyakorlati: a vallás és a politika. Aki Hegel *rendszerére* vetett elsősorban súlyt, mindkét téren eléggé konzervatív lehetett; aki a dialektikus *módszert* tekin-

[49] Uo. 39—40. o.
[50] Uo. 146. és 138. o.
[51] S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*. Ausgew. v. Th. Haecker. I. köt. 62. o.
[52] S. Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken v. Joh. Climacus*. I. Teil. 1957. 99. o.

tette a legfontosabbnak, mind a vallás, mind a politika tekintetében a legszélsőbb ellenzékhez csatlakozhatott".[53]

Ennek ellenére mindmáig lépten-nyomon beleütközünk abba az előítéletbe, hogy Hegelnél magánál van a módszer és rendszer között megoldhatatlan ellentmondás. Az M. Rozental-P. Jugyin-féle *Filozófiai Lexikon* expresszis verbis kimondja, hogy „A hegeli filozófiát a dialektikus módszer és a metafizikus rendszer közötti mély ellentmondás jellemzi",[54] és ha e mű későbbi kiadása rá is jön, hogy ebben a fogalmazásban a metafizika kettős (engelsi és hagyományos) értelmezésében elvcsúsztatás van, azt még mindig fenntartja, hogy „H. dialektikája . . . kibékíthetetlen ellentmondásban van idealista filozófiájával".[55]

Zsdanov is, Alexandrovnak *A nyugat-európai filozófia története* c. könyvével kapcsolatos bírálatában, Hegel rendszerét, mint a legutolsót e nemben, azok közé a filozófiai rendszerek közé sorolja, amelyek „egy halomba dobálták a legkülönbözőbb tényeket, következtetéseket, feltevéseket és az egyszerű kitalálásokat is", mivel Hegel is eképpen „igyekezett felépíteni a filozófia épületét, maga alá teperve az összes többi tudományokat, belegyömöszölve azokat kategóriái Prokrusztesz-ágyába és arra számítva, hogy megoldja az összes ellentmondásokat, megoldhatatlan ellenmondásokba keveredett a dialektikus módszerrel, amire önmaga rájött, de nem értett meg, s ezért helytelenül alkalmazta".[56]

De míg korábban az a felfogás uralkodott, hogy „Hegel d i a l e k t i k u s m ó d s z e r e . . . filozófiájának h a l a d ó oldalát alkotta, idealisztikus, dogmatikus r e n d s z e r e konzervatív volt"[57] — addig újabban nem annyira a világnézeti, mint inkább a logikai ellentmondásosságot akarják e kérdésben felmutatni. Így R. O. Gropp ugyan még tételezi, hogy „ellentmondás van a dialektika és a rendszer között",[58] ténylegesen azonban már nem a módszer és rendszer *ellentétét*, hanem Hegelt idézve „a filozófia története és a filozófiai rendszer azonosságát" emeli ki,[59] mivel Hegel azt állítja, hogy „a filozófia rendszereinek az egymásutánja a történelemben ugyanaz, mint az idea fogalom meghatározásainak logikai levezetésében levő egymásután".[60] Vagyis Gropp — ellentétben Leninnel, aki szerint az, hogy „a logikában a gondolat történetének általában és egészében egybe *kell* esnie a gondolkodás törvényeivel",[61] megfelel a hegeli felfogásnak — Hegelnél a logikainak és a történetinek nem az „egybeesését", hanem az „azonosságát" látja.

Ám ha azonosságról van szó, akkor értelmetlenné válik Groppnak az a következtetése, hogy Hegel a logikaiba belekényszeríti a történelmit. Még következetlenebb Gropp akkor, amikor Hegel filozófiatörténetének alapján,

[53] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Id. kiad. 330. o.

[54] M. Rozental—P. Jugyin: *Filozófiai Lexikon.* Szikra, 1955. 274. o.

[55] M. Rozental—P. Jugyin: *Filozófiai Kislexikon.* Kossuth, 1964. 261. o.

[56] A. A. Zsdánov: *A művészet és filozófia kérdéseiről.* Szikra, 1949. 12—13. o.

[57] *A filozófia története.* Szerk. M. A. Dinnyik stb. II. köt. Kossuth, 1960. 68. o.

[58] R. O. Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus.* Berlin 1958. 21. o., és Gropp: *Das nationale philosophische Erbe.* Berlin 1960. 79. o.

[59] R. O. Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus.* Id. kiad. 18. o.

[60] Lásd G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Id. kiad. 34. o.

[61] Lenin: *Filozófiai Füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 304. o.

kénytelen elismerni, hogy vannak filozófiai tanok, amelyeknek hiába keresi az egyenértékesét a logikában, és fordítva, logikai kategóriák, amelyeknek megfelelőjét nem találja a filozófia történetében — hogy végül is Hegel logikájának fogalmi felépítése és a filozófiatörténete között csupán *párhuzamosságot* igyekezzék megállapítani.[62] Vagyis sem egyik, sem másik esetben nem igazolódik a logika és filozófiatörténet azonossága, annál kevésbé, mivel Hegel csupán azt állítja, hogy „ha a filozófia történetében előforduló rendszerek alapfogalmait *megtisztítjuk* attól, ami külső formájukra, a különösre való alkalmazásukra stb. vonatkozik, megkapjuk az eszme meghatározásának különböző lépcsőfokait az eszme logikai fogalmában".[63]

Nos, nincs szó arról, hogy Hegel rendszerének *alapjában véve* idealista jellegét megkérdőjelezzük, de azért nem hagyható figyelmen kívül, hogy Leninnek is feltűnik, „hogy Hegel néha az elvonttól kiindulva halad a konkrét-hoz (‚lét' (elvont) — ‚l é t e z é s' (konkrét) — ‚magáért-való-lét'), — néha megfordítva (szubjektív fogalom — objektum — igazság (abszolút eszme)" és felteszi a kérdést: „Vajon nem az idealista következetlensége-e ez . . . Vagy vannak mélyebb okai ennek?"[64] — és azután, kérdőjelesen Hegelnek tulajdonítva, leírja a megismerés folyamatának marxi koncepcióját.

Minthogy egyenlőre csupán a módszer-rendszer problémájáról beszélünk, ilyen messzire nem követjük Lenin gondolatmenetét, és egyenlőre ne menjünk bele abba a kérdésbe se, hogyan kell a történelmi-logikai összefüggés aspektusából Hegelnek azt a döntő tételét felfognunk, amelyet a *Jogbölcselete* mottójává tett, hogy ti. ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű — azaz hogy mit értsünk valóságon?

Mindezekután tehát ahhoz, hogy fenntartható legyen a módszer-rendszer ellentmondásossága, az lenne szükséges, hogy, Mario Rossi messinai professzor szavaival szólva, „felfedezzük a dialektikának olyan formuláját, amely a rendszertől eloldott, minden tartalmat nélkülöző, bizonytalan, és az etikai, logikai, vallási és más területekkel való minden kapcsolattól mentes dialektikát fejez ki".[65] Nem lenne tehát az ilyen dialektika más, mint a hagyományos (arisztotelészi) formális logikának megfelelő formális-dialektikus logika, amely eltekint a tartalomtól, és a dialektikus eljárásokat műveletekre korlátozza.

Hogy Hegelnek magának mi az álláspontja ebben a kérdésben, azt ma nehéz megállapítani. A formális-logikai alapelveken nyugvó gondolkodást Hegel metafizikai gondolkodásnak tekinti, és szembeállítja a dialektikus gondolkodással.[66] Sorba véve a formális logika „alapelveit", elsőnek tehát azonosság-elvét, Hegel rámutat arra, hogy az már tisztán önmagában véve is a különbségre és az ellentmondásra utal, és megállapítja, hogy „az igazság csak az azonosságnak a különbözőséggel való egységében teljes".[67] Az ellentmondás elvének — amely természetszerűleg helyesen az ellentmondás lehetetlenségének az elve, tehát alapjában véve az azonosság elvének más sza-

[62] R. O. Gropp: Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus. Id. kiad. 18—20. o.

[63] Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Id. kiad. 119. o.

[64] Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 304. o.

[65] Vö. Mario Rossi: *Drei Momente der Hegelschen Dialektik: Ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung. Hegel—Jahrbuch* 1961. I. Halbbd. München. 19. o.

[66] Vö. Gottfried Stiehler: *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch*. Berlin 1960. 16. o.

[67] Hegel: A logika tudománya II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 26. o.

vakkal való megformulázása — Hegel a „minden: ellentmondás" elvét állítja fel, amely az „ellentétek azonossága" tételben kulminál,[68] és végül: a kizárt harmadik elvét Hegel „triviálisnak" mondja, és gúnyosan állapítja meg, hogy van harmadik eset, ott van magában ebben a tételben, maga az *A* a harmadik eset, mert *A* lehet + *A* is, — *A* is.[69]

Hegel a maga dialektikus logikáját az ellentmondás elvére alapozta, és mivel a hagyományos formális logika elutasítja az ellentmondás elvét — bár nem lehet Stiehler végkövetkeztetését elfogadni, amely szerint „ezzel Hegel számára adva volt a két logika közötti viszony: a dialektikus logika helyes és a formális logika teljesen hamis"[70] —, Hegel a formális logikát a metafizikus szemlélet kifejeződésének, és így a megismerés szempontjából alacsonyabb rendűnek, nem kielégítőnek tartotta.

Ismét nyitva hagyva a kérdést, vajon Hegel az ellentmondást az objektív realitás vagy csupán a fogalmak fejlődése motorjának fogta-e fel, annyi bizonyos, hogy Hegelnél a fogalom is tartalommal bír, tehát a dialektikus logika formalizálhatóságának — a formák tetszés szerinti tartalommal való betöltése lehetősége mellett — ellene volt. Ez persze nem jelenti azt, hogy — akár Hegel intenciói szemmel tartásával is — elzárhatjuk az utat a modern formális logika kísérlete elől, hogy fejlettebb apparátusával új viszonylatoknak a kompetenciája alá helyezésével, az absztrakció magasabb fokának elérésével meg ne próbálkozzék a dialektikus logika formalizálásával; annál kevésbé, minthogy ilyen kísérletek ténylegesen vannak, hogy csak J. Zeleny[71] vagy Lion Apostol[72] tanulmányaira utaljunk.

A matematikai logika nagy eredményei láttán lehetségesnek kell tartanunk „a matematika maximális és potenciálisan növekvő ismeretelméleti alkalmazását, éspedig dialektikus jellegű folyamatok viszonylatában",[73] de Zeleny ennek előfeltételéül a „valóság "új interpretációját, valamint a logikai ideának az abszolút mivoltáról való lemondást, „egy nem szkeptikus és nemszubjektivisztikus, specifikus relativizmus"[74] akceptálását és a Hegelnek tulajdonított „értelmi-tudományosságtól az ész-tudományossághoz"[75] való szükségszerű továbbhaladást jelöli meg.

A mi szempontunkból azonban ennél sokkal lényegesebb, hogy Apostol a fenti tanulmányában a hegeli logikát a rendszerek egyetlen típusára redukálja, Zeleny pedig világosan kimondja, hogy a formalizálhatóság szempontjából teljesen el kell vetni a hegeli filozófiát „mint *rendszert*, ezt a kolosszális szörnyszülöttet".[76] Vagyis igazolódik Rossi kiindulópontja, hogy a rendszertől elválasztott, tartalomtól megfosztott dialektikát hiába keresünk Hegelnél. „A dialektika — írja Rossi — szigorúan véve a rendszer formája. A tartalom elemein kívül, amelyek azt dialektizálják, és a rendszeren kívül, amely ezeket artikulálja, nincs saját élete. A dialektikának és a rendszernek az összehangolt-

[68] Vö. Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 91—92. o.
[69] Uo. 120. o.
[70] G. Stiehler: Id. mű 67. o.
[71] J. Zeleny: *Hegels Logik und die Integrationstendenzen in der gegenwärtigen Grundlagenforschung. Hegel—Jahrbuch* 1961. II. Halbbd. Id. kiad. 20—33. o.
[72] Lion Apostol: *Materialisme dialectique et méthode scientifique*. Socialisme. Bruxelles 1960/40. sz. 532. o.
[73] Zeleny: Id. cikk 30. o.
[74] Uo. 22. o.
[75] Uo. 28. o.
[76] Uo. 22. o.

ságát Hegel összfilozófiájában soha nem is dementálták, még azokban a helyekben sem, amelyek látszólag a filozófus legreakciósabb álláspontját fejezték ki."[77]

Abban azonban van következetesség, hogy azok számára, akik a módszert és a rendszert egymással szembeállítják, ennek a szembeállításnak csak akkor van értelme, ha a módszer a dialektikus fejlődés végtelenségét, a rendszer pedig a lezárulást, befejezettséget fejezi ki. S valóban, már eddig is láttuk, hogy lényegileg egy ilyen értelmű szembeállításról van szó. A tragikus azonban az, hogy ezzel a dogmatikus marxisták éppen a legreakciósabb egyházi filozófusoknak játszanak a kezükre. Ez utóbbiak ugyanis azok, akik Hegel rendszerét abszolútnak tekintik: az abszolút szellem, miután a művészetben szemlélte, a vallásban képzelte és érezte, majd a bölcseletben gondolja, felfogja önmagát, ezzel — miután fejlődését a logikai szférában üresen, tartalmatlanul, elvontan, a lét = semmi kiindulóponttól megkezdte — immár magasabb fokon, öntudattal önmagába visszatérve megnyugszik, a fejlődés véget ér.

Nem az egyházi filozófiának arra a korszakára gondolunk, amelyben a skolasztika kezdetein, amikor a keresztény dogmák még csak kialakulóban voltak és távolról sem merevedtek meg, igen heves harcok dúltak a megismerés módszereit illetőleg a dialektikusok (Gerbert d'Aurillac, a „peripatetikus" Anselmus, Beranger de Tours stb.), akik közül némelyek a dialektikát a teológia fölé helyezték, és a matematikai-deduktív módszer hívei között (Petrus Damiani, Lanfracus, Otloh von St. Emmeram, Manegold von Lautenbach stb.) — hanem arra az eszkatológiára, amely még a gnosztikusoktól ered (Hippolytos, Basilides stb.), és amely a kinyilatkoztatás tanának megfelelően az üdvözülés *három* szakaszát tételezi.

Tartalom szerint az első az általános emberi kinyilatkoztatás, amely objektíve a természet célszerűségében, szubjektíve a szellem értelmi képességében, a második Mózes törvényeiben és a próféták jóslataiban, a harmadik az üdvösség tanának Jézus által való teljes kibontakozásában mutatkozik. E szakaszoknak három történelmi periódus felel meg: Ádámtól Mózesig, Mózestől Krisztusig és Krisztustól a világ végéig.

Ezt a gondolatot a modern filozófiában is megtaláljuk. (Sőt a „paroklétoszok" megjelenését — a negyedik periódust — a hegeli hármastagoltság mai négyesütemmel való kiegészítése (Croce, Jan van de Meulens) anticipációjának tekinthetjük.) Kezdhetjük a sort Hegel kollégájával a heidelbergi, majd berlini egyetemen, az óhegeliánus, „spekulatív teológus" Ph. K. Marheinekével, aki Hegel történetbölcseletét ekként interpretálta: az atya birodalma: az ókor, a fiú birodalma: a középkor, a szellem birodalma: a reformációtól a történelem befejezéséig; folytathatjuk Lassonnak a *Philosophische Bibliothek*ban megjelent Hegel-művek elé írt *Bevezetéseivel*, és — egyenlőre — végezhetjük a jezsuita Gaston Fessardnak a hegeli *Weltgeschichte ist Weltgericht* tételhez fűzött eszmemenetével.[78]

Aligha tekinthető azonban másnak, mint képies kifejezésnek a *Philosophie der Geschichte* befejezése, mely szerint „a világtörténelem, a szellemnek ez a fejlődésmenete s igazi levése történelme váltakozó színjátékában — ez az

[77] M. Rossi: Id. cikk. 19. o.

[78] Vö. Gaston Fessard: *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire. Hegel — Jahrbuch* 1961. I. Halbbd. Id. kiad. 25—60. o.

igazi teodicea, isten igazolása a történelemben",[79] hiszen ezzel csak kiélezi azt a problémát, hogyan viszonylik rendszerében az (abszolút) isten az abszolút szellemhez.

A kérdőjel ugyanis már ott kezdődik, hogy a történelem az objektív szellem szférája, és az objektív szellem mint ész működik, ez valósítja meg akaratát — még „cselt" is igénybe véve — azzal, hogy a megvalósításhoz szüksége van emberekre, olyanokra is, akik átlátják az ész szándékát — ezek a történelem hősei —, de olyanokra is, akik a „List der Vernunft" révén azt hiszik, hogy saját akaratukat hajtják végre, holott az észt szolgálják.

A mi szempontunkból a lényeges az, hogy az észnek mindig szüksége van az egyes cselekedeteire, vagyis a világszellemnek megmarad a természetihez, a földihez kötöttsége. Már emiatt sem lehet *vége* a történelemnek. De hogy a történelemben Hegelnél nincs befejezettség, az további mozzanatokból is kiolvasható. Először is a szellem, miután „hosszú útján", ami ugyan teljességgel viszonylagos valami, „a szellem pedig az örökkévalóságé",[80] átküzdötte magát az emberiség gyermekkorán, az orientális birodalomban a despotizmuson, az ifjúkoron, a görögségen, a férfikoron, a római birodalomban, arisztokrácián és demokrácián, eljut az öregség korába, a keresztény-germán birodalomba, a monarchiába, amelyben nem isten, hanem éppen hogy a világiasság érvényesül teljes mértékben. „Az állam nem marad el többé az egyház mögött, és már nincs neki alárendelve, az egyháznak nincs többé kiváltsága, a szellemi már nem idegen az államtól. A szabadság megtalálta az eszközt fogalmának és igazságának megvalósítására"[81] — „és ez a célja a világtörténelemnek."[81/a]

Ez a megállapítás és a fentebb idézett befejező szavak csak akkor nem mondanak tehát egymásnak ellent, ha Hegel istent a szabadsággal azonosítaná. De a befejezettség itt sem érvényesül, amennyiben Hegel nem a fennálló abszolút monarchiában, hanem a követelményként, elérendő ideálként tételezett *alkotmányos* monarchiában látja a megvalósulást — tehát amíg ezt el nem éri, addig a szellem nem „nyugodhatik meg".

Ám minthogy a filozófia feladata, mint idéztük, annak a felfogása, ami van, az, hogy Hegel nem beszél arról, ami lesz, még nem egyértelmű a fejlődés megállásával. Nem bizonyítékul, csupán a jobb megértés szempontjából utalunk arra, hogy miként a legelőrelátóbb marxista sem tudja elképzelni, mi következik a teljes kommunizmus után — de tételezi, hogy a történelem itt sem fog megállni —, a *polgár* Hegel fantáziája is megállt egy olyan társadalmi formáció határán, amely az ő szemében a legtökéletesebbet valósította meg: mindenkinek a szabadságát, amelyet az alkotmány — nem pedig személy vagy személyek — biztosít. „Ha ezen túl akar haladni az ember — írja a *Jogbölcselete Előszavá*ban —, és olyan világot épít magának, *amilyennek lennie kellene*, akkor ez létezik ugyan, de csak az ő véleményében, egy olyan lágy elemben, amely minden tetszés szerintit beképzelhet magának."[82]

A további érvet, hogy még ebben a stádiumban sincs megállás, Hegel a *Wissenschaft der Logik*ban szolgáltatja: „a végtelenbe menő progresszus képe az *egyenes vonal*, amelynek két határán csak a végtelen van, és mindig

[79] Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiad. 746. o.
[80] Uo. 204. o.
[81] Uo. 203. o.
[81/a] Hegel: Philosophie der Geschichte. Leipzig. é. n. 161. o.
[82] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id. kiad. 16. o.

csak ott van, ahol vonal — s ez létezés — nincsen, a vonal pedig kimegy e nemlétezéséhez, azaz a meghatározatlanba. A magába visszahajló, igazi végtelenség képe a *kör*, a magát elért vonal, amely zárt és egészen jelenvaló, nincs se *kezdőpontja*, se *vége*."[83]

Később, a történetfilozófiai előadásaiban azonban az örök visszatérés, a körforgás elméletét leszűkíti a természetre, mondván, hogy „a természetben végbemenő változások, bár végtelenül változatosak, csak körforgást mutatnak, amely mindig ismétlődik; a természetben nem történik semmi új a nap alatt,... csak szellemi talajon végbemenő változásokból fakad valami új".[84] A történelem azonban „a jobbá, a tökéletesebbé való változás".[85] Vagyis a szellemfilozófiában a körforgást felváltja a spirálvonalú fejlődés. De hogy ennek sincs vége, az megmutatkozik abban is, hogy a történelemben ugyan — ha nem is a jelenben, de a jövőben — elgondolható a cél megvalósulása, a szabadság, ám ezzel csak az objektív szellem pályafutása teljesedik be, és a szabadság realitásának a közege az állam és a politika, hiszen a történelmi cselekedet mindig emberi cselekedet.

Vannak azonban olyan emberi cselekedetek, amelyek eredményei függetlenítődnek a cselekvőtől, függetlenségükben érzékelhetetlenné válnak, de mégis létezők, mégis valóságok. Ezek a létezők az abszolút szellem konkrét megnyilvánulásai, a művészet, vallás és filozófia, illetve, minthogy fejlődésről van szó, ezek története. E fejlődést azonban Hegel nem úgy képzeli, hogy az egyes fokok egymást felváltják, vagyis a művészet, áthaladván a hármastagoltságon (a szimbólikus, a klasszikus és a romantikus szakaszon) átmegy a vallásba, vagyis mint művészet megszűnik; hasonlóképpen nem arról van szó, hogy a vallás is, megtéve dialektikus útját, filozófia lesz, s hogy a filozófia, elérvén a legmagasabb fokát, a hegeli rendszert, egyben likvidálja önmagát.

A szellem eme objektiválódásai — alkotóiktól való elválásai — tehát egyrészt nem az egymásutániság, hanem az egymásmellettiség képét mutatják, másrészt pedig relatíve önálló törvényszerűségekkel bírnak. Ami megszűnésüket illeti, az történelmileg nem tételezhető, még a vallásra vonatkozólag sem: ami mindmáig látható, az az, hogy legfeljebb az egyháztól szakad el és különféle pótlékai — irracionális filozófia stb. — alakulnak ki.

Hegel maga csak ennyit tételezhetett, a marxizmus kellett hozzá, hogy e problémákban világosabban láthassunk, de még ennek segítségével — a társadalmi gyökerek meglazulása, elsorvadása alapján — is csupán a szocialista-kommunista állam és a vallás elhatárolására következtethetünk, a művészet és filozófia további sorsa — elhalása, átalakulása, új szellemi objektivációs formák kialakulása — egyenlőre ismeretlen előttünk.

Ezzel némileg közelebb jutottunk a fent feltett kérdés megválaszolásához is, hogy ti. mi a viszony isten és az abszolút szellem között. A történelem, Hegel szavai szerint, maga, a teodicea, a vallás mint vallástörténelem ennek az általános történelemnek egy része, átmeneti mozzanata. Ha tehát a vallás Isten tudatának a kifejeződése, akkor már isten nem lehet abszolút, hanem csak átmeneti mozzanata az abszolút szellemnek — ez viszont ellentmond isten hagyományos fogalmának.

Ebből persze még nem lehet következtetni Hegel ateista mivoltára, ahogyan egyesek teszik, de ugyanúgy nem lehet egyenlőség jelet sem tenni

[83] Hegel: A logika tudománya. Id. kiad. I. rész. 122. o.
[84] Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Id. kiad. 112. o.
[85] Uo.

isten és az abszolút szellem közé, hiszen akkor Hegel megduplázza a világot: két történelem futna egymás mellett, ami értelmetlenség, de isten hagyományos fogalmának elfogadásával értelmét veszítené maga a történelem is, amely ellentétekben való fejlődést, küzdelmet ábrázol. Isten mint mindenható egyszerre is megjelenhet legtökéletesebb alakjában — nem kell előbb természetté, majd szubjektív-objektív-abszolút szellemmé válnia, mint a hegeli szellemnek —, a teológia szerint ezt meg is teszi kinyilatkoztatás formájában. Csakhogy akár elfogadjuk a kinyilatkoztatást — amely az ember, illetve a kinyilatkoztatást felfogó lény szükségszerűségét igazolja csupán, minden más tehát csak arra szolgál, hogy az ember létét biztosítsa, aki előtt lehessen kinyilatkozni —, akár pedig az abszolút szellemet tekintjük — megnyilvánulásainak, objektivációinak megfelelően — a társadalmi ember szellemének, mindenképp antropomorfizmushoz jutunk. (Ennyiben következetes is Feuerbach, ha meg is reked a naturálisnál és nem jut el a szociálisig.)

Ez végső fokon meg is felel Hegel eszméjének a szubjektum-objektum azonosságát illetőleg, mert ez az azonosság nem a panteizmusban, hanem az emberben — hominizmusként — valósul meg igazán. (Nem a formális logika, hanem a dialektikus logika azonossága gyanánt.) Az eszkatológia tehát nem egyeztethető össze a hegeli rendszerrel, ha a teológusok politikai tendenciájától eltekintünk — a jóhiszeműek számára —, legjobb esetben „ábránd", „filozófiai chiliasmus",[86] ahogyan Kant is nevezi.

Ám ha Hegel nem óhajt „ábrándozni", csak azt akarja tudni, hogy mi van, nem pedig azt, hogy mi lesz vagy, pláne, hogy mi legyen — akkor szembe kell néznie azzal, hogy mit nevez valóságnak. Ez a kérdés is nagy szerepet játszik a mai Hegel-vitákban, és a legszélsőségesebb álláspontokkal találkozunk. *NB* nem arról van szó, hogy most felsoroljuk Lenin *Filozófiai füzeteiből* azokat a helyeket, amelyek ilyen megállapításokat tartalmaznak, mint pl. hogy „egészen közel jut a materializmushoz",[87] sőt **„ezzel csaknem egészen közel jut a dialektikus materializmushoz",**[88] vagy hogy rámutatva arra, hogy miként törekszik Hegel az ember célirányos tevékenységét a logika kategóriáiba sorolni, megjegyzi: **„ebben igen mély, tisztán materialisztikus tartalom van",**[89] vagy ahogyan illusztrálja: ez „közeledés a történelmi materializmushoz"[90] stb.

Mindezek a mozzanatok természetesen hozzájárultak ahhoz, hogy a marxizmus a hegeli filozófiát egyik eszmei forrásának tekintse, de természetesen az, hogy egyes kijelentések vagy akár tételek is alkalmasnak bizonyulnak materialista értelmezésre, nem döntik el egy filozófia egészének a jellegét.

Még arra sem hivatkozunk, hogy Lenin számos helyen rámutat, mint igyekszik Hegel „kibújni" a materializmus elől, mint takargatja az idealizmus gyengéit (hogy ezen felbátorodva azután R. O. Gropp határozottan tételezze: Hegel arra törekszik, hogy a materializmus és idealizmus ellentétnek kérdését „minden áron megkerülje"[91] — Hegelt mintegy „szégyellős idealistának" állítva be).

[86] Kant: *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről.* Bp. 1926. 29. o.

[87] Lenin: *Filozófiai Füzetek.* Id. kiad. 273. o.

[88] Uo. 281. o.

[89] Uo. 174. o.

[90] Uo. 294. o.

[91] Gropp: *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus.* Id. kiad. 30. o.

Nem élünk azzal az érvvel sem, hogy Hegelnek — gondolatköre immanenciájából — erre a „megkerülésre" egyáltalán nincs szüksége, minthogy a szubjektum-objektum azonosságának tétele eleve értelmetlenné teszi az elsődlegesség kérdését. Sőt tovább is lehetne menni ezen a vonalon, és idézni Hegelt, aki szerint „Az anyag valami teljességgel elvont. (— Az anyagot nem lehet látni, tapintani s. i. t. — amit látunk, tapintunk, *meghatározott anyag*, azaz az anyag és a forma egysége.)"[92] és ezzel párhuzamba állítani Engels fejtegetéseit az anyagról, amelyek szinte szó szerint megegyeznek Hegel állításaival: „... az anyagot mint olyant és a mozgást mint olyant még senki sem látta vagy másféleképpen nem tapasztalta, hanem csak a különböző, valóban létező anyagokat és mozgási formákat. Az anyag, a matéria nem egyéb, mint az anyagok összessége, amelyből ezt a fogalmat elvonatkoztatták ... az olyan szavak, mint anyag és mozgás nem egyebek, mint *rövidítések*, amelyekbe sok különböző érzékileg észlelhető dolgot összefoglalunk" stb.[93]

Folytathatnánk Hegelnek a *Die Wissenschaft der Logik* 2. kiadásához írt *Előszavával*, amelyben azt írja, hogy „ha a *dolgokról* akarunk beszélni, akkor *természetüket* vagy *lényegüket fogalmuknak* nevezzük, ez pedig csak a gondolkodás számára van; a dolgok fogalmairól azonban még sokkal kevésbé fogjuk azt mondani, hogy mi uralkodunk felettük, vagy hogy azok a gondolati meghatározások, amelyeknek komplexumát alkotják, nekünk szolgálnak; ellenkezőleg gondolkodásunknak hozzájuk kell alkalmazkodnia ...",[94] és talán fejezzük be az idézést Schellingnek a hegeli filozófiáról tett megállapításával: a szubjektum és objektum indifferenciájáról (az identitás szinonimájaként) szólva azt írja, hogy a kettő viszonyának „folyamatában a primum egzisztens a szubjektív egy minimumát és az objektív egy maximumát" tartalmazza.[95]

Mindennek a transzcendens (a marxizmus álláspontjáról való) kritikája ugyanis a fogalmak történelmi elemzése alapján végül mégis azzal az eredménynyel zárulna, hogy Hegel filozófiájának idealista jellegét egy pillanatra sem lehet kérdésessé tenni. Hogy mégis Hegelnek az anyaghoz, vagy, még általánosabban, a valóság fogalmához való viszonyát illetőleg viták vannak, az végeredményben a hegeli dialektika problémájába torkollik, és ennek már igen messzemenő konzekvenciái vannak.

Ehhez elöljáróban szögezzük le: Gottfried Stiehler szerint Hegel egyszerre két anyagfogalommal dolgozik. „Az egyik a ‚rossz anyagfogalom', ahogyan azt a mechanisztikus materialisták használják, a másik az ‚igaz anyagfogalom', amely az anyagit mint dialektikusan kibontakozó általánosat s ezzel mint objektív szellemiséget, mint a világész kifejezését definiálja. Hegel dialektikájának idealista jellege ezzel ismeretelméletileg a mechanikus-materialista és a dialektikus-idealista anyagfogalom hamis ellentétességén alapszik."[96]

Nos, az idealizmusnak ezzel a kritériumával aligha lehet egyetérteni, amint hogy maga Stiehler is, könyve egy másik helyén — megfeledkezve róla, hogyan jellemezte Hegel „igazi anyagfogalmát" — határozottan leszögezi: „Hegel dialektikája a ‚világszellem', az ‚absztrakt idea' dialektikája, nem

[92] Idézi Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Id. kiad. 127. o.
[93] Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Id. kiad. 508. o.
[94] Hegel: *Wissenschaft der Logik*. I. Teil. Id. kiad. 14. o.
[95] Fr. W. J. Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. Leipzig 1956. 150—151. o.
[96] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Berlin 1964. 72. o.

pedig a valóságos természet, a valóságos történelem dialektikája."[97] Csakhogy Stiehler, mintha csak önnönmagával is vitatkoznék és a fentiek közül egyik megoldást sem találná kielégítőnek, idézi Hegelnek Kant elleni álláspontját megfogalmazó szavait, amelyek szerint nem lehet szétválasztani a megismerésben, vajon a természetnek mint a jelenségvilágnak vagy a megismerésnek a törvényét kutassuk-e, minthogy „mindkét mozzanat, fogalom és tárgy, a másértvaló lét és az önmagában való lét egyaránt a tudáshoz tartozik".[98] Vitába száll R. O. Gropp-pal — aki pedig lényegileg ugyanazt állítja, amit Stiehler a fenti idézetben: „Hegel nem a természetből és a társadalomból vezeti le dialektikus törvényeit, hanem a természetre és a társadalomra mesterséges összefüggéseket kényszerít rá, amelyek az ő idealista rendszerfelépítéséből, illetve dialektikus sémájából adódnak"[99] —, mondván, hogy Groppnál megválaszolatlan marad a kérdés, honnan veszi Hegel az ő dialektikus sémáját. „Abszurdum lenne feltenni, hogy Hegel tisztán spekulatív úton tett volna szert intuitív dialektikus megismerésekre amelyeket a dialektikus materializmus később mint tudományos téziseket formulázott" — állítja,[100] és szembeszegezi vele J. Höppnernek[101] azt a tételét, hogy „a külvilág tárgyias szemlélete nélkül nincs ember, aki megismeréshez jutna".[102]

Persze, nem Stiehler az egyetlen, aki ebben a kérdésben ingadozik. Az érdekes a vitában az, hogy marxisták és polgári gondolkodók részéről egyaránt megnyilvánul a tendencia, hogy Hegelben a materialista vonásokat kiemeljék. Így a nyugatnémet Robert Heiss azt írja, hogy „Hegel a történelem tapasztalatából indult ki, ott találta a dialektikus módszert. Utána a logikára alkalmazta, most pedig az a feladat áll előtte, hogy a történelmi és fogalmi fajtájú ezen rendszerbe a tényeknek ama világát beépítse, amelyet mi mint, ‚természetet' jelölünk".[103] Ez megtörténnék szerinte az *Encyklopédiá*ban, hogy azután a Jogbölcseletről úgy beszél, hogy az „a társadalmi valóság világánál az emberi szellem dialektikáját írja le",[104] azt ezekután természetesnek kell találnunk, pláne amikor kiemeli Hegelnek az emberi szükségletekről és e szükségleteknek a munkával történő kielégítéséről szóló fejtegetéseit,[105] ebben látva a „polgári társadalom" fő ismérvét.

De talán már túlzás, amikor a marxista Georg Klaus és Rainer Thiel közös munkájukban[106] úgy találják, hogy Hegelnél a „materializmus alapprincipiuma" „felülmúlhatatlan világossággal" jut kifejezésre, minthogy — mint Hegel a *Wissenschaft der Logik*ban[107] írja — „az igazi természetkutatás... a természet tulajdonságait nem mint idegenszerű, hanem mint *immanens*

[97] Uo. 22. o.

[98] Uo. 59—60. o.

[99] Gropp: A marxista dialektikus módszer és ellentéte az idealista dialektikával. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1954/1. sz. 83. o.

[100] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Id. kiad. 70. o.

[101] J. Höppner: A marxizmus viszonya Hegel filozófiájához. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1956/3. sz. 308. o.

[102] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Id. kiad. 70. o.

[103] R. Heiss: *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts*. Köln—Berlin 1963. 128. o.

[104] Uo. 160. o.

[105] Uo. 186—187. o.

[106] G. Klaus — R. Thiel: *Über die Existenz kybernetischer Systeme in der Gesellschaft* Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1962/1. 22—57. o.

[107] Hegel: *A logika tudománya*. Id. kiad. II. rész. 335. o.

meghatározottságokat akarja megismerni és csak az ilyen megismerést tekinti *megértésnek*".

Az ugyancsak marxista W. R. Beyer pedig — Ernst Blochhal vitázva ugyan, de mintegy Stiehler fenti kérdésére (honnan veszi Hegel a dialektikus sémáját?) válaszolva — kifejti, hogy Hegel „minden természetes és szellemi életet a fejlődésből, fejlődésük ellentmondásaiból, mint mozgásból vezet le. Ez az út önnönmagát konstruálja — de a dolgokból. A fogalmakban találja meg adekvát tükörképét".[108] Vajon nincs-e igaza a nyugat-német polgári gondolkodó Jakob Barionnak, aki a Hegelnek ilyen messzemenően materialista gondolatmenetet tulajdonító vélekedéseket az illetők alapvetően „materialista előfeltételezéseire" vezeti vissza?[109]

Nos e ponton tűnik ki a dialektikának oldó szerepe. Hegel a *Jogbölcselete Előszavá*ban központi kérdéssé teszi a filozófiának a valósághoz való viszonyát, és arra a konklúzióra jut, hogy „a filozófia, mivel az az észszerűnek a megalapozása, ezzel a jelenleginek és a valóságosnak a megragadása, nempedig egy túlvilaginak a felállítása, amelynek isten tudja hol kellene lennie".[110] A filozófia, amikor „mind a *szellemi*, mind a *természeti* univerzumot kutatja", mindezekben az ideát tárja fel, az időbeli és mulékony látszatában a szubsztanciát,amely immanens és szinonimája az ésszerűnek. Ez az idea tehát végül is nem egyéb, mint az általános, amely „a maga valóságában a külső egzisztenciában jelenik meg éspedig formák, jelenségek és alakzatok végtelen gazdagságában".[111] „Ezek a végtelenül változatos viszonylatok azonban, amelyek ebben a külsőlegességben, a lényeg látszatán keresztül alakulnak, ez a végtelen anyag és annak szabályai nem a filozófia tárgya."[112]

Hegel ebben a megállapításában, ha kifejtetlenül is, de a filozófiát két oldalról is elhatárolja; egyrészt a szaktudományoktól, amelyek a külső egzisztenciák fent felsorolt változatosságait tárgyalják, amelyek azonban ebben az empirikus állapotukban nem érik el az általánosságnak és szükségszerűségnek azt a mértékét, amelynek révén mint egzakt tudomány, mint a lényeg, a törvény megismerése jelentkezhetnének. Másrészt pedig a köznapiságtól, a mindennapi élet, az egyes ember tapasztalaitól, amelyek ugyancsak nem érik el a tudományosság szintjét.

Ez utóbbi kérdést eléggé részletesen taglalja az *Enciklopédiá*jában, amelyben szintén leszögezi, hogy „a filozófia tisztában legyen azzal, hogy tartalma nem más, mint az élő szellem területén eredetileg létrehozott és magát létrehozó, *a világgá*, a tudat külső és belső világává tett tartalom — hogy tartalma *a valóság*. Ennek a tartalomnak legközelebbi tudatát *tapasztalatnak* nevezzük. A világ értelmes szemlélete máris különböztet a között, ami a külső és belső létezés tág birodalmából csak *jelenség*, múló és jelentéktelen, s a között, ami magában igazán a *valóság* nevét érdemli. Mivel a filozófia ennek az egyazon tartalomnak más tudatosodásától csak formájában különbözik, azért egyezése a valósággal és tapasztalattal szükségszerű. Sőt ez az egyezés legalábbis külső próbakövéül tekinthető egy filozófia igazságának, s a tudomány legfőbb végcéljául is azt kell tekinteni, hogy ez egye-

[108] W. R. Beyer: *Hegel—Bilder*. Id. kiad. 209. o.
[109] Lásd J. Barion: *Hegel und die marxistische Staatslehre*.
[110] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Id. kiad. 14. o.
[111] Uo. 15. o.
[112] Uo.

zés ismeretével kibékítse az öntudatos észt a *léttel bíró* ésszel, a valósággal."[113]

A mindennapi életben azonban nem csupán ezt a valóságot tekintik valóságnak, hanem „minden ötletet, a tévedést, a gonoszt, . . . valamint minden, még annyira elsatnyult és mulandó exisztenciát is",[114] Hegel szerint tehát — az egzakt, igazi tudományos, azaz filozófiai megismerés tárgyának nem tekinthető sem az „olyan exisztencia, amelynek nincs nagyobb értéke, mint a *lehetségesnek*",[115] sem az esetleges véletlen, de az az egzisztencia sem, amely a dolgok tényleges jelenléte és külső létezése, minthogy „általában a létezés részben *jelenség*, s csak részben valóság".[116]

Ez az objektív világ tehát csak akkor valóság, ha az idea megvalósítása. Így az a valóság, amely a filozófia tárgya, olyan idea, amely az ésszerű valósága, minthogy csak az ilyen valóság rendelkezik az általánosság és szükségszerűség attributumaival. Ez azonban korántsem jelenti azt, mintha Hegel — a tudományos ismeretek konkrét területeinek vizsgálódása eredményeképpen — ahhoz a zárótételhez jutna el, hogy „az egyetlen szféra, amellyel kapcsolatban kezeskedhetik törvényei tartósságáért és szilárdságáért — ez a tiszta gondolkodás szférája", ahogyan ezt L. N. Pazsitnov állítja.[117] Nem következetes Pazsitnov akkor sem, amikor arról beszél, hogy az objektum fejlődése dialektikájának és az ismert dialektikus fejlődésének Hegel által végbement azonosítása szükségképpen vezet el oda, hogy Hegel a tárgy saját dialektikáját ignorálja, és „a logikai gondolkodó folyamat dialektikájával cseréli ki",[118] hiszen Hegel határozottan leszögezi, hogy „a reális az általánosnak és a különösnek abszolut azonossága",[119] és ebben az összefüggésben az általános az idea, a különös pedig a tapasztalati, az esetleges, a lehetséges stb., amiről Hegel az *Encyklopédiá*ban beszél.

A csak különös lenne a szaktudományok tárgya, amelyekre vonatkozólag Hegel valóban lemond az általuk megállapított törvények tartósságáért és szilárdságáért adandó „kezességről" — de e szféra túlhaladásával a filozófia felé az elért eredményeknek csupán az „Aufhebungja" következik el, vagyis nem „megszüntetés", hanem „eltevés" és „felemelés" is — egyszóval a különös és általános dialektikus azonossága.

Így kapjuk meg az „ésszerű reális" fogalmat, és ha tekintetbe vesszük, hogy Hegel az értelemről akkor beszél, ha az az elvontra vonatkozik, észről pedig akkor, ha az konkrétra irányul,[120] az ésszerű reális mostmár az általánosság és szükségszerűség jegyei mellett kiegészül a „konkrét" attributumával is. Így e kérdésben végső konklúzióul — Spinoza deus sive natura mintájára — hadd állítsuk fel Hegel „valóságelméletének" megformulázására a tételt: ratio sive materia, melynél jellege — a prioritás — eldöntéséhez éppoly kevéssé játszik szerepet a sorrend, miként Spinoza tételére sem lehet azt mondani, hogy ott objektív idealizmusról van szó, amiért első helyen nem a natura, hanem a deus áll.

[113] Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai.* Akadémiai Kiadó, 1950. I. köt. 35. o.
[114] Uo. 36. o.
[115] Uo.
[116] Uo.
[117] Lásd: L. N. Pazsitnov: *A szubjektum-objektum hegeli koncepciójának marxi bírálata.* Nyersfordítás-kézirat 14. o.
[118] Uo. 15. o.
[119] Vö. H. Glockner: *Hegel—Lexikon.* Stuttgart 1957. II. köt. 1971. o.
[120] H. Glockner: *Hegel.* Stuttgart 1954. I. köt. 86. o.

Új viták régi formában

Az eddigiekből láthattuk, hogy azok a problémák kerültek újból és újból szőnyegre, amelyek már Hegel életében vagy nem sokkal halála után, iskolája kettészakadásával az óhegeliánusok és ifjúhegeliánusok vitáiban felmerültek, így Hegel forradalmár vagy reakciós mivolta, a módszer és rendszer közötti állítólagos ellentmondás, zárt vagy nyitott rendszer-e filozófiája stb. Ezek a vitatémák természetesen nem zárultak le véglegesen, minduntalan beléjük botlunk a legujabb Hegel-irodalomban is, újabb és újabb érvekkel találkozunk pro és kontra, és egy-egy eddig ismeretlen Hegel-kézirat előkerülése vagy élete és működése feltáratlan mozzanatainak megismerése ismételten ösztönzést ad a régi diszkussziók feleleventésére. Az új az a forma volt, ahogyan a kérdések előtérbe kerültek, az a mód, ahogyan szemlélték őket, általában az a megváltozott szemlélet, amely korunkat jellemzi: egyfelől a pozitivista beállítottság vagy a szellemtörténeti módszer, másfelől pedig a kiépült marxizmus, a történelmi materializmus segítségével való felmérés és értékelés.

Amikor azonban most az új viták megbeszélésére térünk rá, ez nem jelenti azt, hogy kizárólag olyan témákat tűzünk napirendre, amelyekről eddig nem volt szó. Az új aspektus, amely az eddigiekben nem vagy csak nagyon is a háttérben, szinte a kulisszák mögött játszott szerepet, az, hogy bármennyire is Hegelt idézik, reá hivatkoznak, őt dícsérik vagy támadják igazat adnak neki vagy cáfolják, e viták középpontjában — kimondva vagy kimondatlanul — nem Hegel, hanem Marx és a marxizmus áll.

Hegel és Marx egymáshoz való viszonya téma volt már akkor is, amikor Marx fiatalkori művei, amelyek még erősen a Hegel hatását mutatták, még nem voltak ismeretesek. Hadd emelünk ki ebből a korszakból néhány művet, amelyek a hatalmas Hegel-irodalomból e témakörben többé-kevésbé maradandónak vagy bizonyos szempontból figyelemreméltónak bizonyultak. Így álljanak itt például Johanna Plenge *Marx und Hegel* (Tübingen 1911), Siegfried Marck *Hegelismus und Marxismus* (Kant-Studien, 1922), Paul Vogel *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz von Stein, Marx, Engels und Lassalle* (Kant-Studien, 1925), Sven Helander *Marx und Hegel* (Jena, 1922) c. munkái. Ezek a tanulmányok beillettek még abba a sorba, amely Hegelnek más filozófusokhoz, vagy egyéb nevezetes emberekhez való személyes és szellemi kapcsolatait kutatták (Kanthoz, Hölderlinhez, Schellinghez, Goethéhez, Schopenhauerhez, Heinéhez, Stirnerhez, Arisztotelészhez, Plotinoszhoz, Rankéhoz, Taine-hez, Feuerbachhoz, majd később Nietzschéhez, Heideggerhez, Diltheyhez, Crocehoz stb.). Ezek a hatáskutatások hozzátartoznak a szellemtörténeti irány feladatköréhez, valamint hálás disszertáció-témák, és ha bizonyos tendenciákat ezektől sem lehet megtagadni — joggal állapította meg Kollár Ferenc: „Ahány törekvés, annyi Hegel, ahány osztály, annyi Hegel, ahány párt, annyi Hegel",[121] —, amennyit elfogultságaikkal, apologetikus szándékaikkal ártottak, ugyanannyit használtak is azzal, hogy Hegelnek új meg új vonásait mutatták fel, és ha torzították is, ugyanakkor gazdagították, sokoldalúbbá tették a Hegel-képet.

Természetesnek lehet találni azt is, hogy amikor az 1930-as évek elején napvilágra kerültek a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* és más korai Marx-művek,

[121] Kollár Ferenc: *Id. mű* 81. o.

1939-ben pedig Moszkvában először kiadták *a Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* —a *Tőke* un. nyersfogalmazványa teljes szövegét német nyelven — amelyek egy sor új filozófiai problémát vetettek fel és új megvilágításba helyezték Marxnak a fejlődését az idealista hegeliánustól és a polgári demokrata forradalmártól a materialista „marxistáig" és a proletárforradalmárig —, akkor újból megindult a Hegel-Marx művek áradata. (Hogy ismét csak néhány jelentősebb könyvet említsünk; a korábbiak közül: E. A. Buggenhagen: *Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx* (Marburg 1933), Sidney Hook: *From Hegel to Marx* (London 1936), Konrad Bekker: *Marx philosophische Entwicklung, in Verhältnis zu Hegel* (Zürich-New York 1940); az újabbak körül pedig Robert Heiss: *Hegel und Marx* (Jahrbuch für Philosophie, 1948), K. R. Popper: *Hegel, Marx and the aftermath* (London 1949), Popitz: *Der entfremdete Mensch* (Basel 1953), Ludwig Landgrabe: *Hegel und Marx* (Marxizmus-Studien, Tübingen 1954), Hans Leisegang: *Hegel, Marx und Kierkegaard* (Berlin 1948), Jean Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel* (Párizs 1955) stb.)

De ezekben már kezdett egy — az általuk már korábban idézett írásokban is tulajdonképpen meglévő — sajátos tendencia kibontakozni, amelyet legtalálóbban W. R. Beyer formulázott meg, amikor az *Evangelische Studiengemeinshaft* által kiadott *Marxizmus-Studien* sorozat alapvető törekvését ezzel a mottóval jellemezte: „Az út Hegelhez Marxon keresztül vezet"[122] — amivel kifejezte a lényeget, azt ti., hogy „a kommunizmus elleni harc Hegel-probléma lesz", és hogy Hegelt lényegileg Marx és a marxizmus miatt állítják az előtérbe, hogy mintegy az „ötödik ideológiai hadoszlop" szerepét játszassák vele.[123]

Ilyen élesen persze kevesen fogalmaznak, de nagyjában és egészében állítható, hogy az egész diszkusszióra vonatkozik, amit J. Barion állít: „Hegel- és Marx-studium összetartoznak. A hegeli filozófia marxi értelmezése és átértelmezése tekintetbe vétele nélkül a hegelianizmust nem lehet teljes mértékben értékelni, és Hegel filozófiáját mint a marxizmus egyik gyökerét nem látni, annyit jelent, hogy félreismerjük a történelmi fejlődését". [124]

Mind a marxista, mind az antimarxista irodalomban ritkák az olyan hangok, mint Groppé, aki egyes marxistáknak Hegel jelentőségét illető túlértékelése ellen fellépve odáig megy, hogy kijelenti: „A marxizmusnak nincs gyökere a hegelianizmusban."[125] Már gyakrabban találkozunk olyan véleménnyel — amely egyébként hosszú történeti múltra tekinthet vissza, — hogy Marx csupán fiatal korában hódolt a „hegelkedésnek", és a *Tőke* első szakaszaiban már csak ennek maradványai s pusztán formalisztikus játékként mutatkoznak meg, hogy azután teljesen letérjen erről az útról.[126] Ennek a véleménynek ad hangot újabban a közgazdász J. Schumpeter, aki szerint Marxnak „öröme telt bizonyos formális analógiákban, ahogyan azokat az ő és Hegel érveiben meg lehet találni. Szeretett hegelianizmusáról tanusá-

[122] W. R. Beyer: *Hegel-Bilder*. Id. Kiad. 126. o.
[123] Uo.
[124] J. Barion: *Id. mű* 174. o.
[125] R. O. Gropp: *Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1954. 110. o.
[126] Vö. M. Rosental: *Die Dialektik in Marx „Kapital"*. Berlin 1959. különösen a Bevezetés: *Die philosophische Bedeutung des Kapitals von Karl Marx.*

got tenni és szerette a hegeli kifejezésmódot használni. De ennyi az egész."[127] Nem volt azonban nehéz dolga Jean Hyppolite-nak, hogy Marx és Engels levelezésére és Lenin ismert kijelentéseire hivatkozva rámutathasson: Hegel filozófiája Marxnak nem csupán a kiindulópontja volt, hanem Hegel hatása egész életen át végigkísérhető; „nem érthetjük meg Marx munkájának, a *Tőké*nek a lényegét, ha nem ismerjük Hegel fő munkáit, amelyek hozzájárultak Marx eszméinek kiformálásához és kibontakozásához".[128]

Ezekben a vitákban természetesen nem az volt a fontos, hogy Marxot ne csak mint „közgazdász-szakembert", hanem mint filozófust is nagyra értékeljék, hanem az, hogy Hegelt és Marxot közelítsék egymáshoz. Ennek a közelítésnek is vannak finomabb és durvább formái. Az elsőre említhetjük Morton White-t, aki szerint a marxizmustól áthatott „európai kontinens lényegében hegeloid, azaz hegelszerű vagy méginkább a hegeli filozófia hazája marad",[129] vagy Theodor Litt udvarias kérdését, amelyet Hegel *Történetbölcseleté*nek új kiadásához írt *Előszavá*ban tett fel: „vajon a marxista szellem szülte irányító víziók átütő ereje nem a legellentmondásnélkülibb tanubizonyság-e a hegeli filozófia mellett?"[130]

Kevésbé finom, de még elviselhetőnek hangzik Robert Heiss kijelentése, hogy „Marx Hegel nélkül nem gondolható el",[131] vagy — ugyanő egy másik munkájában — hogy „nem Marx, hanem már Hegel felismerte a polgári társadalom dialektikáját."[132] Egy fokkal erősebb H. Popitz állítása — még ha csak egy-egy kategóriára, az elidegenedésre vonatkoztatva is, amiről még lesz szó —, hogy Marx ezt az eszmét Hegeltől egyszerűen átvette, és csupán utólag, modernebb tények által igyekezett megerősíteni.[133] De talán már nem túlzás inszinuációnak értékelni Karl Raimund Poppernek,[134] Jakob Hommesnek[135] és másoknak a felfogását, akik a népi demokratikus államokban semmi mást nem akarnak látni, mint a — éspedig többnyire „hamisan értelmezett" — hegeli gondolkodás „torzszüleményét". Hajo Holbornnak azt a nézetét pedig, hogy a második világháború (ti. a hitleri Németország támadása a Szovjetunió ellen) tulajdonképpen a Hegel-iskola jobb- és balszárnya közötti küzdelem egyik megnyilvánulása,[136] úgy véljük, helyesebb, ha nem minősítjük. Olyan megjegyzések mellett, mint Bochenskié,[137] aki szerint a dialektikus materializmus forrásaként való funkciója miatt Hegel nemcsak „tévedés", hanem „bűn", vagy amellett, hogy Alfred von Martin ilyen című könyvet ad ki: *Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs*: *Hegel, Nietzsche, Spengler* (Rechlinghausen 1948.) — legjobb egyszerűen hallgatás-

[127] J. Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie.* Bern 1950. 25. o.
[128] J. Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel.* Párizs 1955. 144. o.
[129] Morton White: *The age of analysis.* New York 1955.
[130] Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Stuttgart 1961. *Vorrede.* 33. o.
[131] R. Heiss: Id. mű 324. o.
[132] R. Heiss: *Hegel und Marx.* Symposion. 1949. I. köt. 190. o.
[133] Lásd Heinrich Popitz: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx.* Basel 1953. 131. o.
[134] K. R. Popper: The open society and its enemies. Princeton 1956.
[135] J. Hommes: *Zwiespältiges Denken. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger.* Freiburg 1953.
[136] Hojo Holborn: *The Interpretation of History.* Princeton 1943.
[137] J. M. Bochenski: *Der sowjetrussische dialektische Materialismus.* Bern 1950. 166. o.

sal elmenni, minthogy ezek nyilvánvalóan túllőnek a célon. Az igazi cél ugyanis az, amit Georg Klaus a jezsuita Gustav A. Wetternek *Der dialektische Materialismus* (Wien 1952) c. könyvére írt válaszában így foglal össze: Wetter „ a marxizmust lényegében Hegel filozófiájára akarja redukálni".[138]

Egész sor olyan könyvvel találkozunk, amely azon munkálkodik, hogy kimutassa: Hegelben már mindaz megtalálható, amit a marxisták Marxban mint újat, mint korszakalkotót, mint a filozófia történetének fordulatát oly nagyra értékelnek. Alig van olyan fontosabb marxi tétel, amelyet fel ne akarnának fedezni Hegelben. Hogy csak egy-két példát említsünk: a marxi tőke- és nyomorakkumuláció tendenciájával kapcsolatban idézik Hegel *Jogbölcseletéből*, hogy egyik oldalról „rendkívüli vagyonok koncentrálódnak néhány kézben",[139] másik oldalról pedig bekövetkezik „egy nagy tömeg elsüllyedése egy bizonyos létmód mértéke alá".[140] Nemcsak a *Phänomenologie des Geistes* híres úr- és szolga-viszonyát interpretálják osztályharcnak, hanem a *Jogbölcselet* 245. és 246. §-ában foglaltakban az osztályharc kiéleződésének („a gazdagság túlzott mértéke mellett a polgári társadalom nem elég gazdag, azaz az ő sajátos vagyonából nem rendelkezik elegendővel ahhoz, hogy a szegénység és a csőcselék keletkezésének túlzott mértékét irányítsa"[141]) és a polgári társadalom meghaladásának („ez által a dialektika által a polgári társadalom önnönmagán túlhajtatik"[142]) marxi törvényszerűségeit látják, sőt a lenini imperializmus-elmélet egyes attributumait is felfedezni vélik Hegelben (248. §): „a kolonizációra — sporadikusan vagy rendszeresen — a kiépült polgári társadalom rákényszerül" [143] stb. Azt pedig, hogy a fiatal Marx elidegenedési elmélete, az embernek mint a saját maga munkája által kialakított lénynek a felfogása, a tevékenység primátusa, mindenekfelett pedig maga a dialektikus módszer mind csupán „egyszerű átvétel" Hegelből[144] — azt megfelelő idézetek egybevetésével nem is olyan nehéz kimutatni.

Ám még ha mindenben nem is lenne semmi torzítás, semmi csak külsőlegesség, ami a lényeget nem érinti — és Marx pl. nem alkotta volna meg az értéktöbbletelméletet, az abszolút földjáradékelméletet, ha nem lenne világos, hogy „az én dialektikus módszerem nemcsak alapjában különbözik a Hegelétől, hanem ennek egyenes ellentéte",[145] ha semmit se számítana, hogy Marx „a hegeli misztikus burokból az ésszerű magot" kibontotta, stb. stb., ha tegyük fel, Marx semmi újat nem hozott volna, akkor is találó mindezzel kapcsolatban a kérdés, amelyet E. R. Curtius Bergson filozófiájával kapcsolatban tesz fel: „Bergson tanai közül az eltérő nézetek elkeseredett harcba csaptak össze. De mind, mind, akik Bergsont cáfolják, ugyanabba a hibába esnek, melyet ő maga fedezett fel újra meg újra a mechanisztikus gondolkodásban: az alkotó módon újat igyekeznek valami már megvoltra visszavezetni. . . Nincs olyan mozzanata Bergson gondolatának, melyet ne találnánk fel valamelyik korábbi filozófusnál. Nincs olyan képes kifejezése, mellyel egyet meg tudnak magyarázni: hogyan lehet az, hogy ez a tan, melyen nincsen semmi, de semmi eredeti, magával ragadott egy egész szellemi generációt eredeti, az egész való-

[138] G. Klaus: *Jesuiten, Gott, Materie.* Berlin 1957. 32. o.
[139] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Id. kiad. 244. 201. l.
[140] Uo.
[141] Uo.
[142] Uo. 202. o.
[143] Uo. 203. o.
[144] Lásd R. Garaudy bíráló cikkeit a *Cahiers du communisme* 1962/7. és 8. számában.
[145] Marx: *A Tőke. Útószó a 2. kiadáshoz.* I. k. Bp. 1948. 22. o.

ságot átformáló víziója erejével és varázsával?"[146] Sőt mennyivel jogosultabb e kérdést feltenni azokkal szemben, akik szerint „Marx Hegel nélkül semmi", arra a Marxra vonatkozóan, akinek eszméi nem egy szellemi generációt, hanem száz- és százmilliókat ragadtak meg és formáltak át, egész birodalmakat és földrészeket.

Mégsem e kérdés megválaszolását kell feladatunknak tekintenünk, hanem arra kell rámutatnunk, hogy mi van amögött a tendencia mögött, hogy Marxot Hegelre „visszavezessék". Hiszen ez a törekvés nem új, már Marxnak magának szembe kellett néznie vele — és nagyon is tisztában volt azzal, mi újat hozott nemcsak Hegelhez képest, hanem általában: „Ami mármost engem illet, nem az én érdemem sem a modern társadalomban levő osztályok létezésének, sem ezek egymás közötti harcnak a felfedezése. Polgári történetírók már jóval előttem ábrázolták az osztályok e harcának történelmi fejlődését, polgári közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Ami újat én tettem, az az volt, hogy kimutassam: 1. hogy az *osztályok létezése* csak a *termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszaihoz* van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletariátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *az összes osztályok megszüntetéséhez és az osztálynélküli társadalomhoz.*"[147] Éppen ez az a pont, amely szükségessé teszi, hogy Marxot Hegelhez közelítsék: hogy kimutassák, az elméletből nem ilyen konzekvenciák adódnak, ezeket Marx csak „politikai meggondolásokból, prakticista módra" igyekezett levonni.

Mindenekelőtt nem — vagy nemcsak — Marx, hanem Hegel is forradalmár. Ez az egyoldalú értékelés sem új, hiszen már IV. Frigyes Vilmos azért hívta meg Hegel egykori katedrájára Schellinget, hogy ez felvegye a harcot „a hegeli panteizmus sárkányvetése" ellen, és Fr. J. Stahlt, a jogbölcselőt, ugyancsak a hegelizmus elleni harcra, a berlini egyetemre, aki — ellentétben Schellinggel — valóban a denunciálás határát érintően deklarálta: „Hegel elmélete már eleve ugyanazon a talajon áll, mint a forradalom".[148] Herzen is abban látja a hegeli filozófia jelentőségét, hogy „rendkívüli felszabadító hatást gyakorol az emberekre, és kő kövön nem marad általa a keresztény világból, a túlhaladott hagyományok világából",[149]

Nos, miután a későbbi irodalom igyekezett helyrehozni ezeket a túlzásokat s felmutatta Hegel forradalmi vonásai mellett a konzervatív elemeket is, és kialakította azt a felfogást, hogy a hegeli filozófiai „többértelműségében" korának objektív ellentmondásossága tükröződik — miért volt szükség arra, hogy polgári részről éppen most újból felfedezzék Hegel következetes forradalmiságát, sőt hogy ezt a felfedezést azután széles körök uniszonó lelkesedéssel fogadják.

E „forradalmiságban" ugyanis többé nemcsak arról van szó, amit Ernst Cassirer formuláz, hogy „Hegel nemcsak mély belátást nyert a francia forradalom igazi jellegébe és a felvilágosodás eszméibe, hanem mély tiszteletet is tanusított irányukba",[150] hanem arról, hogy maga Hegel, a hegeli filozófia volt

[146] E. R. Curtius: *Az új Franciaország irodalmi úttörői.* Bp. 1925. 33. o.

[147] *Marx 1852. márc. 5-i levele J. Weydemeyernek.* Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. id. kiad. 418. o.

[148] Fr. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts.* 4. kiad. Heidelberg 1854. I. k. 473. o.

[149] A. Herzen: *Ausgewählte philosophische Schriften.* 543. o.

[150] E. Cassirer: *Vom Mythos des Staates.* Zürich 1949. 354. o.

forradalmi. Ez az alapeszméje Joachim Ritter feltűnést keltett könyvének, amely szerint „Hegel filozófiája pontos értelemben a forradalom filozófiája marad, a forradalomból indul ki és véges-végig abból táplálkozik".[151] Ritter szemében nincs még egy filozófia, „amely oly nagyon és a legbelsőbb indítékáig a forradalom filozófiája lenne mint a Hegelé", [152] hiszen ez hozzásegít, hogy „a forradalom politikai szabadságát lényegében megértsük",[153] mégpedig Ritter éppen azon a művön, amelyet az ellenfelek Haymtól kezdve a *„Filozófia története"* a már idézett hat kötetes szovjet kiadásáig a porosz reakció apológiájának tartottak, a *Jogbölcseleten* keresztül igyekszik kimutatni, hogy Hegel államelmélete a szabadságon, azon az eszmén épül, amelyet „a forradalom a jog principiumává emelt", és amely a „jogállamrend tartalma", minthogy az állam „a konkrét szabadság valósága". Hegel államtanában a forradalom szabadságelve „minden jogi és politikai rend előfeltétele".[154] S ha még hozzátesszük, hogy Hegel a *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*ben a szabadságról még azt is kijelenti, hogy ez „az, ami által az ember ember lesz" — akkor nem nehéz belátni, hogy Hegel nemcsak a francia forradalom világtörténelmi jellegét akarja kiemelni, hanem a forradalmak szerepét az emberiség történetében általánosítani és törvényszerűségeit egyetemes érvényűvé emelni, vagyis a forradalom tudományos elméletét próbálja nyújtani. Ezt pedig a filozófiatörténet során tudvalevőleg a marxizmus nyújtotta[155] — Ritternek és követőinek tehát, legalábbis úgy vélik, sikerült annak a nagy szakadéknak, amely Hegelt Marxtól elválasztja, egy részét betömni.

A szakadék további betömésének feladatát aztán azok vállalták, akik Lukács György kezdeményezését felkapták, és Lukács eredeti intencióját eltorzítva egy határozott irányban kifejlesztették. Lukács ugyanis ráirányítja a figyelmet arra, hogy „Hegel az egyetlen filozófusa korának, aki komolyan megkísérelte a kapitalista társadalom gazdasági struktúrájának az elemzését,"[156] és azon igyekszik, hogy bebizonyítsa, mennyire igaza van Hegel személyes tanítványának, Rosenkranznak, aki *Hegels Leben* c. könyvében megemlíti, hogy Hegel szorgalmasan tanulmányozta Steuart *Államgazdaságtan* c. könyvét, ehhez kommentárokat fűzött, melyek tartalmazzák „Hegel valamenyi gondolatát a polgári társadalom lényegéről, a szükségletekről és a munkáról, a munkamegosztásról és a rendek vagyonáról, a szegényügyről és a rendőrségről, az adókról" stb."[157]

Bár Lukácsnál is érezhető tendencia, hogy Hegel filozófiájában felfedezzen olyan közgazdaságtudományi elemeket, amelyek azt támasztanák alá, hogy Hegel az akkori közgazdaságtudomány élén állt és úttörő munkát végzett a marxi politikai gazdaságtan számára is — mégis ő maga e tekintetben óvatosságot és mérsékletet tanusít, és elismeri, hogy alapjában véve hipotézisről van szó, minthogy „éppen itt, a fiatal Hegel filozófiai életrajzának döntő pontján, amikor dialektikájának és gazdaságtudományi

[151] J. Ritter: *Hegel und die französische Revolution.* Köln-Opladen 1957. 28. o.
[152] Uo. 15. o.
[153] Uo. 19. o.
[154] Uo. 28. o.
[155] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes".* Id. kiad. 275. o.
[156] G. Lukács: *Der junge Hegel.* Zürich 1948. 715. o.
[157] J. K. Fr. Rosenkranz: *Hegels Leben.* Berlin 1844. 86. o.

tanulmányainak konkrét viszonyairól kellene felvilágosítást kapnunk, hagynak bennünket forrásaink tökéletesen cserben".[158]

Amilyen helyes volt azonban kiemelni Hegel filozófiai fejlődésének korábban elhanyagolt mozzanatait — a közgazdasági problémák iránt való érdeklődését, amelynek nyomai később megtalálhatók a *System der Sittlichkeit* c. munkájában (a szerszámokra és ezeknek az emberhez és munkájához való viszonyára vonatkozó fejtegetései), és a *Jogbölcselet*ben (a munka, a szükségletek rendszere stb.) —, annyira túlzottak azok a következtetések, amelyeket Lukács nyomán egyes polgári filozófusok levontak. Így pl. Robert Heiss szerint Hegel gazdasági nézeteiben megtalálható „Marx elméletének valamennyi kiindulópontja",[159] Jakob Barion pedig ezt megtoldja azzal, hogy Hegel „felmutatta a gazdasági életnek az emberi társadalom alapja számára való jelentőségét".[160] Szerinte Hegel felismerte a „gazdasági élet és a társadalmi struktúra összefüggését", „a gazdasági élet sajátos törvényszerűségeit", és ezeket mint „az ember társadalmi tevékenységének közvetlen megjelenési módját" jellemezte. „Az embernek *társadalmi életté való fejlődésében*" Hegel felmutatta „a gazdasági élet részét", és mindenekelőtt „a munkának e folyamat számára való nélkülözhetetlenségét" kutatta. Barion végső következtetése, hogy „Hegel a gazdaság és az emberi társadalom alapvető összefüggéseit azok dialektikus fejlődésében" látja.[161]

Ezek az elméletek arra támaszkodnak, hogy Hegel — a jenai kéziratok egyes célzásaiból kitetszően — Steuart művén kívül Adam Smith *A nemzetek jólétének természetéről és okáról* szóló könyvét is olvasta, és Stiehler e kérdés taglalásánál rámutat arra is, hogy egyesek — főleg Lukács és követői — azon az alapon, hogy „Hegel ösztönzéseket fogadott el az angol közgazdaságtanból"[162] nemcsak a tőkés társadalom antagonisztikus törvényszerűségeit, a kapitalista munkamegosztás „romboló hatásait" ismerte fel, hanem „gondolatilag túlhaladta a polgári társadalmat is".[163]

Nos, hogy Hegel nemcsak Marx, hanem még Smith, Ricardo, Franklin stb. elméleteit sem közelítette meg, és hogy mennyire nem tette magáévá a klasszikus angol közgazdaságtan alapeszméjét, az objektív értékelméletet, arra csupán egyetlen példa: Hegel szerint „az érték az én véleményem a dologról."[164] Ez a szubjektív értékfelfogás nemcsak a marxi, de még a ricardói értékelmélettől is messze van. Azt, hogy Hegel a törvényszerűségeket nem a termelésben keresi, mint Marx, de már Ricardó is, hanem az elosztásban, Lukács is elismeri, mondván, hogy Hegelnél „a kapitalista társadalom gazdasági felépítése a kereskedelemben kulminál".[165] Ezzel Hegel nemcsak hogy Ricardóig, de még Smithig sem jut el, hanem megáll Steuartnál, akinél Marx szerint a profit „az áru árának a valóságos értéke feletti többletéből, *értéken felüli* eladásából van levezetve. Ha tehát minden árut *értékén* adnának el, nem léteznék profit,"[166]

[158] G. Lukács: *Id. mű* 225. o.
[159] R. Heiss: *Hegel und Marx. Symposion.* I. köt. Id. kiad. 175. o.
[160] J. Barion: *Hegel und die marxistische Staatslehre.* 47—48. o.
[161] Uo. 48. o.
[162] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes".* Id. kiad. 229. o.
[163] Uo. 231. o.
[164] Hegel: *Jenenser Realphilosophie.* Leipzig 1931. II. köt. 217. o.
[165] G. Lukács: *Id. mű.* 429. o.
[166] Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* Bp. 1958. I. köt. 11. o.

Hegelnek ez a Marxhoz közelítése — és az ebben rejlő tendencia — még világosabban kitűnik a dialektika körüli vitában. A korábbiakban kiemeltük Hegel dialektikájának alapvetően idealista jellege mellett a misztikus mez mögötti „racionális magot", amelynek lényege, hogy Hegelnél kísérlet történik az egyetemes fejlődés törvényszerűségeinek a megfogalmazására, és ennek során — miként Marx megállapította — „a *spekulatív* ábrázoláson belül nagyon gyakran *valóságos*, magát a *dolgot* megragadó ábrázolást nyújt".[167] A *Jogbölcselet* alapján pedig kiemeltük, hogy Hegel a *jelen* és a *valóság* oly módon való megismerését tűzi ki feladatául, mint ahogy „Minerva baglya is csak a beálló alkonyatkor kezdi meg repülését".[168]

Nos, Hegelnek az a felfogása, hogy a filozófia csak azt képes megismerni, ami már lezajlott, és a jövőbeli csupán „üres eszmény" lehet,[169] különböző interpretációkra és heves vitákra adott alkalmat. A polarizáció a szovjet filozófusok és a neotomisták között következett be. *A filozófia története* c. munka szerint „a hegeli dialektikának lényeges hibája . . . hogy kizárólag a múlt felé fordult".[170] Ezzel szemben egyes „marxológus", „szovjetológus" „ortodox" neotomisták — akiknek feladatukká vált, hogy „párbeszédet" folytassanak a marxistákkal, és bizonyítsák, hogy a marxizmus és tomizmus nem állanak egymással szemben vagy egymástól olyan távol, mint általában gondolják —, azt állítják, hogy a dialektika nem az anyagi világ megismerésének a módszere, hanem teológiai módszer, amely az érzékfeletti, a természetfeletti megismerésére vonatkozik.[171] A dialektika ugyanis szerintük nem a meglevővel, a létezővel, hanem a leendővel, keletkezővel foglalkozik, nem azzal, ami van, hanem azzal, ami még nincs, ezért a dialektikus módszer bizonyos elrejtettbe, titokzatosba, „irracionálisba torkollik".[172] Amikor tehát Hegelt és Marxot egymáshoz közelítik, sőt sok tekintetben azonosítják, akkor ezzel a marxizmust idealista attributumokkal látva el, akarják egyengetni az utat.

Ez a közelítés fordított előjelű is lehet — Jacques Maritain például „virtuális materializmusnak"[173] nevezi Hegel idealizmusát — vagy pl. arról írnak, hogy a marxizmusban megtalálható „axiomatizmus"— az anyag örökkévalóságáról és végtelenségéről való tézis, a külvilág előfeltételezése stb. — nem egyéb, mint kinyilatkoztatás, a marxizmus „nem annyira tudományos tan, mint inkább pseudovallásos hit, sőt ateista megváltástan".[174] Ennek alátámasztására — ugyan az abszolút szellemnek az önmagába visszatérésével kapcsolatos „megnyugvását", vagyis a történelem befejeződését most már a marxi osztályharc-megszűnési elmélettel rokonítva — egy másik jezsuita, Jean-Yves Calvez, még szemrehányást is tesz Marxnak, illetve ki akarja igazítani, mivel az osztályharc szerinte a történelem „konstitutív tényezője", tehát nem szűnhet meg, mert akkor megszűnik a történelem is, véget ér a fejlődés, és a társadalom megmerevedik. Marx tehát Calvez szerint letér a

[167] Marx—Engels: *A szent család.* MEM 2. köt. Bp. 1958. 60. o.
[168] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Id. kiad. 17. o.
[169] Uo. 14. o.
[170] *A filozófia története* II. köt. *Id. kiad.* 77. o.
[171] Vö. Sándor Pál: *A filozófia története.* III. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 527. o.
[172] G. A. Wetter: *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens.* Wien 1958. 55. o.
[173] Vö. Maritain: *Humanisme integral.* Párizs 1936.
[174] G. A. Wetter: *Id. mű.* 577. o.

tudomány útjáról — és logikátlan is —, amikor a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átlépést tételezi, minthogy ez nem objektív törvényszerűségek következetes menete, nem tapasztalatokon alapuló konzekvencia, hanem utópista elképzelés, „a történelem dialektikus feltételeihez képest idealista posztulátum".[175]

Mármost függetlenül attól a következetlenségtől, amely a dialektikát egyrészt a jövő módszerének tekinti, s ezzel a marxizmust vallássá akarja nyilvánítani — *A kommunizmus filozófiája* c. neotomista cikkgyűjtemény nyíltan deklarálja: „a kommunizmus ereje és hatalma abban van, hogy vallássá vált",[176] a leninizmus néven ismert „válfaja" pedig egyenesen „pravoszláv teológia" —, másrészt pedig azt állítja, hogy Marx Hegelhez hasonlóan „lezárja" a történelmet, a tendencia eléggé egyértelmű: elmosni az idealizmus és materializmus közötti ellentétet, hogy ezzel két ütemű érvelésnek nyithasson szabad utat: a materialista Marx és az objektív (abszolút) idealista Hegel között nincs lényeges különbség — tehát nincs lényeges különbség az ő objektív (abszolút) idealizmusuk és a tomizmus objektív (abszolút) idealizmusa között sem.

Ezt a közelítést azután Josef de Vries német jezsuita páter azzal, hogy materializmuson ontológiai tézist, idealizmuson pedig ismeretelméleti tézist kell érteni,[177] ki is nyilvánítja: „ontológiai materializmus és ismeretelméleti realizmus egyik oldalról, minden létező ősokának felvétele, és ismeretelméleti idealizmus másik oldaláról logikai értelemben egyenértékűek".[178]

A világ végességével-végtelenségével, a történelem lezárulásával vagy nyitottságával kapcsolatban egyébként az ún. protestáns dialektikus teológiában is elég sok zavarral találkozunk. Így D. Bonhoeffer „a végesség tudatosan atheista filozófiájáról" beszél,[179] Karl Barth pedig *Der Römerbrief* c. könyvében (München 1918) azt állítja, hogy örökkévalóság és idő nemcsak kölcsönösen kizárják egymást, hanem ugyanakkor egymást feltételezik és meghatározzák is („Minden korlátolt lét egy nem korlátozott létre vonatkozó utalást hordoz magában, minden véges a végtelenre; minden, ami tárgyias, a nemtárgyiasra; minden, ami feltételezett, a feltétlenre utal. Az idő nem azonos az örökkévalósággal, ebbe soha át nem mehet, de utal rá, mert az örökkévalóság mindennek, ami idői, egyszerre eredete és válsága is."), ami azután egyik kritikusa, Fr. K. Schumann kifogását joggal kihívja, mondván, hogy az idő és örökkévalóság ilyen dialektikus értelmezése folytán az idő fogalma és az örökkévalóság fogalma egymás által konstituálódnak; így isten és ember is a kölcsönös feltételezettség viszonyába kerül, „funkcionálisan függenek egymástól, mint egy fogalompár tagjai".[180] Ez viszont arra készteti Barthot, hogy ilyen funkcionális összefüggést konstituáljon az idealizmus és materializmus (az ő fogalmazásában „realizmus") között: „Amikor a hit szintézisből,

[175] Jean—Yves Calvez: *La pensée de Karl Marx.* Párizs 1957. 627. o.

[176] Vö. Sándor Pál: *A vallásos apologetika jellemző vonásai napjainkban, a neotomizmus. Előadások a vallás és az ateizmus történetéről.* V. köt. Tankönyvkiadó, 1961. 16. o.

[177] Vö. J. de Vries: *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus.* München—Salzburg—Köln 1958. 94. o.

[178] Uo. 94—95. o.

[179] D. Bonhoeffer: *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie.* Gütersloh 1931. 55. o.

[180] Fr. K. Schumann: *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne.* Tübingen 1929. 233. o., és Nagy Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika theológiában.* Bp. 1936. 100. o.

sten igéjének önmagában érvényes valóságából és igazságából kiindulva végzi munkáját, akkor, bár fordított irányban, de szükségképpen ugyanazon az úton kell haladnia, amelyen az általános emberi (filozófikus) gondolkodás is halad: a realizmus és idealizmus útján",[181] hiszen „a filozófia realizmus és idealizmus végső intenciója: a valóság és igazság szintézise."[182]

Anélkül, hogy a hegeli dialektika teológiai értelmezése körüli régi vitát fel akarnánk melegíteni, szükségesnek látszott a problémát néhány vonással jellemezni, hogy világossá váljanak azok a kísérletek, amelyek a fentemlített két poláris ellentét (a szovjet filozófia és a neotomizmus) között napjainkban mint közbülső, közvetítő diszkussziók felmerültek. Segítséget nyújtanak ehhez azok a megjegyzések is, amelyeket Marx a hegeli dialektika „misztifikáló oldaláról", „misztifikációjáról", „misztikus burkáról" tett.[183]

Nos a feladat az, hogy a hegeli dialektikának a misztikus vonásait kiemeljük, túlhangsúlyozzuk, ugyanakkor közelítsük a marxi dialektikához — ime, előállt a platform, amelynek alapján a marxi filozófiából üdvtant lehet csinálni.

Ez is — ha átnézzük az erre vonatkozó irodalmat — lépcsőzetesen megy végbe. Történelmileg ösztönzést ebben az irányban Lukács György 1923-ban megjelent *Geschichte und Klassenbewusstsein* c. könyve adott. És bármennyire is visszavonta később Lukács e művének egyes tételeit, még ha e visszavonásokat regisztrálják is — mint ahogy pl. Iring Fetscher teszi[184] —, akkor is negligálják a nyilatkozatát, s a szóban forgó kitételekre „scripta manent" alapon hivatkoznak, sőt „tovább is fejlesztik" őket. Így különösen kiemelik Lukácsnak a természet dialektikáját tagadó szavait,[185] továbbá azt a tételét, hogy „a gondolkodás és a lét hegeli — dialektikus — eggyététele, egységük egy folyamat egységéül és totalitásául való felfogása alkotja a történelmi materializmus történetfilozófiájának lényegét is",[186] és ezen az alapon a dialektikát a szubjektum-objektum viszonyra redukálják, nem törődve azzal, hogy a dialektikának éppoly alapvető kategóriái az egyes-különös-általános, a mennyiség-minőség, a lényeg-jelenség, a szükségszerűség-véletlen, tartalom-forma, lehetőség-valóság, tagadás tagadása, absztrakt-konkrét stb., stb.

Így Ludwig Landgrebe a régi-Lukács pozícióból kiindulva azt állítja, hogy a marxi dialektika „annyiban *nem-materialista*, hogy nem egy önmagában fennálló természetanyag mozgástörvénye, hanem az emberi nem öntermelésének a törvénye"[187] — minthogy a dialektika a „tudatossá válás és termelés kölcsönhatásán mint egy testileg tevékeny cselekvésen nyugszik",[188] a „materialista" dialektika szerinte nem más mint a „dialektika degenerálódása"

[181] K. Barth: *Schicksal und Idee in der Theologie. Zwischen den Zeiten. Jena* 1929. 344. o.

[182] Nagy Barna: Id. mű 142. o.

[183] Vö. Marx—Engels: *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 367. o. Marx: *A tőke* I. k. Utószó a 2. kiadáshoz. MEM, 23. k. Bp. 1967. 20 o., Marx—Engels művei, I. k. Bp. 1957. 206. o. stb.

[184] Iring Fetscher: *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten.* I. köt. *Philosophie-Ideologie.* München 1962. 221. o.

[185] G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein.* Berlin 1923. 17. o.

[186] Uo. 46. o.

[187] L. Landgrebe: *Das Problem der Dialektik. Marxismus-Studien.* III. Tübingen 1960. 52. o.

[188] Uo. 59. o.

és a viszzatükrözési elmélettel „igazi dialektika minden lehetősége alól kihúzzuk a talajt".[189]

A következő lépést Iring Fetscher teszi meg, aki szerint a marxizmus nem a proletár osztályharc tapasztalatainak és az eddigi emberi tudásnak az általánosítása, hanem „egy tisztára spekulatív tan", mivel Marx a „proletariátust" — amelyet a tapasztalatból még nem is ismerhetett — a hegeli jogbölcselet bírálatának a *Bevezetésé*ben logikailag „vezette le".[190]

Egy további lépés a jobboldali szociáldemokrata „Tézisek a marxizmuskritikához" c. írásban található, amely leszögezi, hogy „Marx és Engels nem tudták magukat eléggé elvonatkoztatni a hegeli spekulációktól, és ennek tulajdonítható a munkájukban található chiliasztikus alapvonás"[191] — s ezzel eljutottunk a gondolat betetőzőjéhez, Ernst Blochhoz, aki a dialektikában ugyancsak szubjektum-objektum kapcsolatot lát, és ebből olyan sajátos következtetésekre jut, amelyek a „chiliasztikus alapvonásokat" egy teljes „eszkatológiává" teszik. *Subjekt-Objekt* c. munkájában ugyanis ezt írja: „Maga a dialektika az emberek által alkotott világban szubjektum-objektum kapcsolat, semmi más; a kidolgozandó szubjektivitás, amely a benne kialakult objektivitást egyre túlhaladja és felrobbantani igyekszik. Végül is a mindig szűkölködő szubjektum az, amely — amennyiben magát és munkáját nem találja kielégítően objektiválva — a történelmileg fellépő ellentmondások hajtóereje."[192]

Ez a folyamat halad a „fátum" felé, tehát minden létező még „a nem köré" épült, és az „ügyünk még nem sikerült" — ezért olyan ellentmondásos ez a fejlődés. A fejlődés törvényszerűségei azonban nem ismerhetők fel, és a végcél el nem érhető. A történelemben csupán „latens tendencia-folyamat" és „reális lehetőség" van — de akkor mi lehet a történelmi materializmusnak mint a társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeiről szóló tudománynak a feladata, a funkciója? Nem a megismerés — és átalakítás —, hanem a remény, az anticipáció, az álmodás előre: „A még nem tudott, a még nem lett."[193] Ehhez pedig úgy jut el, hogy kiindul az emberből mint ösztönlényből, ennek legfontosabb hajtóereje az éhség, a hiány; az ösztön a hiányból indul ki, és ennek megszüntetésére törekszik. Ezt a képzetet ráteríti azután az egész világegyetemre: a világ maga is ilyen hiány, „nem-bírás" vagy „nemlét", azaz *a* „nem".

A világegyetem fejlődési vonala: a nem a kezdet, a minden a vég, és a folyamat a „még-nem". Az embernél a nem az éhség, a minden a beteljesültség, a folyamat a remény. A végső beteljesedés, a „fátum", a „totális vég", amelyet Bloch „az azonosság hazájának" nevez,[194] azonban „sötét". „A jövő — valamennyi előtér és láthatár — az objektivitásával az átélt pillanat sötétségében oly módon vesz részt, amely a jövő leglényegesebb tulajdonságát alkotja: el van zárva a szemlélet számára, de még a tendenciakutatás számára is viszonylag ismeretlen".[195] Annál is inkább, mivel „a jövőbeli semmi mást sem

[189] Uo.
[190] Iring Fetscher: *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. Marxismus-Studien.* II. Tübingen 1957. 56. o.
[191] Die Neue Gesellschaft 1959/3. sz. 228. o.
[192] E. Bloch: *Subjekt-Objekt.* Berlin 1952. 469. o.
[193] E. Bloch: *Das Prinzip der Hoffnung.* I. köt. Berlin 1954. 15. o.
[194] Uo. 228. o.
[195] Uo. 323. o.

jelent, mint a mi megnagyobbodott sötétségünket, mint sötétségünket az ölének a szüleményében, további történelmének megnagyobbításában".[196]

Vagyis Bloch számára a történelem nem az osztályharc szintere, és az emberiség nem objektív törvényszerűség alapján jut el az osztálynélküli társadalomba, hanem a remény az, „amely a világot mozgásba hozza és mozgásban tartja",[197] amely azonban nem valósul meg, hanem áthatolhatatlan sötétségbe torkoll. Így értelmezi Bloch a történelem lezárulását Hegelnél, és Marx annyiban áll Hegel felett, hogy a „remény"-filozófusává avatja.

Ezzel Bloch teljesítette azt a kettős feladatot, amelyet a polgárság remélhetett attól, hogy új problémákat régi formában vetett fel. Először is „sikerült" a „remény"-filozófiával eszkatológikus vonásokat bevinni a marxizmusba, amit azután Iring Fetscher örömmel nyugtázott;[198] másodszor pedig azzal, hogy a marxi dialektikát — irracionálisnak, misztikusnak állítva be — a hegelire redukálta, alkalmat adott arra, hogy a dialektikát tudománytalan megismerési módszernek tekinthessék. E két motívum összeadásából azután Johannes Flügge jogosultnak érzi magát arra, hogy ezt a módszert „kultikus áldozati szertartásnak" minősíthesse.[199]

Új viták új formában

Hegel és Marx egymáshoz közelítése, vagy ahogyan az újabb marxista irodalomban megformulázódott, „Hegel marxizálása és Marx hegelizálása", lényegileg azt a tendenciát rejti magában, hogy kimutassák: Marx csupán tanítványa, követője, esetleg egyes vonatkozásokban továbbfejlesztője Hegel tanításainak, filozófiájának egy bizonyos — még jó, ha nem helytelen — irányban való folytatója.[200]

Ennek a törekvésnek újabban egyik sajátos megnyilvánulása Marx és Kierkegaard egymással szembeállítása. Kierkegaard „felfedezése" az egyetemes filozófiatörténet számára az egzisztencialista Heideggernek köszönhető. Amilyen sok furcsaság fűződik Kierkegaard életéhez, műveihez — kezdve ezek szokatlan címével, folytatva inkább költői, mint tudományos, aforisztikus előadásmódjával, nyakatekert mondatfűzéseivel, magacsinálta szavaival —, ugyanolyan kuriózum a Heidegger által történt népszerűsítése is. Mert Kierkegaard-t aligha tartaná számon a filozófia világtörténete, ha nem szerepeltetnék az egzisztencializmus előfutáraként.

Ez az előzményként való jelentkezés azonban fordított, mint a filozófiában általában. Heideggernél, bár tudatosan felhasználja — kifejlesztve és átalakítva — Kierkegaard főfogalmait, szó sincs arról, mintha Kierkegaard filozófiáját folytatná és kiterjesztené. Nem a szokványos mester-tanítvány viszony van kettőjük között, hogy ti. Heidegger megismerkedett Kierkegaard filozófiájával, ez meggyőzte őt, hívévé szegődött, és tovább építette, tökéletesítette, az új viszonyokra alkalmazta — esetleg a tanítvány végül is felülmúlja

[196] E. Bloch: *Geist der Utopie.* München—Leipzig 1918. 372. o.
[197] E. Bloch: *Das Prinzip der Hoffnung.* I. köt. Id. kiad. 334. o.
[198] Iring Fetscher: *Id. mű.* 58. o.
[199] Johannes Flügge: *Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung.* Hamburg 1953. 16. o.
[200] Lásd: Sándor Pál: *A munka problémája Hegel műveiben.* Valóság 1966/12. sz. 4. o.

mesterét. Hanem Heidegger, saját koncepciója számára keresve-kutatva az adekvát kifejezésmódot, ebben sok segítséget talált Kierkegaard filozófiájában, ezért felfedezte és megtette ősévé. Hogy azután ez a felfedezés olyan sikeresnek bizonyult, az összefügg a kierkegaard-i filozófiának azokkal a vonásaival, amelyek az egzisztencializmust is divatfilozófiává tették.

Ez a széles körű hatás azután azokat, akik a marxizmus elleni harc részesei voltak, szintén arra ösztönözte, hogy felfedezzék Kierkegaard Hegel-ellenességét. S így alakult ki napjainkban az az irodalom, amelynek célkitűzése, hogy elterjessze: a hegeli iskola igazi kettészakadása nem az óhegeliánusokra és az ifjúhegeliánusokra való bomlásban történt meg, hanem Marx kontra Kierkegaard-ban. E gondolatmenet alaptendenciája nem csupán annak felmutatása, hogy Hegelben megtalálható a két alapvető ellentétes irányzatnak a marxi objektív materializmusnak és kierkegaard-i szélsőségesen szubjektív idealizmusnak a gyökere, hanem főképp az, hogy Marxszal mint egyenrangú ellenfelet állítsák szembe Kierkegaardot, hogy ezzel leszállítsák Marxot is arra az efemer divatfilozófiai szintre, amelyen Kierkegaard áll, és ezzel megkérdőjelezzék a marxi filozófia világtörténelmi jelentőségét.

Ebből a perspektívából nézve aztán eltörpül Kierkegaard pozitív filozófiája, sajátos mondanivalója a Hegellel szemben gyakorolt kritikája mellett. Így hát ebben az összefüggésben bennünket sem annyira a félelem, kétségbeesés, bánat, gond, magány stb. alapvető kierkegaard-i fogalmai, szerzőjük szubjektív idegállapotában gyökerező eredetük, ugyanakkor nagyon is szociális jellegük, az akkori — és mai — talajvesztett kispolgári értelmiség életérzését kifejező mivoltuk érdekelnek, mint inkább a módszer kérdése, amellyel Kierkegaard — akárcsak az ifjúhegeliánusok, — Hegellel szembekerült. De míg az ifjúhegeliánusok a hegeli dialektika forradalmi oldalát hangsúlyozzák — nem is szólva arról, hogy Marx azt a feje tetejéről egészen a talpára állítja —, addig Kierkegaard éppen ettől — a még idealista formájában is — forradalmi jellegétől akarja megfosztani, éspedig úgy, hogy a hegeli objektivizmust szubjektivizmussá igyekszik átalakítani.

Ez persze nem könnyű feladat, és Kierkegaard ezt a feladatot meglehetős kanyarodóval próbálja megoldani. Hegel szemére veti, hogy a dialektika legfontosabb alapelvét, az ellentmondás elvét tulajdonképpen meghamisítja, amikor az ellentéteket feloldja a szintézisben. Gúnyosan írja: „A hegeli újramegrágási folyamat 3 gyomorral: először a közvetlen, aztán azt ismét felböfögi, majd megint lenyeli. Talán egy következő mester ezt megpróbálhatná négy gyomorral és így tovább, megint le és ismét fel."[201] Szerinte ugyanis az ember logikai rendbe szedheti gondolatait és kidolgozhat egy spekulatív rendszert, de véges elméje nem alkothat befejezettet,[202] márpedig Hegelnél, amikor a szellem mint véges jelenik meg, ez az abszolút szellemnek csak külső és átmeneti formája, mert lényegileg kezdettől fogva az abszolút szellemről, ennek különböző megjelenési formáiról van szó — tehát a hegeli dialektikus logika metafizikával azonosul.

Kierkegaard ezt a dialektikát „kvantitatívnak" nevezi, és ezzel állítja szembe a saját „kvalitatív" dialektikáját. Ebben is alapos torzítás van,

[201] S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*. Hrsg. Th. Haecker. Jena 1923. I. köt. 51. o.
[202] S. Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken von Joh. Climacus*. (Kierkegaard álneve, amelyen a Philos. Brocken megjelent, Kopenhaga 1846.

hiszen nem kell különösebb kifejtése annak, mily nagy szerepet játszik Hegelnél a minőség, valamint a mennyiségi változásokba való átcsapása. De Kierkegaard[203] programatikusan tételezi a vagy-vagy dialektikáját, azaz megáll a szintézis előtt, sőt a kéttagúságot szeretné feloldani egytagúságba, vagyis a létet és gondolkodást nem elhatárolni egymástól, legjobb esetben párhuzamba állítani, hanem a létet a létező gondolkodó konkrét egzisztenciájának értelmezni, mondván, hogy „a valóban egzisztáló szubjektív gondolkodó gondolkodásában állandóan utánaképzi a maga egzisztenciáját, és egész gondolkodását átteszi a valóságba".

Ez a folyamat lenne a „kvalitatív dialektika", amelynek során az egyén a maga szabad választása útján az egzisztencia egyik stádiumából egy másik stádiumába kerül. Ezek a stádiumok — három fő szakaszt különböztet meg: az esztétikait, az etikait és a vallásost — nem fejlődési mozzanatok, hanem egymással össze nem függő, önmagukban zárt, minőségileg különböző állapotok, vagyis a dialektika csupa minőségi változásból, ugrásokból áll, de egyik nem készíti elő a másikat, nem egyik megy át a másikba, hanem mindegyik külön az én szabad választásának, döntésének eredményeképpen jön létre. Ez a választás azonban „az ismeretlenbe való ugrás", és ez „az ember akaratától és tudatától függetlenül, az emberi természetben működő sötét erők hatására megy végbe",[204] — vagyis teljesen irracionális és misztikus módon.

Nem csoda, ha ez a választás, amelyet Kierkegaard az ember belső, meghatározatlan és megismerhetetlen szabadsága lényegének tekint, át- meg átszövődik a szorongás, az aggodalom érzésével, hiszen a szabadság Hegel szerint a szükségszerűség felismerése, azaz a választás tudatos döntés, az objektív valóság s a mozgása, összefüggése, törvényszerűsége belátásán alapszik — és ha még hozzátesszük, hogy ez a választás nem a magányra, elkülönülésre, hanem a felismert szükségszerűség után igazodó, racionális és célirányos társadalmi tevékenységre vezet, akkor ez már nem is Hegel, hanem Marx.

Van-e e divergáló fejlődési vonalak ábrázolásának egyéb értelme, mint az, hogy Hegelből induló két ellentétes út felmutatásával értékegyenlőséget teremtsen a két lehetőség között? A kierkegaard-i filozófia előtérbe kerülése és az egzisztencializmus bizonyos irányzatainak a jelentkezése azt mutatja, hogy igen. Mert nemcsak a különbségek szerepelnek ezekben a művekben, hanem a marxizmus egyes „hiányosságainak" a Kierkegaard-éival rokon eszmékkel való eltüntetésére, kiegészítésére, tökéletesítésére vonatkozó kísérletek is.

Nem véletlen, hogy Robert Heiss a *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts* c. művében három filozófust, illetve egymással való összefüggésüket tárgyalja: Hegelt, Kierkegaard-t és Marxot. Karl Löwith egész munkássága arra irányul, hogy rokonítsa Hegelt, Kierkegaard-t, Marxot, Max Webert és Nietzschét.[205] A francia jezsuita páter, a Hegel-kutató Gaston Fessard az *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire* c. tanulmányában világosan tételezi, hogy azokat a problémákat, amelyeket Hegel nem oldott meg és

[203] S. Kierkegaard: *Entweder — Oder, ein Lebensfragment.* Hrsg. von Viktor Eremita (szintén K. Álneve), 1843.

[204] S. Kierkegaard: *Entweder — Oder.* Dresden 1909. 514. o.

[205] K. Löwith: *Max Weber und Karl Marx.* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1932. *Kierkegaard und Nietzsche.* 1933., de különösen: *Von Hegel bis Nietzsche.* Zürich 1941.

amelyek előtt a marxizmus „véglegesen" stagnál, „Kierkegaard pozíciójából kell megkísérelni megoldani".[206]

A neotomista racionalizmus ebben az esetben még háttérbe is szorítható, ha a végeredmény a vallásos stádium, amelyben az ember megtalálja saját üdvét és az igazságot. A neotomizmus — ennek a még az egyház ellen forduló „magánkereszténységnek" a szociális funkciója kedvéért — bár mint misztikus átélést, de átmenti a vallásosságot a pozitív vallásokban, kinyilatkoztatásban, a transzcendensben már nem hívők számára, elnéző lesz nemcsak az ilyen eretnekség iránt, hanem eltekint a logikai következetességtől is, amikor nem kutatja, hogyan fér össze annak a kérdésnek a megkerülése: miként történik az egyik stádiumból a másikba való átlépés, ha tagadjuk a fejlődést? Mert mindez — tehát az, hogy vajon nevezhető-e ez még dialektikának — vagy ahogyan Adolf Sannwald már jóval korábban kimondta: „nem egyéb, mint kétértelműség"[207] — eltörpül a kierkegaardi filozófia — nem annyira korabeli, mint az egzisztencializmuson belül érvényesülő más társadalmi szerepe mellett. És éppen e miatt a szerep miatt sikerül oly kevéssé a logikán alapuló kritika Kierkegaard-t illetőleg, ahogyan ezzel pl. Jirina Popelova kísérletezik. *Die Suspension der moralischen Persönlichkeit in Hegels Philosophie des Rechts und die von ihr hervorgerufenen Dialoge* c. tanulmányában.[208] Hiszen valóban napjainkban azért van olyan nagy visszhangja a kierkegaard-i filozófiának, mert „az emberi Egyes és a sajátos Emberi miatti egzisztenciális aggodalom az intellektuális tudatalattiban elérte azt az intenzitásfokot, amellyel a dán gondolkodó átélte".[209]

E találó megállapítás egyben elvezet bennünket két olyan új problémához is, amelyek a jelenlegi Hegel-vitákban az előtérben állnak. Az egyik az egyén, a másik, amely ezzel egyébként összefügg, a humánum kérdése. Itt is megfelelő különbségtevésre van szükség. Abból, hogy Hegelnél az egyén, a személyiség milyen szerepet játszik, a Hegel-kritikusok egy része — a perszonalisták — azt a következtetést vonják le, hogy Hegel igazi utódai azok, akik e szerepet az általánossal, a társadalmival szemben hangsúlyozzák, másik részük — az egzisztencialisták — pedig a marxizmusban mint Hegel legitim folytatásában az egyén háttérbe szorítását látják, s ezért az egzisztencializmussal kívánják kiegészíteni, hogy teljes, „igazi" marxizmus legyen.

Persze, olyan szélsőséges álláspontot nehéz képviselni, ahogyan ezt korábban Hugo Fischer tette, amikor azt állította, hogy „Hegel alapvetően individualista. Elhanyagolja minden személyes hatás társadalmi meghatározottságát",[210] vagy mint újabban Hermann Schmitz tételezi, hogy „Hegel az individualitás gondolkodója".[211] Nehéz még akkor is, ha a szellem fenomenológiáját úgy fogjuk fel, mint az egyéni tudat fejlődését, és bár a tudat törvényei szubjektív és objektív jellegűek, de ezt az objektívet is lehet nagyobb

[206] Hegel Jahrbuch 1961. I. Halbbd. Id. kiad. 51. o.

[207] Adolf Sannwald: *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie.* München 1931. 244. o.

[208] Filosoficky Casopis. Praha 1966/4. sz.

[209] Uo. 447. o.

[210] Hugo Fischer: *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit.* München 1928. 253. o.

[211] Hermann Schmitz: *Hegel als Denker der Individualität.* Meisenheim am Glan 1957.

erőszakoltság nélkül észnek tekinteni, minthogy Hegel az észt mint az öntudat bizonyosságát definiálja.[212]

Ám ha az objektív szellem szférájában keressük a választ, akkor legfeljebb csak az egyén elsődlegességét állapíthatjuk meg; hiszen Hegel szerint „Az egyénnek *tisztán egyedi* tevése-vevése azokra a szükségletekre vonatkozik, amelyek neki mint természeti lénynek, azaz mint *léttel bíró egyediségnek* szükségletei."[213] — Csakhogy „az egyén a maga szükségleteiért végzett *munkájával* éppannyira kielégíti a többiek szükségleteit, mint a magáéit, s a maga szükségleteinek kielégítését csak a többiek munkája révén éri el."[214] Itt tehát a mások munkája feltétel, „a végső cél azonban az egyes érdeke mint ilyen".[215]

Anélkül hogy a munka problémájába belemennénk, amely egyébként szintén alkalmat ad Hegel „marxizálására", mint ezt e kérdés körüli vita tanúsítja,[216] úgy véljük, világos, hogy ebből Hegelnek az az álláspontja következik, amit egyébként a *Jogbölcselet*ben meg is formuláz, hogy „a polgári társadalom a tagok mint önálló egyesek kapcsolata".[217] Igaz tehát, hogy az egyénekből tevődik össze a társadalom, de nemcsak hogy *van* társadalom mint „külsőleges rend" az egyének „saját és közös érdekei számára",[218] hanem az egyének és társadalom közötti feloldhatatlan kölcsönhatás formájában is, amennyiben „*Az öntudat csak egy más öntudatában találja meg kielégülését*".[219] Ez a viszony jelentkezik az objektív szférában is, hiszen az egyes ember tevékenysége nem pusztán dologiságban realizálódik, hanem a műben is, ebben pedig nemcsak saját lényegét ismeri fel, a maga által létesített reflektálással, hanem mások reflexióit is felidézi, vagyis kölcsönös, kettős reflexióról van szó, amelynek során az eredmény: „*Elismerik* önmagukat, *egymást kölcsönösen elismerve.*"[220]

Egyén és társadalom viszonylatában tehát lényegében ugyanaz a különbség Hegel és Marx között, mint ami a filozófia alapkérdésében, hogy ti. Hegelnél a szellem az elsődleges és az anyag a másodlagos, Marxnál pedig fordítva. Az egyén elsődlegességében azután Hegelnek nemcsak az idealizmusa, hanem polgári mivolta is tükröződik, ellentétben Marxszal, akinek a társadalom elsődlegességében proletárosztályálláspontja, kommunista világnézete is megmutatkozik. De míg Hegelnél a társadalom szükségszerű, korrelatív az egyénhez, addig nem lehet azt állítani, hogy Marxnál az egyén semmi.

Aligha szükséges arra a marxista irodalomra rámutatni, amely „a személyiség szerepe a történelemben" címszó alatt található; megelégszünk csupán annak regisztrálásával, amit Engels pontosan megmond — hogy ti. „Az emberek csinálják történelmüket, bárhogy alakuljon is az, amennyiben mindegyikük a saját, tudatosan akart céljait követi, s a történelem éppen ezeknek a különböző irányokban működő akaratoknak és a külvilágra gyakorolt sokrétű behatásuknak az eredője. Tehát az is fontos, hogy mit akar a sok egyes ember."[221] —, és ehhez Blochhoz írott levelében hozzáteszi: „abból,

[212] Hegel: A szellem fenomenológiája. Akadémiai kiadó, 1961. 124. o.
[213] Uo. 183. o.
[214] Uo.
[215] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Id kiad. 208. o.
[216] Sándor Pál: Id. cikk.
[217] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Id. kiad. 149. o.
[218] Uo.
[219] Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Id. kiad. 100. o.
[220] Uo. 102. o.
[221] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.*

hogy az egyes akaratok ... nem azt érik el, amit akarnak, hanem összesítő átlagban, közös eredőben olvadnak egybe, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy értékük nullával egyenlő. Ellenkezőleg, mindegyikük hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben benn foglaltatik az eredőben".[222]

Amikor azután Engels — Hegelnek a görög történelemmel foglalkozó fejtegetéseivel kapcsolatban, aki abban csupán „a szép egyéniség alakzatainak" megvalósulását látja — a csak egyénekből magyarázó a történelmet úgy értékeli, hogy az „puszta szólam"[223], akkor ezt az értékítéletet bátran vonatkoztathatjuk azokra a törekvésekre is, amelyeket általában az egzisztencialistáknál, különösen pregnánsan kifejezve pedig Sartre-nál találunk meg, aki kijelenti: „Ha nem akarjuk, hogy a dialektika isteni törvénnyé, metafizikus végzetszerűséggé változzék vissza, az egyénekből kell fakadnia, nem pedig nem tudom milyen egyén feletti összességből."[224]

Nyilvánvaló tehát, hogy Sartre szerint is a társadalom egyének összege, ahogy ő kifejezi, „az egyéni sorsok nyüzsgése",[225] és így „a dialektika, ha létezik, nem lehet más, mint a totalizáló egyediségek sokasága által elért konkrét totalitások totalizálása".[226] Hogy ez Sartre-nál éppoly kevéssé megoldás, mint ahogy a neokantiánus badeni iskola a történelmi egyediségek, a szingularitás leküzdésére és az egyed történelmi cselekvései, alkotásai számára az általánosság és szükségszerűség attributumainak a megszerzésére — azon az alapon, hogy minden cselekvés értékhordozó — az értékelmélettel való próbálkozással sem arra ad választ, amit önnönmaguktól kérdeztek, az kitűnik Sartre következő lépéséből. Az ember „par excellence dialektikus lény", amikor tehát felállítja követelményét az egyed filozófiájának a megalkotására, akkor ez abban konkludál, hogy „meg kell alapozni a dialektikát mint az antropológia általános módszerét és egyetemes törvényét",[227] mégpedig a priori kell megalapozni.

Amikor tehát Sartre úgy véli, hogy a „marxizmus" általánosságából a kivezető út egy „marxista antropológia" létrehozatala, akkor ebben nemcsak az a téveszme van, hogy a marxizmus elhanyagolja az egyént, hanem az is, hogy a marxizmus pusztán induktív, absztraháló, analógiai eljárással vonja le a dialektika törvényeit a természetből és alkalmazza a társadalomra; Sartre szerint ez még nem bizonyítás — persze, ha így lenne, akkor Sartrenak igazat lehetne adni —, csakhogy a marxizmus tudvalevőleg nem puszta empirizmus és nem csupán induktív eljárást alkalmaz, a dedukció-indukció elválaszthatatlanságáról, a megismerés két — szemléleti és fogalmi — fokáról nem is beszélve, csakhogy Sartre a döntő kérdésről, a gyakorlatnak a megismerésben betöltött hármas szerepéről is megfeledkezik. Kettőt azonban a marxizmus határozottan elutasít, először azt, hogy a megismerés nem egyéb, mint a posteriori regisztrálás, másodszor pedig azt, hogy a megismeréshez a priori megalapozás szükséges, legyen az akár kanti transzcendentális, akár Sartre-féle „fenomenológiai" apriorizmus.

[222] *Engels 1890. szept 21—22-i levele Blochnak.* Marx Engels *Vál. Műv.* II. köt. Id. kiad. 489. o.

[223] Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Id. kiad. 355. o.

[224] J.—P. Sartre: *Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques.* Párizs 1960. 131. o.

[225] Uo. 165. o.

[226] Uo. 132. o.

[227] Uo. 117. o.

Ami pedig a „marxista" antropológiát illeti — amely a mai Hegel-vitában szintén nagy szerepet játszik —, jogosan feltehetjük, hogy sem Sartre, sem mások — legalábbis azok, akik a marxizmust antropológiával akarják „kiegészíteni" — nem gondolnak a történelmileg kialakult szakantropológiára vagy ennek különböző ágazataira, mint pl. antropobiológiára, antropomorfológiára, antropogeográfiára stb., sőt elutasítják a pszichológiai, teológiai, etikai, kultúrantropológiát is, hanem kifejezetten „filozófiai" antropológiáról van náluk szó, vagyis arról, hogy a megismerés nem lehet más, mint az embernek a megismerése, hogy az a világkép, amelyet az ember magának alkot, szükségképpen antropocentrikus; vagyis, más oldalról nézve, az ember, amikor megismer, azaz amikor viszonyul a világhoz, szükségképpen nem bújhat ki a bőréből, tehát a megismerés mindig antropomorf jellegű. A pragmatista Schiller e „humanizmusnak" nevezett felfogását helyesen igazítja ki ezért Windelband „hominizmusra".[228]

A kérdés mármost az, vajon a marxizmus mint tudomány felléphet-e azzal az igénnyel, hogy a tudattól független valóság — mind a természet, mind a társadalom — objektív törvényszerűségeit felfedezze, vagy pedig megismerésének tárgya csupán e valóságnak a tudatban visszatükröződő képe lehet. Ez utóbbi rejlik ugyanis minden „filozófiai" antropológia mögött, egyszóval a marxi objektív, materialista ismeretelméletet át akarják alakítani szubjektív-idealista ismeretelméletté.

Nem állítjuk, hogy a filozófiának az alapkérdése, illetve az, hogy tételezhető-e vagy bizonyításra szorul-e a tudattól független valóság mint a materialista filozófia kiindulópontja, már véglegesen elintézettnek tekinthető. De találónak érezzük Lukács Györgynek a tudomány és művészet közötti különbségére vonatkozó azt a meghatározását, hogy az előbbi dezantropomorfizál, az utóbbi pedig antropomorfizál,[229] vagyis azt, hogy a tudománynak, tehát a tudományosságra igényt tartó filozófiának is törekednie kell a dezantropomorf megismerésre. Amikor tehát az egzisztencialisták és nem kis mértékben a hatásuk alá kerülő egyes marxisták is „marxista filozófiai antropológiát" követelnek, akkor lényegileg a fenti tendenciát, még mielőtt teljesen érvényesülhetett vagy pláne kibontakozhatott volna, vissza akarják fordítani, és ezzel — az antropomorfizálással — a filozófiától nem a valóság tudományos megismerését várják, hanem a valóságnak a filozófusok belső eszmei tartalmával való átitatását végzik, végső fokon fogalomköltészetet csinálnak.

A filozófiai antropológia *általános* problémája ebben az összefüggésben természetesen nem érdekelhet bennünket közelebbről, illetve részleteiben, hanem csupán hegeli vonatkozásaiban. Nos, ami a hegeli antropológiát illeti, annak Hegel rendszerében egészen pontos helye van: a szubjektív szellem fejlődésének első fázisa, amikor az emberi lélek az állati lét fölé emelkedik, de még teljesen testhez kötött, a más-létben él, nem szabad, de már küzd a szabadságért.[230] Ez azonban csak a kezdet, és az antropológia ezzel véget is ér, mert a küzdelem folyamatát már a fenomenológia írja le, hogy azután ez beletorkolljon az anyagszerűségéből kiszabadult szubsztanciális egyéni lélekről szóló tudományba, a pszichológiába.

[228] W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Tübingen 1924. 555. o.
[229] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* I. köt. Akadémiai kiadó, 1965. 127. o.
[230] Vö. részletesebben Sándor Pál: *Történelmi adalékok az antropológia-vitához.* Valóság 1966/4. sz. 59. o.

Nos nemcsak az idős, hanem a fiatal Marxnál sem találjuk nyomát egy ilyesfajta antropológiának. Marx és Engels már a *Német Ideológiá*ban világosan kifejtik, hogy az embernek az állatvilágtól való önmegkülönböztetése nem a tudat, a vallás vagy egyéb által történik, hanem azzal a móddal, „ahogyan ... létfenntartási eszközeiket termelik", „Hogy tehát az egyének mik, az termelésük anyagi feltételeitől függ".[231] A *Német Ideológiá*nál korábbi *Feuerbach-tézisek* még pontosabban megformulázzák azt az alapelvet, amely minden antropológiát elutasít: „az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."[232] A 7. tézis pedig megállapítja: „az elvont egyén ... egy meghatározott társadalmi formához tartozik".[233] Az olyan „antropológia", amely tárgyának akár biológiailag, akár fiziológiailag, akár pszichológiailag vagy metafizikusan-transzcendensen felfogva az egyes ember vagy „az" ember helyett a társadalmi viszonyokat, az egyénnek a társadalmi formához kötöttségét, a társadalmi meghatározottságban tevékeny konkrét emberi közösségeket tekinti, nem tekinthető antropológiának.

De hogy mindez nem jelenti azt, mintha Marxnál a személyiség, az „emberi lényeg" felolvadna a „társadalmi viszonyok összességében", azaz az általánosságban, nem árt rámutatni egy olyan mozzanatra, amelyet az eddigi viták egyáltalán nem méltattak figyelemre. A fenti definíció a magyarban — de nemcsak a magyarban — megtévesztő. A társadalmi viszonyok „összessége" szó szerint véve valóban azt jelentené, hogy mivel adott társadalmi viszonyokban ez az összesség mindenkiben egyformán jelentkezik, a személyiség sajátos vonásai, egyedi jellegzetességei nem juthatnak érvényre, elmosódnak. Csakhogy a marxi szöveg nem Summéról vagy Gesamtheitről szól, hanem ensemble-ról.

Igaz, hogy Marx előszeretettel használt idegen szavakat, itt ennek a szónak az alkalmazása mégsem vezethető vissza erre a szokásra. Az ensemble ugyanis elsősorban nem összességet jelent, hanem meghatározott sajátosságok „együttesét", amely ezért különbözik egy másik, harmadik stb. együttestől. Így az együttes fogalma pontosan magában foglalja éppen azt, amit Marxnál a helytelen szóértelmezés következtében hiányolnak: az egyik együttes lényeges különbségeit a másiktól, vagyis az általánossal szemben a sajátosnak, az egyedinek az előtérbe kerülését.

Persze, ezeknek az egymástól eltérő együtteseknek az elemei is társadalmiak — csak éppen nem azonosak. Itt tehát alapvetően megfordul a helyzet az antropológiát követelőkkel: az egyes emberekben a természeti motívumok nagyjában és egészében — tehát lényegileg — azonosak: az antropológia hívei tagadják az egyénit, éppen azt, amit Marxnál reklamálnak.

Mármost eltekintve ettől a fordítási-értelmezési figyelmetlenségtől, milyen alapot találnak az antropológia hívei mégis a fiatal Marxnál, amire hivatkoznak? Mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at, amely a Kölnben 1950-ben *Nationalökonomie und Philosophie* címmel megjelent kiadásának Erich Thier tollából való bevezető tanulmánya szerint, „a fiatal Marx antropológiája". Thier ezzel megnyitotta az utat újtomisták, egzisztencialisták és revizionisták számára egyaránt — akik ebben a kérdésben sajátos módon

[231] MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.
[232] Uo. 9. o.
[233] Uo.
[134] Sándor Pál: *Történelmi adalékok az antropológia-vitához.* Id. hely.

egy platformra kerülnek[234] —, és álláspontjának végső — politikai — konzekvenciáit — egy torz szillogizmusra építve (Hegelnek van antropológiája — A fiatal Marx hegeliánus — Tehát a fiatal Marx filozófiája antropológia) — legélesebben Iring Fetscher vonja le: „Marx Károly mindenekelőtt az összelméletét illetőleg volt két központi területen Hegel tanítványa és egyben bíráló folytatója: A történelembölcselet és az antropológia területén."[235]

E fejtegetésekben aztán nem az az érdekes, hogy Fetscher párhuzamba állítja a hegeli világszellemet a marxi emberi társadalommal, a népszellemeket az osztályokkal, a keresztény-germán népszellemet a proletariátussal, mondván, hogy Marx tudományos tevékenysége csupán a hegeli terminusok puszta behelyettesítéséből áll, hanem az az inszinuáció, amely szerint az „ortodox" marxisták tulajdonképpen nem is Hegel, hanem a fiatal Marx ellen harcolnak, minthogy „a fiatal Marx és az ő humanista ethosza állandó szemrehányás a szovjetvilág embertelen és szabadságellenes uralmi rendje miatt".[236]

Ezzel az antropológia-vita, amely eddig elsősorban ismeretelméleti kérdés körül forgott — ennek pregnáns kifejezője a lengyel Leszek Kolakowski, aki azt a tételt állítja fel, hogy „az egész általunk kapott világkép egy ‚társadalmi szubjektív' mű . . . az egész emberen kívüli világ . . . emberi termék" stb.[237] —, áttevődik az etika területére, és az emberi mivolt problémája a humánum-antihumánum alternatívájává válik. S ezzel eljutottunk a Hegel—Marx viszony egy újabb kardinális kérdéséhez, az elidegenedéshez.

Minthogy ennek a kategóriának manapság óriási irodalma van, és lassanként mint a társadalmi élet bázis-fogalma egész közéletünkre — a kapitalizmus és szocializmus közötti küzdelem elméleti vetületére — szétterebélyesedik, ismét csak a Hegel-vita körére szorítkozunk, és csupán jelezzük azt a polarizációt, amely ebben a kérdésben kialakult: a „jobboldali" álláspont szerint az elidegenedés örök emberi jelenség, amely független a társadalmi formációtól, de legalábbis a tulajdonviszonyoktól, azaz fennmarad a szocializmusban is, sőt a „szocializmust építő" társadalmakban újabb forrásai nyílnak az állam hatalmának erősödése, a bürokrácia elburjánzása stb révén. A „baloldali" álláspont szerint pedig az elidegenedés a kizsákmányolásból jön létre — márpedig a kizsákmányolás megszűnt a szocialista államokban, tehát az elidegenedés jelenségei is megszűntek vagy legalább is eltünedezőben vannak. A két szélsőség — mint ez elő szokott fordulni — végül is egy platformon találkozik, hiszen mindkét álláspont azt a konzekvenciát hordja magában, hogy az elidegenedés jelenségei ellen nem kell — első szerint nem is lehet, második szerint felesleges — felvenni a küzdelmet.[238]

Ami viszont a hegeli-marxi vonatkozásokat illeti, a probléma szintén a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* hozzáférhető tétele útján (1931—32) merült fel, társadalmi súlyra azonban csak az egzisztencialisták és neotomisták révén tett szert, akik a Hegel—Marx-viszony központi kategóriájává avatták. Jellemző, hogy mennyire ez a viszony tette aktuálissá e fogalmat, hogy a több mint 2700 oldalas, tulajdonképpen kantiánus-óhegeliánus Glockner-féle *Hegel-Lexikon,* amelynek második kiadása pedig 1957-ben jelent meg, még

[235] Iring Fetscher: *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel. Marxismus-Studien,* III. Tübingen 1960. 72. o.

[236] Uo. 167. o.

[237] Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein.* München 1960. 15. o.

[238] Vö. *Ankét az elidegenedés kérdéseiről.* Filozófiai Közlemények 1965/1. sz.

nem tartalmazza sem az Entfremdung, sem a Hegelnél szinonimaként használt Entäusserung fogalmát.

Hegel rendszerében e fogalomnak világos és pontos helye van: a szellem, miután keresztülhaladt a logikai szférán, és eljutott a fogalom tanában annak legmagasabb fokáig és egyben határáig, „elhatározza", hogy a logikai szférából kilépve a máslétben, a matériában megjelenik, hogy „magát, mint *természetet* szabadon önmagából elengedi".[239] Vagyis — a *Fenomenologia* szavaival szólva — ez a természet „a magától elidegenedett szellem világa",[240] de Fichtere utalva úgy is formulázhatnánk, hogy a szellemnek, hogy önmagát megismerje, szembe kell néznie önmagával, tehát meg kell teremtenie a máslétet, hogy ebben önmagát majdan újból felfedezze.

Hogy a fiatal, tehát a *Kéziratok* Marxa is világosan látta, hogy Hegelnél az elidegenülés a szellem tárgyiasodása és mint ilyen átmeneti mozzanata, arról tanúskodik a *Kéziratok*nak *A hegeli dialektika kritikája* c. egész fejezete, de Hegel *Fenomenológiá*jának utolsó fejezetéből készült kivonata is. Talán elég, ha itt csupán egy mondatát idézzük, hogy azután szembeállíthassuk ezzel Marxnak — *NB* a fiatal Marxnak — az elidegenülésre vonatkozó felfogását. „Az *emberi lényeg* — írja Marx —, az *ember* Hegel számára egyenlő *öntudattal*. Az emberi lényeg minden elidegenülése ennélfogva *nem más*, mint az *öntudat elidegenülése*."[241] Marx ugyan azt is írja, hogy „Hegel a modern gazdaságtan álláspontján áll. A *munkát* úgy ragadja meg, mint az ember *lényegét* ... A munka az ember *magáért-levése* a *külső idegenné váláson* belül, vagyis *külsővéidegenné vált* emberként"[242] — csakhogy ehhez mindjárt hozzá is teszi, hogy „Az a munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*."[243] Ez pedig annyit jelent, hogy a fiatal Marx felfogása szerint Hegel számára az ember nem saját munkájának a terméke, hanem az önnönmagát megismerő idea produktuma, az ember is lényegileg csak szintere vagy munkatársa ennek az eszmének.

Amikor tehát Marx a *Kéziratok Az elidegenült munka* c. fejezetében közelebbről szemügyre veszi „a *tárgyiasulást*, a munkás termelését és benne az *elidegenülést*, a tárgynak, az ő termékének *elvesztését*"[244] és az elidegenülés különböző formáit, akkor ez már nem Hegel, hanem Marx, aki ezekben az elemzésekben megtette az első döntő lépéseket a feje tetején álló hegeli koncepciónak a talpára állítására; vagyis lényeges különbség van Hegel és már a fiatal Marx között is az elidegenülés kérdésében, és ennek a különbségnek az elmosása, kisebbítése nem sikerül akkor sem, azoknak sem, akik a munka hegeli fogalmát — különösen a *Jogbölcselet* egyes kitételei alapján — nem értelmezik teljesen úgy, ahogyan azt a fiatal Marx tette, vagyis nem fogják fel pusztán mint absztrakt szellemi munkát.

Mert a munka csupán egyik mozzanata az elidegenülésnek, nagy szerepet játszik még a munkatermék további sorsa is. Hogy ez a motívum éppen Párizsban merült fel Marxnál, az bizonyára összefügg azzal a felismerésével, hogy az Entfremdung-Entäusserung-nak a franciában az „aliénation" ki-

[239] Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*. Philosophische Bibliothek. Leipzig. 505. o.
[240] Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 252. o.
[241] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 106. o.
[242] Uo. 105. o.
[243] Uo.
[244] Uo. 46. o.

fejezés felel meg, ennek első közvetlen jelentése pedig nem egyéb, mint „eladás". (Éppen ezért helytelen Ojzermann-nak a szó tovább etimologizálásával elért eredménye, amellyel az elidegenedés-vitát igyekezett kompromittálni, mondván, hogy az „aliénation de l'esprit" viszont őrültséget, eszeveszettséget, a „szellem távollétét" jelenti).

A hegeli „külsővéválás" és Marxnak a gazdasági élethez, s elméleti és gyakorlati jelenségeihez való közelebb kerülése — a párizsi élmények és a fiatal Engels egyes írásai alapján — mintegy szintézishez jutnak a *Kéziratok* fejtegetéseiben, és egyengetik az utat a felé az elmélet felé, amelynek egyes állomásai: amikor a helyzet megfordul, és Marx már nem az elidegenedésből eredezteti a munkamegosztást, az osztályok kialakulását és a kizsákmányolást, hanem éppen ellenkezőleg, hogy azután az elidegenedés konkretizálódjék „eldologiasodássá", ez pedig kifejtésre kerüljön kifejezetten a közgazdaság területén mint áru- és tőkefetisizmus.

A valóságban, illetve a vitában természetesen a helyzet és a fogalom fejlődése nem ilyen világos és áttekinthető. Hiszen Marxtól függetlenül Hegelt magát illetőleg is diszkusszió folyik az elidegenedés értelmezése és terjedelme, a hegeli műben való érvényessége határai tekintetében. Hogy ismét csak két szélsőséget említsünk: Mario Rossi csak Hegel berni korszakából eredő elidegenedési fogalma és a marxi elidegenedés fogalom közötti rokonságot hajlandó akceptálni,[245] — ezzel szemben Antonio Negri az elidegenedést Hegel egész rendszere és egész életpályája szempontjából döntő fontosságú kategóriának tekinti.[246]

Mint egyéb kérdésekkel kapcsolatban is láttuk, az elidegenedésnél is megnyilvánul az a törekvés, hogy egyrészt Marxot hegelizálják, másrészt Hegelt marxizálják. Így Heinrich Popitz a fiatal Marx elidegenedés-fogalmát igyekszik megfosztani minden gazdasági tartalomtól és az élet általános-metafizikai lényegének értelmezni, hogy azután ezt az értelmezést kiterjessze a jelenlegi emberi világra mint az antihumánum eklatáns megnyilvánulására.[247]

Hasonló álláspontot képvisel Ludwig Landgrebe, aki szerint Marx az ember elidegenedését a kapitalizmusban nem a tapasztalatból merítette, hanem az emberi lényeg megismerése ösztönözte az elidegenedés problémájának a vizsgálatára, értve az emberi lényeg a priori fogalmát, és ezt a megállapítását általánosítva felállítja tételét: „Az elidegenedés fogalmát nem is lehet az empirikus kutatásból és a fennálló társadalmi helyzet analíziséből nyerni."[248]

E felfogás képviselője a már idézett Robert Heiss, aki szerint Marx éppoly absztrakt módon vizsgálja az elidegenedés jelenségét, mint Hegel[249] és Jan van der Meulen, aki az elidegenedést mint általános, nem-osztálytartalmú emberi viszonyt taglalja, és állást foglal azok ellen, akik az emberi lényeg megvalósulását az elidegenedés megszűnésétől várják.[250] Az ellenkező oldalról pedig utaljunk ismét Lukács *Der junge Hegel* c. könyvére, amely szerint Hegel tudatos bírálója volt a tőkés társadalomnak, s mint ilyen az

[245] Mario Rossi: *Marx e la dialettica hegeliana*. Róma 1960. 124. o.
[246] Antonio Negri: *Stato e diritto nel giovane Hegel*. Padua 1958.
[247] Heinrich Popitz: *Der entfremdete Mensch*. Basel 1953.
[248] Ludwig Landgrebe: *Id. mű* 8. o.
[249] R. Heiss: *Id. mű*, továbbá *Hegel and Marx. Jahrbuch für Philosophie*. I. köt. Freiburg 1949. *Wesen und Formen der Dialektik*. Köln-Berlin 1959.
[250] Jan van der Meulen: *Hegel. Die gebrochene Mitte*. Hamburg 1958.

elidegenedést a kapitalizmus jelenségeként elemezte volna. S végül mintegy a két véglet közötti közvetítő kísérletet említsük meg Gottfried Stiehler fejtegetéseit, aki Alfred Kurella *Der Mensch als Schöpfer seiner selbst* (Berlin 1958) c. munkájával polemizálva azt a megoldást ajánlja, hogy a marxi analízisben különbséget kell tenni a hegeli Entäusserung és Entfremdung között. A kettő Hegelnél szinonima, és Stiehler azt veti az azonosítást elfogadó Kurella szemére, hogy az csak idealista alapon lehetséges, amikor is az nem egyéb, mint a szellem objektivációja.

Stiehler elgondolása az, hogy az eldologiasodás, eltárgyiasodás, külsővéválás (Entäusserung) az emberi tevékenységnek általános jellemzője, míg az elidegenedés lényegében a tőke és munka ellentétének az alapján keletkezik. „Marx — írja — az elidegenedést mint olyan viszonyt definiálja, amelyben a munka saját egzisztenciájának a feltételeit mint idegen, őt uralma alá hajtó hatalmat produkálja. Nyilvánvaló, hogy a kommunista társadalomban erről szó sem lehet többé. A dolgozó ember a kommunizmusban is külsőlegessé válik tevékenységének a produktumaiban, ezek azonban már nem mint tőle idegenek, tőle függetlenek jelennek meg, hanem az ő uralma és ellenőrzése alá kerülnek. Az ember anyagi tevékenysége külsővéválásának pozitív jelentősége abban áll, hogy ezáltal létrejön az emberi társadalom létének és fejlődésének objektív alapja."[251]

A vita szervezeti formái

Miként az eddigi diszkussziókról való beszámolóban nem törekedhettünk teljességre, hasonlóképpen nem tételezzük fel, hogy a vita lezárult vagy hogy egyáltalán lezárható. Jogosnak érezzük W. R. Beyer megállapításait, aki valósággal Hegel-Flutról és Hegel-inflációról beszél,[252] hiszen alig van hét, hogy újabb és újabb Hegel-publikációval ne találkoznánk.[253] E Hegel-reneszánsz azonban nem maradt meg könyvek, folyóiratok keretei között: eszméinek intenzívebb propagálására szervezetek is létrejöttek, amelyek között éppúgy folyik a vita, mint a Hegel-irodalomban.

A Hegelért való síkraszállás szervezeti formája nem új találmány. 1930 április 24-én Hágában megalakult az „Internationaler Hegel-Bund", amelynek célja az alapszabályok 1. §-a szerint „a filozófia tanulmányozásának előmozdítása Hegel szellemében". A Bund három kongresszust tartott, 1930-ban Hágában, 1931-ben Berlinben és 1933-ban Rómában. E kongresszusok jegyzőkönyve Baldus Wigersma, a Bund szervezeti vezetője kiadásában Tübingen-

[251] G. Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Id. kiad. 280—281. o.

[252] W. R. Beyer: Id. mű. 25. és 229. o.

[253] Hogy folyóiratcikkekről, tanulmányokról és Hegelt csak érintő művekről ne is szóljunk, csupán néhány újabb hozzánk is eljutott könyvről teszünk említést. Oskar Negt: *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*. Frankfurt a/M. 1964., Reinhard Klemens Maurer: *Hegel und das Ende der Geschichte*. Stuttgart 1965., G. R. G. Mure: *The Philosophy of Hegel*. London 1965., Jörg Splett: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*. Freiburg 1965., Franz Wiedmann: *Hegel — in Selbstzeugnissen und Dokumenten*. Hamburg 1965., Werner Schneider: *Hegels Lehre vom Handeln*. Göttingen 1966., N. N. Benner: *Theorie und Praxis. Systematische Betrachtungen zu Hegel und Marx*. München-Wien 1966.

ben és Haarlemban megjelent. Mint ebből kitűnik, a diszkussziók középpontjában Hegel jogbölcselete állt.

1934 óta a Bund sorsáról közelebbit nem lehet tudni. Annyi megállapítható, hogy bár hivatalosan a székhelye Hágában volt, tevékenységét elsősorban Németországban fejtette ki, és tagjainak túlnyomó része német filozófusokból állott, akik zömmel rokonszenveztek a fasizmussal, és Hitler hatalomrajutása után aktívan résztvettek a „nemzeti szocialista kultúrfeladatok" végrehajtásában.[254] Nem valószínű tehát, hogy a Bund működésének adminisztratív intézkedés vetett volna véget. Inkább azt kell feltételeznünk, hogy Hitler—Rosenberg—Göbbels célravezetőbbnek tartották Fichte filozófiájának a nemzeti szocializmus számára való kisajátítását, és ezért inkább a Fichte-Bund működését forszírozták, úgy hogy a Hegel-Bund csendesen kimúlt.

1956-ban Nürnbergben baloldali intellektuellek kis csoportja életre hívta a Hegelianumot, amelynek célja Hegel műveinek tanulmányozása és egy Hegel-Archiv létesítése volt, hogy az időközben előkerült, Hegeltől származó és Hegelre vonatkozó dokumentumokat összegyűjtse, és az újonnan keletkezett Hegel-irodalomnak is gyűjtőhelye legyen. Ebből a szervezetből jött azután létre a szélesebb köröket megmozgató Internationale Hegel-Gesellschaft, mely feladatául tűzte ki „Hegel szellemi örökségét ápolni, Hegel filozófiáját a maga történelmi fejlődésében és az előtte járó és utána jövő elméletekben való bonyolult kapcsolataiban kritikailag kutatni és ábrázolni, Hegel és a hegeli gondolkodás aktuális jelentőségét kidolgozni, valamint különösképpen a Hegel nevével szorosan összefüggő dialektikus módszert a maga jelentkezési formáiban és alkalmazásában tudományosan vizsgálni és továbbfejleszteni". Az egyesület a továbbiakban azt a célt is kitűzte maga elé, hogy „a Hegel filozófiájához kapcsolódó vagy azzal összefüggő újabb filozófiai irányokat művelje és fejlődésüket elősegítse".[255]

E programnak megfelelően a Hegel-Gesellschaft nem zárkózott el szocialista országok képviselői elől sem, s így az 1958-as kongresszuson Frankfurt a/M.-ben a nyugat-német és kelet-német filozófusok között az előbbiek provokatív magatartása miatt kínos szituáció keletkezett. Ennek következményeképp az 1960-ra Heidelbergben meghirdetett következő kongresszust olyan heves jobboldali sajtókampány előzte meg, hogy megtartása Nyugat-Németországban lehetetlenné vált, sőt bizonyos körök befolyására a Bernben tervezett kongresszus is olyan adminisztratív nehézségekbe ütközött — a sajtóban utcai tüntetésekkel és zavarkeltéssel fenyegetőztek —, hogy végül is 1960-ban Bécsben zajlott le a kongresszus, éspedig olyan sikeresen, hogy még a nyugat-német jobboldali sajtó is kénytelen volt bizonyos mértékig retirálni.

Így 1962-ben Genfben, majd 1964-ben Salzburgban valóban nemzetközi méretekben és az egész európai sajtóban visszhangot keltve tartotta meg a Hegel-Gesellschaft a kongresszusait, és ezeken most már elvi-elméleti magasságban, tudományos kongresszusokhoz méltó hangnemben folyt a párbeszéd Kelet és Nyugat között. Az 1966-os prágai kongresszus pedig immár szinte az egyetlen nemzetközi fórumnak bizonyult, ahol a nyugat-német és kelet-német filozófusok zavarkeltés nélkül, színvonalasan és egymást megérteni igyekezve — olyan nemzetközi filozófiai nyilvánosság előtt, amely egyaránt

[254] Lásd Otto Finger és Manfred Buhr.: *Deutsche Philosophie 1917—1945.* Berlin 1961. 21. o.

[255] W. R. Beyer: *Id. mű* 248—249. o.

magában foglalta a francia jezsuita Hegel-kutatókat és a francia kommunista párt filozófusait, de a Szovjetunió népes küldöttségét és dél-amerikai, sőt ázsiai filozófusokat is — folytatták le diszkusszióikat. A sajtóvisszhangból ítélve az 1968-ra tervezett párizsi kongresszus jelentősége még inkább növekedni fog. Előnyére szolgál e kongresszusoknak, hogy mindegyik Hegel egy-egy alapvető művéhez, illetve filozófiája egy-egy ágazatához kapcsolódva állítja össze programját. Így napirendre került az esztétika, a filozófiatörténet, a jogbölcselet, a logika, a legközelebbi központi téma a hegeli történelembölcselet lesz.

A nyugat-németországi jobboldali körök természetesen nem nézhették jó szemmel, hogy a Hegel-Gesellschaft egyre szélesebb körökre terjeszti ki baloldali befolyását. Röviddel az Internationale Hegel-Gesellschaft megalakulása után Bonnban létrehoztak egy ellen-„Hegel-Archiv"-ot, Tübingenben pedig egy „Hegel-Kommission"-t alapítottak. Ezek azonban nem feleltek meg várakozásaiknak, és mivel a Hegel-Gesellschafton belül nem sikerült szakadást előidézniök, 1962-ben „Heidelberger Hegel-Tage"-t rendeztek, és ezen megalapították a „Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie"-t.

Az alapítók között azonban olyan politikailag kompromittált személyek is szerepeltek, hogy még a legjobboldalibb francia, olasz és más tőkés országbeli filozófusok is megtagadták a részvételüket. Az első kongresszusuk Heidelbergben olyan szűk körben zajlott le, és annyira nem volt min vitázniok, hogy e kongresszus jellegét részben száraz, élettelen filologizálás, részben pedig egy sörivó asztaltársaság baráti összejövetele adta meg. Ennek következtében azután a „legprominensebb" kompromittáltakat kihagyták a vezetésből, és jelenleg a Vereinigung Hans Georg Gadamer vezetése alatt — a kormány nagyvonalú anyagi támogatása mellett — főleg lexikográfiai, bibliográfiai, történelmi anyagok gyűjtésével és kiadásával foglalkozik.

Ennek ellenére a két szervezet pontosan megfelel a kettészakadt hegeli iskola jobb- és baloldali szárnyainak, és a filozófiai közvélemény a két Németországban érdeklődéssel figyeli a további fejleményeket, annál is inkább mivel a nyugat-németek a jelek szerint nem mondtak le arról, hogy a Hegel-Gesellschaftnak a továbbiakban ne kellemetlenkedjenek, — másrészt pedig, mivel a Hegel-Gesellschaft 1970-re, Hegel születésének 200. évfordulójára nagyarányú kongresszust és ünnepségeket szándékozik rendezni, mégpedig — Berlinben. A kérdés, amely lényegesen meghaladja a filozófiai közvélemény köreit, az, hogy vajon, ez az ünnepség Kelet- vagy Nyugat-Berlinben lesz-megrendezhető.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ДИСКУССИИ О ГЕГЕЛЕ

Пал Шандор

В статье после изложения истории вопроса критически анализируются последовательно дискуссии о Гегеле за последнее десятилетие. Сначала она показывает те, которые, оставаясь в рамках проблематики гегелевской системы, занимались противоречием или соответствием между гегелевской системой и методом, реакционностью и консервативностью или прогрессивностью и революционностью Гегеля, далее тем, что можно ли гегелевскую содержательную диалектическую логику формализовать подобно традицион

ной формальной логике, «завершает» ли Гегель историю и создает ли он эсхатологию, кроме этого тем, в какой мере заключает в себе гегелевский идеализм материалистические черты, или в какой мере правомерна претензия марксизма на то, чтобы считать гегелевскую философию своим предшественником, важным источником.

После этого статья стремится доказать, что в какой бы мере эти дискуссии не ссылались доказать, что в какой бы мере эти дискуссии не ссылались на Гегеля, на самом деле в центре их внимания стоит марксизм, т. е. тенденция «гегелизировать» Маркса и «марксизировать» Гегеля. С одной стороны, они стараются показать, что у Гегеля можно найти уже все то, что в марксизме является новым, эпохальным «поворотом» в истории философии, в связи с этим Гегель представляется как последовательный революционер, учение которого является «до самых внутренних своих мотивов философией революции».

А с другой стороны они стараются доказать, что не только Гегель создает эсхатологию, не только он был иррациональным и мистичным, но и Маркс тоже, ведь диалектика никогда не занимается тем, что есть, а тем, чего еще нет, то есть она является не методом познания материального мира, а «телеологическим методом»; что аксиоматизм, относящийся к независимой от сознания действительности к вечности и бесконечности материи является откровением; марксизм, таким образом, не наука, а псевдорелигиозная вера, «атеистическое учение о спасении», а теория бесклассового общества — хилиазм.

В дальнейшем статья занимается той концепцией, согласно которой гегелевская школа разветвилась, собственно говоря, но две ветви, представляемые Марксом и Кьеркегором. В соответствии с этим марксистская материалистическая диалектика и квалитативная диалектика Кьеркегора являются равноценными экспериментами, но так как в тех проблемах, которые Гегель не разрешил, марксизм сегодня тоже «стоит на месте», их надо решить в настоящее время с позиций Кьеркегора: то есть марксизм, который — вопреки Гегелю — пренебрегает индивидуумом, надо «дополнить» экзистенциализмом, его необходимо сделать «полным, настоящим» марксизмом. С этим тесно связана концепция «философской антропологии», стоящая в центре современных дискуссий, согласно которой марксизм как гуманистическая теория в сущности является антропологией и поэтому в таком именно направлении надо преобразовать и «дополнить» марксистскую философию, что в конечном счёте ведет к тому, что «вся полученная нами картина мира является общественным субъективным продуктом». В заключении работа занимается двумя крайними позициями в дискуссии, развернувшейся вокруг проблемы отчуждения, играющей существенную роль в сближени Гегеля и Маркса. Согласно одной позиции отчуждение представляет из себя вечное человеческое явление, значит, оно остается и при социализме и более того — имеет новые источники; согласно же другой — т. к. отчуждение порождается эксплуатацией, в социалистических государствах, где отсутствует эксплуатация, не существует и отчуждение. Однако, вывод, следующий из крайних позиций, в сущности одинаков: с отчуждением невозможно или излишне бороться.

В конце работы говорится о тех организационных формах, учреждениях, обществах, конгрессах, конференциях, в рамках которых протекает борьба за духовное наследатво Гегеля. Их опыт также показывает, что в большинстве случаев Гегель является аолько щитом, из-за которого ведется нападение против последовательного марксизма

HEGEL—DISCUSSIONS TO—DAY

by *Pál Sándor*

After surveying the historical precedents, the study analyses the discussions cbout Hegel in the last decade. First it presents the debates which dealth with Hegel ts a reactionary or a conservative, a revolutionist or a progressive philosopher remaining within the scope of the problems of Hegelian philosophy. The discussions examined the Hegelian method and system as a contradictory one. They raised the problem whether it could be possibie to formalize the dialectical logics of Hegel in a similar way to the formalization of traditional formal logics, does Hegel close up history, does he make an eschatology, which kind of materialistic features can be found in the Hegelian idealism, and finally is the claim of Marxism to consider the Hegelianism to be it's predecessor, an important source, rightful or is it not?

After that the article proves that although the discussions refer to Hegel, in their centre there is Marxism, and a tendency to „Hegelize" Marx and „Marxize" Hegel

They want to show that the novelties of Marxism can be found already in the Hegelian philosophy, in this way they consider Hegel a consequent revolutionist the theory of whom is the philosophy of revolution. Besides they want to prove that not only Hegel makes eschatology, he was not the only irrationalist and misticist, but Marx was as well. As the dialectics never deal with existing things but always with non-existing ones it is not the method of knowing the material world, but it is a teological method, an axiomatism referring to the reality independent from the mind, to the immortality of materia. Marxism is not a science but it is a religious belief, an atheist redemption — the theory of the society without classes is chiliasm. Next the study writes about the conception by which the Hegelian school has fallen apart by Marx and Kierkegaard. The Marxist materialistic dialectics and the qualitative dialectics of Kierkegaard are attempts to be valued equally. These views suggest that — as Marxism is today still unable to solve Hegel's problems — the attempt of Kierkegaard would be our guide: i. e. Marxism should be made complete with the help of existentialism, only in such a way can it become a „real" Marxism.

Closely related to this problem is that conception of „philosophical anthropology" which considers Marxism, as a humanist theory, to be essentially anthropology and consequently suggests a relevant alteration. But this would lead to a socially subjective world-view. Firally the paper deals with the two extremist standpoints raised in the course of discussions about estrangement having importance from the point of view of the Hegel—Marx debates.

In the opinion of one of the conceptions the estrangement is an eternal human phenomenon therefore it is everlasting, moreover it has new sources in the socialism as well. In the other opinion estrangement can be traced back to the exploitation, and in the socialist countries where exploitation came to an end there is no estrangement already. The consequence of the extremist standpoints is essentially the same: It is impossible or superfluous to fight against estrangement.

In conclusion the study writes about the organizations, institutes, companies and congresses in the framework of which the fighting for the mental legacy of Hegel is carried out.

It turns out that in most cases Hegel is only an entrenchment, the real attack is started against the consequent Marxism.

A kafkai „tevékenységfétis" és metaforikus átértelmezése

BIZÁM LENKE

Bátorság ! Lesz még olyan munkád,
amelyben kedvedet leled, —
most — bárha egek ura ront rád, —
teremtsd elő a kenyered.

Hisz itt a szenvedés belül, —
de ott, kívül a magyarázat.
S hogy' olvasod le emberül,
hogyha tagjaid citeráznak?
Ez a fegyenc-kor leigázhat
de szabad leszel, ha belül
nem raksz magadnak olyan házat,
melybe háziúr települ.

Jöjj világra ! Anyád apád
te légy ! Ne less tündéri nőre
s szakállas végzetre, ki rád
vigyázzon, — ne légy bölcs, te dőre !

József Attila

A kafkai „tevékenységfétis" és a tulajdonos „üres helye"

Kafka *Kastély*ának vallásos irracionalista interpretátorai — bár a *társadalmi érvényű cselekvés* utáni vágyat érthető módon nem veszik észre a regény főhősének törekvésében — a „szolgálat" kérdésének felvetésével (nemcsak a szóban forgó regény, hanem az egész kafkai mű viszonylatában) rendkívül fontos elemet ragadnak meg és — torzítanak el. Így Eliseo Vivas is, akinek a „szolgálatra" vonatkozó részfelismeréseit és ezeknek (általa meg nem értett) jelentőségét akkor mérhetjük fel érdemben, ha megállapításait — a regénnyel magával összevetve — a vallásos okoskodásokból következő önellentmondásoktól és ferdítésektől megfosztva választjuk kiindulópontul.

Vivas — a „legősibb bűn" inventív „hozzáadásával" — azt állítja, hogy Amália azért bűnös, *mert nem akar* szolgálni, K.-ról pedig azt, hogy „nincs bűntudata", *noha* szolgálni *akar*. Később hozzáteszi, hogy K. a saját „pozíciójának *egyértelmű* meghatározását", Barnabás apja pedig „bűnének *néven nevezését* kívánja a hatóságtól", s hogy mindkettejük erőfeszítése egyaránt hasztalan.

A regényben magában azonban nincs ilyen ellentmondás: a „bűnösség" forrása ott *mindhárom* esetben azonos. Olga elbeszéléséből ugyanis kiderül — s ez az, amiről „megfeledkezik" Vivas —, hogy a család romlásának oka nem az Amáliától követelt sajátos szolgálat megtagadása, hanem az, hogy nem tesznek úgy, mintha nem történt volna semmi, s ezzel ország-világ előtt mintegy tudatosítják és néven nevezik ezt a visszautasítást. Vagyis: nem a szolgálat akarása, illetve megtagadása, hanem valójában a mindkettő *néven nevezésé*re irányuló törekvés itt a bűn. És legfőként ezzel a „bűnnel", helyesebben egy ilyen „bűn" költői invenciójával juttatja kifejezésre Kafka az ember alapvető semmiségéről, immanenciájának illuzórikus voltáról szóló mondandóját is.

Ennek az összefüggésnek a dialektikáját az irracionalizmus azonban nem tudja és nem is akarhatja feltárni, nekünk viszont — éppen e részfelismerés fontosságát elismerve kell — fő vonásaiban — megvizsgálnunk. A modern allegória és a modern irracionalista kritika konvergens és divergens elemei —

a kétségbeesés és tehetetlenség szubjektív művészi tárgyiasítása és a vele űzött ideológiai szemfényvesztés közti különbség és rokonság — valamint az effajta műmagyarázat lehetőségei és buktatói — ugyanis csak e dialektika kontrasztjában tárulhatnak fel — szinte szembeszökően markáns vonásokkal.

Mert ha a vallásos irracionalizmus műelemzései általában objektivitásukat álobjektivitásként, a valóság adekvát feltárása iránti igényüket kendőzetlen mitoszgyártásként, „esztétikai" elemzésüket pedig direkt teologizálásként fedik fel önmaguk lényegeként, akkor éppen ott, ahol csakugyan érintik az elemzett mű egy-egy lényegi vonását, kell a legvilágosabban annak is kiderülnie, hogy egyfelől miért s hogyan kínál a kafkai mű az effajta kritika számára alkalmat az egyén, az ész s az ember világának merő dologként, tárgyként és természetként való „objektivizálására", s hogy másfelől miért s miként kell ugyane kritikának ez alkalmasság mellett is óvakodnia attól, hogy a kafkai mű valódi szubjektivizáló tartalmát adekvát módon mutassa ki.

E tartalom — mint az imént utaltunk rá — az érvényes *emberi* cselekvés utáni vágy és lehetetlenségének egyidejű tételezése, *valóságmodellje* pedig *az ember elidegenedése* tevékenységének nembeli-társadalmi oldalától, a kapitalista viszonyok között.

Kafka — bár allegorizáltan — ezt a problematikát ragadja meg, s ennek lényegi aspektusát *A kastély*nak ama részleteivel, amelyeket Eliseo Vivas is — persze korántsem ebben az értelemben — elemez. Amikor ugyanis az emberi együttélésnek egy olyan formáját teremti meg költőileg, amely ez együttélés számára ismeretlenségében transzcendens hatalom által determinált, s amelyben mégis csak az ennek *szolgálatában* végzett tevékenység az érvényes, de ténylegesen még ez a szolgálat is csak akkor végezhető el, ha közvetlenül *testi*, illetve *biológiai* természetű — Kafka tulajdonképpen az áruviszony hamis tudati tükröződését, az árufétist, másfelől pedig az ember nembeli lényegének visszájára fordulását, eszközzé válását projektálja allegorikusan.

E tartalom és forma konkrét vizsgálatához mindenekelőtt az említett kategóriák filozófiailag szabatos meghatározását kell röviden szemügyre vennünk, mégpedig — logikus sorrendjüket követve — először az utóbbiét:

> „Mint ahogyan a vallásban az emberi fantázia" — hasonlítja Marx a vallási elidegenülés évezredes jelenségéhez a specifikusan modern, nembeli elidegenülést —, „az emberi agy és az emberi szív öntevékenysége az egyéntől függetlenül, azaz mint idegen, isteni vagy ördögi tevékenység hat az egyénre, ugyanúgy a munkás tevékenysége nem az ő öntevékenysége. Másé, maga-magának elvesztése.
>
> Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban — evés, ivás és nemzés, legfeljebb még lakás, ékesség stb. — érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé, és az emberi az állativá.
>
> Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja és végső s egyedüli végcélokká teszi, állatiak...
>
> Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével. Nem különbözteti meg magát tőle. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi... Az elidegenült munka akként fordítja meg ezt a viszonyt, hogy az ember, éppen mert tudatos lény, élettevékenységét, *lényegét* csak eszközzé teszi *exisztenciája* számára.
>
> Egy *tárgyi világ* gyakorlati létrehozása, a szervetlen természet *megmunkálása* az embernek mint tudatos nembeli lénynek az igazolódása...; az állat csak önmagát termeli, míg az ember az egész természetet újratermeli; az állat terméke közvetlenül fizikai testéhez tartozik, míg az ember szabadon lép szembe termékével. 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...

Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember azért csak valóban *nembeli lénynek*. Ez a termelés az ő dolgozva-tevékeny nembeli élete. Általa jelenik meg a természet az ő műveként és az ő valóságaként. A munka tárgya ezért az *ember nembeli életének tárgyiasulása:* amikor magát nemcsak — mint a tudatban — intellektuálisan, hanem dolgozva-tevékenyen, valóban megkettőzi és ennélfogva önmagát egy általa teremtett világban szemléli. Amikor ezért az elidegenült munka elszakítja az embertől termelésének tárgyát, akkor *nembeli életét*, valóságos *nembeli* tárgyiságát szakítja el tőle, és az állattal szembeni előnyét azzá a hátránnyá változtatja át, hogy szervetlen testét, a természetet, elvonják tőle."[1]

Ha a nembeliségnek, illetve a tőle való elidegenülésnek e marxi meghatározásaival összevetjük *A kastély*ban evokált kafkai tükörképüket, úgy tűnik, mintha az utóbbiban a valóságnak az előbbivel tartalmilag megegyező reflexióját látnánk viszont, „csak" éppen *kísérteti módon, árnyszerűen.*

E kísértetiség és árnyszerűség azonban olyannyira nem puszta forma, olyannyira tartalmi eltérést jelez, hogy egyenesen a meghatározó tartalmi tényezők kihagyásának eredménye: az elidegenültség *állapotának közvetlen* partikularitásában való *felidézése* és az elidegenített *tárgyiságnak közvetlen* partikularitásában való *megszüntetése* által jön létre. Megformálása vonatkozások „elhallgatásával", bizonyos közvetettségek közvetlenséggé, a lényeg *absztrakciójának* jelenséggé változtatásával történik tehát, aminek folyamatában Kafka — félelmetesen pontos logikával és zseniális művészi következetességgel — mindvégig az adott lényeg objektív szerkezetét, valóságos szkémáját tartja szem előtt.

Miben is áll tehát mind a nembeliség, mind az attól való elidegenülés lényegének elvontságában is zseniális megragadása Kafkánál? Abban, hogy a *tárgyiasult élettevékenységet* ő is *mint* a *nembeliséget meghatározó tényezőt* és a nembeli *elidegenedést mint a tevékenység tárgyától-tárgyiasultságától való megfosztottságot* tételezi, illetve idézi fel képszerűen. Az adott valóságról nyújtott művészi tükörképe *ennyiben egyezik* az objektív valóság objektív élettényeivel és tudományosan adekvát marxi tükörképével.

Miben áll most már a valóságtól s egyben az adekvát tükörképtől való kafkai *eltérés?* Konkrétan abban, hogy — e „megfosztatást" az érzéki-érzékelhető képmáson szó szerint is végrehajtva, a maga-teremtette költői valóságból, amennyire csak egyáltalában lehetséges, következetesen és szisztematikusan kihagyja a *természetit*, a *tárgyit* és a *dologit*, s ilymódon mind a nembeliség, mind az elidegenülés *anyagi* meghatározó tényezőit egyszerre tüntetve el, e *meghatározottságokat* szó szerint *anyagtalanná* s ezzel *az emberit kísértetivé, árnyszerűvé* teszi.

A természet és a tárgyak világával együtt mindenekelőtt az emberi élettevékenység tere („szervetlen teste") és egyetemessége, tárgyiasult gazdagsága („nembeli tárgyisága") tűnik el — gondoljunk csak a kafkai természet hangsúlyozott sivárságára, ridegségére és a kafkai tárgyi világ, a lakhelyek, a berendezési és használati tárgyak stb. hangsúlyozott szűkösségére, ruináltságára —, és válik nyomorúságában felettébb ellenséges, puszta környezetté.

A természet ilyetén eltüntetésével Kafka az embernek a természettel való anyagcseréjét az állati minimumra csökkenti le: a készen kapott puszta

[1] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Bp. 1962. 48. és 50. o.

felhasználására és csak az állati „species mértéke szerinti alakítására". Az emberalkotta „második természet" elsődlegessé redukálódik itt: a kafkai világban soha semmi a használati tárgyak *termék* jellegére nem utal. (Tulajdonképpen arról van itt szó, hogy az ember körül megjelenő szűkös tárgyi világ hangsúlyozottan *nem* vonatkozik az emberre, illetve tevékenységére. *A kastély* valóságában például van csizmadia, de környezetében semmi, ami foglalkozására akár csak valamelyest is utalna; van pálinka, sör, kolbász, kávé, de, mondjuk, műhely vagy üzemkémény, esetleg sertésól, gabonaföld, szerszám, stb., sőt még üzlet és pénz sem látható sehol.)

Az ember „szervetlen testének, a természetnek", valamint (az ezzel való anyagcseréjére épülő) „nembeli tárgyiságának" eltüntetésével viszont megszűnik a természet s a tárgyak humanizáltsága: a dolgok mintegy „eloldódnak" az embertől, s „önállóságra" tesznek szert: többé már nem az ő vonatkozásai. Már nem „szemlélheti magát" (Marx) bennük — tőle függetlenné váltan, számára transzcendens „különvalóságokká" lesznek, titokzatosságukban misztikussá és fenyegetővé.

Az embertől ilyetén „eloldott" természettel ugyanakkor megszűnik, eltűnik az embernek *a társadalommal való anyagcseréje*, a termékben tárgyiasult *tevékenységek cseréje* is. Nemlétezővé lesz az *ember emberi vonatkozásainak, viszonyainak* anyagi alapja, e kohéziós erő megszüntével pedig megszűnik a koherencia is: nemlétezővé válnak a valóságos emberi viszonyok, s ezzel megszűnik a *nem*, a *species mint totalitás tárgyiasulása*, a társadalom.

Általában és különösen. Mert természetesen nyilvánvaló, hogy a gazdagon tárgyiasult tevékenységgel együtt nemcsak a tevékenységek cseréjének, de jogtalan kisajátításuknak a lehetősége is megszűnik: *nincs tulajdon* és *nincs tulajdonviszony*. Most már az általános tulajdontalanság alávetettségében, a többitől való különbözőségének anyagi alapjait elveszítvén — az érzéki-érzékelhetőség közelségéből egészen a megfoghatatlanság és a „legtisztább transzcendencia" távolába siklik — nem isten, nem is az ördög, nem az Ég és nem a Pokol, s még csak nem is az „igazi racionalitás", mint ahogyan a vallásos interpretátorok tételezik, hanem — a valóságos „háziúr", West-West gróf, *a magántulajdonos*.

Személyében foszlik szét, s még árnyszerűen sem érzékelhető, mivel szerepe merő birtoklás egy olyan világban, amelyben nincs birtokolni való (megmunkálója nélkül „értéktelen" a föld is: a magántulajdon viszonylatában csak „holt tárgy", puszta környezet). De ebben a világban nemcsak a tulajdonosi *szerepnek*, hanem minden olyan *tevékenységnek* is párává kell foszlania, amely bármiféle tulajdon-, illetve valóságos társadalmi viszonyt tételez. És Kafka e konzekvenciát olymódon vonja le, azaz a „nembeli élet mint valóságos nembeli tárgyiság" és ezzel az emberi vonatkozások közvetlen partikularitásában való eltüntetését — továbbra is zseniális következetességgel — oly módon változtatja mindenoldalúvá, hogy míg a nembeliség hiányát egyebütt pusztán a tárgyak szűkösségével és emberhez nem vonatkozó voltukkal jelzi, addig itt éppen a *köz tevékenységgel* teszi — folyamatos nemcselekvésként, a tevékenység állandó tárgyiatlanulásaként — *érzékelhetővé*.

A hivatalnokhad, az elöljáró és a földmérő (dologi *viszonylatokat felmérő*) tevékenysége ilyenformán tárgyiatlanul, illetve válik szó szerint *tárgy*talanná.

Az egyetlen „tevékenység", ami e világban tárgyiasul, az állati önreprodukció, illetve egy ilyen fizikai szükségletet kielégítő „szolgálat". Ennélfogva elidegeníthetővé is kizárólag ez válhat: táplálék, ellátás, vagy még közvetlenebb

testi (szexuális) szolgálat formájában; mégpedig természetesen a cselekvést mímelő semmit-nem-cselekvők (az önállóan még állati szintű önreprodukcióra is képtelenek) számára. Ezek viszont a maguk részéről — „cserébe" e szolgálatért — a köztevékenység *látszatát* nyújtják, s ezzel a falubelieknek — korántsem a róluk való gondoskodás, esetleg a Gondviselés, hanem — *a valóságos nembeli közösség illúzióját*, egy ilyen értelmű öncsalás lehetőségét.

A „nembeli tárgyiság" elszakítása tehát itt nem az ember „szervetlen testének, a természetnek", hanem az embernek *mint* természetnek elszakítását jelenti önmagától, aki ilyenformán nem tárgyiasult emberi képességeivel, hanem közvetlenül állati mivoltával szolgál, maga válik „szervetlen testté, természetté". És ezért „még állati funkcióiban sem érezheti magát szabadon tevékenynek", hiszen — egyebe nem lévén — *egy állati lényeget tesz egy emberi egzisztencia illúziójának eszközévé*.

Az állati szinten is *csak* fogyasztani képesek pedig *egy bizonyos emberi tevékenység formáinak utánzatát*[2] *teszik egy állati lénye egzisztenciájának eszközévé*. Egy kellékkel is felszerelt tartalmatlan nyüzsgést, egy ürességében kerge sürgést-forgást, s ezzel „biztosítják" maguknak a kedvezőbb helyet e sajátos alá- és fölérendeltségi hierarchiában, vagyis konkrétan azt, hogy legalább „állati funkcióikban szabadon tevékenyek".

Mindezek után már lehetetlen fel nem ismernünk munkás és bürokrata kapcsolatát mint az itt kibontakozó „világ" közvetlen érzéki modelljét. Az elidegenedés viszonyainak totalitása helyett ennek egyik sajátos viszonylatát abszolutizálja Kafka, a töredéket egésznek tételezve evokálja „az" emberi társadalmat a kapitalista *elembertelenedés sajátos*, „anyagtalanított" *groteszkjéül*, ahol a kizsákmányoló és kizsákmányolt viszonya *az* állat és élősdijének viszonyaként[3] válik érzékelhetővé, „*alapjaként*" pedig valóságos nembeli tárgyiság helyett a *nembeliség* tárgyiasulásának *illúziója*, a *tevékenységfétis*. Az objektív anyagi vonatkozás és közvetítő „árnyékvonatkozássá" és „árnyék-közvetítővé" spiritualizálódik ebben a „világban".

Hogy ez az „árnyszerű vonatkozás", e „tevékenységfétis" tulajdonképpen az árufétis allegorizált travesztiája, azt az elmondottak alapján nem nehéz felismernünk. Sőt éppen e felismerésünk révén válhat egészen plasztikussá immáron nemcsak az, hogy mily félelmetesen pontos művészi logikával követi Kafka az áruviszony látszati struktúráját, amikor a nembeli tárgyisággal együtt a dologi viszonyokat is eltüntetve, totalitásuk fantasztikus tudati tükröződését, hamis tudatát abszolutizálja, amikor az emberi viszonyok pusztán illuzórikus létének felidézéséhez éppen ezt az objektív látszatot használja fel alapul. A „tevékenységfétis" szerepének vizsgálatából kell konkrétan kiderülnie ezen kívül még annak is, hogy az irracionalizmus szempontjából miért használható a kafkai műnek (s ezen belül *A kastély*nak) csak végső — az emberi immanenciát tagadó — konklúziója, és miért nem használható az objektíve látszónak az a — groteszkké torzultságában is — felismerhetően pontos „analízise", amelyre ez a konklúzió ráépül.

„Az áruforma titokzatossága tehát — mondja Marx —, egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy

[2] „olyan könnyű volt az embereket utánozni" — írja egy majom a *Jelentés egy Akadémiának* című kafkai pamfletben.

[3] „Ahol viszony létezik" — mondja Marx —, „ott az számomra létezik, az állat nem ‚viszonyul' semmihez és egyáltalában nem viszonyul. Az állam számára máshoz való viszonya nem viszonyként létezik." (*A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 31. o.)

tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, tehát a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát... Csak maguknak az embereknek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt szemükben dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti. Ahhoz tehát, hogy valami hasonlót találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanúgy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel. Ezt nevezem fetisizmusnak, amely a munkatermékekhez hozzátapad, mihelyt árukként termelik őket, és amely ezért az árutermeléstől elválaszthatatlan...

Használati tárgyak egyáltalában csak azért lesznek árukká, mert *egymástól függetlenül űzött magánmunkák termékei.* E magánmunkák összessége a társadalmi összmunka. Mivel a termelők csak munkatermékeik kicserélése útján lépnek társadalmi kapcsolatba egymással, magánmunkáik sajátos társadalmi jellege is csak e cserén belül jelenik meg. Vagyis a magánmunkák valójában csak azok által a viszonyok által működnek a társadalmi összmunka tagjaiként, amelyekbe a csere a munkatermékeket és ezek közvetítésével a termelőket helyezi. A termelők számára tehát magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai mint olyanok *jelennek meg, amilyenek,* vagyis nem mint a személyek közvetlenül társadalmi viszonyai magában a munkájukban, hanem inkább mint a személyek *dologi viszonyai* és *a dolgok társadalmi viszonyai.*"[4]

Láthattuk, hogy világából Kafka az árufétist, a „dolgok társadalmi tulajdonságának" hamis látszatát, magával az áruformát öltött dologgal együtt tünteti el, s a tevékenységek közvetlen cseréjének lehetőségét művészileg ilymódon egyszerre megteremtvén és megszüntetvén — a kapitalista dologisággal együtt az embert „nembeli tárgyiságától" is „megszabadítván" — magát az emberi társadalmi tevékenységet evokálja fétisként.

Hogy ez mennyire az áruviszony közvetlen eltüntetésének és ugyanakkor az áruviszonyban keletkezett elembertelenedés, majd annak „hamis tudata", az árufétis ugyancsak anyagi alapjától megfosztott, közvetlen leképezésének eredményeként jött létre, azt bizonyítja az is, hogy a reflexió és a valóság viszonyának általános és adekvát meghatározásába, mint az általánosság egyik különöse, konkrét megjelenésmódja, értelmesen beilleszthető. Ilyenformán tehát, ha az imént idézett marxi formulában az áru helyére mindenütt a tevékenységet, az emberi munka helyére az állati szintű önreprodukciót, a társadalmi helyére a nem társadalmit, végül a társadalmi összmunka (a termelés totalitása) helyére a Kafka-evokálta köztevékenységet tesszük, megkapjuk a kafkai groteszk pontos sémáját:

A tevékenység titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az emberek számára állati szintű önreprodukciójuk nem-társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint ezeknek a pusztán csak fizikai exisztenciákban tárgyiasuló tevékenységeknek társadalmi természeti tulajdonságát, és ezért e puszta fizikai egzisztenciák nemlétező viszonyát, a nemlétező társadalom miatt folyvást tárgyiatlanuló, *álköztevékenységhez, mint tevékenységek rajtuk kívül álló, társadalmi tulajdonságát...*

Ha most e ponton — ideiglenesen — megállunk az összehasonlításban, csak azért tesszük, hogy a kastélyvilág hamis tudatra alapozódó strukturáltságát a marxi értelmes meghatározás segítségével kimutatván, ennek alapján megnézhessük végre az e világ ellen lázadók szerepét.

Az eddig megvizsgáltakat átgondolva annyit máris tudnunk kell a lázadókról, hogy helyzetük *talajtalan:* ama társadalomével együtt, amelyben

[4] Marx: *A tőke.* Bp. 1961. 77—78. o.

mozognak, az író az ő lázadásuk alól is „kihúzta" az anyagi alapot, és így, bár illúziók ellen indítja őket harcba, magát a harcot is, mindjárt kezdettől, eleve illuzórikussá teszi.

Ennek belátása viszont egyszerre visz el minket a Kafka-evokálta „bűn" és a sajátos-kísérteties kafkai „irónia" forrásvidékére. E „bűnt" és íróniát is sűrűn és szívesen emlegeti az irracionalista kritika, a kettő közül az utóbbit annál is szívesebben, mivel éppen ez az a formai-tartalmi mozzanat, amelybe kapaszkodva „az isteni és az emberi összemérhetetlenségének" biztos talaját érzi a lába alatt, s ennek alapján egy végre egzaktnak vélt formaelemzésbe bocsátkozva, esztétikai elemzést mímelve teologizálhat egyértelműen. „A kafkai humor" — írja a többi között Edvin Muir, a kafkai mű első angol nyelvre fordítója és propagálója — „a Gondviselés és az ember útjainak összeegyeztethetetlenségében gyökeredzik."[5] Ugyanezen tételezéssel tárgyalják a műnek e sajátosságát az apologetikus burzsoá interpretációk mindvalahányan, akár „abszurditásnak", akár „komikumnak", akár „tragikomikumnak" stb.-nek nevezik.

Mi azonban — ha röviden is — a kafkai hősök „bűnével" való legszorosabb összefüggését és nagyon is evilági gyökerezettségét kívánjuk kimutatni, és ezért kell feltétlenül említést tennünk erről az iróniáról, illetve legalább-is jeleznünk „bűn" és irónia egymástól eltéphetetlen dialektikáját a kafkai műben.

Mert a „kastélyvilág" struktúrájának valódi — az emberi immanenciát kizáró — lényegét megismervén, immáron bátran mondhatjuk, hogy lázadó hőseit Kafka nem isten és nem is a monadizált „én", tehát nem valamiféle transzcendencia, hanem igenis, valaminő *emberi immanencia* felkutatásának érdekében indítja el. Lázadásuk az *illuzórikus emberség* ellen való lázadás; „bűnük" az emberitől elidegenültek öncsalása ellen elkövetett „bűn". Harcuk az emberi érvényű — valóságos nembeliségre törekvő, társadalmi hatósugarú — cselekvésért azért egyszerre kárhoztatóan bűnös és *nevetségesen illuzórikus*, mert a társadalmiság és emberség pusztán illuzórikus „létezésének" és valóságos nemlétezésének világában szükségszerűen és öntörvényűen kell mind e törekvéseknek merőben gyerekes zaklatássá, tapintatlan kellemetlenkedéssé és *tragikomikus ágálássá* válniok, bukásuknak pedig biztossá és kisszerűségében szánalmassá.

Amáliának és családjának azért kell — nem látványosan, hanem mintegy vegetatív módon — a lassú nemlétbe sorvadnia, mert azt képzeli, hogy „merő *természetként*" kimondhat egy *nemet*, K.-nak pedig azért, mert úgy véli, *emberként* kell kimondania egy *igent*, holott éppen ezeknek kimondásától *szorong* a legjobban egy emberségének illuzórikus voltába beletörődött világ, amely viszont a maga „bűntelenségében", az „emberszabású cselekvés", a valóságos emberi vonatkozások mimelésében válik — ugyancsak tragikomikussá. A kafkai irónia és bűn tehát — a mű alapkoncepciójával szoros formai-tartalmi egységben — az érvényes nembeli cselekvés lehetetlenségének tételezéséből fakad, ezt evokálja.

Mindezzel Kafka nem igazolja, hanem cáfolja *A kastély* vallásos, irracionalista magyarázatait. Mert az érvényes cselekvés lehetetlensége és nem a vele szemben álló szervezet „transzcendens természete" az, amit K. „fokozatosan felismer" (Eliseo Vivas), s nem a transzcendencia „kifürkészhetetlenségébe" vagy e

[5] Edwin Muir: *Franz Kafka, Life and Letters*. London 1934.

kifürkészés szándékának „bűnébe" (Erich Heller, Vivas, Muir stb.), hanem az elembertelenültséggel szembeni tehetetlenségébe hal bele.

És ha most, mindezek után, a Kafka-felidézte jelenségek objektív látszati *modelljére és csak erre* vetjük pillantásunkat, úgy még e konklúziót illetően is igazat kell adnunk *A kastély* írójának. Mert ahogyan igaza van abban, hogy a kapitalista tulajdonban az emberi tevékenység tárgyiasult gazdagságát mint ugyane tárgyiság — felhalmozott vagy értelmetlenül, esetleg gyilkos módon elpocsékolt — megsemmisülését ismeri fel, továbbá abban, hogy ezen kívül e javakat pusztán állati egzisztenciák tárgyiasulásának látja, s ugyanennek megismétlődését az uralkodó „gazdasági viszonyok akaratát kimondó" (Marx) közhivatali tevékenységben (ahol a „köz" tételezése ilyenformán valóban illuzórikus), ugyanúgy igaza van abban is, hogy öncsaló illúziónak festi az e viszonyokba belenyugvó emberségtudatot, valamint abban, hogy mindennek „áthatolhatatlansága", legyőzhetetlensége esetén bármiféle „felmérői" — talán költői, de mindenképpen egyetemes emberi érvényre törő — cselekvés nemcsak hogy reménytelen, de egyenesen értelmetlen.

És ha most ismét *a műre és csak a műre* vetjük pillantásunkat, és meg kell állapítanunk, hogy a kafkai valóságmodellnek melyik középponti figurája hiányzik a kafkai műből, úgy természetesen nem elsősorban a munkás vagy a tőkés, hanem — mint arra kétszer is utaltunk már az eddigiekben — mindkettő vonatkozásában *a tulajdonos hiányát* kell megállapítanunk; s ebből következik, hogy a magántulajdonosnak semmiféle érzéki nyoma sem lehet itt.

Lényegében tehát a tulajdonosság az, amit Kafka — az emberi szférájában illuzórikusnak találván — egyszerűen párává és *Semmivé* foszlatott. Mégpedig azért, mert az emberi világban vertikálisan és horizontálisan — időben és térben, objektíve pedig az *emberiség* előtörténetében — széttekintve, egyfelől csakis önmaga puszta fizikumának tulajdonosaként, másfelől csakis magántulajdonosként tudta felfedezni az embert mint tulajdonost. Az „előtörténet" dialektikáját valamiféle „eleve elrendeltséggé" abszolutizálva, a javak birtokosát kizárólag emberi tevékenységek jogtalan kisajátítójául tudta elképzelni[6], és nem tudta elképzelni magukat a tevékenykedőket, a tárgyi gazdagság létrehozóit mint tulajdonosokat.

Ennélfogva nem tudta elképzelni az emberi képesség és egyéniség mindenoldalú, szabad kibontakozásának reális lehetőségét sem, azaz: olyan *tulajdonosi viszonyokat*, amelyeknek éppen *ez* lesz az anyagi alapjuk. Még utópisztikusan sem derengett fel előtte, s ezért „bátorságot" sem meríthetett annak perspektívájából, hogy „lesz még olyan munkád, amelyben kedvedet leled." Nem, a kommunista tulajdont sehogy sem tudta elképzelni az emberi képesség mindenoldalú kibontakoztatásának, közvetlenül társadalmi tárgyiasulásának reális távlataként:

> „Minden eddigi elsajátításnál" — jegyzi meg Marx e kérdés dialektikáját fejtegetve — „egyének tömege maradt egyetlen termelési szerszám alá besorolva; amikor majd a proletárok sajátítanak el, termelési szerszámok tömegét kell mindegyik alá besorolni...

[6] „A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése" — írja Marx — az „előtörténet" emberiségének tapasztalatairól —, „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." *(A német ideológia.* Id. kiad. 34. o.)

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 felel meg egymásnak *a munka átváltozása öntevékenységgé,* és az eddig feltételektől megszabott érintkezés átváltozása *az egyének mint olyanok érintkezésévé.*"[7] (Kiemelések — *B. L.)*

S hogy tevékenységnek és tulajdonosságnak, öntevékenységnek és munkának ez az árutermelésre jellemző, *objektív és egyetemes* kettéváltsága az, amelyben Kafka legalapvetőbb emberi és művészi dilemmája gyökeredzik, hogy a leggyötrelmesebb, legkínzóbb kettősségként valóban ez jelenik meg *legszubjektívabb* élményvilágában is, arra nézve elég, ha emlékezetünkbe idézzük, hányszor fordul elő az áhított, *élethivatás*nak érzett művészi tevékenység összeütközése a hivatali *munka kényszerű, anyagi kötelezettség*ével Kafka naplójában, leveleiben, feljegyzéseiben.

A kafkai mű „vallásosságának" ezt az alapvetően evilági és pozitív tartalmú szükségletekből, az *emberi* mű iránti nosztalgiából eredő forrását ismerte föl zseniálisan Kafkánál az effajta művészsorsok tragédiájának *realista* megjelenítője, a modern *Doktor Faustus* költője, Thomas Mann:

„Micsoda szörnyűséges világ fészkel a fejemben" — idézi Kafkát —." De hogyan szabadítsam ki e világot, anélkül, hogy megszabadulván tőle, egyúttal magamat is szét ne szakítanám. De inkább szakítom szét ezerszer is, semmint hogy magamba rejtsem és eltemessem. Hiszen ezért vagyok itt, ez teljesen világos előttem.." „Az írói munka" — folytatja Mann — „ez (Kafka) egyetlen kívánsága, egyetlen hivatása... Az írói (igény) mögött azonban ott a *vallásos* (igény) is: a teljes élet vallása, az életet kitöltő munka, a népi-emberi közösségbe való helyes beilleszkedés vallása... A művészet az értelmes élet vallásának principiumát szolgálja. Munkaként és istenadta teremtő készségként egyenrangú a többi munkákkal, melyet értelmesen építve művelnek az emberek, s mely az írót is, a semmittevés ürességéből, a tevékeny közösségi létbe visszavezeti."[8]

Mindez talán már külön kommentárra sem szorul, illetve csak annyiban, amennyiben a kafkai „vallásosság" természetének további — legalább utalásszerű — elemzésével összehangzik és összefügg. Az eddigiekből mindenesetre máris kitetszik annyi, hogy a tevékenység *emberi teljessége* és nem a transzcendencia *iránti nosztalgia* az, amelynek allegorizált formájára nemcsak a „kastélyvilágban", hanem Kafka egész művében ráismerhetünk. Gondoljunk mindenekelőtt az állatiság, sőt az *állat* újra meg újra előbukkanó motívumára (a kutyáról, a majomról, a vakondról, az egérről, a féregről stb., stb.-ről írt pamfletekben, illetve történetekben), a merő „eszköz-lét" (a cselekvőktől idegen nevében és megbízásából való cselekvés) mozzanatára (az *Amerikában*, *A büntetőtelepen*ben, *A per*ben stb.), s végül az emberség-igény felpislákolásának vagy fellobbanásának biztos halálraítéltségére valamennyi Kafka-írásban (az eddig nem említettek közül hadd utaljunk itt például *Az ítélet*re, amelyben a baráti érzés felébredését sújtja a szörnyű büntetés, valamint arra, hogy még *A büntetőtelepen* hóhéra is abban a pillanatban követ el öngyilkosságot, mihelyt úgy véli, hogy tevékenysége társadalmilag érvénytelen).

S végül gondoljunk arra, hogy mindezen írásokban a cselekvést megszabó, irányító és büntető hatalom, akár teljességgel, akár „biomitizáltan" (az „apa" személyében rejtetten) érzékelhetetlenné téve, de mindig egy elérhetetlen és felfoghatatlan *tulajdonosi hatalomként* van jelen. (Első pillantásra

[7] Uo. 72. o.
[8] Thomas Mann: *Gesammelte Werke.* Aufbau, Berlin 1955. 606. o.

kivételnek tetszhetik itt az *Amerika*, közelebbi vizsgálatra azonban e kivételezettség hamar látszatnak bizonyul. Kétségtelen, hogy e regény annyiban még csakugyan nem tipikusan kafkai írás, amennyiben itt az allegorizálás formai eszköze még nem teljesen homogén: a tárgyiasságnak és a tevékenységek cseréjének közvetlen eltüntetése még nem teljes itt. A tárgyiság és a humanizált tér szűkössége azonban már ehelyütt is, ahol pedig elvontan szó esik a vagyonról, meglehetős egyöntetűséggel eluralkodik, aminthogy pusztán önmagáért valóan és még virtuálisan sem *viszony*ként érzékelhető itt a magántulajdon is. Az emberek sorsa csak szubjektív — szexuális vagy rokoni, esetleg cezaromániás — tényezőktől meghatározott, még magántulajdonos és dolgozó relációjában is, s ezzel eltűnik a maga anyagilag determináló objektivitásában a tulajdonosi szerep.)

A tulajdonos ilyetén érzékelhetetlenné tételével, konkrét fel nem idézésével azonban a műalkotásból (amely tudvalevően mindig a viszonylatainak középpontjában levő embert reflektálja) elvész az adott tükörkép valóságmodelljét alkotó viszonylatok egyik meghatározó *figurája*, a viszony mint eredő egyik *vektora*, s ily módon — immáron „személyi", hogy úgy mondjuk „partnerhiányból" adódóan — vész el maga a *viszony* is.

S hogy ebben a vonatkozásban csak futólag visszautaljunk a kafkai művel — az irracionalizmus által — oly előszeretettel egyneműsített dickensi műre, úgy nemcsak az adott, elembertelenült viszonyok dologi meghatározottságát és negatív tendenciáit, hanem egy sajátos kiút és perspektíva evokálását illetően is fel kell figyelnünk a tulajdon, illetve a tulajdonosság szerepére. Sokan észrevették, s Dickens könyvében Humphrey House különösen meggyőzően mutatja ki, hogy mily nagy szerepet játszik Dickensnél a pénz, mégpedig nemcsak mint az elembertelenedés forrása, hanem mint az emberek valóságos, emberi értelemben vett boldogításának eszköze is. Dickens tehát — egyébként teljesen helyesen — csak mint a tulajdonosságban való részvételt tudta elképzelni az emberi boldogság megvalósulását. Ő ezt még önként *szétosztott* magántulajdonnak, azaz (1848-ig !) tulajdonképpen „felülről" (1848 után pedig a valamiképpen vagyonhoz jutott „szegények", dolgozók oldaláról) jött kezdeményezésnek, altruisztikus szellemben gondolta el — ami egyrészt megfelelt a viszonyokkal szembeni, alapvetően *morális* állásfoglalásának, másrészt elvileg nem járt túlságosan messze a tizenkilencedik század eleji és század középi utópista[9]

[9] Hogy Dickens mindezt nemcsak a tulajdon, hanem az emberi cselekvés viszonylatában is műve mondandójának eszmei részévé teszi, arra bizonyíték például a *Kis Dorrit* című regényében Daniel Doyce-nak a találmányáért, Clennamnek a saját anyagi érdekeitől független ügyért indított harca a — kapitalista államapparátust szimbolizáló — Huzavona Hivatallal, amely lényegében a tevékenység közvetlen társadalmi tárgyiasításáért indított utópikus harc. A tevékenység e valóságos humanizálásának vágya ugyancsak egybecsendül a kor utópikusan humanitárius törekvéseivel, amelyek reális jövőbe láttak ugyan, de irreálisan — nem az osztályharc, hanem az altruizmus alapján — képzelték el a jövő megvalósulásának útját. Kitűnően példázza ezt a történetíró Morton észrevétele: „Talán legmegkapóbb példáját annak, hogy mi módon tudták a tőkések saját hasznukra fordítani a humanitárius törekvéseket, a Davy-lámpa története nyújtja. Sir Humphrey Davyt annyira megbotránkoztatták a sorozatos bányász-szerencsétlenségek, hogy 1816-ban, a robbanások megakadályozására, feltalálta híres lámpáját. A lámpa használata gyorsan elterjedt. Davy maga nem fogadott el tiszteletdíjat találmányáért, mert ajándékul szánta az emberiségnek. A lámpa használatának közvetlen következménye azonban mégis a balesetek szaporodása volt, mivel a tőkések egyre mélyebb és veszélyesebb vájatok feltárásához juthattak általa, s a megfelelő ventilláció biztosításának hiányáért a lámpára hivatkozva védekeztek." (A. L. Morton: *A People's History of England*. Lawrence and Wishart Ltd., London 1948. 383. o.)

szocialista koncepcióktól —, de mindenképpen a valóban tevékenykedőket, a dolgozókat tette tulajdonossá.

A tulajdon e dickensi („felülről", helyesebben magántulajdonosi oldalról jövő) szétosztásával szemben Kafka a teljes tulajdonnélküliséget idézi fel, és ilyenformán a magántulajdont az *utópisztikusan humanizált* dickensiével szemben *nihilisztikusan* és *dehumanizáltan* szünteti meg.

És ennek megfelelően a dickensivel szemben a kafkai műben a nembeli elidegenedés jelensége társadalmi meghatározottságai *nélkül* áll elénk, az emberi tevékenység tárgyisága jogtalan eltulajdonításának képszerű felidézése *nélkül* tűnik el.

Így tehát — a marxi formula parafrázisát most már a módszer relációjában tovább folytatva — megállapíthatjuk, hogy:

> *Csak az emberek meg nem határozott társadalmi viszonya az, ami itt szemükben a nem tárgyiasuló tevékenységek viszonyának fantasztikus formáját ölti.* Ahhoz tehát, hogy *valami hasonlót* találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt a még nem humanizált, *az emberi megismerés és gyakorlat által még egyetemesen le nem győzött természeti és társadalmi jelenségek* saját élettel felruházott,egymással és az emberekkel viszonyban álló, önálló alakoknak tűnnek fel. A magántulajdonként tárgyiasuló és ezért közvetlen *tárgyiasságukban költőileg megsemmisített tevékenységek világában* ugyanígy vagyunk az állati egzisztenciák puszta önreprodukciójával. Ezt neveztük *tevékenységfétis*nek, amely az állati egzisztenciákhoz hozzátapad, mihelyt az *emberi tevékenység egyetlen tárgyiasulásaként* evokálják őket, és így a nembeli tárgyiság költői megsemmisítésétől elválaszthatatlan...

S ezzel ráleltünk a kafkai fantasztikum forrására, s egyúttal dezantropomorfizáló lényegére is. Mert természetesen ezzel függ össze, hogy az árufetisizmus meghatározásának parafrázisát már nem kívántuk a korábbi közvetlenségben, mintegy „belülről" folytatni, hanem immáron a regényen kívül helyezkedve és inkább az *alkotási mód* folyamatát követve. És ugyanez okból emeltük ki az e módszer lelőhelyére utaló marxi szavakból a „valami hasonló" kitételt. Ahhoz ugyanis, hogy a vallásos tételezés lényegével teljesen azonosat felfedezzük, le kell szűkítenünk és tartalmilag kizárólag a transzcendens meghatározottság, formailag kizárólag a *dezantropomorfizáló gondolatiság* valóban (Kafkánál s a vallásokban) közösen fellelhető mozzanatára kell korlátoznunk a konkrét témánk szempontjából túlságosan is átfogó „vallásos világ" megfogalmazást. Amit itt ebből egyértelműen le kell választanunk és mint a kafkai műben jelen *nem* levőt elkülönítenünk, az a fantasztikusságában is valóságos tevékenységcseréken alapuló, valóságos termelési-társadalmi és tulajdonviszonyokat *érzékileg koherens módon reflektáló mitoszanyag.* (Ez az emberközpontúság és érzéki-érzékelhető vonatkozásokkal teljesség teszi egyébként, hogy az ilyen reflexió a realista költészet — esetleg „isten"-, „tündér"-világában is — az emberi immanenciát megőrző és nem azt megsemmisítő szerepben állítja elénk a fantasztikumot. Hogy ez az antropomorfizáló és antropocentrikus *tartalmasság* óvja meg az ilyen költészetet attól, hogy elvonatkoztatások hordozójává, fogalmivá váljék, azt igen érdekesen példázzák többek között a *Mahábhárata* védikus betétei, melyek fantasztikus „isten-szerzőjük" költött mivoltának fittyet hányva és morális tanításuk igazság-tartalmától függetlenül szabdalják darabokra retorikus fogalmiságukkal a hőskölteméný epikusságát.)

A művészetben ugyanis a dezantropomorfizáló gondolatiság éppen hogy az emberi immanenciát szünteti meg, miután az érzéki vonatkozások immanenciáját érzéki és fogalmi transzcendens vonatkozásává változtatja. Ezért

kell *ezt* aláhúznunk mint a „vallásos világ ködös tájain" és Kafkánál egyaránt fellelhetőt, mert formailag csakugyan érzéki és fogalmi „hűvös viszonyaként" idéztetik fel itt is, ott is egyaránt a külön lényeg- és jelenségvilág, így jelenik meg itt is, ott is a maga specifikusan emberi vonatkozásaitól megfosztva „az ember"; „világaként" pedig tértől-időtől független elvonatkoztatásban, mint valamely nem evilági általános és minden evilági egyes közötti közvetlen függőségi viszony, tárul elénk az ilyen tükörképek keletkezésekor adott, különös tulajdonviszonyok abszolutizált modellje.

Míg tehát a költői-mitológikus anyagban a valóságos vonatkozásokat, egy evilági lényegiséget feltáró, s ezért formai, Kafkánál (valamint a vallásos tételezéseknél) egy túlvilági vonatkozást és lényegiséget közvetítő és az evilágit eltüntető, tartalmi elem a fantasztikum. Míg ott egy emberi viszonyokon belüli immanenciát, itt valamiféle teljes „emberi" viszonynélküliséget evokál érzékileg, s éppen ennek következtében „idéz fel", helyesebben *illusztrál* a nem egymáshoz vonatkozó érzékivel valamely rajta kívüli, transzcendens, az érzéki-érzékelhető módon felidézetthez képest a gondolati *elvontságában* megjelenő lényegiséget.

Bár e problematikát az itt elmondottakkal éppen csak érinteni tudtuk, mégsem térhettünk ki az elől, hogy legalább ennyiben rá ne mutassunk egyes és általános közvetlen, valamint jelenség és lényeg ilymódon előállott „hűvös" viszonyára, kafkai elszakítottságára.

Ez elszakítottságot most úgy foglalhatnánk össze röviden, hogy művében Kafka ugyanazt a dezantropomorfizáló „műveletet" hajtja végre, amit a valóságban az áruviszony, de legfőbb „vonatkozása", az áruviszony érzéki-érzékelhető felidézése nélkül. A kapitalista elidegenültség ennélfogva nála *nem* a maga valóságos emberi dimenzióiban kibontakoztatott *témává* lesz, mint Dickensnél, hanem a jelenségnek csak mintegy geometrikusan elvonatkoztatott *szerkezeti modellje* válik — téma helyett — *művészi rendező elvvé:* érzékileg tehát nem tárgyiasul, a felidézett képmásból kimarad.

Ily módon jön létre a kapitalizmus képmására teremtett emberképmás, az „ember", mely „nem viszonyul", a „tevékenység", mely „fétis"; az adott rend objektíve emberellenes tendenciáinak szubjektív fetisizálása, a szubjektív élmény expresszionisztikus tárgyiasítása. Ebben az ember — éppen a konkrét, immanens meghatározottságok hiánya miatt — immáron egy *elvont elidegenedés* meghatározottságában tételeződik: a Nemlétező, a Semmi absztrakciójától való elidegenedés merő reprezentánsaként, az „üresség tartályaként" válik maga is elvonttá, árnyszerűvé.

> „Az allegória tehát" — mondja Lukács György — „itt azáltal keletkezik, hogy e réteg (alacsonyrendű organizmusok undorító nyüzsgése) egész létezése és mindaz, ami velük összefügg... nem mint konkrét valóság ábrázolódik, hanem mint időtlen visszfénye ama Nihilnek, ama transzcendenciának, amely — mint nemlét — minden létet meg kellene, hogy határozzon. Így nyer kísérteties árnyalatot a kafkai világ elrejtett, nem létező „Istene" azáltal, hogy nemlétezőként lesz minden létező alapja. Így, e függőség árnyékának következtében lesz a kafkai részletek nyugtalanítóan valódi valósága szintén kísérteties. A transzcendencia — a megfoghatatlan, megsemmisítő Semmi — csak olyan irányban hatalmas, hogy az emberi együttélés adott valóságát, mint »facies hippocraticát« rágalmazza meg."[10]

[10] Georg Lukács: *Wider den missverstandenen Realismus*, Claassen, Hamburg 1957, 46 sk.

Érdekes és ellentmondásos módon fedi fel e folyamat egyes mozzanatait a mai antifasiszta polgárság egyik rangos, az emberiség kulturális vívmányainak megmentésén őszintén, de ugyancsak ellentmondásosan fáradozó gondolkodója, Theodor W. Adorno. A kafkai allegorizálás legfontosabb formai-tartalmi eszközére ő is mint valóságos közvetettségek közvetlenséggé változtatására, mint valóságos vonatkozások direkt eltüntetésére ismer rá — az alkotófolyamat rendező elvének modelljét azonban a freudi pszichoanalízisben véli fellelni:

„Mintha tudományos kísérletet hajtana végre" — írja Kafkáról —, „s azt tanulmányozná, mi volna, ha a lélektani leletek nemcsak metaforikusan és mentálisan, hanem a valóságban is testet öltenének, Kafka a pszichológiát jobban szaván fogja, mint az saját magát... A lebontás műveletében nem marad meg — miként a pszichológia — a szubjektumon belül, hanem a szubjektív alapon gáttalanul ömlő önvallomásokon áthatolva, eljut az anyagszerűig, a pusztán létezőig... Menekülés az emberin át a nem-emberihez — ez a kafkai epikai pálya... A szakadásig feszített fesztelenség »spirituális testként« körülfolyja és közvetlenül és szándéktalanul magábazárja mindazt, ami metafora, jelentés, lélek volt valaha... Az ablaktalan monász laterna magicává lesz: minden képek ősanyjává, mint Proustnál és Joyce-nál. Amiből kifejlődik, amit takargat, majd kikényszerít magából az egyéniség, mindegyikben közös, de sehol annyira nem megfogható, mint annak végtelen elhagyatottságában és elsüllyedtségében, aki nem néz maga körül."[11]

Mint látható, Adorno itt két, egyazon valóság talaján keletkezett, reflexiós jelenség dialektikus összefüggéséből (végső, aspektusbeli-világnézeti rokonságából) hierarchikus okozati összefüggést csinál, és nem fontolja meg, hogy sem szabad-asszociációs gondolatsorokat, sem a freudi „metaforikus és mentális" lemeztelenített „ősképeit" (Oidipusz-komplexumot vagy kasztrálást stb.) nem, illetve legfeljebb csak metaforikusan, „pszichoszemantizálva" lehet kimutatni a kafkai műben. Továbbá nem gondolja meg, hogy ezeknek akár közvetlen felidézése sem az objektív, hanem kizárólag a — tételezett — szubjektív vonatkoztatottságok eltüntetését jelentette volna, hiszen mindez — mint Adorno maga is írja — metaforástul és mindenestül még mindig kizárólag csak a szubjektum világa. A Proustra, illetve Joyce-ra való utalás ezért nem véletlen, hanem igen kifejező megnyilvánulása annak, hogy a freudi pszichoanalízis sémájára alapozó szemantikus módszerrel nem lehet a kafkai művet konkrétan megkülönböztetni más, még szubjektivizáló lényegüket tekintve azonos tendenciájú művektől sem, nem lehet megragadni a kafkai allegória formai-tartalmi specifikumát (egyébként semmilyen műét sem).

Szubjektivitás és dehumanizáció azonosságát pedig — amint világosan ki is derül soraiból — pontosan érti és ki is fejti Adorno („a szubjektumon át az anyagszerűig . . ., a nem emberiig stb."), sőt tanulmánya egésze arról tanúskodik, hogy művészetellenességét is. Ami azonban még ennél is több és meggyőzőbb, e művészetellenességet mint korjelenséget nem az ember „objektív magányából", hanem társadalmi okokból eredezteti, csakhogy — bár többször is utal az árutermelésre — végső soron megáll a tudati jelenségeknél és a felépítménynél:

„Kafka művének legnagyobb része" — fejtegeti — „*a féktelen hatalomra való reakció*. Benjamin e hatalmat a tomboló patriarchák *parazitikus* hatalmának

[11] Theodor W. Adorno: *Prismen Kulturkritik und Gesellschaft*. Suhrkamp, 1963. 256. sk.

nevezte, amely *felfalja az őt fenntartó életet.* De a parazitikus mozzanat sajátságosan eltorzul itt. Gregor Samsa és nem az apja változik poloskává. *Nem a hatalmak,* hanem *a tehetetlen hősök látszanak itt feleslegesnek, senki sem végez hasznos munkát közülük...* Tulajdonképpen régen *amortizálódott rekvizitumok* között csúsznak-másznak, melyektől mintegy alamizsnaként kapják létüket... *A torzítás* itt azt az ideológiai szokványt utánozza, amely az élet reprodukálását a parancsoló, a *munkaadó jótékony cselekedetéül* magyarázza félre. Olyan egészet ír le, amelyben éppen azok lesznek *létszámfelettiek,* akikből áll s *akik által fenntartja magát.* Kafka azonban mindezzel még nem merítette ki az egész szemétládát. A kapitalizmus *kései szakaszának kriptogrammája* az, amit annak tükörfényesre csiszolt felszínén kivés, hogy így, mintegy *negatív lenyomatában,* jellemezhesse minél pontosabban... Mert semminő más világ nem lehetne egységesebb, mint éppen a szorongásé, melyet itt Kafka a kispolgárnak *a totalitástól való félelméből* összesűrít; keresztül-kasul, logikusan és abban az értelemben zárt világ ez, *ahogyan minden rendszer az*".[12] (Kiemelések — *B. L.)*

Kiemeléseink talán már önmagában is jelzik valamelyest Adorno fejtegetéseinek a kafkai lényeg megragadásához közelítő, illetve attól távolodó mozgását. Míg az előbbit a tárgyiasult termelő tevékenység hiányára („amortizálódott rekvizitumok", „senki sem végez társadalmilag hasznos munkát") utaló megjegyzésekben fedezhetjük fel, az utóbbit a magántulajdonosról mint anyagi gondviselőről szóló illúziók, illetve az adminisztratív hatalomtól való rettegés fetisizálásának a kafkai műben való *önkényes* tételezésében.

Bármily közkeletű is ez a tételezés, önkényességének aláhúzását mégis jogosnak érezzük, hiszen már e vázlatos elemzésekben is eléggé egyértelműen tárta fel előttünk a kafkai mű, hogy benne a társadalmilag érvényes *(emberi)* cselekvés illúzióját fetisizálja és önnön elembertelenültségének felfedezésétől retteg minden egyes passzív, és e két „meghatározottsággal" szembeni tendenciákat nyilvánít minden egyes aktív figurája. És e képből mint „egészből" éppenséggel azok az anyagi vonások maradtak ki következetesen, melyek által az „fenntartja magát": termelő, „társadalmilag hasznos munkát" valóban „senki sem végez itt"; és a „munkaadó" már csak ezért sem válhat „poloskává" vagy éppenséggel az anyagi „Gondviselés" illúziójává: ez anyagi (tehát valóságos) értelemben viszonytalan „viszonyok" között éppen hogy ő a „hiányzó partner", ő az, aki egyáltalában nem érzékelhető.

A kapitalista világ fényes felszínére rótt kafkai negatívról szóló metafora ezért marad — találó volta ellenére is — Adorno fejtegetéseiben végső soron tartalmatlan. Egy bizonyos, tudósnál megengedhetetlen, s egyebütt éppen Adorno által is kárhoztatott intencionalitás látszik elemzésében felbukkanni a kafkai művel — a vizsgált tárgy objektivitásával — szemben: a kritikus szemmel láthatóan a „totalitárius" hatalmat kívánja legfőbb rossznak kiolvasni belőle, s ehhez akar eljutni e metaforikus átmenetekkel. Mint cikke (és egyéb írásai) egészéből kiderül, tollának nyilával oly módon kívánja célba venni a kapitalista magántulajdont és a fasizmust, hogy a szocialista társadalmat is eltalálja vele — amelyben nem az általa is kárhoztatott legfőbb rossz objektív meghaladóját, a magántulajdon megszüntetőjét és a fasiszta állam legyőzőjét, hanem — úgy látszik — csakis a sztálini torzításokat látta meg, csakis ebből az aspektusból emlegeti.

Anélkül, hogy e kérdés politikai oldalának taglalásába most belebocsátkoznánk, pusztán az ennek következtében előállott és némiképp máris láthatóvá vált „hibás kényszerűség" logikai mechanizmusára szeretnénk rámutatni:

[12] Uo. 262. o.

történelmi perspektíva hiány és esztétikai fel *nem* ismerés — ez esetben szinte közvetlenül kimutatható — összefüggésére.

Ha ugyanis egyformán „bűnösnek" tartjuk a kapitalista magántulajdont és megszüntetőjét, a fasizmust és legyőzőjét, úgy nemcsak az „abszolút eldologiasodás" és a „fasiszta barbarizmus"[13] elleni harcunkat tesszük anyagi-történelmi bázis nélkülivé („anyagtalanná", mint ahogyan Kafka K. „harcát" az érvényes emberi tevékenységért), hanem saját, az anyagi meghatározottságokra utaló megjegyzéseinket is komolytalanná és tudományosan terméketlenné.

E meghatározottság elsődlegességének szem elől tévesztése nyomán kezdi lényeg és jelenség a maga sajátos, egymás csaliruháját felöltő bujócskáját játszani kutató szemünk előtt. Így fordulhat elő, hogy a *múlt*, az „előtörténet" szívósságát, mely anyagi bázisát elvesztvén, meglepően ravaszul alkalmazkodó formákban próbálkozik a továbbéléssel, ama *jelenségeket* tehát, melyek a magántulajdon megszüntetése utáni egész átmeneti szakaszt mind gazdasági, mind egyéb vonatkozásban szükségessé teszik, az *új* formáció *lényegéül* ismerjük félre. És így fordulhat elő, hogy a mát vagy a közvetlen tegnapot tükröző művészi jelenségekben sem ismerjük föl, illetve nem tudjuk kimutatni az immanensen hozzájuk tartozó lényeget.

Ilyenformán történik, hogy míg a szubjektivizmus nihilje ellen küzdve Adorno észreveszi, hogy figuráinak emberségét Kafka vonatkozásaik eltüntetésével tünteti el, továbbá a „társadalmilag hasznos" munka tisztelőjeként meglátja a kafkai világban az ilyenfajta tevékenység tárgyi és személyi hordozóinak hiányát, addig elsiklik ez utóbbi meghatározó jellege és az előbbivel való szoros tartalmi-formai egysége felett. Ehelyett az elsőből mélypszichológiai „sztriptizt", a másodikból pedig hamis illúziót csinál: tudati és nem anyagi jelenségekben jelölvén meg ezzel a kafkai mű objektív valóságmodelljét. Mindezt pedig azért, hogy — „vigyázó szemét" immáron a vizsgált tárgyról saját „hamis tudatának" reflexióira vetvén — a gazdasági viszonyok helyett azok *mindenkori* („minden rendszer") felépítményében mutathassa ki az emberi principiumát fenyegető „alapvető" negatívumot.

És végül innen van, hogy az idézett konkrét analízisrészlet — bár miként az érintő a kört, két helyen is érinti a kafkai lényeget — végső soron nem a kafkai, hanem a kritikusi torzításról ad valóságos képet: Adorno nem látja meg, hogy Kafka az *Átváltozás*ban[14] nem a „hatalomtól szorongó kispolgárt" „bünteti" a féregléttel, hanem a tevékenységébe mint elembertelenülésbe belenyugvó embert, egész művében pedig érzéki *nemléttel* a magántulajdonost.

Ennek „megfoghatatlanságát", el nem érhetőségét — amiként az általa deklarative vitatott irracionalista kritika egésze — Adorno is a Hatóság „megfoghatatlanságával" cseréli össze, holott a hatóság a kafkai művekben mindenkor nagyon is érzékelhető. És nem veszi észre, hogy ami itt e Hatóság viszonylatában egyáltalában nem érzékelhető, az éppen *köztevékenysége* (hogy még megsemmisítőként is mindig kizárólag a monadisztikus egyedet és sohasem a társadalmilag tételezett embert „keresi fel").

Az anyagi helyett az adminisztratív hatalom mint legfőbb meghatározottság: ez már olyan „háziúr", aki igen hamar „szakállas végzetként" költöztethető a valóságos tulajdonos „üres helyére". A „tulajdonosság" objektív törté-

[13] Uo. 26. o.

[14] melyet egyébként Kafka egyetlen olyan művének tartunk, amelyben eljut a realizmusig.

nelmi szocialista fordulatát tudomásul nem véve, az objektív idealizmus szubjektivizmusba csap át, lényegét tekintve közvetlenül az irracionalizmussal azonosul még akkor is, ha szándéka szerint és kezdetben polemizálni kívánt vele. A különbség csak annyi, hogy miként valóságos felismeréseiben, úgy hamis konklúzióiban sem következetes: az előbbieket az objektív általánosításokig, az utóbbiakat a teológiáig nem viszi végig. A tulajdonos helyét sem a valóságos „háziúrral", sem pedig a „szakállas végzettel" nem tölti be, hanem — miként művében Kafka — meghagyja üresen: ajtót-kaput tár a teológiának.

Világos most már, hogy az irracionalizmus kiváltképp és konkrétan ezt az „üres helyet", valamint keletkezésének mechanizmusát, a „mimetikus elidegenítés" rendező elvét tartja becsben Kafkánál. Amennyire nem kíván felfigyelni arra, hogy az elérhetetlen, a transzcendens szubjektum képzete e műben a tárgyiasult tevékenység, valamint jogtalan kisajátítójának meg nem jelenítettségével azonos, annyira igyekszik e hiányt az isten vagy a Semmi különböző inkarnációival kitölteni. A „betöltött helyeket" pedig habozás nélkül „az" ember „bűnös" vagy „bűntelen" *állapotaiul* elfogadni és pertraktálni, továbbá a legnagyobb könnyedséggel feledkezni meg arról, hogy a kastélyvilág érzéki-érzékelhető népessége — a réteg-, illetve osztály-hovatartozást tekintve és a maga abszurd nembeli kifosztottságában, „majomtevékenységében" is — kivétel nélkül mind *dolgozó*. (A magántulajdonosság objektív tartalma szerint a kocsmárosnék sem tulajdonosok itt: a szolgáltatások jogtalan „kisajátítói" nem ők, hanem a „hivatalnok urak", a kastélybeli bürokrácia. A kocsmárosnék maguk is szolgálatot teljesítenek: mind személyzetükkel, mind vendégségükkel ennek értelmében *protokolláris és nem áruviszonyban* vannak; az egyszeri, futólagos utalás „a kocsma fellendítésére" fogalmi jellegű: egy üzleties megjegyzés *mímelésének* felidézése, vonatkozás nélküli partikularitás, miután a megjegyzés gazdájának magatartásában nem az „üzlet", hanem a „szolgálat" érzékelhető.)

Egészen konkrétan „tárgy" és „személy szerint" tehát: a kafkai műben a *tulajdon* és a *tulajdonos* „üres helye" az, amely a különböző irracionalista magyarázatokra nemcsak lehetőséget ad, hanem e kritikusokat egyértelműen és a *biztonságérzés látszatával* a nyílt teologizálás irányába tereli. És azért éppen ebbe az irányba, mert — ahogyan Lukács György a vallásos allegória általános vonatkozásában megjegyzi — csakis egy transzcendens tartalom tételezése az, „ami a tárgyiasság lecsökkenését nem hiánynak, hanem ama távolság szükségszerű visszfényének tünteti fel, amely minden földit elválaszt a túlvilágtól".[15]

A kastély vonatkozásában eléggé konkrétan láttuk a transzcendens tartalmat evokáló „üres hely" keletkezésének dialektikáját, most röviden még egyetlen következményére szeretnénk rámutatni: „kategóriaként", „különöspótlékként" való szerepeltetésére az irracionalista Kafka-kritikában.

Annyi ugyanis keletkezésének vizsgálatából meglehetősen világosan kiderült már, hogy a tulajdon, illetve tulajdonos (a konkrét viszonyok domináns faktorainak) „üres helye" — mind a valóságmodell, mind a tükörkép relációjá-

[15] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. II. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 684. o.

ban — a *különösség* „üres helyével" azonos. A kafkai és a dickensi művet kategoriálisan egyneműsítő irracionalista kritikákból viszont ugyanilyen világosan az mutatható ki, hogy az „énszimbolikával" mint „különöspótlékkal" való manőverezés a dickensi műben *meglevő* különösség eltüntetésére irányul.

Evidens most már, hogy Kafka újkritikai magyarázói számára miért devalválódik az „énszimbolika": az összképből hiányzó valóságos szubjektumot (a tulajdonos típusát) azzal helyettesítik, „akivel" akarják, akár a „szakálltalan", akár a „szakállas végzetet", akár a Semmit, akár a keresztény vagy zsidó istent vagy ördögöt teszik az „üres helyre", s a dolgokkal együtt hiányzó dologi viszonyok helyére bármelyik, ilymódon teremtett „szubsztancializált szubjektummal" való „viszonyt", éppen ezekben a döntő, meghatározó vonatkozásokban nincs Kafka művének semmiféle olyan *érzéki-érzékelhető* részlete, főként azonban e részletek tárgyias összességének nincs semmiféle olyan vonatkozása, amely — az embernek embertől való függésére utalván — ez értelmezésekkel szemben akármiféle konkrét ellenállást tanúsítana.

Ily módon válhat itt az irracionalista interpretációk „különöspótlékává", legfőbb közvetítő „kategóriájává" maga a transzcendencia, s ugyanilyen közvetlenül az esztétikai elemzés is teológiává.

Ezért kerestük hiába a három évtizede tartó és sok ezer címet számláló, hatalmas Kafka-irodalomban vagy ez irodalmat összefoglaló művekben annak nyomát, hogy a polgári kritikusok közül vajon felfedezte-e valaki a tulajdon s a tulajdonos hiányát a kafkai műben. Még csak utalást sem találtunk ilyesmire, s feltehetően nem véletlenül, lévén éppen ez a hiány e kritika legfőbb „jolly jokere", „objektivitásának" egyetlen talaja. A valóságos történelmi meghatározottságok, elavultságok és távlatok elködösítésének, az emberi lét kizárólagos szubjektivizálásának s az objektivitás kizárólagos transzcendentalizálásának kézenfekvő, s rendkívül hajlékony, „minden névre hallgató", engedelmes eszköze.

A „realista" Kafka fikciója és az „ártérré" változtatott művészet

Már nem ilyen természetes azonban, hogy a tulajdon és a tulajdonos érzéki-érzékelhető fel *nem* idézettségéről ugyancsak eléggé szívesen feledkezik meg a marxista igényű kritika egy része is. Azt talán mondanunk sem kell, hogy ha amott az örömmel elhallgatás, itt a „beleérzés" értelmében hagyják figyelmen kívül a konkrét társadalmi meghatározottságoknak ezt az „üres helyét". A tartalom s a szándék az irracionalizmuséval merőben ellentétes tehát, a metodika azonban — minként a politikailag-világnézetileg rokon törekvésű, ám a „modernizmussal" ugyancsak a modernizmus metodikája alapján csatázó Dickens-kritikák esetében — teljességgel azonos: a vizsgált tükörképben *nem* érzékelhetőnek kritikusi előfeltevésekkel való *pótlása*.

Ha a Dickens-mű irracionalista eltorzítása ellen harcolva túlságosan direkt analogizálással az íróból hiányzó forradalmi meggyőződést, úgy most a műből hiányzó anyagi-társadalmi meghatározottságokat tételezi önkényesen a mű tartalmaként a jószándékú kritikus, és e kívülről „belevitt" előfeltevés alapján igyekszik azután a művet megfejteni.

Csakhogy ez az „eljárás" mindenekelőtt azért zárja ki a kafkai mű adekvát megfejtését, lényegének szabatos filozófiai megfogalmazását, mert az anyagi-társadalmi meghatározottságokat *evokáló* részletek híján a mű rész-

leteinek ezzel egybevágó, konkrét elemzését eleve lehetetlenné, a velük való bizonyítást pedig tudományos egzaktsággal nem, legfeljebb csak metaforikusan teszi lehetővé.

A kindulópontul választott „értelmes absztrakció" vonatkozásában pedig — mint látni fogjuk — azért eredményez e módszer mindjárt kezdettől fogva a „túlpolitizált" Dickens-magyarázatokénál még sokkal nagyobb torzulásokat, mert itt nem arról van szó, hogy a valóságnak egy ténylegesen objektív tükörképével a *belőle* leszűrhető objektív következtetéseket, az evokált művészi képmással *objektíve összhangban* álló politikai konklúziókat, hanem egy *szubjektív*, s a *realitástól* éppen a meghatározottságok tekintetében élesen *divergáló* valóságképpel „kell" az adott valóságot, illetve e valóság objektivitását helyesen tükröző, értelmes absztrakciókat tartalmilag *azonosítani*.

A reflektált valóság meg-nem-határozottságainak mint meghatározottságoknak az elfogadása azonban — akarva nem akarva — a reális valóságot illetően is az objektív meghatározottságoktól való távolodás, már-már a róluk való lemondás irányába tereli, sőt olykor bizonyos objektív kategóriák nyílt feladására is készteti a műbírálót. Mintegy fordított irányból és ellentétes szándékkal juttatja el az irracionalizmus, a teológia vagy a vulgarizáló dogmatizmus ellen harcba induló kritikust elvileg ugyanazon metodikához és konklúziókhoz, amelyekkel pedig polemizálni kívánt:

„Ebben a világban" — írja a kafkai műről Roger Garaudy — „az ember elmerül az embertelenségben, *eldologiasodik*, s felőrlődik egy olyan rendszer fogaskerekei közt, amelyben minden *ésszerűvé* és *kiszámíthatóvá* vált.

Ebben a névtelen és szigorúan hierarchikus *társadalomban* a sajátszerűségétől megfosztott ember *dologgá* válik, szegény, személytelen, fantasztikus dologgá. *A tőke világa ez*, melynek embertelensége még szembeötlőbb *a haldokló Osztrák—Magyar Monarchia* elévült, nyomasztó szervezeti formáiban...

A kastély Földmérője, bár borzalmat és bizonytalanságot ébreszt, *olyan követelés* képviselője, melyben *találkoznak* és *együtt reménykednek* a falu emberei...

A kastély Földmérője is hazug varázst tört meg. Ő a Földmérő, aki a földet méri, de olyan világ földmérője, mely *nem akarja engedni*, hogy mértékeit ellenőrizzék, *mérték nélküli világ* földmérője. Ezért *nem ismeri el senki* földmérői minőségében...

A birtoklásnak ebben a jól telekkönyvezett *világában*, ahol mindenki egyszer s mindenkorra be van zárva saját határai közé, akár *tulajdonos*, akár *jobbágy*, akár *hivatalnok*, a *mezsgyék megváltoztatására* irányuló minden kísérlet felforgató tevékenység, mely *bizalmatlanságot* vagy *haragot* vált ki. Aki a földmérő hivatására vállalkozik ebben a megmerevedett világban, azt *száműzi a falu*. A birtoklás világa elutasítja a mérést. A lét világának nincs mértéke. A földmérőnek mégis különös vonzóereje van: mint ahogyan *A per*ben Leni, az ügyvéd cselédje úgy találja, hogy ‚minden vádlott szép', a Földmérőben, aki kívül helyezkedett a Kastély és a falu törvényein, *az élők ezeréves reménysége* kristályosodik ki. Gyanút és félemet kelt, de ugyanakkor szinte *fénnyel és titokzatossággal övezett új élet hirdetőjeként jelenik meg az álom és a belenyugvás emberei között*.

Kafka eposza kísérlet arra, hogy *újra felfedezze* az emberi rendszert majmoló, *hamis társadalmi és vallási rendszeren túl az élet elveszített és elfeledett értelmét*.

... *A kastély* Földmérője is idegen, s *csatlakozási pontot keres a világgal*. Nincs meg benne a hatalomnak, a fiatalságnak és a tudásnak az a vágya, ami Faustot vagy Julien Sorelt lelkesítette a múlt század elején, a kibontakozó kapitalizmus sokat ígérő álmai közepette, *csak a létezés szegény vágya* él benne.

A Földmérő, ez az új kóbor lovag, lassanként elsüllyed ebben a világban, melyet a falutól a kastélyig és a földtől az égig *úgy igazgatnak*, mint azt a *„részvénytársaságot"*, mely oly tökéletesen *jelképez egy kort és egy rendszert*, megközelít-

hetetlen, romlott és zsarnoki tisztviselőivel, a *szolgalelkűség, a beletörődés* és az erkölcsi lealacsonyodás szellemével, melyre áldozatait ítéli.

Ez a világ *a társadalmi és szellemi élet végső pusztulása, ,West-West grófjának'*, a Távol-Nyugatnak a *birtoka*, a *lehanyatló nap országa.*

A hős, egyetlen feladat megszállottja, mint a hősénekekben, nyilvánvalóan *nem annyira istenét kereső hitetlen, mint inkább az emberi rendet és önmagát kereső ember; hiszen* a Kastély Ura örökre távol van, s korántsem benne kell a nagyságot keresni, hanem csakis annak a Földmérőnek az *emberi* erejében, aki *addig kutatja a végcélokat, míg bele nem pusztul*, aki *nem fogad el más mércét, mint ezt az abszolutumot.*

Olyan *díszletek* közt, mely a *régi német feudális hűbérbirtokra emlékeztet*, ahol még a jus primae noctis is fennáll a Kastély Urai számára, szélesebb körű dráma játszódik le: *az urak és alattvalók viszonyának drámája a tőke részvénytársaságának modern társadalmi formájában*, valamint egy *kétes Isten álüzeneteinek* és *álhivatalnokainak vallásos formájában is*, mivel *a társadalmi viszonyok földön túli viszonyokká* alakulnak, s *az emberek között fennálló hazug viszonyok Isten* és *szolgái viszonyainak mesés látszatát* öltik.

A Földmérő *titokzatos harcot indít égnek és földnek ez ellen a hamis rendje ellen*, hogy felfedezze az *élet igazi törvényét, az emberek törvényét.*"[16]

A fentiekben igyekeztünk arra szorítkozni, hogy a terjedelmes Garaudy-tanulmánynak — egyelőre — csak azon passzusait idézzük, amelyek egy *Kastély*-elemzés részeinek tekinthetők. Ez az a kafkai mű ugyanis, amelyet az előbbiekben, ha röviden is, de mégiscsak konkrétan elemeztünk már. Egy bizonyos ökonomikus szemléletességet igyekszünk tehát megvalósítani, ha legutóbb felvetett kérdésünk problematikáját vizsgálva, az — ilyen szempontból paradigmatikusnak s az effajta hibás kritikusi törekvések valóságos foglalatának érzett — Garaudy-elemzés megállapításait csakis a közelebbről szemügyre vett Kafka-regénnyel szembesítjük.

Kiemeléseinkkel talán már sikerült is némiképp észrevétetnünk e kritikusi eljárás problematikusságának bizonyos döntő jegyeit. Annyi mindenesetre azonnal szembetűnik, hogy — a regény „valóságával" összevetve — az idézet állításai máris, mintegy „maguktól", két csoportba „rendeződnek": mégpedig a reális, illetve az imaginárius állítások csoportjába. Egyfelől tehát a regényben ténylegesen felidézett, másfelől viszont a regényben érzéki-érzékelhető módon fel *nem* idézett jelenségek „érzékeléséről" tudósító közlésekre oszlanak. Így például láthattuk, hogy a „kastélyvilágban" csakugyan *van* valamiféle „hierarchia", de már „társadalmat" immanens emberi viszonylatokat — még „végső", pusztuló voltukban" *sem* igen fedezhetünk fel benne, *még kevésbé* különös emberi viszonyokat, így a „tőke" vagy akár az „Osztrák—Magyar Monarchia" viszonyát sem. S e fel *nem* ismerhetőség tényét mindenesetre alátámasztják Garaudy elemzésének azon további állításai, melyek a „kastélyvilágban" a „német feudális hűbérbirtok díszleteit", valamint „a tőke részvénytársaságának (?) modern társadalmi formáját" vélik felismerni az Osztrák—Magyar Monarchiáéval egyidejűleg és ugyanolyan könnyedén — mely észrevételeket azonban a regény érzéki világa egyformán kevéssé, illetve legfeljebb csak annyiban „igazol", hogy sokféle, egymásnak meglehetősen ellentmondó „értelmezhetőségével" a benne feltárulkozó „viszonyok" társadalmilag konkrét meg *nem* határozottságára enged következtetni.

[16] Roger Garaudy: *Kafka. Parttalan realizmus?* Európa, 1964. 117., 135., 138—139., 141., 168—169. o. (Ritkított kiemelések — *R. Garaudy;* egyszerű kiemelések — *B. L.*)

Ilyenformán tehát kiváltképp és egyáltalában *nem* érzékelhetjük itt a „birtoklás" és a „tulajdonosok" semmiféle konkrét „világát". Arra viszont már készségesen nyújt érzéki bizonyítékot a regény, hogy világa „nyomasztó", de „névtelenségének" elfogadásával ismét csak zavarba jutnánk némileg. E két állítás már ismét mint a *van* és *nincs* antinómiája áll itt egymással szemben. Éspedig nem elsősorban azért, mert e névtelennek mondott világot Garaudy később maga is „West-West gróf birtokaként" *nevezi néven*, hanem mert e világ „birtoktárgyként" a regényben kizárólag és hangsúllyal csak *névlegesen*, s „tulajdonosa" is éppen hogy csak mint *puszta név* érzékelhető.

S bár némiképp árnyszerű érzékletességgel, azaz valóban „álhivatalnokokként" felidézve, de kétségtelenül bizonyitja még a regény „hivatalnokoknak" benne magában *felfedezhető* létét is, ám „jobbágyét vagy tulajdonosét" — mint láthattuk — már csak névleges, illetve legfeljebb metaforikus — „testi szolgálatra" utaló — értelemben: konkrét és meghatározott tulajdonviszonyokra utaló figurákat *nem* idéz fel érzékileg.

Ugyanígy, csak metaforikus általánosításként fogadható el, hogy e világban „az ember elmerül az embertelenségben" és hogy „megfosztatott sajátszerűségétől", miután az egzakt bizonyítási módszer itt éppen annak feltárását követelné, hogy *mi* itt az embertelenség konkrét formája, illetve *mi* az a „sajátszerűség", amitől az ember e világban megfosztatott? Mert éppen *„eldologiasodását"*, dologgá *válását* nem érzékelhetjük e termékek és cseréjük híján való regényben sehol, még metaforikus értelemben sem, bár azt igen, hogy „szegény, személytelen és fantasztikus". Itt azonban megint csak annak kimutatása volna a kritikai analízis feladata, hogy az adott, költőileg felidézett világban konkrétan *mi* által lesz az ember „szegénnyé, személytelenné és fantasztikussá".

Az idézett elemzésnek K. és a falu kapcsolatára vonatkozó állításai közül érzéki-érzékelhető módon *igazolja* a regény, hogy K. „borzalmat, bizonytalanságot, haragot ébreszt" a csakugyan „szolgalelkű és beletörődő" lakosság körében, hogy „földmérői minőségében nem ismeri el senki", de azt már *nem igen*, hogy „olyan követelés képviselője, amelyben együtt reménykednek a falu emberei". Ugyanígy *nem* lelünk a regényben érzékelhető nyomot arra sem, hogy K. „a mezsgyék megváltoztatására törekedne", amiként *arra sem*, hogy pusztán csak „a lét szegény vágya" fűtené — mely állítás egyébként az előbbivel szembeállítva meglehetősen meghökkentő, és inkább a „szolgalelkű és beletörődő" falubeliekre talál.

Azt viszont újra készségesen és *érzékelhetően igazolja a regény*, hogy K. valamiféle „csatlakozási pontot keres a világgal", továbbá messzemenően azt is, hogy „nem annyira istenét kereső hitetlen, mint inkább az emberi rendet és önmagát kereső ember". Csakhogy — bár a kastélyvilágban evokáltak bőségesen kínálnának bizonyítékot rá — a kritikus ismét adós maradt a konkretizálással: *nem* mutat rá, *miféle különös* „csatlakozási pont" az, amit K. keres, *minő specifikum*ban kívánja önnön ember voltát fellelni — Garaudy *nem* fedezi és *nem* fedi fel a társadalmilag érvényes cselekvés utáni vágy fókuszát K. törekvéseiben.

Az önkényes hipotézisekre (a mű viszonylatában nem hiányként, hanem felidézettként tételezett társadalmi meghatározottságokra) való rá *nem* ismerés tehát itt is a fel *nem* ismerés következményével jár a mű és meg *nem* ismerésként áll elénk a filozófia viszonylatában; ezúttal azonban már nemcsak tartalmát tekintve, hanem *közvetlen formájában is.*

Ez utóbbiról tanúskodik — meglehetősen ékesszólóan — az idézetben olvasható megállapítások „harmadik csoportja", amely szintén mintegy „önállóan" rendeződik itt össze a szemünk előtt: a műben felidézett rész és egész, valamint a rájuk vonatkozó kritikai tételezések eltéréséből fakadó önellentmondások metafizikus áthidalásának „költői" kísérletei.

E kísérletek az eddig felsorolt — s két, egymással feleselő csoportba összeálló — állítások mellett mint szerény s (éppen semmitmondásukban) meglehetősen ártatlannak látszó metaforák („West-West gróf birtoka — a lehanyatló nap országa" „a tőke részvénytársaságának modern társadalma" stb.), hasonlatok („úgy igazgatnak, mint" stb.), ellentétes kötőszók („bár" stb.) formájában máris láthatóvá váltak némiképp. Az effajta szimbolikáról jegyzi meg Lenin, „hogy az néha, kényelmes eszköz annak megtakarítására, hogy a *fogalmi meghatározásokat* . . . megragadjuk, megadjuk és igazoljuk. Pedig éppen ez a filozófia dolga."[17] És a filozófián belül természetesen az esztétikáé is, kiváltképp akkor, ha a szerző éppen kategóriák ellen polemizál.

Garaudy azonban bizonyítási technikájának metaforikus formáját állításainak e konkluzíve átfogó csoportjában sem változtatja, illetve annyiban, hogy a metafora és a hasonlat itt nemcsak „külső cicoma" (Hegel), aminthogy alkalmazásuk sem puszta „technika" többé. *A metaforák*kal itt már csakugyan önnön tartalmukat közvetlenül kinyilvánító formákként — *kategóriák*ká előléptetve —, ennélfogva korántsem ártalmatlan szerepben találkozunk: „önmagukban látszó lényeggé" (Lenin) lesznek, éspedig — konkrét tartalmuk szerint — *transzcendens*nek látszó *lényeggé*. Ezzel azonban a — materialista kiindulópontú — interpretáció is közvetlenül változik át *misztifikációvá*, „pusztán" a műalkotás objektív tartalmával kibékíthetetlen szubjektív kritikai tételezés kibékíthetővé változtatásának kísérletében.

E „kategóriák" szemléltető felsorolása előtt ismét szeretnénk utalni arra, hogy a jószándékok e visszájára fordulására, mint ugyancsak — akart nem akart — ködösítő tendenciákra, utaltunk az előbb, a szintén csak elvontan materialista igényű modern Dickens-kritikákat említve, amelyekben túlságosan közvetlenül kívánják kimutatni az anyagi meghatározottságokat a műbírálók. Ezekben a kritikus „a" kapitalizmus elvonatkoztatásában tételez minden egyes egyedet: a művészileg konkrétan felidézett emberi viszonylatok egyik vagy másik egyéni tényezőjét (típusát) minduntalan az ugyanezen viszonylatok *összességét* kifejező értelmes elvonatkoztatással azonosítván, transzcendens és folyvást „reinkarnálódó" „szubsztanciális szubjetummá' változtatja az objektív kategóriát, amely ilyenformán a műértékelésben már csak kiürítetten, puszta formaként tarthatja meg helyét.

Itt azonban, a kafkai mű realistává átfestésének kísérletében, az értelmes absztrakciónak formailag is el kell tünnie. Kafkánál ugyanis éppen az adott, a konkrét *viszonyok* felidézése hiányzik, s ha ezt a kritikus adekvát tükörképül tolmácsolja, akkor, helyesebben ezáltal, a kapitalizmust *anyagi viszonyok nélküli egyedek összességének* tételezi, s ezért az objektív kategóriából formailag is ki kell küszöbölnie a konkrét viszonyokra utalót.

Így lesz a Garaudy-elemzésben a kastélyvilágból előbb a „tőke", az „Osztrák—Magyar Monarchia", a „részvénytársaságok", majd — e túlságos konkrétságot a regény árnyékvilágával egy „költői általánosítás" útján mint-

[17] Lenin: *Filozófiai Füzetek*. Művei, 38. köt. Bp. 1961. 101. o.

egy újra összebékítendő — „a lét világa, amelynek nincs mértéke", „hazug emberi viszony", „hamis társadalmi és vallási rendszer", „ég és föld hamis rendszere". Ugyane „mitopoetikus" úton lesz West-West grófból „kétes isten"; így válhatnak az „álhivatalnokok" isteni küldöttekké, s az előbb még „jobbágyok" „az álom és belenyugvás embereivé"; ezért kell továbbá „az emberséget s az emberi rendet kereső" K.-nak „az élők ezeréves reménységének kikristályosítójává", „fénnyel és titokzatossággal övezett új élet hirdetőjévé", „a végcélok" és „*az* abszolútum" valamiféle messianisztikus ámokfutójává „magasodnia", akinek — ilyenformán méltán „titokzatosként" említett — harca is „*az* életnek" valamiféle, „*hamis* társadalmi *és* vallási *rendszereken túli*", „*elveszített* és *elfeledett* értelmét", „*az* élet *igazi* törvényét, *az* emberek törvényét" kereső harccá spiritualizálódik.

Látható, hogy a való világra utaló terminusokból csakugyan formailag is eltüntek itt a konkrét anyagi meghatározottságok, s üres helyüket ennélfogva — mind a „viszonyok", mind a „tulajdonos", mind a falubeliek", mind a „lázadó hős" relációjában — nem a valóság és a róla alkotott sajátos kafkai tükörkép dialektikájának feltárása, hanem ténylegesen és közvetlenül a transzcendencia foglalta el.

E transzcendencia itt megjelenő különböző „változatainak" — vagy legalábbis néhányuknak — konkrét néven nevezése érdekében legcélszerűbb, ha magát Garaudyt idézzük, aki Kafka-tanulmányának bevezető mondataiban a következőképpen fogalmazza meg nemcsak azt, hogy esszéjét polémiának szánja, hanem azt is, hogy e polémia élét milyen alapon és miféle „értelmezgetések" ellen kívánja irányítani.

> „Kafka világa *egy* a mi világunkkal" — fogadja el és deklarálja totalitásnak a töredék-képet mindjárt az első mondatban, majd kritikusi célkitűzésként — az *objektív megfejtés* igénye helyett — egy, a romantikus individualizmus meglehetősen hitelét vesztett terminusát jelöli meg: — „Ha *át akarjuk érezni* ezt a mély és eleven egységet, csupán arra kell ügyelnünk, hogy ne bonyolódjunk az *értelmezgetések* játékába, mert ennek mindig az a lényege, hogy a művet *előre kiagyalt elmélet* Prokrusztész-ágyába fektetjük, s csak *valamilyen tétel regényszerű megjelenítését* látjuk benne.
>
> A *teológusok* elöljártak ebben a *bibliamagyarázat*ban: voltak, akik Izrael utolsó *prófétáját* vélték felfedezni Kafkában; mások a ‚kegyelemnek kiszolgáltatott lélek vergődéseit' ismerték fel benne, s már *keresztvíz alá akarták tartani;* ismét mások Karl Barth tanítványának tették meg; s voltak, akik művét a *negatív teológiával* azonosították.
>
> Az ellenkező végletet az *álmarxista* magyarázatok képviselték, melyek hol ártalmasan *pesszimista*, dekadens *kispolgárt* láttak Kafkában, hol pedig a *lázadás*, ha ugyan nem a *szocializmus emberét*.
>
> Az *egzisztencializmus* a maga részéről Sziszifusz képtelen feladatának vagy Heidegger *szorongás*ának sajátította ki Kafkát. A *pszichoanalitikusok*, engedve a *Levél Apámhoz* csábító hatásának, az *Oidipusz-komplexum* tipikus esetét vélték felfedezni benne."[18]

Bár — maga javasolván — kritikusi módszerében bizonyára ezt követi, mégis bizonyos nehézséget jelent Garaudy elemzésében az „átérzésnek" az „értelmezgetéssel" szembeni előnyét, nagyobb tudományos megbízhatóságát felfedezni, sőt odáig mennénk, hogy „átérzést" és „értelmezgetést" egymástól megkülönböztetni is. Tények és állítások egymással feleselésében inkább úgy láttuk, hogy éppen az „átérzéshez" való hűségében vét a kritikus „az értelmez-

[18] Garaudy: Id. mű 115. o. (Kiemelések — *B. L.*)

getések játékába való belebonyolódás" ugyancsak maga felállította követelménye ellen, amikor a „kastélyvilágban" felidézetteket az abban fel nem idézett objektív társadalmi meghatározottságok, ez utóbbiakat pedig „világukkal" együtt a Kafka-evokálta világ „Prokrusztész-ágyába" próbálja beleszorítani.

Ami pedig a polémiát illeti: meglehetősen hosszan eltűnődhetünk azon, hogy ugyan miféle polémia lehetséges még Kafka *vallásos* interpretációival, miután West-West grófot holmi „kétes istenként", K.-t „fénnyel és titokzatossággal övezett" megváltói alakként, társadalmi rendszereket „hamisként", s „az" ember törvényét csak ezeken „túl" fellelhetőként ismertünk fel, ha „társadalmi *és* vallási", „ég *és* föld", túlvilági *és* evilági közé egyenlőségjelet tettünk?

Elég sokáig törhetjük a fejünket továbbá azon is, hogy ugyan miféle vita lehetséges még az *egzisztencializmus*sal, s közeli rokonával, az *életfilozófiá*val, annak kijelentése után, hogy az elidegenülés világa „a *lét* világa, amelynek nincs mértéke", s hogy K. valamiféle „új *élet*" hirdetőjeként „az *élők*" számára „az *élet*nek" valamikor „elfeledett" és valahol „elvesztett", valamiféle „társadalmi rendszereken" kívüli vagy előtti, „igazi értelmét" keresi?

Elgondolkozhatunk továbbá azon is, hogy vajon hol lelhetünk itt rá az „*álmarxista magyarázatok*" cáfolatára, ha *A kastély* világában tőkét, részvénytársaságot, tulajdonost és jobbágyot, ha K. törekvéseiben mezsgyék megváltoztatására irányuló szándékot, a falu lakosaiban K.-val „együttérzéskedést" kell *érzékelnünk* — ha pedig „csak" *értelmeznünk*, akkor mi óv, azaz: mi különböztet meg bennünket az „álmarxista értelmezgetések játékától"? És hosszan keresgélhetjük az „elixirt", mely majd megóvja, illetve megkülönbözteti szemléletünket a dogmatikus szűklátókörűségtől, ha el kell hinnünk azt az — ugyancsak e tanulmányban olvasható — állítást, mely szerint a kafkai mű „az elidegenedés tudata, melyhez okainak . . . nemismerése járul".[19] Hiszen a kafkai mű olvastakor *láttuk*, hogy írója olyannyira *ismeri* az elidegenülést meghatározó „okot", hogy egyenesen *ezt* — a *tevékenység tárgyától való megfosztottságot* — abszolutizálja!

Kétségek merülnek fel bennünk továbbá az iránt is, hogy vajon helyesen ismerjük-e fel a pszichologizáló-teologizáló-szemantizáló kritikával való *polémiának* a társadalminak *és* a vallásinak az „apa-" *és* „zsidó-komplexummal" különös módon elegyedő olyanféle „magyarázatát", amilyen olvasható például a következő megjegyzésekben:

> „Mint zsidó" — mondja Garaudy —, „a közösségtől elszakadt, de a közösség után sóvárgó zsidó, *szüntelenül a hit és a hit tagadása között vergődve, feloldhatatlan különösségében* a legfájóbb magányosságot érzi...
>
> Apjával való összeütközése távolról sem a pszichoanalízis tételeit illusztrálja, épp ellenkezőleg: a pszichoanalitikusok szerint az Apával való első összeütközésben az összes későbbi konfliktusok kirajzolódnak; nála viszont *az Apával való összeütközés a társadalmi feszültségeket foglalja össze* és fokozza.
>
> A hagyományos zsidó családban az apai méltóság szent. Korántsem arról van tehát szó, hogy Isten ábrázolása Kafkánál tudtán kívül apjához való viszonyának tapasztalataiból eredne, hanem arról, hogy *kivetítette apjára a Biblia fölemetes Istenéhez* való viszony hagyományos képét."[20]

Ha az alapvető művészi élmény egy „feloldhatatlan különösségű" vallási dilemma, ha az apával való szubjektív konfliktus „a társadalmi feszültségek foglalata", s ha az apa ugyanakkor a Jehovához való „viszony" képmása, akkor

[19] Uo. 119. o.
[20] Uo. 122—123. o. (Kiemelések — *B. L.*)

felettébb nehéz rájönnünk arra, hogy hol kellene mindebben fellelnünk az esztétikai elemzést, illetve hogyan különböztetjük meg a teologizálástól és pszichologizálástól és az „értelmezgetések játékától"?

Kiváltképp azonban azt nehéz kitalálnunk, hogy hogyan tegyünk különbséget marxista és irracionalista irodalommagyarázat között, ha az ember világát alapvető (termelő) teleológiájától megfosztottan tükröző kafkai műben és valóságmodelljében — a véletlenségek uralmát társadalmilag legegyetemesebbé tevő kapitalizmusban — mindkét magyarázat egyaránt éppen a „kiszámíthatóságot és ésszerűséget" véli — mint negativumot — felfedezni?

A — szándékában őszintén marxista igényű — kiindulópontnak ezt a szinte nyomtalan elvesztését, intenció és konklúzió e kibékíthetetlen ideológiai szembefordulását, a hirtelen, az abruptív elszakadást a kezdetben idézett értelmes marxi absztrakcióktól (tőkeviszony, eldologiasodás stb.) — mint elöljáróban utaltunk is már rá — az okozza itt, hogy a vizsgált mű és az objektív kategória — az áruviszony valóságának kafkai, illetve marxi tükrözése — az önkényes tételezéseknek ezúttal nem szinkronban, hanem *éles aszinkronban* áll ellent. Az objektív valóság sajátos tükreként már nemcsak — művészi, illetve tudományos — formáját, hanem — transzcendens, illetve immanens — tartalmát tekintve is megkülönböztetésre kínálja magát a vizsgálódó elé. A realista mű esetében tehát mint egymást feltételező, az utóbbiban azonban mint *egymást kizáró vagylagosság*. Míg az előbbiben mindkettőt, az utóbbiban a kritikus csak az egyiket fogadhatja el adekvátnak. És ha ennek ellenére mégis úgy tesz, mintha mindkettőt egyszerre s egyidejűleg elfogadhatná, és következetesen megtartóztatja magát evilági és túlvilági *tartalom megkülönböztető néven* nevezésétől, világos, hogy hamarosan meg kell tartóztatnia magát a kiindulópontul választott adekvát fogalmak formáitól is. A közvetlen azonosítással a valóságos közvetettségek (allegorikus mű és valóság tényleges vonatkozásai) dialektikus feltárásának lehetőségéről önként lemondván, ilyen abruptív *és* misztikus módon kell a *nevükben is* közvetlenül evilági determinánsokat kifejező fogalmaktól búcsút vennie, és társadalmi meghatározottságokra *nem* utaló üres általánosításokkal *kicserélnie* őket. Ennek következtében azután nemcsak hogy a vizsgált műre vonatkozó megállapításaiban, hanem — igen hamar — a megismeréshez való állásfoglalásában is hovatovább posztulált ideológiai ellenfeleihez közelít.

Mert hogy az ideológiai választóvonal itt valóban fölöttébb elmosódik, azt — többek között — az is igazolni látszik, hogy iménti kérdéseink kivétel nélkül mind szónoki kérdéseknek bizonyultak, amennyiben eléggé egyértelműen mind magukban foglalták saját — nemleges — válaszukat is; noha szigorúan a vizsgált kritikusi szövegre támaszkodtak és még a misztikus konklúziókat is elsősorban az ugyane szövegben kinyilvánított szándékokkal szembesítették.

Ilyenformán kell most már elgondolkodnunk azon, hogy a különbségeket keresve nem kerültünk-e mi is az *egymást kizáró vagylagosságok* közötti választás dilemmája elé. *Vagy* kénytelenek vagyunk Garaudy Kafka-analízisének filozófiai tartalmát az irracionalista műelemzésekével lényegileg *azonosként* néven nevezi, és nyomban ezután rámutatni a materialista dialektikától való *különbözőségére*, *vagy* pedig — Garaudy egy másik követelésének engedelmeskedve — *lemondani a lényegi megkülönböztetésről*, s ezzel tudvalevően a meghatározásról is. A reflektált valóság tartalmának megkülönböztető néven *nem* nevezhetőségét ilymódon elfogadva, nekünk is meg kellene változtatnunk

és — akarjuk nem akarjuk — az irracionalizmuséhoz igazítanunk az emberi megismerés objektivitásáról vallott, marxista álláspontunkat. Konkrétan tehát: megismerő tevékenységükben ama, *kategóriáknak* nevezett vívmányokról kellene lemondanunk, amelyekről Lenin mint „a világ megismeréséhez vezető lépcsőfokokról" beszélt.

Ti. éppen ez az, amit — demonstratív bemutatása után, többek között Kafka méltó méltatásának nevében s jegyében — marxista igényének egyidejű fenntartásával, most már *expressis verbis* is követel itt tőlünk a kritikus:

„... *nincs művészet*" — szögezi le Roger Garaudy —, „*amely ne volna realista*, vagyis amely *ne külső és tőle független* valóságra vonatkoznék; másrészt ennek a realizmusnak a *meghatározása* végtelenül bonyolult, mivel nem vonatkoztathatunk el attól, hogy az ember ott van a valóság kellős közepén, mint ennek a valóságnak a kovásza...

A realizmus meghatározása *csak a művek alapján* jön létre, nem pedig a műveket megelőzve.

Ahogyan a tudományos kutatás értékét sem lehet megítélni pusztán *a dialektika már ismert törvényei* alapján, éppúgy a műalkotás értékéről sem mondhatunk ítéletet korábbi művekből leszűrt kritériumok alapján.

Stendhalból és Balzacból, Courbet-ból és Rjepinből, Tolsztojból és Martin du Gard-ból, Gorkijból és Majakovszkijból" — fejtegeti Garaudy — „*egy nagy realizmus* ismertetőjegyei bontakoznak ki. *De mit csináljunk*, ha Kafka, Saint-John Perse vagy Picasso művei *nem jelelnek meg* ezeknek az *ismérveknek?* Ki kell-e zárnunk őket a *realizmus*ból, *vagyis a művészet*ből? Vagy ellenkezőleg, a *realizmus meghatározását* kell *szélesre* tárnunk és kiterjesztenünk, s ezeknek a *századunkra jellemző művek*nek a fényénél fel kell fedeznünk a *realizmus új dimenzióit*, melyek lehetővé teszik, hogy ezeket az új hozományokat *hozzákapcsoljuk a múlt örökségéhez?*

Határozottan ezt az utóbbi utat vállaltuk.

Ezért választottunk olyan műveket, melyeket a *realizmus túl szűk kritériumai* nevében sokáig *nem mertünk szeretni.*"[21]

Mint látható, Garaudy itt abból az egyébként teljesen helytálló és materialista premisszából kiindulva, hogy a művészi reflexió mindig „reáliákat" — valóságelemeket — tükröz, „rövid úton" egyenlőségjelet tesz művészet és realizmus közé. Miután ezzel tulajdonképpen már feleslegessé is tette — a művészeté mellett merő tautológiának nyilvánította — a realizmus kategóriáját, szintén kissé meglepő fordulattal mégis szükségesnek tartja, hogy ugyane kategória meghatározási folyamatának bonyolultságára utaljon, mégpedig lényegileg (azaz a metaforikusan burkolt kifejezésmód ellenére is feltehetően) arra hivatkozva, hogy a (tudatos) reflexiónak nemcsak tárgya, hanem alanya is van.

Ez természetesen vitathatatlan: mindenféle tudatos tükrözés tárgya a valóság és alanya az ember. És miután már maga a tudat szerve, az emberi agyvelő is „végtelenül bonyolult" dolog, aránylag könnyen belátható, hogy visszatükröző tevékenységének tudományos tárgyiasítása (meghatározása) sem lehet kevésbé "bonyolult".

Vitathatatlan továbbá, és ha csak nem akarunk a szollipszizmus táborához szegődni, feltétlenül el kell ismernünk, hogy a realizmusnak (tehát egy tárgyiasult reflexió minőségének) a megállapításához valóban e tárgyiasult reflexió léte az első feltétel, s mindjárt a második ugyane jelenség konkrét vizsgálata. A „dialektika ismert törvényeinek" vitathatósága azonban — hogy úgy

[21] Uo. 179. o. (Kiemelések — *B. L.*)

mondjuk — már nem ennyire közhelyszerűen kézenfekvő tény, és ezért azt legalábbis valamiféle érveléssel kellene bizonyítani.

„A fogalmak mindenoldalú, egyetemes rugalmassága, az ellentétek azonosságáig menő rugalmassága — ez a lényeg" — jegyzi meg Lenin, de hozzáteszi: „Ez a rugalmasság, szubjektíve alkalmazva = eklektika és szofisztika. Ez a rugalmasság, ha *objektíve* alkalmazzuk, vagyis ha visszatükrözi az anyagi folyamat mindenoldalúságát és egységét: dialektika, a világ örök fejlődésének helyes visszatükröződése."[22]

Talán nem járunk túlságosan messze az igazságtól, ha úgy véljük, hogy egy esztétikai fogalom — *elhallgatott!* — tartalmának ugyane fogalom szógyöke (real) nyelvtani jelentőségével, valamint egy másik fogalom *(tudatos reflexió)* filozófiai tartalmával való azonosítása Garaudy posztulátumában már eddig sem annyira a Lenin-javasolta rugalmasságra, mint inkább a Lenin-kárhoztatta szofisztikára és eklektikára emlékeztet. Annál is inkább, mivel a továbbiakban nemhogy az ilymódon „vitatott" fogalom „régi", „szűk" meghatározásának bírálata, hanem — mint látni fogjuk — „új", „szélesebb" meghatározása is teljességgel elmarad.

Most azonban egyelőre még Garaudy felsorolására, helyesebben arra kell vetnünk egy rövid pillantást, amit nyugodtan nevezhetünk adekvát *be*sorolásnak is, (mivel) — téren s időn át „szárnyalva" — csakugyan a tautológiává lefokozott kategória elhallgatva-kifogásolt „régi" tartalma alapján történik. Ilyenformán érthetünk egyet ismét Garaudyval: elismervén hogy az első csoportban felsorolt realisták csakugyan realisták, s hogy a második csoportban felsoroltak — e kategória dialektikus materialista tartalmának „ismert törvényei" alapján — csakugyan nem azok. Ennek ellenére azonnal készségesen elismerhetjük azt is, hogy a művészek sorából ez utóbbiakat sem kell kirekesztenünk. Elismerjük pedig anélkül, hogy elemzésükbe most konkrétan belemehetnénk,[23] miután ennek akár vázlatos kísérlete is túlságosan messze vezetne bennünket választott témánktól.

Ugyanakkor e konkrét témánkra emlékeztető utalásközelebb visz bennünket annak megindokolásához, hogy miért tartjuk elfogadhatatlannak művészet és realizmus Garaudy követelte azonosítását, miért nem látunk e két fogalomban pusztán és csakis tautológiát, illetve miért látjuk tautológiává nyilvánításukat nem előre-, hanem hátralépésnek, mégpedig a dialektikus logikától a formális logikához. Ezzel kapcsolatosan megint idéznünk kell egy ismert lenini megállapítást:

„Az igazság végtelen" — idézi Hegelt Lenin, majd hozzáfűzi: „— végessége a tagadását, »végét« jelenti. A formák (»gondolkodási formák«), ha »az anyagtól különböző és csak rajta levő formáknak« tekintjük őket, képtelenek megragadni az igazságot. A [formális logika] e formáinak sivársága »megvetésre« méltókká és »nevetségessé« teszi őket. Az azonosság törvénye, $A = A$, — sivárság, »elviselhetetlen«."[24]

[22] Lenin: *Id. mű* 93. o.

[23] Ezzel kapcsolatosan itt mindössze annak megjegyzésére szorítkozunk, hogy a formát, sőt (a beilleszkedő, az osztály-, illetve társadalmi-emberi öntudatára ébredt hős középpontba állításának differenciája alapján) a tartalmat tekintve is feltárhatna bizonyos különbségeket már az első csoportban felsoroltak között is a konkrét vizsgálat; aminthogy az előzőkkel való döntő, kategoriális különbség mellett egy beható elemzés nyilván a másodiknak felsoroltak között is ki tudna mutatni egy sor fontos, formai-tartalmi differenciát, továbbá ez utóbbiak valóságtartalmának valóságos dialektikáját.

[24] Lenin: *Id. mű* 75. o.

Az esztétika „anyaga" a művészet. Amennyiben realista vagy nem-realista (megvalósulási) „formáját" nem benne magában levő különös tartalomnak, hanem csak tőlünk mintegy tetszőlegesen ráragasztott, „rajta levő formának" tekintjük, amennyiben tehát kizárjuk különös mozgásának különös tartalmait, az $A = A$ „sivár és elviselhetetlen" metodikáját alkalmazzuk, a formális logika „véges igazságaihoz" igazodva járunk el. Éppen ellenkező végeredményt kapunk tehát, mint amilyenre törekedtünk.: filozófiailag nem szélesítjük, hanem szűkítjük a művészi jelenségek skáláját.

Úgy véljük ezért: a differenciálásra törekvés, az egzakt néven nevezés igénye és gyakorlata szüntetheti csak meg itt is, mint egyebütt, a dogmatikus kiközösítéseket. E törekvésekhez próbáltunk hozzájárulni az elmondottakkal magunk is.[25] Már eddig sem igen titkoltuk ti., hanem kezdettől fogva nagyon is igyekeztünk hangsúlyozni, hogy mind a művészet, mind a tudomány (konkrétan: az esztétika) vonatkozásában, a két objektív megismerési forma általános (és értelmes) elvonatkoztatásának alapján, ennek két, a megvalósulás, illetve a meg-nem valósulás felé tartó és ezért *kategoriálisan divergáló mozgásirányát* próbáljuk — a két írói mű modern kritikájának konkrét összevetésével demonstratíve is — *megkülönböztetni.*

Ilymódon beszéltünk, a művészi szimbólumról szólva, tulajdonképpen mindvégig a művészeti realizmusról mint az adott valóság (valóságszelet) *mindenoldalú*, objektív meghatározottságaiban érzéki-érzékelhető reflexiójáról, az allegóriáról szólva pedig mint ugyanennek *egyoldalú*, az adott valóság (valóságszelet) adekvát képmásáig el *nem* jutó megvalósulásáról. És ily módon, valóság és reflektált valóság *viszonyát* a lényegi megfelelés, illetve meg nem felelés összefüggésében vizsgálva, igyekeztük egymással szembeállítani a dialektikus materialista, illetve irracionalista (vagy metafizikus módszere miatt az irracionalizmusba torkolló) műelemzést is.

Ebben az összefüggésben törekedtünk továbbá annak kimutatására, hogy ez a kategoriális különbség, tehát az objektív tükrözés egyik vagy másik formájának el-, illetve el nem érése, miként eredményez mindkét tükrözési mód viszonylatában egyfelől egy formai-tartalmi tökélyt, másfelől pedig torzulást. Így kísérhettük nyomon a felsorolt összefüggésben az antropomorfizáló érzékiség és a dezantropomorfizáló gondolatiság következetes, illetve következetlen megvalósulásait, a forma[26] és az ember immanens, illetve transzcendens

[25] Ti. A dickensi és a kafkai művet kategoriálisan egyneműsítő, irracionalista kritikák bírálatával, mely e dolgozat egészének témája.

[26] Éppen a forma meg *nem* valósulásának vonatkozásában érdemes itt — ha csak futólag is — meggondolnunk, hogy a kafkai regény: *meg nem valósult regény*, mely jellegzetességére szokatlanul élesen és érzékletesen, *befejezetlenségével*, regénytorzóként hívja fel a figyelmet. Forma és tartalom dialektikájában az utóbbi, valamint mindkettőre vonatkozóan a társadalmi-történeti tényező meghatározó jellegét *a műfaji meg nem valósulás* viszonylatában konkrétan és meggyőzően mutatja ki Tőkei Ferenc. Elemzésében a kínai elégiát mint a társadalmi formáció el nem ért klasszicitásában (a bomló ősközösség sajátos formájában megrekedt „ázsiai termelési módban") gyökerező, el nem ért műfaji klasszicitást, mint meg nem valósult eposzt állítja elénk. (Vö. Tőkei Ferenc: *A kínai elégia születése.* Akadémiai Kiadó, 1959.) — Vö. még Goethe: „Igen figyelemre méltó, hogy a perzsa költészetben nincsen dráma. Ha támadhatott volna drámai költőjük, egész irodalmuk másképpen festene. E nemzet mintegy nyugovóra tért: szívesen mesélt magának, innen a számtalan mese és a végnélküli költemények. És maga a keleti élet sem valami beszédes: a despotizmus nem barátja az eszmecserének; minden, ami e költeményekben a zsarnok akarata vagy parancsa ellen szól, csak Korán-idézetek vagy ismert költői művekből való citátumok formájában található." *(Goethe über Kunst und Literatur.* Aufbau, 1953. 357. o.)

meghatározottságának tolmácsolását a tartalom vonatkozásában. Mindkét tükrözési módban ennek alapján különböztethettük meg az objektív megismerés, illetve a teológia elemeit — miközben mindkét esetben mindvégig *valóságos, megismerésként tárgyiasított és tárgyiasult* tükrözési formákat vizsgáltunk, ezeket szembesítettük egymással, nem pedig egyfelől művészetet és filozófiát, másfelől számlákat, leleteket, lélektani teszteket vagy akárminő, lényegileg empíriaként tárgyiasított és tárgyiasult írásos dokumentációkat vagy „manifesztációkat".

„A dialektika mint *eleven*, sokoldalú megismerés" — mondja Lenin —, „... milyen mérhetetlenül gazdag tartalom ez a »metafizikai« materializmushoz képest, melynek alapvető *baja*, hogy nem tudja alkalmazni a dialektikát a »képelméletre«, a megismerés folyamatára és fejlődésére.

A filozófiai idealizmus *csak* badarság a durva, egyszerű metafizikus materializmus nézőpontjából. Megfordítva, a *dialektikus* materializmus nézőpontjából a filozófiai idealizmus a megismerés egyik vonásának, oldalának, síkjának, *egyoldalú*, túlzott, »szertelen«... kifejlesztése (felduzzasztása, felfúvása) abszolúttá, *elszakítva* az anyagtól, a természettől, istenítve. Az idealizmus papi maszlag. Helyes. De a filozófiai idealizmus *(‚helyesebben' és ‚ezenkívül') út* a papi maszlaghoz a végtelenül bonyolult (dialektikus) emberi *megismerés egyik árnyalatán át.*

Az emberi megismerés nem egyenes vonal, (ill. nem halad egyenes vonalban), hanem körök sorához, spirálishoz vég nélkül közeledő görbe vonal. Ennek a görbe vonalnak bármely kiragadott része, töredéke, darabkája, átváltoztatható (egyoldalúan átváltoztatható) önálló, egész, egyenes vonallá, amely azután (ha a fáktól nem látjuk az erdőt) mocsárba, papi maszlagba visz (ahol az uralkodó osztályok osztályérdeke *megrögzíti*). Egyenesvonalúság és egyoldalúság, merevség és megcsontosodás, szubjektivizmus és szubjektív vakság — voilà az idealizmus gnoszeológiai gyökerei. És a papi maszlagnak (= filozófiai idealizmusnak) természetesen vannak *ismeretelméleti* gyökerei, nem talajtalan; *meddő virág*, ez kétségtelen, de olyan meddő virág, mely az eleven, termékeny, igaz, hatalmas, mindenható, objektív, abszolút, emberi megismerés élő fáján nő." [27]

A közismert lenini sorokat azért idéztük ilyen terjedelmesen, mert véleményünk szerint rendkívüli módon találnak az itt felmerült problematikához. Roppant világossággal mutatják meg ugyanis mind az objektív megismerés folyamatosságának és megrekedtségének, mind ellentmondásos egységében való megragadásának dialektikáját és — metafizikáját. Valóság és reflexió *viszonyát* veszi szemügyre, és az utóbbinak az előbbiét követő mozgását és „fáziseltéréseit" figyelembe véve állapít *és* különböztet meg Lenin azonosságot és „más"-ságot a filozófián mint objektív tükrözési formán *belül*. A *filozófián belül* létrejött tükörkép valóságot (sajátosan) követő mozgásának „pontossága" szerint tesz különbséget az adekvát (megvalósult, dialektikus materialista) és az eltorzult (meg nem valósult, az objektív és szubjektív tételezések felemássága miatt a teológia irányába tartó) megismerés között, miközben az utóbbiban sem kívánja, egy pillanatra sem, letagadni, hanem ellenkezőleg: igyekszik kimutatni a valóságos megismerés mozzanatait, sőt még a torzulások valóságban gyökerezettségét is. A materialista dialektikát azonban mégsem kívánja azonosítani, hanem ellenkezőleg, a leghatározottabban megkülönbözteti és elhatárolja nemcsak az idelizmustól, de még a mechanikus materializmustól is.

Az eddigiekben némiképp talán már sikerült bebizonyítanunk, hogy nem kívánunk mechanisztikusan semmiféle egyenlőségi jelet tenni, ellenkezőleg,

[27] Lenin: *Id. mű* 350—351. o.

disztingválni szeretnénk filozófiai és művészi, fogalmi és érzéki tükörkép között. Ahhoz azonban, hogy *a művészeten belül* ne ismerjük fel *realizmus és nemrealizmus*, szimbólum és allegória divergenciájának alapjaként lényegileg ugyanazt a valósággal szembeni „fázis*különbséget*", amelyre Lenin a materialista dialektika és a többi filozófiák vonatkozásában rámutat, tagadnunk kellene a mindkettőben azonos lényeget: azt, hogy objektív megismerési és elsajátítási formák. Vagy esetleg „csak" a művészetre nézve kellene ezt tagadnunk, és ezzel lemondanunk arról az értelmes meghatározásról, amely Arisztotelésztől Shakespeare-en, Goethén, Lessingen, Hegelen, Marxon és Engelsen, Csernisevszkijen és a többi orosz forradalmi demokratán át egészen Leninig, a a lenini tükröződési elvig, az ember féltve őrzött és gazdagított s a marxista dialektika hozzájárulásával egyre tartalmasabb és egzaktabb kategoriális vívmánya.

Minderről azonban természetesen nem mondunk le, mert nem hisszük, hogy a dialektikus materializmusnak az emberi megismerés történelmi tárházából értelmesen kiszűrt és tovább pontosított ide vonatkozó „ismert törvényei" elavultak volna, helyesebben: nem hisszük, hogy differenciáló jellegük elvetésével, hanem úgy véljük, inkább továbbfinomításukkal, precizitásuknak a részletekig menő fokozásával mérhetünk le e „törvények" alapján, mint objektív és megbízhatóságában érvényes mérlegen, régi és új, esetleg legeslegújabb tudományos és művészi teljesítményeket.

Mindezt meggondolva hajlunk továbbra is arra, hogy a kafkai teljesítményt a *művészet körén belül* az objektív valóságának nem-realista mimetikus tükörképéül ismerjük fel.

> „A vagyonos osztály és a proletariátus osztálya" — mondja Marx — „ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, *tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne.* Ez az osztály, Hegel kifejezésével élve, a *fellázadás* a kitagadottságban e kitagadottság ellen, fellázadás, melybe ezt az osztályt szükségszerűen űzi emberi *természetének* ellentmondása élethelyzetével, amely e természetnek *nyílt, határozott, átfogó tagadása.*"[28]

A kapitalista elidegenülést mint *antagonisztikus viszonyt* megfogalmazó marxi sorokat azért idéztük itt, mert éppen kristálytisztaságuk teszi lehetővé, hogy könnyen, puszta kiemeléssel jelezhessük, mennyit értett meg, illetve tükröz ugyanezen társadalmi jelenségből a kafkai mű, és mi az, amit már *nem* értett meg, és *nem* is reflektál belőle. Eddigi elemzéseinket a marxi sorokkal összevetve elmondhatjuk, hogy Kafka a „tehetetlen és embertelen létezés valóságáig" igen, de „nyílt, határozott, átfogó tagadásáig" már nem jutott el a meg- és felismerésben. „Lázadása" e valóság ellen morális lázadás, de olyan morálé, amely még a dickensihez viszonyítva is — melynek szintén nem a „fellázadás" szükségszerűségét történelmileg, objektíve képviselő osztály a bázisa — erősen csökkent hatásértékű. Dickens morálja — az önálló ember morálja, mely, hogy ismét Marx szavával éljünk, „legalább az *emberi méltóság* tudatán nyugszik". Kafka morálja „ellenben az emberi gyengeség tudatán nyugszik. Ő a *teológiai* morál".[29]

[28] Marx—Engels: *A szent család.* MEM 2. köt. Bp. 1958. 34—35. o. (Ritkított kiemelések — Marx, egyszerű kiemelések — *B. L.*)

[29] Uo. 200. o.

Mindennek alapján véljük úgy, hogy a kafkai mű torz valóságtükör. Olyan reflexió, amelyben az ember egy konkrét világa, az áruviszony, önnön történelmi ellenerői, benne magában rejlő tagadása, saját dialektikus ellentmondása, *„az emberi természet"*, az „önálló ember" *lázadó ereje nélkül*, statikuscsonkán jelenik meg. Úgy gondoljuk, hogy az, amivel itt szemben állunk, a művészi „megismerés egyik vonásának, oldalának, síkjának, *egyoldalú*, túlzott, ‚szertelen' kifejlesztése (felduzzasztása, felfúvása) abszolúttá, *elszakítva* az anyagtól, a természettől, istenítve".

Ugyane kafkai tükör azonban — mielőtt a valóságtól elrugaszkodnék — elég hosszú szakaszát járja be ama „spirálisnak", elég sokáig együtt „mozog" a valósággal ahhoz, hogy a (művészi) megismerés terrénumáról *ne* kelljen kiakolbólítani. Láttuk: a kapitalista elidegenülés mint elembertelenülés lényegét pontosan megértette és (már-már a fasizmus víziójáig elhatoló következetességgel) mélyen és intenzíven annak lehetséges következményeit is végiggondolta itt a művész. Ez a — bár egyoldalú, de ugyanakkor — tartós és következetes érintkezés a valósággal azt eredményezi, hogy a tárgyiasult tükörképből e realitás egyik aspektusa — valóságos dimenziói nélkül és mintegy geometrikusan projektálva, de — mégiscsak összefüggően kiszűrhető. Maga az elvonatkoztatottság viszont — mint utaltunk is már rá — a tartalminak megfelelő formai torzulásként jelzi itt a mimetikusan tükröző, művészi megismerés teljes meg *nem* valósulását, a „spirális" valamelyik pontján való megtorpanását és a „szakállas végzethez" vezető „önálló, egész, egyenes vonallá" válását.

A kafkai tükörkép tehát *„meddő virág*, ez kétségtelen, de olyan meddő virág, mely az eleven, termékeny, igaz, hatalmas, mindenható, objektív, abszolút, emberi megismerés élő fáján" nőtt. Róla mint örökségről *ennélfogva* nem kell lemondanunk, annak ellenére, hogy „meddősége miatt" *nem* nevezhetjük realistának. E meddőség ugyanis — véleményünk szerint — a művészi megismerésben is azt jelenti, hogy az ilyen műalkotás nem közvetlenül előrevivő „lépcsőfok", hogy az adott jelenség akár élményszerű megismeréséhez is önmagában elégtelen és félrevezető. És ha önmagában is elégséges, ha — bármi kis szakaszon is — megbízható útjelző tábla volna, akkor nevezhetnénk realistának. Ha a benne érzékelhető mint emberi immanenciára mutatna önmaga lényegére, ha ama különös életszeletnek, melyet elénk tár, egyben immanens társadalmi meghatározottságait is elénk tárná — a megismerés vonatkozásában ilyen módon nevezhetnénk maradéktalannak. Mindezzel természetesen korántsem fejtettük ki a realizmus kategóriájának teljes tartalmát. Itt ez nem is célunk. Pusztán csak polémiánk aspektusából kívántunk eljutni a valóság és adekvát valóságtükör viszonyának klasszikus tömörségű meghatározásához, a realizmus engelsi formulájához:

> „A realizmus... magában foglalja a részletek hűségén kívül a tipikus jellemek tipikus körülmények közötti hű ábrázolását."[30]

Ehelyütt csak arra mutatnánk rá röviden, hogy Engels, a materialista dialektika e klasszikusa, a művészeti realizmust olyannyira magától értetődőn valóság és objektív megismerés adekvát viszonyául tartotta számon, különös formáját olyannyira egy adott társadalmi realitás („jellemek", „körülmények")

[30] Engels 1888 ápr. eleji levele M. Harknesshez. Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 470. o.

lényegi vonásainak („tipikájának") tárgyiasulásául (egy adott objektivitás „ábrázolásául" és nem valamely szubjektivitás „kifejezéséül") fogta fel, hogy definíciójában a reális és a reflektált valóságot nem különválasztva, hanem (mint az általunk zárójelben kiemelt terminusok mutatják) azonnal mint viszonyt fogalmazta meg. Ha mármost a realizmusnak e „régisége" ellenére is elegánsan precíz és éppen elhatároltságában („partosságában") értelmes és tartalmas definícióját az „újjal", a „parttalannal" — s hogy a metaforánál maradjunk: a művészetet a realizmus „árterévé" változtató elgondolással —, tehát a Garaudy javasolta „meghatározással" összevetjük, úgy a kategória tartalmának még csak nem is megszüntetését vagy „feloldását", hanem egész egyszerűen nyomtalan eltűnését és csak formai-terminológiai jelenlétét észlelhetjük:

„A művészeti realizmus" — olvashatjuk erre vonatkozóan — „részvételünk tudatosulása abban a folyamatos alkotásban, melynek során az ember embert teremt, s mely a szabadság legmagasabb formája.

Realistának lenni nem azt jelenti, hogy a valóságnak a képét utánozzuk, hanem hogy a tevékenységét utánozzuk; nem azt jelenti, hogy másolatot, másodpéldányt készítsünk a dologról, az eseményekről, vagy az emberekről, hanem hogy részt vegyünk egy épülő világ teremtésében, s megtaláljuk belső ritmusát.

Ennek alapján határozhatjuk meg a művész valódi szabadságát: nem az a feladata, hogy passzívan tükrözzön vagy illusztráljon olyan valóságot, mely rajta kívül áll, és nélküle is kész egész. Hivatása nemcsak az, hogy beszámoljon a csatáról, hanem ő maga is harcos, kiveszi részét a történelmi kezdeményezésből és a felelősségből. Neki is, mint minden embernek, nem az a feladata, hogy magyarázza a világot, hanem hogy részt vegyen átalakításában.

A művész szerepe nem azonos a filozófuséval vagy a történészével: nem köteles például a valóság egészét tükrözni.

Azt kívánni egy műtől, a realizmus nevében, hogy a valóság egészét tükrözze, hogy megrajzolja egy kornak vagy egy népnek a történelmi pályáját, és kifejezze e pálya alapvető mozgását és jövendő perspektíváit — ez filozófiai és nem esztétikai követelmény.

Egy mű lehet nagyon részleges, sőt nagyon szubjektív tanúskodás az ember s a világ viszonyáról egy adott korban, s ez a tanúskodás mégis lehet hiteles és értékes.

Egy szerző nagyon intenzíven átérezheti és kifejezheti például az elidegenedés valamilyen aspektusát, s bár nem tárja fel az elidegenedés okait, sem a felülkerekedés perspektíváit, hanem rabja marad — azért még lehet nagy író...

Kívánatos, hogy az író vagy a művész világosan felismerje a jövendő távlatait, harcos jelentést adva ezáltal művének. De ha ehhez az egyetlen kritériumhoz ragaszkodunk, gyakran azzal a kérdéssel kerülhetünk szembe, melyet Baudelaire tett fel: ‚Vajon alkalmas-e az erényes írók módszere arra, hogy megszerettessék az erényt?' A művészet sajátos erkölcse nem a tanításban, hanem az ébresztésben van."[31]

Mint látható, a realizmus-kategória tartalmának nyomtalan eltűnését e „formulában" egyszerűen az magyarázza, hogy a jelenség, melynek valóságvonatkozásait mint lényeget kifejezhetné, szintén nyomtalanul eltűnt belőle: e „meghatározásban" a tárgyiasult *műalkotás* egyáltalában *nem szerepel*. A kritikus ehelyett kizárólag *a művész szubjektív személyére* vonatkozó kérdéseket tárgyal itt — az esztétika *egyetlen* tárgyául. *Realizmus* címszó alatt kizárólag a helyes művészi alapmagatartás és tevékenység, valamint egyfajta recepció empíriáját írja le metaforikusan, majd megismétli a „legyen" szférájában — objektív valóság és objektívált valóságtükör egymáshoz viszonyítása helyett.

[31] Garaudy: *Id. mű* 180—181. o.

Bizonyos művészi-magatartásbeli, illetve művészetpolitikai posztulátumokat állít fel, azaz mint a realizmus tartalmáról csakis olyan dolgokról beszél, amelyek — mint a tárgyiasult műalkotás művészi „előttje" és befogadói „utánja", személyi előfeltételei, illetve hatásterülete — feltétlenül tárgyai ugyan az esztétikának, de a realizmus kategóriájának nem tárgyi tartalmai.

Amikor tehát az előbbi kettőt — a cselekvő embert, valamint művésznek-britikusnak hozzá való világnézeti viszonyulását fejtegetéseink középpontjába állítva és legfőbb rendező-elvévé téve — magunk is az esztétika tárgykörén kelüli, fontos témákként tárgyaljuk, ugyanakkor szubjektum és objektum épp e tárgykörön belüli, dialektikus materialista megkülönböztetésére való törekvésben kell a realizmus fogalmának szigorú objektumra-vonatkoztatottságát ismételten aláhúznunk és kiemelnünk. És ezzel kapcsolatosan rámutatnunk arra, hogy e kategóriát mint egy bizonyos *tárgyi lényeget kifejező, értelmes elvonatkoztatást* az előbbi kettő alapján nemhogy meghatározni, de egész egyszerűen megérteni sem lehet. Ennek kézenfekvő és ékesen szóló bizonyítéka mindjárt az is, hogy például a Garaudy posztulálta társadalmilag aktív és öntudatos magatartás alapján becsületes embernek, kommunistának igen, *realista művésznek* azonban (akár e magatartás feltételezése mellett is) *csak műalkotása alapján* nevezhetünk bárkit is.

Garaudy tehát úgy hirdeti meg háborúját a realizmus „szűk" és „régi" fogalma ellen, e kategóriát olymódon „parttalanítja", hogy „árterületéről" kihagyja magát a műalkotást, és „áradatát" — ezek szerint mégiscsak valamiképpen szabályozván — folyvást a szubjektum irányába tereli. A mű mint objektum helyett folyvást etiko-politikai kérdésekről szól, mégpedig nem a „van", hanem a „legyen" vonatkozásában, s egyfelől instruktív, másfelől pedig defenzív hangsúllyal.

Milyen művészi magatartás alapján jöhet létre realista mű — nagyjából ebbe a tárgykörbe tartozó etikai-politikai normákat vonultat fel megállapításainak első — instruktív — csoportjában, amelyekkel természetesen egyetértünk, de amelyeket már csak azért is nehéz elfogadnunk Kafka realista voltáról meggyőző érvnek, mert hiszen a kritikus lényegében azt sorolja fel bennük, hogy milyen *nem* volt Kafka művészi magatartása.

Minden bizonnyal ezért is következik az etikai-normatív posztulátumok után oly törésszerűen és minden átmenet nélkül a defenzív jellegű megállapítások sora. Ezekben tulajdonképpen az mondódik el, hogy miért tekinthetjük olykor mégis művésznek, aki a fenti — a realista mű előfeltételeiül felsorolt — világnézeti-magatartásbeli normákat nem tudta élete vezérelvévé tenni.

Mindkét állításcsoport kiszűrhető (és részben ki is fejezett) konklúziója objektíve helytálló és elfogadható tehát, csak éppen a realizmus „régi" kategóriájának „partjait" nemhogy egyszerűen sértetlenül hagyná, hanem — mint mondottuk — egyrészt el sem igen éri, másrészt pedig, ahol mégis érinti őket, ott erősen „parttalanítása" ellen szól, és véleményünk szerint pontosan ennyiben helytálló és elfogadható.

És ugyanezért kell a realizmusra vonatkozó Garaudy adta megállapítások közül, annak ellenére, hogy nem szólnak objektív tartalmáról, egyre-kettőre mégis külön kitérnünk, és mintegy a kategória „becsületének védelmében", valódi tartalmasságára és gazdagságára utalva bebizonyítanunk, hogy még ilyen, etikai-politikai vonatkozásban sem „róla szól a mese" itt.

A realista művész világnézetére-magatartására, valamint az igazi kommunista művészetpolitikára vonatkozó, s a fenti konklúziókkal *együtt* helytálló

megállapítások elfogadása (s az olykor zavarba ejtően pontatlan megfogalmazások, továbbá a „másolás" valóban divatjamúlt „vádjának" mostani figyelmen kívül hagyása) mellett kell tehát feltétlenül kitérnünk még e „realizmus-formula" két olyan megállapítására, amelyeknél nemcsak a megfogalmazás, hanem a gondolat is — enyhén szólva — „pontatlan".

Az egyik a művész, illetve a filozófus és történész „szerepét" illeti, amelyet Garaudy meg kíván különböztetni, és amely természetesen a realizmus „régi" kategóriája szerint sem „azonos", amennyiben a kategória, mint tudvalevő, *csakis a mimetikus visszatükrözésre* vonatkozó értelmes elvonatkoztatás. Továbbá nem tudjuk, hogy mikor és kik kívánták — nemhogy a „realizmus", de egyáltalában a józan ész nevében — a valóság *egészének* visszatükrözését bármely műtől is. Mint ismeretes, tudományban és művészetben *egyaránt a reflektálni kívánt jelenség lényegi összefüggéseinek feltárása* az objektív visszatükrözés követelménye.

A „realizmus nevében" ugyanis — s ez a másik meghökkentő és kirívó „pontatlanság" — sohasem kívánt sem Marx, sem Engels, sem Lenin, sem semmiféle marxista teória vagy gyakorlat valaminő, egyetlen műben megvalósíthatatlan, s a tudományost a művészivel összekeverő és egybemosó totalitást: „a valóság egészének tükrözését", „egy kor vagy egy nép történelmi pályájának *megrajzolását*", „e pálya alapvető mozgásának és perspektíváinak *kifejezését*" (?) stb., stb. E kívánalmak ellen hadakozva tehát nem a realizmus „régi", „partos" kategóriája, hanem valami olyasmi ellen harcol Garaudy, aminek ehhez az adekvát művészi visszatükrözés kritériumát tartalmasan magábafoglaló és kifejező, értelmes — marxista — elvonatkoztatáshoz az égvilágon semmi köze sincs.

Úgy véljük, ilyen módon nemigen harcol sikeresen az ellen sem, amire egész polémiájában végső soron — és jogosan! — elsősorban reflektálni akar: a sztálini időszakban meghonosodott művészetpolitikai *és* ideológiai torzítások, illetve esetleges maradványaik ellen. Nem tudunk hinni az effajta fegyverekkel vívott harc sikerében azért, mert „még" ideológiai *és* művészetpolitikai torzulások ellen sem bízunk a — triviálisan szólva — „kutyaharapást szőrivel" gyógymódban. Márpedig a mű *helyett* a művész szubjektív politikai nézeteire koncentrálás, továbbá a kategóriák vulgarizáló leegyszerűsítése, művészet és realizmus azonosítása, de mindenekfölött a jelenségek lényegének sokoldalúbb differenciálásával szembeni anatémák — akárhogyan is vesszük — dogmatikus gyakorlat és koncepció.

S hogy mindez mily mértékben válik — lényegénél fogva — retrográd „anyagi erővé", annak ékes példáját nyújtja mindjárt a Garaudy-féle elemzésben helyes törekvések és hibás tételezések „békétlen egymás mellett élése", az utóbbiaknak az előbbiekkel való szembeállása és szembefordulása. A már felsoroltak mellett ilyen további ellentmondás például az erkölcsös, társadalmilag-politikailag aktív művészi magatartás szenvedélyes követelése („vegyünk részt egy épülő világ teremtésében" stb.) és ugyanakkor tagadása (Baudelaire-re hivatkozva lényegében hiábavalóságának, hatástalanságának kijelentése). Ilyen továbbá az az előbbinél semmivel sem jelentéktelenebb ellentmondás, hogy míg a kultúra valóságos értékeinek megőrzéséért, megbecsüléséért, „minden emberi mű" örökségének marxista átvételéért buzgólkodunk, addig azt, amit a vámon megnyerni kívánunk — ha ugyan nem többet —, tudatosan el akarjuk veszíteni a réven. Vagyis: az allegorizáló művészet legkiválóbbjainak elismeréséért „cserébe" értelmes kategóriáinkat „felajánlván", nem tudjuk

tudományosan meggyőző módon kimutatni nemhogy valóban meglevő értékeiket, de még valódi tartalmukat sem.

Az objektív történelmi meghatározottságokat és a belőlük következő erőviszonyokat tekintve természetesen nem a marxizmus számára áll fenn egy ilyen ideológiai vagylagosság kényszere. A széthullót nem a marxizmusnak kell egységként („a mi világunkkal egyként"), s a töredezettet egészként („az élők világaként") tételeznie, miután történelmileg és objektíve szemben-áll ezzel a világgal. Aminthogy nem a marxizmus szorul rá az ilyen nézőpont és mű mentegetésére sem, miután a „törvények hű meghallójaként" s éppen „tudatos jövőbe látó" perspektívájából e nézőpont s mű valóságos *lényegét megfejtve képes valóságos kiutat mutatni.* Így a történelmi különös negatív tendenciáit abszolutizáló, a megismerés „spirálisának" valamely pontjáról „egyenes vonalban" a transzcendencia végtelenjébe mutató mű értékeit sem valamiféle érzelmi-ideológiai azonosulással menti meg. Nem az objektív megismerés tárgyiasult javairól való lemondással tehát, hanem — mint azt a Lenintől idézett megjegyzések meggyőzően példázzák — éppen e javak által s e javak gyarapításával.

Amiként az elmagányosodott egyednek — akár művésznek vagy kritikusnak — sem „együttérző részvétével", mégkevésbé a kétségbeesés ideológiájához való közelítéssel nyújthat és nyújt is bizalmat keltő és együtthaladásra serkentő fogódzót a marxizmus. Hanem azzal, hogy ez állapotokon való túlemelkedés reális irányába mutatva, *minőségileg mást* kínál. A passzív kétségbeesés helyett a társadalmi aktivitást és az újért való harcot, vagyis azt a „mást", amelyet politikailag maga Garaudy is kínál, s mely a mottóként idézett józsefattilai sorokból politikai-ideológiai szinkronban oly szépen kicsendül.[32]

És e szinkront nemhogy a megismerő, de „még" a politikai-agitatív tevékenységben sem lehet nélkülözni, különösen nem az objektíve soron levőt, az „előtörténeten" túllépőt képviselő osztály nevében. „Tanítás" nélkül ugyanis nincs és soha nem is volt semmiféle valódi „ébresztés" sem a politikában, sem a művészetben. Sőt: az objektív időre figyelmeztet — ha úgy tetszik, „tanít" — még a vekkeróra is, enélkül nem tud „ébreszteni".

„ФЕТИШ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ" КАФКИ И ЕГО МЕТАФОРИЧЕСКАЯ ПЕРЕОЦЕНКА

ЛЕНКЕ БИЗАМ

Данная статья представляет собой две главы более обширной работы под названием *„Однородность Чарльза Диккенса и Франца Кафки в современной критике"*. В этой части автор, — в первую очередь через анализ романа *„Замок"* — стремится показать, что непосредственной чувственной моделью исследуемого романа — является отношение между бюрократом и рабочим, а принцип аллегоризации есть объективная видимость овеществления. Основная специфика метода Кафки заключается в *спиритуализации* родовой предметности, в изображении родовой деятельности как *фетиша* и в *ликвидации* фигуры собственника.

Работа носит полемический характер; в первой половине данной статьи она дискутирует с представителями буржуазной иррационатьной критики Элизео Вивасом. Эдвином Муир и Теодором У. Адорно, а во второй — интерпретацией Кафки Роже Гароди.

[32] És kicsendül természetesen a marxista következetességre törekvő számtalan Kafka-kritikából, mélyeket itt, ebben az irracionalizmussal (vagy odatorkolló elemzésekkel) polemizálni kívánó analízisben nem tudunk idézni.

THE "ACTIVITY—FETISH" IN THE NOVELS OF FRANZ KAFKA AND ITS METAPHORICAL REINTERPRETATION

by L. Bizám

This essay (as a part of a book which deals with *The Modern Critical Homogeneizing of Charles Dickens and Franz Kafka*) considers the main essential and structural features of *The Castle*. By analizing it, the author suggests that, instead of the totality of the relations in the alienated society, Kafka takes for his novel's direct sensual model only the relations between bureaucrat and worker, and, for his structural model, the objective surface of capitalistic *Verdinglichung*. That is the chief organizing principle of Kafka's allegorizing method, as for which's *differentia specifica*, we can find the spiritualizing of human *Vergegenständlichung*, the invention of the „activity-fetish" (suggesting every human activity as unreal) and — in his whole work — the virtual disappearance of the „proprietor".

The character of the essay is highly polemic. It argues with irrationalist criticism (here with Eliseo Vivas, Edwin Muir, Theodor W. Adorno) and (in the second chapter of the part here published) with Roger Garaudy's interpretation of Franz Kafka.

A matematika néhány filozófiai kérdéséről

ALTRICHTER FERENC

I. Mi a matematika filozófiája

Korántsem merünk arra a feladatra vállalkozni, hogy a matematika és filozófia szerteágazó kapcsolatait, kölcsönös összefüggéseit részletesen elemezzük és bemutassuk. Dolgozatunkban e témakörnek csupán néhány, szerintünk központi jelentőségű kérdésére térünk ki.

Bevezetőül azt kívánjuk kimutatni, hogy léteznek a matematikával kapcsolatos olyan — filozófiai — kérdések, amelyek a matematika mint szaktudomány speciális módszereivel nem válaszolhatók meg (persze megoldásukhoz a matematikai módszerek és eredmények sokban hozzájárulhatnak).

A szaktudományos és a filozófiai problémák különbségét illusztráljuk egy példával a fizikából és filozófiájából. Az, hogy a testek miért és mekkora végsebességgel esnek a földre, nyilvánvalóan szaktudományos kérdés; megválaszolásához a fizikus hivatkozni fog a tömegvonzás általános törvényére, megfigyeléseket, méréseket fog végezni stb., azaz a kérdés eldöntésének történetileg kialakult módszerét fogja használni. De az, hogy általában mi szükséges az események tudományos magyarázatához, vagy hogy általában milyen feltételei és milyen implikációi vannak a kísérletezésnek, vagy hogy — szélesebb körűen — mi a tudományos módszer, már nem a fizikai-szaktudományos, hanem a fizikai tudományra általában vonatkozó, azaz a filozófiai kérdések sorába tartozik. A filozófiai és a szaktudományos problematika hasonló különbségét megtaláljuk a matematika esetében is. Arra a kérdésre például, hogy mi a nulla vagy az egy stb., a matematikus azt a teljesen kielégítő választ adja, hogy ezek természetes, racionális, valós számok. Az a kérdés azonban, hogy mik a számok, mik a matematikai objektumok, már túllépi a szaktudomány kompetenciáját; s az elfogadott filozófiai állásponttól függően — hogy csak néhány lehetőséget említsünk — a következő feleleteket kaphatjuk: a számok az anyagi valóság bizonyos tulajdonságainak igen bonyolult tudati visszatükröződései, bizonyos fogalmak tulajdonságai, a tudat öntevékenységének termékei stb. stb.

Amióta csak matematikai tudomány van, és amióta csak filozófiai reflexió tárgya, a matematika filozófiai vázát, központi problematikáját három olyan kérdés alkotja, amelyekre így vagy úgy, de a matematikával foglalkozó majdnem minden filozófia választ igyekszik adni. Ezek: a matematikai ismeretek jellegének és a matematikai megismerés sajátos módjának, a matematikai objektumok természetének, valamint a matematikai igazságnak és eldöntési módjának a kérdése. Az utóbbi problémával itt nem foglalkozunk, mivel részletes elemzése meghaladja dolgozatunk kereteit; az előbbi két kérdés enélkül is explikálható.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy ezek a kérdések teljesen függetlenek a konkrét szaktudományos problémáktól, eredményektől, azaz vonatkozásukban a matematika szaktudományos tartalma lényegében invariáns vagy invariánssá tehető. Ez a függetlenség azonban csak viszonylagos, már csak azért is, hiszen szülőanyjuk éppen a matematika.

A matematika filozófiájának mint válaszrendszernek a matematika szaktudományos tartalmához való viszonya kettős: egyfelől a meglevő matematikát a próbakövéül használhatja, másfelől egy aktuális matematika kialakításának a programja lehet. A matematika filozófiájának a kérdései elsősorban világnézetiek, mégpedig azért, mert megválaszolásuk — mint erre írásunk végén kitérünk majd — csakis a társadalmi összpraxis figyelembevételével lehetséges. A matematika minden filozófiájának alapját egy (többékevésbé jól megfogalmazott vagy csak implicit) *világnézet* alkotja, egy általános filozófiai koncepció, amelynek a matematikával kapcsolatos álláspont csupán csak része, de általában szervesen összefüggő része. Egy matematikafilozófiától tehát, éppen e — nyílt vagy burkolt — világnézeti alapja miatt megköveteljük a világnézeti elfogadhatóságot, azaz gyakorlatilag azt, hogy egy általános történelmi materialista világkép részeként adjon számot a matematika tudományáról.

Témánkat a polgári filozófia néhány tipikus koncepciója vonatkozó megoldási javaslatainak kritikai elemzése kapcsán fogjuk kifejteni, támaszkodva azokra az érvekre, amelyeket e koncepciók a filozófia története során egymás ellen felhoztak — vagy felhozhattak volna.

II. A polgári filozófia néhány megoldási javaslata

Előljáróban az ismereteknek a polgári filozófiák által bevezetett megkülönböztetéseire kell emlékeztetnünk. Az újkori racionalizmus gondolkodói az ismereteknek — a megfigyelésekhez való kétféle logikai viszonyuk alapján — két fajtáját különböztették meg (s bár hangsúlyozták, hogy ez a felosztás nem esik egybe az ismereteknek az eredetük, kialakulásuk szerinti felosztásával, a két felosztás elválaszthatatlan kapcsolata természetesen az ő rendszereikre is rányomta a bélyegét). Ismereteink egyik részének azokat a kijelentéseket tekintették, amelyeknek igazsága függ a megfigyeléseinktől, ezek kimenetelétől, eredményeitől, amelyeknek igazsága csak ezek után dönthető el — az ilyen ismeretek az a posterioriak. Ezek a kijelentések a környező valóságra, illetve egy szegmentumára vonatkoznak, vagy arra, ami a világban történik, vagy megfogalmazzák az eljövendő eseményekkel kapcsolatos várakozásainkat. Ilyen a posteriori ismereteket ad pl. a fizika, a biológia; ezek az állítások vagy szingulárisak (egyetlen vagy néhány megfigyelhető eseményt írnak le), vagy általánosak (s ekkor nagyon fontos hipotéziseket, sejtéseket fejeznek ki világunkról, s a további megfigyelésekkel vagy alátámasztjuk, vagy pedig elvetjük őket). Az ismeretek másik csoportjába azokat a kijelentéseket sorolták, amelyeknek igazsága a megfigyelésektől független; igazságuk eldöntéséhez megfigyelések, kísérletek nem szükségesek, és nem is lehetségesek. Ezek az ismeretek teljesen vagy részlegesen függetlenek minden lehetséges tapasztalattól, s igazságuk a „tiszta észből" eldönthető. Az ilyen ismereteket a prioriaknak, észigazságoknak (Leibniz) stb. nevezték, s példáikat általában a logikából és a matematikából vették.

Arra vonatkozóan, hogy az a priori kijelentések mit írnak le, vagy hogy egyáltalán leírásai-e valaminek, igen eltérő véleményekkel találkozhatunk.

A másik általános ismeretelméleti különbséget — az analitikus és a szintetikus ismeretek, kijelentések megkülönböztetését — a pszichológiába, pontosabban az ismeretpszichológiába ágyazva — Kant vezette be. Ezt a különbségtételt a filozófusok nagy része a kanti ismeretpszichológia gyors diszkreditálása után sem vetette el. Felismerve, hogy ez a különbség nem pszichológiai, hanem lingvisztikai, nyelvi síkra ültették át, s a Kantétól némiképp eltérő kritériumot adtak az analicitás felismerésére. Mégpedig valahogy a következőképpen: egy állítás akkor és csak akkor analitikus, ha pusztán a megértése már elégséges az igazságának eldöntéséhez, pontosabban: ha igazsága következik a kijelentést reprezentáló mondat jeleinek jelentéséből. Szintetikus pedig egy állítás akkor, ha pusztán a megértése sosem elégséges az igazságának eldöntéséhez, illetve pontosabban: ha igazsága nem következik a megfelelő jelek jelentéséből, azaz ha nem analitikus. A szintetikus állítások a lingvisztikai interpretáció szerint fontos új ismereteket adnak, míg az analitikusak csak rögzítik azt a módot, ahogy az egyes szavakat vagy általában a nyelvet használjuk vagy szándékozunk használni. A szintetikus állítások mindig valamilyen extralingvisztikait foglalnak magukban, míg az analitikus állítások csak a nyelvhasználat adott módjára reflektálnak, elemzik bizonyos szavak jelentését vagy rögzítik bizonyos szimbólumok használatának és transzformációjának módját, de semmilyen nyelven kívüli tényállásra nem utalnak.[1]

E kétféle felosztás formálisan négy egymástól különböző ismerettípust (analitikus a priori, analitikus a posteriori, szintetikus a priori, szintetikus a posteriori) engedne meg, egyiküket azonban az alkalmazott definíciók kizárják, mégpedig azt a kijelentést, amelynek igazsága a reprezentálására használt szimbólumok jelentéséből következnék (azaz a nyelvhasználat valamilyen módjára reflektálna), de ugyanakkor csak extralingvisztikai tényezők (megfigyelések, kísérletek) bevonásával lenne eldönthető. Analitikusan a posteriori — ebben a polgári filozófia képviselői általában megegyeztek — semmit sem tudunk mondani, ilyen ismeretünk, ilyen tudásunk nincs; analitikusan csak a priori tudhatunk valamit, például azt, hogy minden csőrös emlős csőrös, vagy azt, hogy ha holnap derült lesz az ég, akkor holnap felhőtlen lesz az ég stb.[2]

A polgári filozófusok túlnyomó többsége azt a felfogást tette — pontosabban: teszi — magáévá, hogy a matematika — valamilyen értelemben — az emberi megismerés egy része, egy sajátos területe, hogy a matematikai kijelentések nem pszeudoállítások, hanem igazak vagy hamisak lehetnek, hogy, bár nagyon sajátosan, de mégis valamilyen ismereteket, tudást közölnek. A matematikai és az egyéb tudományos kijelentések között érezhető

[1] Carnap nyomán különbséget tehetünk szintaktikai és szemantikai analiticitás között. Szintaktikailag analitikus egy kijelentés, ha igazsága következik a kijelentés reprezentálására használt mondat *logikai jeleinek* jelentéséből. Szemantikailag analitikus egy kijelentés, ha a megfelelő mondat *nem-logikai, deskriptív* jeleinek jelentéséből következik igazsága. Az analiticitás általános filozófiai diszkussziója szempontjából a kettő különbsége igen fontos. Meg kell jegyeznünk, hogy az analitikus és szintetikus különbsége nem abszolút, hanem csak relatív; egy kijelentés analitikus vagy szintetikus volta több tényezőtől függ, pl. az éppen aktuális szóhasználattól, a nyelvi rendszer történeti változásaitól stb.

[2] Az a priori ismeret lehetőségének problémájával a dolgozat végén foglalkozunk.

vagy világosan explikálható különbség nem az ismeret és nem-ismeret különbsége, hanem *a tudás és a másféle tudás, az ismeret és a másféle ismeret* differenciája. Egyesek szerint viszont a matematika semmiféle ismeretet nem tartalmazhat, nem kognitív tevékenység, hanem csupán intellektuális játék.

A továbbiakban először néhány olyan felfogást tekintünk át, amely elismeri a matematika ismeret és megismerés voltát, s attól függően, hogy milyen különbséget vél felfedezni matematika és kísérleti természettudomány között, a matematikát az említett ismerettípusok valamelyikébe sorolja be.

1. A matematikai ismeretek jellegéről

Azt, hogy a matematikai ismeretek minőségileg különböznek a tapasztalati ismeretektől, hogy a prioriak, nem pedig posterioriak, alapvetően annak kimutatásával igyekeztek bizonyítani, hogy a matematika *nem lehet* olyan tudomány, mint pl. a tapasztalatokra, a megfigyeléseink tanúbizonyságára építő fizika vagy biológia.

Az első részletes és összefüggő argumentáció Platóntól származik,[3] s végighúzódik a matematika filozófiájának majdnem egész történetén. Platón szerint megfigyeléseink csak egy tökéletben világról nyújthatnak ugyancsak tökéletlen ismereteket. Így pl. csak többé-kevésbé egyeneseket, csak többé-kevésbé köröket tapasztalhatunk, nem pedig geometriai egyeneseket, köröket vagy számokat. A számok és a geometriai alakzatok ismerete — amelylyel kétségen kívül rendelkezünk — tehát nem lehet tapasztalati, a posteriori, hanem csakis a tapasztalattól független, a priori.

Platón érvelése két szempontból is hibás. Először is, mint ahogy S. Barker egy ilyen szituáció elvi megrajzolásával, körülírásával kimutatta,[4] elvileg nem lehetetlenek olyan észlelési szituációk, amelyek involválják geometriai fogalmak tiszta esetét, bár igaz, hogy ezek csak igen elemiek s csak bizonyos fajtájúak lehetnek. Továbbá, mondja Barker, abból, hogy a matematikai fogalmak adekvát „eseteit" a megfigyelhető világban nem is lehetne megtalálni, még nem következnék — *non sequitur* — a matematikai ismeretek a priori volta. Hiszen pl. a kísérleti természettudományokban, különösen a fizikában is szerepelnek olyan fogalmak — az ideális gázé, az anyagi ponté stb. —, amelyek, bár pontos eseteik szintén nem találhatók meg a megfigyeléseink során, mégsem függetlenek az aktuális megfigyelésektől; világos, hogy az ideális gázról, az anyagi pontról szerzett minden ismeretünket megfigyelésekkel, tapasztalatokkal kaptuk,[5] s noha e fogalmak tökéletes esetei nem találhatók meg a megfigyeléseink segítségével feltárt világban, *empirikusan mégsem* üresek. Ezt határozottan állíthatjuk, noha még nem tisztázódott teljesen a kísérleti természettudományok filozófiájában, hogy a hasonló — „idealizáló" — fogalmakat alkalmazó kijelentések hogyan, milyen módon tükrözik vissza „tökéletlen" világunkat.

[3] Platón érvelésével és matematika-filozófiájával kapcsolatban vö. Wedberg, A.: *Plato's Philosophy of Mathematics*. Almquist and Niksell, Stockholm 1955.

[4] Barker, S.: *Philosophy of Mathematics*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1964. 27. o.

[5] Barker úgy gondolja (id. mű 27—28. o.), hogy ennyi elégséges Platón érvének elvetéséhez. Platón azonban lehetségesnek és praktikusan esetleg szükségesnek tart bizonyosféle megfigyelést vagy eszközökkel végzett szerkesztést, amely elősegítheti a matematikai igazságok felfedezését.

A második érv — amelyet teljes pontossággal az újkori racionalisták (főleg Descartes, Spinoza, Leibniz) dolgoztak ki — arra támaszkodik, hogy a matematikai ismeretek olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amilyenekkel az a posteriori szintetikus ismeretek nem rendelkezhetnek. Két fő sajátosságot emeltek ki: a matematikai tudás bizonyosságát (szükségszerűségét) és általánosságát. Mert, mondották, míg a kísérleti természettudományok, a tapasztalattól függő ismeretek csak többé-kevésbé igazak, mindig megkérdőjelezhetők, bizonyosságuk mindig függ az aktuálisan meglevő megfigyelési evidenciától, tehát változik vagy változhat, addig a matematikai ismereteket szükségszerűség jellemzi, legalábbis úgy tűnik, hogy nem lehet megkérdőjelezni őket. A kísérleti természettudományos ismeretek ugyanis mindíg az adott mérési és megfigyelési lehetőségektől függően közelítően írják le a megfelelő valóság-szegmentumot, és mindig előfordulhat az, hogy találunk olyan eseteket, amelyekre eddig szerzett ismereteink nem vagy csak részlegesen igazak, az euklideszi geometriában viszont például minden létező vagy lehetséges háromszögről, függetlenül attól, hogy hány mérést végeztünk, vagy végeztünk-e egyáltalán mérést, tudjuk, hogy területe = alap szorozva a magasság felével. A tapasztalattól függő ismereteinknek megfigyeléseink, kísérleteink mindig csak valamilyen fokú alátámasztottságot, elhihetőséget vagy, modernebb terminológiával élve, konfirmáltsági fokot adhatnak, megfigyeléseinkből mindig csak valamilyen fokú bizonyosságot kapunk. A kísérleti természettudományos ismeretek valószínű volta — ami más összefüggésben, de már az Akadémia és a szkepticizmus filozófusai számára is bizonyos mértékig ismert volt, s amit a modern tudományfilozófia számára Ch. S. Peirce fedezett fel — kizárja azt, hogy matematikai ismereteink jellegüket tekintve megegyezzenek velük.

J. S. Mill argumentációja azonban megmutatta, hogy a vázolt különbség nem elégséges a matematika nem-tapasztalati jellegének, aprioritásának megállapításához. *Nem lehetetlen* ugyanis, mondja Mill, hogy a matematika bizonyos ismereteket adjon *és* egyben tapasztalati is legyen, *nem elgondolhatatlan*, hogy a matematikai tudás szükségszerűsége csupáncsak látszólagos, és onnan származik, hogy kijelentéseit a tapasztalat jóval nagyobb mértékben konfirmálta, mint a többi tudományéit, azaz hogy a matematikai „hipotézisek"-nek összehasonlíthatatlanul több pozitív esetével találkoztunk, mint negatívval. Az ilyen nagyfokú alátámasztottság hozta létre a szükségszerű és a csak valószínű ismeret különbségének illúzióját, holott ilyen különbségről szó sincs; a különbség pusztán mennyiségi, és a konfirmáltsági fok fogalma segítségével precízen leírható.

A harmadik nagy érv szintén a racionalistáktól származik. Pontosabb megfogalmazását Kantnál találjuk, s logikailag precízzé a matematika filozófiájának néhány jelenkori irányzata tette — anélkül, hogy a lényegén változtatott volna. Az érvelés váza a következő: azt többé-kevésbé tudjuk, vagy legalábbis azt hisszük, hogy tudjuk, hogy a kísérleti természettudományok empírikus általánosításai, hipotézisei hogyan töltik be magyarázó és prediktív funkcióikat, s hogy a megfigyelések, kísérletek hogyan mondanak véleményt róluk, igazolva vagy cáfolva őket,[6] Az ilyen általánosítások, hipo-

[6] A kísérleti természettudományok filozófiájában sajnos még nem tisztázott, hogy mi a tényleges viszony megfigyelések és elméletek, tapasztalatok és tudományos hipotézisek között, hogy pl. melyek a konfirmáció logikai feltételei, illetve mikor cáfol

tézisek állandó megfigyelési, kísérleti kontrollja a tapasztalatra építő természettudománynak szükséges feltétele. Ha a matematikai ismeretek azonos jellegűek lennének az ilyen általánosításokkal, akkor a megfigyelések róluk is hasonlóképpen mondanának véleményt, s hasonlóképpen szükséges lenne az állandó megfigyelési kontroll is. A matematikai állításoknak azonban nincs megfigyelési kontrolljuk, mint Kant mondotta: lehetséges tapasztalat sem nem igazolhatja, sem nem cáfolhatja őket, tehát másféle, más fajta tudás, mint a „szisztematikus művészet vagy kísérleti doktrina" által kapható; azaz a priori ismeret.

Ahhoz, hogy egy kijelentés (bizonyos mérési pontosságon belül) kísérletileg kontrollálható legyen, az szükséges, hogy elvben ne legyen kizárva a neki ellentmondó megfigyelés lehetősége. Ahhoz, hogy egy kijelentés konfirmálható legyen, az szükséges, hogy elvben falszifikálható is legyen, ellenkező esetben ugyanis a konfirmációnak sem funkciója, sem jelentősége nincs. Amikor egy általános kijelentést, hipotézist kísérletileg akarunk vizsgálni, akkor mindig egyedi eseményekre kell konkretizálnunk, a hipotézisben kimondott tulajdonság, reláció fennállása vagy hiánya ugyanis csak egyedi eseteken mutatható ki. Ha most — C. G. Hempel nyomán[7] — veszünk egy matematikai kijelentést, konkretizáljuk, és ezen keresztül összevetjük a megfigyelésekkel, akkor az a furcsa kép tárul elénk, hogy a megfigyelések nem relevánsak vele kapcsolatban. Reprezentálja a vizsgálandó kijelentést pl. a következő mondat: $3 + 2 = 5$. Konkretizáljuk pl. úgy, hogy először három, majd melléje két mikrobát teszünk egy mikroszkóp tárgylemezére. Majd megfigyeljük, hány mikróba van összesen — tegyük fel, hogy hatot találunk. Ha kísérleti feltételeinket reprodukálva és ellenőrizve az eset megismétlődik, akkor erre reagálhatunk úgy, hogy vagy azt mondjuk, a megfigyelést végző személy nem tud számolni — ez a legtermészetesebb reagálási mód, vagy azt, hogy a mikrobák időközben osztódtak, vagy azt, hogy egy észrevétlenül megbujt a mikroszkópban, de úgy nem, hogy a $3 + 2 = 5$ igazságát vagy alkalmazhatósági körét kétségbevonjuk. A kudarc okát a megfigyelésekben, az aktuális körülményekben keressük, nem pedig aritmetikai állításunkban. Arról a megfigyelésünkről tehát, amelyről először azt hittük, hogy ítéletet mond aritmetikai állításunkról, hogy falszifikál*hat*ja, kiderült, hogy ebben a vonatkozásban nem releváns, ugyanis függetlenül attól, hogy mit találunk a mikrobáknál, meg vagyunk győződve arról, hogy $3 + 2 = 5$. S mivel lehetséges megfigyelés nem cáfolhatja, ezért nem is igazolhatja aritmetikai állításunkat.

Ezt az érvet komolyan kell vennünk, hiszen a matematika vonatkozásában valóban nincs megfigyelési kontroll. De a matematika aprioritásának megállapításához ez nem elégséges, lehetséges ugyanis, hogy a matematika sui generis módon viszonyul a tapasztalatokhoz, és a megfigyelési kontroll lehe-

---

meg egy megfigyelés egy hipotézist. A konfirmáció ún. paradoxonai arra engednek következtetni, hogy extremálisan nehéz, majdnem lehetetlen a konfirmáció egzakt feltételeit megfogalmazni. Nem tisztázott még az sem, hogy ténylegesen minden esetben össze lehet-e hasonlítani az egyedi állításokat a megfigyelésekkel; mint ismeretes, P. Duhem és W. V. O. Quine tagadják ennek lehetőségét. Csak annyit tudunk tehát, hogy a megfigyelések *valamilyen értelemben* lényegesek a hipotézisek számára, de hogy *milyen értelemben*, azt pontosan nem tudjuk.

[7] Hempel, C. G.: *On the Nature of Mathematical Truth.* A *Readings in the Philosophy of Science* c. kötetben. Ed. Feigl, H. — Brodbeck, M. New York 1953. 149. o.

tetlensége csupán azt bizonyítja, hogy van valami különbség a matematika tapasztalathoz való viszonya és a kísérleti természettudományok tapasztalathoz való viszonya között, csak annyit jelent, hogy a matematikai megismerés sajátos, a kísérleti természettudományossal nem azonosítható megismerésmód. A megfigyelési kontroll lehetetlensége tehát nem bizonyíthatja a matematika aprioritását.

Az áttekintett érvekről meg lehet állapítani, hogy a matematika aprioritásának bizonyításához nem elégségesek — a matematika a priori ismeretként való felfogása csupán előzetes filozófiai-világnézeti interpretáció. Most pedig tekintsük át részletesen a különböző konkrét megoldási javaslatokat és az ellenük szóló érveket.

a) *A matematika mint analitikus a priori*

A matematikai megismerés és ismeretek specifikumának értelmezésére irányuló egyik legnagyobb szabású koncepció a *logicizmus, a matematika logicista filozófiája.* Alapköveit Leibniz rakta le az általa észigazságoknak nevezett kijelentések értelmezésére tett kísérletében. Az észigazságok — Leibniz szerint — azért szükségszerűek, azért szükségképpen igazak, azaz igazak az összes lehetséges világokban, mert az ellentmondás elvén alapulnak: logikai tagadásuk önellentmondás. Vannak közöttük olyanok, amelyeknek az ellentmondás elvére alapozottságát minden további elemzés nélkül fel lehet ismerni; ilyen például a „minden kopasz ember kopasz" mondattal reprezentált kijelentés, hiszen olyan kopasz ember nem létezhet, aki nem kopasz — legalábbis, ha a szavakat a köznyelvben használt és elfogadott jelentésükben használjuk. Leibniz szerint, aki olyasmit mond, hogy néhány kopasz ember nem kopasz, az olyat mond, ami minden lehetséges világban hamis, az ész-„hamisság"-ot mond. Az észigazságok második csoportját azok a kijelentések alkotják, amelyeknek az ellentmondás elvére alapozottsága csak rövidebb-hosszabb elemzéssel, úgy mutatható ki, hogy a kijelentésben szereplő „eszméket" egyszerűbbekre, primitívebbekre bontjuk le. Az ilyen észigazság példájául a következő mondattal reprezentált kijelentés szolgálhat: „minden piros labda szines". Azt, hogy ez a kijelentés is minden lehetséges világban igaz, csak úgy tudjuk megmutatni, ha elemezzük a „piros labda" és a „színes" kifejezések elfogadott jelentését, aminek segítségével és eredményeként látható lesz, hogy burkolt formában ugyan, de ennek a kijelentésnek az igazságát is garantálja az ellentmondás elve.

Leibniz szerint a matematikai állítások — ilyen burkolt formában — szintén az ellentmondás logikai elvére épülnek, s ezért igazságuk szükségszerű, megkérdőjelezhetetlen. A matematikai ismeretek igazak lévén minden lehetséges világban, nem függnek a mi világunkban megfigyelhető „tények"-től.

A Leibniz utáni logicizmus — amelynek fő képviselői G. Frege, B. Russell, R. Carnap, C. G. Hempel — elsősorban nem Leibniz intencióit változtatta meg, hanem kidolgozott — és felhasznált a matematika és a logika Leibniz utáni fejlődéséből készen kapott — bizonyos elemzési módszereket, amelyek segítségével — mint ahogy azt S. Körner[8] kimutatta — világosabbá

[8] Körner, S.: *The Philosophy of Mathematics. An Introduction.* Harper, New York 1960. 33. o.

lehetett tenni a centrális filozófiai és logikai fogalmakat, s hozzá lehetett kezdeni a matematikai állítások analitikus (azaz észigazság) voltának bebizonyításához.

Elsősorban az észigazságok fogalmának pontosabb definíciójára volt szükségük, hiszen a leibnizi meghatározás, amely szerint azok az ellentmondás elvén alapulnak, még túl határozatlan. Bár az új definíciók, az analitikus állítások felismerésére adott új kritériumok is hagynak maguk után kívánni valót, mégis némiképp hozzásegítettek a problémakör jobb megértéséhez. Kiderült ugyanis, hogy a szükségképpen igaz vagy hamis állítások logikai értéke *megalkotásuk módjából*, azaz — egy később, főleg L. Wittgenstein hatására elterjedt, de már Russell által is használt kifejezéssel élve — a *kijelentések logikai formájából*[9] következik. Analitikusak azok a kijelentések, amelyeknek a logikai formái a változóik bármilyen behelyettesítése esetén igaz állítást eredményeznek; e logikai formák a megtisztelő *logikai törvények* nevet kapták.

A logicizmus szerint tehát a matematikai kijelentések igazsága vagy hamissága is megalkotásuk módjából — pontosabban szólva: logikai formájukból — következik. Bár a bizonyításra irányuló próbálkozások, főleg a relációs kijelentések felfedezésével, jóval bonyolultabb folyamatnak bizonyultak, mint ahogy Leibniz elképzelte, a logicisták szerint azonban véges számú lépésben — definíciók és logikai törvények segítségével — mégis csak ki lehet mutatni, hogy a matematika bármilyen állítása, szóljon akár a differenciálegyenletek megoldásának létezéséről, akár komplex számok közötti összefüggésről, végső soron analitikus, logikai formája miatt igaz. Bárhogyan is állapítsuk azonban meg az analiticitást, ha sikerül visszavezetni a matematekai ismereteket logikaiakra, akkor „megoldódnak" — vagy, pontosabban, transzformálódnak és emiatt oldódnak meg — a matematikával kapcsolatos filozófiai problémák. Ha ugyanis nem kell elismerni semmilyen speciális matematikai megismerésmódot és ismereteket, ha nem kell elismerni egy önálló matematikát, akkor nem kell elismerni semmilyen matematikafilozófiát sem, illetve a matematika filozófiája arra redukálódik, hogy kimutassa a matematika és logika lényegi azonosságát.

Frege és Russell még abban a kényelmes hitben ringatták magukat, hogy az egész matematika, minden matematikai állítás — alkalmasan megválasztott definíciók segítségével — visszavezethető néhány axiómára, az ún. Peano-féle axiómákra, s a filozófusnak csak annyi a feladata, hogy kimutassa vagy megkonstruálja azokat a definíciókat és logikai törvényeket, amelyekből ezek az axiómák levezethetők. Ha aritmetikai fogalmak rejtett felhasználása nélkül sikerül megadni a definíciókat, és következetesen levezetni az axiómákat, akkor a logicista filozófia igazolást nyer — feltételezve azt, hogy a jövőben sem lehetnek olyan matematikai diszciplinák, amelyek nem vezethetők vissza Peano axiómáira, vagy ha ilyenek lehetségesek, akkor ezek logikai voltát is ki lehet mutatni. Peano axiómáinak primitív terminusai:

[9] A *logikai forma* közelítő definíciója Black nyomán (Black, M.: *The Nature of Mathematics*. Littlefield, Pat. N. J. 1959. 41. o.): egy kijelentés logikai formája az, ami közös mindazon kijelentésekben, amelyek alkotórészei egyértelmű megfeleltetési viszonyba lehet hozni egymással.

„0", „természetes szám" és „rákövetkező". Frege és Russell[10] ezeknek adja meg a definícióit, csak logikai fogalmak és törvények felhasználásával. A definícióknál még nem lépett fel semmi elvi nehézség, az axiómák lefordításánál azonban már igen. Először is Frege dedukciója hibás volt,[11] Russellnak pedig olyan állítást kellett használnia, amely nem nyilvánvalóan logikai és eddig nem is sikerült róla kimutatni, hogy logikai. Ez az állítás — az ún. végtelenségi axióma[12] — azt mondja ki, hogy a világban végtelenül sok egyedi tárgy létezik — ha ugyanis nem így lenne, akkor aritmetikánkról azt kellene feltételeznünk, hogy minden lehetséges világban hamis, azaz logikailag hamis. A végtelenségi axióma igen nagy viták tárgya volt; a logikai volta igazolására irányuló néhány sikertelen kísérlet[13] után ma már majd-

[10] Ahelyett, hogy Frege és Russell definícióit idéznénk, egy példán megmutatjuk a számok logicista értelmezését, kiinduló logikai fogalomnak tekintve az osztály fogalmát. Frege és Russell feltételezte, hogy az osztályok *hasonlóságát* meg lehet állapítani a számfogalom előzetes felhasználása nélkül. Két osztályt akkor nevezhetünk hasonlónak, ha kölcsönösen egyértelmű viszonyt lehet közöttük felállítani, azaz ha az egyik osztály minden tagjának egyetlen tag feleltethető meg a másikból és viszont. Továbbá: ha egy osztály elemeinek számát megállapítjuk, pl. azt mondjuk, hogy a Jupiter holdjai 12-ten vannak, akkor nem az egyes holdaknak (pl. a Callistónak, a Ganymednek stb.) tulajdonítunk egy sajátságot, hanem a holdak osztályának; vagy ha azt mondjuk, hogy a szobában négyen vagyunk, akkor ismételten nem az egyes embereknek tulajdonítunk egy sajátságot, hanem a szobában levő emberek osztályának. Ezek a sajátságok, a 12, a 4 stb. — tehát az egyes természetes számok — nem tárgyak tulajdonságai, nem tárgyakhoz tartoznak, mint pl. a *színes* vagy a *nehéz* tulajdonság, hanem a tárgyak bizonyos osztályaihoz. A logikai osztályt azonosnak véve a fogalommal a számok tehát fogalmak tulajdonságai. A számokat is mint tulajdonságokat szintén osztályoknak foghatjuk fel. A 12 mint tulajdonság mindazon osztályokról állítható, amelyek a Jupiter holdjainak osztályához hasonlítanak, azaz a 12 az összes tizenkét-elemű osztály osztálya, a 4 pedig az összes négyelemű osztály osztálya, a 0 pedig az összes olyan tárgyak osztályainak osztálya, amelyek nem azonosak önmagukkal, azaz az összes üres osztályok osztálya, mert olyan tárgyak nincsenek, amelyek ne lennének azonosak önmagukkal. Az extenzionalitás értelmében üres osztály csak egy van, ezért az 0 *az* üres osztály osztálya.

Így tehát elvben az összes természetes szám definiálható, a természetes számok osztályán pedig az összes természetes szám alkotta osztályt mint egészet kell érteni. (Vö.: Quine, W. V. O.: *Mathematical Logic.* Harper, New York 1962. 237—243. o.)

[11] Vö.: Beth, E. W.: *The Foundations of Mathematics.* North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1959. 356. o.

[12] Ha a „rákövetkező" terminust r betűvel jelöljük (az angol nyelvű irodalomban a „successor" szó rövidítéseként általában s betűt használnak rá), és megállapodunk abban, hogy $r0 = 1$, $rr0 = 2$, $rrr0 = 3$ stb., továbbá, hogy a és b két tetszőleges természetes szám, amelyeket r szukcesszív alkalmazásával 0-ból kiindulva kaphatunk, akkor Peano öt axiómáját a következőképpen írhatjuk le:

P1: A 0 természetes szám.
P2: Ha a természetes szám, akkor ra is természetes szám.
P3: Ha $ra = rb$, akkor $a = b$.
P4: Nincs olyan a természetes szám, hogy $ra = 0$.
P5: Ha 0 rendelkezik valamilyen A tulajdonsággal, és ha mindannyiszor, amikor a rendelkezik A-val, ra is rendelkezik vele, akkor minden természetes szám rendelkezik A tulajdonsággal.

Lényegében a P2 axióma — amely az állandó továbbszámlálás lehetőségét állítja — hívta életre a végtelenségi axiómát. Ugyanis ha csak véges számú tárgy lenne, akkor a továbbszámlálás — a számok definíciója miatt — valahol elakadna. Mivel a számok osztályok osztályai, ezért lenne egy olyan osztály, amely elemeinek száma már nem lenne növelhető. P2 azonban azt állítja, hogy a továbbszámlálás nem akad meg sehol sem, tehát végtelen sok tárgynak kell léteznie.

[13] Carnap például megpróbálta kimutatni a végtelenségi axióma analiticitását. Vö.: *The Philosophy of Rudolf Carnap.* Ed. Schilpp, P. A., Open Court, La Salle, Ill. 1963. 47—48. o.

nem egyhangú az a vélemény, hogy nem logikai állítás, hanem inkább valamilyen kozmikus hipotézis.

Nyilvánvaló azonban, hogy a matematika analiticitását nem-logikai kijelentés segítségével nem lehet bizonyítani. Ha viszont — mint minden eddigi próbálkozás eredménytelensége igazolja — nem lehet bebizonyítani a matematika analiticitását, nem lehet kimutatni, hogy a matematika maradék nélkül visszavezethető a logikára, akkor ezt annak alátámasztására foghatjuk fel, hogy a matematika és a logika valójában nem azonosak, hogy van valamilyen sajátos matematikai megismerésmód, hogy vannak speciálisan matematikai ismereteink.

A logicizmus — amikor a matematikai megismerés „végső alapvetését" a logikaiban látja, amikor a matematikát a logikával azonosnak fogja fel — a logika egyféle, de korántsem az egyetlen lehetséges ismeretelméleti értelmezéséből indult ki. Ennek az értelmezésnek centrális része, hogy világos vagy jól explikálható különbség létezik logikai és nem-logikai állítások között, ez azonban a logicizmuson belüli viták eredményeként ma már korántsem általánosan elfogadott.

A logika logicista értelmezése szerint — s ez jelentősen közrejátszott a logicista filozófia népszerűségében — a logikai kijelentések, törvények rendelkeznek olyan tulajdonsággal, amely a dedukció során mintegy átöröklődve a matematikaiakra, magyarázatot ad a matematikai tudás bizonyosságára, szükségszerűségére — ez a tulajdonság a logikai szükségszerűség. Ha tehát egy matematikai kijelentés igaz, akkor logikailag, szükségképpen igaz, ha hamis, akkor ismét szükségszerűen hamis. Nincs tehát semmi sui generis matematikai bizonyosság, a matematikai kijelentések szükségszerűsége *logikai szükségszerűség.*

A logikai állítások funkcióiból következően — bár ebben a kérdésben a jelentős logicisták véleménye korántsem teljesen explicit vagy egyöntetű — a fentiek szerint értelmezett matematika sem esik megfigyelési kontroll alá. Hiszen a logikai állítások, törvények — legalábbis Carnap és Hempel szerint — nem a valóságra, hanem az adott nyelvre vonatkoznak, nem a valóság leírásai, nem faktuálisak, hanem azt mutatják meg, hogy faktuális állításokat hogyan alakítsunk át egymásba; lingvisztikai transzformációs szabályok, *a nyelv használatának általános szabályai.* A matematika, e koncepció szerint, a tudományos nyelv használatának speciális szabályrendszere. A megfigyelések állandóan kontrollálják a tudományos nyelv segítségével kifejezett faktuális állításokat, az egymásba való átalakításuk módját azonban nem. A matematika nem ad faktuális ismereteket, s ezért megfigyelésekkel sem nem igazolható, sem nem cáfolható: a matematika tehát analitikus és a priori, illetve, Carnap szerint, analitikus és konvenció.

A logicizmus látszólagos magyarázatot tudott adni a matematika alkalmazhatóságára és alkalmazására. A logicizmus szerint, ha a matematikát kísérleti, megfigyelési szituációkra alkalmazzuk, akkor nem csinálunk többet (de kevesebbet sem), mint hogy a logikai változóknak a kísérleti helyzet által megszabott jelentést adunk, s e jelentéssel ellátott, interpretált formulák (amelyek — és csak ezek — már reprezentálnak kísérletileg vizsgálható állításokat) és a nyelv használati szabályai újabb, megfigyelési kontrollnak alávethető állítások levezetéséhez juttatnak el.

Miután kiderült, hogy a matematika analiticitása nem bizonyítható be, természetesen plauzibilisebb feltételezni, hogy van valamilyen speciális

matematikai megismerés, vannak irreducibilis matematikai ismeretek. A matematikai ismeretek jellegére vonatkozó másik két koncepció ebből indul ki. Az első azt állítja, hogy visszavezethetetlen matematikai ismereteink nem analitikusak, hanem szintetikusak, és nem a posterioriak, hanem a prioriak; ezt a nézetet vallja Kant és az újabb keletű intuicionizmus.

b) *A matematika mint szintetikus a priori*

Azok, akik — mint Kant is — a matematika szintetikusságát állítják, mint Barker kimutatta,[14] sokkal nehezebb kiinduló helyzetben vannak, mint a logicisták. A matematika analiticitásának bizonyítására ugyanis elégséges kimutatni, hogy a számokról, differenciálhányadosokról stb. szóló minden kijelentés definíciókból *és* logikai törvényekből levezethető. A konkrét levezetés hiányát egy logicista logikai és matematikai ismereteink fogyatékosságának is betudhatja, s remélheti, hogy a bizonyítás valamikor a jövőben lehetséges lesz. A szintetikusság koncepcióját vallónak azonban be kell bizonyítania, hogy ilyen bizonyítás elvben lehetetlen.

Bár ilyen bizonyítást még senki sem produkált — s figyelembe véve az analitikus és szintetikus megkülönböztetésének relatív voltát, nem is bizonyos, hogy ez lehetséges vagy szükséges —, elvben nem lehetetlen a matematika szintetikusságának elismerése, hiszen az analitikusság állítása, mint mondottuk, lényegesen függ a logika egy előzetes ismeretelméleti interpretációjától. Kant és az intuicionisták szerint az, aki csinálja a matematikát, tudja, hogy a matematika a logikán túl előfeltételez valamit, valamilyen extrelingvisztikait, amely nem vezethető vissza logikára. Szerintük a matematikai kijelentések logikai formája még nem garantálja az igazságukat vagy a hamisságukat. Mivel a matematika kísérletileg ellenőrizhetetlen, azaz a priori, ezért szintetikusságát nem biztosíthatja vagy szintetikusságáról nem győzhet meg a megfigyelés, a tapasztalat, hanem csakis az intuició — azaz matematikai tudás csak úgy lehet szintetikus, ha intuitív, vagyis a matematika előfeltételez egy intuiciót.

Kant szerint egy szintetikus a priori kijelentés általános és szükségszerű, de az analitikustól eltérően nem tartalmatlan. A matematikai kijelentések ismerettartalmának, lényeges és új ismereteket adó voltának elismerése azonban Kantnál elfogadhatatlan episztemológiai előfeltételezésekre épül. Mivel nem célunk az állítólagos diszkurzív szintetikus a priori kijelentésekkel foglalkozni, ezért csak a *Transzcendentális esztétika* néhány megállapításának elemzésére szorítkozunk. Kant meggyőződése szerint a priori és szintetikus a matematika csak úgy lehet, ha a térről és az időről vagy a tér- és időbeli konstrukciókról szól. De a tér és az idő nem az emberi tudattól függetlenül létező reláció vagy sajátosság, hanem a tudat változatlan és változhatatlan matricái, amelyek segítségével az észleletek kaotikus világát rendezzük. A tér és az idő Kant szerint lehetővé teszik a külső észleletek térbeli egymás mellé és a belső észleletek időbeli egymás után rendezését: nem erednek a tapasztalatból, hanem vonatkoznak rá, nem függnek tőle, nem alakulnak át, nem változnak a hatására, hanem lehetővé teszik, s így minden lehetséges tapasztalatnak a logikai előfeltételei, egyben szük-

[14] Barker, S.: Id. *mű*. 29. o.

ségszerű határai és korlátozásai. Tér és idő egy sajátos tudati közegben megadott, pontosabban: meglevő konkrét tárgyak, partikulák.

Kant szerint a következőképpen jutunk el hozzájuk: ha eltekintünk a tapasztalatok tartalmától, azaz elhagyjuk mindazt, ami az adott tapasztalati szituációra jellemző, akkor megmarad valami, a tapasztalatok formája ez a tér és idő. A matematika ezeknek az érzéki tartalomtól mentes partikuláknak és a bennük végrehajtott konstrukcióknak a tudománya (ha például, mintegy „gondolatban", a teret két féltérre bontjuk, vagy két pont között egy egyenest húzunk, akkor ilyen konstrukciókat hajtunk végre). Hasonlóan ahhoz, ahogy egy üveggolyó többfelé esik szét bizonyos manipuláció hatására, ugyanígy a térben és időben is intuitív konstrukciók segítségével több térrészt tudunk elkülöníteni, különböző időbeli elhatárolásokkal tudunk létre hozni. Az intuitív konstrukció megteremti a matematikai ítélet, kijelentés lehetőségét — Kant szavaival: egy matematikai fogalom a priori objektumokra való alkalmazása egyfajta teremtő aktus. A matematikusok megvizsgálják ezeket a konstrukciókat, újabbakat hoznak létre, és a priori szintetikus állításokat reprezentáló mondatok segítségével leírják őket. Az intuitív konstrukció a praktikus konstrukciónak is előfeltétele, hiszen mindannyiszor, amikor nem lehetséges a matematikai fogalom a priori objektumokra való alkalmazása, akkor nem lehetséges a megfelelő empirikus konstrukció sem. A priori és szintetikus matematika csak egy lehet, hiszen ellenkező esetben általánosan és szükségszerűen több különböző dolgot tudnánk, s így egyet sem tudnánk általánosan és szükségszerűen. A priori és szintetikus csak az euklideszi geometria és a Peano-féle aritmetika lehet.[15]

A modern intuicionista filozófia kialakulásának előzményeire és körülményeire nem térhetünk ki. Pusztán annyit szeretnénk megjegyezni, hogy L. E. J. Brouwer, az irányzat megalapítója előtt főleg H. Poincaré hangoztatott az intuicionizmushoz hasonló eszméket; az iskola másik nagy alakja A. Heyting. Az intuicionizmus nemcsak a matematika filozófiai kérdéseire adandó válaszként alakult ki, pontosabban szólva nemcsak filozófiai irányzat, hanem szaktudományos iskola is. Mivel a matematika filozófiájának nem célja és feladata szaktudományos kérdésekben való állásfoglalás, ezért az intuicionizmust a következőben is csak annyiban érintjük, amennyiben a matematika filozófiai kérdéseire adott világnézeti válasz; mindig mint filozófiai iskoláról lesz szó róla, és a matematikai megismeréssel és ismeretekkel kapcsolatban is csak azokra a nézeteire fogunk szorítkozni, amelyek eltérnek Kant koncepciójától.

Az első különbség bizonyos mértékig csak hangsúlyeltolódás. Mert bár Kant is alapvető differenciát lát egy intuitív tudati aktus és szintetikus a priori ítéletekkel történő leírása között, bár a korrekt leírásnak szerinte is előfeltétele az intuitív konstrukció, nála a konstrukció és leírása mintegy kéz a kézben halad. Az intuicionizmus viszont a legélesebben elválasztja a kettőt, s a konstrukcióknak a nyelv segítségével történő leírását lényegtelennek, csupán segédeszköznek tartja. A matematika lényege — Brouwer és Heyting szerint — a tiszta tudati tevékenység, ez *a* matematika. Az intuitív konstrukciók létrehozásához nem szükséges egyetlen nyelv sem, leírásuk,

[15] Persze Kant nem tudhatta, hogy az általa ismert aritmetika később a Peano-féle lesz.

kommunikációjuk egy matematikus számára csak lehetséges, de nem szükséges, hiszen ennek szabályait a matematikai tevékenységhez képest külsődleges feltételek szabják meg. A matematikai konstrukció autonóm, nem függhet a nyelvtől és funkcióitól, szabályaitól.

A „tudati konstrukció" kifejezés jelentését az intuicionisták pontosan nem definiálják, általában csak negatíve nyilatkoznak róla, kijelentik, hogy nem azonos például a misztikusok intuiciójával stb. Azt tartják, hogy jelentése csak elvégzett konstrukciók, csak matematikai tevékenység után válik világossá, ezután pedig már nincs szükség a definíciójára. A matematikai konstrukció nem nyelvi jellegű vagy nyelvi tevékenységgel kísért tudati tevékenység, hiszen a nyelv külső a matematikához mint szabad és független tudati tevékenységhez képest. A matematikai tevékenység azonban nemcsak a nyelvtől, hanem minden lehetséges tapasztalattól is független, hiszen a tapasztalat is külsődleges a matematikai konstrukciókhoz képest, vagy ahogy Brouwer mondja: „a matematika a tapasztalattól független, szabad kreáció, amely egyetlen primitív a priori intuicióból alakul ki. . ."[16]

Kanttól eltérően és Poincaréval egyetértésben Brouwer szerint sincs a térre vonatkozó intuició, csak a tiszta időfolyást lehet az intuicióban megragadni, az időfolyásnak ez az intuiciója az, amelyről Brouwer mint „primitív a priori intuició"-ról beszél. Brouwer nem azért mondott le a térre vonatkozó intuicióról, mert felismerte volna a nem-euklideszi geometriák létezéséből következő általában hangoztatott — bár nem teljesen megalapozott — ellenérvet az euklideszi geometria a priori és szintetikus volta ellen, hanem azért, mert a térre mint a külső észleletek formájára vonatkozó intuició sohasem lehet biztos; a térben végzett konstrukció nem lehet olyan közvetlen, és eredménye nem lehet olyan világos, hogy külső megalapozásra ne szoruljon. Viszont mindaz, ami a tudat számára külső vagy külsővel kapcsolatos, az korrigibilis, bizonytalan. A tudat matematikai tevékenysége tehát különböző elhatárolások létrehozása a tiszta időben. S így a matematika tulajdonképpen nem is megismerés, hanem cselekvés, tett.

A matematika mint elvont szellemi tett, cselekvés független a nyelvtől, de a nyelv nem független a tudati konstrukcióktól. A konstrukciókból elindulhatunk a nyelv felé, de fordítva nem, a „verbális épületek" semmit sem mondanak a matematikáról. A matematikai nyelv semmi más, mint tetteink leírásának és kommunikációjának eszköze. Egy jól megfogalmazott matematikai nyelvi mondat leírja bizonyos konstrukciók eredményét, sikerességét. Heyting szerint például a „$2 + 2 = 3 + 1$" formulát úgy kell értenünk, mint egy közlést bizonyos konstrukciók befejezéséről, mégpedig a „$2 + 2$" és a „$3 + 1$" kifejezésekkel jelölt konstrukciók végrehajtásáról, és arról, hogy ezek azonos eredményre vezettek.[17] A matematikai nyelvi mondatok egy extralingvisztikai territórium leírásai, s így felvilágosítást nyújtanak valamikről, új ismereteket adnak, azaz szintetikusak, de megfigyelésekkel sem nem igazolhatók, sem nem cáfolhatók, ezért a prioriak.

[16] Idézi Beth, E. W.: *Mathematical Thought*. D. Reidel Publishing Co. Dordrecht 1965. 76. o. — a továbbiakban *Beth, E. W. 2.*

[17] Heyting, A.: *Intuitionism. An Introduction*. North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1956. Itt és a továbbiakban is az 1965-ös orosz nyelvű (Изд. «Мир», Москва) kiadás szerint idézünk. A hivatkozott rész lelőhelye: 17. o.

Az intuicionizmus álláspontja tehát a matematikai ismeretekkel, a matematika megismerésbeli pretenziójával kapcsolatban kétoldalú: egyrészt nem tartja a matematikát megismerésnek, ha a „matematika" szón az intuitív konstrukciók megalkotását, egyfajta elvont tudati tevékenységet értünk, másrészt megismerésnek, éspedig szintetikus a priori megismerésnek tartja, ha a „matematika" szón a konstrukciók leírását értjük. (Az intuicionista filozófiával, valamint a szintetikus a priori problémájával kapcsolatos kritikai megjegyzéseinket a későbbiekben tesszük majd meg.)

Most pedig térjünk át a filozófia történetében legritkább koncepcióra, arra, amely szerint a matematikai ismeretek szintetikusak, de nem a prioriak, hanem a posterioriak.

c) *A matematika mint szintetikus a posteriori*

Igen nehéz helyzetben lennénk, ha e koncepció híveit részletesen fel akarnánk sorolni — hiszen talán Mill volt az egyetlen jelentős olyan filozófus, aki következetesen azt vallotta, hogy a matematika lényegében nem különbözik a többi természettudománytól, hogy a matematikai kijelentések ugyanolyan általánosítások, mint például a fizikai vagy biológiai kijelentések. Ez a felfogás azonban, amelyet matematikai empírizmus néven is szokás emlegetni, nem tartható. Bár a racionalizmus érvei nem lehetnek elégségesek a matematika aprioritásának megállapítására, annak kimutatására azonban igen, hogy a matematika nem azonos a kísérleti természettudományokkal, hogy a matematika speciális megismerésmód, hogy nem vezethető vissza ezekre a tudományokra, de — s ezt már most meg kell mondani — nélkülük nem is érthető meg speciális helye az emberi megismerés egészében.

Bár a matematikai empirizmus nem tud számot adni a matematikai megismerés sajátosságairól, mégis kiemeli egy olyan oldalát, amely minden aprioriszticus matematika-felfogásból szükségképpen hiányzik, vagy csak nagyon különös és talán csak ad hoc feltevésekkel inkorporálható az ilyen rendszerbe. Az aprioriszticus elméletek, amelyek szerint a matematika végső soron az emberi gondolkodásban gyökerezik, nem tudják megmagyarázni azt, hogy miért alkalmazható a matematika az anyagi világra, ezt csak istenre vagy egy eleve elrendelt harmóniára való hivatkozással tudják „magyarázni" — ezt a mentőövet azonban világnézetileg elfogadhatatlan, idealista ismeretelméleti hajóból dobták. A matematikai empirizmus, bár nem veszi észre, hogy a matematika nem úgy tükrözi vissza az anyagi valóságot, mint a fizika vagy a biológia, de hangsúlyoz és kiemel egy kapcsolatot az anyagi világ és a matematika, a számolás s mérés gyakorlata és a matematikai tudomány között. S filozófiatörténeti jelentősége — úgy véljük — ebben van.

A következő matematika-filozófiai álláspont már nem sorolható be az ismeretek mondott felosztásának valamely címszava alá. Mégpedig azon egyszerű okból, mert a matematikát nem tartja megismerésnek, tagadja azt, hogy léteznék valamiféle matematikai tudás, matematikai ismeret, s így a matematikai ismeretek jellegére vonatkozó minden kérdést értelmetlennek tart.

d) *A matematika mint intellektuális játék*

Azt az álláspontot, hogy a matematika nem megismerés, nem tudás, hanem egyféle hasznos intellektuális játék, a matematika formalista filozófiájának képviselői vallják. Ezt a filozófiai koncepciót két lépésben szeretnénk ismertetni, előbb azt mutatjuk meg, hogy ez a formalista elképzelés hogyan kapcsolódik a matematika bizonyos aspektusához, azután pedig magát az elképzelést vázoljuk fel.

A formalista filozófia a matematikának egy jóval „matematikaibb" oldalára támaszkodik, mint a logicizmus és az intuicionizmus. Kiindulópontja a matematika deduktív, pontosabban szólva axiomatikus felépítésű rendszerekbe foglalhatósága, ill. foglalása. Az ilyen elméletek prototípusa Eukleidész *Elemek* c. munkája, amely bizonyos posztulátumokat vett fel logikai kiindulópontul, konjunkcióban bizonyos axiómákkal és definíciókkal. Eukleidész axiómái nagyon általánosak, némelyikük, például az egyenlőség tranzitivitásának kikötése, már inkább logikai, mint geometriai. Eukleidész posztulátumai tartalmazzák a speciálisan geometriai feltevéseket, bár ezek között is van olyan, amely — jellegét, általánosabb voltát tekintve — inkább axióma lenne, mint például az összes derékszögek egyenlőségének kikötése. Az eukleidészi procedura, az axiomatikus rendszer működésének lényege és elve abban foglalható össze, hogy igaznak feltételezett posztulátumokból és az axiómákból (a modern axiomatikus felfogás posztulátumokon vagy axiómákon a speciálisan geometriai, aritmetikai stb. feltételezéseket érti, de nem veszi be közéjük a rendszerben felhasznált jóval általánosabban érvényes logikai összefüggéseket) kiindulva logikailag bebizonyíthatók, más állítások a rendszer tételei. Általában mind Eukleidész, mind pedig az utána következő matematikusok vagy filozófusok jelentős többsége feltételezte, hogy az axiómák és tételek kijelentések, azaz — valamilyen értelemben — igazak vagy hamisak lehetnek.

A nem-euklideszi geometriák kialakulása és az euklideszi geometriával való összehasonlításaik körül kialakult vita bizonyos mértékig új fényt vetett az axiómarendszerekre, és a vita középpontjába az axiómarendszerek egy bizonyos szükséges tulajdonságát állította. Kiderült ugyanis, hogy egy axiómarendszerben valamilyen bizonyítás formális logikai érvényességének megvizsgálásához nem kell feltételezni az axiómák igaz voltát, hanem elégséges az axiómák és levezetett tételek formális logikai viszonyait összehasonlítani. Sőt kissé később kiderült, azt sem kell feltételezni, hogy az axiómákat reprezentáló mondatok nem-logikai terminusai rendelkezzenek definit jelentéssel. Az axiómák és a tételek a bizonyítások formális logikai érvényességének megállapításához felfoghatók *logikai formákként* is, amelyek önmagukban sem nem igazak, sem nem hamisak. Ezek egyszerűen logikai formák, amelyekben változók és logikai terminusok szerepelnek. Ha a primitív terminusoknak az axiómákban nincs definit jelentésük, vagy pedig eltekintünk a jelentésüktől, akkor az axiómákat és a levezethető logikai formákat tiszta vagy interpretálatlan matematikának vagy matematikai rendszernek nevezzük. A logikai formákban a logikai szavak jelentése természetesen változatlan és definit marad. Világos azonban, hogy a tiszta matematika sem nem igaz, sem nem hamis, hiszen az igaz vagy a hamis fogalma nincs értelmezve logikai formákra. Értelmetlen tehát azt kérdezni, hogy igaz-e az az axiómánk, hogy „minden x-re van olyan y, hogy x valamilyen R viszonyban van y-nal",

mivel a kérdés figyelmen kívül hagyja azt, hogy a tiszta matematika nem állítások, hanem csak logikai formák rendszere, s igaz vagy hamis csak bizonyos interpretációk esetében lehet, de önmagában nem. Egy axiómarendszert vagy a tiszta matematika egy rendszerét akkor interpretáljuk, ha egy metanyelv segítségével speciális jelentést tulajdonítunk a primitív terminusoknak, amivel az eredeti logikai formák átalakulnak állításokká, azaz olyasvalamikké, amelyek már igazak vagy hamisak lehetnek. Például ha a fenti „axiómánk"-ban megadjuk az x-eket, az y-okat és R-t, pl. úgy, hogy „kutyák", „macskák" és „megharapja", akkor az axióma átalakul azzá az állítássá, hogy minden kutya legalább egy macskát megharap. A kapott állítások igazsága vagy hamissága mindig az interpretációtól függ. Az interpretált matematika már megfigyelésekkel kontrollálható, cáfolható vagy igazolható, azaz kísérleti természettudomány. A tiszta matematika egy-egy rendszere igen sokféleképpen interpretálható, s az is kimutatható, hogy nem minden interpretáció mellett lesznek az axiómák igazak, néhányuk hamis állításokká fordíthatja axiómáinkat (pl. a fenti axióma megadott interpretációja hamis állítást eredményezett). De ami a lényeges és fontos, az annak felismerése, hogy a tiszta matematika önmagában sem nem igaz, sem nem hamis; igaz vagy hamis mindig csak egy adott interpretációban *lehet*. Emiatt az alternatív geometriák közötti az a vita, hogy melyik igaz és melyik nem, bizonyos fokig félrecsúszott. Önmagukban ugyanis sem az euklideszi geometria, sem a nem-euklideszi geometriák nem lehetnek igazak vagy hamisak, hanem néhány interpretáció mellett igaz az euklideszi és néhány mellett hamis, néhány mellett igazak a nem-euklideszi geometriák és néhány mellett nem igazak. Minden attól függ, hogy milyen speciális jelentéseket tulajdonítunk az axiómarendszer primitív terminusai helyett szereplő változóknak, azaz hogyan interpretáljuk geometriai axiómarendszereinket, milyen interpretációs szabályokat adunk meg egy metanyelvben.

A nagy igyekezet annak kimutatására, hogy a másik geometriája nem *a* geometria, az axiómarendszerek egy nagyon lényeges tulajdonságának felfedezéséhez és megvizsgálásának a módszereihez vezetett. Kiderült ugyanis, hogy a tiszta matematika ahhoz, hogy bizonyos interpretáció mellett egyáltalán igaz lehessen, nem tartalmazhat logikai ellentmondásokat. Az axiómarendszernek legalább konzisztensnek kell lenni ahhoz, hogy interpretálható legyen. Egy rendszer ellentmondásossága, inkonzisztenciája legegyszerűbben úgy lenne eldönthető, ha az axiómákból legalább egy olyan logikai formát le tudnánk vezetni, amely a változók bármilyen interpretációja mellett hamis, azaz ki tudnánk mutatni, hogy az axiómák ellentmondásra vezettek. A konzisztencia igazolásához sohasem elégséges, ha véges számú lépésben nem tudunk felmutatni ellentmondást, mert elvben mindig lehetséges, hogy az ellentmondás a megvizsgált esetek után jelentkezik. S mivel csak véges számú dedukciót tudunk elvégezni, ezért a rendszer ellentmondásmentességének eldöntéséhez más eszközökhöz kell folyamodnunk. A matematikában kialakult gyakorlat szerint csak relatíve bizonyítjuk a konzisztenciát: egy matematikai rendszerről eleve feltételezzük, hogy konzisztens, majd egy másik matematikai rendszer konzisztenciáját azzal bizonyítjuk, hogy párhuzamba állítjuk vele. Így bizonyította be például Beltrami, hogy néhány nem-euklideszi geometria ellentmondásmentes, feltéve, hogy az euklideszi az, vagy pl. Hilbert a múlt század utolsó évében azt, hogy az euklideszi geometria ellentmondásmentes, feltéve, hogy a valós számok elmélete is az.

A Cantor-féle „naiv", paradoxonokkal terhelt halmazelmélet[18] — amely mind a logicizmus, mind a formalista filozófiának matematikai kiindulópontja volt, és az intuicionizmus kialakulásával is kapcsolatban állt (bár nem olyan szorosan, mint a másik két iskola esetében) — axiomatikus felépítéssel történő rekonstruálása után (aminek során a különböző axiómarendszerek, például Zermelo-Fraenkel, Neumann, Bernays és Gödel axiómarendszerei, elég erőseknek bizonyultak ahhoz, hogy a klasszikus matematika legnagyobb részét megmentsék, de nem voltak olyan erősek, hogy Cantor elméletéhez hasonló nyilvánvaló módon vezessenek paradoxonokra) e rendszerek

[18] A múlt század második felében, 1870 körül G. Cantor megalkotta a matematika egy új ágát, amely mind a véges, mind a végtelen halmazok általános elméletének számított. A század vége felé már igen jelentős alkalmazásai is voltak. Felismerték például, hogy a matematika különböző ágait halmazelméleti fogalmak és törvények segítségével fel lehet építeni. Cantor maga az elmélet leglényegesebb részének a végtelen halmazok elméletét tartotta.

A végtelen halmazokkal kapcsolatban megjegyezzük, hogy mind a filozófia, mind a matematika történetében kétféle végtelen között tettek különbséget. Az egyik a potenciális végtelen, amely csak abban az értelemben végtelen, hogy a végesen adottból mindig tovább lehet lépni a végtelen felé, de úgy elérni, mint a végesen adottat, nem lehet. Ha pl. a természetes számok halmazát úgy fogjuk fel, hogy bár mindig csak véges számon tudunk „átlépni", de mindig tovább tudunk lépni legalább eggyel, azaz ha a természetes számok halmazát az állandó továbbszámlálás lehetősége értelmében tartjuk végtelennek, akkor egy potenciálisan végtelen halmaz többé-kevésbé világos esetét kaptuk. Cantor elmélete szerint azonban nemcsak ilyen végtelen létezhet, hanem lehetségesek aktuális végtelenek is. Ha például a természetes számok halmazát — az „aktuális végtelenek intuíciója" (Cantor) segítségével — mint valami adott egészet fogjuk fel, akkor egy ilyen végtelen többé-kevésbé világos esetét kaptuk. A halmazelmélet — eredeti formájában — különböző típusú és szerkezetű aktuális végtelenek között tett különbséget. A századforduló körül azonban kiderült, hogy Cantor elméletéből igen komoly antinómiák származtathatók le — az elmélettel valami baj van. Mivel pedig az egyes matematikai diszciplinákat halmazelméleti fogalmak segítségével fel lehetett építeni, úgy vélték, hogy az egész matematikai „épület" az alapjaiban rendült meg. Az egyik legismertebb antinómia az ún. Zermelo—Russell-féle, arra vezethető vissza, hogy Cantor elméletében lehetséges olyan halmazok képzése, amelyek önmagukat elemként tartalmazzák, természetesen olyan halmazoké is, amelyek önmagukat elemként nem tartalmazzák. Az előbbieket tartalmazkodó, az utóbbiakat nem-tartalmazkodó halmaznak szokás nevezni. Például az összes halmazok halmaza maga is halmaz, tehát tartalmazkodó, addig pl. a tengeri sünök halmaza maga nem tengeri sün, tehát nem-tartalmazkodó. Ha most megalkotjuk az összes nem-tartalmazkodó halmazok (a_1, a_2, a_3 stb.) halmazát (A-t), és megkérdezzük, hogy tartalmazkodó-e vagy sem, akkor furcsa kép tárul elénk. Mert — a definíciók értelmében — ha A tartalmazkodó, akkor egyenlőnek kell lennie valamelyik a-val (azaz nem-tartalmazkodó halmaznak kell lennie, hiszen megállapodtunk abban, hogy a nem-tartalmazkodó halmazok halmazát alkotjuk meg). Tehát A akkor tartalmazkodó, ha nem tartalmazkodó. Ha azonban A nem-tartalmazkodó, akkor egyenlőnek kell lennie valamelyik a-val, s ezért tartalmazkodó. Tehát A akkor nem-tartalmazkodó, ha tartalmazkodó.

Az ilyen és ehhez hasonló antinómiák elkerülésére Cantor elméletében nincs mód. Megoldásuknak — pontosabban: elkerülésüknek — három alapvető módja ismeretes: első a korántsem általánosan elfogadott Russell-féle típuselmélet, amely bizonyos logikai feltételek kikötésével korlátozza a halmazok megalkotását, a második a halmazelmélet axiomatikus felépítése (elsősorban Zermelo—Fraenkel, Neumann módszerei), és a harmadik az ismét nem általánosan elfogadott intuicionizmus, amely majdnem egészében elveti Cantor elméletét. A logicizmus és a formalizmus — mint a matematika filozófiai értelmezése is — szoros kapcsolatban állt az antinómiák kiküszöbölésének vagy kiküszöbölhetőségének problémájával. Az antinómiákra vonatkozóan l. részletesen: Fraenkel, A. — Bar-Hillel, Y.: *Foundations of Set Theory*. North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1958. Az 1966-os orosz nyelvű kiadás szerint idézzük, vagy hivatkozunk rá (Изд. «Мир», Moszkva); 11—30. o.

ellentmondásmentességének bizonyítása vagy bizonyíthatósága került napirendre, hiszen az, hogy nyilvánvaló módon nem vezetnek paradoxonokhoz, nem jelenti azt, hogy ellentmondásmentesek is. A konzisztencia problémájának eldöntésére D. Hilbert javasolt egy új módszert, amely a Hilbert-féle abszolút konzisztencia-bizonyításként ismeretes, mert nem feltételezi más rendszer konzisztenciáját. Hilbert általánosabb célt, az egész klasszikus matematika ellentmondásmentességének igazolását tartotta szem előtt. Tegyük fel — mondta —, hogy jól kiválasztott axiómák segítségével lényegében az egész klasszikus matematikát axiomatizálni tudjuk, azaz meg tudjuk adni azokat az állításokat, amelyekből a matematikában használt összes többi állítás levezethető (a dolog lényegét természetesen nem befolyásolja az, ha a matematika egyes diszciplináira külön kell megalkotni az axiómarendszert. Bár a kívánatos az lenne, ha az egész matematikát egyetlen rendszerbe lehetne belefoglalni). Természetesen a klasszikus matematikának ez az axiómarendszere is felfogható — bizonyos említett célokra — logikai formák összességének. Ha most nemcsak a primitív terminusok speciális jelentéseitől tekintünk el, hanem eltekintünk a logikai terminusok vagy a rövidítésükre bevezetett jelek jelentésétől is, akkor egy értelem nélküli, de nem értelmetlen jelrendszert kapunk: az axiómarendszer egyetlen jelének vagy jelsorozatának sem lesz semmilyen speciális jelentése sem. Egy ilyen formális rendszert, tehát azt a rendszert, amely értelem nélküli, leírt vagy leírható, megkonstruált vagy megkonstruálható jelekből állítható össze, a következőképpen építhetünk fel. Először is kiválasztjuk a primitív szimbólumokat, jeleket (ezek változók, konstansok és segédszimbólumok -- például zárójel, vessző, stb. — lehetnek), majd megállapodunk abban, hogy milyen jelkombinációkat tekintünk terminusoknak és milyen terminuskombinációkat formuláknak, utána megalkotjuk vagy felsoroljuk azokat a formulákat, amelyeket axiómáknak tekintünk, végül pedig megadjuk a következtetési szabályokat. Azt, hogy a primitív szimbólumokból hogyan képezzünk terminusokat és ezekből formulákat, a rendszer képzési szabályai mutatják meg. S ezután megindulhat az egyes formulák formális bizonyítása, aminek során kimutatjuk, hogy bizonyos jelsorozat végén található formulához csak axiómákat vagy/és a sorozatban az utolsót megelőző formulákat kell használni — feltéve azt, hogy ezekhez is csak axiómákat vagy/és az őket megelőző formulákat kell felhasználni.

Erről az oldaláról nézve egy formális rendszer — például a sakkhoz hasonlítható — játék a szimbólumokkal. Hilbert számára — aki arra törekedett, hogy megfogalmazza a formális rendszerek ellentmondásmentességének kritériumait és feltételeit — egy formális rendszer még *formalizált elmélet;* hiszen célja az volt, hogy bizonyíthatóan ellentmondásmentes és teljes rendszerek felépítésével — vagy a meglevő elméletek teljes formalizálásával — lényegében az egész klasszikus matematikát biztosítsa az antinómiák ellen. Természetesen ahhoz, hogy egy formális rendszerről eldönthető legyen, hogy ellentmondásmentes-e vagy sem, a rendszert vizsgálat tárgyává kell tenni (az ilyen típusú vizsgálatokat szokás metamatematikaiaknak nevezni), amihez semmi más nem kell, csak bizonyos észlelhető szituációk, például két szimbólum azonosságának, különbségének stb. leírása. Ezek a metamatematikai állítások leírják a formális rendszer szerkezetét, felépítését, az egyes lépések formális helyességét, a „játék" szabályaival való konformitásukat stb. A metamatematikai vizsgálatok tárgyának adva kell lennie, vagy létre kell hozni, s így a leírást

egy konstrukció előzi meg — ahogy Hilbert egyik tanítványa, J. Herbrand mondta: „. . .sohasem állítjuk egy objektum létezését anélkül, hogy meg ne mutatnánk a megkonstruálásának módját. . .”[19]

Ez a konstrukció azonban nem a priori, tudati konstrukció, hanem „empirikus”, és szigorúan véges módszereket használ a szimbólumok sorozatainak létrehozásakor és metamatematikai megvizsgálásánál, hiszen végtelen jelsorozat nem konstruálható meg és nem is írható le.

Hilbert valószinűleg azt gondolta, hogy ha a formális rendszer leírásain keresztül megtaláljuk a rendszer ellentmondásmentességének bizonyítását, akkor ezt a *formalizált elmélet konzisztenciájának* foghatjuk fel. A formális rendszer leírásaiban így megtalálhatjuk a klasszikus matematika „alapjait”, azokat a kijelentéseket, amelyeknek bizonyossága kétségtelen, amelyek — éppen a formalizált elmélet irányában betöltött funkcióikon keresztül — vitathatatlanná teszik számunkra a klasszikus matematikát. A formális rendszer leírásai megkérdőjelezhetetlen bizonyosságú észlelési állítások: ha ezek bizonyosak, ha ezekben nem kételkedhetünk vagy nem kételkedünk, akkor a matematikai épület felső emeletei biztonságban vannak, nem kell összeomlásuktól félnünk, sőt tovább is építhetünk. A matematikai megismerés alapjai Hilbert számára — úgy tűnik — bizonyos nagyon egyszerű és kétségbevonhatatlan észlelési kijelentések, mintegy „megfigyelési tételek” (például: ha azt mondjuk, hogy az „*x*” jel az „E” jeltől jobbra van bizonyos formulában, akkor ilyen észlelési állítást mondunk), amelyek bizonyosságát elfogadva és amelyek bizonyosságára építve a klasszikus matematika biztosítható az antinómiák fellépte ellen.

Amíg tehát Hilbert számára a formális rendszerek formalizált elméletek, s a jelek jelentésétől csak bizonyos célokra és bizonyos vonatkozásban tekintett el, addig a *matematika formalista filozófus* szerint a matematikai kifejezésekben szereplő jelek valójában és ténylegesen nem rendelkeznek semmiféle jelentéssel. A matematikai kifejezések nemcsak egy adott céltól függően (például ellentmondásmentesség bizonyítására) foghatók fel értelemnélküli jelsorozatoknak, hanem valójában is értelemnélküliek. Az a kifejezés például, hogy „5 + 2 = 7”, nem reprezentál semmiféle valódi állítást, amely igaz a számokról — legalábbis olyan értelemben, amilyenben téves az ellenkezője —, nem írja le a számok — bármiféle létezők is legyenek — bizonyos tulajdonságait, hanem csak értelem nélküli jelek szabályosan felépített sorozata. Másféle példákként az elemi aritmetika kommutativitási, asszociativitási és disztributivitási törvényeit említhetjük, amelyek a formalista filozófia szerint nem a számokkal végezhető alapműveletek általános strukturális tulajdonságait írják le, hanem csupán bizonyos jelekkel végezhető „játék” szabályai, s mint ilyenek megint sem nem igazak, sem nem hamisak. S ezért nyilvánvalóan értelmetlen minden olyan filozófiai kérdés, amely a matematikai ismeretek természetére, a matematikai megismerés sajátosságaira vonatkozik, hiszen a matematika nem ismeret, nem megismerés, s ezért nem lehet semmilyen episztemológiai természete, sajátossága.

A matematika formalista filozófusa (például H. B. Curry, J. Neumann és bizonyos mértékig R. L. Goodstein)[20] annak deklarálásával próbálja meg-

[19] Vö.: Fraenkel, A. — Bar-Hillel, Y.: *Id. mű.* 321. o.

[20] Curry, H. B.: *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics.* North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1951., Goodstein, R. L.: *Constructive Formalism. Essays on the Foundations of Mathematics.* University College Leicester, 1951., Neumann, J.:

oldani a matematikai megismeréssel kapcsolatos filozófiai kérdéseket, hogy nincsen matematikai megismerés. A matematika — a formalista filozófia szerint — bonyolult intellektuális játék a szimbólumokkal, amelynek semmilyen megismerésbeli pretenziója sincs. Ezt Neumann a legvilágosabban kimondja, amikor a matematika formalista alapjairól tartott előadásában azt állítja, hogy az egész klasszikus matematikát a primitív szimbólumokkal játszott kombinatórikus játéknak kell felfogni.[21]

Az, hogy a jelek, a szimbólumok milyen ontológiai természetű tárgyak, a formalista felfogás számára természetesen teljesen lényegtelen: „. . .egyszerűen azt mondhatjuk — állítja például Curry —, hogy a jelekről mint valamilyen tipusú objektumokról gondolkodunk. . ."[22] „A matematika lényege ezért nem valamilyen tipusú speciális formális rendszer, hanem a formális szerkezet mint olyan.[23] Ez nem jelenti azt, hogy a formális szerkezet valamiféle absztrakt entitás lenne, hanem csak azt, hogy különböző típusú jeleknek vagy jelrendszereknek lehet vagy van azonos formális szerkezetük.

Összefoglalva tehát: a formalista filozófia képviselői szerint a matematikai megismerés specifikumairól, a matematikai ismeretek jellegéről feltett filozófiai kérdések megválaszolhatatlan pszeudoproblémák, mert a kérdező a kérdésben olyat feltételez, ami nincs. A matematika filozófiai diszkussziójának azt kell kimutatnia, hogy a matematika nem más, mint a szimbólumokkal végzett vagy végezhető manipuláció.

De — s ebben Curry véleménye megegyezik Hilbertével — a szimbólumokkal végzett manipulációt és eredményeit le lehet írni. Ezek az állítások (a fentebb metamatematikaiaknak nevezett kijelentések) bizonyos nagyon egyszerű észlelhető szituációk rögzítései, a szimbólumok egybeesésének vagy különbségének leírásai, egyszóval a formális rendszerről szólnak, s így nem „lépések" a formális rendszeren belül. A formális rendszer leírásai észlelési állítások. Funkciójukat illetően Curry véleménye erősen eltér Hilbertétől, hiszen segítségükkel nem igazolni és megalapozni akar egy létező tudományt, a klasszikus matematikát, mint Hilbert, hanem a formális rendszerek egyszerü leirásainak tekinti őket. A metamatematikai állítások nem megismerésbeli „alapjai" a matematikának, nincs kitüntetett ismeretelméleti helyük, hanem csak leírások, amelyeket — Curry kifejezését használva — *demonstratio ad oculos* igazolhatunk, igaznak vagy hamisnak találva őket. Egy formális rendszer létoka valamilyen alkalmazása, s igy nem szükséges feltétele az ellentmondásmentesség. Ha egy ilyen rendszer alkalmazható, attól, hogy a későbbiek során kiderül, hogy valahol ellentmondásokat tartalmaz, még továbbra is alkalmazható lesz. A formális rendszerek megitélésénél nem az ellentmondásmentesség a döntő, hanem az, hogy mire és mennyire lehet felhasználni őket. Ha felhasználhatók pl. a fizikai állítások kezelésére, manipulálására (mint pl. a klasszikus analizis a fizikában), akkor az ellentmondásmentesség már másodlagos; a használhatóságon és a felhasználáson

---

The Formalist Foundations of Mathematics, a *Philosophy of Mathematics* c. kötetben, ed. Benacerraf, P. — Putnam, H., Prentice-Hall. Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1964. (A kötetet a továbbiakban *B. P.—P. M.* jellel rövidítjük.)

[21] Neumann, J.: *B.P.—P.M.* 51. o.

[22] Curry H. B.: *Id. mű* 31. o.

[23] Uo. 56. o.

nem fog változtatni a konzisztencia-bizonyítás eredménye. A szimbólumokkal, a jelekkel végzett játék ezért nem pejoratív értelemben vett játék, hanem nagyon hasznos, vagy nagyon hasznos lehet, mert segítségével a tudományok állításait lehet kezelni. Világos az is, hogy nem kell, nincs szükség a különböző játékok valamelyikének preferálására, mindegyiket ott és akkor játsszuk, ahol és amikor lehet.

Kritikai megjegyzéseink első része főleg Hilbert matematika-felfogására irányul, pontosabban, azt célozza kimutatni, hogy Hilbert elgondolása a klasszikus matematika „megmentésére" nem vihető végig. Mint említettük, Hilbert úgy vélte, hogy az egész matematika axiomatizálható, vagy úgy hogy egy, vagy úgy, hogy több axiómacsoportot veszünk fel e célból, és axiómáinkból a következtetési szabályok segítségével minden igaz állítás levezethető. Például Peano axiómáiból a számokról szóló minden igaz tétel bebizonyítható. 1931-ben azonban K. Gödel bebizonyította, hogy bizonyos matematikai rendszerekben — feltéve, hogy ragaszkodunk az ellentmondásmentességükhöz — nem lehet minden állítást bebizonyítani.[24] Ha az axiómarendszer elég gazdag és a következtetési szabályok elég erősek, akkor mindig létezik olyan kijelentés, amely — bár a rendszerbe tartozik abban az értelemben, hogy a rendszer kiinduló, alapfogalmai segítségével, pontosabban szólva, csak ezek felhasználásával megalkotható — mégsem vezethető le az axiómákból, noha igaz. Ez azt jelenti, hogy egyetlen ilyen axiómarendszer sem írja le teljesen a megfelelő matematikai objektumok tulajdonságait, viszonyait. Képletesen szólva: mindig vannak olyan kijelentések, amelyek bár igazak, mégis az axiómák és tételek „mellett", rajtuk kívül helyezkednek el. Ez az eredmény végzetes csapás volt Hilbert koncepciójára, hiszen a formális rendszert leíró „észlelési" kijelentések — a klasszikus matematika Hilbert-féle ismeretelméleti alapjai és megalapozásai — semmit sem mondanak a bizonyíthatóan létező, de a formális rendszeren belül fel nem építhető jelsorozatokra vonatkozóan, ezek tekintetében nem relevánsak. Az intuicionista számára a Gödel-tétel csak jelzése annak, hogy a matematika axiomatikus felfogása, a „verbális épületek" vizsgálata nem mond semmit a matema-

[24] Gödel kimutatta, hogy egy formális rendszer minden primitív szimbólumának, formuláinak, bizonyításainak tulajdonítható egy szám (az ún. Gödel-szám). A primitív szimbólumok között — mint mondottuk — vannak állandók, változók és segédszimbólumok. Ha a tagadást $\sim$, a diszjunkciót v, az implikációt $\supset$, az egzisztenciális kvantort **E**, az egyenlőséget $=$, a nullát 0, a rákövetkezőt r jellel jelöljük, amelyek mind állandók, és 1-től 7-ig számokat tulajdonítunk nekik, akkor megkapjuk a szimbólumok Gödel-számait. A változók számozása nem ilyen egyszerű, a változókon belül — attól függően, hogy milyen változócsoportról van szó — 10-nél nagyobb prímek vagy növekvő hatványaik játsszák a Gödel-számok szerepét. Egy formula a primitív jelekből felépíthető; pl. a $0 = 0$ formula a 0 és a „=" jelekből, a bevezetett Gödel-számozással a formula felírható számjegyek sorozataként: 6, 5, 6. Ha azonban minden formulával is egyetlen számot akarunk összekapcsolni, akkor meg kell állapodni, hogy milyen módon képezzünk a 6, 5 6 számsorozatból egyetlen számot. Megállapodhatunk abban, hogy vesszük a prímeket 2-től fölfelé, mindegyiket annyiadik hatványára emeljük, amennyi a primitív szimbólum Gödel-száma — a hatványokat összeszorozzuk és ezzel megkaptuk a formula Gödel-számát. Így a $0 = 0$ formula esetében vesszük az első 3 prímet — 2, 3, 5 —, képezzük a következő szorzatot: $2^6 \cdot 3^5 \cdot 5^6$ — ez a mondott formula Gödel-száma. Hasonlóképpen bármilyen formula Gödel-száma megkapható, ha minden primitív jel Gödel-száma adva van. S így a formulákról szóló (metamatematikai) állításokat helyettesíteni lehet egész számokról szóló állításokkal. Gödel — itt nem részletezhető módon — ezen állítások viszonyai megvizsgálásával jutott el tételéhez. Vö.: Nagel, E. — Newman, J. R.: *Gödel's Proof*. Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1964. 68—97. o.

tika lényegéről. Az intuicionista rendszerek inkorporálni tudják a Gödel-tétel minden következményét, hiszen számukra az axiomatizálás csak másodlagos, lehetséges attitüd az intuitív konstrukciók leírásai vonatkozásában. Ez, ahogyan E. Nagel és J. R. Newman világosan kimutatta, természetesen nem jelenti azt, hogy a Gödel-tétel és filozófiai következményei csak az intuicionizmussal egyeztethetők össze.[25]

Amíg az első kritikai megjegyzés nem kritikai Curry felfogása vonatkozásában, addig a második bizonyos mértékig a formalista filozófia ellen is irányítható. Ezt már Brouwer is felismerte, amikor kifejti, hogy bármenynyire is konzisztens egy axiómarendszer, ez még nem jelenti azt, hogy található matematikai interpretációja. „Tegyük fel", írja, „hogy valamilyen módon, de matematikai interpretációkban való gondolkodás nélkül, bebizonyítottuk, hogy bizonyos verbális axiómákra épült logikai rendszer konzisztens, azaz, hogy a rendszer kifejtésének egyetlen pillanatában sem lép fel két ellentmondó tétel; ha azután később megtaláljuk az axiómák matematikai interpretációját (ami természetesen azt követeli meg, hogy megalkossunk egy matematikai struktúrát bizonyos adott matematikai viszonyokat kielégítő elemekkel), akkor vajon a logikai rendszer ellentmondásmentességéből következik-e, hogy egy ilyen matematikai struktúra *létezik?*"[26] Később A. Tarski bebizonyította, hogy egy axiómarendszer ellentmondásmentességéből nem következik az interpretáció lehetősége, azaz, hogy egy formális rendszer matematikai interpretációjának csak szükséges, de nem elégséges feltétele az ellentmondásmentesség. Az intuicionisták, és élete második felében Hilbert is, aki először száműzni igyekezett az intuiciót, a matematikából, de később elsősorban H. Poincaré kritikájának hatására rehabilitálta,[27] az interpretációhoz szükséges pluszt az extralogikai és extralingvisztikai matematika objektumok intuiciójában[28] vélik felfedezni.

A Curry-féle formalista filozófia részletes kritikáját itt nem adhatjuk meg, azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy az egész klasszikus matematika megismerésbeli pretenziójának elvetése, bár elvben nem lehetetlen, mégis nagyon kevéssé valószínű. Továbbá: Currynek meg kellene magyaráznia, hogy miért és hogyan lép fel a matematikai megismerés „látszata", mert enélkül jó alapunk van kételkedni a formalista filozófia helyességében.

Harmadszor pedig nyilvánvaló, hogy a formális rendszerek legnagyobbrészt történetileg kialakult és meghatározott társadalmi funkciót betöltő elméletek formalizálásai. Sőt még azokat a formális rendszereket is, amelyek nem formalizálásai létező elméleteknek, általában valamilyen elmélethez kötik. Úgy látszik tehát, hogy a formális rendszer nem valami önmagáért létező, hanem csak segédeszköz szerepét tölti be a matematikai gondolkodásban.

[25] Uo. 101. o.

[26] idézi Beth, *E. W. 2.* 70—71. o.

[27] Bunge, M.: *Intuition and Science.* Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs. N. J. 1962. 40. o.

[28] Az intuició-probléma marxista elemzéséhez l.: Vajda Mihály: *Az evidencia problémája.* Magyar Filozófiai Szemle 1964/2. sz. Асмус, В. Ф.: Проблема интуиции в философии и математике, Изд. «Мысль», Moszkva 1965.

2. *A matematikai objektumok természetéről*

A következő központi jelentőségű filozófiai kérdés ontológiai. Röviden úgy fogalmazhatjuk meg: ha a matematika ismeretek rendszere, akkor — pl. a számokról, a geometriai alakzatokról, az absztrakt csoportokról stb. tett — kijelentései miről szólnak; azaz: minek leírásai a matematikai elméletek?

Maga a probléma, ahogy erre Quine, Bar-Hillel, Fraenkel, Barker[29] utalnak, nagyon sokban hasonlít az univerzáliák régi kérdéséhez. A problémát elsőnek és talán legtalálóbban Szókratész fogalmazta meg: embert látok, lovat látok, ember*séget*, ló*ságot* azonban nem — azaz: egyes embereket, lovakat lehet térben és időben lokalizálni, az univerzáliákat azonban nem. De akkor milyen létezők az univerzáliák? A kérdésnek három egymástól lényegesen különböző típusú megoldását produkálta a filozófiatörténet. Az első válasz az volt, hogy az univerzáliák ugyanolyan reális létezők, mint az egyes tárgyak — ha ugyan nem reálisabbak (Platón) —, mivel azonban térben és időben nem lokalizálhatók, feltételezhetően más realitás-szférába tartoznak. Az univerzáliák eszerint a platonista vagy realista felfogás szerint valamiféle absztrakt entitások, az embertől és az egyes tárgyaktól függetlenül léteznek. Definit és megismerhető tulajdonságokkal rendelkeznek, függetlenül attól, hogy ezeket megismerjük vagy megismertük-e.

A nominalizmus szerint ezzel szemben nincsenek ilyen absztrakt létezők, az egyedi tárgyakon túl vagy mellettük semmiféle absztrakt realitás-szféra sincs. Azaz — logikailag szólva — az osztályok, fogalmak reprezentálására bevezetett jelek nem teljes értékű nyelvi jelek, önmaguk nem jelölnek semmiféle létezőt, csak az individuumok jelölésére szánt tulajdonnevekkel összekapcsolva alkotnak értelmes nyelvi egységeket.

A konceptualizmus a realizmus és a nominalizmus közötti álláspont; eszerint vannak ugyan absztrakt entitások, de önmagukban vett természetük, tulajdonságaik nincsenek, az emberi tudattól függetlenül nem léteznek, hanem a tudat teremtvényei, és a tudat ruházza fel őket a megfelelő tulajdonságokkal is.

Mivel, mint említettük, a matematika ontológiai problémája nagyon hasonlít az univerzáliákéra, ezért az említett szerzőkkel összhangban mi is ezzel a három névvel jelöljük a megfelelő megoldáskísérleteket. Megjegyezzük, hogy nem minden matematikus vagy filozófus vallotta egész életén keresztül ugyanazt az ontológiai koncepciót, ha tehát valakit a realisták közé sorolunk, akkor ez nem jelent mást, mint hogy volt olyan időszak, amikor ezt a felfogást vallotta.

a) *A realizmus*

A matematikai realizmus — amely legmodernebb formájában részben megőrizte, részben elvetette a történeti, az eredeti platonizmust, gondoljunk csak K. Gödel és A. Church[30] realizmus értelmezéseinek különbségére — abból

[29] Quine, W. V. O.: *On What There Is. B. P.—P. M.* 192. o., Fraenkel, A. — Bar-Hillel, Y.: *Id. mű* 399. o., Barker, S.: *Id. mű* 69. o.

[30] Gödel, K.: *What is Cantor's Continuum Problem? B. P.—P. M.*, Church, A.: *The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis* Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, LXXX. 1951., újranyomva a *The Structure of Language* c. kötetben, ed.: Fodor, J. A.—Katz, J. J. Englewood Cliffs, 1964.

indul ki, hogy vannak olyan objektumok, mint a számok stb. Mivel rendelkeznek valamilyen definit tulajdonságokkal, meg lehet ismerni, a matematikai elméletek segítségével le lehet írni őket. A gyakorló matematikusok és a filozófusok nagy része elfogadta azt, hogy az anyagi világ egyes tárgyain túl vagy az emberi tudattól függetlenül léteznek matematikai entitások, amelyek nem változnak, nem modifikálódnak, hanem ugyanúgy *adottak számunkra,* mint az egyes fizikai tárgyak, fel lehet és fel is kell fedezni őket, ugyanúgy, ahogy — Russell közismert hasonlatát idézve — Kolumbusz felfedezte Amerikát, ugyanúgy nem mi alkotjuk meg őket a tudatunkban, ahogyan Kolumbusz sem maga konstruálta meg Amerikát és az indiánokat.

Az a tény, hogy a számokról, csoportokról stb. definit ismereteink vannak, és hogy ezen ismeretekhez csak lépésről-lépésre tudunk eljutni, és mindehhez hozzávéve azt, hogy a matematikai objektumok térben és időben nem lokalizálhatók, az alkotó matematikusok nagy többségében azt a meggyőződést váltotta ki, hogy van egy realitás-szféra, amelynek a matematikai elméletek adekvát vagy többé-kevésbé adekvát leírása. A realista szerint a matematikus is a fizikussal *lényegében hasonló* módon jár el: ugyancsak tőle független objektumokat vizsgál, leírja tulajdonságaikat és viszonyaikat, illetve — ha szükséges — vár, amíg megismerési módszerei addig fejlődnek, hogy ezt meg tudja tenni.

A jelenkori matematikai realizmusnak két nagy válfaja van, az egyik szerint sui generis matematikai objektumok léteznek (Cantor, Gödel), a másik (a logicizmuson belül főleg Frege, Russell, Church) szerint a matematikai objektumok általánosabb természetű absztrakt entitásoknak, a logikai entitásoknak a részesetei. A matematikai realizmus általában nem összontológiai koncepcióként alakult ki, hanem a gyakorló matematikusok kényelmi szempontjai diktálták.

b) *A nominalizmus*

A matematikai nominalizmus szerint a matematikai objektumok konkrét tárgyak, térben és időben lokalizálhatók, s így semmi szükség sincs absztrakt matematikai létezők elismerésére. Történetileg talán legelső változata (feltehetően) Püthagorasztól származik, ez a számokat (például) a számjegyekkel, a numeráliákkal azonosítja.

A formalista matematika-filozófia — mivel elveti a klasszikus matematika megismerésbeli pretenzióját, és a matematikai kutatásokat a formális rendszerek vizsgálatára szorítja vissza — szintén nominalista, mert a formális rendszer szintén térben és időben lokalizálható konkrét objektumok (jelek) sorozata. Hogy speciálisan Hilbertnek mi volt a véleménye a matematikai objektumokkal kapcsolatban, nem teljesen tisztázott. A *Die Grundlagen der Mathematik* egy — elég gyakran idézett — passzusa szerint nemcsak a metamatematikát, hanem a matematikát általában kifejezetten konkrét objektumok leírásának tartja: „A matematikát", mondja, „az összes többi tudományhoz hasonlóan, sohasem lehet kizárólag a logikára alapozni; hanem inkább olyasvalamire, ami... a logikai következtetések alkalmazásának és a logikai operációk végrehajtásának előzetes feltételeként adva van számunkra, bizonyos extralogikai konkrét objektumokra, ... vizsgálataink tárgyát speciálisan maguk a konkrét szimbólumok képezik..."[31] Ha ez az

[31] Idézi Beth, *E. W. 2.* 93. o.

idézet elégséges bizonyítéknak tekinthető, akkor Hilbert nominalista volt, bár élete második felében ez keveredik nála egyféle nem-radikális konceptualizmussal.

A logicizmuson belül — főleg a halmazelmélettel kapcsolatban — is megjelent a nominalizmus egyik válfaja (főleg N. Goodman és Quine). Meg kell jegyezni, hogy osztályok nélkül felépített elméletében Russell is nominalista, vagy legalábbis nominalista tendenciák jelentkeznek nála akkor, amikor például az osztályoknak megfelelő szimbólumokat nem-teljes szimbólumoknak fogja fel, amelyek minden kontextusban teljesekkel helyettesíthetők, s így az osztályokat, halmazokat érintő minden ontológiai kérdést elvben el lehet kerülni. A nem-teljes szimbólumok — amelyeket praktikus egyszerűségi okokból használunk — természetesen funkcionálhatnak úgy, mintha teljesek lennének, de ez csak pszichológiai látszat, mert valójában semmilyen létezőt sem jelölnek.

A Goodman—Quine-féle nominalizmus (megjegyezzük, hogy Quine maga nem fogadja el a nominalizmust, hanem csak azt akarta megvizsgálni, hogy meddig vihető a nominalista koncepció) — nagyobbrészt Russell nyomdokain — azt vallva, hogy absztrakt entitásokat (például halmazokat) deszignáló bármilyen kifejezés elvileg kiküszöbölhető, egy olyan matematikai nyelv felépítésére törekszik, amelyben ilyen kifejezések nem szerepelnek. Egy nominalista nyelv felépítése járhat és járt is kezdeti sikerekkel, később azonban kiderült, hogy nincs általános módszer minden matematikai kifejezés nominalista átépítésére. Sőt — ahogy Fraenkel, Bar-Hillel és L. Henkin[32] megjegyzik — minden valószínűség szerint az egész matematika nominalista módon nem is építhető fel segédhipotézisek nélkül, az egyik ilyen segédhipotézis éppen az lenne, hogy a matematika igen jelentős része semmi más, mint önmagában értelem nélküli, interpretálatlan kalkulus.

Nem várhatjuk azt, hogy a nominalizmus és a realizmus vitájában a matematika szaktudományos tartalma fog dönteni. Ez ugyanis, mint Gödel a halmazelmélet esetében kimutatta,[33] mind a két interpretációval szemben invariáns. Bármelyik ontológiai értelmezést tehát csak világnézeti, filozófiai alapon lehet preferálni. Bármelyik interpretáció elfogadása bizonyos feladatok elé állítja a matematikust vagy a filozófust. Először is ki kell mutatnia, hogy interpretációja összeegyeztethető a matematikával. Hiszen található vagy lehetséges olyan nominalista vagy realista interpretáció, amely ellentmond a matematikának. A Püthagorasz-féle nominalizmus például összeegyeztethetetlen a számelmélettel, mert ez végtelen sok szám létezését köti ki, végtelen sok számjegyet azonban nem lehet leírni, Cantor platonizmusa pedig antinómiákhoz vezetett. Ha a vallott interpretáció nem egyeztethető össze a matematikával, akkor elvben két út áll a matematikus előtt: vagy elveti az ontológiai koncepció adott formáját, vagy azt állítja, hogy a matematika fejlődése az ő álláspontját fogja igazolni. Például a halmazelmélet realista értelmezésével szemben felhozott egyik ellenérv az, hogy ha a halmazok definit létezők, akkor bizonyos tulajdonsággal pedig vagy rendelkeznek vagy nem. De hogyan egyeztethető össze a realizmussal egy-

[32] Fraenkel, A. — Bar-Hillel, Y.: *Id. mű* 400—401. o., Henkin, L.: *Nominalistic Analysis of Mathematical Language*, a *Logic, Methodology and Philosophy of Science* c. kötetben, ed. Nagel, E.—Suppes, P.—Tarski, A., Stanford Univ. Press, Stanford 1962. 193. o. (A kötetet a továbbiakban *L. M. P. S.* jellel rövidítjük.)

[33] Gődel, K.: *Id. mű.* 265. o.

részt az, hogy minden axiómarendszer vonatkozásában vannak eldönthetetlen kérdések, másrészt az, hogy nincs olyan konzisztens halmazelmélet, amely a halmazok minden matematikailag leírható tulajdonságáról számot tudna adni. Az ilyen és ehhez hasonló ellenérvek hatására kialakult egyrészt egy igen mérsékelt realizmus, amely összeegyeztethető a matematikai „tény"-ekkel. De, mint mondottuk, nem ez az egyetlen lehetséges attitüd a vitás kérdésekkel kapcsolatban. A másodikat legszebben Gödel példázza, akit bizonyos mértékig a Cantor-féle platonizmus továbbvivőjének tekinthetünk. Gödel a realizmussal szemben az eldönthetetlen kérdések létezésére — speciálisan a Cantor-sejtés eldönthetetlenségére — alapozó ellenérvre válaszolva a következőket fejti ki: „Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az általam elfogadott nézőpont alapján semmi esetre sem oldaná meg a problémát az, ha sikerülne bebizonyítani Cantor sejtésének a halmazelmélet jelenleg elfogadott axiómáiból való eldönthetetlenségét... Mert, ha a... halmazelmélet primitív terminusainak jelentéseit igaznak fogadtuk el, akkor ebből következik, hogy a halmazelméleti fogalmak és tételek valamilyen jól meghatározott realitást írnak le, amelyre vonatkozóan Cantor sejtésének igaznak vagy hamisnak kell lenni. Ezért a jelenleg feltételezett axiómákból való eldönthetetlenség pusztán annyit jelez, hogy ezek az axiómák nem írják le teljesen ezt a realitást. Mivel meg lehet mutatni azt a módot, ahogyan egy, a szokásos axiómákból eldönthetetlen kérdés mégis eldönthetővé válik, egy ilyen meggyőződés (belief) semmi esetre sem ellenkezik a valósággal."[34]

c) *A konceptualizmus*

A konceptualista elismeri matematikai objektumok létezését, de nem ismeri el, hogy az embertől függetlenül léteznek; ahogy ezt Barker szellemesen megjegyezte,[35] megőriz egyfajta realitást a számok, halmazok, függvények stb. számára, anélkül azonban, hogy bármilyen független realitást kellene feltételeznie. Leírhatóknak, „megismerhetőknek" tartja a matematikai objektumokat, de csak azután, miután a tudat már létrehozta, megalkotta őket.

Kant és az intuicionisták eredendően konceptualisták. Kantnál, mint már említettük, a matematikai megismerésben nem a tudat számára külső létezőknek, hanem a tudat saját funkcionálásának megismeréséről van szó. Szerinte a tudat a matematikai megismerés során az önmaga alkotta világba tekint bele. Az intuicionisták, hasonlóképpen, azt vallják, hogy a matematikai objektumok létoka a tudati konstrukció, amelynek nincs külső törvényszerűsége vagy meghatározottsága, hanem szabad, autonóm tevékenység. Szerintük a matematikai objektumok konstruálhatósága az egész matematika módszertani előfeltevése; és pontosan úgy, ahogy a Newton előtti természettudomány azért volt hamis, mert csak részben felelt meg a fizika módszertani előfeltevésének, a fizikai entitások megfigyelhetőségének, a Brouwer előtti matematika is hamis, mert bevezet olyan matematikai fogalmakat, kijelentéseket, amelyek nem tekinthetők matematikai létezők leírásainak. A matematikai objektumok konstruálhatósága mint módszertani előfeltevés alapján nem szabad feltételezni, hogy minden matematikai problémának van megoldása. Nem szabad pusztán

[34] Uo. 263—264. o.
[35] Barker, S.: *Id. mű* 72. o.

feltételezni, hogy egy természetes szám vagy egy matematikai létező vagy rendelkezik valamilyen sajátossággal, vagy nem rendelkezik. Ha ugyanis csak ennyit mondunk, de nem mondjuk meg, hogy a két lehetőség között hogyan dönthetünk, akkor állításunk pusztán lingvisztikai jellegű, de nem ír le semmiféle matematikai létezőt. Hasonlóképpen: ha csak annyit mondunk, hogy van olyan matematikai létező, például egy szám, amelyik rendelkezik valamilyen sajátsággal, de nem mondjuk meg azt a módot, ahogyan ez a szám megalkotható, akkor állításunk matematikai objektum leírásának nem tekinthető. Egy matematikai objektum — az intuicionista számára — csak akkor létezik, ha meg lehet konstruálni: az egzisztencia a konstruálással azonos. A klasszikus matematika tiszta egzisztencia-tételei (például az analízis Weierstrass-tétele, vagy a halmazelmélet kiválasztási és jólrendezhetőségi tétele stb.) lényegében sem nem igaz, sem nem hamis állítások, hanem matematikailag *üresek*. Nem állítják objektumok létezését, mert nem állítják azokat a feltételeket, amelyek segítségével ezen objektumokat meg lehet alkotni.

A tiszta egzisztencia-tételek a matematikai nyelv logikai — vagy feltételezett logikai — szerkezetéből levont pszeudomatematikai állítások (az egzisztencia indirekt bizonyítása az intuicionista számára lényegében a nyelv szerkezetéből levont ontológiai következtetés, s mint ilyen nem adekvát a matematikai létezés eldöntésére), amelyek vonatkozásában két attitüd lehetséges az intuicionista számára. Vagy megadja a konstruktív bizonyításukat, azaz megmutatja azt a módot, ahogyan az objektumokat a tudatban meg lehet alkotni, vagy pedig elveti őket. S mivel elég sok tiszta egzisztencia-tételre nem adható konstruktív bizonyítás, ezért az intuicionisták a klasszikus matematika nagy részét egészében elvetik. Egy nem teljesen érthető *horror infiniti* alapján — amely szerint a tudat az intuicióban csak a potenciális végteleneket tudja megragadni, az aktuálisakat azonban nem — így lényegében az egész Cantor-féle halmazelmélet kikerül az intuicionista matematikai rendszerekből.

A következőkben néhány kritikai megjegyzést szeretnénk tenni az intuicionizmus speciálisan filozófiai oldalával kapcsolatban.

Először is: az intuicionizmus a matematika interszubjektivitását csak ad hoc feltevésekkel igyekezhet megmenteni. Amikor azt akarja megmagyarázni, hogy *különböző* emberek számára miért van mégis *egy* matematika, egy Kantéhoz hasonló „tudat általában" feltételezésére szorul. Ha a nyelv csak lehetséges, de nem szükséges feltétele a matematikának, és ha a matematikának a tudaton kívüli dolgokhoz semmi köze, akkor milyen alapon állítjuk, hogy a másik ember tudatában ugyanazok a konstrukciók hozhatók létre vagy alakultak ki, mint a mienkben. Világos, hogy az a feltételezés, hogy a tudat szerkezete, funkcionálásának módja minden embernél megegyezik, nem más, mint újraállítása annak a ténynek, hogy a matematikai konstrukciók minden embernél azonosak, nem pedig magyarázata az interszubjektivitásnak. A realizmus és a nominalizmus a matematika interszubjektivitását a matematika tárgyának objektivitásával magyarázza, azzal, hogy a függvények, halmazok vagy egyedi tárgyak a megismerő individuum számára valamilyen értelemben adottak, tőle függetlenül léteznek, s megismerésük ugyanolyan interszubjektív folyamat, mint például a fizikai tárgyak megismerése.

Másodszor — ez az ellenvetés Körner részletes argumentációjának[36] rövidített formája —: még ha interszubjektívek is a konstrukciók, akkor sem

[36] Körner, S.: *Id. mű* 136—139. o.

biztos, hogy mindenki számára egyformán kétségbevonhatatlan tudati tények. Hiszen az intuicionisták között is igen komoly viták folynak bizonyos konstrukciók elvégezhetőségéről, lehetőségéről, amit nem tekinthetünk pusztán a konstrukciók nyelvi kifejezése körüli vitáknak. Az ilyen nem nyelvi természetű nézeteltérések fennállása és állandó lehetősége azt látszik jelezni, hogy e vonatkozásban sincsenek abszolút evidens tudati tények.

Harmadszor: bizonyos ismeretpszichológiai vizsgálatok alapján igen kétséges, hogy a matematikai nyelv közvetítése nélkül el lehet-e gondolni, meg lehet-e konstruálni matematikai objektumokat.

Negyedszer — és ez a legfontosabb ellenvetésünk —: ha a matematikának nincs köze a külvilághoz, ha „a matematikai gondolkodásra az a jellemző, hogy nem fejez ki igazságot a külső világra vonatkozóan, hanem kizárólag a tudati konstrukciókkal kapcsolatos",[37] akkor hogyan lehetséges az, hogy a matematika alkalmazható a megfigyelhető világra.

Ötödször: a matematikai gondolkodás nem szabad tevékenység, hanem determinált. Amellett, hogy a matematikai konstrukcióknak olyan limitációi vannak, mint az ellentmondások — például nyolccal osztható primszámok vagy négyszögletű körök — megkonstruálhatatlansága, úgy gondoljuk, hogy a döntő éppen a matematikai gondolkodás társadalmi-történelmi determináltsága. Hiszen az ellenkezőjét feltételezve — hozzávéve azt, hogy világnézeti okokból a matematikai objektumok realista interpretációját is elvetjük — lehetetlenné válnék a matematikai megismerés megállapítható történelmi trendjének figyelembe vétele. Ha a matematikai gondolkodás lényege éppen a szabadsága, a külső feltételektől való teljes függetlensége — ahogy ezt az intuicionisták mellett igen sokan mások, például Cantor is, hangsúlyozzák —, akkor egészen érthetetlenné válik az, hogy a matematika fejlődésének különböző szakaszaiban miért más-más problémákról gondolkodtak — hogy például miért kísérleteztek már a görögök is az analízis megalkotásával, hogy ezek a kísérletek azért maradtak abba, mivel nem volt rá társadalmi szükséglet. És amikor ez a társadalmi szükséglet — elsősorban a fizika oldaláról — jelentkezett, akkor, bár pontatlanul és hibásan, de megalkották (Newton és Leibniz). Nagyon jó alapunk van tehát feltételezni — a matematika elvi szabadságát vallókkal szemben —, hogy a matematikai gondolkodás is determinált, végső soron társadalmilag-történelmileg meghatározott folyamat.

E rész befejezésül meg kell jegyeznünk, hogy mind a realizmussal, nominalizmussal és konceptualizmussal, mind pedig a logicizmussal, intuicionizmussal és formalizmussal kapcsolatban a mai helyzet az itt leírtnál jóval bonyolultabb. Ezek a filozófiai irányzatok — bár számos filozófiai és matematikai előddel rendelkeztek — főleg a századforduló körül alakultak ki, s azóta a viták és bírálatok nyomán és eredményeként az eredetileg éles filozófiai kontúrok elmosódtak; ma az egyes filozófusok vagy matematikusok koncepcióit inkább az átfedések, keveredések jellemzik.

III. Néhány pozitív megjegyzés

Amikor kritikailag elemezve elvetjük a polgári filozófia megoldási javaslatait, nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a marxista filozófia feladata, hogy történelmi és materialista módon felvázolja, szisztematikusan

[37] Heyting, A.: *Id. mű* 17. o.

elemezze s részletesen kidolgozza a matematikai megismeréssel kapcsolatos kérdések helyes, dialektikus megoldását. Az itt következők csupán a kérdések helyes felvetéséhez kívánnak hozzájárulni. Kezdjük talán a polgári filozófia módszertani kiinduló pontjainak rövid bírálatával.

Mint már említettük, a racionalisztikus, apriorisztikus ismeretelméletekben az „a priori ismeret" kifejezésnek két, egymástól élesen meg nem különböztetett és meg sem különböztethető jelentése van: egyrészt a jellege, másrészt az eredete, kialakulása szerint a priori ismeretet jelenti. Akik az a priori tudás létezését vallották, általában lehetetlennek tartották, hogy megfigyelések, tapasztalatok vezethessenek el hozzá. Bizonyos ismeretek falzifikálhatatlanságát összeegyeztethetetlennek tartották a tapasztalati kialakulásukkal. A matematikában az állandó és közvetlen megfigyelési kontroll hiányát annak jelzéséül fogták fel, hogy a matematikai fogalmak aktuálisan vagy potenciálisan velünk született eszmék, hogy a megfigyelések csak alkalmat nyújthatnak a matematikai ismeretek kialakulására, a megfigyelések csak bábái lehetnek a matematikai tudásnak, de sohasem a szülőik. Mint azonban már mondottuk, a megfigyelési kontroll — pontosabban szólva: a tapasztalattal való összehasonlítás kísérleti természettudományos módjának — hiánya nem elégséges a matematika aprioritásának megállapításához. A racionalisták és általában az apriorizmus képviselőinek egyik legnagyobb hibája éppen az, hogy mindig a történetileg kialakult, a kész, az adott ismeretek rendszeréből indulnak ki, s miután ebben találhatók olyan elemek, amelyeket közvetlenül, a megismerés adott szintjén már kísérletileg nem kontrollálunk, levonják azt a következtetést, hogy ezek az ismeretek semmilyen értelemben, sem genetikusan, kialakulásukon, sem közvetve, társadalmi funkcióikon keresztül nem is kapcsolhatók az emberi tapasztalatokhoz. Ez a következtetés azonban megalapozatlan, nem jogosult, hiszen a kísérlettel közvetlenül igazolható és a megfigyelésekhez közvetve kapcsolható ismeretek között nincs éles határ — az ismeretek a prioriakra és a posterioriakra való felosztása tehát hibás. Nem a priori és nem a posteriori ismeretünk van, hanem csak egyféle az ember társadalmi, történelmi gyakorlatából leszármazott emberi megismerés és ismeret van, s csak ezen belül vannak *relatív, viszonylagos* differenciák. A matematika aprioritásának illúziója a polgári filozófiában azért alakult és alakulhatott ki, mert negligálva a matematika és a gyakorlat kapcsolatát, a matematikai megismerésnek éppen ezt a társadalmi, történelmi voltát hagyta figyelmen kívül. Ahhoz, hogy a matematika reális filozófiai képét körvonalazhassuk, el kell vetni az a priori megismerés világnézetileg elfogadhatatlan előfeltételezését, s a matematika társadalmi, történelmi összefüggéseiből kell kiindulnunk. Minden olyan értelmezés, amely figyelmen kívül hagyja a matematika társadalmi, történelmi összefüggéseit, s nem helyezi el a matematikát az emberi gyakorlat megfelelő kontextusában, vagy idealizmushoz, vagy pedig a matematikai megismerés bonyolult dialektikus folyamatáról számot adni nem tudó „empirizmus"-hoz vezet. Minden olyan értelmezés, amely a matematikai megismerés sajátosságainak magyarázatakor nem a matematikának mint sajátos társadalmi objektivációnak a praxisból és a praxisban megkötött ismeretekből való kialakulására épít, nem képes kikerülni az idealista apriorizmus köréből, nem képes helyes magyarázatot adni a matematikának az emberi ismeretek rendszerében elfoglalt sajátos helyére. Hasonlóképpen: minden olyan filozófiai értelmezés, amely elvonatkoztat a matematikai tudás társadalmi funkcióitól, a matematikát végső soron csak az emberi gondolkodásra, vagy ennek szabályaira tudja

visszavezetni, s így elvben képtelen a matematika és az anyagi valóság kapcsolatának tisztázására.

Ha viszont abból indulunk ki — mint ahogyan csak ebből indulhatunk ki —, hogy a matematika az emberi gyakorlatból alakult ki, és hogy a gyakorlattal — a társadalmi funkcióin keresztül — való kapcsolata, bár egyre bonyolultabb és közvetettebb lett, fejlődésének későbbi szakaszaiban sem szakadt meg, akkor szembe kell néznünk azzal az ellenvetéssel, hogy ez a magyarázat „semmiféle alapokat nem biztosít" a matematikának. Mind az ellenérv, mind pedig a válasz attól függ, hogy mit értünk a „matematika alapjain". Ezt a kifejezést a modern irodalomban általában kétféle értelemben használják; az egyik értelme szerint a matematika alapjai a halmazelmélet, mert fogalmai és tételei segítségével lényegében véve a matematika minden ága felépíthető.. Az „alap" szó használata azonban — mint ezt Gödel is hangsúlyozta — ebben az esetben zavaró, mert a halmazelmélet ebben az értelemben olyan funkciót tölt be a számelmélet, analízis stb. vonatkozásában, mint például a statisztikus mechanika a fenomenológiai termodinamika vonatkozásában, vagyis az az elmélet, amelyre redukáljuk a klasszikus matematika nagy fejezeteit s így, Gödel kifejezésével élve, inkább explanatorikus elmélete a klaszszikus matematikának, semmint alapja. Az „alap" kifejezés másik értelme szerint a matematika alapjai a matematikai megismerésnek valamilyen ismeretelméleti alapvetése. A logicizmus, amikor a matematika végső alapját a logikai kijelentésekben látja, vagy Hilbert, amikor a kétségbevonhatatlan bizonyosságú észlelési kijelentésekkel köti össze a matematikát, és ezekben keresi a matematikai megismerés megingathatatlan és az antinómiák ellen egyszer s mindenkorra megvédő, szilárd oszlopát, világos, hogy ebben a második értelomben használja a „matematika alapjai" kifejezést. Ebben az értelemben a matematika „alapjai"-nak keresése egy ismeretelméleti program, olyan ismeretek megtalálását célozza, amelyek megbízhatók, abszolút bizonyosak, elvben inkorrigibilisek, amelyekre, mint alapokra felépíthető lenne az egész matematika, vagy amelyekkel mint szilárd, sohasem ingadozó oszlopokkal az antinómiák által bizonytalanná és elvben korrigibilissé tett matematikai épület alátámasztható lenne,

Egy „végső tudásalap" megkeresésére irányuló filozófiai program nemcsak a matematika modern filozófusai oldaláról felmerülő igény. Régebben például az egész megismerés „alap"-jairól szóló vita formájában merült fel, s Descartes cogito-argumentuma lényegében egy ilyen ismeretelméleti oszlop megtalálását célozta. A fizika századeleji „válsága" is felvetette — a fizikai megismerés vonatkozásában — a biztos, inkorrigibilis „alapok, oszlopok" utáni vágyat. Különböző koncepciók (pl. a Bécsi Körben Carnap, Neurath, Schlick stb.)[38] láttak napvilágot, de bármennyire is eltértek egymástól abban, hogy milyen ismereteket lehet bizonyosaknak tekinteni, egyben megegyeztek: oszlop vagy alap csak *ismeret* lehet, a fizikai megismerés bizonytalan, korrigibilis épületét csak inkorrigibilis *ismeretekkel* lehet alátámasztani. Nem nehéz észrevenni, hogy a matematikával, illetve az ismeretelmélet alapjaival kapcsolatos problémák esetében lényegében ugyanerről az általános filozófiai kérdésről van szó, hogy a matematika alapjainak keresése mind a logiciz-

[38] L. pl. Schlick, M.: *Über das Fundament der Erkenntnis*. Erkenntnis, Vol. IV. 1934. — újranyomva a *Logical Positivism* c. kötetben Ed. Ayer, A. J. The Free Press, Glencoe, Ill. 1959.

mus, mind Hilbert esetében lényegében ugyanilyen inkorrigibilis ismeretek — illetve, az intuicizmus esetében valamilyen kétségbevonhatatlan tudati „tények" — feltárására irányul. Ezek a bizonyos ismeretek mintegy garantálnák a matematika megbízhatóságát, elfogadhatóságát; a matematika alapjainak bizonyossága elvileg veszélytelenné tenné a felsőbb emeleteken való tartózkodást, az alapok vagy oszlopok biztonsága mintegy az egész épületre átszármaznék.

Mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy eleve kétséges a matematikai tudásnak más ismeretekre való alapozása, hiszen ehhez fel kellene tételezni, hogy az alapozó kijelentések minimum *bizonyosabbak*, mint a matematika. Ebben az esetben viszont felmerül a megalapozó ismeretek megalapozásának a problémája is, S így vagy egy végtelen regresszushoz jutunk, vagy pedig — mint a megalapozási folyamat végpontjait, azaz az egész matematika bizonyosságának logikai kiindulópontjait — végül is abszolút bizonyos ismereteket kell feltételeznünk, amelyekben soha senki sem kételkedhet. Ha a logicizmus ezeket az ismereteket analitikusaknak tartja, akkor azt kell mondanunk, hogy egyrészt analitikus és szintetikus megkülönböztetése csak relatív, másrészt pedig volt már rá több eset, hogy logikai törvények (kizárt harmadik) igazságát is kétségbevonták. Továbbá, mint már említettük, a logicizmusnak határozott logika-koncepcióval kell rendelkeznie ahhoz, hogy a matematika analiticitását kimutassa; de ha elvetjük ezt a logika-felfogást, akkor elvben nem lehetetlen az, hogy mégha sikerülne is a matematikát a logikára visszavezetni, ez nem jelentene mást, mint hogy a logikai törvények sem analitikusak — Russell ezt el is ismerte, Ezek természetesen csak elvi lehetőségek, amelyek azonban azt mutatják, hogy nem lehet a logikában keresni a matematika „alapjait". Ha megalapozó ismereteknek nagyon egyszerű észlelési ítéleteket tartunk, mint például Hilbert, akkor ismét csak azt mondhatjuk, hogy nincs olyan észlelési ítélet, amelyben ne kételkedhetnénk.

Az intuicionisták világosan látják, hogy ismeretek ismeretekre nem alapozhatók, valahol ki kell jutni a megismerésünk köréből, s ezért egyfajta tevékenységet vesznek fel a matematika támpilléréül — *tiszta tudati* tevékenységet. „A logika nem az a talaj, amelyen én állok... — mondja Heyting. — A logika csak olyasmi megalapozására kellene, ami a matematikai elveknél jóval ziláltabb és kevésbé direkt elveket tartalmaz. A matematikai konstrukcióknak azonban az ész számára olyan közvetleneknek és eredményüknek annyira világosaknak kell lenniök, hogy ne szoruljanak semmilyen megalapozásra."[39] De tartható-e az intuicionizmus doktrinája, lehetséges-e, hogy a matematika megbízhatósága tiszta tudati tevékenységen nyugodjék? Egyik újabb filozófiai jellegű cikkében Heyting maga is elismeri, hogy nem: miközben összehasonlítja az 1930-as matematika-filozófiai helyzetet az 1960-assal, megjegyzi: „Nem bizonyult intuitíve világosnak, hogy intuitíve mi világos a matematikában", majd bevezeti az „evidencia" csökkenő fokozatú skáláját.[40]

De kell-e egyáltalán a matematikai megismerés számára általános megalapozás? Megítélésünk szerint, ha ez a megalapozás speciális ismeretek kiválasztását és abszolút bizonyossággal való felruházását, vagy az intuicionista „tudati önbizonyosság"-ot jelenti, akkor nem. Ha ez a megalapozás

[39] Heyting, A.: *Id. mű* 14. o.
[40] Heyting, A.: *After Thirty Years*, *L.M.P.S.* 195. o.

azt célozza, hogy a matematikát egyszer s mindenkorra megmentse az ellentmondásoktól, akkor nemcsak hogy nem szükséges, hanem nem is lehetséges, hiszen ahogy Black megjegyzi,[41] ez azt is jelentené, hogy a tudomány egyszerűen katalógussá degradálódott, hogy további valódi fejlődésre képtelen.

Ha azonban a matematika ismeretelméleti alapjai — természetesen végső soron — a társadalmi gyakorlat, akkor ez az alap, a matematikai tudás ezen *végső alapvetése*, amelyből matematikai ismereteink bizonyossága származik, és amelyhez matematikai elméleteink bonyolult közvetítéseken keresztül visszatérnek, nem biztosít, nem ad abszolút inkorrigibilitást. bizonyosságot, de nem is követel meg ilyet: csak relatív bizonyosságra van szüksége, és ezt a matematika nyújtja is.

Úgy látszik, hogy filozófiai kiindulópontunk a fent említett ellenvetéssel szemben megvédhető, s próbáltuk is körvonalazni azt a módot, ahogyan. Észrevehető az is, hogy centrális jelentőségűnek a matematikai megismerés sajátosságainak filozófiai, történelmi és materialista elemzésekor a gyakorlathoz való viszony problémáját tartjuk. Matematika és gyakorlat viszonya nagyon sok síkon felvethető probléma: itt e viszony *egyik oldalával*, a matematika praxisból való kialakulásával kapcsolatban szeretnénk néhány megjegyzést tenni. A viszonynak ez az oldala döntő fontosságú, hiszen a „szülő vagy bába" probléma itt dönthető el. Az apriorisztikus matematika-filozófiák alapvető hibája, hogy nem tartják lehetőnek a matematika gyakorlatból való kialakulását. Ha azonban feltételezzük, hogy matematikai tudásunk szülője történetileg a gyakorlat, akkor lehetőségünk van azoknak a körülményeknek az ismeretelméleti rekonstrukciójára, amelyek kialakulásához elvezettek. Hasonlóképpen: a matematika gyakorlati eredetét vallva, kereshetjük azokat a körülményeket, amelyek a matematikai objektumok kialakulásához vezettek, megvizsgálhatjuk azokat a feltételeket, amelyek mellett egy nyelv segítségével azek az objektumok társadalmilag rögzítődtek, s nem utolsósorban materialista magyarázatát kaphatjuk a matematika alkalmazhatóságának is,

Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy a matematika, mint sajátos társadalmi objektiváció kialakulásának ismeretelméleti rekonstrukcióját adjuk, hogy felvázoljuk azt a bonyolult, nagyszámú közvetítésen keresztüli folyamatot, amely a praxisból egy viszonylag önálló tudomány, az anyagi valóság megismerésének egy nagyon sajátos módja kialakulásához vezetett. Pusztán csak egy példa elemzésén keresztül utalni szeretnénk a társadalmi praxist alapul vevő és ebből startoló ismeretelméleti rekonstrukció egyik központi problémájának lehetséges megoldására. Mint Vajda Mihály kimutatta,[42] rendkívül fontos azoknak a körülményeknek és feltételeknek szociológiai és ismeretelméleti jellemzése, amelyek a matematikai objektumok, a matematikai „idealitások" szférájának kialakulásához vezettek. Ha az anyagi valóságnak vannak olyan sajátosságai, ha találhatók olyan relációk stb., amelyek a gyakorlatban megmutatkoznak és az emberi tudatban visszatükröződnek, akkor a matematikai objektumokat nem kell az emberiség számára eleve adottaknak feltételezni, nem kell egy platóni realitásszférát posztulálni matematikai ismereteink tárgyának megmagyarázására. Ha, bár nagyon bonyolult módon, áttételeken keresztül, de a világ mondott tulajdonságai

[41] Black, M.: *Id. mű* 3. o.

[42] Vajda M.: *Zárójelbetett tudomány (A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához).* Kandidátusi értekezés, kézirat.

rögzítődnek meg „absztrakt" entitásokként (elsősorban egy nyelvben megtestesülve), akkor nem kell a matematikai objektumokat pusztán az emberi tudat termékének tartani, és a matematika interszubjektivitásának megőrzéséhez sem kell *ad hoc* feltételezéseket segítségül hívni, hanem a matematikai objektumok és az egész matematikai megismerés interszubjektivitása az anyagi világ ilyen mennyiségi tulajdonságainak objektivitásából következik.

A példa, amelyet az itt mondottak illusztrálására hozunk fel, a számok mint ilyen társadalmilag rögzítődött „absztrakt" entitások kialakulása. Ismeretes, hogy a köznapi gyakorlat már igen primitív fokon is megkövetelte a számolást mint sikeres tevékenységet, hiszen a számoláshoz gyakorlati érdekek fűződtek. A számolás, néprajzi tanúság szerint, kezdetleges formában konkrét tárgyak halmazai közötti ekvivalencia-teremtés művelete volt: egy megszámlálandó és egy standard, de változtatható számosságú halmaz (például bevágások egy fadarabban, kavicsok, számolópálcikák stb.) ekvivalenciájának megállapítása. A gyakorlat fejlődése és kiszélesedése, főleg az árucsere és a kereskedelem kialakulása, szükségessé tette egy nem emberről emberre változó, hanem egy társadalmilag általános és társadalmilag a nyelv segítségével rögzített standard kialakítását, mintegy a gyakorlat során előforduló bármilyen lehetséges halmaz „egyenértékét", a számokat. A halmazok közötti ekvivalencia-teremtés gyakorlata során és segítségével a már nyelvi formában rögzített vagy félig-meddig rögzített standard egyes elemeit, a számokat felruházták bizonyos tulajdonságokkal és bizonyos relációkba állították, olyan tulajdonságokkal és olyan relációkba, amelyek a számolópálcákkal, kavicsokkal stb. végzett sikeres tevékenységnek voltak az eredményei. A számolás gyakorlata és e gyakorlat társadalmilag univerzálissá válása — a köznapi megismerésen belül — kialakította az „absztrakt" entitások egy osztályát, és többé-kevésbé meghatározta azokat a „tulajdonságokat", amelyekkel ezen entitások rendelkeznek vagy rendelkezniük kell ahhoz, hogy a számolópálcákkal végzett tevékenységhez hasonlóan velük is sikeresen lehessen tevékenykedni, azaz a praktikus élet szituációiban adekvátan lehessen használni őket.

A matematika tudománya, a számok tudománya mint sajátos társadalmi objektiváció a szellemi és fizikai munka megosztása idején kezd kialakulni, s ismeretelméletileg erre a folyamatra jellemző, hogy az adott gyakorlati szükséglettől és szituációktól függetlenül — mintegy önmagukért — kezdik vizsgálni a köznapi megismerés szférájában kialakult és a nyelvben rögzítődött „absztrakt" entitásokat (ilyesmi vagy ehhez hasonló már jelentkezett a babiloni aritmetikában is). A matematika ténylegesen *dezantropomorf* társadalmi objektivációvá akkor válik, amikor kialakul és állandósul az „absztrakt" entitások vizsgálatának és a róluk szóló állítások igazolásának specifikus módja.

Az, amit idáig mondtunk, természetesen nem ismeretelméleti rekonstrukció, hanem csak arra mutat, hogy miképpen lehetséges a matematikai megismerés specifikumait, a matematikai objektumokat például, a társadalmi gyakorlatból kiindulva történetileg értelmezni. A matematika későbbi fejlődése is csak a matematika kialakulása alapján válik majd érthetővé: a matematikai nyelv és „konceptuális séma" társadalmilag rögzítődve, majd egyik generációról a másikra öröklődve lehetőséget nyújt újabb és újabb „absztrakt" entitások megvizsgálására, illetve bevezetésére (új „absztrakt" entitások kialakítására természetesen nincs általános recept; a különböző

módok közül csak a műveletek általánosítását, az absztrakcióval való definíciót és az analógiát említjük meg mint a leggyakrabban használtakat). A matematikai ismeretek viszonya a gyakorlathoz a fejlődés során egyre közvetettebb lesz, egyre szélesebb és tágabb közvetítésrendszer segítségével kapcsolódnak a gyakorlathoz, de ezek a közvetítések léteznek, és nemcsak a matematikától a gyakorlat felé, hanem fordítva, a gyakorlattól a matematika felé is. A matematikai gondolkodás végső soron nem a matematikusok „szabad" tevékenysége, hanem hosszabb történeti távlatból tekintve társadalmilag meghatározott folyamat.

Világosan tudatában vagyunk annak, hogy ezek a befejező megjegyzések nem megoldásai a matematika filozófiai problémáinak, hanem csak kiindulópont egy ilyen megoldás felé. Megítélésünk szerint azonban a matematika filozófiai kérdéseinek társadalmi, történelmi aspektusból való megközelítése — amelyben a döntő mozzanatok a matematika gyakorlatból való kialakulása és társadalmi funkciója, más ismeretekhez, más tudományokhoz való viszonya, és ezeken a közvetítéseken keresztül a gyakorlathoz való viszonya — egy valóban materialista, a matematikai megismerés specifikumairól számot adni tudó matematika-filozófiának elengedhetetlen feltétele.

О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКИХ ВОПРОСАХ МАТЕМАТИКИ

Ференц Алтрихтер

Автор обсуждает из философских вопросов математики, имеющих центральное значение; проблемы характера математических знаний и природы математических объектов. В первой части статьи критически анализируются *типичные* буржуазные философские концепции, возникшие из стремления ответить на поставленные вопросы: так, логицизм, понимающий математическое знание как аналитическую априорность; интуицизм, понимающий его как синтетическую априорность и т. п.: реалистические (платонические), номиналистические и концептуалистические трактовки математических объектов. Во второй части статьи говорится о том, что гносеологические и онтологические проблемы математики можно решить лишь имея в виду общественные взаимосвязи этой науки (её возникновение, отношение к практике и к другим областям знания, её равитие и т. п.).

ON SOME PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF MATHEMATICS

by *Ferenc Altrichter*

Among the central questions in the philosophy of mathematics, the author deals with the problems concerning the character of mathematical knowledge, and the nature of mathematical objects. The first part of the paper gives a critical analysis of the *typical* bourgeois philosophical conceptions which attempt to answer these questions. In respect to the question of mathematical knowledge, logicism, which takes it to be analytic a priori, intuitionism, considering it as synthetic a priori, etc. are examined; concerning the nature of mathematical objects, the author surveys the realist (Platonistic), nominalist and conceptualist theories, etc. In the second part, the view is expounded, that only when taking into consideration the social connections of mathematics (its rise, its relation to practice and to other kinds of knowledge, its development, etc.) can the epistemological and ontological problems of this discipline be solved.

Vigotszkij és a magasabbrendű pszichikus működések tanulmányozása[1]

A. LURIJA

Negyven évvel ezelőtt, 1925 táján fogalmaztak meg néhány olyan tézist, amely a továbbiakban sok tekintetben meghatározta a pszichológia tudományának fejlődését a Szovjetunióban. Ezeket a téziseket az akkor még nem egészen harminc éves fiatal szovjet pszichológus, L. Vigotszkij dolgozta ki. Rövidesen kialakult körülötte egy olyan pszichológus csoport, amely teljes mértékben osztotta nézeteit, és előre megállapított terv szerint hosszú kísérletsorozatba kezdett. Így született meg az a negyven éve folyó munka, amelyből a szovjet pszichológia egyik legtermékenyebb irányzata nőtt ki.

Melyek voltak Vigotszkij téziseinek legjellemzőbb vonásai?

Tekintsünk először vissza fő vonásaiban a pszichológia akkori általános helyzetére.

A húszas években a pszichológia teljes lendülettel fejlődő tudomány volt. Ebben az időben hozták meg első gyümölcseiket a felsőbb idegtevékenységgel foglalkozó objektív munkák, amelyeknek alapjait Pavlov rakta le. A behaviorizmus, amelynek alaptételeit mintegy tíz évvel korábban J. Watson fejtette ki, viharosan fejlődött. A Wertheimer, Köhler és Koffka erőfeszítései nyomán kezdeményezett és a pszichikus élet globális formáival foglalkozó kutatások nagy visszhangot váltottak ki. A francia klinikus lélektan elgondolásai sikeresen fejlődtek. J. Piaget ragyogó kutatásai még a kezdet kezdetén álltak, de máris általános elismerést arattak.

És mégis: a pszichológia ekkor mély válságon ment keresztül.

Ez a válság abban jelentkezett, hogy a pszichológia, noha sok sikerrel tanulmányozta a viszonylag elemi pszichofiziológiai működéseket, nem volt képes az ember magasabbrendű pszichikus funkcióinak tudományos elemzésére, nem tudta kauzálisan értelmezni az olyan bonyolult működéseket, mint az akaratlagos figyelem vagy a reflexív emlékezés, az absztrakt gondolkodás és az akaratlagos magatartás.

Azok, akik a pszichológia természettudományok felől történő megközelítésének hívei voltak, sikerrel írták le a feltételes kapcsolatok kialakulásának törvényeit, mérték az érzékelést, határozták meg az emlékezés természetes törvényeit és az emóciók pszichológiai mechanizmusát, de tehetetlennek bizonyultak, amikor megkísérelték, hogy ugyanilyen pontos elemzés tárgyává tegyék az ember akaratlagos tevékenységének magasabb formáit, amikor megpróbálták ezeket kauzálisan elemezni és természetes törvényeiket meg-

[1] Megjelent a Recherches Internationales a la lumière du marxisme *Psychologie* c., 1966. évi 51. számában.

határozni. Míg az elemi pszichofiziológiai folyamatok tanulmányozásában szigorúan a tudományos determinizmus álláspontjához tartották magukat, szemet hunytak a tudatos élet magasabb formáinak létezése felett, hallgatólagosan beleegyeztek, hogy ehhez a területhez nem nyúlnak, és úgy csináltak, mintha az ember pszichikus életének ezek a formái — amelyek annyira megkülönböztetik az állattól — egyáltalán nem léteznének.

Természetes, hogy a pszichológia tudománya nem nyugodhatott bele ebbe a helyzetbe, és minél világosabbá váltak a természettudományokra alapozott pszichológiának a korlátai, annál nagyobb nyomatékkal érvényesültek azok a filozófusok és pszichológusok, akiknek szemében a magasabbrendű pszichikus folyamatok a tudományos elemzés számára lényegüknél fogva megközelíthetetlenek, akik szerint ezek a folyamatok a determinista magyarázat érvényességének határain kívül eső szellemi principiumot rejtenek magukban, és csak egy fenomenológiai leírás tárgyát képezhetik. Az akaratlagos emlékezés a „szellem emlékezése" bergsoni elképzeléseként jelenik meg számukra, az aktív cselekvés mint W. James „fiat"-ja, a tudat mint G. Head „vigilanciája".

A pszichológia gyakorlatilag két tudományra szakadt, s miközben a természettudományokra alapozott explikatív pszichológia, amely sikerrel magyarázta meg az elemi pszichofiziológiai folyamatokat, képtelennek bizonyult a magasabbrendű pszichikus folyamatok elemzésére, a leíró pszichológia a maga részéről nagy figyelemmel tanulmányozta az ember szellemi életének „értékeit", és elvileg szakított minden olyan kísérlettel, amely ezeknek a természettudományok segítségével történő megragadására irányult.

Vigotszkij ennek a válságnak leküzdését tűzte ki maga elé főfeladatul. A pszichológiának az elkövetkezőkben olyan tudománnyá kellett válnia, amely nemhogy kizárja a magasabbrendű pszichikus folyamatokat a tudományos elemzés köréből, hanem a tudományos elemzés tárgyává teszi őket. Meg kellett magyaráznia az aktív figyelem és az akaratlagos emlékezés, a kategóriákban való gondolkodás és az akaratlagos cselekvés eredetét és fejlődési törvényeit, és éppen úgy kellett tanulmányoznia őket, ahogy az elemi érzékelés vagy az egyszerű mozgásos válasz törvényeit tanulmányozza.

A tudományos pszichológia egyenesen haladt a maga útján. A bonyolult egészeket egyszerű elemekre bontotta, és ezt az elemzést tette meg alapvető munkamódszerévé. De hibát követett el, amikor a viselkedés összetett formáit egyszerű *elemekre* bontotta, olyan elemekre, amelyek elvesztették az egész jellegzetességeit.

Bizonyos, hogy a víz végeredményben hidrogénre és oxigénre bomlik. De vajon a gyúlékony hidrogén és az égést tápláló oxigén ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, mint a kombinációjukból előálló víz?

A feltételes reflexek elmélete joggal bont le minden viselkedést elemi időleges kapcsolatokra, de ez az „elemekre való redukálás" nem fosztja-e meg az ember specifikus viselkedését alapvető tulajdonságaitól? A felsőbb idegtevékenység klasszikus fiziológiájának módszere vajon nem inkább arra szolgál-e, hogy feltárja a minden viselkedésben meglevő kapcsolatok legáltalánosabb formáit, mint arra, hogy a „konkrét" felé haladjon, és tekintetbe vegye a csak az emberre jellemző pszichikus működési formák törvényeit? És tovább menve: annak a pszichológiának, amely a pszichikus tevékenység sajátosan emberi formáinak tudományos elemzését kívánja megvalósítani, nem kell-e egy másik módszert alkalmaznia, egy olyan módszert, amely a viselkedést

nem elemekre bontja, hanem az ember pszichikus tevékenységének minden specifikus jegyét megőrző *egységek*re (unités)?

Vigotszkij már a húszas években kifejtette azt a gondolatot, hogy a tudományos pszichológia alapvető módszerévé az *egységek szerinti elemzésnek* kell válnia, és hogy az alapegység, amely megőrzi az egész tulajdonságait, a reflexműködés legösszetettebb formáiban áll, azaz olyan *szerszámoknak vagy eszközöknek a használatában*, amelyek segítségével az ember uralkodni tud külső környezetén, és ezen túl szabályozni tudja saját viselkedését, ami az embert „az ön-szabályozás szempontjából a legmagasabbrendű rendszerré" teszi.

„*Nec manus nuda, nisi intellectua sibi permissus, multum valent. Instrumentis et auxilibus res perficitur.*" Vigotszkij Bacon-nek ezt a mondatát választotta első könyvei jelmondatául.

Vigotszkij kiindulópontja azonos a reflextevékenység klasszikus elméletének kiindulópontjával. De az ember viselkedésében kiemelte az alapvető „egységeket", és tudományos elemzés tárgyává tette őket. Ezért hajlott arra a nézetre, hogy az ember magasabbrendű pszichikus funkcióinak fejlődése a szerszámok és jelek használatából indul ki, és ezért nevezte saját kutatási területét „instrumentális pszichológiának".

Ha a szerszámok használata lehetővé teszi, hogy az ember uralkodjék a külső anyagi világon, a jelek használata lehetővé teszi saját pszichológiai folyamatainak irányítását. Miközben külső környezetében átalakításokat végez és aláveti magát ezen átalakulásoknak, újjászervezi saját tudatos tevékenységét; mikor aláveti magát a reflextevékenység objektív törvényeinek, urukká válik. Vigotszkij és munkatársai ezért tűzték ki első tanulmányaik céljául annak megértését, hogyan tudja az ember külső eszközök vagy jelek segítségével megszervezni az aktív bevésést, akaratlagosan irányítani figyelmét, vezérelni viselkedését. A zsebkendőre kötött csomó — „hogy el ne felejtsük" — az összetett közvetített viselkedés prototípusává lesz a szemében. Amikor az ember csomót köt, hogy szándékára visszaemlékezzék, változást visz be a külső környezetbe; amikor visszaemlékszik arra, amire a csomó látásakor emlékeznie kell, annak a változásnak a hatása alatt tevékenykedik, amelyet saját maga idézett elő környezetében. Így jött létre az akarati aktus első modellje, összetett visszacsatolásos rendszer formájában. Lehetővé tette az akarati aktus tudományos magyarázatának megközelítését a determinizmus határai között, anélkül hogy szükség lett volna valamilyen belső erőfeszítést vagy szellemi természetű „fiat"-ot segítségül hívni. Ez volt az első megfogalmazása az akarati cselekvés első objektív elemzési módszerének, amelyet Vigotszkij a „kettős stimuláció módszerének" nevezett.

„*Natura parendo vincitur.*" Ez a gondolat lett Vigotszkij kiinduló pontja tanulmányozásában. Lehet-e negyven év után nem látnunk ebben a gondolatban nemcsak a bonyolult pszichikus jelenségek természettudományos megközelítésének alapját, hanem azoknak az elveknek egyik első megfogalmazását is, amelyek jóval később a pszichikus tevékenység mint önszabályozó rendszer elemzése kiinduló pontjául szolgáltak?

A Vigotszkij által javasolt séma jelentősége abban állt, hogy — miközben megmaradt a reflexelmélet keretei között — lehetővé tette a mechanisztikus elemi elképzelések korlátainak leküzdését, és a tudatos aktus, az akarati aktus tudományos elemzését. Az ember, amikor módosítja a külső világot és aláveti magát e módosulásoknak, egyszersmind saját viselkedését is uralja, vagyis abban a helyzetben van, hogy azt akaratlagosan irányítani tudja.

Vajon nem tartalmaz ez a séma egy lehetséges kiutat a „pszichológia válságából", és nem nyújt lehetőséget az emberi pszichikus tevékenység magasabb formáinak szigorúan tudományos megközelítésére?

Egy kérdés azonban még válasz nélkül marad. Ki valósítja meg az akarati aktusoknak ezt a rendszerét, még ha ezek szigorúan determináltak is? Nincs-e emögött a séma mögött, mint korábban, egy szabad szellem, valami tevékeny „fiat"?

Hogy ebből a circulus vitiosusból kikerüljön, Vigotszkijnak egy másik, elméletileg nem kevésbé jelentős lépést kellett megtennie.

Semmi remény sincs arra — mondotta —, hogy a tevékeny és szabad aktus forrásait a szellem magasságaiban vagy az agy mélységeiben találjuk meg. A fenomenológusok idealista eljárása éppen olyan reménytelen, mint a természettudósok pozitivista eljárása. Ahhoz, hogy megtaláljuk a szabad és tevékeny aktus forrásait, ki kell lépnünk az organizmus határai közül, de nem a szellem intim világába, hanem a *társadalmi élet* objektív formáiba. Az emberi tudat és szabadság forrásait az emberiség társadalmi történetében kell keresni. Ahhoz, hogy megtaláljuk a lelket, el kell veszíteni.

Az a gondolat, hogy az egyéni pszichológia alapvető problémáinak megoldásához a társadalmi történethez kell fordulni, ebben az időben felfoghatatlannak és teljesen megalapozatlannak tűnt. Csak a pszichológia későbbi fejlődése igazolta, hogy mennyire helyes volt a Vigotszkij által választott út.

Tekintsünk itt most el az anyagi kultúra történetétől, és a társadalom történetétől, amely magában foglalja a szerszámok használatára való áttérést és a nyelv kifejlődését. Nem fogjuk azonnal megvizsgálni a különböző jelek használatára való átmenet bonyolult folyamatát, a hírnök pálcájának rovásaitól a mexikói kipuig és a zsebkendőre kötött csomóig. Nem fogjuk áttekinteni azt a számtalan eljárást sem, amely a társadalom fejlődése során kialakult, és amelyek az individuum tudatát alakítva az emberiség közös tapasztalatainak elsajátítását biztosítják.

Forduljunk inkább egy olyan területhez, amely sokkal hozzáférhetőbb a kísérletező pszichológus számára. Ez a pszichikus folyamatok fejlődésének elemzése az egyedfejlődésben.

Hogyan születik a tudatos akarati aktus a gyereknél? Milyen módon alakul ki? Feltételes reflexek és az egyén gyakorlati tevékenysége által létrehozott szokások fokozatos kidolgozása útján, vagy a genetikai programban meglevő képességek fokozatos érése útján? Kevéssé valószínű, hogy bármelyik feltevés elvezessen ennek a problémának a megoldásához. A tudomány története ezt már elég világosan megmutatta. A magasabbrendű pszichikus működések születésének problémáját csak úgy oldhatjuk meg, ha radikálisan módszert változtatunk.

Egyetlen gyermek sem fejlődik magányosan, és semmiféle robinzonád sem helyettesítheti a fejlődés valódi történetét. A gyermek pszichikus tevékenysége egyfelől azoknak a dolgoknak a hatása alatt formálódik, amelyek körülveszik őt, és amelyek mind száz és száz nemzedék szellemi életének materializált történetét képviselik, másfelől környezetének hatása alatt, vele kialakított kapcsolatai révén.

Születésekor a gyermek nem autisztikus lény, aki csak fokozatosan lép be a kultúrába. Életének legkorábbi szakaszától kezdve a kulturális befolyások hálózatába kerül, és csak fokozatosan különül el mint önálló lény, akinek szellemi világát továbbra is a társadalom hatásai alakítják. Az a figyelemre-

méltó, és a tudomány történetében kétségtelenül egyedülálló vita, amely az élő Piaget és a már régóta halott Vigotszkij között folyik, határozottan megmutatta ennek a gondolatnak a helyességét.

Az ember magasabbrendű pszichikus működései biológiai szervezetén kívül gyökereznek, társadalmi létezésének objektív feltételeiben; fejlődésük folyamata társadalmilag meghatározott.

Itt van egy kis gyermek. Tevékenysége eleinte arra korlátozódik, amire biológiai hajlamai vagy a tájékozódási tevékenység legegyszerűbb formái hajtják.

De ezeket a „mély" motívumokat nagyon korán bonyolult, „magasabbrendű" motívumok szorítják ki. Az anya azt mondja a gyermekének: „Itt a csésze" — és a csésze, amelyet korábban semmi sem különböztetett meg, figyelmének középpontjába kerül. Az anya azt mondja neki: „Add ide a labdát" — és kezét nyújtja a labdáért: az akarati cselekvésnek egy új formája jelenik meg. Egy ilyen viselkedés struktúrája jellegében már teljesen új. Forrása az anya szavaiban van, és a gyermek cselekvésével fejeződik be. Ez az aktus két személy között oszlik meg, és pontosan ilyen aktus a modellje a gyermek minden komplex pszichikus aktusának.

Később, a gyermek növekedésével, a passzív nyelvre ráépül az aktív nyelv: maga kezdi reprodukálni a cselekvés-sémát, amelyről beszéltünk. Most ő maga is tudja mondani: „Itt van a csésze" — és figyelme a csészére irányul; maga is tud önmagának jelt adni: „megfogni a labdát" — és valóban meg is fogja, ennek a jelnek engedelmeskedve.

Az aktus, amely korábban két személy között oszlott meg, a pszichikus tevékenység szerveződési formájává válik. Az interpszichikus aktus intrapszichikus struktúrává lép elő. A magasabbrendű pszichikus működések társadalmi kialakítása megtette a döntő lépést, létrejött egy rendszer, amely önszabályozó jellegénél fogva magasabb rendű.

Kétségbe vonhatjuk-e azt a tézist, hogy az ember magasabbrendű pszichikus funkciói társadalmi jellegűek?

A magasabbrendű pszichikus működések társadalmi jellegének kimutatásával azonban még csak az első lépést tettük meg a pszichológiának egy új felfogása felé. A másodiknak hamarosan követnie kellett az elsőt.

Vigotszkijnak és legközelebbi munkatársainak kutatási kimutatták, hogy a magasabbrendű pszichikus működések kialakulása bonyolult folyamat, amelynek több szakasza van, és ezek mindegyikét a pszichikus tevékenység sajátságos szerveződése jellemzi.

Első lépéseinél a gyermeknek meghatározott külső aktust kell végrehajtania és anyagi változásokat kell előidéznie külső környezetében. Ezeknek engedelmeskedve tudja uralma alá vonni saját viselkedését. Az első szakasz tehát: a külső anyagi vagy materializált aktus szakasza, ez képezi a legegyszerűbb akarati aktus kiinduló struktúráját. Ezután következik az a szakasz, amelynek során a materializált külső aktust a külső beszéd váltja fel, a beszéd jelzi a cselekvések szükséges sorrendjét és megadja a programjukat. A harmadik szakaszban ez a külső beszéd redukálódik, redukált struktúrájú, predikatív formájú belső beszéd jellegét ölti, és ez a belső beszéd elégséges a szándék megfogalmazására, az elkövetkező cselekvés sémájának felvázolására és egy komplex tevékenység-programban való kibontakozásra.

Magának Vigotszkijnak kutatásaitól kezdve Leontyevnek az emlékezés komplex formáival kapcsolatos kísérletein át A. Lurijának és A. Zaporo-

zsecnek az akaratlagos mozgások kialakulása és a cselekvésnek a nyelv által történő regulálása terén végzett kutatásáig, valamint P. Galperin és D. Elkonin áttetsző elméleti munkáiig számos évre volt szükség ahhoz, hogy világosan testet öltsön a magasabbrendű pszichikus működések kialakulásának és vezérlési formáinak elmélete, az az elmélet, amely a szovjet pszichológia magvát képezi.

Egy külső jelrendszer, amely a külvilághoz való alkalmazkodás közvetlen formáit a tevékenység új, közvetített formáival helyettesítette, különös jelentőségre tett szert, és külön kutatás tárgya lett. Ez a jelrendszer a *beszéd*, amely évezredes történeti fejlődés során keletkezett. A beszéd és az általa alkalmazott nyelv nemcsak a kommunikáció eszközeként szolgálnak, hanem ezen kívül lehetővé teszik az egymást követő nemzedékek tapasztalatainak megőrzését és átadását. A beszéd teszi lehetővé a lényeges jegyek absztrakcióját, általánosítását, kategoriális viszony kialakítását a valósággal, valamint a tudatos tevékenység minden jelentős aspektusának a meghatározását. A „valóság második jelzőrendszerének" alapjául szolgáló beszéd hatása alatt a percepció gyökeresen megváltozik, az emlékezésnek új aspektusai jelennek meg, új gondolkodásformák jönnek létre, és ezek a legbonyolultabb visszacsatolásos rendszereket teremtik meg. Az eleinte külső, majd később belső beszéd a viselkedés regulációjának egyik legfontosabb alapjává válik.

Ezért szentelte Vigotszkij egyik alapvető munkáját a nyelv és a gondolkodás pszichológiai problémáinak, és ezért váltak a szovjet pszichológiában a kutatás egyik legfőbb irányává azok a tanulmányok, amelyek a beszédnek a pszichikus folyamatok kialakulásában betöltött szerepével foglalkoznak.

Ezeknek a munkáknak a jelentősége nemcsak annak a ténynek megállapításában van, hogy a *szó jelentése fejlődik*. Ezt a tényt már Vigotszkij gondosan tanulmányozta, s azóta a pszichológia tudományának alapvető megállapításai között foglal helyet, sőt jelentősége tovább nőtt a kommunikációnak napjainkban folytatott kutatásával. Ezen kívül, és ez is igen fontos, ezek a munkák tették lehetővé, hogy megfogalmazást nyerjen néhány alaptétel *a tudat szemantikus és szisztematikus struktúrájáról*, és hogy részletes leírásra kerüljön az a tény, hogy a fejlődés egymást követő szakaszaiban nemcsak a gondolkodás tartalma változik, hanem a tudat egész struktúrája és a különböző pszichikus folyamatok egymáshoz való viszonya is.

Életének utolsó éveiben Vigotszkij sokszor hívta fel a figyelmet azokra a gyökeres változásokra, amelyek az alapvető pszichológiai funkciók kölcsönös viszonyát érintik a gyermek pszichikus fejlődésének egymásutáni szakaszaiban. Ez a fejlődés szorosan összefügg új cselekvési formák létrejöttével és a szavak új jelentéseinek kialakulásával. Míg az első szakaszokban a gyermek úgy gondolkodik, ahogy észlel és felidéz, a következő szakaszokban úgy észlel és emlékezik, ahogy gondolkodik. Kétségtelen, hogy ezek a munkák, amelyeknek alapvetése egy időben történt J. Piaget első kutatásaival, ma már a pszichológia alapvető ismerettárába tartoznak, és jelentősen hozzájárultak a pszichológia azon új fejezetének megalapozásához, amely a funkciók közötti, a fejlődés során változó viszonyokkal fog foglalkozni.

Míg munkásságának első szakaszában Vigotszkij nagy figyelmet szentelt annak, hogy miként befolyásolja a beszéd szemantikus struktúrája a tudat fejlődésének folyamatát, az ezt követő hosszú időszakban munkatársai és tanítványai hozzáfogtak az emberi cselekvés történetileg kialakult struktú-

rájának tanulmányozásához és annak vizsgálatához, hogy miként fejlődött a nyelvi folyamatok reguláló szerepe.

A. Leontyev és munkatársai részletesen tanulmányozták a pszichikus tevékenység struktúrájának legfőbb alkotó elemeit, és kimutatták a motívumok és célok szerepét ebben a struktúrában. Kimutatták, hogyan válnak le az egyes műveletek a tevékenység egészéről és hogyan változik a tevékenység struktúrája a pszichikus fejlődés különböző szakaszaiban. Ezek a tanulmányok tették lehetővé, hogy — helyesnek bizonyult elméleti meggondolások alapján — jóval szélesebben és mélyebben tanulmányozzák az ismeretek programozott elsajátításának problémáját és az ember személyiségfejlődésének kérdéseit.

A. Lurija munkatársai szintén hosszú lélegzetű kutatásokba fogtak, amelyek során megfigyelték a beszéd reguláló szerepének kialakulását, az akarati cselekvés szerveződését az ontogenezisben és zavarait az agy lokális sérülései során. Igen fontosak A. Zaporozsec kutatásai is, aki tanulmányozta a gyermek akaratlagos mozgásainak és értelmes észlelésének első fejlődési szakaszát, P. Galperin és D. Elkonin kutatásai, akik nagyértékű pszichológiai tételeket fogalmaztak meg az ismeretek elsajátításának és a pszichikus folyamatok fejlődésének legfontosabb szakaszairól iskolás korú gyermekeknél, valamint L. Bozsovics munkái, aki ugyanilyen kiindulással tanulmányozta a személyiségfejlődés legfontosabb szakaszait a tevékenység konkrét aspektusainak függvényében.

Kétségtelen, hogy ezek a kutatások sok új tény felfedezését tették lehetővé, és bebizonyították, hogy mennyire termékeny a pszichikus folyamatok objektív elemzésében az a történeti megközelítés, amelynek alapjait Vigotszkij rakta le.

*

Eddig azokról az új utakról beszéltünk, amelyeket L. Vigotszkij a pszichológiában nyitott meg.

De igazságtalan lenne, ha nem beszélnénk ezeknek a tanulmányoknak a *pszichofiziológiára* gyakorolt hatásáról is.

A magasabbrendű pszichikus működések elmélete jelentősen módosította meglevő elképzeléseinket az időleges kapcsolatok képződésének és a szokások kidolgozásának alapmechanizmusairól.

Az ember minden hozzá jutó információt egy, a beszédben letéteményezett szelektív és generalizált kapcsolatrendszerben kódol újra. Éppen ezért nem szükséges az emberhez jutó ingerek hosszadalmas megerősítése, az időleges kapcsolatok fokozatos kiépítése az izolált ingerek sokszori, ismételt megerősítésével.

A szovjet pszichológiának és fiziológiának a felsőbb idegtevékenységre vonatkozó kutatásai meggyőzően mutatták ki, hogy a beszéd, amely az ember által felvett ingereket általánosítja, és általános szabályok kidolgozására ad lehetőséget, szilárd szelektív időleges kapcsolatok létrejöttét teszi lehetővé, és hogy az időleges kapcsolatoknak a beszéd alapján végbemenő kidolgozása valójában egyetlen olyan törvénynek sincs alávetve, amelyek a feltételes reflexek kidolgozását az állatoknál meghatározzák. Ezeknek az eredményeknek alapján joggal gondolhatjuk, hogy az ember idegrendszerét (CNS) „*Conceptual Nervous System*"-ként fejthetjük meg (Hebb), és hogy az ember központi ideg-

rendszerének működési törvényei valóban nagyon is specifikus tulajdonságokkal rendelkeznek.

A magasabbrendű pszichikus működések elmélete alkalmat nyújt arra is, hogy a jelen tanulmányban utolsónak tárgyalandó kérdéskörbe is számos új elvet vigyünk be: az agykéreg funkcióinak lokalizációjáról van szó.

Két-háromszáz év óta a filozófiában és a tudományban szimplifikáló elképzelések uralkodtak a pszichikus folyamatok és az agy közötti kapcsolatokról.

Egyes kutatók megpróbálták a komplex pszichikus működéseket közvetlenül az agykéregben lokalizálni. Feltételezték a beszéd, az írás, az olvasás, a komplex fogalmak vagy az akarati cselekvések „központjait". Gall gyermekes és kategorikus kijelentései csak kevéssé különböztek ebből a szempontból K. Kleist vagy J. Nielsen „modern" állásfoglalásától.

Más kutatók, éppen mert helyesen vették észre ezeknek az elképzeléseknek együgyűségét, teljesen elzárkóztak az elől, hogy a magasabbrendű pszichikus funkciókat az agy meghatározott területén lokalizálják, és arra a feltevésre jutottak, hogy a pszichikum független az agytól, hogy a pszichikus principium „behatol" az agyba, amely a spirituális világ detektorának szerepét játssza. Világos, hogy az efajta állítások olyan kiváló kutatók részéről, mint Sherrington és Eccles, csak ezeknek a problémáknak rendkívüli bonyolultságát mutatja.

Vigotszkij tézisei, amelyek szerint a magasabbrendű pszichikus működések történetileg alakulnak ki és a fejlődés során változó rendszer jellegű struktúrájuk van, új lehetőséget nyújtanak azon problémák megoldására, amelyeket az agy és a pszichikus működések kapcsolata vet fel.

Ha a magasabbrendű pszichikus működések történeti fejlődési folyamatban épülnek ki a nyelv szoros közreműködésével, ha komplex funkcionális rendszereket alkotnak, amelyek a fejlődési folyamatban módosulnak, világos, hogy nincs okunk szubsztrátumukat az agykéreg körülhatárolt területein keresni, sem azt nincs okunk feltételezni, hogy az agynak mint globális egésznek működéséből származnak.

Ha a magasabbrendű pszichikus működések struktúráját mint rendszert fogjuk fel, fel kell tételeznünk, hogy olyan kérgi területek bonyolult kölcsönhatásaként állnak elő, amelyeknek mindegyike szigorúan specifikus szerepet játszik, de amelyek között rendszeres kapcsolatok létesülnek a fejlődés folyamán.

A történelem folyamán az ember agyában új kapcsolatok szövődnek, új „funkcionális szervek" alakulnak ki, anélkül hogy ezt új morfológiai formák megjelenése kísérné, pusztán dinamikus újjászerveződések és új dinamikus konstellációk kialakulása folytán.

Az agy minden lokális sérülése ilyen vagy olyan tényező kiiktatásával az egész bonyolult funkcionális rendszert érinti, és ez a sérült szektor lokalizációja szerint különféleképpen bomlik meg.

Jellemző, hogy az agykéreg valamely körülhatárolt területének roncsolása a gyermekeknél és a felnőtteknél teljesen különböző zavarokat okozhat a magasabbrendű pszichikus folyamatokban. Míg a gyermeknél az egyik vagy másik kortikális terület sérülése korlátozza azoknak a magasabban szervezett folyamatoknak a kifejlődését, amelyeknek a kialakulásához az illető terület alapvetően szükséges, a felnőttnél, mivel a pszichikus folyamatok komplex szerveződése már megtörtént, ugyanennek a területnek a sérülése olyan sokkal

elemibb működéseknek zavarában nyilvánul meg, amelyek a tevékenység magasabb formáinak szabályozása alá kerültek. Adott központ rendszerező hatása kisgyermekben alulról fölfelé terjed, a felnőttben felülről lefelé.

Vigotszkijnak ez a 35 évvel ezelőtt megfogalmazott tétele rávilágít, mennyire eltávolodik a pszichikus folyamatok dinamikus rendszerek szerinti lokalizációjának új elmélete a funkciók közvetlen lokalizációjának naiv elképzeléseitől, noha ezek még a legutóbbi időkben is megingathatatlannak tüntek.

Ezek a bonyolult pszichikus működések dinamikus vagy rendszer jellegű lokalizációjára vonatkozó elképzelések egy új tudományág, *a neuropszichológia* megalkotásához vezettek. Ez addig nem fejlődhetett sikeresen, amíg nem volt kidolgozva a magasabbrendű pszichikus működések rendszerszerű struktúrájának adekvát elmélete.

A neuropszichológia a pszichológiának a neurológiára és a klinikus idegsebészetre való gyakorlati alkalmazása. Fejlődése azonban elméleti szempontból is nagyjelentőségű.

Megfigyelhetjük, hogyan bomlanak meg a pszichikus tevékenység bonyolult formái az egyik vagy másik tényező kiiktatásakor, szem előtt tartva, hogy mindezeket a tényezőket az agy meghatározott szektorainak működése kapcsolja be a globális tevékenységbe. Ezeknek a megfigyeléseknek alapján új lehetőség nyílik a magasabbrendű pszichikus működések fiziológiai struktúrájának elemzésére, összetevő tényezőik megkülönböztetésére, kölcsönös kapcsolataik és korrelációjuk leírására. Nem becsülhetjük túl a neuropszichológiát, ha azokra a lehetőségekre gondolunk, amelyeket a pszichikus folyamatok új faktorelemzése az ember pszichikus működésében a látszólag közeli formák differenciálása és a látszólag távoleső formák összekapcsolása szempontjából nyújt.

Már kezdenek kibontakozni az eljövendő pszichológia körvonalai. Ez a pszichológia, miközben teljes mértékben természettudomány marad, lehetővé teszi a pszichikus élet azon szerveződési formáiba való behatolást, amelyek a történelem emberi periódusában alakultak ki.

Azt, hogy ez a pszichológia nagy vonalakban már kezd kibontakozni, azoknak a kutatóknak köszönhetjük, akik életüket egy tudományos pszichológia alapvetésére szentelték, annak a pszichológiának alapvetésére, amely az emberi pszichikus élet legbonyolultabb formáinak tudománya.

ВЫГОТСКИЙ И ИЗУЧЕНИЕ ВЫСШИХ ПСИХИЧЕСКИХ ФУНКЦИЙ

А. Лурия

Различные направления в психологии 20-ых гг. достигли своих успехов в первую очередь в изучении более элементарных психологических, психофизиологических процессов. Однако именно их метод — раздробление на элементы — помешал им ввести в круг исследования высшие психические функции человека. Л. С. Выготский выделил в поведении человека существенные смысловые единицы и считал их исходным пунктом исследования. Пользуясь орудиями труда и сигналами, человек господствует над своей средой и управляет своими психическими процессами. Высшие психические процессы коренятся в объективных формах общественной жизни и их развитие можно понять только в рамках этого исторического процесса. В их формировании решающим фактором является речь, пользование языком. Теория Л. С. Выготского оказала значительное воздействие не только на изучение высших психических процессов, но и на интерпретацию многих известных закономерностей психофизиологии.

VIGOTSKY AND THE STUDY OF HIGHER PSYCHIC PROCESSES

by *A. Luriya*

The different psychological tendencies of the twenties were succesful mainly in the study of the primary psychological and psychophysiological processes.

Yet just their method — the division into elements — presented the difficulty to scientifically examine the higher psychological activities of man. Vigotsky emphasized the essential, meaningful units in the behaviour of people and made them the starting point of the researches.

People control their environment and direct their own psychic processes with the help of signs and instruments. The higher psychical processes can be traced back to the objective forms of social life, and their development can be understood only when knowing this historical process. The use of language and speech have a decisive importance in their development. Vigotsky's theory had a considerable influence not only on the study of higher psychical processes but on the new explanation of many established inherences of psychophysiology as well.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

RÉNYI ALFRÉD

Levelek a valószínűségről[1]

Nem kívánok szokásos könyvismertetést írni. Rényi könyve a valószínűség matematikai fogalmáról, az e fogalommal kapcsolatos néhány elvi matematikai kérdésről, valamint a problémához csatlakozó világnézeti-módszertani vonatkozásokról szól. Ezeket rövidebben elmondani, mint ebben az alig négy íves könyvben, aligha lehet. A kérdés iránt érdeklődő olvasó valószínűleg már át is nézte — főleg ha tekintetbe vesszük jelen folyóirat meglehetősen hosszú átfutási idejét —, és e sorokat minden bizonnyal már a könyv problémáinak átgondolása után olvassa el.

Dialógus,[2] fiktív *Levelek* — mindezek jól kimunkált és tudatosan alkalmazott irodalmi vénáról vallanak. A szerző tudatosan használ irodalmi eszközöket, mégpedig előző könyvéhez hasonlóan anélkül, hogy ez a tartalmi egzaktság rovására történnék. Rényi úgy tud szólni a legelvontabb matematikai fogalmakról, hogy bárki aki veszi magának a logikus gondolkodás „fáradságát" és igényli a problémákon való eltöprengést, minden „mellékzörej" nélkül a gondolatok tartalmára és logikus vonalvezetésükre összpontosíthatja figyelmét. Nem népszerűsítő könyv ez a szó megszokott értelmében, hanem elgondolkodtató könyv, a problémák mélyére hatol, csak éppen elhagyja a nem-szakember számára igen fáradságos munkával elsajátítható technikai apparátust, de nem ad fel semmit a gondolat tartalmának szabatosságából és mélységéből. Könnyítés ez, de egyben azt követeli az olvasótól, hogy a szerzővel együtt a problémák lényegéig hatoljon.

Ez a könyv a matematika egy adott területére alkalmazza a *Dialógus*ban kifejtetteket és egy adott matematikai diszciplinán belül — a valószínűségelméletről van szó — veti fel a matematika és a valóság, az elmélet és az alkalmazás viszonyát. Éppen azért ez a kifejtés kevésbé „elvont", és így inkább lehetővé teszi a kimondott állítások tartalmának összevetését más gondolatokkal és a tudományos gyakorlattal. Ebből természetesen nem következik az, hogy bizonyos itt kifejtett gondolatokkal való egyet nem értésből arra a konklúzióra jussunk, hogy az általános kiinduló alapeszme is téves lett volna.

Rényi előző könyvéről írott recenzióban[3] erőteljesen hangsúlyoztam azokat a kérdéseket — és ez minden lényeges pontra vonatkozott —, amelyekben a szerzővel egyetérthetek, és amelyek filozófusok és matematikusok „együttműködésének" kiinduló pontjai lehetnek, együttműködésen értve a problémák írásos megvitatását is. S mivel a tartalmas tudományos együttműködés alapja a vitatott kérdésekben elfoglalt eltérő vélemények őszinte egybevetése, ezért ebben az írásban azokra a pontokra helyeztem a hangsúlyt, amely ekbenálláspontjaink egymástól eltérnek.

Két, egymással részben összefüggő lényeges problémáról lesz szó. Az első a valószínűség fogalmával kapcsolatos.

A szerző sokoldalúan indokolja a valószínűség objektív jellegét. A valószínűség fogalmát más felfogásoktól eltérően a Kolmogorov-féle relatív gyakorisággal hozza összefüggésbe, mely a véletlentől függően a valószínűség körül ingadozik, és a megfigyelések számának növekedésével az objektív valószínűségtől való eltérése egyre kisebb lesz. Tehát egy véletlen esemény valószínűsége a véletlentől nem függő meghatározott számérték, míg relatív gyakorisága a véletlentől függő, csak utólag megállapítható bizonytalan érték. Az ismert valószínűségből megközelítőleg dedukálhatjuk a relatív gyakoriságot, míg a relatív gyakoriság megfigyeléséből közelítőleg következtethetünk a valószínűség értékére. A relatív gyakoriság megfigye-

[1] Akadémiai Kiadó, 1967. 103 o.

[2] Rényi Alfréd: *Dialógusok a matematikáról.* Akadémiai Kiadó, 1965.

[3] Magyar Filozófiai Szemle 1966/1. 66—171. o.

lése a valószínűség mérése egy olyan eljárással, amely annál pontosabb, minél több megfigyelést végzünk. (38—40. o.)

Később, amikor a szubjektív értelmezéseket teljességgel ki akarja zárni, a következőket fejtegeti a szerző. Az egyszeri eseményeknek is van objektív valószínűségük. Nézzük például *egy adott* hajótörés valószínűségét. Ezt biztosításkor mind a hajótulajdonos, mind a biztosító megbecsüli. Mindkét vélemény szubjektív, de a hajótörésnek van objektív valószínűsége is, még ha nem is ismerjük. A mi *véleményeink nem befolyásolják* a hajó tényleges sorsát, mert *erre csak az objektív valószínűség*, azaz az objektív körülmények kvintesszenciája *hat*.

E gondolatmenet érvelésében két dolog keveredik. A kérdés tisztázásához ezeket szét kell választani. Ezek a következők:

1. A hajó megérkezésének a valószínűsége — ez objektív. 2. A biztosítási jóslás, amely az előbbin alapul — ez legalábbis interszubjektív.

Nézzük részletesebben az első pontot. A valószínűség a reális események sorozatában megnyilvánuló statisztikai jellegű szabályosság matematikai kifejeződése. Objektivitása azt jelenti, hogy a tőlünk független eseményekben van olyan rend vagy szabályosság, amely a matematika nyelvén így és csakis így fejezhető ki. A valószínűség nem valóságos események fizikai vagy más reális oka, nem önálló entitás. Így nem is hat valamely valóságos eseményre, nem befolyásolja. „Csak" kifejezi az eredménynek a ténylegesen ható okok összhatására való bekövetkeztét, azaz az eseménysorban meglevő sajátos típusú — statisztikai — szabályosság kifejeződése. Egyetlen hajó megérkeztének (vagy elvesztének) mint egyszeri eseménynek a valószínűségét, nem csak hogy aktuálisan nem ismerjük, de elvileg le sem írhatjuk. Nézzük a következő esetet: egy teljesen új, jó állapotban levő hajó elsüllyedt. Az elsüllyedés fizikai oka természetesen megvolt. Ha feltesszük, hogy a valószínűség objektív, akkor nyilvánvaló, hogy a szóban forgó hajó megérkeztének az elsüllyedés ténye után sem lehetett más a valószínűsége, mint előtte. Azt kellene-e mondanunk, hogy a hajó megérkeztének a valószínűsége esetünkben 0 volt? A hajó egyszeri útjának valószínűségi predikciója abban áll, hogy ismerve a hajó tényleges kvalitásait, az előző útitapasztalatokat, útviszonyokat (egy új hajó esetén a hasonló konstans tényezőket), a hajó megérkezésének van előre is elvileg leírható, bár konkrét esetben nem mindig kiszámítható objektív valószínűsége. Így viszont a valószínűség csakis ismétlődő, múltban már többször lezajlott, bizonyos határok között azonos eseményekre vonatkozik.

Ami ezek után a biztosítási jóslást illeti, az nyilvánvalóan az előbb kifejtetteken alapul. Természetesen formáját tekintve minden jóslás szubjektív, de ha átlagban rossz, akkor érdeklődésre nem tart számot, ha viszont átlagban jó, akkor objektivált formát nyer, mert az események tényleges valószínűségét írja le. A reális eseményt viszont éppúgy nem befolyásolja, mint az objektív valószínűség, de leírhatja az objektív valószínűséget, ha a jóslások közelítőleg helyesen értékelik az előző, bizonyos hatások között azonos vagy legalábbis hasonló események kimeneteleinek a valószínűségeit. Arról nem is szólva, hogy a biztosító sohasem egy hajóra, hanem sok hajó halmazára köt biztosítást, és erre alapozza üzleti számításait.

A másik, az előbbihez kapcsolódó kérdés, amelyben vitatkozni szeretnék, az okság és a determinizmus elvének a *Levelek*ben található megfogalmazásával kapcsolatos. Úgy gondolom, itt visszájára fordul mindaz, amit a valószínűség objektív jellegéről előzőleg olvashattunk. Az okság axiómája Rényi szerint így hangzik: „a természetben az összes, egy jelenséget befolyásoló tényezők *együtt pontosan* meghatározzák e jelenség lefolyását, és azonos okok mindig azonos okozatra vezetnek." A valószínűségi elv átfogóbb és pontosabb meghatározása megfogalmazza az okság elvének általánosabb alakját is: „*ha ismerjük* mindazon körülményeket, amelyek egy jelenségre befolyással bírnak, akkor ezek egyértelműen meghatározzák a jelenség lefolyását; ha azonban a lényeges körülményeknek csak egy részét ismerjük, ezek a jelenségek lefolyását illetően általában még több lehetőséget engednek meg, azonban *egyértelműen* meghatározzák ezen lehetőségek mindegyikének a valószínűségét. Azon, hogy egy esemény bekövetkezése a véletlentől függ, éppen azt értjük, hogy a *figyelembevett körülmények* nem határozzák meg egyértelműen, hogy mi fog történni, megengedik azt is, hogy az esemény bekövetkezzék és azt is, hogy ne következzék be, azonban meghatározzák e két lehetőség valószínűségeit." (60—62. o. kiemelések — *S. V.*) Rényi hozzáteszi, hogy a determináltság a valószínűségek objektivitása elvének olyan ideális határesete, amely a valóságban mindig csak közelítőleg valósul meg, mert a jelenségre ható összes körülményeket teljes pontossággal sohasem ismerhetjük meg.

Az oksági axióma megfogalmazásánál

nyitva marad a leglényegesebb kérdés. Ti., hogy mit jelent az, hogy „együtt pontosan meghatározzák". Mi értelme van olyan végtelen számú tényező esetében az okok együtteséről beszélni, amely tényezők még egy végtelen sor összegeként sem adittálódhatnak. De nem is ez a leglényegesebb ellenvetés, hanem az, hogy mit jelent az, hogy „pontosan" meghatározni? Két eset adódik. Ha a meghatározás szó azt jelenti, hogy *reális események hatnak* — fizikailag vagy más módon — más reális eseményekre, akkor a szerző predeterminisztikus és egyértelmű oksági láncot feltételez. Ha viszont azt jelenti, hogy *pontosan kiszámítható*, akkor az ellentmond a szerző előző fejtegetéseinek, mindannak, amit a valószínűség objektív jellegéről mondott. Még jobban kitűnik ez az oksági elv általánosabb alakjának a megfogalmazásában. Ebben ugyanis expressis verbis kimondja, hogy a valószínűség ezért áll elő, mert nem vehetünk minden eseményt figyelembe — ha ugyanis ezt megtehetnénk, akkor a valószínűségi elv ideális határesete, a determinizmus valósulna meg.

Nincs módomban és nem is szándékom e recenzióban kitérni a determinizmus elvének különböző értelmezéseire. Csupán arra kívánom felhívni a figyelmet, hogy az idézett gondolatmenetekben keveredik a reális fizikai eseményekre vonatkozó determinizmus elve az absztrakt matematikai halmazok viszonyára vonatkozó elvvel. Amiről Rényi beszél, az mindig a predikció típusa, amely attól függ, hogy a predikció valószínűségi vagy pedig egy-egyértelmű-e.

Azt hiszem, éppen a felsorolt ellenvetésekből látható, hogy a szerző érdekes fejtegetései a problémák lényegét érintik. Úgy gondolom, hogy annál inkább növekedhet a filozófusok és matematikusok közti együttműködés — amely együttműködés, ismét hangsúlyozom, épp úgy magában foglalja a véleménykülönbséget, mint az egyetértést —, minél inkább vitatkozunk a felmerülő kérdéseken.

Sós Vilmos

RUZSA IMRE

A matematika néhány filozófiai problémájáról[1]

A *Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai* sorozat IV. kötetében jelent meg Ruzsa Imre *A matematika néhány filozófiai problémájáról* c. munkája. (A kötet másik írására, Ruzsa Imre és Urbán János *Matematikai logika* c. tanulmányára ennek szakjellege miatt jelen ismertetésünkben nem térünk ki.)

A szerző, mint írja, azt tűzte ki céljául, hogy a matematika iránt érdeklődő olvasó nézőpontjából — csupán a középiskolai matematikai anyag alapjainak ismeretét feltételezve — közelítsen a matematika kapcsán felmerülő általános filozófiai-világnézeti kérdésekhez. Ennek megfelelően e problémák matematikai-elméleti hátterét a szaktudományos anyag rendszeres és igen alapos kifejtésével rajzolja fel, ami lehetővé teszi egyfelől, hogy természetes úton juttasson el felvetésükhöz, másfelől, hogy tartalmuk gazdagsága magas fokon mutatkozzék meg. Megkapóan érdekes és szigorú gondolatmenettel fűzi egységbe és hozza egymással szerves kapcsolatba a vizsgált problémákat, s — kiemelve a filozófiai viták hasznosságát — a dialektikus materializmus állás pontjáról közeledik a megoldásuk felé

A *Bevezetés*ben előrebocsátja a matematika kapcsán hagyományosan kialakult — „a matematika klasszikus törzsanyagához kapcsolódó" — legfőbb filozófiai problémákat: 1. mi a matematika *tárgya*, 2. min alapszik a matematikának a legkülönfélébb területeken való *alkalmazhatósága?* 3. mi a jelentése a *végtelen* fogalmának a matematikában?, 4. hogyan kell értékelni filozófiailag a matematika ún. *„eldönthetetlen"* problémáit?

A részletesebb tárgyalást megelőző bevezető fejezetben *(Filozófusok — a matematikáról)* vázlatos áttekintést kapunk a filozófiatörténet néhány kiemelkedően nagy alakjának a matematika filozófiai problémáit érintő nézeteiről. A szerző e nézeteket az idézett filozófusok egész bölcseleti rendszerébe ágyazva mutatja be, ami utal a filozófiai alapálláspont meghatározó szerepére — egyebek között — a matematika kapcsán felmerült világnézeti kérdések megítélésében is. A fejezet fő eredménye: illusztratív anyagot kapunk a mai matematika filozófiai interpretációjának tudománytörténeti előz-

[1] Tankönyvkiadó, 1967. 527 o.

ményeiről, ami a későbbiek során (pl. a *Tér és a geometria* c. fejezetben) gyümölcsözően felhasználható lesz. Az előzmények felvázolásakor külön gonddal készíti elő a végtelen fogalmának, valamint a matematika alkalmazhatóságának vizsgálatát. Részletesebb ismertetésben foglalja össze Engels matematikára vonatkozó filozófiai megállapításait, amelyek kiindulópontot képeznek a soron következő vizsgálatokhoz.

A részletesebb tárgyalás a második fejezetben *(A számfogalom történeti és logikai fejlődése)* kezdődik. Elsőnek (a fejezetcímben megjelölt téma kapcsán) általában a matematikai fogalmak *eredetének* igen fontos kérdése merül fel, amelynek mind elméleti, mind módszertani szempontból eldöntő jelentősége van a matematika tárgyának meghatározásában. Számos feltárt bizonyítékra hivatkozva világítja meg a szerző, hogy a természetes szám fogalma széleskörűen értelmezett gyakorlati tevékenység nyomán kialakuló absztrakció eredménye, s hogy ha mai szemmel vizsgáljuk a számfogalmat, okvetlenül arra kell törekednünk (különféle könnyen adódó tévedések elkerülése végett), hogy válaszunk egyfelől tükrözze a kialakulás történeti folyamatát, másfelől pedig összhangban legyen a modern matematikai felfogással, amely már bizonyos kész eredmények szempontjából ítéli meg a problémát, Mind a két megközelítésnél lényegessé válik a halmazelmélet egyes alapfogalmainak szabatos pontosságú ismerete, amelyet alapos tárgyalás keretében kapunk meg.

Ruzsa Imre szemmel láthatóan nagy gondot fordított arra, hogy igen természetes módon kifejlesztett kérdésfeltevésekkel térjen át az újabb részekre; itt is szinte magától értetődően jutunk el olyan matematikai motivációkhoz, amelyek a számkör bővítésének szükségességéhez vezettek. Ugyanakkor nyomatékkal mutat rá azokra a nem logikai természetű okokra, amelyek a valóságos történeti fejlődés során a számkör bővítését kiváltották. A részleteknél a történeti úton haladunk; először a nemnegatív racionális számok fogalmát vezeti be (rámutatva a mérés fejlődése kapcsán jelentkező igényekre), majd a negatív számokét (amelyek használatát elsősorban fizikai alkalmazások indokolták). Közben sehol nem mulasztja el a modern matematikai ismeretek szempontjából való megvilágítást, s bőven utal továbbvezető problémákra. Érdekes tárgyalás keretében ismerkedünk meg a matematikai fogalomalkotás jellegzetes vonásaival. Előtérben a többszörös absztrakció áll, amely a rendkívül széles körű alkalmazási lehetőségek egyik forrása. Kitér a matematikai definíciók számos helyen vitatott kérdéseire, és alapos érvek nyomán rámutat: az új fogalmak megalkotásakor, valamint a definíciók érvényességének kiterjesztésekor döntőnek a bennük rejlő objektív mozzanatok bizonyulnak. Érdekesen világítja meg a permanencia-elv bonyolult kérdését is.

A racionális szám fogalmának birtokában — érintve bizonyos tér- és idő-vonatkozásokat is — megtárgyalja a végtelen oszthatóság problémáját. Itt kerülnek elő első ízben a Zénón-féle aporiák, amelyekre a könyv további fejezeteiben — párhuzamosan azzal, ahogyan növekszik a vizsgálatukhoz felhasználható apparátus — számos esetben visszatér. Összefoglalóan jegyezzük meg, hogy matematikai vetületükre igen érdekes meggondolások keretében ad megoldást.

Szerencsésen megválasztott példák teszik közérthetővé a racionális számfogalom elégtelenségét. Legfeljebb azzal lehetne vitatkozni — ha a megmérendő dolog konkrét minőségi határaira gondolunk —, hogy „elvben a mérés akárhány tizedesjegyig folytatható (előlegezve a méréstechnika jövőbeli fejlődését"). Áttérve a valós számkörre, ismerteti ennek axiómarendszerét. A komplex szám fogalmának bevezetése kapcsán — részletezve kialakulásának és a jóval későbbi alkalmazhatóságának történetét — rámutat: a matematika fejlődésében különösen ártalmas lenne, ha a konkrét alkalmazás hiányára hivatkozva akarnánk megszüntetni kutatásokat. A fejezetet a számfogalom további bővítése előtt álló korlátok megmutatásával zárja.

A harmadik és a negyedik fejezet *a végtelen matematikai fogalmát* vizsgálja. Kiindulópontul a végtelenség eszméjére vonatkozó általános megjegyzések szolgálnak, amelyekben bőségesen felhasznál filozófiatörténeti szempontokat is. Itt mindenekelőtt az idő és a tér végtelenségének eszméje áll előtérben, amelyet az érzéki tapasztalat már nem fog át, ám elsődlegesen az érzéki tapasztalás minden konkrét megállásánál jelentkező továbbhaladási lehetőség alakít ki. Szükséges megjegyezni: minthogy a szemléleten kívül eső fogalomról van szó, elemzéséhez már csakis a gondolkodásban kialakított eszközökkel lehet közeledni, a legteljesebb szabatosságra törekedve. Ez teremt alapot a probléma matematikai jelentkezéséhez.

Az általános megjegyzéseket követően a vizsgálat a matematikai végtelen fogalmára szűkül le, amelyet a szerző

egy általános értelemben vett (s a filozófia vizsgálati körébe tartozó) végtelen-fogalom mennyiségi-formai kifejeződésének tart. A matematikán belül a végtelen fogalma önálló fejlődéshez jut, miközben visszahat a filozófiai végtelen-fogalom fejlődésére.

A végtelen fogalmának első és legegyszerűbb matematikai jelentkezése a természetes számok sorozatának végtelensége, ahol is a fogalom pontosan meghatározott értelemben szerepel. Ennek az észrevételnek a felhasználásával könnyen bevezethető a végtelen sorozat fogalma. A határérték és torlódási pont fogalmainak ismertetését követően megtárgyalja a végtelen sorokra vonatkozó legfontosabb eredményeket. Ezt követi a folytonosság filozófiai szempontból is felettébb fontos problémáinak megvitatása, amihez az alapokat a matematikai analízis legfontosabb fogalmainak elemzése teremti meg. E tárgyalás keretében egy általánosabb érvényű utalást találunk a szemléleti alapok felhasználásának fontosságára, amit elégtelenségük megmutatása egészít ki. Ebből világos következtetés vezet a matematikailag szabatos tárgyalás szükségességének belátásához. Híven a matematika tárgyának kérdésében elfoglalt materialista álláspontjához rámutat, hogy a matematikai analízis végső alapját a természeti folyamatokban felismert fizikai mennyiségek objektív összefüggései képezik, amelyek approximatív leírásához jelent eszközt.

A matematikai folytonosságra vonatkozó legfontosabb tételek ismertetését követően egy ismeretelméleti szempontból jelentős elvet fogalmaz meg: a matematikai folytonosság-fogalom kapcsán példát kapunk egy olyan tudományos-megismerési eljárásra, amikor a nyert ismeretet utólag alkalmazzuk arra, amiből eredetileg absztraháltuk, hogy azt szabatosan megfogalmazhassuk. Egyébként a matematikai folytonosság-fogalom hozzásegít a filozófiai (tehát általánosabb) folytonosság-fogalom fejlesztéséhez, szabatosabbá tételéhez. A harmadik fejezetet a differenciál- és integrálszámítás alapjainak megvilágítása zárja.

A végtelen fogalmával foglalkozó *másik fejezetben* a halmazelmélet legfontosabb eredményeiről és problémáiról van szó. Kiindulásul rámutat: a matematika nem éri be a potenciálisan végtelen fogalmával, hanem az aktuális végtelen matematikai megfelelőivel (a végtelen halmazokkal) is foglalkozik; mi több, a modern matematika alapvető fejezete ez. Itt már — a dolog természeténél fogva — semmiféle empirikus tanulmányozásra nincs lehetőség.

A halmazelmélet tárgyát döntő részben a végtelen halmazok tulajdonságainak vizsgálata képezi. A megszámlálhatóan végtelen halmazokra vonatkozó legfontosabb tételekből kiindulva, a számosság fogalmának bevezetése után, ismerteti azt a nevezetes tételt, hogy bármely halmaznál van nagyobb számosságú halmaz. Itt fogalmazódik meg a kontinuum-hipotézis klasszikus és általánosított alakja, amelyre vonatkozóan egy későbbi részben ismerteti Cohen 1963-ban elért eredményeit.

A következő alfejezet a rendezett halmazok elméletének legfontosabb eredményeit tartalmazza. Ezen túlmenően a matematikai struktúra, izomorfia és modell felettébb fontos fogalmait elemzi és értelmezi. Külön figyelmet érdemel a tiszta egzisztenciáról és a konstruktív bizonyításokról írt rövid rész, amely az utolsó fejezetben igen lényeges filozófiai érvényű meggondolásokkal egészül ki. Miután ismételten — most már mélyebb alapokról — megvilágítja a Zénón-féle aporiák matematikai vonatkozásait, a halmazelméleti antinómiák ismertetésére tér át, s egyben azoknak a programoknak a vázolására, amelyeket elhárításuk érdekében kidolgoztak. Az antinómiák fellépésének okairól adott vulgáris magyarázatokat elutasítva kritikai vizsgálat alá veszi a logicista, intuicionista és formalista irányzatokat, s rámutat, hogy távlatokat nyitónak a Hilberttől származó program — tehát az axiomatikus halmazelmélet felépítésének programja — bizonyult, s ezt egy külön alfejezetben részletezi. Külön hangsúlyt kap az a megállapítás, hogy az axiomatizálás eljárásmódja a halmazelméleti antinómiák felfedezésével radikálisan új jelentőségre tett szert, mivel a létkérdéssé vált ellentmondásmentesség logikai eszközökkel megvalósítható vizsgálatának kísérletéhez teremt alapot. Árnyalt tárgyalás keretében mutatja be a szerző az axiómák általános, filozófiai megítélésében elfoglalható materialista álláspontot. Ebben a vezető szempontot a matematika eredetének és alkalmazhatóságának kérdéseiben kialakított materialista vélemények alkotják. A végtelenség matematikai fogalmára vonatkozó vizsgálat, az ellentmondásmentesség és a függetlenség kérdéseinek elemzésével fejeződik be.

Az ötödik fejezet címe: *A tér és a geometria*. Ebben a szerző igen lényeges filozófiai problémák vázolása kapcsán megvizsgálja az euklidészi és nem-euklidészi geometriák problémáját. Kellő hangsúlyt kap Bolyai János felismerésének a matematikai gondolkodás fejlődésében játszott nagy szerepe. Különösen érdekes a nem-

euklidészi geometriák felfedezéséből származtatott filozófiai következtetések vázolása, valamint jelentőségük elemzése az igen szívós és hatékony kantiánus nézetek eloszlatásában. A fejezet zárórészében tájékoztatást kapunk a Bolyai—Lobacsevszkij-féle geometriáról.

A könyv hatodik fejezete — *A mai matematika filozófiája* címmel — a jelenkori legfontosabb irányzatok ismertetésével foglalkozik. A szerző mondanivalója a már korábban említett három alapvető irányzat (logicizmus, intuicionizmus és formalizmus) vizsgálata köré csoportosul, miközben részletesebben vázolja ezek programját. Kiszűri az irányzatok egyébként bőséges filozófiai vonatkozásait, amelyeket azután a dialektikus materializmus pozícióiból bírálat alá vesz. Különös figyelmet érdemel a matematika alkalmazásával kapcsolatos álláspontok elemzése, valamint a történeti-genetikai szempontok ismételten hatékony felhasználása. Végül rámutat, hogy a három fő irányzat mellett számos mellék- és keverékirányzat létezik, mind matematikai, mind az interpretációt jelentő filozófiai értelemben.

*

Ruzsa Imre munkája — véleményünk szerint — rendkívül hasznos és igen komoly értéket jelent. Sikerült a jelenkori tudomány egyik legfontosabb problémakörét a minden bizonnyal széles olvasótábor számára elérhető közelségbe hozni. A könyvnek csak hasznára válik a széleskörű és részletes szakmai megalapozás, amelynek bőségét egy ilyen ismertetés keretében meg sem kísérelhettük érzékeltetni. Ez segít hozzá, hogy ne csak a matematikáról alkotott külsődleges véleményekről, hanem a matematika klasszikus törzsanyagából kifejlesztett problémák vizsgálatáról legyen szó, amelyek az olvasó szeme láttára bukkannak elő. Nagyon megkapó a stílus gazdagsága és könnyedsége, amellyel — mindenesetre a szabatosság követelményeinek szigorú megtartásával — a tárgy természete által megszabott legnagyobb fokú olvasmányosságot éri el. Bár — mint ahogy maga a szerző megjegyzi — korántsem érinti a matematika minden fejezetét s a vele kapcsolatos összes filozófiai problémát sem, az olvasóban a könyv tanulmányozásának befejezésekor mégis egyfajta teljesség érzése alakul ki. Talán ennek köszönhető, hogy hasznos ismeretek szerzésén túl bizonyos értelemben élményt is jelent Ruzsa Imre könyvének olvasása.

Székely Sándor

MÁRKUS GYÖRGY

Marxizmus és „antropológia" (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában)[1]

„... történelmi kutatásaink közben nem szabad lebecsülnünk *a szubjektivitás, a történelmi kezdeményezés mozzanatát.* Már Lenin óvott bennünket a *Mi a teendő*ben e szubjektív momentum lebecsülésétől, Marx pedig rendkívül erőteljesen kiemelte annak a jelentőségét, amit ő úgy hívott, hogy a megismerés aktív mozzanata. Azt hiszem, sokkal szegényebbek lennénk, ha megfeledkeznénk erről, és tudományos történelemnek tekintenénk az olyan történelmet, amelyben már meg lenne írva a jövő, s következésképpen hiányzanék belőle az ember. Azt hiszem, csak ha megfeledkezünk a személyiségnek erről a tényezőjéről, az aktivitásnak, a szubjektumnak erről a mozzanatáról, csak akkor távolodnak el tőlünk egyetemistáink és keresnek másutt választ feleletet nélkül hagyott kérdéseikre, s fordulnak (természetesen sikertelenül) az egzisztencializmushoz, a kereszténységhez és egyéb irányzatokhoz. Éppen a marxizmus ... képes felvetni ezeket a kérdéseket és kidolgozni egy nem szubjektivista szubjektivitási elméletet."

E szavak Roger Garaudynak az MSZMP Pártfőiskoláján tartott előadásában hangzottak el. (Lásd Társadalmi Szemle 1966/11 sz.) Garaudy egyik-másik álláspontjával lehet is, kell is vitatkozni, de a fentiekre vonatkozóan az a véleményünk, hogy aligha lehetne találóbban jellemezni a jelenkori marxista társadalomtudomány legfőbb feladatát. Ha megnézzük az elmúlt évek hazai filozófiai vitáit a kommunista erkölcs tartalmáról és jellegéről, az elidegenedésről, a társadalmi törvények objektivitásának értelmezéséről, az ún. antropológiáról — vörös fonálként vonul végig rajtuk a[2] marxista emberfel-

[2] Szociológiai tanulmányok 2. Akadémiai Kiadó, 1966. 95 o.

fogásnak a szubjektivizmus és objektivizmus rossz végleteivel vívott harcban való kifejtése és továbbfejlesztése.

Márkus György munkája jelentős hozzájárulás ehhez a folyamathoz. A marxi életmű egészének elemzésével, a fiatalkori és az „érett" művek koncepcionális folytonosságával bizonyítja, hogy a társadalmi lét marxista felfogásának szerves eleme az ember lényegéről vallott filozófiai-antropológiai felfogás, hogy enélkül nem lehet megérteni Marx történelmi determinizmusát sem. Amikor a továbbiakban ismertetjük a tanulmány gondolatmenetét, tulajdonképpen Marx gondolatmenetét ismertetjük, a marxi emberfelfogás filozófiai-antropológiai genezisébe nyerünk betekintést. Márkus György éppen ennek műhelyében kalauzol bennünket, azt lehet mondani, hogy jóformán alig fűz személyes megjegyzéseket a marxi gondolatokhoz, „csupán" immanens logikájukat tárja fel. Az e problémakörben lezajlott heves viták, szélsőségesen ellentmondó álláspontok a megmondhatói, hogy e téren korántsem minden magától értetődő. A marxi emberfelfogás koherens ismertetése komoly elmélyülést kívánó, rendkívül nagy (jelentős részben nehezen hozzáférhető) anyag ismeretét feltételező alkotó munka. Általában — és nem alaptalanul — az idézetek nagy számát negatív értelemben szoktuk emlegetni. Márkus György alig száz oldalas kis monográfiája 137 — többségében igen hosszú — idézetet tartalmaz, ez azonban az adott esetben a munka természetéből adódik, a tudományos lelkiismeretesség és nem a gondolati bátortalanság következménye. Nyilvánvaló, hogy magával Marx gondolataival, állásfoglalásaival kellett igazolni a neki tulajdonított koncepciót, hiszen az olvasó az adott esetben nem Márkus György vélekedésére, hanem Marx koncepciójára kíváncsi. Ebből a szempontból megvizsgálva az idézeteket, nyugodtan állíthatjuk, hogy mindegyikre szükség van, mindegyik új vonást ad a már kirajzolódott képhez, és csak összességükben adják azt a sokoldalú totalitást, amelyet a marxi emberfelfogás filozófiai lényegének nevezzünk.

A gondolatmenet abból indul, ki ami a marxizmusnak a megelőző materialista filozófiákkal közös álláspontja: az ember a természet része, s mint ilyen maga is érzéki, anyagi, természeti lény. Közelebbről, olyan élőlény, amely a természettel folytatott állandó anyagcserével, sajátos élettevékenységgel biztosítja fennmaradását. Ez a materialista kiindulópont szolgál alapul ahhoz az elterjedt tévhithez, hogy az embernek nemcsak társadalmi, hanem ezen kívül biológiai lényege is van. Márkus György egész további elemzése cáfolja a felfogást anélkül hogy direkt vitába bocsátkozna vele. Maga a pozitív kifejtés bizonyítja, hogy az ember biológiai és társadalmi természete nem fogható fel két lényeg kapcsolatának. Az ember „biológiai" mivolta ugyanis csak társadalmi mivoltában egzisztálhat; az a „sajátos élettevékenység", mely ember és természet „anyagcseréjét" közvetíti: a munka mint kizárólagosan emberi-társadalmi tevékenység. Vagyis az, ami azonossá teszi az embert és a állatot — a külső természettel folytatott „anyagcsere" kényszere — egyben gyökeres különbségük is, mert ez az „agyagcsere" az ember esetében társadalmi produktum, mely humanizálja természeti szükségleteit is. Az ember esetében az evés, ivás, nemzés stb. normális körülmények között még élettani funkcióját sem töltheti be a társadalmi determinánsok által humanizált feltételek bizonyos — koronként és egyénenként változó — minimuma nélkül. A munka az emberi élet örök *természeti* előfeltétele, de e természeti előfeltétel tartalmazza az ember *társadalmi* lényegének mind teljesebb kibontakozását, a természet és önmaga által teremtett viszonyok feletti uralmának mind teljesebb megvalósítását.

Márkus György az „emberi lényeg" tartalmának kifejtésében tehát — Marx gondolatmenetének megfelelően — az egyetlen járható utat választja: magának a munkának mint specifikusan emberi tevékenységnek az elemzését. Ennek során rámutat, hogy az állat, éppúgy mint az ember, szintén csak aktivitása révén elégítheti ki szükségleteit, de az állat aktivitása korlátolt élettevékenység, mivel a faji lényegét alkotó örökölt biológiai adottságok és szükségletek a természeti hatásoknak és tárgyaknak eleve csak meghatározott körét tehetik élettevékenysége objektumává. Az ember viszont „univerzális természeti lény", „*nembeli* lény, amelyhez a természeti jelenségek egyre szélesedő köre — mint ‚faj' — hozzátartozik". (10. o.) E döntő különbség abból fakad, hogy míg az állat a testi mivoltával alkalmazkodik a környezetéhez, addig az ember mesterséges tárgyakat és eszközöket iktat maga és a természet közé. Ezzel egyrészt olyan hatásokhoz is alkalmazkodhat, amelyeket biológiai szervezete nem tudna asszimilálni, és ilymódon mind nagyobb mértékben függetlenítheti magát biológiai adottságainak korlátaitól. (Biológiailag az ember nem tud alkalmazkodni pl. a fagypont alatti hőmérséklethez, mesterséges eszközök felhasználásával azonban képes volt meghonosodni a hideg égöv alatt.) Másrészt azáltal hogy eszközei segítségével

„saját tettével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét" (Marx), a biológiailag asszimilálhatatlan hatásokhoz nemcsak alkalmazkodni képes, hanem mindjobban a maga arculatára is formálja, specifikus emberi céljainak eszközévé teszi a természetet. Az ember „univerzalitása" kézzelfogható értelmet kap, ha meggondoljuk, hogy a fentieknek megfelelően „egyre szélesedik azon tárgyak köre, amelyek e tevékenység objektumául szolgálhatnak." (13. o.) Történelmi tendenciáját tekintve — mutat rá Márkus György — az emberek által „individuálisan konzumált dolgok összessége" „az emberek által *használt* dolgok összességének egyre csökkenő arányú részévé válik". Azáltal, hogy a használat és a fogyasztás egysége az embernél mindinkább közvetetté válik, mindjobban nő az emberi munka által átszűrt, mesterséges tárgyak és eszközök aránya; az ember környezete fokozatosan megváltozik. Mint Marx rámutat, az ember „önmagát egy általa teremtett világban szemléli".

Marx a *Feuerbach-tézisek*ben és a *Német ideológiá*ban éppen azt tekintette a régi materializmus legfőbb fogyatékosságának — és e hibában sok mai marxista is osztozik —, hogy „a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nempedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan". E felfogás káros következményei a történelmi determinizmus dogmatikus értelmezésében válnak világossá, amikor a termelőerőket, sőt magukat e társadalmi törvényeket is mint anyagi-tárgyi objektumokat állítják szembe azzal az emberi tevékenységgel, amelyből e kategóriákat absztrahálták, vagyis nem képesek őket az emberi tevékenység *immanens* történelmi-társadalmi determinánsainak felfogni. A megelőző nemzedékek munkájának eredményei, a tevékenység „készen talált" tárgyiasult formái bizonyos értelemben természetesen valóban felfoghatók objektív kiindulópontnak. Nevezetesen úgy, hogy bennük emberi képességek, tapasztalatok, szükségletek tárgyiasultak, melyek *csak nekik megfelelő* tevékenységgel hozhatók mozgásba, kelthetők életre, s ezzel lehetővé válik, hogy az új nemzedék a már korábban elért szinvonalról folytathassa tevékenységét, ne kelljen mindent előről kezdenie. Történelmi-társadalmi determinánsokká azonban e munkatermékek csak abban a *kölcsönhatásban* válhatnak, amelyben az eleven munkával egyesülnek. Márkus György — igen helyesen — hangsúlyozza, hogy itt valóban kölcsönhatásról van szó, a munka „nemcsak a külső természetet változtatja meg, hanem egyben magának az embernek a természetét is". (15. o.) Az emberi szükségletek mint a termelőtevékenység indítékai maguk sem holmi természeti állandók, mint azt pl. Kolakowski vagy egyes közgazdászok gondolják. Marx kifejezetten hangsúlyozza, hogy „a szükségleteket éppúgy termelik mint a termékeket és a különböző munkakészségeket", vagyis az emberi szükséglet a maga konkrét tevékenység-meghatározó formájában történelmi és történelmileg fejlődő produktum: „maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés cselekvése és e kielégítésnek már megszerzett szerszáma új szükségletekhez vezet . . ." A munkafolyamat tehát a maga ellentmondásos egységében jelenik meg, egyrészt úgy, „mint *az ember naturalizációja*, mint az embernek korlátolt természeti lényből egyre univerzálisabb természeti lénnyé való átváltozása", másrészt úgy, mint „*a természet humanizációja*, mint a természetnek az emberi tevékenység által való átalakítása, aminek következtében környezetének tárgyai az emberi lényegi erők tárgyiasulásává válnak". (23. o.)

Marx koncepciójában ily módon megoldódik az ember minden más lénytől lényegileg különböző specifikus sajátosságainak „titka" — idealista misztifikáció nélkül, vagyis anélkül, hogy e sajátosságokat anyagi-természeti bázisuktól elszakítva mint sui generis szellemi attributumokat fogná fel, de egyben anélkül is, hogy a mechanikus-vulgáris materializmus álláspontját, a természet és az ember lényegi különbségének tagadását magáévá tenné. A mondottakból az is kiviláglik, hogy az egzisztencializmus emberfelfogásából éppen az ember önlétrehozásának anyagi bázisa, társadalmi-történelmi tartalma és ilyen értelmű determináltsága hiányzik, vagyis pontosan az, *ami a marxi emberfelfogás lényege*. Ennek vizsgálatát állítja előtérbe Márkus György a következő fejezetekben.

Először a „nembeli lény" marxi terminusának további értelmére világít rá. Az eddigiekben láttuk, hogy a „nembeli lény" mivolt az ember univerzalitását jelenti, vagyis azt, hogy mindjobban függetlenítve magát faji-biológiai adottságainak korlátaitól „*potenciálisan* képes a természet valamennyi jelenségét szükségleteinek, illetve tevékenységének tárgyává változtatni, . . . s ennek megfelelően progresszíven egyre szélesedő környezetét mind mélyebben megváltoztatni". (22. o.)

Az ember önlétrehozásának fentiekben vázolt anyagi bázisa feltételezi az ember „társadalmi és közösségi lény" mivoltát, vagyis azt, hogy az ember „csak más emberekkel való kapcsolatában és e kapcso-

lat következtében lehet egyáltalán ember" — a társadalmon kívüli vagy attól független egyén elképzelése „filozófiai-ideológiai illúzió". (26. o.) Éppen ez az „illúzió" jellemzi többek között az egzisztencializmus emberfelfogását. Marxnak Feuerbach naturalista antropológiájával szembeni álláspontja — mutatis mutandis — az egzisztencializmus „metafizikai atomként" felfogott emberképére is vonatkozik. Az ember „nembeli lény" mivoltának mélyebb tartalma éppen az, hogy „az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége." Amilyen helytelen azonban az ember lényegét az egyes egyénben lakozó elvontságnak tekinteni, ugyanolyan helytelen az egyéneken *kívül* keresni! A dogmatikus társadalomfelfogást jellemzi, hogy az ember társadalmi lényegét az egyénektől függetlenül létező, velük szemben álló önálló hatalomnak tekinti (erre hivatkozik önigazolásul pl. Sartre). Ebben a formában ez még az antagonisztikus osztálytársadalmakban sem igaz, hiszen — mint erre Marx és Engels számtalanszor rámutatott — ott is az emberek *saját* tevékenysége válik velük szemben álló hatalommá, ők maguk hozzák létre az egyéni törekvéseiket megsemmisítő viszonyokat. A „filozófiai-ideológiai illúzió" itt abban nyilvánul meg, hogy az egyéni tevékenységekből általánosított absztrakciókat valóságos önállósággal, különváltsággal ruházzák fel, fel, és az így értelmezett, önállósított absztrakciókból akarják levezetni a konkrét emberi tevékenységeket. E felfogás hívei számára valóban feleslegesnek tűnhet az emberi tevékenység filozófiai-antropológiai vizsgálata, „hiszen" ennek tartalma vagy közvetlenül dedukálható a történelmi materializmus kategóriáiból, vagy az ördögtől való.

Márkus György elemzéséből világosan kitűnik, hogy Marx a társadalmiságot nem az egyéneken túl, nem rajtuk kívül kereste, hanem magukban az egyének viszonyaiban, azokban a valóságos kapcsolatokban, melyek individuális és egyszersmind általános emberi létük nélkülözhetetlen feltételei. Sőt azt is hangsúlyozta, hogy a társadalmi tevékenység „semmiképpen sem *csakis* egy *közvetlenül* közösségi tevékenység . . . ha én *tudományosan* stb. tevékenykedem, s ez oly tevékenység, amelyet ritkán folytathatok másokkal közvetlen közösségben, akkor is *társadalmilag*, mert *emberként* tevékenykedem. Nemcsak tevékenységem anyaga — mint maga a nyelv is, amelyen a gondolkodó tevékenykedik — van adva nekem társadalmi termékként, hanem *saját* létezésem *maga* társadalmi tevékenység . . ." S nyomatékosan hangsúlyozza: „Mindenekelőtt kerülni kell, hogy a 'társadalmat' megint mint elvonatkoztatást rögzítsük az egyénnel szemben. Az egyén *maga* a *társadalmi lény*. Életnyilvánítása — ha nem is jelenik meg egy *közösségi*, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában — azért *maga* a *társadalmi élet* nyilvánítása és igazolása." (Gazdasági-filozófiai kéziratok. Kossuth, 1962. 70—71. o.)

Marx rámutat, hogy az embernek a termelés folyamatában való történelmi „elkülönülése" maga is történelmi-társadalmi produktum, és mindig csak a társadalmon *belüli* elkülönültséget jelenthet, vagyis azt, hogy az egyéni termelőtevékenység nem közvetlenül, hanem csak a munkamegosztáson és a cserén keresztül válik társadalmi jellegűvé. A munkamegosztás és csere fejlődésével az individuum tevékenysége egyre inkább függésbe kerül más egyének mind szélesebb körének tevékenységétől, „a helyi jellegű egyének helyébe" „empirikusan egyetemes" egyének lépnek — írja a *Német ideológia*. Az ember univerzális természeti lénnyé válása „*univerzális társadalmi lénnyé*" válással egészül ki. Maga a termelő individuum tevékenységbe amennyiben ez mások által készített szerszámokkal folyik és mások szükségleteinek kielégítését célozza, közvetlenül is „kollektív" jellegű, hiszen olyan eszközök és tevékenységi formák felhasználását és elsajátítását tételezi fel, amelyek nem az adott individuum produktumai. Márkus György arra is rámutat, hogy ez az elsajátítás mindig feltételezi a más emberekkel való érintkezést — amint ezt a modern gyermeklélektan is aláhúzza. Ez a „szellemi javakra" és az emberi érintkezés mindazon formáira is vonatkozik, amelyeket az egyes individuumok készen találnak. Mindezek elsajátítása azonban nem passzív alkalmazkodási folyamat, hanem *aktív tevékenység* formájában megy végbe, melynek során az egyén szelektálva teszi magáévá e feltételeket és új momentumokat visz azokba. „Az ember életét csak abból az anyagból alkothatja meg, amelyet a társadalom a rendelkezésére bocsát. De még az elidegenedés legáltalánosabbá válásának korszakában is — bármely szoros határok között — az ember *maga* alkotja meg életét ebből a nyersanyagból." (34—35. o.)

Az ember önmegalkotó tevékenysége involválja, hogy ez csak *tudatos* tevékenység lehet, mint Marx rámutat, éppen tudatos élettevékenysége folytán lehet az ember „nembeli lény". Az emberi cselekvést az állati tevékenységtől megkülön-

böztető tudatosság magában a gyarkorlati tevékenység folyamatában jön létre, a cselekvés motívuma és objektuma közvetlen egybeesésének fokozatos megszűnése során.

Márkus György rámutat a tudat marxi értelmezésének materialista racionalizmusára, arra, hogy Marxtól teljesen idegen a tudatnak „a tiszta individualitás és szubjektivitás belső, kommunikálhatatlan átérzéseként való felfogása". (38. o.) Mindez természetes következménye annak, hogy Marx számára a tudatosság nem önmagában adott szubsztancia, hanem társadalmitörténelmi produktum, mely éppen az emberek valóságos élettevékenységében és erre irányuló kommunikációjában egzisztál. Ennek alapján a tudat sem fogható fel passzív receptivitásnak, lényege éppen „a valóság elsajátítására irányuló sajátos *aktív tevékenység*". (39. o.) A modern pszichológia, az emberi megismerés fejlődésének elemzése mindenben alátámasztja azt a marxi gondolatot, hogy már maga az érzéki megismerés is „*gyakorlati* emberi-érzéki tevékenység", melyet az embernek saját aktív tapasztalatain keresztül kell elsajátítania. „Az öt érzék *kiképeződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája" — mutat rá Marx. Az ember természeti és társadalmi univerzalitása után „*szellemi univerzalitása*" — „az emberi megismerésnek minden konkrét korlát meghaladására irányuló, szakadatlanul előremutató fejlődéstendenciája" (42. o.) — is kirajzolódik előttünk Márkus György elemzésében.

Könyvének utolsó fejezetében arra keres választ, hogy milyen helyet foglal el Marx filozófiáján, közelebbről történelemszemléletén belül az emberi lényeg fogalma. Ennek során bírálja azt a történelmietlen felfogást, mely az emberi lényeget „minden korok minden emberére jellemző absztrakt vonások összességeként fogja fel." (52. o.) Rámutat, hogy ezek az absztrakt vonások Marxnál egészen más tartalmat kapnak az elidegenedés társadalmi körülményei között, mint a kommunista társadalomban, s csak az elidegenedés „pozitív" megszüntetése során valósul meg „az *emberi* lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása* . . ."

Ugyanakkor az „emberi természet" minden radikális változása ellenére is mutat bizonyos általános tendenciákat, fejlődés irányokat, melyek, kezdettől fogva jellemezve az emberi és állati tevékenység különbségét, „megalapozzák az emberi nem *egységét*" (56. o.). Ez teszi lehetővé az emberiség *történelmi fejlődésének* megértését is, mely a folytonosság, a különböző tartalmú tevékenységek közös nevezőjének szem elől tévesztése esetén történelmi relativizmusba torkollnék. „A történelem annak folyamata, ahogy az ember *saját* tevékenységével, *saját* munkájával megalkotja és tovább alakítja saját magát, egy fokozódó egyetemesség és szabadság irányában . . ." — írja Márkus György (57. o.) Ebben az értelemben rendkívül fontos a marxi emberfelfogás minden más antropológiától különböző lényegének megértéséhez az az aforizma, hogy „a marxi antropológia nem *absztrakció a történelemtől*, hanem épp *a történelemnek az absztrakciója*" (58. o.) Úgy érezzük, hogy Márkus György ezzel egy mondatba sűrítette a marxi emberfelfogás legmélyebb lényegét, és egész tanulmánya tulajdonképpen a fenti aforizma kibontását jelenti.

A történelemnek ez az absztrakciója azonban megköveteli annak a sajátos ellentmondásnak a figyelembevételét, hogy az eddigi történelem során a társadalmi fejlődés nem jelentett ezzel adekvát változást az egyes individuumok életében. Mint már Hegel rámutatott: „az egyének, céljaik és e célok kielégítése áldozatul esnek" a történelem Molochjának. Az „emberi lényeg" éppen azért nem tekinthető az összes eddig létezett történelmi individuum közös sajátosságának, mert az elidegenedés társadalmi körülményei között, minthogy az emberek együttműködése „nem önkéntes, hanem természetadta", e lényegi erők nem mint „saját, egyesült hatalmuk" jelennek meg az emberek előtt, hanem „idegen, rajtuk kívül álló" erőként, amelyen „nem lehetnek már úrrá, amely most ellenkezőleg, sajátságos, az emberek akarásától és megfutásától független, sőt ezt az akarást és megfutást éppen irányító szakaszok és fejlődési fokok sorozatán megy át". (*A német ideológia*, MEM 3. köt. 35. o.) Éppen ezért beszélt Marx arról, hogy az emberi lényeg tényleges megvalósulásához az elidegenedés *pozitív* (tehát nem pusztán a magántulajdon likvidálására redukálódó) megszüntetésén keresztül vezet az út. Mint már korábban utaltunk rá, a társadalmi és egyéni fejlődés fenti ellentmondása, a társadalmi fejlődés relatív „önállósodása" azokkal az egyénekkel szemben, akik — bár „naturwüchsig" módon — de mégis *maguk hozzák létre* ezt az ellentmondást, teremti meg az egyén és társadalom metafizikus szembenállását hirdető ideológiai illúziót. Ami itt *valóban* „szemben áll" egymással, az — Marx kifejezésével élve — éppen az ember *lényege* és *létezése*. Az elidegenedés megszüntetése „emberi lényeg és létezés ellentétének felszámolását jelenti, azaz egy olyan történelmi fejlődés lehetőségeinek létrehozását, amikor

megszűnik az ellentét a társadalom gazdagsága, sokoldalúsága és az egyes individuumok kiszolgáltatottsága, korlátozottsága, egyoldalúsága közt, . . . amikor az emberi nem univerzalitása és szabadsága közvetlenül az egyes emberek sokoldalú és szabad életében jut majd kifejezésre". (74. o.

Ugyanakkor az olyasfajta elképzelésekkel szemben, amelyek az elidegenedésnek — etikai szempontokból kiindulva — kizárólag negatív jelentőséget tulajdonítanak, Marx a *Grundrisse*ben arra is rámutat, hogy az „egyetemesen fejlett egyének" történelmi kifejlődése, vagyis a képességek kifejlődésének az a foka és egyetemessége, „amelyen *ez* az individualitás lehetővé válik, éppen előfeltételezi a csereértéken alapuló termelést, amely az általánossággal először termeli meg az egyénnek önmagától és másoktól való elidegenedését, de vonatkozásaiknak és képességeiknek általánosságát és mindenoldalúságát is." A marxi történelemfelfogás objektív dialektikája nem kedvez azoknak, akik csak fekete-fehér sémákban tudnak gondolkodni . . .

Az utolsó kérdés, melyet a tanulmány megvizsgál: Milyen értelemben nevezte Marx az elidegenedés viszonyait az emberiség „*előtörténetének*" és a kommunizmust az emberi lényeg gyakorlati *megvalósulásának*, milyen értelemben írta az elidegenedésről, hogy „e folyamat eredménye és célja (immanens célja) az, hogy a bázist magát csak úgy, mint a folyamat e formáját megszüntesse". E kérdés megválaszolásával válik csak teljessé a marxi antropológia tartalmának kifejtése és világossá az egész problémakör helye a történelmi determinizmus marxista koncepcióján belül. Márkus György rámutat, hogy a történelem teleológikus értelmezése vagy predeterminált ságának felfogása egyaránt teljesen idegen Marxtól. Az a körülmény, hogy minden nemzedék *aktív tevékenységgel* sajátítja el a készen talált termelőerőket és társadalmi viszonyokat, visszahatva rájuk és megváltoztatva őket, involválja, hogy e készen talált feltételek semmiképpen sem determinálhatják holmi mechanikus ok-okozati viszony értelmében a jövőt. „A marxi társadalom- és történelemfelfogás — mutat rá helyesen Márkus — nem absztrakt formula, amelyik lehetővé tenné az emberiség eddigi fejlődésének valamiféle általános elvekből való dedukcióját és az eljövendő események a priori konstruálását, hanem *módszer* arra, hogy a multat és a jelent, a konkrét emberi cselekedetek összességéből létrejövő történeti *empíriát* a maga totalitásában és mozgásában fogalmilag megragadjuk és cselekvőleg tovább alakítsuk." (85. o.)

A kérdés azonban az, hogy a történelem „immanens célja", belső meghatározottsága e „cselekvő tovább alakítás" *lehetőségének* vagy tendenciális *szükségszerűségének* formájában létezik-e? Márkus György helyesen utal arra, hogy a jövő csak „a *forradalmi gyakorlat* objektumaként" ragadható meg. Abban is igaza van, hogy az emberi lényeg marxi koncepciója nem pusztán teória: „E felfogás mint *teória* maga is része a 'világ', a történelem és társadalom *megváltoztatásáért*, az ember univerzalitásáért és szabadságáért vívott forradalmi harcnak, a proletariátus *forradalmi praxisának*." (84. o.) Ugyanakkor azonban mégis azt írja, hogy egy történelmileg magasabbrendű társadalmi formáció *történeti szükségszerűsége* pusztán annyit jelent, hogy csak *meghatározott* objektív és szubjektív feltételek együttese „hozhatja magával" egy társadalmi válság valóságos megoldását. E történelmi lehetőségként értelmezett „szükségszerűséget" azzal támasztja alá, hogy maga a krízis ténye, az objektív ellentmondások és érdekellentétek megléte önmagában még nem biztosítja a valóságos megoldás bekövetkezését, hiszen bekövetkezhet a válság elhúzódása, sőt az adott társadalom regresszív jellegű pusztulása is. „Hogy e lehetőségek közül melyik valósul meg, azt az emberek, az *osztályok* konkrét tevékenysége, *forradalmi gyakorlata* dönti csak el, s ezt a tevékenységet az alapvető gazdasági tényezőkön túl számos egyéb, a válság lényegét alkotó momentumok szempontjából teljesen esetleges, konkrét történeti tényező is jelentősen befolyásolja." — írja. (83. o.)

Márkus Györgyöt az a helyes szándék vezeti, hogy kiemelje a történelmi aktivitás és felelősség jelentőségét azzal a „kényelmes" történelemfelfogással szemben, mely a társadalmi fejlődés törvényszerűségét az eleve elrendeltséggel, az emberi tevékenységtől való függetlenséggel cseréli fel, azt gondolván, hogy a törvények ettől „objektív" jellegűek. Az a körülmény azonban, hogy a társadalmi változások feltételezik a forradalmi elmélet „anyagi erővé válását", valamint a forradalmi mozgalom esetleges feltételek által is befolyásolt sikerét — korántsem indokolja, hogy a magasabbrendű társadalom megvalósulását pusztán az egyik lehetséges történelmi alternatívának tekintsük.

Marx kifejezetten arról beszélt, hogy az emberek „sohasem mondanak le arról, amit már megszereztek", s ennek érdekében „*kénytelenek* minden hagyományos társadalmi formájukat megváltoztatni, mihelyt érintkezésük (commerce) módja nem felel meg többé a megszerzett termelőerőknek."

(Marx 1846 dec. 28-i levele P. V. Annyenkovnak. Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 405. o. Kiemelés — *Sz. A.)* *A német ideológiában* maga Marx és Engels húzza alá: „Megmutattuk, hogy a jelenlegi egyéneknek meg *kell* szüntetniök a magántulajdont, mert a termelőerők és az érintkezési formák annyira kifejlődtek, hogy a magántulajdon uralma alatt romboló erőkké váltak, és mert az osztályok ellentéte a végsőkig éleződött." (Id. kiad. 433—434. o.) Talán Lenin következő szavai fogalmazták meg a legplasztikusabban e gondolatot: „Ha azt mondom: az új Oroszországot *így és így kell* felépíteni, tegyük fel, az igazság, az igazságosság, a munka alapján való egyenlősítés stb. szempontjából, ez szubjektivizmus, amely az ábrándok világába visz engem. A valóságban az osztályharc, nem pedig az én vágyaim határozzák meg az új Oroszország felépítését. Az új Oroszország felépítésével kapcsolatos eszményeim csak akkor nem lesznek ábrándok, ha valóban *annak a létező osztálynak az érdekeit fejezik ki, amelyet életkörülményei meghatározott irányú cselekvésre kényszerítenek.* (Kiemelés — *Sz. A.)* Amikor az osztályharc objektivizmusának erre az álláspontjára helyezkedem, korántsem igazolom a valóságot, hanem ellenkezőleg, *magában* a valóságban mutatom meg átalakításának legmélyebb (bár első pillantásra láthatatlan) gyökereit és erőit." (Lenin: *A politikai irányvonalról. Művei* 18. köt. Szikra, 1955. 328. o.)

Márkus György bizonyára elismeri e „kénytelenséget" és „kellést" mint a *fejlődés alternatívájának* objektíve szükségszerű követelményét. (Számára bizonyára nem meglepő, amit egyes marxisták még mindig nem képesek megérteni, hogy Marx, Engels, Lenin az objektív társadalmi törvényszerűségeket magában a szubjektív tényezőként számontartott, tudatosan, akaratlagosan cselekvő embereknek a *„kénytelen" tevékenységében,* nem pedig ezen „túl" vagy „e mögött" tárta fel.) Ha azonban *maga a forradalmi tevékenység* az, ami — az ismert feltételek esetén — *törvényszerű,* akkor miért csak egyfajta *lehetőséget* jelentene a magasabbrendű társadalom megteremtése? Márkus György erre vonatkozóan az esetleges feltételekre utal, melyek „jelentősen befolyásolják" a folyamat eredményét. Marx valóban hangsúlyozta: „Nagyon kényelmesen lehetne persze világtörténelmet csinálni, ha csupán csalhatatlanul kedvező esélyek feltételével fognánk harcba. Másfelől nagyon misztikus természetű volna a világtörténelem, ha ‚véletlenek' nem játszanának benne szerepet." De *mindjárt ezután hozzátette:* „Ezek a véletlenek természetesen maguk is a fejlődés általános menetébe esnek és más véletlenek révén ismét kiegyenlítődnek." *(Marx 1871. ápr. 17-i levele L. Kugelmann-nak.* Marx—Engels *Vál. Műv.* Id. kiad. II. köt. 444. o.) Marx a gazdasági törvényekkel kapcsolatban is úgy tárgyalta a véletlen motívumokat, mint amelyek (egyéb tényezőkkel együtt) e törvényeket *tendencia jellegűvé* teszik, de ugyanakkor ez nem gátolta abban, hogy „vasszükségszerűséggel ható és keresztülvitelre törő *tendenciákról"* beszéljen, melyeket ugyan az angliai kapitalizmus viszonyaiból általánosított, de azért az iparilag elmaradott Németországnak is „saját jövője képét" mutatják!

Valóban „nagyon misztikus valami" volna a történelem, ha a véletlenek nem játszanának benne szerepet. De még misztikusabb lenne, ha a véletlenek történelmileg tartósan megakadályozhatnának egy olyan folyamatot, melynek gazdasági feltételei érettek és az emberek millióinak tudatosan küzdenek megvalósulásáért.

Márkus György munkája — ez utóbbi, nem kellően átgondolt problémától eltekintve — komoly nyeresége filozófiai irodalmunknak. Könyve is igazolja a marxizmus korszerűségét, elévülhetetlen tudományos igazságát és — a szó legjobb értelmében vett — harcos humanizmusát.

Szabó András György

V. SZ. SVÜRJEV

A neopozitivizmus és a tudomány empirikus megalapozásának problémái[1]

Svürjev könyve, melyet most az olvasó figyelmébe ajánlunk, eredeti célját tekintve a tudományok empirikus megalapozásának neopozitivista koncepcióját hivatott bírálni. Amellett, hogy e feladatának néhány — később említendő — hiányosságtól eltekintve eleget is tesz, olyan részletesen elemzi a neopozitivizmus három évtizedes fejlődésének egyes mozzanatait, hogy a bírálat mellett egyúttal alkalmat ad az olvasónak arra is, hogy tartalmilag meg-

[1] В. С. Швырев: Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. Изд. „Наука", Moszkva 1966 214 o.

ismerkedjék ezzel a Nyugaton ma még meglehetősen elterjedt filozófiai áramlattal. Örvendetes a marxista filozófiai irodalomban újabban elterjedő szokás, hogy a szerzők az általuk elemzett és bírált filozófiai irányzatról minél alaposabb tartalmi áttekintést kívánnak adni, s nem tendenciózusan válogatott idézetek alapján bírálnak. Így kétségtelenül meggyőzőbb lesz a bírálat. Meg kell azonban mondani, hogy az ilyen struktúrájú könyvről elég nehéz részletes ismertetést adni. Talán hasznosabb is lesz az olvasónak, ha részletek helyett a szerző bírálati módszereiről és szemléletmódjáról adunk vázlatos képet.

Ph. Frank írja *Tudományfilczófia* c. könyvében: „Amikor tudományról beszélünk, mindig az ítéletek vagy absztrakciók két szintjéről van szó. Az első a köznapi józan ész mindennapi tapasztalatainak . . ., a közvetlen megfigyeléseknek a szintje; a tapasztalat ezen egyszerű tényeivel van dolga a laboratóriumi leírásnak . . . A második szint a tudományok általános elveinek szintje . . . A filozófia fő problémája az a kérdés, hogyan lehet eljutni a köznapi józan ész ítéleteitől a tudományok általános elveihez."

Svürjev könyve három fejezetből áll. Az elsőben azt a kérdést vizsgálja, hogy mi volt a lényege és milyen célt szolgált a fenti probléma eredeti neopozitivista interpretációja, illetve megoldási programmja. A második és harmadik fejezet a tudomány logikája neopozitivista koncepciójának fejlődéstörténetét vizsgálja.

Az első fejezetben *(A tudomány logikájának felépítését célzó neopozitivista programm kialakulása)* a szerző részletesen elemzi Russel és Wittgenstein tanításainak kapcsolatát a neopozitivizmushoz. Russelnek a neopozitivizmus kialakulására gyakorolt hatását Svürjev a következőkben látja: 1. felvetette a köznapi nyelv kritikai elemzésének gondolatát a matematikai logika alapján, és megfogalmazta a logikailag tökéletes nyelv gondolatát, 2. konkrét kísérletet tett a köznapi nyelv említett analízisére (pl. az úgynevezett típus-elmélet), 3. kidolgozta az ilyen analízis logikai apparátusát. A szerző hangsúlyozza, hogy bár Russel koncepciójában nincs határozott filozófiai állásfoglalás, implicite magában rejti a pozitivista interpretáció lehetőségét.

Wittgenstein alapvető hozzájárulása a a neopozitivista koncepció kialakulásához az, hogy a sajátos russeli logikát kiterjeszti a világról szóló egész tudásunkra. Filozófiai vonatkozásban a szerző Wittgensteint is Russelhez hasonlóan értékeli, vagyis hogy tanítása csak implicite rejti magában a pozitivista interpretáció lehetőségét.

Svürjev határozottan fellép az ellen a felfogás ellen, hogy a neopozitivizmus ismeretelméleti szubjektivizmusa a matematikai logika alkalmazásának következménye lenne. Éppen ezt az álláspontját hivatott alátámasztani az a részletes analízis, melyet Russel és Wittgenstein tanításainak filozófiai irányultságáról ad, s melynek végső konklúzióit az előzőekben ismertettük. Svürjev ezen álláspontját a könyv lényeges pozitív mozzanatának tartjuk, mivel még ma is sok marxista filozófus gyanakodva szemléli a matematikai logika filozófiai vagy akár szaktudományi alkalmazását, mivel azt — helytelenül — a neopozitivizmus szubjektivizmusával genetikus kapcsolatban levőnek véli. Figyelembe véve a matematikai logikának a filozófiában és a szaktudományokban játszott egyre növekvő szerepét, a vele kapcsolatos helytelen magatartás végső fokon a marxista filozófia fejlődésének rovására megy.

A második fejezetben *(A Bécsi Kör „radikális empirizmusának" összeomlása)* a szerző azokat a próbálkozásokat tekinti át és bírálja, melyekkel a neopozitivizmus képviselői megkísérelték kiküszöbölni a Bécsi Kör radikális empirizmusának nyilvánvaló elégtelenségét és ellentmondásait. E bírálatot Svürjev két fő vonalon valósítja meg. Az első a szenzualista empirizmustól a konvencionalizmushoz vezető útnak — mely lényegében a verifikáció elvének „gyengítését" célzó próbálkozásokat (fizikalizmus, konfirmálhatóság elve stb.) foglalja magában — a vizsgálata. A szerző részletesen elemezve az egyes próbálkozásokat megmutatja, hogy azok nem képesek megoldani a Bécsi Kör radikális empirizmusával kapcsolatban felvetődő problémákat, elsősorban azért, mert nem tudják vagy nem akarják feladni annak helytelen ismeretelméleti kiinduló pontját, melynek legfontosabb mozzanata a tapasztalat fogalmának szubjektivista értelmezése. A bírálat másik fő vonala a neopozitivista redukcionizmus analízise, amelynek során Svürjev kimutatja, hogy ugyancsak a fenti okok miatt maradtak sikertelenek a neopozitivistáknak a teoretikus és empirikus megismerési szint viszonyának kérdését érintő megoldási javaslatai.

Szólni kell néhány szót a szerző által alkalmazott elemzés, illetve bírálat koncepciójáról. Svürjev elsődleges feladatának tekinti annak megmutatását, hogy a neopozitivista programm megvalósításának kudarca elsősorban annak következménye, hogy filozófiai alapelveikben a neopozitivizmus képviselői lényegében a régebbi idealista filozófiai irányzatokra támaszkodnak. Úgy véljük, hogy az ilyen módszer nem elégséges, mivel maguk a neopoziti-

visták sem tekintik a korábbi idealista irányzatokat, sőt magát a klasszikus pozitivizmust sem helyesnek, hiszen saját filozófiájuk is részben éppen a korábbi irányzatok bírálataként keletkezett és fejlődött. Ilyen körülmények között eredményesebbnek látnánk a neopozitivizmus különféle irányzatainak, illetve fejlődési fokozatainak immanens bírálatát és a mai tudományos valósággal való összevetését. Ilyen vonatkozásban a könyv harmadik fejezetét látjuk legsikerültebbnek, ahol a szerző a logika eszközeivel kívánja igazolni, hogy amint a verifikáció elvének ortodox változata, úgy annak bármely modernebb, „gyengített" formája sem képes megoldani a teoretikus és empirikus ismeretek viszonyának problémáját.

Részben a célkitűzés hiányosságának tudható be, hogy némi határozatlanság vagy talán következetlenség mutatkozik Svürjev álláspontjában a neopozitivizmus általános értékelését illetően. Azzal természetesen maradéktalanul egyetértünk, hogy a neopozitivizmus ismeretelméleti kiindulópontja hibás, hogy az egész irányzat filozófiai vonatkozásban meglehetősen primitív, sekélyes, s hogy végeredményben egyetlen lényeges filozófiai kérdést sem old meg, csupán megkíséreli őket álproblémának minősíteni, s ezáltal elkerülni. Azt azonban a szerző is elismeri, s több helyen hangsúlyozza is, hogy a neopozitivizmus az előbb említett fogyatékossága ellenére is számottevő eredményeket ért el bizonyos területeken (pl. a természeti törvényekről szóló kijelentések logikai formái, a hipotetikus-deduktív elmélet logikai struktúrája, a hipotézisek valószínűségének mennyiségi kritériumai stb.). Ennek ellenére Svürjev elmulasztja annak elemzését, hogy mi volt az alapja — a hibás filozófiai alapkoncepció és a hibás filozófiai konklúzió ellenére elért — ezen eredményeknek. Úgy véljük, ezen eredmények létrejötte elsősorban azzal magyarázható, hogy a neopozitivizmus (sőt már a machi pozitivizmus is) igen mély problémalátásról tett tanúbizonyságot. Ha megoldásaik igen sokszor abszurdak is, azt nem lehet elvitatni, hogy problémafelvetésük korszerű, s mindig együtt haladt a szaktudományi megismerés fejlődésével. Nem utolsósorban ennek köszönhető, hogy a neopozitivizmus (és annak idején a machi pozitivizmus is) olyan népszerű lett a természettudósok között.

Ha — mint Svürjev megállapítja — a fő kifogás lényegében csak a neopozitivizmus ismeretelméleti alapkoncepcióját — és az ebből adódó helytelen, sekélyes filozófiai konklúzióit — érinti, érdekes és szükséges lenne megvizsgálni, hogy a neopozitivizmus által alkalmazott fogalmi apparátus és módszertan hová vezetne marxista filozófiai koncepció alapján. Az előző bekezdésben említett és a szerző által is elismert sok pozitív eredmény ugyanis azt mutatja, hogy nem lehet a neopozitivizmus egészét sommásan elvetni, hanem differenciált analízissel és kritikával külön kell választani a filozófiai abszurditásoktól a modern természettudományos megismerés sajátságainak lényegére utaló racionális magot. Ilyen differenciált analízisre Svürjev könyve nem vállalkozik; megelégszik a neopozitivizmus egyes eredményeinek helyenkénti deklarálásával.

A könyv harmadik fejezetében *(A 40—50-es évek logikai empirizmusa és a tecretikus és empirikus ismeretek viszonya)* a szerző azt a periódust vizsgálja, amikor a neopozitivizmus számára világossá vált, hogy az úgynevezett teoretikus fogalmak és tételek nem vezethetők vissza a megfigyelési tételekre, s képviselői ezért kényszerűen megpróbálkoztak részben az elméleti tudományok neopozitivista koncepciójának kialakításával, részben pedig a teoretikus és empirikus ismeretszint viszonyának új módon való megoldásával. Svürjev itt bőségesen él a formális logika eszközeivel, hogy ennek segítségével tárja fel az újabb neopozitivista próbálkozások elégtelenségét.

Svürjev könyve határozottan a neopozitivizmussal foglalkozó szovjet irodalom jobbik feléhez tartozik, s elsősorban azoknak ajánlhatjuk, akik a neopozitivizmus átfogó ismerete mellett fejlődése egyes mozzanatainak részletes elemzését és marxista bírálatát is meg kívánják ismerni.

Müller Antal

Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur[1]

A. N. Leontyev mutatott rá először, hogy a kultúra marxista fogalmának kidolgozása a marxi filozófiai antropológia felhasználásán alapul. *Az emberi pszichikum tanulmányozásának történeti módszere* és — elsősorban — *Az ember és a kultúra* c. tanulmánya, amelyekben a marxi antropológiát a pszichológia oldaláról támasztotta alá, a német, ill. orosz nyelvterületen 1962 óta folytatott kultúra-vitában döntő fordulatot jelentett. Elméletének lényege, hogy míg az állat esetében a faj által a filogenezisben felhalmozott tapasztalatok rendszere az egyedek felé individuális testi átörökítés útján közvetítődik és mint a biológiai *alkalmazkodás* folyamata valósul meg a faji viselkedés módosulásának szervi rögződésében, addig az emberi képességek nem biológiailag fixálódnak és nem testi örökítés útján adódnak át, hanem — az emberi munka nyomán, annak objektivációs-eltárgyiasító jellege folytán — az embert körülvevő tárgyi világban mint *ezoterikus objektivációs szférában*, e szféra rendszerében csapódnak le és általa közvetítődnek. E humanizált tárgyak rendszerét — a tárgy szót széles értelemben használva, tehát beleértve a viszonyobjektivációkat is — tekinti Marx nyomán Leontyev *kultúrának*, és kultúrviszonynak az ember ehhez fűződő sokoldalú kapcsolatrendszerét. Az emberi termelőtevékenység csak ezáltal nyerhet — és nyer — folytonosságot, és az emberi nem egysége mint a kibomló individuális univerzalitások egymásba kapcsolódó hálózata ebben valósul meg. Az emberi képességek ezoterikus-tárgyi megjelenése teszi lehetővé a történelem dinamikáját, az ember számára a „levés örök mozgását", és éppen ebben, a kultúra belsőleg determinált szerves folytonosságában rejlik az ember lényege.

Landmann munkája „műfaját" tekintve „kultúrantropológia", tárgya a kultúra „lehetőségének feltételét" (49—50. o.) feltárni az emberi életben. A szerző kijelenti, hogy az ember lényege szerint „kultúrlény" és specifikumát csak úgy ragadhatjuk meg, ha rámutatunk, hogy egyszerre *alkotója* és *teremtménye*, termelője és produktuma a kultúrának. De ahhoz, hogy kultúrlénnyé váljék és a kultúrával e genetikus-receptív viszonyba kerüljön, a társadalmiság perdöntő fontosságú kritériumainak kell eleget tennie. Landmann szemügyre veszi a társadalomfilozófiákat. Azok, amelyek a társadalom keletkezését és lényegét magyarázva az individúumra helyezik a hangsúlyt, véleménye szerint épp az individuum primátusát-autonómiáját vallva nem juthattak közel az ember lényegének megértéséhez. Klasszifikálása, amely ide sorolja a görögök, a kereszténység, a reneszánsz és a Sturm und Drang társadalomfelfogását és mindezeket mint „individuálantropológiai tradíciót" fémjelzi, nyomban kifogásolható. Az előbbi kettőt ugyanis a társadalom organisztikus felfogása jellemzi, a társadalomból mint egészből indulnak ki, amelynek tehát prioritása van az egyessel szemben. (Kiemelkedő képviselőik Arisztotelész és Aquinói Tamás). E tárgyi tévedéssel összefügg azután az a hibás szemlélet, amely a *társadalom* eredetének-mivoltának kérdésére választ kereső filozófiákat globálisan mint „antropológiákat" fogja fel — a marxizmus ezeket mint történelemfilozófiákat értelmezi —, nem veszi ugyanis figyelembe azt, hogy az antropológia mint kifejezetten az *ember lényegére* választ kereső elmélet szükségszerűen csak az individuumnak mint individuumnak kialakulása *után* jelentkezhet, és mint ilyen a kapitalizmus korai szakaszaihoz kötött (gondolunk itt Picco della Mirandola, Bovilus Carus, L. B. Alberti zseniális meglátásaira, amelyeket azonban nem tekinthetünk antropológiának). Landmann az „individuálantropológiai tradícióhoz" sorolja a húszas években kialakuló ún. filozófiai antropológiát és az egzisztencialista tanokat, s — az előzőkhöz hasonlóan — mindkettőt elmarasztalja egyrészt az ember szocialitásának, másrészt történetiségének figyelmen kívül hagyásáért. Helyesen utal arra, hogy az előbbi az individuálpszichológia kedvéért eldobta az objektív történetiséget (Landmann itt nyilván Schelerre gondol, aki elvetette az objektívnak látszó diltheyi pszichologizáló történelemfilozófiát), az egzisztencializmus pedig az ember „legbelső individuális csírasejtjei" megragadására törekedve az ember történetiségét tekintette pusztán külsőlegesnek.

Nem így a társadalomfilozófiák másik vonala, amelyet a szerző mint a termékenyebb orientációjú „szociálantropológiai tradíciót" mutat be. Ezek közeledtek ahhoz, hogy az ember lényegét társadalmiságában és történelmi tételezettségében mutassák be, ami — írja Landmann — először Goethe korában valósult meg. A szerző itt tudomást sem vesz Rousseauról mint a társadalmiság két koncepciójá-

[1] Michael Landmann: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie.* Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1961. 236 o.

nak első összeegyeztetőjéről, a klasszikus német filozófia egy Fichte-idézetté zsugorodik, Hegelnek nyoma sincs (bár később felbukkan, és mint az objektív szellem „felfedezője" nyer méltatást), Marx vulgármaterialistává degradálódik, és mindez — mint kiderül — érthetően következik a szerző koncepciójából. Landmann objektív idealista, és óvakodik attól, hogy pl. a német klasszikus idealizmus társadalomfilozófiáját csak futólag is felvázolja, mivel ezzel saját elméletének szülőhelyét explikálná. A filozófiatörténeti áttekintés így kurtán-furcsán véget ér. A szellemtörténész láthatóan képtelen arra, hogy az embert már valóban *antropológiai-filozófiai értelemben* megragadó filozófiai rendszereket valamiképpen is összekösse koruk történeti konkrétságával, az emberi önmeghatározás és történelemformálás elméleti princípiumát az új polgári öntudattal, az univerzalitás emberi (nembeli) vonását a kapitalizmus kiterjedésével stb. Önmagában helyes megállapításai a történetiség oly sokat hangoztatott posztulálása ellenére a filozófiatörténeti vizsgálódásban egy gondolati tradíció egymást követő láncszemeivé merevednek, a filozófiatörténet a valóságos társadalmi-gazdasági történetiség híján problémaösszefüggések feltárásává szűkül, aminek nem jogossága, hanem a szerzőtől vallott kizárólagossága kétségbevonható.

Az ember társadalmisága és történelmi tradicionalitása mint a kultúrlénnyé-válás conditio sine qua nonja jelenik meg, mivel — hangsúlyozza Landmann — „a közösség előtti és azon kívüli ember még egyáltalán nem a teljes értelemben vett ember" (16. o.), másrészt a kulturális javak csak mint „tradicionalizáltak", mint tradícióban megőrzöttek nyújtanak lehetőséget arra, hogy az ember élettevékenységének színterét bennük találja meg és alkossa tovább. Az ember így egyszerre közösségi és tradicionális lény. E „szociálantropológiai belátás" azonban kevés, mivel a szociális minden további nélkül nem azonos a kulturálissal. Hogy egy közösség tagjai vagyunk — véli a szerző —, ez csak előfeltétele és külső oldala annak, hogy egy kultúrát is képviselünk, tehát az embernek mint kultúrlénynek fogalma további megközelítést igényel. A munka ettől kezdve a „kultúrantropológiák" tipikus útját járja. A kultúra fogalma kétségkívül szélesebb a társadalom fogalmánál (a marxi-leontyevi felfogás szerint magában foglalja a tárgyi jellegű objektivációkat és az emberi szubjektum struktúráját). Landmann azonban olyan további komponenseket vesz fel, amelyek nem többek spekulatív-metafizikus konstrukcióknál, s hűen követve az ún. kultúrfilozófia Spranger és Th. Litt nevével jelzett vonalát, idealizmusukkal elmossák az ember valóságos társadalmi-történeti lényegét.

Idevezet az antropológiák kelléktárából elmaradhatatlan ember-állat összehasonlítás, amelynek az ember „különös létére" (Sondersein) kellene fényt derítenie. Ennek lényege, hogy az állat egy bizonyos tevékenységfajta elvégzésére specializált, ezt ösztönei uralma alatt a világ egy beszűkített szegletében folytatja. Az ember ezzel szemben „világranyílt", a dolgokat a magánvalóságukban, tényleges tárgyi természetüket feltárva képes megragadni, s ezzel az állathoz képest egy „megismerési többlettel" rendelkezik, amely az állattal való összehasonlításban megvilágosuló „hiánya" (specializálatlanság) helyére lép. Az ember „felépítési terve" így alapvetően más, mint az állaté. Landmann itt változtatás nélkül átveszi azt az anyagot, amelyet a német ún. filozófiai antropológia a húszas évektől kidolgozott Scheler, Plessner és Gehlen egymásra épülő munkásságában, s amely korai irracionalizmusa és általános spekulativitása ellenére tartalmaz marxista szempontból is feldolgozhatót (különösen Arnold Gehlennél). Landmannál elmarad a mondottak valóságos fiziológiai-pszichológiai motiválása, költői felhígítással ismétli el elődei meglátásait. Az állat élete így egy „előre megkomponált szimfónia" eljátszása, az ember viszont a „befejezetlen szimfónia", akit a természet „megajándékozott az alkotóerővel", hogy befejezze önmagát. Látni kell azonban, hogy mindez valóságos tényeken alapul. Az ember „világranyíltsága" nem egyéb, mint az emberi tudat (intenzív) univerzalitása és az objektum között fennálló tartalmi viszony. Az állat számára a pusztán ösztönbiológiailag releváns és irreleváns jelent észlelési terepet, sőt a tárgy a kezdeti történelmi periódusok embere számára is csak annyiban létezett, amennyiben egyáltalában *hasznosnak* bizonyult, s így tudata szükségképpen absztrakt és egyoldalú volt. Ezzel szemben a későbbi történeti szakaszok individuuma már képesnek bizonyult arra, hogy a tárgyat a konkrét hasznossági-szükségleti relevanciáitól megfossza és a maga specifikumában mint tényleges dologi objektumot ragadja meg. Az ember így és csak így képes túllépni környezetének adott konkrétságán, tudata univerzalitása folytán világa (Welt) van, szemben az állat környezetével (Umwelt), és ez a megkülönböztetettség, különállás a természeti körülményekkel szemben adja a „világranyíltság" tartalmát — visszatérve a német ún. filozófiai antropológia terminusaihoz.

Másrészt eltekintve azoknak a metafizikai kreatúráknak tömegétől, amelyek többszáz oldalon át analizáltak az ember „hiányos" voltából kiindulva, s amely analízisek alfája és omegája az ember biológiai specializálatlansága, természeti „rögzítetlensége" (ami pl. Gehlennél antropologiája központi kategóriája lett: az ember „hiánylény" [Mangelwesen]; vagy Landmannál mint emberi „létrés" [Seinslücke] szerepel), rá kell mutatni e gondolat reális magjára. Jóllehet az ember naturális antropogenezisében létrejövő Homo sapiens, a mai típusú ember már mindazokkal a biológiai tulajdonságokkal rendelkezett, amelyeket társadalmi-történeti továbbfejlődése feltételezett, vagyis a társadalmasodás-kulturálódás meginduló folyamatában biológiai karakterének már nem kellett átalakulnia, ez nem jelenti azt, mintha a világraszületö egyes ember ne lenne magatehetetlen és kiszolgáltatott, bizonyos értelemben „hiányos". Míg az állat csak rekapitulálja a filogenezisben felhalmozottat, tehát ez számára közvetlen dátum, addig azok az eredmények, amelyeket az emberi fejlődés a tapasztalatok és képességek fejlődésében objektiválva kumulál, valóban nincsenek egyszerűen adva az embernek, hanem objektív jelenségekben csupán *fel* vannak adva, *ki vannak jelölve*, és az embernek a szocializáció során a másokkal való kommunikáció (közös tevékenység, beszéd stb.) folyamatában kell ténylegesen elsajátítania őket. Az elsajátítás viszont olyan pszichofiziológiai sajátosságokat szükségel, mint az ember pszichomotoros, „humanizált" motoros (Leontyev) idegszférái, amelyek lehetővé teszik a már emberi megmunkálás alá került tárgyak (pl. szerszámok) birtokbavételét, a bennük rejlő motoros műveletek elsajátítását. Az ember rendelkezik e specifikus sajátosságok, az ún. funkcionális szervek kialakításának *képességével*, amelynek alapján az egyedfejlődés során e szervek *mindig újonnan* kifejlődhetnek és ki is kell fejlődniök, különben az egyed az ember fejlődésének legprimitívebb stádiumaiba esnék vissza. E képesség az emberrel veleszületett, s *mint ilyen* az egyetlen, ami megkülönbözteti az állattól, de egyben fölléje is emeli. Mindennek genetikus alapja a munka mint az ember egyedüli sajátos élettevékenysége, s ezzel szemben az emberi „alkotóerőről" mint a „természet ajándékáról" beszélni — legalábbis naiv.

Társadalmiság, történetiség és szubjektív „alkotóerő" — e három vonás jellemzi az embert mint „kultúrlényt". Landmann idealizmusa az ember történetisége általában vett lehetőségének feltárásában nyilatkozik meg legszembetűnőbben. Rámutat, hogy az egyes ember a „feladat" megoldását nem kezdi mindig elölről, hanem a már elnyert feladatmegoldó formák bizonyos szilárdságra tesznek szert, institucionalizálódnak, egy tartós, „maradandó birtokot" képenek, amelyet a következő nemzedék átvesz és továbbalakít, mert csak így képes létét fenntartani és magasabb szintre emelni. Ezek az örökölt „életmegkönnyítő berendezkedések" egyfelől „állandóan beavatkoznak az emberi életbe", másfelől viszont „közvetlenül nem tapadnak magához az emberhez, hanem valamit mint eredeti létezési módot mellette bírnak. És hogy ez a mindennapi élettől leválasztható és generációról-generációra átvihető, éppen ettől az eredetiségtől függ." (18. o.) Márpedig az embert „nem lehet egyedül önmagából kiindulva megragadni, hanem csupán erre a rajta túlmutató közegre (Medium) való vonatkozásban lehet ezt megtenni" (22. o.). Ezt a „valamit", ami „hozzátapad" az emberhez és „leválasztható" róla, ami egyszerre szubjektív és „szuperindividuális" — nevezi Landmann kultúrának *vagy* objektív szellemnek. Az ember lényegét tehát rajta kívül kell keresni, s most kiderül, hogy valami szellemiben. Az objektivációk ugyanis — véli a szerző — az individuum szubjektív teremtő szellemében nyerik eredetüket, ez, kivándorolva az anyagi szférába, mint objektív *szellemi* létező tételeződik, hiszen genezisét tekintve az individuális tudaton alapul. — Látható, hogy a kultúra „leválaszthatósága" mint „eredetisége" a sajátos objektivitás, a *társadalmi objektivitás* természetét próbálja kitapogatni. Nyilvánvaló, hogy a kultúra esetében a természetitől különböző objektivitással állunk szemben, hiszen a társadalmi tárgyakat és viszonylatrendszereiket maguk az emberek állítják elő, tehát nem létezhetnek az emberek tevékenységétől és tudatától függetlenül. A hangsúly viszont az emberi termelő tevékenység *tárgyilag közvetített, tárgyakban objektivizálódó* jellegén van, ami egyedül lehetséges alapja a történeti fejlődésnek, a történelemnek mint olyannak. Ellenkező esetben a társadami tárgyak az önkényes megszüntethetőség értelmében függenének az emberi tevékenységtől és tudattól, ami — mivel nem ismeri fel a munkatevékenységnek mint tárgyilag „vezetett" anyagcserének döntő szerepét — Landmann felfogásának egyenes következménye. Emberét olyan zárt körben izolálja, amelynek kiinduló és végpontja *egyaránt* az individuális tudat, így hiába él az *objektív* szellem kategóriájával, ennek tartalma nála ugyanaz az egyes tudatiság, sajátos szubjektivitás, amellyel a tudat az exteriorizációja előtt már rendelkezett. —

Az sem segít, hogy a kultúrát, azaz az objektív szellemet Landmann valami „harmadiknak" állítja be, amely, lényegét tekintve, „szellemi", de valóságosan csak „materiálisan" megjelenő, s így sem nem ideális, sem nem anyagi, nem a „tiszta tudat", de nem is a tárgyi valóság — Landmann végeredményben képtelen eldönteni róla, hogy micsoda. A társadalmi ontológia neutralizálása a mai nyugatnémet un. filozófiai antropológia tipikus vonása.

Az alkotó szubjektív szellem „fizikai szubsztrátumának" lebecsülése, a humanizált társadalmi tárgyak valóságos ontikusságának fel nem ismerése oda vezet, hogy a szerző a kultúra egyes szféráit teljesen differenciálatlannak fogja fel, ezek az objektív szellem homogenizáló áradatában mindennemű kölcsönös kizáró viszony nélkül egybefolynak. Az emberi kultúra struktúráját figyelembe véve a következő felosztást hajthatjuk végre: *tárgyi kultúra*, azaz a tárgyi jellegű objektivációk rendszere (termelőeszközök, technika), *társadalmi kultúra*, a viszonyobjektivációk, az érintkezési formák rendszere, *emberi kultúra*, az emberi szubjektum struktúrája (ide tartoznak az ún. funkcionális szervek mint a humanizációs folyamat eredményei). Az anyagi kultúra elnevezés nem az első, a tárgyi kultúra specifikuma, hanem az *egész* átfogó jellemzője, a közhasználatú szellemi kultúra elnevezés pedig a társadalmi tudat egyes intézményesült szektorait (oktatás, kutatás, hírközlés, „kulturális intézmények" stb.) öleli fel. A kultúra belső tartalmi tagoltságával szemben, amely a társadalmi lét objektivitásának szintjeit tükrözi, Landmann teóriája közömbös. Beszél az objektivációk oly fajtáiról, mint gazdaság és technika, szociális felépítmény, tudomány, művészet stb., ezek objektív hierarchizáltsága azonban elmosódik, az „objektív szellem" mint valamennyi közös lényege az objektivációs szférát teljesen diffúzzá teszi.

A kultúra keletkezésének, az objektivációk genezisének kérdését Landmann röviden intézi el: „Az ember mindenekelőtt mint a kultúra alkotója jelenik meg . . ." „Az ember alkotó és alkotott, de ezen belül alkotó volta fundamentálisabb, csak miután kultúráját először életrehívta, képes tőle függeni" (19. o.). Látni kell, hogy az ilyen és ehhez hasonló megállapítások főhibája argumentálatlanságukon túlmenően abban van, hogy az alkotó-alkotott ellentétpár szakadatan hangoztatása ellenére végső soron metafizikussá, elmerevítetté teszik a valóságos folyamatokat. Landmann belül marad a spekulativitáson, jóllehet már pl. Speyerben dolgozó antropológus-kortársa, Gehlen is rámutatott a munkatevékenység jelentőségére, az eszközhasználat mechanizmusára, amelynek révén az ember uralma a természeti környezet fölött kialakul. (Ld. munkáját: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Bonn 1950.) Az emberi humanizációs-kultúrateremtő tevékenység elindulásának eleve feltétele egy természeti szféra jelenléte, amelynek szabályozása-manipulálása, általában vett meghódítása meghatározott tárgyainak mint eszközöknek felhasználását szükségeli. Az eszközhasználat annyit jelent, hogy az ember a környezetének természet adta ingerkeltőit felcseréli-kiigazítja saját maga által konstruált ingerkeltőkre, ezeket maga viszi be a természetbe, és ezzel eléri, hogy a saját maga által — teleologikusan — létrehozott változásokhoz igazodhat. Nem arról van tehát szó, hogy az ember mint tárgyi lény a természeti jelenségek puszta lenyomata, közvetlenül determináltja lenne, hanem arról, hogy a természet *aktív* megváltoztatása éppen *alkalmazkodását*, ennek lényegét jelenti, és ez az alkalmazkodás teszi lehetővé a benne rejlő erők, képességek kibontakozását.

Meg kell még említeni, hogy az „objektív szellem" kategóriájának használata a szerzőt szükségképpen érzéketlenné teszi a tárgyiasulás és elidegenedés megkülönböztetése iránt, az utóbbiról egyszerűen nem vesz tudomást. Magyarázza ezt az is, hogy az individuum és a nem diszkrepanciájának tudatosítása olyan kérdésfeltevésekhez vezetne, amelyek a társadalmi-politikai gyakorlat szférájában nyerhetnek csak megoldást, ez azonban Landmann látókörén kívül esik. Másrészt nem határolja el világosan a mindennapi élet területét, az ember benne végzett, általa jellemezhető tevékenységét az antropológiai-filozófiai értelemben vett munkától. A kettő gyakran keveredik a fejtegetések során, ami megengedhetetlen, hiszen a mindennapi tevékenység feladatmegoldó sztereotípiái, kliséi stb. alapvetően különböznek az embernek mint nembeli lénynek tevékenységétől, nem zárva ki azt, hogy az ember mint egyed és mint nembeli lény elválaszthatatlan).

Landmann rámutat, hogy mindig megkísérelték olyan kultúrformák megtalálását, amelyek az ember lényegéből — úgymond — szükségszerűen fakadnak (természeti állam, természeti vallás stb.), a „természeti kultúra" gondolata azonban ellentmondást zár magában. Az emberben ugyanis — véli a szerző — csak a kultúra igénye, szükséglete (das Dass) található meg, de nem az, hogy ez miképpen, milyen formák-módozatok révén realizálható (das Wie). Ezért nem pontos azt mondani, hogy az ember alkotja *a* kultúrát, hiszen mindenkor

egy bizonyos kultúrát alkot, *kultúrákat* hoz létre. Az egyes kultúrák keletkezését a *történelemfilozófia* tárja fel, kimutatja különbségüket, és a bennük élő emberek eltérését; így szétzúzza azt a rögeszmét, mintha az ember lényege valami valamenynyi kultúrán keresztül konstansan megmaradó, egyszer s mindenkorra adott fixáltság volna. Ezáltal derül fény arra, hogy az ember, mint „kultúrlény" egyúttal történelmi lény, történeti-időbeli helye, amelyen áll, számára nem külsőleges és véletlen, hanem éppen az konstituálja őt. Így az embernek nemcsak van története, hanem *ő* a történelem (York), sorsa a „történelmi variabilitás".

Az az állítás, hogy a kulturális mint olyan szükségszerűen pluralisztikusan lép fel, és hogy valamennyi történetileg keletkezett „kultúrforma" egyenrangú, ez a Goethe-kor racionalisztikus történelemfilozófiai belátása volt, amelynek azonban akkor még nem volt meg az „antropológiai fundamentuma" — írja Landmann. A modern antropológia „fényében" már világosan látható, hogy az ember történeti sokfélesége-különbözősége nem egyéb, mint külső következménye belső *nem-egyértelműségének*, „befejezetlenségének", „hiányos" voltának, „nyíltságának", ami történetileg mindig más, változó alakban lép fel, amiben viszont ott rejlik az ember voltaképpeni lényege, noha ez csak egy „formális princípium" — a *feladat* megoldásának és az *önformálásnak* képessége. Általa tételeződik az ember. Így Landmann történelemfilozófiai indítással ugyanarra az emberképre kíván jutni, amire a modern antropológia és egzisztenciálfilozófia is a maga módján eljutott. A racionalista történelemfilozófiai felfogás és a jelenkori filozófiai antropológia „mint két kéz ragadják meg és tartják kölcsönösen egymást" (27. o.).

Landmann főcélja annak az „ellentmondásnak" a feloldása, amely az individuális önformálás és a determináló kultúrtradícióba (a „nembeliségbe") való beleszületés között van. Helyesen emeli ki, hogy a kultúrtradíciók a történelem menetében egyre nagyobb plasztícitásra tesznek szert, szemben a korábbi időszakok neofób és konzerváló gyakorlatával. Kísérlete, amely az egzisztencia „nyíltságát" és döntési szabadságát a történeti determináltsággal kívánja összhangba hozni, a mai német ún. filozófiai antropológia uralkodó tendenciáját, egyben megoldatlan problémáját mutatja. (Szélsőséges variánsa ennek pl. az újkantiánus Erich Rothacker elmélete, aki Jacob von Uexküll környezet-fogalmát az állati szituációról az ember társadalmi-történeti környezetére transzponálja, az embert egy fatalista-mechanikus környezet-aprioriba kényszerítve. (Ld. munkáját: *Philosophische Anthropologie*. Bonn 1964.) Tagadhatatlan, hogy az ember *természete*, amely nem azonos az emberi lényeg fogalmával, történetileg-koronként változó. E változékonyságból azonban teljesen jogosulatlan az ember olyan metafizikai szimptómáira következtetni, mint a „nem-egyértelműség", „nyíltság" stb., hiszen az egyes korok tipikus individuumai nagyon is egyértelmű módon, készen kapott sémák, feladatmegoldó sablonok nyomán válnak egyénekké és folytatják élettevékenységüket, melynek továbbformálása és hagyományozása *csak az örökölt* emberi szituáció elsajátítása révén lehetséges. A történelemnek tehát olyan belsőleg determinált *folytonossága* van, amely az emberi termelőtevékenység extenzív és intenzív kiterjedésében meghatározott *irányultsággal*, ezáltal *egységgel* rendelekezik. Az ember lényege, a munkatevékenység, a társadalmiság és a tudatosság révén az univerzalitás és a szabadság *irányában* bontakozik ki, aminek egyes történeti fázisai kétségkívül elkülöníthetők. Antropológia és történelemfilozófia így valóban egymásra talál, kimutatva, hogy az a tény, hogy az embernek történelme van, amelyet maga hoz létre, amelynek során állandóan és öntevékenyen formálja saját szubjektumát, átalakítja természetét — olyan fokon, amelyben végső soron az emberiség egész addigi fejlődése *adott konkrétsággal* kumulálódik —, az ember legfőbb jellegzetessége. Az ember „nem-egyértelműsége", „pluralitása" ezzel szemben a történeti folyamat szerves folytonosságától függetleníti az embert, a történelem*től* absztrahál, s így végső soron nem egyéb, mint verbális spekuláció.

A szerző úgy véli, hogy az ember alkotó és alkotott, individuális és nembeli voltának kimutatásával elhatárolja magát a „természeti-naturális antropológiáktól", amelyek az ember lényegét a biopszichikai állandóiban vélik felfedezni, másrészt a „szupranaturalizmustól", azaz a vallásos filozófiától, amely az ember lényegét az „istentől adott lélekben" keresi. Épp Landmann példája igazolja, hogy e két szélsőség kizárása önmagában még semmiféle helyes megoldást nem biztosít. Tanulságos lenne elméletét összehasonlítani az amerikai Leslie White ún. kulturológiájával. E két felfogás a napjainkban valóságosan meglevő szélsőségeket, a tényleges — és szintén rossz — alternativitást példázza. White technicista, a technikai determinizmus híve, differenciálva az objektivációs szférát, a tech-

nológiát döntő jelentőségűnek tartja. Kultúrája az embert determináló tárgyak holt világává merevedik, dehumanizált. Landman elméletében a kultúra — végső soron — a szubjektív szellemmel szinonim s így — dematerializált. Korunk polgári kultúrfilozófiájára alapvetően e kettősség nyomja rá bélyegét. (Amely nem esik egybe az antropológiai irányzatokkal, ezek lényegesen szerteágazóbbak.)

Munkája bevezetőjében Landmann utal arra, hogy napjainkban a társadalomtudományok egész sorozata igényli a filozófiai emberkép kidolgozását. Hogy ez valóban így van, s hogy ennek végrehajtása nagy fontosságú feladat, ebben teljesen egyet lehet vele érteni. Tévedés azonban azt hinni, hogy a kultúrtudomány és antropológiája az egyes társadalomtudományi területek *fölött* állva univerzális kulcsot szolgáltatna az egyes problémák megoldásához. S különösen nincs ez így akkor, ha magából az elméletből még az is hiányzik, amiről — a talpára lehetne állítani.

Papp Zsolt

Approaches to History[1]

A H. P. R. Finberg szerkesztésében megjelent kötet, amely egy kilenc kiváló angol történész részvételével lezajlott szimpózium anyagát tartalmazza, címe ellenére nem közvetlenül történetfilozófiai, hanem inkább általános tudományfilozófiai érdekességgel bír. Minden egyes tudományban szükség van bizonyos önkritikai tevékenységre, az eredmények összegezésére, a többi tudományhoz való viszony tisztázására, a szaktudomány elhelyezésére az emberi tudás egészében, a perspektívák előrelátására magában a tudományban. Ilyen jellegű számvetést ígér ez a könyv a történettudományok területén.

Bevezetésében a szerkesztő vázolja azt a helyzetet, amely a különböző, kronológiai és területi irányban végbevitt munkamegosztás eredményeképpen a történettudományokban kialakult: az archeológus például a maga megkülönböztetett módszerét és technikáját viszi bele a múlt vizsgálatába, s ha kutatásainak tárgya megegyezik is az ugyanazon korszakkal foglalkozó gazdaságtörténészével, nem értik egymás nyelvét, nem használják fel egymás eredményeit. Pedig — és ezt az előfeltevést tartalmazza a kötet címe is — a történettudományok specializálódásából létrejött diszciplínák — a politikatörténet, gazdaságtörténet, társadalomtörténet, egyetemes történet, helytörténet és a többiek — ugyanannak a történelmi folyamatnak a megközelítései különböző oldalról, különböző módszerekkel, különböző kérdésfeltevések alapján. A szimpózium célkitűzése, hogy elősegítse a főbb történettudományi területek közötti viszony tisztázását, hogy az egyes diszciplínák képviselői kifejtsék szakterületük „raison d'être"-jét, bebizonyítsák létjogosultságát. Egyikük sem kívánja az utolsó szót kimondani a maga területén, mivel tisztában vannak azzal, hogy a historiográfia még hosszú fejlődés előtt áll elméletben és gyakorlatban egyaránt.

A kötet két majdnem egyenlő részre oszlik. Az elsőnek (S. T. Bindoff, W. H. B. Court, J. Perkin és G. Barraclough professzorok tanulmányai) középpontjában a történelem speciális megragadásának, meghatározott szemszögből való megközelítésének problémái állnak. A szerzők megpróbálják saját felfogásuk szerint definiálni, körülhatárolni, értelmezni szakterületüket, leírni a tudományok rendszerében elfoglalt helyzetét, a vele szemben támasztott követelményeket, a történettudós magatartását, módszerét, eljárásait, az adott diszciplína jelentőségét. Bindoff professzor a híres Tudor-történész, az első tanulmány szerzője kimutatja, hogy a ma írott és olvasott történelem túlnyomó része politikatörténet: a koronák, tanácskozások, parlamentek, hadseregek, hadiflották, békék és háborúk története; a XX. században egyre inkább a diplomácia története, a nemzetközi intézményeké, bár elválaszthatatlanul összefonódik a nemzeti történelmekkel. A politikatörténet a legszélesebb értelemben vett kormányzat története. A gazdaságtörténetről szóló tanulmányt Court írta, megpróbálva elhelyezni szakterületét a közgazdaságtanhoz, mint a megfelelő analitikus tudományhoz, és a többi történettudományhoz való viszonyában. Court az emberiség gazdasági tevékenységének történetében a gazdasági döntéseknek tulajdonít köz-

[1] A symposium. Ed. H. P. R. Finberg. Routledge and Kegan Paul, London 1965. 221 o.

ponti szerepet. Azt állítja, hogy a gazdasági tevékenység kiváltója a szükséglet, végcélja a jólét. A gazdaságtörténet annak kutatása, hogyan használta fel az ember a a készleteit szükségleteinek kielégítésére. Elemzi a gazdasági változás kategóriáját, az az álláspontja, hogy nincs egy általános elv, amelynek alapján meg lehetne magyarázni a történelmet: minden egyes gazdasági szituációnak megvannak a sajátosságai, ezek feltárása a gazdaságtörténész feladata. Az ún. „társadalomtörténeti" diszciplínát Perkin képviselte a szimpóziumon. Sorra elemezte szakterületének minden eddigi és lehetséges meghatározását, amiből kiderült, hogy a polgári történészek körében bizonyos egyetértés van abban a tekintetben, hogy a társadalomtörténet feladata az emberi együttélés különféle megjelenési formáinak vizsgálata, tehát a történelem és a szociológia összekapcsolását jelenti. A tanulmány szerzője kifejti, mi mindent kell tartalmaznia egy igényes, átfogó társadalomtörténetnek: úgy kell tekintenie a társadalmat, mint strukturált, funkcionáló, önmagát reprodukáló, önmagára visszaható egészt; elhelyezve földrajzi és kozmikus környezetében. Fel kell tárnia, ki kell fejtenie egy-egy térben és időben rögzített társadalom (például az ókori Babilon, a periklészi Athén, az Erzsébet-kori Anglia) társadalmi ökológiáját, anatómiáját, fiziológiáját, pszichológiáját, azaz azt, hogy milyenek voltak az adott korban a fizikai, természeti feltételek, a társadalom struktúrája, hogyan működött politikai szervezete, milyen szociális problémák voltak uralkodók és hogyan próbálták ezeket megoldani. Barraclough, a neves egyetemes történész cikke azt kísérli meg, hogy megértesse, a történeti valóság átalakulása, a világ unifikálódási folyamata, az érintkezési viszonyok nemzetközivé válása milyen követelményeket támaszt a történetírással szemben, milyen irányban változtatja meg történelemszemléletünket.

Finberg professzor tanulmánya átmenetet képez a kötet első és második része között. Magán viseli az első rész hibáit és a második rész jellegzetességeit. Az igazi történelmi folyamatot szerinte kis, lokális közösségek történetében lehet megragadni. Azt írja: „tanulmányoztam egy peres ügyet, amely egy Kelet-Devon-i jelentéktelen falucska körül zajlott, és többet tudtam meg belőle a Stephan király korabeli polgárháború geneziséről, mint amennyit a hivatalos történelmek együttvéve össze tudnak szedni."

Az ő perorációja kiváló példája annak az apologetikus, önigazoló attitüdnek, amely főleg az első részt jellemzi. A történelemhez való saját közelítését fölébehelyezi a többiekének, nemcsak fontosnak tartja, hanem a legfontosabbnak is — és nem is törekszik arra, hogy egy kritikus, elemző reflexióval lépjen túl szak — tudományos korlátain.

A második rész a történelem öt további megközelítését tárgyalja, amelyek a történeti összfolyamatot szem előtt tartó diszciplínákhoz képest segédtudományoknak bizonyulnak, ezekhez és egymáshoz való viszonyukat mégis bizonyos autonómia jellemzi. Voltaképpen kutatásuk tárgya is speciális (történeti földrajz, művészettörténet, tudománytörténet, archeológia és helységnév-kutatás), mégis összekapcsolja ezeket a történészeket (H. C. Darby, D. Talbot Rice, A. Rupert Hall, F. T. Wainwright) a tudományos módszertan, történettudományi metodológia leglább deskriptív megteremtésének igénye.

Mivel az egész kötet az angol empirizmus jegyében készült, hatalmas támadási felületet teremtve magának a polgári történetfilozófiák felől is, a legszigorúbb tudományossággal fellépő szerzők sem jutnak tovább a szaktörténészek alkotófolyamatának megfigyelésénél, empirikus generalizációknál, a tudományos metodológia naturalisztikus megközelítésénél.

A szerzők nagy része tudatosan elzárkózik minden elméleti általánosítástól, átfogó koncepciótól, történetfilozófiától, ugyanakkor érzi a csak tényeket felhalmozó, szűklátókörű, mechanikus tudományosság elégtelenségét. A kötetben felbukkan néhány történetfilozófiai jelentőségű probléma (a történeti objektivitás, az Európa-centrizmus, a történelmi személyiségek, világtörténelem és nemzeti történelmek problémája stb.), de éppen csak érintik őket, diszkussziójuk sokkal kevésbé komplex, sokoldalú, mint ahogyan megérdemelnék.

Karádi Éva

ÚJ KÖNYVEK

Bauman, Zygmunt: Általános szociológia. Kossuth K. 1967. 601 o. 65. Ft.

Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai. Kossuth K. 1967. 553 o. 60 Ft.

Göncöl György: „A tőke" 100 év multán. „A tőke" és a mai kapitalizmus problémái. Kossuth K. 1967. 89 o. 5 Ft.

Hermann István: Vászon és függöny. Tanulmányok. Magvető, 1967. 502 o. (Elvek és utak.) 26,50 Ft.

Hiebsch, Hans—Vorwerg, Manfred: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába. Kossuth K. 1967. 349 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 21 Ft.

Kahane, Ernest—Garaudy, Roger: Teilhard de Chardin. Kossuth K. 1967. 182 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 11 Ft.

(Kanizsai-Nagy Antal—Lengyel Dénes): Emberek és istenek. Szöveggyűjtemény az ateista és antiklerikális irodalomból. (Bev. Lukács József.) Tankönyvkiadó. 1966. 754 o. 46 Ft.

Kon. Igor Szemjonovics: A szociológiai pozitivizmus. Történeti vázlat. Kossuth K. 1967. 317 o. 37 Ft.

Kosik, Karel: A konkrét dialektikája. Tanulmányok az ember és a világ problematikájáról. Gondolat. 1967. 235 o. (Stúdium könyvek 63.) 19 Ft.

Lenin, V. I.: Válogatott művei. 1—3. köt. Kossuth K. 1967. 608, 505, 533 o. 75 Ft.

Madzsar József: Válogatott írásai. Vál., bev., jegyz., bibliogr.: Kárpáti Ede. Akad. K 1967. 279 o. 11 t. 57 Ft.

Marx, K.—Engels, Fr. művei 23. köt. A tőke. 1. könyv. Kossuth K. 1967. 820 o. 32 Ft

Marx, K.—Engels, Fr.—Lenin, V. I.: A nőkérdésről és a családról. Kossuth K. 1967. 226 o. 18 Ft.

Rubinstejn, Szergej Leonidovics: A pszichológia fejlődése. Elvek és utak. Tankönyvk. 1967. 396 o. 25,50 Ft.

Szántó Miklós: Életmód, művelődés, szabadidő. Akad. K. 1967. 169 o. 36 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1967. VIII. 21. — Példányszám: 1850 — Terjedelem: 18,9 (A)5 ív

68.64281 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Аттила Аг: „Научное" искание бога и антропологическое исследование в работе Тейарда де Шардена 1
Пал Шандор: Как стоит дискуссия о Гегеле сегодня? 63
Ленке Бизам: «Фетиш действия» у Кафки и его метафорическая переоценка 115
Ференц Алтрихтер О некоторых фулнсофскуф вопросах математики 150
А. Лурия: Выготсий и изучение высши х психологических функций 184

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Алфред Рени: Письма о вероятности *(Вильмош Шош)* 194
Имре Ружа: Некоторые философские проблемы математики *(Шандор Секей)* 196
Дьёрдь Маркуш: Марксизм и «антропология» (Понятие мелодической сущности в философии Маркса) *(Андраш Дьёрдь Сабо)* 199
В. С. Швырев: Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки *(Антал Мюллер)* 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Жолт Папп)* 208
Approaches to History *(Эва Каради)* 213

CONTENTS

ESSAYS

Attila Ágh: A „Scientific" Search for God and Anthropological Research in the Works of Teilhard de Chardin 1
Pál Sándor: Hegel-discussions Today 63
Lenke Bizám: The Kafkaian „Fetish of Activity" and Its Metaphorical Re-interpretation 115
Ferenc Altrichter: On Some Philosophical Problems of Mathematics 150
A. Luriya: Vigotsky and the Study of Higher Psychic Processes 184

CRITICISM AND REVIEW

Alfréd Rényi: Letters on Probability *(Vilmos Sós)* 194
Imre Ruzsa: On Some Philosophical Problems of Mathematics *(Sándor Székely)* ... 196
György Márkus: Marxism and „Anthropology" (The Concept of Human Essence in the Philosophy of Marx) *(András György Szabó)* 199
V. Sz. Shwueriev: Neopositivism and the Problems of Empirical Foundations of Science *(Antal Müller)* 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Zsolt Papp)* 208
Approaches to History *(Éva Karádi)* 213

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Attila Ágh: Recherche „scientifique" de Dieu et recherche anthropologique dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin 1
Pál Sándor: Etat actuel de la discussion à propos de Hegel 63
Lenke Bizámi: Le „fétiche de l'action" chez Kafka et son interprétation métaphorique 115
Ferenc Altrichter: Dequelques problémes philosophiques des mathématiques 150
A. Louria: Vigotski et l'étude des fonctions psychipues supérieures 184

REVUE ET CRITIQUE

Alfréd Rényi: Lettres sur la probabilité *(Vilmos Sós)* 194
Imre Ruzsa: De quelques problémes philosophiques des mathématiques *(Sándor Székely)* 196
György Márkus: Marxisme et „anthropologie". Le concept de l'essence de l'homme dans la philosophie de Marx *(A. Gy, Szabó)* 199
V. S. Sviriev: Le néopositivisme et les problèmes du fondement empirique de la science *(Antal Müller)* 205
Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur *(Zsolt Papp)* 208
Approaches to History *(Éva Karádi)* 213

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:

MÁRKUS GYÖRGY
Az észlelés és a pszichofizikai probléma

LUDASSY MÁRIA
Történetiség a történelem ellen

TAMÁS GYÖRGY
A logikai négyzeten alapuló következtetések

MILÁN DAMJÁNOVICS
Szemantikai módszer az esztétikában

Vita a filozófia tárgyáról és a marxista társadalomelméletről

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő
SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő
TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Márkus György: Az észlelés és a pszichofizikai probléma 217
Ludassy Mária: Történetiség a történelem ellen. E. Burke filozófiája 300
Tamás György: A logikai négyzeten alapuló következtetések 349
Milán Damjánovics: Szemantikai módszer az esztétikában 371

VITA

Rádi Péter: Általános ontológia vagy társadalomontológia? 388
Rezső Margit: Mi a filozófia tárgya? 397

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Révai József: Válogatott történelmi írások I—II. *(Tolnai Gyula)* 401
B. F. Porsnyev: Szociálpszichológia és történelem *(Kéri Elemér)* 405
S. W. Bloom: Az orvos és betege. Szociológiai interpretáció *(Tahin Tamás)* 413
Filozófiai bibliográfia (A magyarországi Könyvtárak új szerzeményei 1967 első félévében) *(Csillag Lászlóné)* 419

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

Az észlelés és a pszichofizikai probléma*

(Adalék a pszichikum természet-ontológiájához)

MÁRKUS GYÖRGY

I.

1. Ez a tanulmány kísérlet egy olyan fogalmi séma igen vázlatos kialakítására és felrajzolására, amelynek keretei közt a neurofiziológiai tételek és az introspektív pszichikus állítások, beszámolók, illetve az e kijelentésfajták által leírt jelenségek viszonya tisztázható — legalábbis az *észlelés* jelenségét illetőleg. A pszichofizikai probléma megvitatásának ilyen, az érintett jelenségek egyik csoportjára, az észlelésre való korlátozása, úgy tünhet — a javasolt ,,megoldás" önmagában vett megítélésétől függetlenül — jelentősen csökkenti, ha ugyan teljesen meg nem szünteti a javaslat *filozófiai* relevanciáját. Hiszen érvelni lehet amellett, hogy a ,,test-lélek viszony" filozófiai kérdése teljes általánosságban, a pszichikus jelenségek egész körére nézve megfogalmazható, s ezért hasonló általánosságú választ is várhatunk el. Nem kívánok itt ezen érvelés tartalmi bírálatával foglalkozni — bár korántsem vagyok meggyőződve helyességéről (a ,,pszichikus" kategóriája alá szubszummált jelenségek, szorosabb analízis fényében, olyan nagyfokú heterogenitást mutatnak, ami valószínűtlenné teszi, hogy a pszichofizikai probléma valamely egyetlen, általános hipotézis segítségével bármikor is megválaszolható legyen) —, egyszerüen azért, mert a tárgyalás fentebb említett leszűkítését nem elméleti, hanem egyszerű gyakorlati megfontolások diktálták.

A test-lélek probléma megoldása *filozófiai* kérdés, *mivel* (és annyiban, amennyiben) része egy olyan fogalmi séma kialakítására irányuló vállalkozásnak, amely nemcsak különböző empirikus tudományok eredményeit foglalja — hipotetikusan — egységbe, hanem mindenekelőtt szembesíti őket a köznapi-spontán világképpel, a köznapi gondolkodásunkat átszövő ,,ontológiai hiedelmek" laza rendszerével. E felfogásnak megfelelően a filozófia — mint kapocs tudomány és köznapi gondolkodás között (és részben, mint mind a kettő racionális kritikája) — egyik legfőbb feladata az, hogy megvilágítsa az embernek mint cselekvő, megismerő és erkölcsi lénynek helyét és lehetőségeit a tudomány által felrajzolt, ,,dezantropomorfizált" univerzumban. A filozófia funkciójának e felfogásából természetszerűleg következik, hogy az empirikus tudományos kutatás eredményei — általában szólva — relevánsak a filozófia kérdéseinek megválaszolásában. Az itt tárgyalandó problémát — a ,,test-lélek" viszonyt — illetőleg a nehézség éppen abban áll, hogy ezek az eredmények ma még nemcsak hogy viszonylag kezdetiek és elégtelenek, hanem igen ,,egyenlőtlenül elosztottak" is. Az észlelés pszichológiáját és fiziológiáját illetően például elég szép számú kísérleti adat, sőt jó néhány elméleti hipotézis is rendelkezésünkre

* A tanulmány a bostoni Tudományfilozófiai Kollokviumon 1966 júniusában tartott előadás szövegén alapul.

áll (bár, am az elméleteket illeti, ezek egyike sem képes — sőt nem is tesz kísérletet — az *összes* megfigyelések és experimentális eredmények megközelítően teljes magyarázatára). De az emlékezet esetében — egyes, az engram természetére vonatkozó igen kevéssé korroborált hipotézisektől eltekintve — már jóformán semmi fiziológiai ismeret sem áll rendelkezésünkre, és ezek az általános hipotézisek ma még sehogy se hozhatók összefüggésbe azzal a nagyszámú pszichológiai adattal, amely főként az emlékezetben való megőrzést elősegítő és gátló tényezőkre és feltételekre vonatkozik. A gondolkodásra vonatkozólag pedig nemcsak hogy fiziológiájáról nem tudunk jóformán semmit, hanem szembe kell néznünk azzal a ténnyel is, hogy e terminus használata a pszichológiai irodalomban, pszichológiai jelentése is — enyhén szólva — homályos. Ezen körülménye indítottak arra, hogy az általános filozófiai problémát azon az egy kérdésen keresztül vizsgáljam, amelynek tekintetében a javasolt filozófiai konceptualizáció szembesítése bizonyos empirikus-tudományos eredményekkel ma gyakorlatilag lehetséges. A magam részéről legalább annyira meg vagyok győződve az itt javasolt megoldás alapvető vonásainak kiterjeszthetőségéről az észlelési jelenségeken túl, mint amennyire meg vagyok győződve az észlelésre való alkalmazhatóságukról: azaz mindkettőre vonatkozólag meglehetősen sok kétségem és problémám van.

Mielőtt hozzáfognék felfogásom kifejtéséhez, bevezetésként néhány megjegyzést szeretnék tenni azokról az elméletekről, amelyek az utóbbi időben — egy materialista-naturalista filozófia keretein belül, vagy legalábbis ezzel összeegyeztethetőleg — elsősorban az angol-amerikai filozófiai irodalomban a pszichofizikai probléma megoldására javaslatként felmerültek. Ezek a megjegyzések nem lépnek fel egy kimerítő kritika igényével — inkább lokalizálni szeretném, hol s miért vannak bizonyos nehézségeim és problémáim ezek elfogadásával kapcsolatban, s ily módon „negatíve" bevezetni a később előadandókat.

2. A pszichofizikai probléma annak a kérdésnek fogalmi tisztázását követeli, mi a viszony a fizikai, elsődlegesen a magasabb állati organizmusokban és az emberi testben lejátszódó fizikai folyamatok[1] és az e szervezeteknek (introspekció vagy viselkedésük megfigyelése alapján) tulajdonított pszichikus-

[1] A „fizikai" fogalmát itt és a továbbiakban a következőképp használom: „fizikainak" nevezem mindazokat a fogalmakat, amelyeket 1. az empirikus természettudományok használnak a *szervetlen* természeti jelenségek, folyamatok tudományos leírására és magyarázatára; vagy amelyeket 2. az 1.-ben említett fogalmak (mint primitív terminusok) *alapján* a tudományban elfogadott logikai-módszertani eljárások segítségével (pl. explicit definícióval vagy redukciós kijelentésekkel stb.) valamely más (azaz nem-anorganikus) területre vonatkozó tudományos elméletbe bevezethetünk. A továbbiakban mindvégig feltételezzük, hogy a szerves jelenségek fiziológiai stb. funkcióinak „leírására" használt fogalmak a 2. értelmében „fizikaiak". A jelen pillanatban ez az állítás nyilván csak *feltételezés* — de, úgy hiszem, olyan hipotézis, amellyel a tudományosság igényével fellépő filozófusok igen jelentékeny hányada egyet fog érteni.

Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy ez a feltételezés semmiképp sem azonos azzal az állítással, amely szerint a szerves stb. szférákkal foglalkozó tudományok, legalábbis elvben megvalósíthatják feladatukat az 1. értelmében „fizikai" (szűkebb értelemben fizikai) fogalmak segítségével, azaz, hogy az ilyen tudományok összes terminusai helyettesíthetők a szűkebb értelemben fizikai terminusokkal, ezek segítségével az adott tudományból kiiktathatók. Éppen a fentebbi „definíció" alapján a „redukciós fizikalizmus" egyszerűen azonosul azzal a *nyilvánvalóan téves* állítással, amely szerint valamely tudományos elméletbe csak *explicit definíciók* segítségével lehet új fogalmakat bevezetni.

mentális képességek, jelenségek között. Az e kérdésre adott választ igen jelentősen befolyásolja annak kiinduló megválasztása, hogy fogalmilag milyen terminusokban jellemezzük magát a „közvetlen introspektív tapasztalatot", azaz, hogy jelenségeit milyen általános kategória alá szubszumáljuk. *Minek* a viszonyát kívánjuk tisztázni a fiziológiai-fizikai jelenségekhez, a feltételezett pszichikus *tárgyakét* (pl. „a látott szín", „a látott alak", a „a látott forma") avagy sajátos „pszichikus" *állapotokét, folyamatokét vagy aktivitásokét* (pl. „látni a színt, az alakot vagy a tárgyat") — ezen alternatíva eldöntése igen jelentősen befolyásolja magára a test-lélek problémára adandó válaszokat, bár egymaga még nem dönt ezek materialista, idealista vagy dualista jellegére vonatkozólag.

Az egyik legfontosabb különbség a XVI—XVIII. század klasszikus materializmusa és egyes mai angolszász filozófusok „neomaterializmusa" között épp az erre a kérdésre adandó válaszban található meg. A tradicionális materializmus, amely lényegében kritika nélkül akceptálta az észlelés reprezentacionalista elméletét („képelmélet" — lásd erről még a 25.§-t, továbbá a 70. lábjegyzetet), s ugyanakkor a gondolkozást az észlelés analógiájára fogta fel, kényszerítve volt saját belső logikája által sajátos *pszichikus tárgyak, entitások* tételezésére. Így, miközben teljes erővel hangsúlyozta a „fizikai" és a „szellemi-morális" ember egységét és azonosságát, e filozófia ugyanakkor prima facie feltételezte „két világ" — a „külső" és a „belső" — létezését. Az ekként létrejött logikai feszültség feloldásának legkézenfekvőbb útja az volt, hogy ezt a belső pszichikus világot egy merő „árnyékvilággá" változtatták át, amely passzívan tükrözi a valódi, fizikai realitást. Így a régi materializmus számára az *epifenomenalizmus* lett a test-lélek probléma megválaszolásának legkézenfekvőbb módjává.

Az epifenomenalizmus fogalmát itt természetszerűleg igen széles s logikailag eléggé tisztázatlan értelemben használjuk. A pszichofizikai probléma tradicionális materialista megoldási kísérletei azonban olyan (mai ismereteink fényében helytelen, de a maguk korában általánosan elfogadott) egyéb ontológiai stb. előfeltevésekkel szövődtek össze (pl. annak feltételezésével, hogy az oksági viszony *tárgyak* közt áll fenn, vagy hogy e viszony az alap-következmény logikai relációjával azonos stb.), amelyek e terminus nem szigorú történeti alkalmazását igazolják, sőt szükségessé teszik. Ezen egyéb filozófiai előfeltevések mellett a „test-lélek" viszonnyal kapcsolatban olyan doktrinák alakultak ki, amelyek a filozófiai rendszer egészén belül a (mai értelemben vett) epifenomenalizmussal lényegében azonos funkciót töltöttek be, de nem ennek ma szokásos idiómáját használták, azaz nem a fiziológiai és pszichikus események közti szigorúan *egyirányú kauzalitásról* beszéltek, hanem például a szubsztancia-akcidencia kategóriáival operáltak.

A modern alakjában vett epifenomenalizmus (amely szerint a pszichikus tárgyak vagy események fiziológiai folyamatok vagy állapotok elszigetelt és okozatilag ineffektív „melléktermékei") — szokásos megítélésével szemben — nemcsak koherens, de igen szilárd, nehezen bírálható doktrina. Az a szokvány kritika, amely szerint e felfogásból az következnék, hogy az olyan pszichikus jelenségek, mint gondolkodás, akarati elhatározás stb. irrelevánsak az emberi viselkedés menetében — amit abszurditás lenne feltételezni —, elemi félreértésen alapul. Ha az epifenomenalista filozófus azt állítja, hogy valamely *B* cselekedet oka kizárólag *A* fiziológiai állapot, amelynek *A'* pszichikus jelenség (pl. a megfelelő akarati elhatározás) csak epifenomenonja, úgy ezzel a leg-

kevésbé sem állította azt, hogy *B A' nélkül* is ugyanúgy végbemehetne. Hiszen *A'* szükségszerű, kauzális következménye *A*-nak, s így, ha nincs jelen, akkor *A* sem lehetett jelen, tehát (minden mást változatlannak tételezve) *B* sem mehetne végbe. Egyes újabb tanulmányok[2] (pl. Sellars, W.—Meehl, P.E. [1]) mutatják, hogy megfelelő további finomításokkal az epifenomenalizmus képes ennél jóval megalapozottabb és bonyolultabb ellenérvekre is választ adni.

Az epifenomenalizmus ellen jogosan felhozható érvek közül az egyik leglényegesebbre az utóbbi évtized vitáiban Herbert Feigl és J. Smart mutatott rá. Feigl szellemes kifejezése szerint ez a doktrina feltételezi olyan „nomologikus lógványok" (nomological danglers), mint az egyszerű, nem-elemezhető érzetminőségek stb. létezését, amelyeket *végső*, *irreducibilis* természettörvények kapcsolnak össze az agyban végbemenő nem homogén, hihetetlenül bonyolult (fizikai részecskék millióinak millióit involváló) fizikai folyamatokkal. Ez viszont ellentmond az (akár tudásunk adott fokához relativizált, akár abszolút értelemben vett) „végső" természettörvényekre vonatkozó összes elvárásainknak. „Mi azt várjuk, hogy a természet végső törvényei egyszerű létezők viszonyára vonatkozzanak. Legalábbis ez volt idáig a tudomány egész tendenciája." (Smart, J.J.C. [2; 68]). Ez az érv természetesen korántsem cáfolja az epifenomenalizmust — a feltevések és az elvárások nem tények. De kétségtelen, hogy ez a fent említett „elvárás" sok szempontból az egyik fontos „regulatív idea" szerepét töltötte be a tudomány aktuális történeti fejlődésében, s feladása korántsem kezelhető könnyelműen. Úgyszintén meg kell jegyezni, hogy azok a konkrét empirikus hipotézisek, amelyek néhány évtizeddel ezelőtt, úgy tűnt, jelentős empirikus alátámasztást nyújtanak az epifenomenalista álláspontnak (pl. W. Köhler és más Gestalt-pszichológusok pszichofizikai izomorfia elmélete), a modern neuropszichológiai kutatások által lényegében falszifikáltnak tekinthetők.

De az epifenomenalizmus mai népszerűtlenségének oka alapjában abban a tényben keresendő, hogy ez a felfogás mindaddig, amíg pszichikus *tárgyak* (vagy komplexusaikból álló események) és neurofiziológiai folyamatok vagy állapotok viszonyát keresték, igen kézenfekvő, sőt szükségszerű volt, de erőszakoltnak és szükségtelennek tűnik, ha a pszichikus jelenségek más konceptualizációját fogadjuk el. Márpedig ma egyre több kétség és ellenérv hangzik el épp a materializmus talaján avagy ehhez közel álló filozófusok részéről e felfogással (s az ezt megalapozó reprezentacionalista észlelés-elmélettel) szemben — véleményünk szerint teljesen jogosan. Ma úgy tűnik, hogy az epifenomenalizmusnál „radikálisabb", a köznapi gondolkozás szempontjából talán merészebb, de a tudomány szempontjából „kevésbé költséges" és jobban megalapozott filozófiai feltevések nagyobb sikerrel kecsegtetnek.[3]

[2] Itt és a továbbiakban a hivatkozás következő módját használom: a szerző neve utáni szögletes zárójelben álló (első) szám az irodalomjegyzék megfelelő pozíciójára utal. A munka oldalszámára a pontosvesszőt követő számokkal hivatkozunk.

[3] E tanulmányban — egyes hivatkozásoktól eltekintve — tudatosan nem tértem ki a pszichofizikai problémával kapcsolatban a mai marxista irodalomban található egyes megoldási kísérletekre, mivel ezek — márcsak a jelentős eltérések következtében is — külön részletes tárgyalást igényelnének. Ezért itt csak mellékesen jegyzem meg, hogy véleményem szerint az e kérdés kapcsán tankönyveinkben stb. található „standard"-álláspont szégyenlős, nem-következetes epifenomenalizmusnak tekinthető. Ez elválaszthatatlan attól a ténytől, hogy — bár egyetlen marxista filozófus sem állította explicite azt, hogy a pszichikus jelenségek valamiféle „ideális tárgyak" lennének — ez a feltételezés hallgatólagosan meghúzódik számos argumentáció mögött, amelyet egyes marxista filozófusok

3. Az ún. „neomaterializmus" képviselői általában elvetik a pszichikus entitások (érzet, észlelet, gondolat stb. mint sajátos pszichikus tárgy) posztulálását, s a belső tapasztalatra vonatkozó introspektív kijelentéseket az organizmus *sajátos állapotairól* szóló beszámolóknak fogják fel („állapot-elmélet").[4] A „pszichikus" és a fiziológiai állapotok kölcsönviszonyáról ezen az alapon javasolt jelenleg egyik legvitatottabb elmélet az ún. „azonosság-hipotézis".[5]

Az azonosság-elmélet szerint (amelyet ezen álláspont képviselői a további tudományos kutatás által igazolandó *empirikus hipotézisül* javasolnak) a „pszichikus" állapotok (pl. az érzetekre vagy észleletekre vonatkozó szubjektív tapasztalatok) *de facto* nem mások, mint meghatározott fizikai-kémiai agyfolyamatok vagy agyállapotok, ténybelileg azonosak az utóbbiakkal. Pontosabban szólva: e koncepció szerint az érzetekre, észleletekre stb. vonatkozó introspektív beszámolók, amennyiben egyáltalán beszámolnak, információt közölnek *valamiről*, a beszélő szubjektum agyában végbemenő fizikai folyamatokról nyújtanak információt. Az az azonosság tehát, amelyet a nézet

előszeretettel alkalmaznak. Így például a pszichikum anyagi vagy nem anyagi voltáról szóló (elég verbálissá vált) vitában a „tradícionális" álláspont (a pszichikus jelenségek nem anyagiak) védelmezői legtöbbször a következő érveket alkalmazták: a pszichikus jelenségek, a tudati „képek" térbelileg nem lokalizálhatók, ill. nem kiterjedtek; nem rendelkeznek semmiféle fizikai-kémiai tulajdonsággal (tömeg stb.); közvetlenül nem érzékelhetők s fizikai eszközökkel nem mérhetők stb., stb. — mindezen vonatkozásban *valamennyi* anyagi jelenségtől eltérő tulajdonságot mutatnak (mégpedig olyan vonások tekintetében, amelyek az anyagi jelenségekhez *szükségszerűen* tartoznak hozzá), *tehát* nem-anyagiak, „ideálisak". Ez az érv kétségtelenül tökéletesen meggyőző, ha „anyagi jelenségen" a fenti kontextusban *egyedi tárgyakat*, „*fizikai*" *testeket* értünk, azaz ha a pszichikus jelenségeket a tárgyak hasonlóságára fogjuk fel. Ha a tárgy kategóriája alá való szubszumpciót elfogadjuk, akkor ezek az argumentumok kétségtelenül igazolják, hogy a pszichikus jelenségek a legfurcsább és legcsodálatosabb tárgyak, amelyek minden anyagi tárgytól lényegileg különböznek, tehát joggal tekinthetők nem-anyagiaknak. A probléma ezen érveléssel kapcsolatban pusztán abban van, hogy a filozófiában a „tárgy" kategóriáján kívül akadnak egyéb kategóriák is, s a pszichikus jelenségek e kategória alá sorolása legalábbis igazolásra szorul. Enélkül viszont az egész érvelés értelmetlenné válik. Hiszen pl. a „törvényszerűségek" szintén nem kiterjedtek s nem lokalizálhatók, nincsenek fizikai-kémiai tulajdonságaik (pl. tömegük), közvetlenül elvileg nem észlelhetők stb., sőt mindezeket (és ezek ellenkezőjét is) állítani róluk értelmetlenség — de ezért még senki sem állította, hogy a törvényszerűségek mint olyanok „nem-anyagiak", „ideálisak". Nyilvánvalóan nem kívánjuk azt állítani, hogy a pszichikus jelenségek a „törvényszerűség" kategóriája alá sorolandók — pusztán az érvelés elégtelenségére kívántunk példát adni. De lehet különben sokkal „közelebb fekvő" példára is hivatkozni. Az ún. „diszpozícionális tulajdonságokról" pl. állítható mindaz (legalábbis olyan mértékben, mint a pszichikus jelenségekről), amit ezen érvek felsorolnak (s megint csak anélkül, hogy figyelembe vennénk, *milyen* diszpozíciókról van szó) — s az a feltételezés, hogy a pszichikus jelenségek viselkedési diszpozíciók, legalábbis nem abszurd (bírálatára a 9. §-ban még visszatérünk).

[4] Ennek megfelelően, ha e cikk folyamán — a rövidség kedvéért — magam is „észleletről" stb. beszélek, ezen mindig meghatározott (a továbbiakban jellemzendő) *belső állapotot* értek.

[5] Itt csak az elmélet egyik variánsáról fogunk beszélni, amelyet legrészletesebben (fentebb említett könyvében) J. J. C. Smart ausztráliai filozófus fejtett ki; s amelynek képviselői közé sorolható U. T. Place, P. Feyerabend, A. Quinton, R. Rorty, D. Armstrong stb. Az azonosságelméletnek van egy másik változata is, amelyet legteljesebben *H. Feigl* [1] tanulmánya reprezentál. Feigl — a reprezentacionalista realizmus elveiből kiindulva és Smarttal ellentétben — feltételezi, hogy az empirikusan azonosítható pszichológiai és neurofiziológiai terminusok közös referensei az érzetminőségek vagy „nyers érzések" (raw feels) — így messzemenően kétséges, hogy koncepciója mennyiben tekinthető egyáltalán materialista indítékúnak. Nézetei azonban mindenképp külön tárgyalást igényelnek; ezt azonban e bevezető megjegyzések szűk keretei nem teszik lehetővé.

képviselői a pszichikus és a fiziológiai terminusok, ill. kijelentések közt kívánnak megállapítani, nem a szóban forgó kifejezések *jelentésének* szemantikai, hanem *referenseik* empirikus, faktuális azonossága (azaz egy pszichikus terminus olyan értelemben „azonos" a megfelelő neurofiziológiai terminussal, ahogy a „gáz hőmérséklete" kifejezés identikus a „gáz molekuláinak kinetikai átlagenergiája" kifejezéssel — az empirikus tudományos kutatásokra alapozott fizikai elmélet szerint ezek az objektív, nyelven kívüli valóság *egy és ugyanazon jelenségére* vonatkoznak). Smart azt tételezi fel, hogy a köznyelven megfogalmazott introspektív pszichikus beszámolók *topikusan semlegesek*, azaz e kijelentések meghatározott analógiákon keresztül tesznek szert értelemre, s ezek az analógiák még teljesen eldöntetlenül hagyják a kérdést, milyen természetűek a bennük szereplő terminusok referensei. Mások (Feyerabend, Rorty), úgy tűnik, elfogadják azt, hogy a köznyelvi pszichikus kijelentések egy *dualista* fogalmi sémában helyezkednek el s ebben nyernek artikulációt, de feltételezik, hogy a jövendő tudományos fejlődés (legalábbis elvileg) lehetővé teszi e köznapi fogalmi struktúra *helyettesítését* egy monisztikus, „fizikalista" konceptuális rendszerrel, amelyben egyáltalán nem fognak szerepelni olyan terminusok, amelyek valamiféle állítólagos „pszichikus", „mentális" jelenségekre utalnának, hanem helyüket az egyértelműen agyfolyamatokat jelölő kifejezések foglalják majd el. Függetlenül azonban e különbségtől, mindezen filozófusok feltételezik, hogy a köznapi gondolkodás fogalmi apparátusának egy ilyen materialista-fizikalista „kiegészítése" vagy (részleges) „helyettesítése" meghatározott empirikus-tudományos előfeltevéseken nyugszik, amelyek *ma* még nem bizonyítottak. Ezek az előfeltevések lényegében a következők: a további tudományos haladásnak igazolnia kell, hogy

1. lehetséges egy-egyhez (vagy legalábbis egy-sokhoz) megfelelést állapítani meg minden egyes meghatározott típusú pszichikus állapot (pl. a zöld, a piros, a meleg stb. stb. meghatározott intenzitásának stb. érzékelése) és valamely jól meghatározható agyfolyamat (vagy agyfolyamatok), ill. ennek (ezeknek) bizonyos paraméterei között;

2. e megfeleltetés alapján az érzetekre, észleletekre stb. vonatkozó összes ismert pszichológiai törvényszerűséget le lehet vezetni a jövendő neurofiziológiája által feltárt törvényszerűségekből;

3. sőt ily módon az érzékelésre, észlelésre stb. vonatkozó új, eddig nem ismert törvényszerűségek feltárásához is eljuthatunk. (Vö. Rorty, R. [1;27])

A legsúlyosabb és leggyakoribb ellenvetés ezzel a felfogással szemben azok részéről hangzik el, akik azt állítják, hogy *függetlenül* attól, hogy igazolja-e a jövő tudományos fejlődése ezeket az empirikus feltevéseket, a fizikai-fiziológiai állítások és az introspektív pszichikus beszámolók azonosítása logikailag lehetetlen, megengedhetetlen fogalomzavaron nyugszik.

Ugyanis — szól az argumentum — a fizikai tárgyak megfigyelhető, és egyéb tulajdonságairól szóló *publikus*, mások által ellenőrizhető s megcáfolható kijelentésekkel szemben a beszélő szubjektum pszichikus állapotaira vonatkozó introspektív beszámolók személyes, *privát jellegűek*. (Pl. vö. Baier, K. [1; 63]) Ez elsősorban abban jelentkezik, hogy e kijelentések igazságának tekintetében a szubjektum *végső gnoszeológiai autoritással* bír: az „őszinte" introspektív beszámolókat semmiféle külső, mások számára is elérhető evidencia alapján nem lehet megcáfolni. Míg valamely tárgy-nyelvi megfigyelési

állítás — pl.: „Az előttem levő asztal barna" — *lehet* téves (s nem egyszer téves is) s mások által megcáfolható, addig a saját érzeteimre stb. vonatkozó kijelentések, pl. „Én most valami barnát látok", hacsak nem hazudok tudatosan, nem lehetnek tévesek, azaz ha igaznak hiszem őket, igazak is, és logikailag lehetetlen, hogy bárki más megcáfolja ezeket. Márpedig, hangzik az érv, a két kijelentés-típusnak ez a logikai különbsége nem magyarázható meg mással, csak annak a feltételezésével, hogy *különböző* „tárgyakra" vonatkoznak, s így egymással való helyettesítésük, empirikus azonosításuk logikailag lehetetlen.

Ha a „privát" és „publikus" kijelentések (s ezen keresztül tárgyak) különbsége valóban végső és abszolút jellegű, akkor ez az ellenvetés valóban igen meggyőző. Úgy tűnik azonban, hogy e különbség *viszonylagos* voltának igazolására számos igen súlyos érv hozható fel.

Mindenekelőtt figyelembe kell venni annak a lehetőségét (amint, bizonyos mértékig Hegelt közvetve, Feyerabend [1; 190—197] érvelt), hogy az introspektív beszámolókat jellemző közvetlen és „végső" gnoszeológiai autoritás egyszerűen az általuk leírt állapotok relatív *nem*-ismeretének, a „háttér"-ismeretek hiányának történeti függvénye, azaz annak a következménye, hogy e kijelentések (ahelyett, hogy a megismerés empirikus tartalmának végső hordozói lennének) valójában igen alacsony empirikus (retro- és prediktív) tartalommal bírnak. Ugyanis pl. abból az *„inkorrigibilisnek"* tételezett introspektív kijelentésből, hogy „én most valami barnát látok", ismereteink mai szintjén szinte semmi sem következik — nemcsak a külső anyagi világ tárgyaira, tulajdonságaira vonatkozólag, hanem a beszélő szubjektum viselkedése, sőt megelőző, ill. későbbi pszichikus állapotai tekintetében sem.

Így tehát ott és abban a mértékben, ahol és ahogyan a megfelelő tudományos ismeretek kialakulnak, ennek a sajátos kitüntetett jellegnek csökkenni kellene, illetve el kellene tűnnie. Ha ez mindeddig nem történt meg, úgy az pusztán azzal magyarázható, hogy azt a (kevés) empirikus-tudományos ismeretet, amellyel e jelenségek, a szóban forgó állapotok vonatkozásában ma rendelkezünk, instrumentalista-pozitivista s nem realista módon integráltuk tudásunk rendszerébe. Minthogy azonban az empirikus tartalom hiánya nehezen tekinthető kívánatos tulajdonságnak, sokkal racionálisabb lenne, ha a pszichikus jelenségekre vonatkozó fogalmainkat, kijelentéseinket úgy alakítanánk át, hogy képessé váljanak annak a növekvő empirikus-prediktív tartalomnak az asszimilációjára, amely —a tudományos haladás mértékében — a „pszichikumról" felhalmozódik. És (amennyiben meghatározott tudományos hipotéziseket igaznak tételezünk) az azonosság-hipotézis épp ennek a programnak a megvalósítását jelenti.

Feyerabendnek ez az érve súlyosabb, mint talán az első pillanatra tűnhet. Hiszen nem feledkezhetünk meg arról, hogy már ma is léteznek olyan gyakorlati szituációk, amelyekben elfogadjuk azt, hogy mások — tudományos eljárásokra és interszubjektív evidenciára támaszkodva — felülbírálják „legőszintébb" introspektív állításainkat is. Azt hiszem, hogy akiknek például gyakran volt bajuk a fogukkal, határozottan tapasztalhatták azt — a szubjektivista ismeretelméletek számára megdöbbentő — tényt, hogy egyes esetekben hajlandók feladni a fogfájás lokalizációjára vonatkozó "gnoszeológiai autoritásukat" a fogorvos javára.

Általában véve a mindennapi érintkezés reális gyakorlatában a pszichikus állapotokról szóló introspektív beszámolókat mások gyakran felülbírálják

és elvetik — s nemcsak a beszélő részéről elkövetett tudatos hazugságra való hivatkozással. A betegét vizsgáló orvos például — vizsgálatai eredményeképp — elvetheti paciense egyes fájdalom-érzésekre vonatkozó panaszait, anélkül hogy kétségbevonná igazmondását — hiszen félretolhatja őket pl. mint szuggesztibilitásból adódó tévedéseket, „nem-tudatos hazugságokat", vagy helytelen szóhasználatot gyaníthat (pl. a nyomásérzet fájdalomnak nevezését), vagy a lokalizációra vonatkozó „introspektív tévedéseknek" tekintheti őket stb., stb.

Hiszen nem feledkezhetünk meg arról, hogy az olyan kijelentések, mint pl. „Fájdalmam van" stb., bár tagadhatatlanul belső állapotokról vagy epizódokról való beszámolók, a reális kommunikációban való funkciójukat tekintve korántsem a tiszta tudattartalmak egyszerű leírásaként funkcionálnak, hanem e használatban már ma is meghatározott (bár alacsony) pragmatikai-prediktív tartalommal bírnak. Fiziológiailag a fájdalom a szervek sérüléseinek vagy funkció-zavarainak indikátora, s amikor fájdalomról beszélünk, akkor nemcsak egyes (kellemetlen) pszichikus „élményeinket" írjuk le, hanem egyben segítséget, orvosi kezelést vagy legalábbis különleges elbánást, szimpátiát stb. kérünk másoktól. A fájdalomról szóló introspektív kijelentések be vannak ágyazva a praktikus-szociális emberi magatartások egy széles mátrixába, s az angolszász filozófusok „őszinte megfigyelője", aki abszolút objektivitással írja le az általa érzett szúrásokat, csikarásokat és nyillalásokat, egy olyan absztrakció, amelynek bárminemű hasznossága messzemenőkig kétséges.

Másrészről nem feledkezhetünk meg arról, hogy az introspektív kijelentések privát és inkorrigibilis jellegének (vagy az utóbbi valamely enyhített variánsának) elfogadásáért, mint erre már Wittgenstein világosan rámutatott *Vizsgálódásai*ban, meglehetősen súlyos árat kellene fizetni — valószínűleg nem kevesebbet, mint annak elismerését, hogy ezek *nem kijelentések* e szó elfogadott értelmében. (Vö. Wittgenstein, L. [1; § 256—269. és 347—352.] és Malcolm, L. [1].) Ha ugyanis akceptáljuk ezek „ön-igazoló" és privát jellegűeknek való jellemzését, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy senkinek (a *beszélőt* is beleértve) sem lehet semmiféle kritériuma annak megállapítására, vajon egy ilyen kijelentéspéldány (token) egy adott esetben való alkalmazása megfelel-e a benne szereplő kifejezések használatára vonatkozó lingvisztikai szabályoknak vagy sem. Mivel a fájdalom megléte és a fájdalomra vonatkozó beszámoló közt (ha a megfelelő kijelentés egyáltalában beszámoló valamiről) a kapcsolat nyilván empirikus-kontingens jellegű, a téves használat lehetőségének is fenn kell állnia. Viszont a „privát"-jelleg feltételezése elvileg kizárja azt, hogy bárki is megállapíthassa, vajon valamely adott esetben fennforog-e a téves használat ténye avagy sem. Ha ugyanis az őszinte introspektív beszámolókat semmiféle külső, interszubjektív evidencia alapján nem lehet felülbírálni és megcáfolni, akkor a „mentális" kifejezések helyes használatára vonatkozó szabályoknak sem lehet semmiféle külső, publikus kritériuma, s e szabályoknak maguknak is privát-jellegűeknek kell lenniük. Márpedig, ha a pszichikus állapotok tekintetében, amint ezt feltételezik, nem lehet elvileg különbséget tenni aközött, *mi* ez az állapot és *miként jelenik meg* a szubjektum számára („esse est percipi" elve), akkor aközött sincs különbség, hogy valaki *valóban követi* a pszichikus kifejezések használatának feltételezett „személyes jellegű" szabályát vagy pedig csak *gondolja*, hogy követi. Azaz a „privát-szabály" követését logikailag nem lehet megkülönböztetni követésének a „benyomásától" — tehát egyáltalán nem szabály. Ott viszont, ahol a kifejezések használatát nem irányítják normatívan nyelvi szabályok, nem lehet

helyes és helytelen nyelvhasználat — azaz egyszerűen nincs normális-emberi nyelvi kifejezés, kijelentés sem. Ha elfogadjuk az introspektív kijelentések privát és inkorrigibilis jellegének elméletét, legfeljebb emotív jelentést tulajdoníthatunk nekik, kognitívat azonban nem — ezek ez esetben (a husserli terminológiát használva) csak *Anzeigen*, de nem *Ausdrücke:* azaz nem a szó szoros értelmében vett kijelentések.

Bár a fentebbi „logikai" ellenvetést tehát nem érzem jogosnak, szerintem is jelentkeznek bizonyos fogalmi természetű nehézségek az azonosság-elmélet itt vázolt koncepciójával kapcsolatban. E felfogás szerint az érzetek, észleletek, gondolatok stb. (illetve — pontosabban — az ezekkel „bírás" sajátos állapotai) az agy meghatározott állapotaival vagy meghatározott agyi folyamatokkal azonosak — azaz a szubjektív tapasztalatot mint állapotot ez a felfogás az *agynak* predikálja. Ebből, úgy tűnik, az következik, hogy az agy az, ami észlel, gondolkodik stb. Ez pedig a kategóriák „téves lokalizációjának" tipikus esete. Nyilvánvaló, hogy észlelni, gondolkodni csak organizmusok, többek közt emberi személyek képesek. Az észlelés pszihológiájának egyik fontos eredménye az volt, hogy kimutatta olyan tényezők hatását az észlelésre, mint szükségletek, értékek stb. Nyilvánvaló, hogy az agynak nincsenek szükségletei, értékei. Ez a téves jellemzés szerintem indokolatlanul bonyolulttá is tesz egyes egyszerű problémákat az azonosság-elmélet képviselői számára.[6]

4. Ugyanakkor meghatározott *empirikus* ellenérvek is gyakran felmerülnek az azonosság-elmélettel szemben. Ezek általában véve arra utalnak, hogy (mint láttuk) az elmélet a fiziológiai és pszichikus állapotok között olyan egy-az-egyhez (vagy legalábbis egy-a-sokhoz) megfelelést tételez fel, amelynek fennállását, ezen ellenvetések szerint, a rendelkezésünkre álló empirikus tények valószínűtlenné teszik vagy egyenesen cáfolják. Így hivatkozás történik arra, hogy a látási mező geometriája s általában érzeteink, észleleteink stb. „térbeli tulajdonságai" nem azonosak a megfelelő agyi projekciós mezőkben végbemenő fiziológiai folyamatok térbeli tulajdonságaival. „Ha megfelelő szögből nézi, egy kör alakú ingerkeltő hatására a megfigyelő érzéki mezőjében egy fenomenális kör jön létre, e köralaku figura kortikális projekciója azonban ezen megfigyelő occipitális lebenyében igen-igen távol lesz a köralaktól." (Beloff, J. [1; 49—50.], l. még Smythies, S. R. [1; 16.] és Brain, R.W. [1; 4—9.]). Másrészről arra történik hivatkozás (pl. Ziff, R. [1; 580—581.]), hogy az agy funkcionális plasztícitását igazoló exstirpációs kísérletek kizárják egy meghatározott partikuláris pszichikai eseménynek vagy állapotnak egy meghatározott és szigorúan lokalizált kortikus eseménnyel vagy állapottal (avagy bármely véges sokaságukkal) való egyértelmű azonosítását.

Önmagukban véve ezek az ellenérvek sem meggyőzőek. Ami az elsőt illeti, az nyilvánvalóan félreértésen alapul, és nem alkalmazható az azonosság-elmélet általunk vizsgált formájára, mert az argumentáció során feltételezi térbeli tulajdonságokkal bíró (természetesen a fenomenális térben létező) pszichikus *entitások* létét, amely feltételezést az általunk vizsgált koncepció a leghatározottabban elvet. Mivel az identitás-hipotézis nem egy kerek „érzéki-adottat" azonosít valamely agyi állapottal, hanem az érzéki adottal rendelkezés *állapotát* (ami nyilván nem kerek), az ellenvetésnek ezzel szemben egyszerűen nincs értelme. S ugyanakkor a Smart és mások által javasolt koncepció

[6] L. pl. a fájdalom lokalizációjának kérdését Smartnál [2; 103—104.].

(„állapot-elmélet") kétségtelenül hagy helyet arra, hogy keretei között leírjuk mindazt, ami a „pszichikus entitások" fogalmi sémájában az érzetek, észleletek mint sajátos „mentális tárgyak" geometriai tulajdonságainak nevezhető.

A második ellenvetés semmiképpen sem értelmetlen, viszont itt prezentált formájában csak a bírált elmélet egyik, mégpedig legkevésbé érdekes variánsát zárja ki. A pszichikus és fiziológiai azonosítása természetesen feltételezi az izomorfia valamely típusának empirikus megállapíthatóságát az egymástól függetlenül konstatálható (bár a feltételezés szerint azonos) pszichikus és fiziológiai állapotok között. Hogy ez a megfelelés azonban az *egyedi* pszichikus állapotok és az *egyedi* (s ennek következtében szigorúan lokalizált) fiziológiai állapotok közt álljon fenn — ez nem szükségszerű. Sőt, mivel az elmélet egy tudományos hipotézis igényével lép fel, természetszerű e korrelációt a megfelelő pszichikus és fiziológiai *univerzáliák* között keresni[7] (pl. a „zöldet látni" állapota azonos a cortex meghatározott topológiai (vagy funkcionális) viszonyban levő neuronjai meghatározott típusú elektrokémiai aktivitásával). S könnyen előfordulhat, hogy különböző agyak esetében vagy egy és ugyanazon agy különböző időpontbeli funkcionálásának esetében, (különösen agysérülésekkor) *különbözőképp* lokalizált, de azonos topológiai (vagy funkcionális) viszonyban álló neuroncsoportok mutatják fel ezt a jellegzetes aktivitást. Az exstirpációra vonatkozó eredmények a fentebbi feltételezést nem zárják ki konkluzive, bár bizonyos mértékig valószínűtlenítik. A fiziológia semmiképp sem igazolta ezt a feltételezést, a megfelelő univerzáliák közti összefüggések jelenleg ismeretlenek. Ez azonban még nem zárja ki a hipotézis jogosultságát.

De más empirikus megfontolások is arra mutatnak rá, hogy az azonosságelmélet mindenképp egy igen erős és empirikusan elég valószínűtlennek tűnő hipotézis. Ez a koncepció ugyanis feltételezi, hogyha pl. *azonos* vizuális diszkriminációkról beszélünk *különböző* fajokhoz tartozó organizmusok esetében (s teljes joggal mondhatjuk pl. egy emberről és egy kutyáról is, hogy lát egy meghatározott színt, vagy hogy felismeri a macskát), akkor az ezen organizmusokban végbemenő idegfolyamatok is, ha nem is azonosak (hisz a feltételezett pszichikus állapotok *esetében sem gondolunk* numerikus azonosságra), de legalábbis lényegileg hasonlóak lesznek. Ez viszont igen valószínűtlen feltételezés.[8] Igaz, az újabb neurofiziológiai vizsgálatok lényeges hasonlóságokat mutattak fel a szenzoros információ *feldolgozásának alapelvei* tekintetében különböző állatfajoknál (polip — Young; béka — Lettvin, Maturana és mások; macska — Hubel és Wiesel stb.). Ugyanakkor azonban, ami az *egyes kortikális sejtek* funkcionális működés-sémáit illeti, ennek tekintetében a különböző fajok — pl. a béka és a macska — között igen jelentős különbségek mutatkoznak, többek közt annak eredményeképp, hogy az egyes neuronok specializációja — amint az el is várható — igen eltérő, pl. a macskánál sokkal magasabb szintű, mint a békánál. (Lásd: Hubel—Wiesel [1].) Így ma empirikus adatok alapján is igen jogosultnak tűnik annak feltételezése, hogy valamely azonos pszichikus „eredmény" (pl. egy meghatározott vizuális diszkrimináció megtétele) olyan neuron-csoportok aktivitásának eredménye lehet, amelyek, legalábbis különböző fajokhoz tartozó organizmusok esetében, funkcionális és topológiai vonatkozásokban is lényegesen eltérő jellegzetességekkel bírnak.

[7] Erre világosan rámutat Sellars, W. [3; 61.].

[8] Ez az argumentum H. Putnam egy még nem publikált tanulmányából származik.

5. A pozitív kifejtés során igyekezni fogok további részlet-érvekre is hivatkozni az azonosság-elmélettel szemben. Most csak arra a problémára szeretnék még utalni, amely — véleményem szerint — a legsúlyosabb nehézséget jelenti e hipotézis számára.

Az azonosság-elméletet Smart először explicite mint az *érzetekkel* kapcsolatos hipotézist javasolta (1. Smart [1]), s könyvében is, ahol pedig láthatólag már a szubjektív tapasztalat egész körére kiterjeszti, csak olyan konkrét példákon vizsgálja, mint pl. látni egy sárgás-barna köralakú utóképet, fájdalmat érezni stb. De ha a feltételezés az *érzékelés* vonatkozásában talán elfogadhatónak is látszanék, az *észlelés* esetére való kiterjesztése már mindenképpen jelentős problémákat vet fel.

Az „érzet" („érzékelés") és „észlelet" („észlelés") fogalmai közt — ezek szokásos *filozófiai* használatában — az alapvető különbség abban áll, hogy míg a saját észleleteimre, észlelési állapotaimra vonatkozó állítások (pl. „Látok egy barna asztalt" mint észlelési kijelentés) „evidenciaként" szolgálhatnak és szolgálnak a megfelelő „tárgy-nyelvi", a külső anyagi tárgyakra vonatkozó megfigyelési kijelentések elfogadásához (pl.: „Egy barna asztal van (a fizikai térben) előttem"), addig az érzetekre vonatkozó kijelentések („Egy barna kiterjedést érzékelek", vagy „Látómezőmben egy barna színű alakzat van" stb.) ezt a funkciót *nem tölthetik* be.[9] Azaz az észlelési kijelentések *olyan* belső állapotokról szóló beszámolók, amelyek meghatározott *objektív* megismerési igényt támasztanak, míg az érzetekre vonatkozó kijelentések nem. Ennek megfelelően az a kijelentés, hogy „Egy barna asztalt látok" (*észlelési* kijelentésként felfogva), *hamis*, ha nincs valóban előttem egy barna asztal, s ha ez utóbbiról meggyőződtem, módosítanom is kell ezen állításomat. („Azt hittem (úgy tűnt stb.), hogy egy barna asztalt látok, de kiderült, hogy egy alacsony komód volt" stb.) Hogyan magyarázható meg immár az észlelési kijelentések ezen alapvető gnoszeológiai jellegzetessége annak a feltételezésnek alapján, hogy meghatározott agyi állapotok vagy folyamatok leírásai? Ha ezt a különbséget nem sikerül az azonosság-elmélet talajáról kellően megmagyarázni és filozófiailag megalapozni, akkor ezt a felfogást egy „fizikalista" szolipszizmus veszélye fenyegeti. Márpedig úgy tűnik, hogy e különbség magyarázata komoly nehézségekbe ütközik.

Smart felfogása alapján ugyanis az észleléssel azonos agyi állapotot vagy folyamatot a megfelelő külső, objektív tényállással csak egy *kauzális* lánc kapcsolhatja össze — általában, normális feltételek között, az asztal észlelésével ténybelileg azonos fiziológiás agyi állapotot az előttem levő asztalnak a megfelelő érzékszervekre gyakorolt fizikai hatása váltja ki okozatilag. A kapcsolat e típusára való hivatkozás azonban semmiképp sem adekvát és elégséges ahhoz, hogy az észlelési és érzékelési kijelentések közti ismeretelméleti különbséget megmagyarázhassuk. Az ilyen reguláris oksági kapcsolat megléte ugyanis nemcsak az észleléseknek megfelelő agyi állapotok (bármik legyenek is ezek) esetében konstatálható, hanem „normális feltételek" mellett az egyes objektív külső tényállások és a megfelelő érzetek, sőt testi érzések között is. Pl. bizonyos típusú fájdalomérzés (pl. szúrás-érzés a kezemen) nem kevésbé reguláris oksági kapcsolatban van a megfelelő külső eseménnyel (egy hegyes tárgy érintkezése a bőrfelülettel), mint a barna asztal észlelése az asztal felületéről

[9] „Érzet" és „észlelet" fogalmainak viszonyát e tanulmány IV. részében taglaljuk bővebben.

visszavert fénysugaraknak a retinára való hatásával. Ennek ellenére a fájdalomérzések *nem* képviselnek információt a külső tárgyakról. Az a kijelentés, hogy „Láttam egy barna asztalt *t* pillanatban" (észlelési ítéletként felfogva) nem lehet igaz — ha nem volt látókörömben e pillanatban egy barna asztal. Az a kijelentés viszont, hogy „Szúró fájdalmat éreztem *t* pillanatban a karomon", igaz lehet akkor is, ha e pillanatban nem szúrt meg semmiféle tárgy.

Az azonosságelmélet képviselői, tudomásom szerint, egyáltalán nem foglalkoztak e nehézség vizsgálatával. A felvetett probléma megválaszolásának van azonban egy olyan útja, amely — szemmel láthatólag — igen jól beillik feltételezéseik rendszerébe, s amelyet érdemes külön megvizsgálni.

Smart, úgy tűnik, elfogadja az észlelésnek azt a tradicionális filozófiai elemzését, amely az észleletben két tényezőt különböztet meg: a megfelelő *érzeteket* s az általuk kiváltott vagy őket kísérő, a szóban forgó érzeteket „normális feltételek" között okozó tárgy meglétére vonatkozó „*hitet*", „*ítéletet*". A későbbiekben (25.§) visszatérek arra, hogy miért tekintem ezt az elemzést tévesnek. Ha azonban elfogadjuk ezt a fogalmi analízist, akkor a következőképp érvelhetünk: vannak olyan agyállapotok, amelyek a szokásos, „normális" feltételek között valamely külső tárgy érzékszerveinkre gyakorolt fizikai hatásának kauzális következményei, és *de facto* azonosak a megfelelő tárgy észleletét (egyik faktor gyanánt) konstituáló érzetekkel. Ezek az agyállapotok (valamiféle, számunkra ma még ismeretlen neurodinamikai törvények következményeképp) funkcionális kapcsolatban vannak olyan további, meghatározott agyállapotokkal, amelyek ténybelileg azonosak egy arra való diszpozícióval (hajlammal, készültséggel vagy valami más hasonlóval), hogy aktuálisan kimondjuk a megfelelő *megfigyelési* kijelentést („Egy ilyen és ilyen tárgy van előttem"). (Azaz az észlelés „kétfaktoros" elemzésében szereplő „hit", „ítélet" a szóban forgó kijelentés kimondására vonatkozó, verbális viselkedésbeli diszpozícióval lenne azonos). A tárgy észlelésének állapota mindezen agyfolyamatok *egész komplexusával* azonos, és az észlelési kijelentés (amely ténybelileg ezen komplex agyfolyamat jelenlétéről közöl információt) *nem* a megfelelő külső tényállás és az adott komplex agyállapot közt fennálló *kauzális* kapcsolat megléte következtében fejez ki *objektív* megismerési igényt (a fentebbi értelemben), hanem annak a *szemantikai* viszonynak következményeként, amely azt a megfigyelési kijelentést, melynek kiejtésére (ezen komplex állapot egyik összetevőjeként) diszponálva vagyunk, az általa „leképezett", kifejezett tényállással összekapcsolja. Az észlelés *intencionalitása* tehát a megfelelő megfigyelési kijelentések objektív *referenciájában* nyeri magyarázatát.

Ez a válasz azonban így kétségtelenül nem elfogadható, azon egyszerű oknál fogva, hogy állatok és beszélni még nem tudó csecsemők is észlelnek, s pl. észlelés és testi érzés (pl. fájdalom) megkülönböztetését rájuk is alkalmazzuk. Így a disztinkció magyarázatául nem hivatkozhatunk egyszerűen nyelvi-szemantikai faktorokra. Általában, ha elfogadjuk az észlelet fentebbi, tradicionális elemzését, nehezen tudjuk elkerülni azt, hogy — Russellhez hasonlóan — az állatoknak is bizonyos „nem-tudatos hiteket" ne tulajdonítsunk a külső tárgyak vagy szituációk fennállására vonatkozólag, amely „hitet" ez esetben immár mint a nem-verbális külső viselkedésre való diszpoziciót kellene meghatároznunk. Mivel pedig a „hit"-fogalom általános behaviorisztikus jellemzésére tett összes (szépszámú) eddigi kísérlet igen határozottan kudarcot vallott, e program megvalósíthatóságát legalábbis bizonyos szkepticizmussal illethetjük.

Ugyanakkor, ha valóban ez az egyedüli út, amelyen keresztül az azonosság-elmélet az észlelési kijelentések objektív megismerési igényéről számot tud adni, akkor az egész elmélet, legalábbis számomra, nemcsak igen kétségesnek, de teljesen érdektelennek is tűnik. Hiszen ez esetben az *önmagában vett* azonosság-hipotézis csak az érzékelés és legfeljebb (az ettől általa meg nem különböztetett) testi érzések magyarázatára lenne elegendő, s már az észlelésre való kiterjesztése is csak azáltal mehetne végbe, ha kiegészítést nyerne egy behaviorista diszpozicionális analízissel (ez utóbbi bírálatát 1. 9. §). Akkor viszont az egész hipotézis, véleményem szerint, abszolút felesleges, azon egyszerű oknál fogva, hogy — s ezt a későbbiekben majd még igazolni igyekszem — egyáltalán *nincsenek* olyan pszichikus állapotok, amelyeket az észleletektől megkülönböztetett „érzetekkel" rendelkezés állapotainak nevezhetnénk.

6. A pszichofizikai probléma naturalista megválaszolására tett másik ismert kísérlet a *behaviorizmus* koncepciójához fűződik. A filozófia területén ez mindenekelőtt a Bécsi Kör fizikalizmusa által kezdeményezett analitikus behaviorizmusban jelentkezett. E felfogás szerint minden mentális terminust tartalmazó kijelentés a *jelentésének analízise* útján átfogalmazható olyan kijelentésekké, amelyek nem tartalmaznak ilyen terminusokat, hanem csakis olyan kifejezéseket, amelyek a testi viselkedés valamely fajtájára utalnak, azaz csak behaviorisztikus terminusokat tartalmaznak. (Ez természetesen még nem implikálja azt, hogy az egyes mentális terminusok maguk behaviorisztikus terminusokon keresztül explicite *definiálhatók* lennének.)

Igen kérdéses, hogy bárki is, akinek fenntartásai vannak a jelentés verifikációs elméletével szemben (s ma nehéz lenne olyan filozófust találni, akinek ne lennének ilyen fenntartásai) igazán komolyan vegye azt az elméletet.[10] A köznapi kijelentések jelentésének analízise igazán komplikált (s, úgy hiszem, a filozófia számára meglehetősen irreleváns) feladat, de ha valami ezzel kapcsolatban bizonyos, akkor ez az, hogy az első személyű introspektív kijelentések („Látok egy asztalt", „Fáj a fogam" stb.) nem a beszélő szubjektum viselkedésének leírásai. S ezen az sem segít sokat, ha Wittgenstein egyes megjegyzéseiből kiindulva az ilyen első személyű introspektív kijelentésekről tagadjuk, hogy beszámolók lennének bármiről is, s a testi viselkedést *helyettesítő* nyelvi *viselkedési aktusoknak* fogjuk fel őket (ún. „awoval"-theory).[11] Ez az elmélet tartalmazhat bizonyos igazságelemet, de semmiképp sem tekinthető elégséges magyarázatnak és interpretációnak (mint ahogy, szemmel láthatólag, Wittgenstein sem tartotta annak). Annak a kijelentésnek, hogy „Fájdalmat éreztem", a jelentése feltétlen a „fájdalmat érzek" kijelentés jelentésének meghatározott transzformációjából származik. De múltba vetített sírásnak

[10] Az analitikus behaviorizmus bizonyos mértékig válasz volt arra a nehézségre, amelyet a „más elmék" (other minds) problémája jelentett a verifikáció elvét elfogadó logikai pozitivizmus számára. Ha ugyanis valamely *más* személy által tett introspektív kijelentés *nem* fordítható le értelemveszteség nélkül a viselkedésére vonatkozó kijelentésekre, akkor ezt a kijelentést *elvileg* nem lehet verifikálni, mivel a *beszélő* megfelelő pszichikus állapotát elvileg csak ő maga tapasztalhatja, más senki. Ily módon, ha csak nem fogadom el teljes általánosságban az analitikus behaviorizmus álláspontját az introspektív beszámolókkal kapcsolatban, akkor a verifikáció elvének akceptálása arra a következtetésre kényszerít, hogy annak a feltételezése, hogy más személyek is érzékelnek, észlelnek, gondolkodnak, éppúgy, mint én — „értelmetlen metafizika".

[11] Vö.: „A fájdalom verbális kifejezése nem leírja, hanem helyettesíti a sírást." (Wittgenstein [1; § 244.])

éppúgy nem fogható fel, mint ahogy e korábbi sírás leírásának sem. Hogy bizonyos introspektív kijelentések a köznyelven belül úgy funkcionálnak, mint meghatározott belső, „közvetlenül" ismert állapotok leírásai — ezt képtelenség lenne tagadni.

7. Úgy hiszem azonban, messzemenőkig igazságtalan lenne ennek alapján egyszerűen és minden további nélkül elvetni a behaviorizmus egész koncepcióját. A behaviorizmus mint olyan nincs — s a pszichológiai behaviorizmus lényegileg nem is volt — kötve a köznyelv analízisére vonatkozó fentebbi abszurd feltevéshez. A behaviorista program felfogható az állati és emberi viselkedés *tudományos* leírása és magyarázata programjaként: mint egy *metodológiai* elhatározás ennek a tudományos analízisnek során nem használni más, csak olyan fogalmakat, amelyeket a külső viselkedésre vonatkozó alap-szótár segítségével lehet — a tudományban megengedett eljárások segítségével — bevezetni. Egy ilyen „módszertani" behaviorizmus nem jelentene talán egyértelmű választ a test-lélek problémára, hiszen csak annyit mutatna meg, hogy a viselkedés tudományos magyarázata nem igényli nem-analizálható, „primitív" mentális terminusok használatát, de mindenesetre jelentős előrelépést jelentene, mert bár a pszichikus állapotokra vonatkozó kijelentések szerepe nem merül ki a viselkedés magyarázatában, de feltétlenül ez az egyik leglényegesebb funkciójuk.

S itt talán hangsúlyozni kell, hogy a behaviorista álláspontnak — az introspekciós-fenomenológiai pszichológiával s az ennek felfogását kritikátlanul akceptáló filozófiákkal szemben — vannak jelentős előnyei, bár az amerikai pszichológiai behaviorizmus a maga ontológia-ellenes, pozitívisztikus beállítottsága következtében ezeket sohasem tudta kellően érvényesíteni. A fenomenológiai irányzat képviselői általában azt vetik a behavioristák szemére, hogy elméletük nem ad helyet az emberi életben olyan fontos jelenségek, mint vágyak, gondolatok, szándékok jelentőségének felismerésére. Valójában ez a vád inkább fordítva igaz. Egy a pszichikumot és a viselkedést élesen szembeállító és egymástól elszakító fenomenológiai pszichológia ugyanis éppen rejtéllyé változtatja azt, miként lehetséges, hogy az introspektíve ismert s a fizikaitól elvileg különböző mentális tárgyak, események vagy állapotok befolyásolják az organizmusban végigmenő anyagi-testi történések lefolyását. A fenomenalista leírásban egész belső életünk egy olyan közeli-sajátos színpaddá változik, amelynek mi vagyunk egyedüli *szemlélői*.

A „módszertani" behaviorizmus ugyanakkor nincs kötve annak tagadásához, hogy léteznek olyan belső állapotok, amelyekről „közvetlen" introspekció útján szerzünk tudomást. Inkább arra való kísérletet jelent, hogy mindezeket az állapotokat explicite azon *funkcionális* szerepükön keresztül határozzuk meg és jellemezzük, amelyet az organizmus viselkedésének befolyásolásában játszanak. Ez a felfogás akár úgy is tekinthető, mint annak a naturalista álláspontnak a módszertani következménye, amely a pszichikumot az állatvilág evolúciós fejlődése egyik produktumának tekinti, s amelyet éppen ezért az organizmus alkalmazkodásában, fennmaradásának folyamatában betöltött szerepe („survival-value") szempontjából tart szükségesnek vizsgálni.

Továbbá azt is hangsúlyozni kell, hogy a XX. századi pszichológia fejlődése egy teljesen váratlan oldalról nagyon lényeges alátámasztást nyújtott a a behaviorista felfogásnak[12] — a *pszichoanalízisre* gondolok. Az introspekciós

[12] L. erre vonatkozólag Skinner, B. F. [1; 82.].

fenomenológiai pszichológia s az ezt elfogadó filozófiák kiindulópontja az a meggyőződés volt, hogy a mentális tények, tárgyak vagy állapotok mindig egy inkorrigibilis vagy önigazoló közvetlen tudás tárgyai. De facto ezen alapult Descartes óta a „pszichikus" legszélesebben elfogadott s legvilágosabb definíciója is. A pszichoanalízis azonban — függetlenül attól, *hogyan* interpretálta és magyarázta e tényeket — tudatossá és „divatossá" tett két felismerést, amelyeket ugyan nehéz újaknak nevezni, de amelyről a filozófusok többsége meg szeret feledkezni: 1. egyes saját pszichikus állapotainkról (pl. az érzelmekről) szerzett introspektív ismereteink igen megbízhatatlanok, s a külső megfigyelő viselkedésünk alapján gyakran megbízhatóbban tud ítélkezni róluk, mint mi magunk, 2. vannak olyan belső állapotaink, amelyek teljesen hasonló funkcionális viszonyban vannak a ránk hatást gyakorló külső szituációval és az e hatást követő, a szituációra irányuló külső-testi viselkedéssel, mint a tudatos pszichikai állapotok általában, de maguk mégsem tudatosak. Hogy elkerüljek a pszichoanalízis csuszamlós talajáról: jól tudjuk például, hogy bizonyos feltételek között lehet olyan feltételes diszkriminációs reakciókat kiépíteni *szub-*, ill. *extraszenzoros* ingerkeltőre (pl. ibolyántúli fényre), amelyek minden vonatkozásban a normális vizuális diszkriminációkra hasonlítanak, azzal az egyetlen különbséggel, hogy a szubjektum nem „látja" a feltételes ingerkeltőt (Gersunyi-kísérletei). Tudjuk azt is, hogy az agykéreg elektromos stimulálásával olyan emlékképeket lehet felidézni, amelyekre a szubjektum képtelen volt tudatosan visszaemlékezni stb. stb. Mindez nehezen elkerülhetővé teszi azt, hogy feladjuk a pszichikusnak a közvetlenül tudatossal való azonosítását (ami annál is indokoltabb, mert általában nem kívánunk tudatosságot tulajdonítani az állatoknak) — ami lényegében véve a fenomenológia szempontjából kritérium nélkül hagy bennünket arra vonatkozólag, mi is tekinthető pszichikusnak, s mi nem. A pszichikusnak természetesen vannak egyéb, fenomenológiai alapról javasolható definíciói is — intencionalitás, nem-térbeli jelleg stb. stb. Ezek azonban még kevésbé tűnnek megbízhatóknak.[13]

8. Mint a fentiekből látható, meglehetősen erős szimpátiákkal viseltetem a behaviorizmus programja iránt. Ennek ellenére, úgy vélem, nem véletlen, hogy a „módszertani" behaviorizmus e programja a pszichológián belül is elég eredménytelen maradt elméletileg (ez természetesen laikus magánvélemény, de a behaviorista tanulás-elméletek számomra az amerikai pszichológia legezoterikusabb, már-már egy „tapasztalati skolasztika" jellegét öltő területeként jelennek meg.) Úgyszintén igen kevés siker kísérte a behaviorizmus konkrét megvalósítására tett filozófiai kísérleteket is (pl. a „hit" behaviorista elemzését Jamesnél, Carnapnál, Ayernél, Braithwaite-nél stb.).

A behaviorista program bármely *elvi* kritikája legalább három alapvető elméleti mozzanatának megvilágítását és bírálatát igényelné: a behaviorizmus *pozitivizmusának*, fizikalista *redukcionizmusának* és szűk *naturalizmusának* bírálatát. Az első megnyilvánult abban a felfogásban, amely a viselkedést felmutató organizmust „black box"-nak tekintette, s a viselkedés tanulmányozását elvileg a megfigyelhető $S-R$ (stimulus-reakció) összefüggések vizsgálatára korlátozta. A második kifejezést nyert abban a törekvésben, hogy mind a külső stimulációt, mind a válaszreakciót a szűk értelemben vett fizika terminusaiban jellemezzék — ami egyszerűen megakadályozta olyan értelmes

[13] L. erre vonatkozólag: Feigl, H. [1; 397—419.] és Quinton, A. M. [2].

absztrakciók kialakítását, amelyek segítségével a környezet releváns *bio-ökológiai* (ill. szociális) vonásai s a megfelelő *sajátos organikus* (ill. szociális) viselkedéstípusok egyáltalán leírhatók és fogalmilag megragadhatók lettek volna. Végül a harmadik helyen említett naturalizmus nemcsak az állatkísérletek eredményeinek az emberre való egyszerű kiterjesztésében nyilvánult meg, hanem elsősorban abban, hogy a behaviorizmus által alkalmazott általános magyarázó séma csak és *legfeljebb* az állati viselkedés leírására volt alkalmazható, s az emberre való minden kiterjesztése már elvileg involálta azt, hogy az emberi magatartást — helytelenül — a környezethez való *alkalmazkodás* valamely sajátos, bonyolult típusának jellemezzék. E megjegyzések kifejtésére és igazolására e tanulmány keretei közt természetesen még csak kísérletet sem tehetünk,[14] s pusztán az első problémához kapcsolódó néhány észrevételre korlátozódunk.

Az amerikai behaviorizmus nemcsak gyakorlati megfontolásokra (a neurofiziológiai ismeretek elégtelenségére) hivatkozva, hanem elvileg is megtagadta a viselkedés és a belső fiziológiai folyamatok viszonyának vizsgálatát, vagy akárcsak e kérdés elvi megvilágításának kísérletét is, s az elmélet által feltételezett belső állapotokat is csupán olyan *operacionális fikcióknak*, „közbülső változóknak" értelmezte, amelyeknek csak a stimulus és válaszreakció megfigyelési bázisán keresztül és egyedül ezáltal van funkcionális jelentésük.[15] A pozitivista előítéleteken kívül az égvilágon semmi nem igazolja az input-output relációk vizsgálatának a szóban forgó rendszer belső struktúrájának tanulmányozásával való ezen szembeállítását. De facto még tisztán behaviorisztikus kategóriáknak egy rendszerre való alkalmazhatósága sem dönthető el egyértelműen pusztán az input-output relációk megfigyelésével. Az önszabályozás terminusa nyilván tipikus behaviorisztikus fogalom. Ennek ellenére végesszámú input-output reláció ismerete alapján nem dönthető el bizonyosan, hogy egy rendszer önirányító-e avagy sem, mivel — mint jól ismeretes — bármely végesszámu input-output összefüggés negatív visszakapcsolással *nem* rendelkező, azaz nem-önszabályozásos automatákon is realizálható.

A pszichológiai analízis teoretikus eszközeinek leszűkítése a stimulus-válaszreakció megfigyelhető kategóriáira mindenekelőtt a pszichológiai kutatás területének nagyfokú korlátozását eredményezte — az úgynevezett magasabb folyamatok (pl. észlelés) legalábbis teoretikus vizsgálata el lett halasztva azokra a szebb időkre, amikor az egyszerű szituációkban végzett állatkísérletek segítségével a tanulás-elméletnek sikerül megállapítania az $S-R$ reláció alapvető törvényeit. De, ami sokkal súlyosabb, az eredeti program gyakorlatilag még e szűk területen belül is megvalósíthatatlannak bizonyult, mivel az egész egyszerű kísérleti szituációkon túl a környezeti stimuláció meghatározott aspektusai és a totális viselkedés egyes jól meghatározható mozzanatai között általában nem sikerült az elmélet által támasztott egyszerű formális követelményeket kielégítő funkcionális összefüggéseket felfedezni — sőt mi több, általában véve nem sikerült pl. a *releváns* stimulusoknak a válaszreakciótól fogalmi-

[14] A behaviorizmus elvi bírálatával kapcsolatban lásd Rubinstejn, Sz. L. [1; 256—307], Leontyev, A. N. [1; 338—341] Chomsky, N. [1] és Reykowski, J. [1; 203—220.].

[15] Ez az álláspont legvilágosabban Skinner, Hull és Spence írásaiban jelentkezett. Az ötvenes évektől kezdve (különösen Hebb, Mowrer és Miller munkáiban) az amerikai behaviorizmuson belül is fellépnek bizonyos, e pozitivisztikus álláspont revíziójára irányuló tendenciák.

lag független meghatározása sem. Ez gyakran arra vezetett, hogy stimulus és válaszreakció (továbbá „megerősítés" stb.) fogalmát a behaviorista pszichológusok egy olyan kiterjesztett és széles értelemben kezdték használni, amely lényegében az eredeti pozíció feladását jelentette, annak minden explicit kritikája nélkül, s így fogalmi zavaron kívül mást nem eredményezhetett. Amikor egyes behavioristák a „központi" stimulusról és reakciókról beszélnek — megfeledkezve arról, hogy az agyban nincsenek sem érzék-, sem effektor-szervek, s így e fogalmak alkalmazása teljesen értelmetlen — vagy ha azt javasolják, hogy tekintsük pl. az álmot egyszerűen „látási viselkedésnek" (Skinner), vagy amikor a konkrét elemzésekből kiderül, hogy a megerősítő stimulus lehet valami, ami egyáltalán nem gyakorol hatást a válaszreakció szubjektumára, sőt talán nem is létezik (elégséges, ha a szubjektum azt *reméli*, hogy létezik) stb., stb., akkor nehéz egyet nem érteni azzal az ítélettel, hogy ezáltal csak „törvényszerű viszonyok homogén halmazának illúziója",[16] egy egységes fogalmi jellemzés *látszata* jön létre, amely mögött különböző kategóriába tartozó jelenségek nem tisztázott viszonya rejtőzik.

Ez a kritika ugyanakkor a behaviorizmusnak nemcsak a pszichológiai, hanem a „filozófiai" irodalmával szemben is teljesen jogosult. A filozófiai irodalomban például a fent jellemzetthez igen hasonló jogosulatlan fogalomkiterjesztés figyelhető meg a „viselkedés" fogalmával kapcsolatban. Érdemes e szempontból megnézni pl. B. A. Farrell igen érdekes cikkét a „Tapasztalatról". Farrell itt többek közt azzal érvel, hogy míg tapasztalat és viselkedés szembeállítása értelmes és jogosult az egyes *konkrét* esetekben, amikor de facto *meghatározott* viselkedéstípusokról van szó (pl. értelmes akkor, ha e szembeállítás annyit jelent: ha csak azt vesszük figyelembe, *X* mit mond és tesz, akkor számításon kívül hagyjuk érzelmeit), viszont teljesen értelmetlenné válik, ha „kiterjesztjük a ‚viselkedés' terminusát legalábbis olyannyira, hogy felölelje a szóban forgó személy latens verbális és egyéb reakcióit, reakciókészültségeit, valamennyi releváns testi állapotát és mindazokat a lehetséges diszkriminációkat, amelyeket meg képes tenni a prezentált (stimulus) vonatkozásában". (Farrell, B. A. [1; 29.]) Ez persze — mint Farrell egy helyütt maga is kijelenti — „furcsa és túlfeszített" használata a „viselkedés" terminusának, s ha figyelembe vesszük, hogy a későbbiek folyamán pl. a „viselkedés-készültség" minden további magyarázat nélkül maga is stimulussá válik nála, akkor ezzel a jellemzéssel csak egyetérthetünk. A „viselkedés" fogalma mögött kategóriák egy olyan tarka és tisztázatlan sokasága húzódik (pl. egyáltalán nem világos, milyen értelemben használja a „latens viselkedés" terminusát), hogyha el is fogadnók azt a tézisét, amely szerint tapasztalatot és viselkedést általános érvénnyel nem lehet szembeállítani, még semmivel sem jutnánk közelebb azon filozófiai kérdés megválaszolásához, hogy *mi* a tapasztalat.

9. A behaviorista filozófiai irodalomban de facto használt különféle kategóriák közül egyet azonban külön is érdemes megvizsgálni, mert feltétlenül ennek van a legnagyobb esélye arra, hogy a pszichikum jellemzésére felhasználható legyen: a *viselkedés-diszpozíció* már korábban is említett fogalmára gondolok. A pszichikus fogalmaknak a testi viselkedésre vonatkozó disz-

[16] Zenner, K. — Gaffron, M. [1; 541.], lásd továbbá Chomsky idézett cikkét, amely — teljesen azonos konklúzióval — Skinner művének elemzésén keresztül részletesen illusztrálja e jelenséget (Vö. Chomsky [1; 551—559.]).

pozicionális terminusokként[17] való felfogása főleg Ryle ismert könyvének (Ryle [1]) hatására terjedt el. Ryle e művében számos esetben — véleményem szerint — igen sikeresen alkalmazta a diszpozicionális elemzést (pl. hangulatok, érzelmek stb. analízisében), s bár korántsem vezetett egyszerűen vissza *minden* pszichikus jelenséget viselkedés-diszpozíciókra, ezeknek az elemzés egyik összetevőjeként még azokban az esetekben is jelentős szerepet juttatott, amikor az egyszerű azonosítást lehetetlennek tartotta (pl. az észlelés esetében). Különben könyve hatására az ebben kifejtettnél jóval radikálisabb felfogások is jelentkeztek — pl. olyan nézetek, amelyek az észleletet már közvetlenül viselkedés-díszpozíciónak határozták meg.[18] Az utóbbi időben olyan szerzők is, akik általánosságban visszautasítják a pszichikus állapotok behaviorisztikus elemzésének programját, de ugyanakkor ezek jellemzésébe — ezen állapotok „kritériumai" vagy indikátoraiként — részmomentumként fel kívánnak venni bizonyos viselkedési faktorokat, szinte magától érthető természetességgel tételezik fel, hogy ez utóbbiak fogalmilag viselkedés-*diszpozícióként* jellemzendők[19]

Úgy vélem, hogy az általunk vizsgált problémára, azaz az észlelésre vonatkozólag mind a radikális, mind a kevésbé radikális álláspont súlyos kétségekre ad okot — bár az „észleletnek" és egy meghatározott viselkedéstípusnak összekapcsolására irányuló kísérlettel a magam részéről, mint ez a későbbiekből kitűnik, teljes mértékben egyetértek. A „diszpozíció" fogalma azonban, véleményem szerint, nem alkalmas e kapcsolat explikálására.

Az első probléma, amely az észlelés bármely diszpozicionális elemzésével kapcsolatban felmerül, annak kérdése, *mi* az a viselkedés, amelyre egy meghatározott tárgy vagy tárgyi szituáció észlelése „diszponál" bennünket. Ahhoz, hogy ezen elemzésnek értelme legyen, legalábbis az észleletek főbb típusai számára meg kellene tudnunk adni valamely *unikális* reakció-típust, amelyet az észlelő szubjektum, *ha* fennállnak bizonyos (meghatározott) feltételek, mindig produkálni fog. E feltételek és viselkedés-típusok specifikálása helyett azonban e koncepciók hívei legtöbbször arra hivatkoznak, hogy valamely diszpozíció vonatkozhat igen komplex viselkedésre is, s így a szóban forgó reakciót gyakorlatilag nem lehet pontosan körülhatárolni. De a komplexitásra való hivatkozás egyáltalán nem ad választ a problémára. Gondoljunk csak arra, hogy pl. egy asztal meglátása különböző szituációkban a legkülönbözőbb viselkedési reakciókat válthatja ki: melléülhetünk, ráülhetünk, alábújhatunk, felugorhatunk rá, arrább lökhetjük, felemelhetjük, letörölhetjük, megkopogtathatjuk, megkerülhetjük, azt mondhatjuk: „asztal", azt mondhatjuk: „olyan szine van, mint a Mancika hajának", azt mondhatjuk: „Már megint elfelejtettem megírni a levelet" — és tehetünk és mondhatunk még millió más dolgot —, vagy pedig nem teszünk és nem mondunk semmit. Ráadásul bizonyos szituációban e viselkedések bármelyike jó gyakorlati indikátorként szolgálhat arra, hogy észleltük (felismertük) az asztalt. *De facto* nincs az a viselkedéstípus, amelyhez ne lehetne olyan feltételeket teremteni, hogy produkálása, ill.

[17] Diszpozicionális terminusra egyszerű példának a „törékeny" vagy a „vízben oldható" stb. terminusát hozhatjuk fel. Az ilyen és ehhez hasonló terminusok valamely tárgynak való predikációja azt az állítást tartalmazza, hogy a tárgy egy meghatározott módon fog viselkedni, *ha* fennállnak meghatározott feltételek.

[18] Ilyen álláspontot képviselt pl. ezen előadáshoz fűzött korreferátumában J. Thompson.

[19] Példaként lásd a Feigl-féle azonosság-elmélet álláspontját képviselő B. Aune [1] fájdalom-érzés elemzését.

nem-produkálása adott körülmények között ne szolgálhasson a szóban forgó (tetszőleges) tárgy észlelésének indikátorául (a nyelvet beszélő felnőttek esetében pl. úgy teremthetjük meg e feltételeket, hogy — a szóban forgó viselkedést *X*-szel jelölve — azt mondjuk: „ha meglátod ezt és ezt a tárgyat, csináld *X*-et".) Mivel pedig mégsem lehet azt mondani, hogy *bármi* észlelése azonos az *összes* elvileg lehetséges viselkedési reakciókra való diszpozícióval (vagy részmomentumként tartalmazza ezt), a *megfelelő* viselkedés specifikálását a komplexitásra való hivatkozással nem lehet megkerülni.

Ez az ellenvetés azonban csak egy megoldandó feladatra hívja fel a figyelmet (analóg probléma az általunk javasolandó konceptualizáción belül is felmerül, s a továbbiakban — legalábbis részlegesen — kísérletet is teszünk megválaszolására), s nem tekinthető elvi jellegűnek. Az észleleteknek viselkedési diszpozíciókkal való *azonosításával* szemben a legsúlyosabb érv magának a diszpozíciós fogalmak logikájának elemzéséből adódik.

Amikor valamely tárgynak vagy tárgy-osztálynak egy meghatározott diszpozíciót tulajdonítunk, ez egyenértékű valamely általános *feltételes* kijelentés állításával: „*Ha* ilyen és ilyen feltételek fennállnának, akkor a tárgy így és így viselked*nék*". (Pl. „*X* vízben oldható" megközelítőleg azonos értelmű azzal az állítással, hogy „Ha *X*-et a vízbe tennék, akkor feloldódnék"). Azaz egy diszpozicionális kijelentés nem egy egyedi, időben lokalizált állapot, változás vagy esemény leírására szolgál, hanem meghatározott jellegű feltételek és meghatározott állapotok, változások stb. közötti *törvényjellegű* kapcsolat leírására. Az ilyen kijelentések egyszerűen nem egyedi, egy meghatározott időpillanatban lokalizált *tényeket* állítanak.[20] És éppen ezért nem azonosíthatjuk őket — semmiféle értelemben — az észlelési kijelentésekkel. Egy olyan kijelentés ugyanis, mint „Én most egy ilyen és ilyen tárgyat (tárgyi szituációt) észlelek", mindig a szóban forgó szubjektum egy pillanatnyi állapotának, egy meghatározott egyedi (bár megismételhető) ténynek a leírása. Szemben a diszpozicionális kijelentésekkel, az észlelési kijelentések az *aktuálisra*, nem pedig a *potenciálisra* vonatkoznak.

Ez az oka egyben annak is, miért nem alkalmas a viselkedés-diszpozíció fogalma arra a szerényebb feladatra sem, hogy az észleleti állapot egyik momentumát alkotó, de annak — egyes filozófusok feltevései szerint — lényegét ki nem merítő behaviorisztikus összetevőt segítségével fogalmilag explikáljuk. Tételezzük fel, hogy amikor pl. egy kutya meglát és felismer egy darab csontot mint csontot, akkor e csont vizuális észlelésének komplex állapota részmozzanatként tartalmazza egy meghatározott viselkedésre (megragadás-bekebelezés) való „hajlam", „inklináció", „felkészülés" kialakulását is, amely „hajlam" megfelelő körülmények között (éhség, gátló feltételek hiánya stb.) a szóban forgó viselkedésben aktualizálódik, nem-adekvát feltételek közt viszont nem nyilvánul meg. Alkalmas-e a viselkedés-diszpozíció kategóriája ennek a „hajlamnak" általános fogalmi jellemzésére? Úgy hiszem, a válasz erre kérdésre is negatív. A fentebbi elemzés szerint ugyanis a szóban forgó „hajlam" egy olyan *állapot*, amelybe a tárgy észlelésével összefüggésben, attól elválaszthatatlanul a kutya egy *meghatározott pillanatban kerül*, s amely abban nyilvánul meg, hogy ha *e pillanatban* (vagy ezt közvetlenül követőleg) bizonyos egyéb (külső és belső) feltételek fennállnak, akkor a kutya meghatározott módon

[20] Ryle maga különben igen élesen hangsúlyozza ezt a momentumot. Vö: Ryle [1; 43, 116—125 stb.].

fog viselkedni. Azaz e „viselkedési hajlam" fogalmilag *egy meghatározott időpillanathoz vagy időintervallumhoz relativizált*. Márpedig a diszpozicionális fogalmak logikájának egyik legjellemzőbb vonása éppen az, hogy *nem* időhöz relativizáltak, amint erről a diszpozíciókra standard-példaként felhozott bármely fogalom elemzése alapján meggyőződhetünk. Amikor egy individuális tárgyról azt állítjuk, hogy egy bizonyos diszpozicionális tulajdonsággal bír, ezzel egy olyan *tárgy-osztályba* soroljuk, amelynek minden tagját az jellemzi, hogy (bizonyos nem specifikált, „normális" feltételek közt) *mindig* egy meghatározott módon viselkedik, *ha* bizonyos *specifikus* feltételek előfordulnak. Tudományelméleti munkákban néha előfordulnak olyan monstruozitások, mint az „ez a tárgy *t pillanatban* elasztikus" kijelentés. Ez azonban nyilvánvalóan értelmetlen: egy tárgy vagy elasztikus *és punktum*, vagy nem elasztikus (ami nem zárja ki azt, hogy bizonyos, gyakorlatunk-életfeltételeink számára „különleges" feltételek közt ne *veszíthetné el* elaszticitását). Korántsem véletlen, hogy valamely diszpozícióval való rendelkezés *tudományos magyarázata* sohasem egy esemény vagy egy pillanatnyi állapot, hanem egy viszonylag permanens strukturális összefüggés felmutatásában áll. Azaz röviden szólva: a diszpozicionális terminusok tárgyi *tulajdonságokat*, nem pedig *állapotokat* jelölnek, s mivel a szóban forgó „viselkedési hajlam" nyilvánvalóan valamely *állapot*,[21] erre való alkalmazásuk teljesen téves és félrevezető.

Végül még egy, e fogalmi-logikai ellenérvtől teljesen független észrevétel. Úgy tűnik, hogy további megszorítások nélkül a viselkedés-„diszpozíció" (vagy „hajlam") fogalma túl tág ahhoz, hogy valóban szükségszerű, intim kapcsolatot állapíthassunk meg közte és az észlelési folyamat, ill. állapot egyes jellemzői között. Legalábbis egyes empirikus esetek elemzése azt mutatja, hogy még nagyon kézenfekvő alkalmakkor sem szabad a viselkedésre való „diszpozíciók" egyes jellemzőiből *minden további nélkül* az észlelési folyamat egyes vonásaira vonni le következtetéseket. Legyen szabad ezt egyetlen konkrét példával illusztrálnom. A 40-es évek második felében több kísérleti vizsgálatból kiderült, hogy különben teljesen azonos körülmények között társadalmilag „tabu" szavak kiolvasása szignifikánsan több időt követel, mint a neutrális szavak felismerése-kiolvasása. A verbális reakcióra való „diszpozíciónak" e különbségéből egyes szerzők (minden filozófiai igénytől és megfontolástól „mentesen") a megfelelő észlelési folyamat különbségére következtettek: feltételezték az ún. „perceptív védelem" (perceptual defense) mechanizmusának fennállását, amely kölönböző szenzitivitást eredményezne emócionálisan jelentős és neutrális stimulusok esetében. A kísérletek megvitatása során azonban igen határozottan mutattak rá arra, hogy még ilyen, kifejezetten diszkriminatív reakciókra vonatkozó „diszpozíciók" empirikus különbségeiből sem lehet közvetlenül, minden további nélkül az észlelési folyamat jellemzőire, ill. ezek különbségeire következtetni. Hiszen ez a szóban forgó különbség pl. éppoly sikeresen magyarázható meg annak feltételezésével, hogy nem az észlelési folyamat, hanem a megfelelő szavak *kimondásának* „fenntartásával" azaz egyszerűen a verbális reakciónak az észleléstől független gátlásával van dolgunk — a későbbi kísérletek egyébként épp ezt az utóbbi feltevést valószínűsítették (Vö.: McGinnies [1]). Különben az adott vonatkozásban teljesen hasonló eset játszódott le az ún. „subception"

[21] E kérdésről részletesebben l. Sellars, W. [2; 255—258.].

feltételezése körül is — ennek ismertetésére most nem kívánunk kitérni.[22] Mindezen kritikai megjegyzések ellenére azonban újra hangsúlyozni szeretném hogy a behaviorizmus programjának egyes elemeit elfogadom, sőt egyes gondolatokat a diszpozicionális analízis koncepciójából is helyesnek találok. Az alábbiakban általam javasolt megoldás e felfogást nem egyszerűen elveti, hanem egyes vonatkozásokban korrekciójának is tekinthető.

II.

10. Az a felfogás, amelyet a pszichofizikai probléma megoldására a továbbiakban javasolni kívánok, a *funkció* (pontosabban és szűkebben a „*funkcióteljesítés*") és a funkció *mechanizmusának* kategóriáját használja fel a pszichológiai és fiziológiai állapotok viszonyának jellemzésére.[23] Durván szólva ez a felfogás az észlelést az anyagi tárgyak egy meghatározott körére — a változékony és differenciált környezetben élő állati organizmusokra — jellemző *életfunkciónak*, azaz fennmaradásuk számára elengedhetetlenül szükséges, önszabályozó biológiai aktivitás-formának tekinti. Az aktivitásnak ez a típusa, mint organizmuson belüli *folyamat* a fiziológia (s így „*végső soron*" — a korábban [1. §.] tisztázott értelemben — a fizika) nyelvén teljesen és maradék nélkül leírható. Az „észlelet" maga nem más, mint az organizmust mint *egészet* a *külső környezethez* való sajátos viszonyában jellemző *állapot* (információval rendelkezés a környező szituációról az ebben való közvetlen tevékenység, manipuláció szabályozásának céljaira), amely e folyamat eredményeképp jön létre — egy funkcionális állapot vagy „funkcióteljesítés". Habár amikor az organizmus egy partikuláris időpillanatban észlel valamint (egy partikuláris észlelési állapotban van), az *organizmusban* nem történik *semmi más*, *semmi „több"*, mint ami egy teljes fiziológiai leírásban megragadható (a fiziológiailag leírható-jellemezhető állapothoz nem járul hozzá semmiféle más, „plusz", „ideális" állapot vagy esemény) — az „észleletet" mint funkcionális állapotot mégsem lehet fogalmilag *azonosítani* valamely fiziológiailag jellemzett állapottal vagy állapotokkal: a pszichikus terminusokban jellemzett és összefoglalt funkcionális állapotok *nem* írhatók le (legalábbis tudományosan kezelhető módon, azaz végesszámú) fiziológiai terminus segítségével, mert a pszichikus terminusok mint absztrakciók *önidentifikációja* (s ennek megfelelően az egyes partikuláris állapotoknak egy meghatározott pszichikus fogalom alá való *szubszumpciója*) más elveken nyugszik, mint a fiziológiai fogalmak önidentifikációja.

A megfelelő „pszichikus", ill. fiziológiai predikátumok ugyanis *különböző* logikai szubjektumokhoz (az organizmus mint egész versus ennek szervei, elemei) tartoznak, *különböző* tartalmi kritériumok alapján (a külső környezethez való rezultazív viszony azonossága versus az egyes elemek egymás közti viszonyának azonossága) vannak megalkotva, és általában *különböző* gyakor-

[22] Észlelés és viselkedés-diszpozíció viszonyának tisztázásával kapcsolatban l. még a 17. §-t.

[23] A pszichikus fogalmak *funkcionális* jellegét határozottan aláhúzza Fodor, J. [1] és — részben még publikálatlan írásaiban — H. Putnam is. Az itt képviselt koncepcióval közelebbi hasonlóságot azonban J. Reykowskinak a pszichikus és fizológiai viszonyáról kifejtett felfogása mutat (l. Reykowski, J. [1; 41—47.]) — a szerző azonban épp az érzékelés-észlelés esetében nem érvényesíti konzekvensen ezt a felfogását, hanem „kiegészíti" bizonyos epifenomenalista jellegű magyarázó elvekkel.

lati és megismerési célokat szolgálnak. Az így — eltérő elvek alapján megalkotott — állapot-osztályok között általában még megközelítőleg sem lehet egyértelmű megfelelést megállapítani. (Ennek okairól részletesebben 1. 12—13. §). Azaz pszichológiailag azonosnak jellemzett állapotoknak különböző egyedeknél vagy egy és ugyanazon organizmusnál életének különböző szakaszaiban *különböző* fiziológiai állapotok felelhetnek meg — és fordítva. Tehát míg a pszichológia és a neurofiziológia„ nyelvéről"a *maguk egészében* végső soron elmondható, hogy objektíve *egy és ugyanazon* jelenségcsoport leírására szolgálnak és ennyiben az azonosságelméletnek igaza van, az *egyes* pszichikus terminusok vagy kijelentések *nem* azonosíthatók a neurofiziológiai terminusok vagy kijelentések valamely véges halmazával, még referenciájuk tekintetében sem (ezért téves az azonosságelmélet). A neurofiziológiai és a pszichológiai leírás *egy és ugyanazon* anyagi-organikus aktivitásformának *más-más objektív szempontból és különböző célból* [24] *történő leírása* —az egyik a tevékenység mechanizmusát írja le, a másik a folyamatot az egész organizmus számára vett *funkcionális eredményében* jellemzi —, a két leírás egymásba nem fordítható le és egymásra nem redukálható.

A továbbiakban az itt vázolt koncepciót szeretném megvilágítani és egyes részleteiben kifejteni. Néhány lényeges s ezen összefoglalóban futólag érintett, voltaképpen igen fontos kérdésre (az információ fogalmának elemzése, pszichikum és evolúció) e cikkben egyáltalán nem tudok kitérni. Mivel a koncepció alapját képező fogalom, mármint *funkció* fogalma korántsem tekinthető egyértelműleg tisztázottnak, s főként minthogy úgy vélem, hogy e terminus a tudományos használatban is *különböző* jelentésekkel bír, e kérdés tisztázásával szeretném kezdeni.

11. Van a funkció fogalmának egy olyan jelentése, amely bármely *önszabályozó* rendszerre vonatkozólag érvényes és definiálható. Önszabályozónak egy rendszert akkor nevezünk, ha az állapotleírásában szereplő paraméterek közül egy vagy több számára (ezeket nevezzük „lényeges változóknak") létezik olyan alsó és felső határ, hogy bárminő is legyen a rendszer kiinduló-állapota, és bármely külső hatások érjék is (bizonyos megengedett határok között), bizonyos idő elteltével a lényeges változók értéke visszatér (és megmarad) az e határok által kijelölt stabil tartományba („megengedett értékek").[25] Egy ilyen rendszer viselkedése meghatározott *irányultságot* mutat — azaz létezik a rendszer lehetséges állapotainak egy olyan jól meghatározott, a lényeges változók megengedett értékei által kijelölt alhalmaza (a „természetes állapotok"), hogy bármely t időpillanatra nézve nem triviálisan valószínű, hogy a rendszer ezen állapotok egyikében tartózkodik. Mint ismeretes, bármely élő rendszer példaként szolgálhat az önszabályozásra, s ugyanakkor önsza-

[24] A *céloknak* ezt a különbségét határozottan hangsúlyozni kell: az emberi egyének s egyes belső állapotaik bizonyos elemi *pszichikus* jellemzése a *köznapi* tudatnak elengedhetetlen, a mindennapi emberi érintkezés feltételeiből szükségszerűen kinövő alkotóeleme. A „pszichológiai leírás" alapvető kategóriái tehát elsődlegesen a köznapi tudat fogalmi rendszerén belül alakulnak ki és artikulálódnak. Ezzel szemben a „neurofiziológiai leírás" és alapfogalmai csak az emberi szervezet és viselkedés természettudományos megismerésének feladatával, *ennek* konceptuális sémáján belül jönnek létre. Természetesen *ez* a különbség is, — amely *természet-ontológiailag* mint *szubjektív* célok, „megközelítésmódok" különbsége jelenik meg — *társadalom*-ontológiai szempontból *objektív* differenciát jelent.

[25] Ez természetesen nem meghatározás, csak megközelítő-pontatlan leírás. Az önszabályozás — s az ezzel rokon önvezérlés — definíciója céljából lásd Lange, O. [1.].

bályozó rendszerek mechanikai elemekből is felépíthetőek, ha ezek organizációja kielégít bizonyos funkcionális feltételeket (durván szólva, ha negatív visszacsatolással rendelkeznek).

Az önszabályozó rendszerek viselkedésének leírására használjuk a *funkció* fogalmát. Egy olyan típusú kijelentés, hogy: „*S* rendszer *a* elemének az a funkciója, hogy *F*" (pl. „A májnak az az egyik funkciója, hogy epét választ ki"), a következőt jelenti:[26] Az adott *S* rendszerben „normális feltételek mellett" (a rendszer önszabályozási tartományán belül) az *a* elemben végbemenő állapotváltozások kauzálisan közvetlenül szükségesek valamely *F* állapot fenntartásához vagy valamely *F* effektus (folyamat, történés) reguláris végbemeneteléhez, *és* ha van egy olyan *S'* rendszer, amely minden számbajövő vonatkozásban hasonló *S*-hez, azt *kivéve*, hogy *F* valamely oknál fogva nem megy végbe benne regulárisan (vagy kontinuálisan), akkor annak a valószínűsége, hogy *S'* fenntartja vagy eléri a megfelelő „természetes állapotokat", jóval kisebb, mint *S* esetében (azaz *S'* sokkal rosszabb önszabályozó, mint *S*). Azaz egy rendszer funkcionális leírása — ezen értelemben — a rendszer strukturális elemeinek, illetve az ezekben regulárisan végbemenő folyamatoknak kauzális *efficialitását* tisztázza a rendszer által megvalósított önszabályozás szempontjából.

12. Legalábbis a biológiai rendszerek esetében[27] azonban úgy tűnik, hogy a funkció fogalmát egy másik, eltérő jelentésben is használjuk. Ezt a használatot a továbbiakban, Nagel nyomán, *életfunkciónak* fogom nevezni.[28] Ebben az értelemben beszélünk pl. a légzés vagy emésztés funkciójáról. A „funkció" terminus ebben a használatban azon folyamatok *összességét* jelöli, amelyek a rendszer meghatározott (vagy több egymással koordinált) „lényeges változójának" a megengedett szinten tartását, mint az organizmus fennmaradása számára nélkülözhetetlen adaptatív effektust biztosítják. A „funkció" terminusa az *első* értelemben mindig egy szigorúan lokalizált, meghatározott strúkturális-morfológiai egységhez kötött, s feltételezi azt, hogy az ebben lezajló változásokat egy rögzített oksági lánc köti össze a végső, az önszabályozás szempontjából „hasznos" effektussal. A kérdés, amelyre e fogalom használatával általában felelni szoktunk, az, *mi* egy megadott strukturális elem vagy valamely ebben

[26] L. erre vonatkozólag Braithwaite, R. B. [1; 329—332] Nagel, E. [L; 410—418.] és Canfield, J. [1].

[27] Ez a megszorítás, úgy hiszem, ontológiailag szignifikáns. Az élő rendszerek az önszabályozó rendszerek egy sajátos, s az önszabályozás szempontjából is megkülönböztetett csoportját alkotják. Ez a sajátosságuk végső soron az anyagcsere tényével van kapcsolatban, s röviden abban fogalmazható meg, hogy az élő rendszerek esetében az önszabályozás funkciójának sikeres elvégzése előfeltétele annak, hogy a rendszer mint *egységes anyagi tárgy* egyáltalán fennmaradjon. Azok a „természetes állapotok", amelyeknek megőrzését az organizmus önszabályozási rendszerei biztosítják, idézőjel nélkül természetesek abban az értelemben, hogy a megengedett értékektől való minden eltérés csökkenti annak a valószínűségét, hogy az élő rendszer mint tárgyi egész fennmarad, s általában a huzamosabb disturbanciák a rendszer széteséséhez, az organizmus „halálához" vezetnek. Épp ezért az organizmusok viselkedésének „irányultsága" — az önvezérlő rendszerek *általános* esetétől megkülönböztetendő — mint „célirányultság", mint *célszerű viselkedés* írható le. Mindezek tárgyalása azonban túlvezetne e cikk feladatain. (L. erről részletesebben Trincser, K. Sz. [1], Bernstejn, N. A. [2; 69—70.] és Tyuhtyin, V. Sz. [1; 34—37., 73—88.]).

[28] A funkció biológiai fogalmának e kettős jelentéséről lásd: Lurija, A. R. [2; 22. 25.].

regulárisan végbemenő folyamat „hasznos" (azaz a „természetes állapotok" fennmaradását biztosító) kauzális effektusa. Az *életfunkciók* esetében viszont épp ezen „hasznos" effektusból, egy megadott lényeges változó értékének fenntartásából indulunk ki — s a kérdés általában az, hogy a rendszeren belüli folyamatok, történések milyen *tér-időbeli elrendezettsége*, a rendszer mely elemeinek milyen időben egymást követő állapotváltozás-struktúrája biztosítja ezen effektus elérését, illetve fenntartását. Ezt nevezzük az adott funkció *„mechanizmusának"*. További vizsgálataink szempontjából igen jelentős az a tény, hogy azonos életfunkciókat nemcsak különböző organizmusok valósíthatnak meg különböző fizikai struktúrával rendelkező szervek s általában különböző mechanizmusok segítségével (kopoltyúval, ill. tüdővel való légzés a halaknál, illetve emlősöknél), hanem gyakran egy és ugyanazon organizmus esetében is — pl. egyes szervek sérülése vagy kiesése esetén — egy és ugyanazon életfunkció *különböző* mechanizmusok által, különbözőképp lokalizált és strukturált szervek közvetítésével mehet végbe. (Pl. a légzés funkciója az embernél normális feltételek között a diafragma és a bordaközi izmok rendszerének részvételét igényli, de ezek diszfunkciója esetén végbement egészen más úton, a gégefő izmainak igénybevételével is.)

13. A további tárgyalás még egy — immár általam kotyvasztott (s nyelvi szempontból talán nem túl szerencsés) — terminus tisztázását teszi szükségessé: a *„funkcióteljesítés"* fogalmáét. Ebből a célból szeretném az önszabályozási mechanizmusok valamely olyan esetét felidézni, amikor a szabályozás nem az organizmus valamely metrizálható tulajdonságának egy megadott szinten tartására irányul (mint az olyan homeosztatikus mechanizmusok esetében, amelyek pl. a vérnyomás vagy a testhőmérséklet állandóságát biztosítják a szervezetben), hanem egy meghatározott *viszony* fennmaradásának biztosítására az organizmus és a külső környezete között[29] A „természetes testtartást" biztosító fiziológiai mechanizmus példával szolgálhat ez utóbbira.

Amikor azt mondjuk valakiről „X egyenesen áll az adott t_1 pillanatban" (1), ennél a viselkedési (behaviorisztikus) leírásnál mi sem lehetne egyszerűbb: mi egy meghatározott *testi állapotot* tulajdonítunk X-nek, és semmi sem áll távolabb tőlünk, mint annak feltételezése, hogy ennek során meghatározott szervei meghatározott, fiziológiailag leírható állapotán túl valamiféle rejtélyes, nem-fiziológiai állapotok és létezők is involválva lennének. Ha X egy meghatározott pillanatban egyesen áll, akkor empirikusan (legalábbis elvileg) megállapíthatjuk, hogy ezen időpontban megfelelő izmainak tónusa ilyen és ilyen, csontozatának egyes elemei ilyen és ilyen viszonyban állnak egymással, a cerebellum ilyen és ilyen állapotban van stb., stb. (2) — és természetesen az így fiziológiailag jellemzett testi állapoton *kívül s ezen túl* semmi mást nem tulajdonítunk X-nek, amikor (1)-t állítjuk. Azaz minden egyes esetben, amikor (1) igaz, lesz egy olyan, empirikusan megtalálható és specifikálható fiziológiai állapotleírás (2), amely az adott szubjektumról ugyanezen pillanatban szintén igaz, s e két leírás *ugyanazon* állapotra vonatkozik.[30]

[29] Az önszabályozás e két típusát megkülönböztetendő talán helyes lenne *állapot*- (szűkebb értelemben homeosztatikus), ill. *viselkedés*-szabályozásról beszélni

[30] Fiziológiai és „behaviorisztikus" leírásnak itt és a továbbiakban alkalmazott megkülönböztetése szorosan kapcsolódik ahhoz a distinkcióhoz, amelyet Guthrie tett „mozgás" és „aktus" között. (Vö: Guthrie [1].) Mint Guthrie hangsúlyozza: „Az aktus mozgások valamely, *végeredményük* által definiált osztálya".

A két — behaviorisztikus ill. fiziológiai — jellemzés teljesen azonosnak tűnik. Ennek alapján rögtön azt a feladatot is kitűzhetnénk, hogy határozzuk meg immár teljes általánosságban az „egyenesen áll" prediktumát a fiziológia terminusaiban, hogy így megszabaduljunk attól, hogy az organizmust mint egészet kelljen kijelentések logikai szubjektumának tekintenünk: ez esetben már csak izmokról, neurális struktúrákról stb. kellene beszélnünk, amelyeket a továbbiak során talán molekulák, atomok stb. halmazára redukálhatnánk. Az így kitűzött feladat azonban, „sajnos", teljesen megvalósíthatatlan. Mindenekelőtt különböző külső körülmények között, részben a talaj jellegétől (sima, göröngyös, sziklás stb.), lejtősségétől, mozgásától stb., részben egyéb tényezőktől (pl. igen erős szélvihar) függően egy és ugyanazon individuum esetében is az „egyenesen áll" behaviorisztikus predikátumnak igen különböző fiziológiai leírások fognak megfelelni. Továbbá figyelembe kell vennünk azt is, hogy az (1) leírás természetesen kitűnően alkalmazható különböző testi defektusokban (sérülések, részbeni paralízis, amputáció stb.) szenvedő személyekre, s ezek esetében a megfelelő fiziológiai leírások a normálistól jelentősen eltérőek lesznek — a „normális" individuális differenciákról nem is beszélve. Mivel a szignifikáns külső és belső faktorok variációit legalábbis nem lehet kimeríteni, arról is le kell mondanunk, hogy az „egyenesen áll" fiziológiai ekvivalensét egy diszjunkció formájában specifikáljuk.

Ugyanakkor ez a „lefordíthatatlanság" a másik irányból is fennáll. Vegyünk valamely alkalmasnak tűnő véges fiziológiai állapotleírást (2). Könnyű belátni, hogy bárhogy is legyen ez specifikálva, mindig találhatunk ellenpéldát, amikor (2) valamely pillanatban, valamely A személyre igaz, de az már nem lesz igaz, hogy A e pillanatban egyenesen áll (hanem például katatonikus állapotban *fekszik* a földön, vagy a súlytalanság állapotában *lebeg* egy űrhajóban stb. stb.). A helyzet az, hogy bár amikor A-ról azt mondjuk, hogy t_1 pillanatban egyenesen áll, csak egy olyan testi állapotát írtuk le, amely semmi „mást" nem tételez fel, mint valamely (2) által specifikált fiziológiai leírás igazságát, sem a behaviorisztikus leírás ismeretéből a fiziológiaira, sem pedig fordítva nem tudunk túl sokat és bizonyosan következtetni. Ahhoz, hogy ezt megtehessük, pótlólagos információra van szükségünk, s ez az információ minden esetben részben olyan fogalmak, terminusok használatát követeli meg, amelyek *nem terminusai* a szóban forgó tudománynak (ha a viselkedés leírását tudománynak tekinthetjük). Így pl. ha megközelítőleg is következtetni akarunk arra, milyen fiziológiai állapot felel meg egy adott esetben annak a leírásnak, hogy „X egyenesen áll", akkor legalábbis specifikálnunk kell a megfelelő külső környezeti tényezőket, s ezt legalábbis részben olyan terminusokban kell elvégeznünk, amelyeket a fiziológia *nem* használ a külső környezeti tényezők s a fiziológiai folyamatok törvényszerű viszonyának leírása és magyarázata során. Mindez különben természetes is: az a predikátum, hogy „egyenesen áll", az organizmusnak egy nem-specifikált külső környezethez való viszonyában vett állapotát jellemzi, s az organizmus mint egész részben *más* környezeti tényezőkkel van kölcsönhatásban, mint egyes alkotóelemei.

Ugyanakkor azonban az a tény, hogy a fiziológiai és behaviorisztikus leírás között szerves belső kapcsolat van, mégis megmutatkozik — ugyanis bizonyos értelemben, véleményem szerint, igenis lehetséges valamely tisztán fiziológiai leírásból a megfelelő behaviorisztikus jellemzés igazságára következtetni. Az ember esetében ugyan, minthogy a szóban forgó állapot („normális testtartás") regulációjában az agy igen magas, az akaratlagos tevékenységgel

kapcsolatos szintjei is részt vesznek, ez ma praktikusan lehetetlennek tekinthető. De „a normális testtartást" olyan állatoknál vizsgálva, amelyeknél ennek biztosítása viszonylag egyszerű, velük született fiziológiai mechanizmusok segítségével történik, amennyiben ismerjük a megfelelő szervekben valamely (t_2-t_1) időintervallumban lejátszódó folyamatok időbeli egymásutánját és összefüggését, úgy magas valószínűséggel következtethetünk arra, „normális" testhelyzetben volt-e a szóban forgó állat a két időpont *között*, mivel az abból való minden kimozdulás a helyreállítására irányuló korrekciókat von maga után, amelyeknek kauzális struktúrája jól identifikálható. Nyilvánvaló azonban, hogy képtelenség lenne valamely t pillanatra vonatkozó behaviorisztikus leírást *azonosítani* egy $(t_2<t<t_1)$ időintervallumra vonatkozó fiziológiai leírással. Az adott esetben a fiziológiai leírás egy meghatározott *funkcionális mechanizmust* specifikál, a behaviorisztikus jellemzés viszont az ez által megvalósított *„funkció-teljesítés" állapotát* jellemzi. *Funkció-teljesítés* tehát *az organizmus valamely olyan, a külső környezethez való viszonyában jellemzett állapota, amelynek elérését vagy fenntartását meghatározott, öröklött vagy individuálisan kialakított önszabályozó (vagy önvezérlő) mechanizmusok biztosítják.*

A funkció-teljesítési állapotokra vonatkozó behaviorisztikus és a „mechanizmusaikat" specifikáló fiziológiai leírások kölcsönviszonya tehát egybeesik az „azonosság-és-lefordíthatatlanság" azon sajátos viszonyával, amelyet a 10.§-ban az észlelési (pszichikus) állapotok és a nekik „megfelelő" neurofiziológiai állapotok kapcsolatának magyarázatára posztuláltunk. A továbbiakban annak megmutatására fogunk törekedni, hogy ez az egyezés egyáltalán nem véletlen műve. Ugyanis nemcsak amellett fogunk érvelni, hogy az organizmus észlelő rendszerei (az analizátorok) sajátos önszabályozó berendezéseket (ill. ezek összefüggő komplexusát) alkotnak, s így az észlelési állapotok a „funkcióteljesítés" specifikus eseteinek tekintendők, hanem igyekezni fogunk azt is kimutatni, hogy amikor egy organizmusról azt állítjuk, hogy egy meghatározott észlelettel bír (egy meghatározott észlelési állapotban van), akkor ezzel *de facto* egy, a külső viselkedésre vonatkozó terminusokban leírható, sajátos „behaviorisztikus" állapotot tulajdonítottunk neki. Azaz legalábbis az észlelésre vonatkozólag, a pszichikus állapotleírások és egy sajátos típusú „behaviorisztikus" állapotleírás *ténybeli empirikus azonossága* mellett fogunk érvelni.

III.

14. A bevezetésként adott rövid összefoglalásban (10. §) kifejtett egyik feltételezés szerint az észlelés a magasabbrendű állatok egyik *életfunkciója*. Ezen nemcsak azt értem, hogy az észlelés az organizmus egy olyan tevékenysége, amely számára meghatározott fennmaradási-értékkel bír, hanem azt is, hogy létezik az ezzel kapcsolatos szervek (a pavlovi terminológiában: az analizátorok) működésének egy olyan *normális szintje*, amelyet részben az érzékszerveket érő stimuláció abszolút jellemzői (optimális intenzitás stb.), részben az általuk közvetített információ egy optimális mennyisége szabnak meg. Általában ezt az optimális szintet az organizmus aktívan fenntartani törekszik, s ha erre irányuló tevékenysége nem jár sikerrel, akkor ez már egymagában olyan organikus-funkcionális disturbanciákhoz vezet, amelyek csökkentik fennmaradásának valószínűségét. „Ha jelentős eltérés áll fenn az aktiváció adott szintje és az adott szituációra jellemző optimális szint között, az orga-

nizmus tipikusan olyan tevékenységbe kezd, amely a hatás növelésére vagy csökkentésére irányul, azaz az aktivációnak ezen eltérés csökkentésének irányában való megváltoztatására törekszik, hogy az effektív instrumentális válaszreakciókat így inkább lehetővé tegye". (Fiske, D.W.—Maddi, S.R. [1;15.]) Azaz, korábbi terminológiánkat használva: az érzéki stimuláció szintje — mind bizonyos abszolút fizikai jellemzőiben, mind információs aspektusában — az organizmus viselkedésének egy olyan „lényeges változóját" képezi, amelyet a szervezet részben az analizátorok mint koordinált önszabályozó rendszerek, részben egész viselkedése révén megengedett határokon belül igyekszik tartani.

Ez az elképzelés, amely az analizátorokat s ezek rendszerét egységes önszabályozó berendezésnek fogja fel, fiziológiailag úgy konkretizálható, hogy minden érzéki stimulusnak kettős — *informatív* és *aktivizáló* (vagy, Hebb terminológiáját használva: „cue" és „arousal") — funkciót tulajdonítunk. (Vö. Szokolov, J. N. [1;57—61., 75—76.] és Hebb, D. O. [1].) Az első hatástípus, fiziológiai mechanizmusa szempontjából, megfelel a stimulus által kiváltott s a megfelelő specifikus afferens rendszer által a cortexbe továbbított impulzusnak, funkciója pedig a kívülről érkező specifikus információ feldolgozása s a megfelelő célszerű reakciók irányítása és ellenőrzése. Az aktivizáló funkció a retikuláris formáción keresztül vezető *nem-specifikus* afferens rendszer által realizálódik, és részben a cortex aktivizáltságának általános szintjét, részben a megfelelő érzékszervek általános beállítódását szabályozza (Granit [1; 109—118.] vizsgálatai szerint pl. a középagy retikuláris rendszere megfelelő ingerlésének hatására csökken a retina ingerlékenységi küszöbe az adekvát ingerkeltő vonatkozásában stb.) Az érzéki stimuláció túl magas vagy túl alacsony szintje a retikuláris formáción keresztül megfelelően csökkenti (az optimálishoz való viszonyában) a cortex aktivizáltsági állapotát, s ezáltal zavarokat okoz mind az észlelési, mind a viselkedési aktusok effektív lebonyolításában. Tehát maguk az analizátorok nemcsak bonyolult keresztkapcsolatokkal bíró, hanem többszörös reafferentációval rendelkező, azaz a visszacsatolás elve alapján működő önszabályozó rendszerekként fogandók fel.[31]

Az észlelésnek egy ilyen értelemben vett életfunkcióként való felfogását különböző empirikus tények támasztják alá. A köznapi életből és megfigyelésből is jól ismert, hogy túl nagy intenzitású stimuláció, tartós hatás esetén, jelentős funkcionális zavarokat okozhat. Másrészről, az *érzéki deprivációra* vonatkozó kísérletek[32] tanulsága szerint, az érzéki stimuláció intenzitásának radikális csökkentése fiziológiailag és pszichológiailag konstatálható zavarokat okoz, amelyek a célszerű viselkedés normális lefolyását többé vagy kevésbé akadályozzák. Az állatokon végzett kísérletek tanulsága szerint a korai fejlődési periódusban lezajló huzamos depriváció igen jelentős és tartós, egyes esetekben végleges negatív kihatással jár olyan változók, mint növési ráció, intelligencia, feszültségnek való ellenállás stb. szempontjából. A. H. Riesen kísérleteiben (vö.: Riesen [1]) egy csimpánz, amely születésétől kezdve 16 hónapos koráig teljesen elsötétített környezetben élt, s csak napjában néhányszor volt kitéve

[31] A kérdés további, itt nem tárgyalt fiziológiai vonatkozásait illetőleg lásd pl. Szokolov J. N. [1].

[32] Ezek összefoglaló áttekintése részletes bibliográfiával együtt megtalálható Schultz, D. [1]-ben. A „szenzorisztázis" Schultz által használt fogalma messzemenőleg rokon az észlelés mint *életfunkció* e cikkben képviselt felfogásával.

rövidtartalmú diffúz megvilágításnak, a normális stimulációhoz való fokozatos visszatérés során sem volt képes kifejleszteni a normális vizuális mechanizmusokat, s bár eleinte elsajátított bizonyos durva látási diszkriminációkat, a későbbiek során ezek, sőt elementáris vizuális reflex-aktivitása is fokozatosan elhaltak.

Ugyanakkor számos vizsgálat igazolja, hogy az észlelési tevékenység „optimális szintje" nemcsak a stimuláció abszolút fizikai jellemzői, hanem az ezen ingerület által közvetített információmennyiség oldaláról is determinált. Jól ismeretes, hogy a komplex emberi információ-feldolgozás bizonyos elemi absztrakt összetevői szempontjából véges, igen korlátolt kapacitással rendelkezik. Egy-dimenziójú stimulusokra vonatkozó abszolút diszkriminatív ítéleteket illetőleg a kísérleti kutatások feltárták, hogy az effektíve feldolgozott információ mennyisége a legkülönbözőbb érzékmodalitásokon belül lényegében ugyanazon, elég szoros határok által van megszabva (hét plusz-mínusz két bit) — s ezek a mennyiségi korlátok csak meghatározott, magasabb szintű információ-feldolgozási mechanizmusok bekapcsolása révén tágíthatók (dimenzionövelés, már „ismert" egységekbe való csoportosítás révén történő átkódolás („chunking") stb.).[33]

Másrészről kísérleti vizsgálatok azt mutatják, hogy ott, ahol a stimuláció által közvetített (s a viselkedés értelmes irányításához, megszervezéséhez *szükséges*) információ-mennyiség huzamosan és *radikálisan* eltér e lehetséges-optimális szinttől — azaz teljesen *véletlenszerű* szituációban egyrészről, s teljesen *konstans* szituációban másrészről —, az érzéki deprivációhoz hasonló zavarok lépnek fel. Ilyen esetben, amikor a stimulus-input normális fizikai intenzitás-szintje ugyan jelen van, de „értelmes" (nem-véletlenszerű) organizációjának kiküszöbölésével váltanak ki funkcionális zavarokat, az irodalomban *észlelési deprivációról* szokás beszélni. E vonatkozásban Zubek és Pusher a következőképp foglalják össze kutatásaik eredményeit: „Az agy normális funkcionálásához állandóan változó *értelmes* ingerlésre van szükség. Ahol az értelem hiányzik vagy jelentősen lecsökkent hosszabb időszakokra, mint például sötétség, teljes csend, diffúz fény, fehér zaj vagy a véletlenszerű (random) vizuális stimuláció körülményei közt, ott pszichikus zavarok . . . fognak fellépni."[34] A korai depriváció hatását illetőleg is lényegében egyremegy, hogy pl. a csimpánz sötétségben vagy pedig állandó, de nem strukturált, diffúz fény hatása alatt lett-e felnevelve. (1. Riesen, A. H. [2]) Továbbá jól ismeretes az is, hogy a teljesen homogén vagy az érzékszerv vonatkozásaiban teljesen fixált stimulus a prolongált expozíció során teljesen vagy részlegesen eltűnik a „tudatból"[35],: a teljesen konstans-homogén stimuláció lényegében a stimuláció *hiányával* funkcionálisan ekvivalensnek bizonyul.

Végül az észlelésnek ezen „életfunkcióként" való felfogása mellett felhozható a kísérleti tények azon csoportja, amelyek tanúsága szerint az érzéki stimuláció *változása, újdonsága* (vagy a túl nagy intenzitású ingerület csökken-

[33] Az e kérdésre vonatkozó kísérleti adatok összefoglalását és megvitatását lásd: Miller, G. A. [1] és Attneave, F. [1].

[34] Idézi: Schultz, D. [1; 23.].

[35] Lásd az ún. „Ganzfield"-re vonatkozó kísérleti vizsgálatokat: Hochberg, Triebel, Seeman [1]; a stabilizált stimuláció hatásáról pedig lásd: Pritchard, Heron, Hebb [1], Jarbusz, L. A. [1] stb.

tése) kondicionálási feladatokban *egymagában* betöltheti a megerősítés szerepét, azaz feltétlen pozitív ingerkeltőként lép fel.[36]

15. Amint ezt korábban általánosságban hangsúlyoztuk, a „funkció" és „mechanizmus" viszonya az észlelés mint életfunkció esetében is igen flexibilis, nem egyértelműen determinált. Azok a korai és naiv pszichomorfikus elképzelések, amelyek az egyes konkrét pszichikus funkciókat közvetlenül s egyértelműen az agy különböző, jól lokalizálható struktúráihoz akarták kötni, nyilvánvalóan csődöt mondottak. A neurofiziológiai adatok fényében egyrészt elkerülhetetlennek tűnik annak a feltételezésnek az elfogadása, hogy ugyanazon morfológiai struktúrák különböző típusú aktivitások egész sorában vesznek részt és különböző pszichikus funkciók megvalósításában működnek közre. Az exstirpációs kísérletek és az agysérülések utáni rehabilitációkkal kapcsolatos megfigyelések (különben részleteikben eléggé ellentmondó) eredményeiből pedig legalább annyi világosan kiderül, hogy *azonos* pszichikus (ezek közt észlelési) funkciók az agy különböző morfológiai egységeinek különböző tér-időbeli kapcsolata, azaz különböző fiziológiai mechanizmusok révén is megvalósíthatók. Például *Klüver* kísérletei megmutatták, hogy a halántéklebeny bilaterális eltávolítása valamennyi tanult vizuális reakció elvesztésével jár, míg a homlok- és a fali lebeny exstripációja egyáltalán nem vezet ilyen következményekhez. Az első esetben elszenvedett amnézia azonban csak átmeneti jellegű — a megoperált állat képes arra, hogy újra megtanulja a régi (vagy új) vizuális diszkriminációkat. Ha viszont ezek után az állatot egy újabb operációnak vetik alá, a homlok- és fali lebeny eltávolítása *most már* igen gyakran (bár nem mindig) a vizuális feltételes reflexek újabb elvesztéséhez vezet.

A különböző neurológiai mechanizmusok funkcionális ekvivalenciájának elve annál is jelentősebb szerepet játszik, mivel fel kell tételezni, hogy egyes bonyolult neurofiziológiai alakulatok, amelyek egységes „szervként" működnek egy, a pszichológiai oldalról tekintve analizálhatatlannak tűnő elemi funkció, képesség megvalósításában (pl. hangmagassági — abszolút zenei — hallás), csak az ontogenezis során alakulnak ki, s az individuumok fejlődésének konkrét körülményeitől függően *különböző* módokon. Ez a tény szolgálhat részben magyarázatul arra, miért mutatkoznak jelentős különbségek a kora gyermekkorban, illetve felnőttként elszenvedett azonos jellegű agysérülések vagy a megfelelő exstirpációs kísérletek eredményei közt.[37]

16. Az észlelést életfunkciónak s a vele kapcsolatos szerveket önirányító rendszereknek fogván fel, még nem jellemeztük azonban fogalmilag azt a belső állapotot, amelyet az ingerület a fentebbi értelemben vett optimális szintjének fenntartásával e szervek működése biztosít. Ezt a belső funkcionális állapotot (funkció-teljesítést), mint már korábban leszögeztük, az *„észlelettel"* azonosítjuk. Feladatunk tehát az észleletnek mint funkció-teljesítésnek, azaz mint egy önszabályozó jellegű fiziológiai mechanizmus által biztosí-

[36] Lásd pl. Kling, Horowitz, Delhagen [1]; Butler, R. A. [1] stb.

[37] Az agy az ontogenezis során létrejövő funkcionális szerveinek s ezek kronogén lokalizációjának elvét elsősorban a Vügotszkij-iskolához tartozó szovjet pszichológusok dolgozták ki. Ezzel kapcsolatban lásd Vügotszkij, L. Sz. [2; 377—383; 384—393.]; Leontyjev, A. N. [1; 384—394.] és Lurija, A. R. [1; 54—65.] stb.

tott, az egész organizmust az őt körülvevő környezethez való viszonyában jellemző belső állapotnak fogalmi leírása.

E feladat megoldásában egy, a magasabb agyi mechanizmusok biológiai funkciójára vonatkozó általános feltételezésből indulunk ki.[38] Durva megközelítésben az agy legmagasabb szintjei két, látszólag teljesen különböző funkciót valósítanak meg: egyrészről koordinálják és szabályozzák a nemmechanikus jellegű, adaptatíve változó „viselkedési" reakciókat, amelyek elsődlegesen az izomrendszer efferentációján keresztül valósulnak meg, másrészről valamiféle értelemben „bázisul", „szubsztrátumként" szolgálnak az organizmus belső-pszichikus „élete", állapotai számára. Míg azonban naiv szemmel, a köznapi tudat számára ez a két funkció teljesen elkülöníthetőnek látszik, az agy és az organizmus tudományos vizsgálata szempontjából minden merev elválasztás értelmetlennek bizonyul.

Mindenekelőtt: neuromorfológiai vonatkozásban a pszichikus (az állatok esetében elsődlegesen észlelési), illetve a regulatív funkció által involvált kortikális elemek és folyamatok az összes lényeges vonatkozásban megdöbbentően hasonlónak bizonyulnak. „Sikerült ugyan egyes jelentéktelen eltéréseket felmutatni az idegsejtek nagyságát, számát, elrendezését és interkonnekcióit illetőleg, de ami a pszichoneurális korrelációkat illeti, az egyes szenzoros mezők egymáshoz és az összes többi kortikális mezőhöz (a motoros és asszociatív területeket beleértve) való hasonlósága sokkalta figyelemreméltóbbnak tűnik, mint ezen árnyalatnyi eltérések bármelyike." (Sperry, R. W. [1;406.])

Továbbá, bár a nagyagy durva anatómiája szempontjából meg lehet különböztetni az elsődleges motoros és elsődleges szenzoros-asszociatív (bár hasonló elemekből felépült) mezőket, a részletes vizsgálat ezek fokozatos egymásba való átmenetét sugallja, s kizárja annak a lehetőségét, hogy bármiféle éles határokat húzzunk az észlelési, illetve motoros reakciókat megvalósító területek között. „Az agy struktúrája — amennyire ezt a fiziológiából ismerjük — megakadályoz minden arra irányuló kísérletet, hogy elválasszuk a motoros folyamatokat a szenzoros és asszociatív folyamatoktól. Legjobb tudásunk szerint fokozatos egymásba olvadással és az egyiknek a másikba való átmenetével állunk itt szemben, és semmi sem mutatja, hol végződnék az észlelet és hol kezdődnének a motoros folyamatok." (Sperry, R. W. [1;416.])

A pszichikus és regulatív funkció ugyanilyen „egybeesését" kell feltételeznünk akkor is, ha az organizmusok észlelési tevékenységét az evolúciós biológia és összehasonlító pszichológia szempontjából vizsgáljuk. Ebben a vonatkozásban nem lehet semmi kétség arra nézve, hogy az észlelés mint az evolúció során keletkezett életfunkció meghatározott „fennmaradási értékkel" bír, mégpedig éppen annyiban, amennyiben lehetővé teszi az erősen differenciált és relatíve gyorsan változó környezethez való adaptatív-„viselkedési" reakciók megfelelő lebonyolítását. Ebből a szempontból tekintve az észlelés funkcióját éppen abban jelölhetjük meg, hogy lehetővé teszi az organizmus adaptatív reakcióját (illetve a reakcióra való felkészülést) olyan fizikai tárgyakra, amelyekkel a szervezet mint fizikai test *nincs* közvetlen-térbeli kapcsolatban, illetve (szélesebben) amelyek *nem* gyakorolnak rá egyéb vele született biológiai élet-

[38] Az itt kifejtett állásponthoz igen hasonló, lényegi vonatkozásaiban azonos nézetet képviselt a kiváló amerikai neurofiziológus Sperry, R. W. ([1]) és Taylor, J. G. (l.: Taylor—Wolpe [1]).

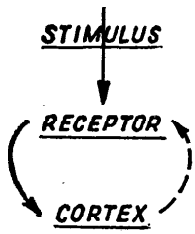
funkciói szempontjából közvetlenül szignifikáns hatást.[39] Az észlelést tehát e szempontból *az adekvát viselkedési reakcióra való előkészületként* határozhatjuk meg. (E tanulmány keretében, amely észlelés problémáját *természet-ontológiai* összefüggésben — azaz az *emberi* észlelés specifikumától elvonatkoztatva — tárgyalja, nem térhetünk ki annak taglalására, *hogyan* válik észlelés és a közvetlen környezetre irányuló cselekvés kapcsolata az embernél — az itt felrajzolt alapvető természetontológiai magyarázó séma által leírt keretek között — többszörösen *közvetetté*. Pusztán utalhatunk arra, hogy az ember aktív viszonya közvetlen környezetéhez nemcsak *külsőleg*, a külső explicit tevékenységben *közvetített* a társadalmi tárgyiság történelmileg kitermelt szférája által, hanem az ember a közvetítések ezen rendszerét meghatározott módon *interiorizálja* is, és ezáltal egész pszichikus tevékenysége átstrukturálódik.[40] E probléma bizonyos vonatkozásairól l. még a 35. §-t.)

Végül, mint a későbbiekben ezt majd részletesebben igazolni igyekszünk (l. a 27. és a 28. §-t), észlelési-lélektani szempontból sem lehet éles határvonalat húzni észlelés és viselkedési—motoros aktusok között, mivel a megfelelő kísérleti vizsgálatok világosan feltárják a két folyamat kölcsönös függését és egymásba való átmenetét. Itt elég előzetesen arra utalni, hogy egyes kísérleti vizsgálatok határozottan rámutatnak arra, hogy a létrejövő észlelet szempontjából a szenzoros stimuláció változása funkcionálisan teljesen ekvivalensnek bizonyulhat az organizmus motoros állapota megfelelő megváltoztatásával (Werner—Wapner kísérletei) stb., stb.

Az a továbbiakban részletesen kifejtendő felfogás, amely az észlelést mint az adekvát viselkedési reakcióra való előkészületet határozza meg, szükségessé teszi, hogy néhány kiegészítő megjegyzést fűzzünk a 14. §-ban adott jellemzéshez. Ennek során az észlelést mint a felsőbbrendű organizmusok egyik életfunkcióját írtuk le. E jellemzés kapcsán elsősorban az orientációs tevékenységnek az organizmus számára önálló fennmaradási értékkel bíró, sajátos biológiai aktivitás-formává való átváltozását kidomborító momentumok kerültek az előtérbe. A környezetben való orientációnak mint sajátos életműködésformának ez a relatív *önállósága* jut kifejezésre mind abban a tényben, hogy az analizátorok visszacsatolással rendelkező önszabályozó rendszereket alkotnak, mind pedig a *feltétlen* orientációs reflex meglétében. Másrészről viszont épp az észlelés fentebbi jellemzése arra mutat rá, hogy ez a viszonylag önálló életfunkció csak *része, momentuma* az organizmus aktív-adaptatív viselkedésének, (az ember esetében a közvetlen gyakorlati-manipulatív tevékenységnek) mint egésznek. Ebben a vonatkozásban az észlelés úgy jelenik meg, mint az organizmusnak a környezethez való aktív viszonyulását biztosító nagy „reflexgyűrű" egyik láncszeme. Az első leírás szempontjából az észlelés sémáját a következő durva vázlat jellemezheti:

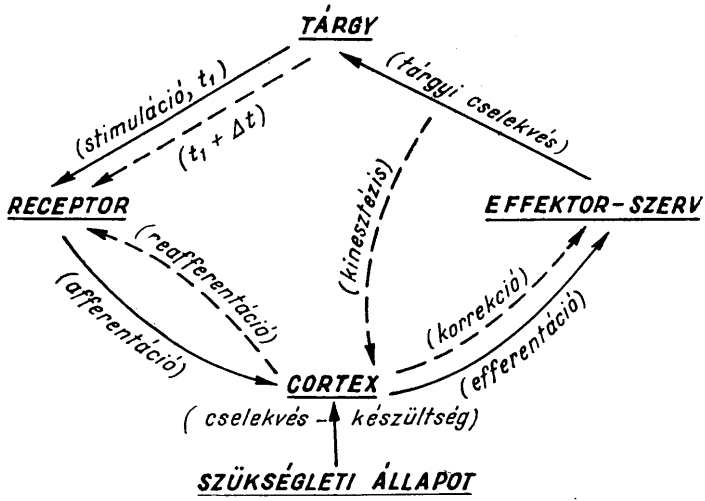
[39] Az észlelésnek ilyen értelemben vett „*megelőző*" biológiai információként való felfogása lényegében már *Szecsenov* műveiben világosan megtalálható. Pszichológiai vonatkozásban *Leontyev* tett kísérletet egy ezen felfogás alapján álló részletes pszichikus evolúció-elmélet kidolgozására (vö.: Leontyev, A. N. [1; 5—150. és 209—337.]). Fiziológiai szempontból többek között Anohin, Bernstein és Beritov dolgozták ki e koncepció részleteit.

[40] Az emberi pszichikum marxista felfogása számára alapvető jelentőségű interorizáció-elméletet L. Sz. Vügotszkij dolgozta ki (Vügotszkij, L. Sz. [1] és [2]). Vügotszkij filozófiai szempontból is releváns nézeteinek összefoglalása és megvitatása céljából lásd Kis J. [1].



(A szaggatott vonalak a reafferentációt jelzik.)

A második leírásmódnak viszont a következő durva séma feleltethető meg:



(A Δt a kezdeti stimuláció és az explicit külső válaszreakció közti időtartamot jelöli.)

17. Az észlelési tapasztalat közvetlen leírására — az egyöntetűség kedvéért — a következő kifejezést fogom használni: „*X* (én, te vagy ő) észlel valamit mint *F*-et" (ahol *F* jelentheti, hogy „piros", „kerek", „asztal", „20 méter távolságra levő" stb., stb. — azaz bármely érzékileg megállapítható jellemvonást). Felfogásunk szerint ez empirikusan ekvivalens a következő leírással: „*X az érzékszerveit ért ingerlés következtében képes és kész arra, hogy az F-nek megfelelő módon reagáljon külső környezetére.*"[41]

Ezzel a jellemzéssel kapcsolatban néhány magyarázó megjegyzés feltétlenül szükségesnek látszik:

a) Mindenekelőtt abból indulunk ki, hogy minden megfigyelhető-észlelhető *F* jellemvonás számára lehetséges egy olyan reakció típusnak (vagy meghatározott kapcsolatban levő, hasonló funkciót betöltő reakció-típusok egy véges sorának) a megadása, amely e tulajdonság vonatkozásában biológiailag (vagy társadalmilag) *adekvátnak* tekinthető. A 4. §-ban foglaltak értelmé-

[41] Vö.: „Az észlelet alapjában implicit előkészület a válaszreakcióra. Funkciója az, hogy az organizmust előkészítse az adaptatív cselekvésre". (Sperry, R. W. [1; 417.])

ben e reakciókra nézve meg kell követelnünk, hogy valamely igen liberális értelmezésben „species-függetlenek" legyenek. Azaz fel kell tételeznünk, hogy a *különböző* fajokhoz tartozó organizmusok esetében az *egyazon* észlelt *F* tulajdonságra való (amennyiben egyáltalán lehet és érdemes ilyen tulajdonságról beszélni) „adekvát" reakciók között valamely filogenetikai összefüggést vagy legalábbis jelentős funkcionális hasonlóságot lehet felmutatni. Hogy hogyan lehetséges az *F*-nek „megfelelő" reakció kijelölése — ez alkotja majd e tanulmány V. részének tárgyát, s itt igyekszünk majd választ adni egyes filozófiailag releváns problémák, mint pl. az elsődleges és másodlagos minőségek különbségének kérdésére is.

Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy amikor itt és a továbbiakban *„megfelelő"*, *„adekvát"* reakcióról beszélünk, ezen mindig az *észlelt F* tulajdonságnak „megfelelő" reakció értendő. Valaminek az észlelete felfogásunk szerint nem más, mint előkészület, készültségi állapot egy e tárgy, szituáció bizonyos aspektusára irányuló, meghatározott reakcióra (vagy reakciókra). E reakciót ezen észlelt tárgyi tulajdonság stb. vonatkozásában „megfelelőnek" nevezünk azon értelemben, hogy *ha* a reakció-készültség átmegy (normális feltételek mellett) a külső cselekvésbe, akkor e cselekvés *objektíve adekvát* lesz a külső környezetben (a szóban forgó viselkedési aktus vagy operáció *sikeres* lesz) *mindazon esetekben, amikor a szóban forgó észlelet veridikus*. Viszont ha *F* észlelete *nem-veridikus*, akkor nyilvánvalóan az *F-nek „adekvát"* reakció a külső környezetben *objektíve nem-adekvátnak* fog bizonyulni.

Továbbá fel kell hívni a figyelmet arra is, hogy a külső környezetben *objektíve adekvát* reakció nem feltétlenül *adekvát biológiailag* az organizmus *pillanatnyi* állapotának viszonylatában. Valamely külső környezetben akadálytalanul végbemenő, sikeresen megvalósult viselkedési aktus, operáció a szervezet mint egész számára lehet célszerű *vagy* célszerűtlen, pillanatnyi szükségleteitől, a szituáció komplex-értelmi összefüggéseitől stb. függően. Ezen utóbbi faktoroknak — ilyen vagy olyan formában — nyilvánvalóan döntő szerepük lesz annak determinációjában, hogy a tárgyi szituáció észlelése által kiváltott — gyakran konfliktusos — cselekvéskészültségek közül melyik (ha egyáltalán valamelyik) fog az explicit külső viselkedésben realizálódni.

b) Másodsorban, amikor az „észleletet" mint az adekvát cselekvésre való *készültséget* határozzuk meg, „készültségen" nem a szó tradicionális értelmében vett diszpozíciót értjük, hanem valamilyen, meghatározott fiziológiai folyamatok következtében kauzálisan létrejövő s minden egyes *konkrét* partikuláris esetben fiziológiailag jól identifikálható és leírható *állapotot*, amely *szükséges*, bár *nem elégséges* előfeltétele a megfelelő viselekedési aktus végrehajtásának. Mivel az észleletet a megfelelő külső reakció korántsem mindig kíséri nyomon, ezt a készültségi állapotot fiziológiailag nyilvánvalóan nem azonosíthatjuk a megfelelő izomcsoportok efferens stimulációjával vagy az ezért közvetlenül felelős motoros centrumok ingerlésével (minthogy fiziológiai kísérletek tanúsága szerint a szenzoros és motoros mezők közti neurális kapcsolat szétszakítása nem befolyásolja az észlelési diszkriminációkat (Lashley, K [1] és [2]; Sperry [2] stb.), az utóbbiak küszöb-alatti ingerlésével való azonosítás is kizártnak látszik). Azaz a szóban forgó reakció-készültséget valamely *premotoros* állapotnak kell feltételeznünk. Egy ilyen állapot posztulálása természetesen hipotetikus jellegű. Egy ilyen feltételezésnek jogosultságát azonban, úgy tűnik, a motoros viselkedés elemzésével kapcsolatos, az eddigi megfontolásoktól teljesen független tények is nagy mértékben alátámasztják.

Senki sem tett többet a pszichikum különböző leegyszerűsítő motoros-elméleteinek bírálata terén *Lashley*nél. Úgy tűnik azonban, hogy többek közt épp az ő késői, a viselkedés koordinációjával kapcsolatos vizsgálatai (lásd pl. Lashley [3]) mutatnak rá egy, a fenti felfogással megegyező „premotoros" elmélet lehetőségére. Olyan megfigyelésekre utalva, mint például az „anticipáló" hibák jelenléte a gépelésben, vagy olyan mozgási sebességek megléte egyes begyakorolt és igen precíz, bonyolult aktusokban, amelyek kizárják a beérkező kinesztétikai stimuláción keresztüli ellenőrzés lehetőségét, Lashley arra a következtetésre jutott, hogy fel kell tételezni a szóban forgó effektoros mechanizmusok *előre-történő* beállítódását (pre-setting or priming) — még pedig egy bonyolult *hierarchikus* struktúra formájában, amely különböző általánosítottságú elemeket tartalmaz. A motoros aktusok megvalósítását szolgáló funkcionális hierarchiában Lashley három szintet különböztet meg: a) a megfelelő motoros elem aktivizációját, b) a determináló tendenciát vagy beállítódást (set) — a viselkedésnek meghatározott határok közé való korlátozását, c) a cselekvés „szintaxisát" — egy általánosított integrációs sémát, amely különböző specifikus aktusok széles körét egyesítheti. Az instrumentális cselekvések totális-integráns jellegét, általánosítottságát, variabilitását és átvihetőségét elemezve N. A. *Bernstein* szintén igen hasonló eredményekre jutott ezek felépítésével foglalkozó munkájában.[42] A cselekvésekre való készültség fogalmát tehát mi hipotetikusan ezzel az anticipáló általánosított viselkedési programmal azonosítjuk (Bernstein „cselekvési feladata" vagy Lashley „beállítódása", ill. „cselekvési szintaxisa").

c) Fentebb említettük, hogy a megfelelő cselekvés-készültség minden egyes konkrét, partikuláris esetben egy meghatározott, fiziológiailag leírható állapottal azonosítható. Ez azonban természetesen semmiképp sem jelenti azt, hogy magát az „észleletet" valamely fiziológiai állapottal vagy véges sokaságukkal kívánnánk azonosítani. Mindenekelőtt a viselkedés-készültség fogalma maga egyike azoknak a „funkcióteljesítési" terminusoknak, amelyeknek fiziológiai terminológiában való lefordíthatósága ellen a korábbiakban (13. §) érveltünk. Ez azonban, mint ott említettük, nem zárja ki azt, hogy az általuk jellemzett állapotok minden egyes *konkrét* esetben semmi mást, semmi „többet" ne jelöljenek egy meghatározott fiziológiai állapot fennállásánál. Másodszor, határozottan fel kell tételezni annak a lehetőségét, hogy valamely szenzoros folyamat által kiváltott készültségi állapot elvben *más, nem-szenzoros úton* is kiváltható. Ha például egy korábban nyert és teljesen megbízhatónak tekintett információ alapján azt várom, hogy a következő pillanatban egy ismerősöm fog kilépni a szemközti ház kapuján, akkor lehet, hogy a megfelelő „cselekvésre való készültség" lényegében ugyanolyan, mint abban az esetben, amikor azt *látom*, hogy kilép a kapun. De a szóban forgó *észleletek* nyilván különböznek. Az észleletet mi úgy határoztuk meg, mint *az érzékszervek stimulációja által* kiváltott cselekvés-készültség állapotát, azaz mint egy meghatározott, az érzékszervre gyakorolt külső hatással kezdődő fiziológiai folyamathoz (mint „mechanizmushoz") tartozó funkcionális állapotot, funkcióteljesítést. Annak feltételezése, hogy hasonló jellegű funkcionál is eredmény teljesen *más* természetű folyamatok révén is elérhető, szükséges pl. ahhoz is, hogy megmagyarázzuk, hogyan hatnak olyan tényezők, mint

[42] Lásd Bernstein, N. A. [1], továbbá Vekker, L. M. [1; 70—85].

szükségletek, értékek, múlt tapasztalat stb., az észlelésre. Ugyanakkor világos, hogy normális körülmények között introspekció útján általában igen megbízhatóan meg tudjuk különböztetni a *különböző* folyamatok révén elért, legalábbis részben hasonló funkcionális állapotokat (pl. emlékkép, képzet és észlelet). Ennek magyarázatát valószínűleg abban kell keresnünk, hogy a különböző folyamatok révén elért, hasonló funkcionális állapotok *különböző módon is változtathatók meg.* „A pszichikus képmások két fajtája (ui. az észleletek és a képzetek — *M.Gy.*) közti alapvető különbség azon feltételekre vonatkozik, amelyek között ezek megváltoztathatók. Az imaginatív képmást egy akarati aktussal változtathatjuk meg, azáltal, hogy létrehozzunk egy Tervet e képmás valami másba való átalakításáról, és aztán ezt a Tervet végrehajtjuk. Ilyen szubjektív Tervek figyelemreméltóan csekély hatással bírnak az észleleti képmásokra. Viszont az észleleti képmásokat általában módosíthatjuk magunknak a receptor-szerveknek a mozgatásával vagy beállításával. Tehát igen valószínűnek tűnik, hogy még gyermekként el kell sajátítanunk al-tervek egy meghatározott halmazát képmásaink plaszticitásának ellenőrzésére, hogy ily módon különbséget tudjunk tenni képzet-tevékenység és észlelés között". (Miller, Galanter, Pribram [1; 110—111.])

18. Mielőtt továbbhaladnánk ennek a felfogásnak részletesebb kifejtésében, rá szeretnénk mutatni arra, hogyan oldható meg ennek fényében a filozófiai észlelés-elmélet egyik leglényegesebb kérdése, az észlelési beszámolók „objektív megismerési igényének" problémája.

Mint ezt már korábban (5. §.) említettük, minden elsőszemélyű észlelési kijelentés („Észlelek (látok, hallok stb.) valamit mint *F*-et") kettős funkciót tölt be — beszámoló a beszélő szubjektum egy meghatározott belső állapotáról, s egyben alap, evidenciaként szolgálhat a külső anyagi világra vonatkozó megfigyelési állítások elfogadására és igazolására. Minden filozófiai észlelés-elméletnek választ kell adnia arra, hogyan lehetséges az, hogy a szubjektum egy meghatározott belső állapotának *leírása* betöltheti ezt a második feladatot.

Úgy tűnik, hogy az általunk javasolt analízis egy elfogadható választ sugall erre a problémára. Mint fentebb leszögeztük, az észlelettel bírás belső állapota nem más, mint az érzékszervek stimulációja révén kiváltott cselekvés-készség állapota. Amikor valaki „beszámol" egy ilyen állapotáról, akkor de facto azt állítja, hogy *kész* egy olyan viselkedésre, amely csak akkor adekvát, ha közvetlen környezete a megfelelő észlelhető (objektív) tulajdonságokkal rendelkezik. Ebben az értelemben az észlelési kijelentések mint introspektív állapot-beszámolók egyben szükségszerűen egy *„performatív"* funkciót is teljesítenek[43]: a *praktikus felelősségvállalás* funkcióját bizonyos objektív tényállások fennállására vonatkozólag. Amikor azt mondom, hogy „egy barna asztalt látok" ezzel azt állítom, hogy képes, kész és hajlandó vagyok oly módon cselekedni, ami csak akkor adekvát, „észszerű", ha valóban *van* egy barna asztal a fizikai térben előttem — azaz gyakorlatilag-cselekvően felelősséget vállalok a megfelelő tény fennállásáért. S valószínűleg ez minden felelősségvállalás végső és alapvető formája.

Egy adott objektív szituációra vonatkozó cselekvés-készség állapota természetesen más módon is létrejöhet, nemcsak a megfelelő szituáció észlelése révén. Egy észlelési kijelentést általában hajlandók vagyunk minden további

[43] A „performatív kijelentés" fogalmáról lásd Austin, J. L. [1].

kritikai vizsgálat nélkül *evidenciának elfogadni* (legalábbis ha nincs *konkrét* alapunk kételkedni helyességében[44]) a megfelelő tárgyi megfigyelési tétel igazságának tekintetében, míg a szubjektív-gyakorlati felelősségvállalás talán ugyanolyan vagy nagyobb fokát kifejező kijelentéseket, amelyek más módon létrejött pszichikus állapotok introspektív leírásai (pl. „rendíthetetlenül hiszem, hogy Makón most esik az eső, mert telepata barátom ezt mondja"), általában és mint szabály *nem* fogadunk el ilyen szerepben anélkül, hogy megalapozottságukat — az információ-szerzés szóban forgó módja s a beszélő személy megbízhatósága tekintetében — kritikailag felül ne bírálnánk. Ez a tény azzal magyarázható, hogy a szituáció közvetlen észlelésén alapuló cselekvés-készségek olyan nem-akaratlagos, spontán, alapvető struktúrájukban az ember biológiai szervezete által meghatározott adaptatív mechanizmusokat képeznek, amelyeknek a közvetlen manipulatív tevékenység- és életformákban való sikerességét, gyakorlati adekvációját (az esetek *többségében*, de *nem mindig*) az egész emberi fejlődés tapasztalata igazolja.

E mechanizmusok a maguk organikusan adott alapelvei és alapstruktúrájuk szempontjából — s e cikk keretei között mindvégig csak az emberi észlelési tevékenység ezen nem-specifikus, természet-ontológiailag megközelíthető jellemzőiről esik szó — az emberi élet *természeti előfeltételeinek* tekintendők. Az észlelési kijelentések bizonyos értelemben *„fundamentális"* szerepet játszanak megismerésünkben — abban az értelemben, hogy a valóságról szóló valamennyi tartalmas kijelentés, állítás ellenőrzése és igazolása végső soron ezeken a kijelentéseken keresztül történik[45] —, ezt a kitüntetett szerepüket azonban nem lehet *csupán ismeretelméleti* szempontból megérteni és megvilágítani, s mindenekelőtt: „bázis"-funkciójuk a legkisebb mértékben sem jelenti azt, hogy ismeretünk egész állománya *visszavezethető* lenne az ilyen kijelentések (vagy valamely gnoszeológiai ekvivalenseik) egy összességére, vagy akárcsak logikailag felépíthető, rekonstruálható lenne belőlük. Az észlelési kijelentések „fundamentalitásának" problémája nem oldható meg sem az ismeretrendszer, ill. -rendszerek belső struktúrájának elemzése, sem az adottként vett ismeretrendszer és a benne leképzett külső valóság ismeretelméleti összehasonlítása révén, hanem csakis akkor, ha a megismerő tevékenységet

[44] Feltevésünk szerint az észlelési kijelentések (bizonyos más kijelentés-típusokhoz hasonlóan) *„racionális autoritással"* bírnak abban az értelemben, hogy csak akkor racionális az őket igazoló-alátámasztó evidencia után kérdezni, ha *konkrét*, az *adott* esetre vonatkozó kétségek vagy ellenvetések fogalmazhatók meg elfogadásukkal szemben. Az ilyen kijelentések *nem kétségbevonhatatlanok, de speciális ellenvetések hiányában nem kétségbevonandók* (kétségbevonásuk nem racionális eljárás). Lásd még erről a 25. §-t.

[45] E cikk keretei közt teljességgel lehetetlen igazolni, s így csak a nagyobb világosság kedvéért egyszerűen leszögezem arra vonatkozó meggyőződésemet, hogy az ismeretelméleti empirizmus azon alaptétele, amely szerint bármely szintetikus állítás verifikációjában ill. falszifikációjában végső soron *csak és kizárólag* egyedi észlelési állításoknak szabad és lehet szerepelniök — *téves*. Valamely észlelési kijelentésnek *mint kijelentésnek* ismerete (s az orientációtól megkülönböztetett ismeret és tudás a kijelentés lingvisztikai-logikai formáján kívül s e nélkül nem lehetséges) feltételezi meghatározott, többek közt a benne szereplő kifejezések jelentésére vonatkozó szabályokat kifejező *általános kijelentések, ítéletek „ismeretét"*. Azaz az észlelési kijelentések mint *ismereteink* bázisai mindig egy — logikailag heterogén vagy homogén, de mindenképp összefüggő — *konceptuális rendszer* elemeiként lépnek fel, s kitüntetett szerepüket is csak ezen belül tölthetik be. Bizonyos, itt nem specifikálható értelemben elmondhatjuk, hogy ismereteink „fundamentumát" a köznapi megismerés fogalmi sémáján belül artikulált észlelési-megfigyelési kijelentések alkotják.

az embernek mint *sajátos* organikus természeti lénynek a külső valósághoz való aktív viszonyába beágyazva, ezen komplex-történeti emberi aktivitás egy *mozzanatának* tekinthetjük. A „fundamentum" problémája egyike azoknak a kérdéseknek, amelyekben különleges plaszticitással domborodik ki az ún. „ismeretelméleti" problematika végső soron vett függése és alárendeltsége — egy következetesen materialista filozófia keretei közt — az *ontológiának*.

IV.

19. Mielőtt megpróbálnánk rámutatni arra, hogyan lehetséges az *F* megfigyelhető tulajdonság vonatkozásában „*adekvát*" reakció, cselekvés-mód meghatározása és kijelölése a szóban forgó esetek főbb típusainak tekintetében, először válaszolni kívánnék az itt adott analízissel szemben felhozható egyes általános ellenvetésekre. Ezek a lehetséges (s természetszerűleg felmerülő) ellenvetések általában azon alapulnak, hogy léteznek olyan belső állapotok, illetve introspektív beszámoló-típusok, amelyek egyrészről az észlelési beszámolók által leírtakhoz hasonló, tőlük bizonyos értelemben *megkülönböztetetlen* állapotokat írnak le, s ugyanakkor az itt javasolt elemzés keretei közt *nem* tárgyalhatók. A probléma, amelyre itt gondolunk, az „*érzet*" *és észlelet, érzékelés és észlelés* viszonyának problémája.

Mindenekelőtt talán arra kell felhívni a figyelmet, hogy az „érzékelés-érzet" fogalma, *szemben* az „észlelés-észlelet" fogalmával, bizonyos értelemben „technikai fogalom". Míg a második terminuspár filozófiai használata alapjában véve megfelel a „látni", „hallani", „ízlelni" stb. legalábbis leggyakoribb köznapi használatának, s általában e használat egyszerű általánosításának tekinthető, addig az „érzet-érzékelés" terminus bevezetése, legalábbis a bennünket elsősorban érdeklő, filozófiai értelemben, meghatározott ismeretelméleti és pszichológiai feltételezések elfogadásának, meghatározott filozófiai problémák megoldására tett kísérleteknek az eredménye. Ezzel természetesen nem azt állítjuk, hogy magában a mindennapi nyelvhasználatban ne fordulnának elő olyan kijelentések, amelyeket az e terminológiát alkalmazó (s ezen előfeltevéseket elfogadó) filozófusok, saját interpretációjuk alapján, teljes joggal ne fordíthatnának arra a formára: „Egy ilyen és ilyen érzetem van", Pusztán azt kívánjuk állítani, hogy ezek a köznapi használatban *nem* képviselnek egy elkülöníthető és egységes kijelentés-típust (szemben az „észlelési kijelentésekkel"). Ez természetesen az ég egy világon semmit sem mond még a szóban forgó terminusok filozófiai alkalmazásának jogosultságára vonatkozólag — a fizika által alkalmazott megfigyelési terminusok egy jelentős része is teljesen hasonló módon „technikai" fogalom. Pusztán azért említjük ezt a tényt, mert a filozófus — főleg ha az angol empirizmus tradícióin nevelkedett — könnyen eshet abba a „szakmai betegségbe", hogy olyan kijelentéseket, mint pl. „Most egy piros érzettel rendelkezem", a legtermészetesebb és legmagától értetődőbb kifejezéseknek tartja. S míg azon lehet talán vitatkozni, hogy ismereteinek racionális rekonstrukciója szempontjából ezek az állítások-e a legalapvetőbbek és a legegyszerűbbek, a fenti feltételezés mindenképpen és vitán felül *téves* — ahhoz, hogy valaki egyszerűen eljusson az ilyen típusú kijelentések értelmének felfogásához, meglehetősen bonyolult filozófiai reflexió szükséges, egyes — kétségtelen és jól ismert — tények meghatározott típusú elemzése és értelmezése, ami már maga is kritika tárgyát képezheti.

Így, míg kétségtelen az a tény, hogy az „észlelés-észlelet" fogalma nélkülözhetetlen már magának a köznapi megismerő tevékenységnek általánosított leírásához, az „érzékelés-érzet" fogalommal kapcsolatban legalábbis fel lehet vetni azt a kérdést — szükségünk van-e rá egyáltalán.

Másrészről arra kell felhívni a figyelmet, hogy az „érzet-érzékelés" fogalma történetileg, véleményem szerint, két *különböző* értelemben lett bebezetve a filozófiai irodalomba. A fogalomnak ezt a kétféle használatát már eredetileg sem különböztették meg világosan egymástól, s főként a XIX. század folyamán e két fogalom-alkotás teljesen összefonódott. S bár bizonyos feltevések elfogadása mellett egyáltalán nem jogosulatlan azt tételezni, hogy az „érzet" e két különböző módon bevezetett használata egy és ugyanazon jelenség-csoportra vonatkozik, látni kell, hogy e két fogalom *különböző* problémák megválaszolása céljából és *különböző* definíciók segítségével lett bevezetve, s így az egyazon terminus-használat által kifejezett azonosítás maga is igazolásra szorul. E két megkülönböztetendő jelentést a továbbiakban a terminus *„filozófiai"* és *„pszichológiai"* használatának fogjuk nevezni.

20. Az érzet-észlelet, érzékelés-észlelés disztinkció világos „filozófiai" megkülönböztetésével először talán a skót „common sense"-iskola nagy és méltatlanul elfelejtett képviselőjének, Th. Reidnak írásaiban találkozunk. A Locke-Hume-i idea-elmélet bírálata során — részben Malebranche-ra támaszkodva — Reid [1; 18] a következőképpen határozza meg e megkülönböztetés alapelvét: „Az érzet (sensation) nevét adták a filozófusok az elme egy aktusának, amelyet az összes többitől azáltal különböztetünk meg, hogy nincsen tárgya, amelyet magától az aktustól el lehetne választani". Ezzel szemben „az észleletben, emlékezetben, ítéletben, képzeletben és következtetésben adva van egy, az operációtól magától megkülönböztetett tárgy; s míg egy erős impulzus arra kényszerít bennünket, hogy figyelmünket a tárgyra irányítsuk, magát az operációt nem is vesszük észre" [uo.; 44]. Azaz „amikor én megszagolok egy rózsát, ebben az operációban érzet és észlelet egyaránt adva van. Az a kellemes illat, amelyet érzek, önmagában véve, valamely külső tárgyhoz való viszonyától függetlenül tekintve, csak puszta érzet . . . Ennek lényege maga nem más, mint az, hogy érzik, s amikor nem érzik, akkor nem is létezik. Nincs semmi különbség az érzet és az érzet érzése (feeling of a sensation) között — ez egy és ugyanazon dolog" [uo.; 150]. Az érzettől az elme önálló operációja gyanánt megkülönböztetett *észlelet* viszont — bár a megfelelő érzetek a kíséróiként és összetevőiként szerepet játszanak benne — tartalmazza az észlelt — külső — tárgy fogalmát, s egy erős, leküzdhetetlen *hitet*, nem következtetés útján nyert meggyőződést e tárgy egyidejű létezését illetőleg.

Bár ez a Reid által adott jellemzés nemcsak terminológiailag, hanem tartalmiakban is átalakítható, s a filozófia története során nem egy aspektusból módosult is, a feltételezett megkülönböztetés alapja lényegileg megmaradt. Egy ilyen érzet-fogalom bevezetésének szükségszerűségét elsősorban az un. *illuzió-argumentum* által szokás alátámasztani. Ez az argumentum — szorosabb logikai vizsgálatban — egyáltalán nem tekinthető „érvelésnek", inkább egy olyan eljárás leírásaként fogható fel, amely lehetővé teszi, hogy az adott nyelvet értő hallgató (akinek az „érvet" elmondják) *elképzeljen* magának egy olyan (lehetséges, sőt egyes esetekben — bár ez nem tartozik az érv lényegéhez — reálisan elő is forduló) szituációt, amelyben *maga osztenzíve* egyértelműleg meghatározhatja azt, mi értendő az „érzet" fogalmán. Úgy hiszem, nincs szükség arra, hogy ezt az „érvet" itt részletesen és pontosan felidézzem. Dur-

ván vázolva az argumentum egyszerűen arra a jól ismert tényre mutat rá, hogy vannak olyan belső állapotaink (pl. hallucinációk), amelyek introspektíve legalábbis megkülönbözhetetlenek *lehetnek* a megfelelő észleletektől, de mégsem észlelések, mert egyáltalán *nincs* olyan külső, objektív tárgy, amely a megfelelő, „tapasztalt" érzéki tulajdonságokkal rendelkeznék, s a hallucináció szubjektuma e ténynek akár tudatában is lehet.[46] Bár igaz az, hogy Lady Macbeth *látott* egy véres kezet — „a látni" egy *meghatározott* értelmében, a „látni" kifejezésnek ez az értelme *nem* lehet azonos e kifejezés szokásos észlelési használatával, mert ebből következnék annak a feltételezésnek a jogosultsága, hogy Lady Macbeth előtt volt egy kéz mint fizikai tárgy, s ez viszont nemcsak hogy ténybelileg nem igaz, hanem e feltételezés igazságában még Lady Macbeth is kételkedik, s ezt akár el is vetheti. Ugyanakkor az a tény, hogy nem tudja eldönteni, *valóban* lát-e (e szó *észlelési* használatában) egy (reális) kezet, mutatja, hogy a szóban forgó tapasztalat bizonyos vonatkozásokban hasonló, sőt introspektíve megkülönbözhetetlen lehet a megfelelő fizikai tárgy észlelésétől. Az ilyen és hasonló esetek leírására — az észlelési tapasztalat „közvetlen érzéki tartalmához" hasonló vagy ezzel azonos, de a megfelelő külső tényállás meglétére vonatkozó hittől teljesen független pszichikus állapotok jelölésére — vezetjük be az *érzet (érzéki benyomás, érzéki adat)* fogalmát. Ennek megfelelőleg, amíg egy észlelési kijelentésből jogunk van a megfelelő, az észlelő személy adott állapotától független fizikai tényállás fennállására következtetni (a megfelelő megfigyelési tétel igazságára), addig az érzékelési kijelentések esetében legalábbis az *ilyen típusú* „egzisztenciális következtetés" érvénytelen (vö. 5. §) S minthogy az itt jellemzett, abnormális szituációkban előforduló „érzéki benyomások" legalábbis *hasonlítanak* a megfelelő, veridikus észleletekre, ezt a hasonlóságot (illetve az introspektív megkülönböztethetetlenség *lehetőségét*) legegyszerűbb annak a feltevésnek segítségével megmagyarázni, hogy minden „észlelettel bírás" esetében egyrészt rendelkezünk a megfelelő, *„normális"* körülmények közt az érzékszerv külső stimulációjának útján kiváltott, *érzéki benyomásokkal*, amelyekhez ugyanakkor egy bizonyos „ítéleti"-interpretatív elem (*„a hit"*) járul hozzá: mármint az, hogy ezek a benyomások a megfelelő külső, objektív fizikai tárgytól vagy szituációtól származtak kauzálisan.

Az érzet fogalmának egy ilyen interpretációja mellett meghatározott köznapi használatban előforduló introspektív kijelentések de facto az érzetek meglétére vonatkozó beszámolóknak tekinthetők. Olyan introspektív beszámolókról van itt szó amelyek feltehetőleg nem tételeznek fel semmiféle hitet, ítéletet valamely külső tárgy, tényállás létére vonatkozólag. Példaként az olyan kijelentések hozhatók fel, mint „Úgy *tűnik*, mintha egy sikolyt hallottam volna", „Azt *hiszem*, egy alakot látok mozogni a sötétben", „Úgy *érzem*, mintha meginogna alattam a föld". „Úgy *látszik*, mintha a két vonal közül az egyik hosszabb lenne". Az ilyen és ehhez hasonló (a továbbiakban *„látszik-kijelentéseknek"* nevezett) állítások a megfelelő észlelésekhez hasonló belső állapotokat írnak le, de — ezen interpretáció szerint - általában nem támasztanak ismereti igényt a megfelelő objektív tényállások fennállására vonatkozólag.

[46] Az „illúzió-argumentum" részletesebb vizsgálata céljából l. pl.: Armstrong, D. M. [1; 19—27.].

21. De történelmileg volt egy *másik* útja is az „érzet-érzékelés" terminus bevezetésének, amely az észlelési tapasztalat fenomenológiai elemzésével s az érzékelő apparátus működésével kapcsolatos ismeretek felhalmozásával függött össze. Ennek a felfogásnak megfelelően az „érzet" a tárgyi észlelet legegyszerűbb, tovább nem analizálható, *elemi minőségi összetevője*. Az elmélet továbbá feltételezte, hogy ezek az elemi, „tiszta" érzetek — legalábbis a standard-normális körülmények között — az érzékszervet érő proximális stimuláció egyes *egyszerű, elemi fizikai jellemzőitől* függnek valamely többé vagy kevésbé bonyolult módon (pl. a szín-érzékelés tekintetében legalábbis durva korrespondencia és függés állapítható meg a szemet érő fénynyaláb olyan objektív fizikai jellemzői, mint hullámhosz, intenzítás és kolorimetrikus tisztaság, s másrészt a szín-érzéklet olyan megfelelően elemi minőségi jellemzői, mint színjelleg, világosság és telítettség között), amely egyes fizikai paraméterek (vagy ezek bizonyos kombinációi) számára általában *speciálisan érzékeny receptor struktúrák* találhatók. Ezeknek a pontszerű elemi érzékelőszerveknek ingerlését a megfelelő afferens idegek a cortex meghatározott morfológiai pontjaiba továbbítják — az elsődleges szenzoros mezők egyes speciális neuronjainak ingerlése „felel meg" (a test-lélek probléma különböző megoldási módjától függően különböző értelemben) az elemi érzetek keletkezésének. Azaz e koncepció az „érzetet" — elsődlegesen az idegrendszer működésére vonatkozó korai elképzelések alapján — úgy vezette be, mint az „észleleti kép" tovább nem elemezhető minőségi attributumainak megfelelő olyan sajátos *pszichikus* entitást, történést vagy állapotot, amely (a standard körülmények közt) legalábbis megközelítőleg *invariáns:*

1. a proximális stimuláció egy jól meghatározott elemi fizikai jellemzőjével,
2. egy morfológiailag meghatározott receptor struktúra ingerlésével és
3. az elsődleges szenzoros mezők egy meghatározott neuronjának vagy neuron csoportjának ingerlésével.

Mivel a normális észlelési szituációkból származó introspektív észlelési beszámolók (s a megfelelő objektív megfigyelések) általában *nem* igazolták a feltételezett invariancia meglétét pl. a proximális stimulus megfelelő fizikai paramétere és az észlelési tapasztalat szóban forgó elemi minőségi jellemzője között (lásd pl. a konstancia jelenségeket), az elmélet ennek magyarázatát abban kereste, hogy az érzéki stimuláció agyi feldolgozása nem fejeződik be az elsődleges szenzoros mezőkben, hanem innen továbbterjed az agy környező asszociatív mezőibe. Az itt lejátszódó fiziológiai folyamatoknak „felelnek meg" a figyelem és asszociáció, vagy a „nem-tudatos következtetés" (Helmholz) pszichikus folyamatai, amelyek valamely módon „szelektálják", a múltbeli érzéki tapasztalat elemeivel gazdagítják, s részben módosítják az így kiváltott érzeteket, s mindez által olyan aggregátumokba vagy „egészekbe" kapcsolják össze őket, amelyek önálló „jelentéssel" rendelkeznek (Titchener). Az érzetekből mint elemi összetevőkből így megalkotott „egészek" a tárgyi észleletek.

Az „érzet" terminusának filozófiai és pszichológiai használata sok vonatkozásban jelentős hasonlóságot mutat. Mindkettő feltételezi azt, hogy az „érzetek" a normális észlelet *alkotóelemei*, mindkettő feltételezi, hogy meghatározott *„hitnek"* („ítéletnek", „következtetésnek") kell ezekhez hozzájárulnia (valamiféle értelemben), hogy észleletről beszélhessünk. Ennek ellenére a két fogalom *különböző*. A „filozófiai" fogalom által feltételezett hit vagy

ítélet a megfelelő külső tárgy meglétére vonatkozik, az „érzet" terminusa ez esetben közvetlenül azon, az észleléshez hasonló belső állapotok leírására szolgál, amelyek a megfelelő fizikai stimuláció (illetve objektív tényállás) *megléte nélkül* (illúziók, hallucinációk), illetve a fennállására vonatkozó *„hit" megléte nélkül* („látszik"- kijelentések) fordulnak elő. Pszichológiai értelemben azonban az így jelölt állapotok többségükben (talán *nem-veridikus) észleletekként* fogandók fel. A „pszichológiai" értelmében ugyanis az érzet azon belső állapotok közvetlen leírására szolgál, amelyeket, legalábbis legkönnyebben, a standard pszichofizikai kísérletek körülményei közt, egyszerű-elemi fizikai stimulusok (pl. egy fénypont) alkalmazásával lehet kiváltani (bár természetesen nem-standard körülmények közt a megfelelő stimuláció hiányában is előfordulhatnak). A „filozófiai" használat szempontjából ezen esetek többségében „észlelésről" s nem érzékelésről van szó. A „nem-tudatos" következtetés, amelyről az érzet „pszichológiai" fogalmának alkalmazása során beszélünk, legalábbis elsődlegesen, nem a külső-objektív kiváltó ok meglétébe vetett hitet, hanem ezen feltételezett elemi összetevők önálló „jelentéssel" bíró s részben módosított jellemvonásokkal rendelkező nagyobb egységekbe való összekapcsolását kívánja magyarázni.

Elvben természetesen lehetséges megfelelő konceptuális konstrukció segítségével ezt a két különböző fogalomalkotást egymással összekapcsolni, s az „érzet" e két használatának referenciáját végső soron azonosítani, amint hogy pl. *Kant* (a képzelőerő kétféle — empirikus és transzcendentális — szintéziséről szóló tanításában) kísérletet is tett ennek megvalósítására. De a pszichológusok és filozófusok többsége, általában minden magyarázat nélkül, egyszerűen azonosnak vette e két különböző fogalomalkotást, aminek következtében nemcsak az a látszat jött létre, mintha a „filozófiai" fogalomalkotás meghatározott fiziológiai elméleteken és tényeken alapulna — ami egyszerűen nem igaz —, hanem az „érzet" fogalma az áttekinthetetlenségig zavarossá is vált.

22. Ami az érzet-érzékelés „pszichológiai" fogalmát illeti, úgy tűnik, mai tudásunk fényében nyugodtan elmondhatjuk, hogy a bevezetését indokló s a definíciójában résztvevő pszicho-fiziológiai feltevések hamisaknak bizonyultak, s az ezek által artikulált fogalom nemcsak használhatatlan, hanem súlyosan félrevezető is. Az „érzet" fogalom e használatának bírálata (elsősorban a Gestalt-pszichológiában) hosszú időn keresztül főként arra a tényre támaszkodott, hogy az észlelési organizáció, konstancia stb. introspektíve jól ismert tényei az e fogalmat artikuláló elmélet, ill. elméletek által kielégítően nem magyarázhatók meg. Az utóbbi évek neuropszichológiai kutatásai azonban más oldalról is súlyos nehézségeket tártak fel — ez alkalommal a fogalom bevezetésében implicite meghatározó szerepet játszó *fiziológiai* előfeltevések tekintetében. Bár ez nem tartozik közvetlenül témámhoz, legalábbis meg szeretném említeni az e vonatkozásban legrelevánsabb eredményeket, mivel az „érzet" „pszichológiai" fogalmának s az ezzel kapcsolatos elfogadhatatlan fiziológiai elképzeléseknek továbbélése a mai filozófiai irodalomban is kétségtelen.[47] Legalábbis a következő tényeket kell itt felemlíteni:

[47] Egyesek, mint Wilfrid Sellars, pl. elvetik az érzet „filozófiai" használatát, de kitartanak a „pszichológiai" használat mellett.

a) A szín-, nagyság- stb. konstancia tényein túl már korábban is ismeretes volt számos olyan egzakt megfigyelés és kísérleti eredmény, amely határozottan mutatta, hogy az a függés és megfelelés, amelyet az elmélet az érzékszervet érő pontszerű stimuláció valamely elemi fizikai paramétere és a kiváltott észleleti tapasztalat ennek „megfelelő" elemi minősége közt posztulált, még a legegyszerűbb esetekben sem fedi teljesen a tényeket (például ha a pontszerű fényforrás luminozitása fixálva van, akkor az észlelt világosság a kibocsátott fény *hullámhosszának* változásával változni fog). A feltételezett összefüggések azonban legalább durva megközelítésben jónak bizonyultak, ha eltekintettünk a konstancia, egyes illúziók stb. által okozott problémáktól, amelyeknek magyarázatát a régi elmélet — jól-rosszul — legalábbis megpróbálta. Az utóbbi időben végzett egyes kísérletek azonban olyan tényeket tártak fel, amelyek szemmel láthatólag egyáltalán nem férnek bele az ez által nyújtott magyarázó sémába: ezek a vizsgálatok azt mutatják, hogy a komplex szituacionális észlelet valamely eleminek megjelenő minőségi jellemzője általában nem a receptor-struktúra „megfelelő" pontjába érkező stimuláció valamely elemi fizikai paraméterétől függ, hanem az e pont szélesebb vagy tágabb *környezetébe* érkező proximális stimuláció olyan *magasabbszintű* jellemzőitől (pl. a stimulus meghatározott fizikai jellemzői bonyolult kombinációjának e lokális környezetben való statisztikai eloszlásától, vagy akár ennek egy megadott időintervallum alatti jellegzetes változásától), amelyek viszonylag magasfokú invarianciát mutatnak az észlelés *disztans tárgyának* valamely ökológiailag jelentős, komplex fizikai tulajdonságával. Legdramatikusabb módon ezt E.H. Landnak [1] a szín-látással kapcsolatos kísérletei illusztrálták. Ezek itt megvalósíthatatlan leírása helyett csak idézzük a szerző végkövetkeztetését. „A standard elméletben hittétellé vált az a meggyőződés, hogy a vizuális mező bármely pontjában látott szín az e pontból eredő sugarak hullámhosszának és relatív intenzitásuknak a függvénye." „Ezek a kísérletek arra a megdöbbentő következtetésre kényszerítenek bennünket, hogy a sugarak önmagukban nem szín-képzők. Inkább úgy kell felfognunk őket, mint információ-hordozókat, amelyeket a szem használ arra, hogy a megfelelő színeket kiossza a különböző tárgyak között a képmásban." „... a természetes képmás színeit a rövid és hosszú hullámhossznak az *egész* mező feletti relatív egyenlege határozza meg, feltételezve, hogy viszonyuk pontról pontra bizonyos értelemben véletlenszerű módon változik. Bizonyos széles határok között sem a hullámhosszak aktuális értéke, sem az általános intenzitás-fokuk a látott színre önmagában nem gyakorol befolyást." (Land [1; 164—165., 163—164. és 176.])

b) Az elmélet feltételezése szerint izomorfia található a receptor struktúra és a megfelelő érzetminőség között. Így Helmholz minden egyes hangmagasság egyedi tonális minőségét specifikusan lokalizált, különböző idegrostok aktivációjának tulajdonította — milyen hangot hallunk, ez szerinte attól függ, a bazális membrán mely specifikus területe lett aktivizálva a (megfelelő) stimulus által. Von Frey feltételezte, hogy a bőr- és ízérzékelés különböző alapmodalitásait (pl. sós, savanyú, keserű és édes) morfológiailag is megkülönböztethető, sajátos receptortípusok közvetítik stb. De pl. az ízlelés fiziológiájával foglalkozó modern vizsgálatok világosan megmutatták, hogy „a fiziológiai receptor-,típusok' *nem* felelnek meg azoknak a fenomenális kategóriáknak, amelyekről az ember beszámol ... Egy és ugyanazon afferens idegrost különböző információt továbbíthat attól függően, mekkora az aktivitás valamely másik, párhuzamos idegrostban" (Pfaffmann, C. [1; 228]). Hasonló meg-

figyelések történtek a bőr-érzékelés receptoraira (pl. a macska nyelvének egyes „nyomás"- receptorai hidegre is reagálnak) és a hallásra vonatkozólag is.[48]

c) A klasszikus felfogás szerint az érzékszervekből a proximális stimuláció egyszerű fizikai jellemzőinek pontszerű elosztásáról érkezik információ a szenzoros cortexbe. Például feltételezték, hogy a látóideg a fényintenzitásnak a retina különböző pontjain való eloszlásáról továbbít információt az agyba. A mai experimentális vizsgálatok fényében azonban ez a feltételezés helytelennek bizonyult. Lettvin, Maturana, McCulloch és Pitts békán végzett vizsgálatai szerint a látóideg egyes sejtjei a stimuláció olyan lokális, egy adott pont szélesebb vagy tágabb környezetét (egy meghatározott „receptív mezőt") jellemző magasabb szintű tulajdonságairól továbbítanak információt, amelyek standard körülmények közt nem függnek a közvetítő közeg (pl. a megvilágítottság általános fokának) változásától, és általában az „*észlelt*" szituáció egyes tulajdonságaival invariánsok, s legegyszerűbben ezeknek terminusaiban is jellemezhetőek. Így pl. a béka látóidegének különböző típusú ganglionsejtjei olyan tulajdonságokra reagálnak, mint 1. valamely tárgy éles határa által képzett helyi kontraszt a receptív mezőben, 2. valamely sötét test szélének görbülete, 3. a tárgy szélének mozgása, 4. valamely sötét tárgy mozgása vagy a sötétség gyors beállta következtében létrejött helyi elsötétedés. Mint a szerzők megállapítják: „Tehát ezek az operációk sokkal inkább az észlelet, mint az érzet benyomását keltik — ha ennek a megkülönböztetésnek ma egyáltalán értelme van. Azaz a nyelv, amelyben a legjobban leírhatók, a vizuális képmásokból alkotott komplex absztrakciók nyelve" (Lettvin, Maturana stb. [1; 253]). Teljesen hasonló eredményekre vezetett az adott szempontból Hubel és Wiesel [1] vizsgálata a macska vizuális rendszeréről, amelyre korábban már hivatkoztunk. Mindezek a vizsgálatok világosan mutatják, hogy — legalábbis az agytevékenység azon, relatíve magasabb szintjein (a perifériális receptorelemekben lezajló folyamatokon túl), amelyekkel kapcsolatban *pszichikus* fogalmak alkalmazása egyáltalán lehetségessé válik — az idegrendszerben, mint szabály, *nincsenek* olyan fiziológiai történések, amelyek a pontszerű stimuláció egyszerű fizikai paramétereivel lennének invariánsak, azaz a „pszichológiai" értelemben feltételezett „érzeteknek" mint a 21. §-ban kifejtett posztulátumoknak megfelelő belső állapotoknak egyszerűen *nincsenek fiziológiai „megfelelőik"*. S minthogy ez az elmélet az introspektív megfigyelések tényeivel az első pillanattól kezdve ellentétben állt, semmi nem indokolja fenntartását s az érzet „pszichológiai" fogalmának használatát. Természetesen ez nem jelent semmiféle ellenvetést azon vizsgálatok jogosultságával szemben, amelyek az egyszerű, egy- vagy néhány-dimenziójú szituációknak, ill. stimulusoknak az organizmus érzékelő berendezéseire, ill. viselkedésére gyakorolt hatását kutatják a fiziológia vagy a pszichológia módszereivel. S nyilván értelmetlenség lenne kifogást emelni az ellen is, ha valaki *az egyszerű fizikai szituációk, történések észlelését érzékelésnek nevezi*.[49] Legfeljebb az ezen vizsgálatokból az

[48] Ezeknek az eredményeknek összefoglaló áttekintését l. Pfaffman, C. [2; 391—395.].

[49] Itt nincs lehetőség kitérni a kérdésre, de úgy hiszem, a pszichofizikai kísérletek eredményeinek asszimilációja nem képvisel különösebb nehézséget az általunk felvázolt koncepció számára. Ugyanakkor talán már az elmondottakból is világos, hogy ezen eredmények *döntés-elméleti* (lásd pl. Swets, J. A. [1] stb.) interpretációja az, amelyik legalábbis a legközvetlenebbül megfelel a felfogásunk általános tendenciájának és szellemének.

érzéki információ-feldolgozás általános elmélete számára levonható tanulságok szükségszerű *korlátaira* kell emlékeztetni. E korlátok abból adódnak, hogy az állatok (s úgyszintén az ember) analizátorainak általános biológiai funkciója általában *nem* ezen egyszerű, hanem a reális környezetünkben található *igen bonyolult* tárgyi szituációk megkülönböztetésében és felismerésében van. „Például az egyes spektrális hullámhosszak (tiszta színek) megkülönböztetésének képessége önmagában nem képvisel fennmaradási értéket. Ugyanakkor nagy fennmaradási értéket jelent az a képesség, hogy változó megvilágításban megkülönböztessenek egy pigmentált felületet a másiktól... Az ‚érzékek' fennmaradási értéke az állatok azon képességében rejlik, hogy a tárgyakat, helyeket, eseményeket, más állatokat stb. regisztráljanak, azaz hogy észleljenek... Így feltételezhetjük, hogy az ‚érzéki észlelés' nem áll két egymást követő szakaszból — előbb az érzet, aztán az észlelet —, hanem egy egységes-elemi folyamat, amelynek alkotóeleme az, amit mi észlelésnek, felismerésnek és figyelemnek nevezünk... Az érzékszervek mintegy „felhangolódnak" azokra az ingerekre, amelyek a prédáról vagy a ragadozóról, az akadályról vagy a menhelyről erednek, továbbá a mozgás és egyéb cselekvések során létrejövő stimulus-folyamra. A megfelelő információ a receptorokba természetesen csak fizikai energia formájában érkezhet, de a fentebb felsorolt potenciális stimulusok inkább ökológiai, mintsem sui generis fizikai fogalmakban jellemezhetők." (Gibson, J.J. [1])

23. Mindez a kritika azonban nem érinti az érzet „*filozófiai*" fogalmát, s elsődlegesen ez az, ami releváns az általunk javasolt felfogás szempontjából, mivel ez a fogalom leír és artikulál olyan belső állapotokat, amelyek egyrészt kétségtelenül legalábbis *hasonlítanak* az észlelési tapasztalatokra, s ugyanakkor, legalábbis látszólag, *nem* egyeztethetők össze általunk javasolt konceptualizációjukkal és elemzésükkel. Ha az általunk javasolt felfogás valóban nem ad helyt ezek tárgyalására, akkor nyilvánvalóan tarthatatlannak tekinthető. Itt elsődlegesen a „látszik"-kijelentések értelmezéséről s az illúziók, hallucinációk elemzéséről van szó.

Tekintsük először a „látszik"-kijelentések (a „jelenségekről" szóló kijelentések) problémáját.

Az „érzet" fogalmát elfogadó filozófusok felfogása szerint az a kijelentés: „Úgy tűnik, egy sárga házat látok" (1) része, alkotóeleme annak, amit a „Látok egy sárga házat" (2) kijelentés *jelent*. Ezen elemzés szerint az (1) kijelentés egy olyan belső pszichikus állapot — legtöbbször a privát entitásokként felfogott érzetek — leírása, amely nem áll semmiféle *szükségszerű* kapcsolatban a külvilág objektív tényeivel (s így természetesen az ezekre vonatkozó „adekvát" cselekvés-készségekkel sem hozható ilyen összefüggésbe), s éppen *ezért* az erre vonatkozó közvetlen tudásunk kétségtelen, vagy legalábbis önigazoló jelleggel bír. A (2)-höz hasonló észlelési kijelentések leszármaztatottak az ilyen „látszik"-kijelentésekből: annak a kijelentésnek, hogy „Egy sárga házat látok" jelentése, durván szólva, két, ismeretelméleti szempontból tekintve *elemibb* kijelentésből van összetéve: „Úgy *tűnik*, hogy látok egy sárga házat" (filozófiai terminológiában: „Látok egy sárga házszerű *érzéki jelenséget*") *plusz* „Azt *hiszem*, van előttem (a fizikai térben) egy sárga ház".

Azok a filozófusok[50], akik elvetik az „érzet", „érzéki benyomás" fogalmát vagy legalábbis az itt képviselt használatát, megfordítják ezt az össze-

[50] Lásd például Ryle, G. [2], Quiton, A. M. [1], Sellars, W. [1; 140—153.] stb.

függést, s a „látszik"-kijelentéseket tekintik a „normális" észlelési beszámolókból leszármaztatottaknak, és általában úgy fogják fel ezeket, mint *tentatív* észlelési beszámolókat. Eszerint „ezek az állítások nem fejezik ki a közvetlen ismeret általi tudás (direct knowledge by acquaintance) valamely speciális fajtáját, s nem is képeznek premisszákat, amelyekből a tárgyakra vonatkozó állítások levonhatók. Ugyanis e kijelentésekben egyáltalán nem állítjuk, hogy tudunk valamit, ezek meggyőződéseink többé-kevésbé tentatív kifejezései. . ." „Ezen állítások osztenzív bizonyossága és kétségtelensége nem annak a következménye, hogy ezek az adott, privát létezők valamely osztályára vonatkoznának, hanem épp az általuk támasztott megismerési igény szerénységével magyarázhatók." A „látszik"-kijelentések „nem valami privátjellegűről állítanak valami meghatározottat, hanem valami publikus-jellegűről tesznek valamely gyenge, nem meghatározott állítást". (Quinton, A.M. [1; 501 és 505].) Azaz, megintcsak durván szólva, ez a kijelentés, „Úgy tűnik, hogy sárga házat látok", azt jelenti: „Látok egy sárga házat — de azért nem vagyok biztos benne, hogy *azt* látom".

Egy lehetséges ellenvetés e felfogás ellen olyan eseteknek felmutatásában áll, amikor a megfelelő kijelentések tentatív észlelési állításokként való értelmezése erőltetettnek vagy kivihetetlennek látszik. Képzeljük el például a következő esetet[51]: Valakinek elmagyarázzuk a Müller—Lyell-illúzió lényegét, és az illető látja, hogyan rajzoljuk fel a táblára a szóban forgó figurát. Miután az elkészült alakzatra néz, a következőket mondja: „Valóban a két *egyenlő* egyenes szakasz közül a jobboldali *hosszabbnak látszik*". Mármost ez az állítás nehezen értelmezhető akképpen — így szól az érvelés —, hogy a két egyenlő szakasz közül talán (de nem biztosan) a jobboldali a hosszabb, vagy akár úgy, hogy *kísértést* érzek arra, hogy a két egyenlő szakasz közül az egyiket hosszabbnak tartsam, hisz én kitűnően és biztosan *tudom*, hogy ezek az egyenesek egyenlők. Amikor azt mondom, hogy az egyik hosszabnak *látszik* a másiknál, én egyáltalán semmit sem mondok a táblára rajzolt fizikai egyenesek objektív hosszáról, hanem az ezeknek megfelelő „jelenségek" mint privát entitások vagy események stb. tulajdonságairól beszélek.

A magam részéről nem tartom ezt az érvelést meggyőzőnek. Megpróbálok rá mindjárt úgy válaszolni, hogy egyben a „látszik"-kijelentések tentatív állításokként való interpretációját az e tanulmányban javasolt konceptuális séma keretében felvázolom. E felfogás szerint valamit *F*-nek észlelni (észlelni hogy valami *F*), annyi, mint képesnek és késznek lenni arra, hogy *F*-nek *megfelelő* módon reagáljunk a külső környezetre. Az észlelet mint belső állapot nem más, mint az észlelt tulajdonság vonatkozásában „adekvát" cselekvésre való készültség állapota, amely mint az érzékszerv stimulációjával kezdődő folyamat által megvalósított funkcióteljesítési állapot „automatikusan", azaz *nem-akaratlagos* módon jön létre az észlelő szervezetben. Természetesen a cselekvés készültség nem mindig (sőt az esetek többségében *nem*) megy át a megfelelő külső cselekvésbe, ehhez egyéb feltételek (megfelelő szükségletek stb., stb.) is szükségesek. Másrészről — mint ezt korábban (lásd 17/a§) tisztáztuk — az így létrejövő (az észlelt tulajdonság vonatkozásában *adekvát*) cselekvések nem mindig adekvátak, „sikeresek" az objektív külső környezet vonatkozásában — az észlelet lehet *nem-veridikus*. Ezért, legalábbis az emberek, a konkrét szituáció észlelésétől független információ-

[51] A példát Roderick Firth-től kölcsönöztem.

forrásokat is használnak célszerű cselekvéseik, viselkedésük irányítására és ellenőrzésére. Amikor az észlelési aktus által létrehozott cselekvés-készség egyéb megbízható információk alapján valószínűleg nem-sikeresnek, nem-adekvátnak tűnik a külső környezet vonatkozásában, akár arról is beszélhetnénk, hogy az illető személy képes és kész F-nek adekvát módon cselekedni, de *tudatosan nem hajlandó* erre, mert kétsége van arra nézve, vajon valóban adekvát, „sikeres" lesz-e objektíve viselkedése. A „látszik"-kijelentések az ehhez hasonló „belső" állapotok leírásaként foghatók fel — amikor is összeütközés van az észlelési folyamat által automatikusan kiváltott cselekvés-készség és külső környezetre vonatkozó egyéb információ között, amikor bizonyos független információ alapján kétségünk van a megfelelő cselekvés adekvációját illetően (vagy akár biztosan tudjuk, hogy inadekvát lenne). Az a kijelentés, „Úgy látszik, mintha a két egyenlő szakasz közül a jobboldali hosszabb lenne", annyit jelent, hogy ha nem rendelkeznék független információval, amely szerint a két szakasz egyenlő, akkor hajlandó lennék annak megfelelően cselekedni, hogy az egyik hosszabb[52]. A „kísértés", hogy az egyiket (fizikailag) hosszabbnak tekintsem, fennáll azután is, hogy *tudom*, hogy egyenlőek, egyszerűen mert az észlelési folyamat maga közvetlenül tudatosan nem befolyásolható (legalábbis ilyen egyszerű módon nem). Ha ez az értelmezés viszont elfogadható, úgy a „látszik"-kijelentések interpretációja semmiképp sem jelent olyan problémát, amely kiinduló álláspontunk feladására késztethetne bennünket.

24. Ettől függetlenül azonban még mindig fennmarad a hallucináció problémája. Meg kell jegyeznünk, hogy azok az esetek, amelyeket a pszichológiai irodalomban észlelési *illúzióknak* szoktak nevezni, nem képviselnek nehézséget az itt vázolt koncepció számára. Illúzióról általában azokban a — leginkább mesterségesen konstruált — észlelési szituációkban beszélünk, amelyeket *minden „naív"* szubjektum nem-veridikusan észlel, azaz amelyekben a szituációból származó szenzoros stimuláció által kiváltott reakció-készültségük objektíve inadekvát lesz. Az utóbbi időben J. Piaget [1; Chap. I—III.] tett igen érdekes kísérletet arra, hogy kimutassa, hogyan következik a vizuális észlelőapparátus működésének egyes olyan jellemzőiből, amelyek normális körülmények között, az esetek *többségében* épp az észlelet veridikus voltát, a a cselekvés-készültségnek a külső környezethez való *adekvációját* biztosítják, egyes sajátos észlelési szituációkban annak inadekvációja, azaz az észlelési illúzió. Az észlelési illúziók magyarázatára vonatkozó egyéb pszichológiai hipotézisek is általában ezen a vonalon mozognak.[53] Mindez tehát inkább alátámasztása, mintsem cáfolata az általunk javasolt felfogásnak.

[52] Lényegében hasonló álláspontot képvisel e kérdés kapcsán Armstrong, D. M. [1; 84—87., 92. stb.].

[53] Példaként felhozható a Müller—Lyell-illúziónak a pszichológiai irodalomban gyakran előforduló azon magyarázata, amely szerint a látszólag rövidebb szegmentumnál levő „konvergáló egyenesek" a lineáris perspektíva mélység-indikátorát sugallják, s ezért ez a szegmentum közelebb levőnek tűnik, mint a másik. Minthogy pedig ugyanakkor ezzel azonos látási szöget foglal el — a nagyság-távolság invariancia következtében —, rövidebbnek *kell* megjelennie. Az illúzió létrejötte tehát abból adódik, hogy (akár vele született, akár elsajátított mechanizmusként) az észlelő szubjektum számára az egyenesek konvergenciája mélység-indikátorként szolgál. A konvergens egyenesek az ökológiailag környező standard szituációk többségében azonban valóban érvényes, azaz adekvát észleléshez vezető indikátorai a mélységnek.

Ez azonban nem mondható el a *hallucinációk*ról. Ezek annyiban szolgálhatnak ellenvetésül az itt javasolt koncepcióval szemben, amenyiben egyrészről olyan belső állapotok, amelyek gyakran introspektíve megkülönböztethetetlenek (legalábbis megkülönböztethetetlenek lehetnek) a veridikus észleletektől, viszont — legalábbis látszólag — egyáltalán *nem észleletek*. Mi ugyanis az észleletet úgy határoztuk meg, mint meghatározott belső állapotot, amelyet az érzékszervek *fizikai stimulációja* vált ki. A hallucinációk esetében pedig, úgy tűnik, ez az észlelethez hasonló belső állapot nincs semmiféle oksági és funkcionális kapcsolatban az érzékszervek megfelelő stimulációjával, s még kevésbé valamely meghatározott külső objektív tényállással. Hogyan magyarázható akkor ezen pszichikus állapotok megkülönböztethetetlensége? Éppen ez az a probléma, amelyre a korábban említett (20. §.) „illúzió-argumentum" elsődlegesen utal, s amelyen keresztül az „érzet" filozófiai fogalma explikációt és megalapozást nyer.

Azok a filozófusok, akik — az észlelés egy közvetlen realista felfogásának talajáról — elutasítják és bírálják az „illúzió-argumentumot", általában véve arra az álláspontra helyezkednek, hogy a hallucinációk egyáltalán *nem észleletek*, s így az észlelet és a hallucináció között *nincsen* „közös" elem; az a tény pedig, hogy egyes esetekben a szubjektum képtelen különbséget tenni észlelet és hallucináció között, a pszichikus-fiziológiai mechanizmusok defunkcionálásából következő „introspektív tévedésként" fogandó fel. E filozófusok álláspontja szerint (lásd pl. Hirst, R. J. [1; 37—45., 308—312.]) a hallucinációk nem mások, mint olyan emlékképek vagy „képzeti képek", amelyeket introspektíve — tévesen — mint észleleteket identifikálunk. Ez az álláspont nem inplauzibilis — jól ismeretes, hogy megfelelő mesterséges kísérleti feltételek között még az introspektív megfigyelésekben különösen gyakorlott szubjektumok is összetéveszthetik a képzet-működést az észleléssel (lásd Perky, Ch.W. [1]), s ezen „introspektív tévedés" mechanizmusának magyarázatában például kiindulhatnánk a 17/c §-ban mondottakból.

Ha tehát itt a hallucinációk interpretálásában egy, a fentivel épp ellentétes feltételezésből fogunk kiindulni, ennek elsődlegesen nem meritorikus okai vannak. Tekintettel azonban arra, hogy — amint ezt a bevezető megjegyzésekben leszögeztük — e cikkben nem térünk ki az emlékezet vagy képzet-tevékenység interpretációjára, a hallucinációknak ezekre való visszavezetése valami ismeretlennek egy másik ismeretlennel történő „magyarázatát" jelentené. (A fenti interpretációt alkalmazó filozófusok többsége sajnos elköveti ezt a logikai hibát.) Mivel pedig konkrét-kísérleti tényanyag a hallucinációkra vonatkozólag ma még csak igen kis mértékben áll rendelkezésünkre, s így valószínűleg empirikusan jól megalapozott magyarázó hipotézis felállítása (ill. a különböző lehetséges hipotézisek közti választás) különben is nehézségekbe ütköznék, úgy hiszem, elegendő annak megmutatása, hogy egy ilyen magyarázat *nem lehetetlen*, s a hallucinációk ténye egymaga még nem jelent semmiféle leküzdhetetlen akadályt az itt vázolt vagy ehhez hasonló felfogás számára. Ebből a célból egy meghatározott fiziológiai mechanizmust fogunk feltételezni a hallucinációk magyarázatára. Korántsem kívánom azt állítani, hogy ez az „ad hoc" javasolt hipotézis akárcsak valószínű — nem vagyok fiziológus, hogy ezt megítélhessem —, s minthogy ez a javaslat, legalábbis részleteiben, saját elmeszüleményem, éppen ezért korántsem hiszek különösebb tudományos megalapozottságban. Pusztán azt kívánom vele megmutatni, hogy *elképzelhető* olyan magyarázat, amely a hallucinációk előfordulásának

tényét összeegyezteti a javasolt koncepcióval, s így a puszta tény nem fogható fel érvényes ellenérvként e *felfogás* ellen.

E *hipotézis* azon az alapgondolaton nyugszik, hogy a *hallucinációk is észleletek* (az észlelet korábbi definíciójának értelmében), ami által természetesen elesik annak szükségszerűsége, hogy az „érzet" feltételezésével magyarázzuk meg észlelés és hallucináció „hasonlóságának", a köztük található „közös" elemnek problémáját: a hallucinációk egyszerűen az észleletek egy alosztályát alkotják.

Ennek a feltevésnek egyszerűen az az alapja, hogy számos esetben, úgy tűnik, praktikusan igen nehéz pontos határvonalat vonni nem-veridikus észlelés és a hallucináció esetei között. Épp ezért mi a hallucinációkat *a radikálisan nem-veridikus észleletek eseteinek* tekintjük. Ez a felfogás indokolttá válik, ha a következő fiziológiai mechanizmust tételezzük fel magyarázatukra. A neurofiziológiából jól ismeretes az a tény, hogy ha egy agyi idegközpont valamely módon a patologikusan felfokozott ingerlékenység állapotába kerül, akkor az agyba beérkező stimuláció — az is, amely normális körülmények között semmiféle hatást nem gyakorol e központ működésére — ennek működését fogja megerősíteni, s az *ennek* megfelelő válaszreakciót fogja kiváltani. Ezt a jelenséget nevezte Uhtomszkij „dominánsnak". Ha most feltételezzük, hogy bizonyos hallucinogén anyagok, az agyműködés funkcionális zavarainak stb. hatására az idegrendszer meghatározott szenzoros mezőiben (talán véletlenszerűen lokalizáltan) domináns központok keletkeznek, akkor a hallucinációt felfoghatjuk mint az észlelés azon esetét, amikor az érzékszervek stimulációja (s *valamiféle* stimuláció természetesen *mindig* előfordul — még a legmesszemenőbb érzéki depriváció sem zárhatja ki a proprio- és intero-receptorok megfelelő ingerlését) nem a megfelelő, releváns központokba, hanem a patalogikus ingerlékenységi állapotban levő domináns gócokba érkezik be, s ez ezeknek megfelelő cselekvés-készségi állapotot (észleletet) váltja ki.[54]

25. Végül legyen szabad még egy kritikai megjegyzést tenni az „érzet" „filozófiai" fogalmával kapcsolatban. Az ezt artikuláló elmélet feltételezése szerint egy tárgy észlelete nem más, mint az e tárgyból eredő fizikai stimuláció által kauzálisan kiváltott érzetek, érzéki benyomások, *plusz* az őket okozó fizikai tárgy létére vonatkozó „hit", „ítélet". Bárhogy is fogjuk azonban fel időbeli és oksági vonatkozásban az érzéki benyomás és e feltételezett „hit" viszonyát, úgy tűnik, mindig lehet olyan ellenpéldákat találni, amikor mind a két posztulált összetevő jelen van, de mégsem beszélhetünk megfelelő tárgyi észlelésről. Például, ha egy gyufa lángja megégeti a kezemet, én kiválóan tudhatom és rendíthetetlenül hihetem, hogy a kiváltott „érzéki benyomások" a gyufa lángjától erednek, fájdalomérzésem azonban ennek ellenére sem változik át a gyufa tárgyi észlelésévé.[55] S ez nemcsak a testi érzések esetére vonatkozik

[54] Hogy hasonló jellegű történések az agyműködésben nem elképzelhetetlenek, s hogy ezek egyes esetekben radikálisan nem-veridikus észleletekre vezethetnek, annak igazolására *A. G. Psonyik* kísérleteire hivatkozhatunk, amelyek szerint ha feltételes kapcsolatot létesítettünk hang- és hőstimuláció között, akkor a megfelelő hang hatására hő-észleletek jelennek meg a kísérleti alanyoknál (Vö.: Szokolov, J. N. [1; 76].)

[55] A klasszikus empirizmus észlelés-elméletének egyik alapvető jellemzője az a tény, hogy az „érzéki idea", „érzéki benyomás", „érzet" stb. terminusában differenciálatlanul egyesíti s fogalmilag jogtalanul azonosítja az organikus érzéseket a tárgyi észleletekkel. (Ez a tendencia világosan megfigyelhető már Locke másodlagos minőség felfogásában is — Vö.: Locke [1; II. könyv. 8. fej. 16—17. § stb.].) Bár lehetnek olyan stimulusok, amelyek egyszerre keltenek fel hő-észleletet és fájdalom-érzést (vagy nyomás-észleletet és

— ugyanez mondható el pl. az érzékszervek nem-adekvát stimulációjáról. Ha valakinek szememre mért ökölcsapása következtében „csillagokat látok", akkor én kitűnően tudhatom, hogy ezen „érzéki adataim" oka egy ököl volt — mégis csak csillagokat, nem pedig az illető öklét fogom „látni".

De ezen túlmenőleg, amint ezt a fenti argumentokkal megmutatni törekedtünk, véleményünk szerint egyáltalán nincs semmi szükség az „érzet", „érzéki tapasztalat" stb. „filozófiai" fogalmának használatára. S ezen nemcsak azt értjük, hogy nincsenek érzetek mint sajátos nem-anyagi tárgyak, ideális létezők, hanem azt az erősebb állítást, hogy az észlelési tapasztalat klasszikus, két „elemre" (érzéki tapasztalat és „hit", ítélet) való felbontása szükségtelen, sőt mi több, félrevezető és helytelen, teljesen függetlenül attól, hogyan értelmezzük szélesebb ontológiai összefüggésben, milyen általános filozófiai kategóriák aló szubszumáljuk magukat ezeket az összetevőket. A felsőbbrendű organizmusok, többek közt az emberek, rendelkeznek azzal a biológiai képességgel, hogy az érzékszerveiket érő stimuláció révén, meghatározott neurofiziológiai aktivitás segítségével a környezetükben való tevékenységüket irányító információt nyerjenek annak eseményeiről, disztans tárgyairól stb., azaz hogy észleljenek. Az észlelési aktusok terminális objektumait, *„közvetlen" tárgyait* — szemben azzal a reprezentacionalista felfogással, amely szerint közvetlenül saját pszichikus állapotainkat, saját a fizikai tárgyakhoz csak „hasonló" érzéki benyomásainkat észleljük — *környezetünk anyagi fizikai tárgyai, tárgyi szituációi* alkotják.[56] Az észlelésnek ez a *közvetlen realista* felfogása természetesen egyáltalán nem jelenti az észlelési aktus „egyszerűségének", elemezhetetlenségének feltételezését — az objektív külvilágra vonatkozó észlelési ismereteink csak abban az értelemben „közvetlenül adottak", hogy *nem lehet levezetni őket* — sem genetikai, sem logikai értelemben — valami *másra* (pl. a szellemi létezőként hiposztazált érzetekre, érzéki benyomásokra) vonatkozó ismeretekből. Észleleti-tapasztalati *ismeretekről* természetesen csak az ember esetében beszélhetünk, mivel csak az emberek képesek arra, hogy az

---

fájdalom érzést), ill. egyes esetekben nagyon nehéz lehet praktikusan megvonni a határt, hol végződik az egyik s hol kezdődik a másik, mindezeknek az átmeneti eseteknek megléte azonban nem változtat semmit a pszichikus állapotok e két típusa közti *elvi* különbségen. *Észlelésről*, mint ezt ezen tanulmányban mindvégig hangsúlyoztuk, csak ott beszélhetünk, ahol valamely szenzoros stimuláció a külső objektív szituációra való cselekvés-készséget vált ki, azaz általában szólva a külső környezetről közvetít információt. Az *organikus érzések* esetében azonban — akár külső fizikai hatás, akár interoceptív stimuláció okozza létrejöttüket — az információ mindig *magának az organizmusnak* állapotára, legtöbbször a „normális" állapottól való eltérések, funkcionális zavarok, sérülések meglétére vonatkozik. E cikkben következetesen ebben az értelemben használtam eddig is e terminusokat, amelyeknek azonosítása vagy összekeverése, véleményem szerint, filozófiai következményekkel járó hibák és zavarok forrása lehet.

[56] Bár egyes marxista filozófusok és pszichológusok (pl. Rubinstejn) az észlelés reprezentacionalista felfogásának határozott és világos kritikáját nyújtották, „standard" filozófiai irodalmunkban — általában meglehetősen következetlenül — mind a mai napig élnek (mind terminológiai, mind tartalmi vonatkozásban) e koncepció többé vagy kevésbé élesen kifejezett elemei. Egyes esetekben — bár ez kétségtelenül nem tipikus — ez egészen egyértelmű megfogalmazást is nyerhet. A Szovjet Tudományos Akadémia 1962-ben rendezett, a felsőbb idegtevékenység és a pszichológia filozófiai kérdéseivel foglalkozó konferenciáján hangzott el pl. egy filozófus résztvevő részéről a következő hozzászólás: „A tudat szerve az agy és a tudat nem lehet közvetlen kapcsolatban magával a tárggyal. A tudatnak a tárgy pszichikus képével van dolga, . . . Tehát a tudatnak pl. nem a fával, hanem a fa pszichikus képével van dolga." (Filozofszkije [1; 579])

ezen élettevékenységük által létrehozott funkcionális állapotaikról, azaz észlelési tapasztalataikról nyelvileg beszámoljanak, ezeket másokkal közöljék, kommunikálják. (Hogy az érzéki orientációnak érzéki ismeretté, tapasztalati megismeréssé való ezen átalakulása nem a nyelvi leírhatóságnak valamiféle külsődleges „hozzáadását" jelenti a kész és változatlan organikus észlelési tevékenységhez, hanem ez együttjár ennek elvi *átstrukturálódásával* is — erre most nem térhetünk ki. Erre vonatkozólag l. a 35. §-ban tett megjegyzéseket.) Az olyan típusú észlelési kijelentések, mint pl. „Látom, hogy 20 lépésre tőlem egy barna kutya szalad keresztül az úton", alkotják a külvilágra vonatkozó empirikus ismereteink „bázisát", abban az értelemben, hogy tapasztalati ismereteink igazolása és falszifikálása végső soron rajtuk keresztül történik. Ezek a kijelentések lehetnek igazak vagy hamisak. Épp ezért, ha valamely független forrásból származó (mármint a szóban forgó észlelési aktus vonatkozásában független) információ következtében kétség merül fel a megfelelő észlelési kijelentés igazságában, igazolást kérhetünk (és *racionális* ezt tenni), mielőtt elfogadnánk. Ez az adott észlelési kijelentésre vonatkozó „evidencia" más észlelési kijelentésekből, megfigyelési tárgyi kijelentésekből, sőt fizikai törvényekre vonatkozó állításokból is állhat, feltéve, hogy ezek igazsága az adott időpontban elfogadott, jól megállapítottnak számít. Ha viszont nincs semmi alapunk kételkedni az adott észlelési kijelentés igazságában, akkor racionális elfogadni, minden további igazolás nélkül. Ismereteink „bázisa" ily módon igazán nem tekinthető túl bizonyosnak vagy szilárdnak — de *ez* az egyetlen bázis, amellyel rendelkezünk.

Bizonyos speciális gyakorlati célokból az észlelési tapasztalatnak, ezen fentebb jellemzett *tárgyi* tagolása bázisán, ezen artikulációtól eltérő elemzési vagy leírási módjai is kialakulnak. Például a festőművész saját technikai tevékenységében a tapasztalat artikulációjának azt a (hosszas gyakorlat és tanulás által elsajátított) formáját használhatja, amelynek révén vizuális tapasztalatát a kétdimenziós perspektivális ábrázolás törvényeinek megfelelően analizálja — azoknak a törvényeknek megfelelően, amelyeket egy hosszas történelmi-gyakorlati tapasztalat tárt fel a térbeli vizuális észlelési diszkriminációk tulajdonságairól. Soha nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy ez a leírásmód sem pszichológiai, sem „ismeretelméleti" vonatkozásban nem elsődleges, hanem az észlelési tapasztalat „szokásos" tárgyi tagolásából leszármaztatott, s azt mind genetikailag, mind logikailag feltételezi. Kevés példamondat játszott akkora szerepet a filozófia történetében, mint „A kerek penny rézsútosan nézve elliptikusnak látszik"(1) kijelentés az angolszász empirizmus utolsó fél-évszázadának vitáiban. Moore, Broad és mások épp ezen a példán keresztül vezették be leggyakrabban az „érzéki adat" fogalmát (az „érzéki adat" az, *ami* elliptikus ez esetben). Különös iróniája a sorsnak az, hogy épp *ez* a kijelentés a maga közvetlen-elsődleges értelmében egyszerűen *hamis*. Nem kell különleges pszichológiai tudás ahhoz, hogy valaki megállapítsa: egy kerek pénzdarabot ferde szögből látni egyáltalán nem „hasonlít" ahhoz, amikor egy véletlenül elliptikusra sikerült pénzdarabot látunk frontálisan, hisz az emberek — amint ezt már mindennapi tapasztalatunk is világosan mutatja — szinte sohasem tévesztik össze ezt a két esetet. Az az elképzelés (s kétségtelenül ez húzódik meg a példa mögött — illusztrálván, mennyire összefonódott az érzet „filozófiai" fogalma ennek „pszichológiai" értelmezésével), amely szerint — lévén a rézsútosan látott kerek alakzat a retinára vetett képe elliptikus — kell lennie „tudatunkban" is valamiféle „elliptikus" pszichikus alakulatnak, s ezt legfeljebb egy

hosszú tapasztalat után tanuljuk meg a ferde látószög az alaktól független észlelete alapján módosítani, „öntudatlanul" korrigálni: naív *és* hibás pszichológia. Semmi nem igazolja ezt jobban, mint Bower, R. G. [1] *50—60 napos csecsemőkkel* végzett igen ötletes kísérletei, amelyek világosan mutatják, hogy már e csecsemők, ha egy meghatározott geometriai alakra alakítanak ki náluk feltételes reakciókat, különböző látószögből prezentált, objektíve azonos geometriai alakzatokra (annak ellenére, hogy ezek projektív — retinális — alakja különböző) *azonos*, míg különböző látószögből prezentált objektíve különböző alakzatokra *különböző* reakciókat mutatnak, *még akkor is, ha ez utóbbiak projektív alakja azonos.*[57] Természetesen a fent idézett (1) kijelentés egy bizonyos értelemben igaz — ez az értelem azonban igen bonyolult és leszármaztatott: e kijelentésnek, úgy hiszem lényegében azon keresztül van értelme (s *ebben* az értelemben igaz), hogy egy adott kultúrkörhöz tartozó emberek tudják, hogy ha egy kerek alakot meghatározott térbeli helyzetével együtt akarunk egy kétdimenziójú papírlapon ábrázolni, akkor általában ellipitikus figurát kell rajzolnunk.

V.

26. Az észlelet funkció-teljesítési állapotként való jellemzésében abból indultunk ki, hogy minden *F* észlelhető tulajdonság számára meg lehet adni egy neki (biológiai vagy társadalmi értlemben) *„megfelelő"* reakciót vagy reakció-csoportot, amelyre való „felkészülés" azonos a megfelelő észlelettel mint az organizmus belső-funkcionális állapotával. Itt azt kívánjuk megmutatni, hogyan lehetséges a *„megfelelő"* reakciók kijelölése a szóban forgó tulajdonságok két nagy csoportjára — az elsődleges és a másodlagos „minőségekre" — vonatkozólag. Mint látni fogjuk, ez meghatározott konzekvenciákkal fog járni a rájuk vonatkozó tradicionális filozófiai problémák megoldására nézve is.

Ami a tárgyak és tárgyi szituációk olyan *„elsődleges"* tulajdonságait illeti, mint alak, nagyság, térbeli távolság és hely, mozgás, súly stb., létezik az ezek észlelésével kapcsolatos természetes (azaz vagy vele született vagy a normális ontogenetikus fejlődés során minden egyed által elsajátított) és az általunk adott liberális értelemben (17/a §) species-független reakcióknak egy olyan osztálya, amelyet az adott viszonylatban *„követő" vagy „reprodukáló" válaszreakcióknak* nevezhetünk. A mozgás esetében ez a szó szoros értelmében vett „kísérés" (együtthaladás vagy nyomon követés) reakciója, a távolság esetében a lokomóció útján vagy kézzel való „elérésé", az alak esetében a a lokomócióval, kézzel vagy szemmel[58] történő „körüljárásé", a nagyság vonatkozásában a „megragadásé", a súly esetében az „elmozdításé". Ezeket a

[57] Bower kísérletei alkotják a jelen pillanatban a leglényegesebb és módszertanilag legkifogástalanabb (bár az ellentmondó adatok tömkelegében még korántsem perdöntő jellegű) empirikus bizonyítékot a vizuális konstanciák egy nativisztikus felfogása mellett.

[58] Úgy tűnik, hogy — legalábbis az embernél — az itt említett észleletek kialakulásában (s nemcsak az alak-észlelés fent explicite hangsúlyozott esetében, de a felsorolt észlelés-típusok valamennyiében) normális körülmények között jelentős szerepet játszanak az adott érzékszerv — a visszacsatolás elve alapján végbemenő — fentebbi értelemben „reproduktív" állapotváltozásai, a szóban forgó receptor-rendszer „leképező" mozgásai. A specifikus emberi tapintás-észlelés („aktív" tapintás) vonatkozásában ez a tény kétségtelenül megállapított: a passzív-mozdulatlan kéz nem képes az alak észlelésére. (E kérdésről részletes lásd: Ananjev, B. G. — Vekker, L. M. stb. [1].) Elsősorban szovjet pszichológusok — nem kismértékben Szecsenov eszméiből kiinduló — vizsgálatai igazolták, hogy a szem makroszkopikus, „detektáló" mozgásai úgyszintén szerepet játszanak a forma,

a reakciókat abban az értelemben nevezzük reprodukáló válaszoknak, hogy *egyértelmű megfelelés* áll fenn a szóban forgó objektív tárgyi paraméter értékei és (amennyiben ennek észlelése veridikus) az integráns reakció (vagy ennek terminális végállapota) meghatározott objektív jellemzőjének értékei között, pontosabban, a paraméter-értékek e két halmaza *izomorf* egymással.[59] (Pl. távolság és a „standard" lépések száma, alak és a „körüljárás" trajektóriája,

---

mozgás és távolság vizuális észlelésében. (Lásd pl. Zincsenko, V. P. — Lomov, B. F. [1], Leontyev, A. N. [1; 168—175.] stb.) Ugyanakkor Leontyevnek és munkatársainak azon — e fenti munkákban is jelentkező — álláspontja, amely szerint a tárgyi tulajdonságok adekvát, őket specifikus minőségükben megragadó érzéki visszatükrözése épp a receptor apparátusok ezen „detektáló" perceptív mozgásain keresztül és ezek által történik, nem tűnik kellően meagalapozottnak. Számos, a vizuális apparátus működésére vonatkozó ismert tény — legalábbis prima facie — határozottan ellentmond ennek a hipotézisnek: a szem makromozgásait *kizáró* rövid időtartamú expozíciók ellenére (tachisztoszkópban) bonyolult geometriai alakzatokat is normálisan észlelünk; bizonyos esetekben (vibráló fény, szín-moduláció, világosság változtatása) a retina vonatkozásában fixált, mozdulatlan tárgyak észlelése megmarad stb. Azok az utóbbi időben megjelent kísérletek (pl. Vergelisz, N. J. — Zincsenko, V. P. [1])), amelyek — szemmel láthatólag — e nehézségeknek az adott elmélet talajáról való magyarázatára irányulnak, olyan fiziológiai mechanizmusokat posztulálnak (a retina nemcsak rövid, hanem hosszú idejű emlékezetének feltételezése, a szem véletlenszerű mikromozgásainak a receptív mezők szelektív „bekapcsolását" végző mechanizmusként való értelmezése stb.), amelyek — eltekintve egyes igen általános, teoretikus-fogalmi nehézségektől — önmagukban is nagyon valószínűtlennek és megalapozatlannak tűnnek (bár ennek megítélése nyilvánvalóan a kérdéssel foglalkozó specialisták dolga). Ennek hangsúlyozása ugyanakkor egyáltalán nem zárja ki, hogy elismerjük:

1. a szem mikromozgásai, létrehozva a retinális ábrázolat bizonyos változását, megakadályozzák az „üres mező" kialakulását a fixáció ideje alatt, azaz *optimális* szinten tartják a receptor-apparátus érzékenységét az észlelés egész ideje alatt;

2.a szem (legalábbis részben kortikális visszacsatoláson alapuló) makromozgásai szerepet játszanak a beérkező stimuláció-folyam egy olyan megszervezésében, amely lehetővé teszi az ez által hordozott információ legökonomikusabb feldolgozását (pl. a legnagyobb információ-mennyiséget hordozó „kritikai pontok" foveális fixálása stb.) s a vizuális feladat követelményeinek megfelelő „magasabbszintű" változók kiemelését — ezért e mozgásoknak mesterséges feltételek által való kiküszöbölése *megnehezíti* a veridikus észlelet létrejöttét,

3. a szem meghatározott makromozgásaira való kortikális „készenlét" a fentebb említett vizuális észlelés-típusok esetében (e fogalom átalunk használt értelmében) része, mozzanata lehet annak a komplex cselekvés-készültségnek, amelyet a szóban forgó tárgyi tulajdonságok észleletével mint funkcionális állapottal azonosítunk. A receptor-rendszer „detektáló" állapotváltozásaira való e készültség természetesen éppúgy vagy átmegy vagy nem megy át a megfelelő külső cselekvésbe, mint ezt az általános esetben tapasztaljuk (ismeretes, hogy különböző észlelési *feladatok* esetén a szem makromozgásai e feladatok jellegének megfelelően *különbözők* lesznek).

A receptor-apparátus saját mozgásainak egy ilyen — nézetünk szerint mérsékeltebb és megalapozottabb — értékelése szempontjából l. Jarbusz, A. L. [1] eredményeit s a szóban forgó kérdések általa adott interpretációját.

[59] Az elsődleges minőségek észlelése tekintetében tehát felfogásunk lényegében a régi peripatetikus dictummal esik egybe: „Az észlelt tárgy és az észlelő-képesség tevékenysége tehát azonosak, bár létük különböző" (Aristoteles [1; 426 a 16—18.]). (A szóban forgó „azonosságot" természetesen az *izomorfia* értelmében fogva fel.) Azt a gondolatot, hogy meghatározott tárgyi tulajdonságok észlelése és felismerése az ezeket „replikáló" aktusok elvégzését irányító vezérlési „parancsok" formájában valósul meg, az automaták általános elméletében is felvetették (l. Mackay, D. M. [1; 112—117.]). „A beérkező stimuláció valamely vonásának észlelését — írja Mackay — úgy tekintjük, mint a belső válaszreakció egy aktusát — pontosabban, mint a belső organizáció egy olyan önvezérléses megváltozását, amely 'megfelel' (match) az adott jellemvonásnak, úgy hogy az organizmus felkészül arra, hogy számot vessen vele bármely releváns cselekvésben" (Mackay, D. M. [2; 174.]).

irány és a szem, fej vagy test elfordítás-szöge, súly és az elmozdításhoz szükséges izomerő kifejtés stb., stb.) Továbbá, legalábbis az *ember* esetében, talán fel lehet venni a reakciók e csoportja mellé a szóban forgó tulajdonságokra irányuló cselekvések egy másik csoportját is. Az ember képes arra, hogy ezeket az adott tárgyi tulajdonságokat meghatározott, célszerű módon *átalakítsa*, hogy a tárgyak ezen objektív paramétereinek adott értékeit gyakorlati-manipulatív tevékenységével *más* paraméter-értékekbe transzformálja: az egész primitív emberi gyakorlati tevékenység nem áll másból, mint a tárgyak helyzetének, mozgásának, alakjának, egymáshoz való térbeli és statikai-dinamikai viszonyának megváltoztatásából. Ha mármost feltételezzük, hogy mindezen tulajdonságok vonatkozásában létezik ezeknek néhány, az ember számára „standard", „normális" értéke („jó" alakok, az emberi test viszonylatában vett bizonyos „standard" nagyságrendek, távolságok stb.), akkor e paraméterek bármely értékének vonatkozásában megkapjuk az ezeket e „standard" értékbe átvivő *átalakítási (transzformációs) reakciók* egy véges-szűk csoportját. Mindennek megfelelőleg tehát a fentebb vázolt koncepcióból az következik, hogy *egy „elsődleges minőség" észlelése nem más, mint a megfelelő „reprodukáló"* (és — az ember esetében — *átalakítási) reakciók* (minden észlelő organizmus számára viszonylag stabil) *összességére való készültség funkcionális állapota.*

Hadd jegyezzük mindjárt meg, hogy e tulajdonságok észlelésének épp a fenti reakció-csoporttal való összekapcsolása korántsem önkényes. A pszichológus, aki objektív módszerekkel kíván a tér-, forma- stb. észleléssel foglalkozni, a kísérleti körülmények között is éppen e reakciók (vagy valamely velük ekvivalens operációnak) meglétén és jellegén keresztül ítél a szubjektum megfelelő észlelési performációjáról. Így az észlelt távolság megítélésének egyik leggyakoribb módja (Carr-technika) az, hogy az észlelő szubjektum a maga által nem látott kezének megfelelő kinyújtásával jelöli meg a távolságot. Amikor a távolság nagyobb, ezt a reakciót megfelelő instrumentális operációk helyettesítik: vertikális rúd megfelelő beállítása (Fischer és Lowenhook), monokulárisan szemlélt pénzdarab elhelyezése (Grant) stb., stb.

27. De a viselkedési reakciók e szóban forgó csoportja az elsődleges minőségek észlelésének nem egyszerűen és csupán a legmegbízhatóbb operacionális *indikátora.* A pszichológiai irodalomban számos kísérleti tény és megfigyelés található, amelyek világosan mutatják a tér-, alak- stb. észlelés és a fentebb tárgyalt „reprodukáló" motoros reakciók *belső-immanens* kapcsolatát. Ezek közül talán a „torzító szemüvegekkel" végzett kísérletek a legékesszólóbbak, amelyeket — Stratton kísérleteiből kiindulva — elsősorban osztrák pszichológusok (T. Erismann és Ivo Kohler), Amerikában pedig Held és munkatársai végeztek.

E kísérletek lényege a következő: a kísérleti szubjektumok különböző „szemüvegeket" viselnek, amelyek bonyolult prizma- (vagy tükör-) rendszer segítségével drasztikusan és szisztematikusan eltorzítják a normális vizuális stimuláció geometriáját s részben dinamikáját is: felcserélik a fentet és a lentet, vagy a jobbot és a balt, laterálisan egy meghatározott szögre „elfordítják" a látásvonalat, eltorzítják a látott alakot az egyenesek meggörbítésével, nagyobbítják vagy kisebbítik a látott formákat stb. Az effektusok többsége igen bonyolult és összetett, mivel a prizmák nincsenek a szemre illesztve, s így a szem és a fej mozgása maga is változtat a stimuláció feltételein s további bonyolult torzító effektusokat eredményez. A szemüveg először való felvétele

általában egészen drasztikus zavarokat okoz mind a külső viselkedésben (a lentet és fentet felcserélő prizmák esetében a legtöbb kísérleti alany egyszerűen arra sem képes, hogy egy vizuálisan megjelölt pontba elmenjen), mind az észlelési tapasztalat egyes váratlan vonatkozásaiban (az ismert tárgyak és személyek felismerhetetlenné válnak, a szem vagy a fej elmozdításával a világ forogni kezd, a mozgó emberek mechanikus bábúknak tűnnek, a látott színek telítettebbekké válnak stb., stb.). Ezeket a jelenségeket kezdetben egyéb organikus-funkcionális zavarok (hányinger, depresszió stb.) is kísérik. A kísérletek leglényegesebb eredménye a következő: ha a szubjektum csak „szemléli" a prizmákon keresztül a világot, de ennek során semmiféle aktív tevékenységet nem végez, illetve legfeljebb csak passzívan változtatja helyzetét (például tolókocsin ülve mozgatják fel s alá), bármilyen hosszú időn keresztül is viselje a „szemüveget", sem a külső viselkedés, sem a vizuális tapasztalat szempontjából nem mutat jelentősebb adaptációt az eltorzított stimulációs feltételekhez. Ha viszont a „szemüveget" viselő személy megpróbál aktív tevékenységet végezni a környezetben, akkor az idő folytával lényegében teljesen adaptálódik az eltorzított feltételekhez.[60] Az adaptáció több szakaszban történik. A kísérleti alany kezdetben a legegyszerűbb motoros feladatokat is csak nagyfokú és megerőltető figyelem-koncentrációval, igen lassan és állandó korrekciókon keresztül képes elvégezni. Később ezeknek az egyszerűbb operációknak a lebonyolítása — elsősorban a kinesztézis és tapintás irányítása alatt — gyorsabbá és biztosabbá válik, akár visszatérhet a normához, bár a vizuális észlelési tapasztalat továbbra is megfelelően eltorzított marad (a szubjektum, mondjuk, mindent fejetetejére fordítva lát). Az adaptáció ezzel azonban még nem fejeződik be. Bizonyos idő elteltével *látni* is helyesen kezdi a világot: először egy szűkebb körön belül, a kézzel elérhető, ismert tárgyak „fordulnak talpukra", végül pedig a szubjektum a „normális", szokott világot észleli — azaz észlelete közvetlenül és automatikusan megfelel a környező világ objektív geometriájának. Ha ezután a kísérleti személyről leveszik a szemüveget, akkor a normális stimuláció ellenére fenomenálisan a világ ellenkező irányú deformációt mutat, s a szubjektumnak a readaptáció hasonló — bár általában gyorsabb — folyamatán kell újra keresztülmennie. Hangsúlyozni kell, hogy maga az észlelési adaptáció is szakaszokban történik, oly módon, ami teljesen kizárja annak valamiféle globális, pusztán *szenzoros* mechanizmus segítségével (a stimulus mező „megfordításával", „kiegyenesítésével") történő magyarázatát, s maga is világosan utal arra, hogy az észlelési folyamat korrekciója a megfelelő motoros tevékenységekkel van intim összefüggésben. I. Kohler pl. leír egy esetet, amikor a jobbat és balt felcserélő szemüveget hordó, s a vizuális adaptációban előrehaladt személynek egy könyvet adtak a kezébe, amelynek egyik oldalán illusztráció, a másik oldalán szöveg volt. A kísérleti személy az egész szituációt, a könyvet és az illusztrációt magát térbelileg korrektül látta, a nyomtatott szöveget azonban önmaga tükörképeként. Ezen (és az ehhez hasonló)

[60] Bizonyos torzítások azonban nem küszöbölhetők ki teljesen — ha például a prizmák több mint 15—20 fokra forgatják el laterálisan a látási szöget, sem a manipulatív, sem a perceptív viselkedésben nem következik be teljes adaptáció (még a kézzel való elérés és lokalizálás relatíve egyszerű műveletei sem válnak adekvátakká), bár bizonyos javulás bekövetkezik. Ez a tény is mutatja, hogy az agyműködés aktív „tanuláson" alapuló átstrukturálásának még az ember esetében is meghatározott természeti határai vannak; magára a konkrét jelenségre azonban — az egész adaptációs folyamat fiziológiai mechanizmusát nem ismerve — magyarázatot még nem adhatunk.

tények nehezen magyarázhatók meg másképpen, mint annak a feltételezésével, hogy a környező szituáció geometriájának (és, tegyük hozzá, dinamikájának) észlelése a „megfelelő" motoros reakciók megszervezésével van összefüggésben (bár — mint e kísérletek is világosan mutatják — nem azonosítható egyszerűen a *külső* reaciók sima lebonyolításával), s ahol ezen reakciók szerkezete lényegesen eltér egymástól (pl. lokomóció és kézi manipuláció *versus* olvasás), ott a teljesen azonosnak tűnő észlelési folyamatok (jobb-bal észlelése) összeütközésbe kerülhetnek, ha a reakciók felépítésének az ontogenetikus fejlődésben korábban kialakult, „normális" összhangját mesterséges feltételek megteremtésével ideiglenesen megbontjuk. Felfogásunk szerint az itt vázlatosan leírt észlelési adaptáció folyamata úgy értelmezendő, mint egyre jobban általánosított s automatizálódó neurális integráció kialakulása az eltorzított stimulációs feltételek s a különböző típusú „adekvát" motoros reakciók között. A veridikus tér-, forma- stb. észlelet létrejötte annyit jelent, hogy az organikus immár *automatikusan* a környezet *objektív* geometriájának megfelelő válaszreakciókészültséggel „felel" az érzékszervet érő, a „normálissal" szemben eltorzított-átalakított vizuális stimulációra. Hadd tegyük ehhez hozzá még azt, hogy ezek a megfigyelések nemcsak a vizuális észlelésre érvényesek — megfelelő apparátus (ún. pszeudofónok) segítségével el lehet torzítani a *hang* látszólagos irányát is — a hallott hang lokalizációjára vonatkozó megfigyelések lényegében teljesen azonosak a fentebb leírtakhoz.[61]

28. A „torzító szemüvegekkel" végzett kísérletek messze nem az egyetlen bizonyítékai a térbeli és dinamikus tulajdonságok észlelése és a megfelelő motoros reakciók, elsődlegesen a lokomóció és elemi kézi manipuláció főbb típusai közti belső-immanens összefüggésnek. Egyrészről kísérletek kimutatták, hogy a korai *motoros depriváció* — a lokomóció megakadályozása a korai fejlődési periódusokban — teljesen a korai szenzoros deprivációhoz hasonló funkcionális zavarokat okoz a vizuális viselkedés fejlődésében. Held igen ötletes kísérletében két macskakölyök közül az egyik lényegében szabadon mozoghatott a környezetben, míg a másik — bár fejét és végtagjait mozgathatta — nem végezhetett aktív lokomóciót, hanem egy gondolaszerű alkotmányba volt helyezve, amelyet a másik macska mozgatott. Így a két kísérleti állati lényegében *azonos* vizuális stimulációban részesült. Ennek ellenére, míg az aktív lokomóciót végző macska vizuális viselkedése teljesen normálisan fejlődött, a másik igen határozottan elmaradt e fejlődésben — nem válaszolt pislogó-reflexszel, ha egy tárgy a szeméhez közeledett; nem rakta ki a mellső lábait, amikor egy

[61] Minderre vonatkozólag lásd: Kohler, I. [1], Held, R. [1] és Taylor, J. G.—Wolpe, F. [1]

Hasonló kísérleteket — bár csak kis számban — végeztek állatokkal is. Ezek eredményei általában azt mutatják, hogy az állatok — nyilván idegrendszerük labilitásának sokkal kisebb foka következtében — az embernél sokkal nehezebben alkalmazkodnak — ha egyáltalán alkalmazkodnak — a megváltozott stimulációs-feltételekhez. *Majmok* (Rhesus-majmok — Foley kísérletei) a szemüveg feltétele után hosszú időre (4—5 nap) a szinte teljes mozdulatlanság komatóz állapotába merültek (ami természetes körülmények között nyilván pusztulásukkal járt volna), s csak fokozatosan, először csak rövid időre kezdtek tevékenykedni, bár a végén — az objektív performációból ítélve — egészen jól adaptálódtak. *Csirkék* viszont (l. Hess, E. H. [1]) a látási szöget 7°-ra elfordító prizmákhoz lényegében *semmi alkalmazkodást* nem mutattak (bár ez a feladat ember számára könnyen megoldható); Erismann szóbeli közlése szerint ha a fent-lentet megfordító prizmát tesznek csirkékre, még a csőréhez érintett eleséget sem hajlandók lenyelni és megdöglenek.

lejtőn gurult valamely sík felület irányába lefelé; nem kerülte el az ún. „vizuális szakadék" mélyebb oldalát, bár ezek közismerten a normális vizuális viselkedés *legelemibb* indikátorai.[62]

További kísérleti vizsgálatok kimutatták azt is, hogy nemcsak az érzéki stimuláció gyakorol hatást a muszkuláris tónusra (ami már Sherrington óta ismeretes volt), hanem az észlelő organizmusban megfelelő módon előidézett muszkuláris változások is befolyásolják és megváltoztatják a megfelelő stimuláció által kiváltott észlelési állapotot. Werner és Wapner [1] vizsgálataiból kiderült, hogy ha az észlelő organizmus testhelyzete kissé jobbra vagy balra kitér a vertikálistól, a fizikailag vertikális egyeneseket ugyanazon irányban megdöntöttnek látja, azaz az „észlelt vertikális" az ellenkező irányba hajlik el. Ugyanezt az eredményt nyerhetjük, ha elektromos úton stimulálunk megfelelő izomcsoportokat (pl. a nyakizmokat) az organizmus egyik oldalán stb.

Úgyszintén számos vizsgálat és elmélet foglalkozott annak kimutatásával, milyen hatással van meghatározott praktikus-motoros operációk elsajátítása a tér-, forma- stb. észlelés ontogenetikus fejlődésére — az eredmények (amelyek közül természetesen elsősorban *Piaget* munkáira kell felhívni a figyelmet) itt annyira szétágazók és vitatottak, hogy képtelenség lenne kísérletet tenni néhány sorban való összefoglalásukra.

29. Ha most az „elsődleges minőségek" észlelésének tárgyalásáról áttérünk a „másodlagos minőségek" tárgyalására, az első kérdés, amelyre válaszolnunk kell, az, vajon mennyiben tekinthetők ezek egyáltalán a fizikai tárgyak objektív tulajdonságainak. Tekintettel arra, hogy mi az észlelés egy *közvetlen realista* felfogásából indulunk ki (1. 25. §), azaz feltételeztük, hogy környezetünk *fizikai tárgyait* és tulajdonságaikat észleljük „közvetlenül" — avagy másképpen: hogy észleleteink nem mások, mint az anyagi tárgyakra és a tulajdonságaikra irányuló „adekvát" reakciókra való készültség nem-akaratlagos, „automatikus" fiziológiai mechanizmusok által kiváltott állapotai —, a „másodlagos minőségek" észlelésére vonatkozólag is meg kell tudnunk mondani, *mi* az objektív, anyagi-tárgyi tulajdonság, amelyre reagálni „felkészülünk". Tekintettel a másodlagos minőségek „szubjektivitásának" ismert problémájára, a kérdés elvi jelentőségű.

A problémát (és a „másodlagos minőségek" észlelésének egész kérdését) elsősorban a *színek* példáján kívánjuk megvizsgálni. Egyrészt, mert az összes szóban forgó esetek közül (kivéve a speciálisan emberi beszéd-hallást, amelyre a 34. §-ban külön kitérünk) a színek észlelése tölti be életünkben a legfontosabb szerepet (ez természetesen nem igaz az állatokra nézve), másrészt, mert — minden megoldatlan probléma ellenére — a színek fizikája, fiziológiája és pszichológiája még mindig a legjobban kidolgozott.[63] A szín-észleletek külön-

[62] Lásd Held, R.—Hein, A. [1]. Majmokon nyert hasonló eredményekről: Nissen H. W.—Chow, K. L. —Semmens, J. [1].

A forma- és tér-észlelés vonatkozásában az „észlelési tanulás" és a manipulációs tevékenység szoros belső kapcsolatát világítják meg az ún. „tranzakcionalista" pszichológusok egyes kísérletei is (1. pl. Kilpatrick, F. P. [1]). Tekintettel azonban arra, hogy ezek a kísérletek kifejezetten az *emberi tárgy-észlelés* problémájához kapcsolódnak, itt nem térhetünk ki megvitatásukra.

[63] Elégséges csak arra utalni, hogy a *szagok* tekintetében már abban sincs egyetértés a szakemberek között, hogy melyek tekinthetők a szag-észleletek alapvető, minőségileg különböző típusainak. Ami a szagok „objektív megfelelőinek" kérdését illeti, erre vonatkozólag — tudomásom szerint — jelenleg kb. harminc különböző elméleti megoldás szere-

böző megjelenési módjai[64] közül főként a *felületi színről* fogunk beszélni, hiszen az emberi szín-észlelésben kétségtelenül ez játssza a legfontosabb szerepet.

Még a realista beállítottságú nyugati filozófiai irodalomban is, amikor a színek „objektivitásának" kérdése felmerül, erre a látott szín és a szemet érő fényinger fizikai jellemzői közti összefüggés vizsgálatával igyekeznek választ adni (Jellemző e szempontból Smart [2; 66—75.].) Már korábban rámutattam arra, hogy ezt a megközelítési módot helytelennek tartom. Ahhoz, hogy színeket lássunk, természetesen az szükséges, hogy a retinát fényingerek érjék, s hogy kromatikus (tarka) színeket láthassunk, a stimuláció intenzitásának bizonyos minimális és maximális határok között kell elhelyezkednie, továbbá a fényingerkeltő nem lehet monokromatikus stb. Kétségtelen az is, hogy ha a színt a látott fizikai *tárgy* tulajdonságának fogjuk is fel, e tárgyi tulajdonságról a szembe érkező proximális ingerületnek kell *közvetítenie* az információt, tehát megközelítő megfelelésnek kell fennállnia a stimuláció valamely paraméter-érték kombinációjának (avagy ezek valamely — talán a feltételektől függően változó — komplexusának) és a megfelelő tárgyi paraméter-értékeknek halmaza között. De ezek az elemi igazságok a legkevésbé sem mondanak ellent annak, hogy mi a színt (felületi színt) a *tárgy* tulajdonságának észleljük, s egy tárgyat azonos színűnek látunk akkor is, ha a róla a retinába érkező fény elemi fizikai jellemzői (intenzitás, hullámhossz-összetétel stb.) megváltoznak. Mint ismeretes, az akromatikus színek egy-dimenziójú csoportot alkotnak — csak az intenzitás szerint változhatnak. Ugyanakkor egy fényt nem-szelektíve visszaverő felület látott színe, normális feltételek között, az általa visszavert s a szembe érkező fénysugarak abszolút intenzitásának változása ellenére is megközelítőleg azonos marad. Egy fekete tárgy tűző napon sokkal nagyobb intenzitású fényt ver vissza, mint egy homályos szobában levő fehér papírlap, s mégis azt feketének, ezt pedig fehérnek látjuk. A színkonstancia nemcsak a megvilágítás abszolút intenzitásának, hanem a (hullámhossz szerinti) relatív intenzitásának változásakor is megmarad. Az izzólámpa által kibocsátott fény spektrális összetétele elég jelentősen eltér a napfényétől (az izzólámpa fényének 38.3%-a, a nap fényének 53,1%-a esik a 460—560 nm hullámhossztartományba) s így a két különböző megvilágításban az ugyanazon felület által visszavert fény színképi összetétele is elég jelentékenyen különbözni fog. Ennek ellenére jól tudjuk, hogy ez a megvilágítás-különbség csak igen jelentéktelen, árnyalatnyi változásokat okoz a tárgyak színének észlelésében. Helson, H. [1] szerint akromatikus felületek még 93%-ban kromatikus megvilágításban is megőrzik felületi színüket.

---

pel a vonatkozó irodalomban. E hipotézisek különbségeit illusztrálandó elégséges arra utalni, hogy az anyagok, tárgyak stb. szagát magyarázzák molekuláik kémiai struktúrájának egyes jellemzőivel (pl. Haagen—Smith), e molekulák — kémiai összetételüktől teljesen független — térbeli formájával („sztereokémiai" elmélet — J. Amoore, J. Johnston stb.), a molekulák vibrációs mozgásának frekvenciájával (pl. R. Wright, C. Reid) stb. stb.

[64] A pszichológiai irodalomban a színek különböző megjelenési módjait különböztetik meg: felületi színt, térbeli színt, átnézeti színt, szabad színt stb. Megjegjegyezzük, hogy bizonyos igen durva-megközelítő megfelelés található az optikai folyamatok szempontjából különböző tulajdonságokat mutató fizikai testek főbb típusai s a szín alapvető megjelenési formái közt. A felületi szín a fényt elnyelő-visszaverő, az átnézeti szín a fényt átbocsátó-megtörő (színes folyadékok, színes üveg), a térbeli szín a fényt átbocsátó-szétszóró (gázok, füst stb.) testek tulajdonsága, legalábbis az esetek többségében.

Hozzá kell mindehhez tenni, hogy a szín-konstancia ezen jelenségei *evolúciós* szempontból is alapvetőek, elementárisak. Valamennyi, állatokon végzett vizsgálat (béka — W. R. Muntz, hal — W. Burkamp, csirke — Katz és Révész, majom — N. M. Locke) azt igazolta, hogy ahol szín-látás van, ott van szín-konstancia is, azaz az állatok egy és ugyanazon tárgyat a megvilágítás (s így a stimuláció) széles határok közti változása ellenére is megközelítőleg azonos színűnek látnak. Sőt e vizsgálatokból kiderült, hogy egyes állatoknál (pl. a halak esetében, amelyeknek sajátos életkörülményei között a megvilágítás sokkal radikálisabb változásokon megy keresztül, mint pl. az emberi környezetben) a szín-konstancia jelentősen jobb, mint az embereknél.

Így egyáltalán nem csodálható, hogy a szín-észlelés jelenségeit konkrétan tanulmányozó pszichológusok (szemben a filozófusokkal) már hosszú idő óta egyértelműen a *tárgyak*, nem pedig a fénysugár fizikai tulajdonságai közt keresik a szín „objektív megfelelőjét". Ha így tesszük fel a kérdést, a problémára nem is olyan nehéz választ találni. A fényt elnyelő-visszaverő makrotárgyaknak ugyanis van olyan fizikai tulajdonságuk, amely elég nagyfokú pontossággal invariáns e tárgyak normális körülmények közt észlelt színével — ez a tárgyak *spektrális reflexivitása*, azaz azon diszpozicionális tulajdonságuk, hogy minden megadott hullámhosszúságú fényt egy meghatározott (általában a hullámhossz szerint változó) arányban vernek vissza, ill. nyelnek el. Ha a szóban forgó tárgy a fényt nem-szelektíve veri vissza (azaz a spektrum valamennyi hullámhosszát egyazon arányban remittálja), akkor a reflexivitás az ún. *albedóba* megy át. Ez a test által visszavert és a ráeső fény aránya, amely a szóban forgó fizikai testek objektív, konstans tulajdonsága. Az ugyanazon albedóval rendelkező testeket normális feltételek között általában ugyanazon *akromatikus* színűeknek is látjuk — azokat a testeket, amelyeknek albedója nagyobb 0,84-nál, általában fehérnek, azokat, amelyeké 0,05-nél kisebb, feketének, s e két érték közt helyezkednek el a szürke különböző árnyalatai. Ha viszont a test *szelektíve* abszorbeálja-veri vissza a fényt (azaz *különböző* arányban nyeli el a spektrum különböző hullahosszúságú fénysugarait), akkor *kromatikus* (tarka) színűnek látjuk, mégpedig spektrális reflexivitásának megfelelően.[65] Reflexivitásnak és látott színnek megfelelése természetesen csak nagyon megközelítő — az észlelt felületi szín számos esetben, „normális" megfigyelő alany esetében is, *jelentősen* eltér a tárgy objektív „színétől", azaz reflexivitásától (pl. jelentős távolság, kontraszt-hatás, „rejtett" megvilágítás stb. esetében). Ez a tény világosan mutatja, hogy szín-észlelő apparátusunk bizonyos feltételek közt „megbízhatatlanná" válik. Ez azonban még nehezen szolgálhat érvül a színnek mint tulajdonságnak sajátos — az elsődleges minőségektől ezt megkülönböztető — „szubjektivitása" mellett: pl. mozgás- és

[65] Hogy e jellemzést pontosabbá tegyük, a látott felületet mindenekelőtt — immár az emberi *észlelőapparátushoz relativizálva* — „kvantálni" kell. A vizuális apparátus ugyanis nem képes arra, hogy bizonyos minimális látási szögnél kisebb szöget bezáró, objektíve (a reflexivitás tekintetében) inhomogén felület-darab elemeit egymástól differenciálja. Egy ilyen felület-darabot reflexivitás szempontjából homogénnak, azaz egyazon színűnek látunk, mégpedig ezen „elemi" felület „szummáris" reflexivitásának megfelelően E tényben nyeri el magyarázatát az — a filozófiai irodalomban a színek „szubjektivitásának" bizonyítékaként gyakran felhozott — „paradoxon", hogy egy felület színe szabad szemmel és, mondjuk, mikroszkóppal nézve egészen más lehet.

Hasonló jellegű „kvantálást" kell különben bevezetni a stimuláció *időtartamának* vonatkozásában is. Mindezek a tények természetesen úgy fogandók fel, mint a szem — a színdifferenciáció vonatkozásában vett — rezolúciós képességének korlátai.

sebesség-észlelésünk esetében valószínűleg nem kevésbé gyakran találkozhatunk a nem-veridikus észleletek hasonló eseteivel, a mozgásnak mint tárgyi tulajdonságnak objektív létét azonban ezért még a legkisebb mértékben sem szokás kétségbevonni.

A (felületi) színt tehát mi a tárgyak objektív fizikai tulajdonságaként fogjuk fel. A fentiek értelmében így elmondhatjuk, hogy egy tárgyat meghatározott színűnek észlelni nem más, mint *információt, közvetlen tudomást* szerezni reflexivitásáról (ill. ennek speciális esetéről — az albedóról). Ez az állítás azonban messzemenőleg gyanúsnak, ha ugyan nem egyszerű képtelenségnek tűnhet. Amikor ugyanis azt állítom, hogy a fal fehér — szólhat az ellenérv —, akkor ezzel még nem állítottam semmit sem e felület albedójáról — hiszen az első kijelentést kitűnően megértik mindazok, akiknek fogalmuk sincs az „albedó" terminus jelentéséről, soha nem hallottak a fényvisszaverésről stb. Ez azonban egyáltalán nem mond ellent fentebbi állításunknak — mi ugyanis nem állítottunk mást, csak azt, hogy a „fehér színű felület" mint a köznapi nyelv terminusa *empirikusan azonosítható* azon tudományos fizikai terminussal, hogy „ilyen és ilyen albedóval rendelkező felület", abban az értelemben, hogy jó megközelítésben ugyanazon referenciával rendelkeznek. Ez ugyanabban az értelemben igaz, ahogy elmondhatjuk, hogy azt észlelve, hogy egy tárgy meleg, e tárgy molekuláinak kinetikai átlagenergiájáról szerzünk meghatározott információt. Ami az ezen esetekben látható *különbséget* illeti a fizikai tárgyak köznapi, észlelési-megfigyelési terminusokban történő leírása és ugyanezen tárgyak megfelelő tudományos leírása-jellemzése közt, ez korántsem csak a másodlagos minőségekre, hanem az elsődlegesekre vonatkozólag is fellép. A megfelelő tudományos leírásban például a makrotárgyak olyan „elsődleges" megfigyelhető tulajdonságai helyett, mint háromdimenziós forma, tömörség vagy felületeik simasága, ill. érdessége, „összetevő részeik" bonyolult, nem megfigyelhető átlagtulajdonságai vagy az ezek közt fennálló strukturális relációk fognak megjelenni, s ha például e tárgyakat elemi részecskék kölcsönhatásban levő együttesének tekintjük (ahogy mai tudományos szemléletünknek megfelelően tekintenünk kell őket), akkor ezen „összetevőket" magukat már egyáltalán nem jellemezhetjük olyan fogalmakkal, mint az „ilyen-és-ilyen formájú (alakú)", „sima" stb., stb. fogalmai. A valóság a köznapi megfigyelésben meg nem ragadható „mélyebb" szintjeinek létezése, ezek tudományos leírása s a makrotárgyak köznapi fogalmi jellemzése közti különbségek, sőt ellentétek (l. 31. §) jelentkezése természetesen számos alapvető jelentőségű ontológiai poblémát vet fel, amelyeknek megvitatása nem alkothatja e tanulmány feladatát. De ezek a problémák — s az itt vizsgált kérdés szempontjából ez most a legfontosabb — nem a tárgyi megfigyelési tulajdonságok azon csoportjával kapcsolatban jelentkeznek *speciálisan-kizárólagosan*, amelyeket a filozófiai irodalomban „másodlagos minőségeknek" szokás nevezni — hasonló problémák felvetődnek az elsődleges minőségekkel kapcsolatban is.

30. De a színnek a tárgyak objektív fizikai tulajdonságaként való felfogása még nem szünteti meg egy csapásra a szín (s általában a „másodlagos minőségek") „szubjektivitásának" kérdését — sőt, nézetünk szerint, csak ez teszi lehetővé azt, hogy e problémát értelmesen felvethessük.

Mindenekelőtt a színnek mint fizikai tulajdonságnak a tárgyak spektrális reflexivitásával való azonosítását rögtön ki kell egészíteni egy igen fontos megjegyzéssel: a *különböző* reflexivitásoknak az organizmus által való *identifi-*

kációját, ill. differenciálását az észlelő apparátus *szervezete*, s *nem* ezen objektív tulajdonság fizikai jellemzőinek valamely hasonlósága determinálja. Azaz: a vizuális észlelő apparátus nem képes különbséget tenni a szín szempontjából számos olyan felület között, amelyek spektrális reflexivitása lényegesen különböző *(metamer* felületek), s hogy az organizmus mely felületeket fog azonos, hasonló, ill. különböző színűnek látni, azt semmiféle, a fizikai tulajdonságaikra vonatkozó megfontolással nem lehet eldönteni: fizikai jellemzőik szempontjából az azonos színűeknek látott felületek nem kevésbé különbözhetnek egymástól, mint a különböző színűeknek látott felületek.[66] Például, ha egy felület a spektrum valamennyi hullámhosszához tartozó fénysugarak több mint 80%-át diffúzan visszaveri, akkor fehérnek látjuk. De ugyanilyen színűnek látnánk azt a felületet is, amely csak a 656 és 492, vagy az 585 és 485 nm hullámhosszúságú sugarakat verné vissza (megfelelő intenzitás-arányban), a többit viszont elnyelné. Viszont, például, azt a felületet, amely csak a 760 és 560 nm hosszúságú fényhullámokat veri vissza, már teljesen más színűnek — narancssárgának — látjuk, azaz ezt nem tudjuk megkülönböztetni színe szerint többek között attól a felülettől, amelyik egyedül csak a 610 nm. spektráltiszta fényt veri vissza stb. stb. Tehát míg egy és ugyanazon spektrális reflexivitású felületeket normális körülmények között azonos színűeknek látunk, különböző reflexivitású felületek azonosítása és megkülönböztetése „szubjektív" abban az értelemben, hogy „organizmushoz kötött", a szóban forgó szervezet tulajdonságai által meghatározott. Természetesen ez a szín-indentifikáció, ill. differenciálás is meghatározott törvényszerűségeknek engedelmeskedik — a színkeverés törvényeinek, amelyeket az Ostwald-féle színkör jól illusztrál. Ezek a törvények azonban az organizmus vizuális észlelő-apparátusának felépítése, s nem a szóban forgó fizikai (optikai) jelenségek természete által determináltak.[67]

Semmi sem igazolja jobban az elmondottakat, mintha biológiailag egymástól távol álló organizmusok színlátását hasonlítjuk össze. Azok a felületek amelyek az ember számára színük szerint megkülönböztethetetlenek, egy másik élőlény számára teljesen eltérő színűeknek látszhatnak, és vice versa. Elégséges itt az ember és a méh színlátását vetni össze. Míg az emberi szem, mint ismere-

[66] Egyetlen megszorítást kell itt tenni: ha olyan felületeket tekintünk (s absztrakte ilyenek mindenkép lehetségesek), amelyek egyetlen szűk sáv kivételével a spektrum valamennyi hullámhosszát elnyelik, akkor e felületek színe annál hasonlóbb, minél kisebb a különbség a visszavert sáv hullámhosszai közt (kivételt ez alól csak a látható spektrum két vége képez, amelyet szintén hasonló színűnek látunk — vö. 31.§). Viszont a fényt szelektíve visszaverő felületek általában nem hasonlók a fentiekhez: az egész spektrumot (vagy annak jelentős, néha nem összefüggő részét) visszaverik, de a különböző hullámhosszakat lényegesen különböző arányban. Valamely ilyen felületet azonban (a bíbor színek esetét kivéve) mindig a spektrum egy szűk sávját visszaverő felületek valamelyikével azonos színűnek látunk. *Ezekre* a vizuális apparátus által végrehajtott „identifikációkra" vonatkoznak a fentebb elmondottak.

[67] Egyes marxista filozófusok kétségbevonják a színek identifikációjának és differenciálásának ezt az organizmus által való determináltságát. Nem beszélünk itt azokról a főleg egy-két évtized előtt jelentkező naiv kísérletekről, amelyek egyszerűen posztulálták, hogy létezik valamely olyan, a fizika által még nem ismert, objektív minőség, amely egyértelműleg megfelel a látott színeknek. De az utóbbi időben is jelentkeztek olyan kísérletek, amelyek — pl. kvantumfizikai megfontolásokra hivatkozva — igyekeztek kimutatni olyan objektív fizikai jellemvonás meglétét, amely egy-az-egyhez megfelelésben áll a látott színnel. E felfogások meggyőző bírálatát lásd: Georgijev, F. J.—Dubovszkoj, V. S. stb. [1; 64—69.].

tes, durván szólva, a 400—800 nm hullámhosszúságú fénysugarakat észleli, a méh számára a 300—650 nm közti sugarak láthatók. Így — bár felépítésének alapelvei hasonlóak — a méh színköre eltér az emberétől. Ennek megfelően egy pirosra festett papírlapot a méhek nem tudnak megkülönböztetni egy számunkra szürke papírtól (mivel a 650 nm-nél nagyobb hullámhosszúságú fénysugarakat — azaz a pirosat — nem érzékelik.). Viszont a számunkra az elsőhöz legalábbis hasonló színűnek tűnő pipacsot kitűnően megkülönböztetik mind a kettőtől — a pipacs ugyanis erősen visszaveri az ibolyántúli sugarakat, amelyek a méhek számára külön alapszínt képeznek. Míg számunkra a repcsény és a repce virágai szinte teljesen azonos színűek, a méh számára egészen különbözőek; a repcevirág ugyanis a (számunkra is látható) sárgán kívül erősen visszaveri az ibolyántúli sugarakat is, s így a méh számára színe jobban hasonlít a pipacséhoz, mint a repcsény tiszta sárgájához stb. Továbbá a méhek számára a narancssárga, a sárga és a zöld sokkal „hasonlóbbak" (azaz nehezebben differenciálhatók), mint számunkra, s ugyanez igaz a kék és ibolya viszonyában is stb.[68]

Igaz, mindezeknek a fejtegetéseknek van egy hiányosságuk. Mi lényegében a tárgyak reflexivitását mint fizikai tulajdonságot vetettük közvetlenül össze az érzékszervi színdifferenciálás tényeivel. Ez a megközelítés-mód azonban nem elégséges. Feltétlenül fel kell vetni e kérdést *ökológiai* szempontból is. Bár tudjuk, hogy reálisan léteznek metamer felületek, de vajon léteznek-e ilyenek az organizmusok *természetes* környezetében is? És ha igen, vajon nem találhatók-e ezen, releváns fizikai jellemzőik szerint különböző felületek, tárgyak közt ökológiai szempontból, az állati élettevékenység szempontjából *közös* vonások? Mivel a szemnek s ezen belül a színlátásnak a konkrét életfeltételekhez való nagyfokú adaptációjára vonatkozó tények jól ismertek, e kérdések nem olyan fantasztikusak. Hiszen az ember vizuális rendszere sem az általa késői történelmi fejlődése során létrehozott mesterséges színező anyagok differenciálására alakult ki elsődlegesen, biológiailag — ezért e kérdések még e vonatkozásban is jogosultak.

Sajnos azonban e kérdésekre, tudomásom szerint, nem tudunk választ adni, e tekintetben, úgy tudom, semmiféle vizsgálatot nem folytattak még le. Így a *színek* (pontosabban a reflexivitások) *ökológiájának* kidolgozatlansága bizonyos értelemben akadályát képezi a probléma valamelyest is kimerítő filozófiai megvitatásának. A továbbiakban azonban abból fogunk kiindulni, hogy a szín-identifikáció és -differenciálás „szubjektivitásáról" fentebb — fizikai megfontolások alapján — kifejtett elgondolások minden megszorítás nélkül igazak — ez ugyanis az a feltételezés, amely egy, az itt reprezentálthoz hasonló, *közvetlen realista* észlelés-elmélet számára a *nehezebben* megmagyarázható. A továbbiakban igyekezni fogunk megmutatni, hogy e (különben azért elég valószínű) feltételezés elfogadása sem áll ellentétben az itt vázolt elmélettel — sőt koncepciónk alapján érthetővé válik, miért tölthet be a színek (azaz fizikai reflexivitások) észlelése ezen lényeges „hiányossága", „szubjektivitása" ellenére is, fontos adaptív szerepet az organizmusok életében.

31. A szín-identifikáció és-differenciálás itt jellemzett „organizmushoz kötöttségének" azonban elég kevés köze van ahhoz, amit a klasszikus filozófiai irodalomban a másodlagos minőségek „szubjektivitásán" érteni szoktak.

[68] Minderre vonatkozólag l. Frisch, K. [1; Kap. 9.].

Hiszen az az eszme, hogy a másodlagos minőségek valamiféle értelemben „kevésbé reálisak", mint az elsődlegesek, sokkal korábban merült fel (s mást is jelentett), mintsem a reflexivitásra, színkeverésre stb. vonatkozó konkrét tudományos ismeretek kialakultak volna — sőt korábban jelent meg, mintsem a kísérleti természettudomány maga. Amikor, a görög atomisztikában, az anyag struktúráltságának eszméjével kapcsolatban lényegében először vetődött fel az a gondolat, hogy az anyag „végső" alkotóelemei *nem* rendelkeznek mindazon tulajdonságokkal, amelyek a belőlük összetett, komplex környezeti tárgyakat jellemzik, a színek (s velük együtt a másodlagos minőségek többi ismert példája is) csalhatatlan pontossággal rögtön a „leszármaztatott", csak a „köznapi véleményben létező"[69] tulajdonságok listájára kerültek. Midőn pedig — immár a kialakuló kísérleti természettudomány tényeivel és elméletivel alátámasztva — ez a gondolat újra felmerült, s szinte a kétségbevonhatatlan dogma rangjára emelkedett az újkori filozófiában, ismeretelméleti vonatkozásai is részletes kidolgozást nyertek: míg az elsődleges minőségek észlelése valóságos — bárha megközelítő és nem bizonyos — *ismeretet* nyújt (vagy legalábbis ilyen ismeret alapjául szolgálhat) az objektív, fizikai valóság tárgyainak egyes reális tulajdonságairól, addig a másodlagos minőségek észlelése, bár kauzálisan ezt is a (nem észlelhető) tárgyak reális tulajdonságai, ill. tulajdonság-komplexusai váltják ki, s így a „normális esetekben" ezek is „megfelelnek", korrelációban vannak bizonyos objektív fizikai jellemzőkkel, de nem nyújtanak *ismeretet, tudást róluk*. Míg ugyanis *elsődleges minőségek* észleleteinek sajátos *természetét*, mivoltát a tárgy megfelelő fizikai tulajdonságai határozzák meg, ezekhez *„hasonlítanak"*, az érzéki minőségek a szóban forgó reguláris oksági kapcsolat „megfelelés" megléte ellenére sem „hasonlítanak" az őket kiváltó fizikai tulajdonságokra, sajátos átélt minőségük a szubjektum által determinált, elválaszthatatlan az észlelő organizmus létezésétől és természetétől.[70]

[69] Vö.: Demokritos [1; No 115.].

[70] Mint már ebből a rövid ismertetésből is látható, az elsődleges és másodlagos minőségek észlelésének ez az elmélete elválaszthatatlan a *reprezentacionalizmus* sajátos fogalmi rendszerétől. A reprezentacionalista felfogás szerint az észlelés nem más, mint sajátos, számunkra közvetlenül adott, intuitíve ismert szellemi létezők, tárgyiságok (érzetek, ill. észleletek) létrejötte az emberi tudaton belül. Az ezen „szellemi tárgyakat" kiváltó fizikai tárgyakra, ill. ezek tulajdonságaira csak e pszichikus entitások tulajdonságaiból *következtethetünk*. Az *objektív valóságra* vonatkozó érzéki ismeretek tehát csak akkor állhatnak elő, ha a létezők e két — különben teljesen eltérő tulajdonságú — sora közt bizonyos vonatkozásban *hasonlóság* található — e feltétel pedig csak az elsődleges minőségek „ideáira" vonatkozólag teljesül.

Az észlelés reprezentacionalista koncepciójának e magyarázó séma elfogadásáért természetesen igen súlyos árat kellett fizetnie. Az elmélet materialista képviselői számára nem könnyen megoldható problémát jelentett az, hogyan egyeztethető össze ez az érzet stb. mint pszichikus entitás létét elismerő felfogás (s ezt már a „hasonlóság" fogalmának használata involválja) a szellemi szubsztancia létének tagadásával — bár az epifenomenalizmus itt még bizonyos kiutat teremtett (1. 2. §). De még súlyosabb nehézségek jelentkeztek azon reprezentacionalisták (pl. Locke) számára, akik egyben elfogadták az ismeretelméleti *empirizmus* álláspontját: hiszen ha közvetlenül *csak* saját érzeteinkről, pszichikus állapotainkról van tudomásunk (s ha az észlelést tekintjük ismereteink egyetlen forrásának, ez szükségszerűen adódik a reprezentacionalista felfogásból), akkor miképp tételezhetjük fel egyáltalán — s főleg hogyan *igazolhatjuk* azt —, hogy ezen érzeteink stb. *hasonlítanak* a fizikai tárgyakra, amelyeket közvetlenül egyáltalán nem ismerhetünk. Az empirista reprezentacionalizmus lényegében védtelen volt a *fenomenalista* kritikával szemben, annál is inkább, mivel ez kiegészült a „hasonlóság"-fogalom naiv-reprezentacionalista használata elleni — véleményem szerint kifogástalan — érvekkel is (pl. Berkeley, G. [1; Sect 8.]) (A fenomenalista bírálat kitűnő összefoglalása és kritikai értékelése céljából

Tekintettel arra, hogy határozottan visszautasítjuk az észlelés reprezentacionalista felfogását, a fentebbi állításokat (melyeknek az előző paragrafusban kifejtett problematikához szinte semmi közük sincs) nemcsak hamisaknak, hanem jószerint értelmetleneknek is kell tartanunk. Egy meghatározott *forma* vizuális észlelése: ez éppúgy az organizmus egy — sajátos fiziológiai aktivitása folytán létrejött — belső állapota, mint egy meghatározott *szín* vizuális észlelése, s épp ezért mind a kettő a maga sajátságaiban „elválaszthatatlan" a szóban forgó organizmus lététől és természetétől, s *ez minden*, amit e kérdésről el lehet mondani. Elégséges arra gondolni, hogy a tárgyak formáját pl. kétféle módon — vizuálisan és aktív tapintás révén — észlelhetjük, s a forma-észlelet e két típusát nemcsak hogy introspektíve teljesen meg tudjuk különböztetni, de fenomenálisan nincs köztük semmivel több „közös" vagy „hasonló", mint pl. a vizuális forma- és szín-észleletek közt. Sőt lévén a tapintásbeli forma-észlelet *időben kibontott* — a fenomenális- „élménybeli" differenciák az első esetben még jelentősebbek, mint a másodikban. (Igaz, a látási apparátusnak az emberi érzéki információ-szerzésben betöltött domináns szerepe miatt legtöbbször vizualizáljuk a tapintott formákat is — de pl. a születésüktől fogva vak személyek nyilván nem teszik ezt.) Vajon mármost az időben kibontakozó tapintási forma-észlelet mint belső „élmény" és állapot kevésbé reális, „szubjektívebb"-e, mint a látott forma? S ha a forma-észlelés tárgyi ismeretadó-jellegét az magyarázza, hogy a „fenomenális élmény" mint sajátos belső állapot „hasonlít" a kiváltó fizikai tárgy valamely objektív tulajdonságára: hogyan hasonlíthat valamely jelenségre két olyan jelenség, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak egymásra?

Annak ellenére azonban, hogy az elsődleges és a másodlagos minőségek észlelésének, érzéki ismeretének különbségéről szóló tradicionális felfogást ily módon elfogadhatatlannak, sőt értelmetlennek tartom, úgy vélem, e felfogás — bármennyire szerencsétlenül is — egy *reális* s a megismerés analízise szempontjából korántsem jelentéktelen tényt próbált artikulálni. Amit ez a felfogás állítani *kíván*, az bizonyos értelemben igaz, csak *ahogy* állítja, az értelmetlen. Ugyanis, nézetem szerint is *van* különbség a tárgyak „elsődleges" és „másodlagos" minőségeire vonatkozó észlelési-megfigyelési ismereteink között, s egy meghatározott értelemben észleléseinken keresztül valóban *ismeretet, tudást* nyerünk az elsődleges, *de nem* a másodlagos minőségekről. Mielőtt azonban az e kérdésre vonatkozó felfogásom kifejtésére rátérhetnék, néhány szóval érinteni kell a tradicionális, a fentebbiben összefoglalt felfogás alátámasztására leggyakrabban felhozott *érveket*, hogy ezzel e koncepció tárgyalását végképp befejezhessük.

Az érvek első csoportja általában arra hivatkozik, hogy a másodlagos minőségek észlelése közvetlenül és szorosan az észlelő szervezethez kötött, ennek pillanatnyi állapotától függően változik. Már Demokritos [1; No. 105.] hivatkozik arra, hogy egy és ugyanazon dolog az egyik szervezet számára édes, míg a másik számára keserű lehet stb., s ugyanígy egy és ugyanazon személy esetében is, különböző állapotaitól függően. Ehhez csatlakoznak a másodlagos

1. Armstrong, D. M. [1; 28—33.]). Mindez a kritika általában kevéssé zavarta a reprezentacionalizmus empirista-materialista képviselőit — amint ez a filozófia történetében oly gyakori (s korántsem jogtalan), megelégedtek azzal, hogy válaszként kimutassák az ellentétes álláspontok (a jelen esetben elsősorban a fenomenalizmus) képtelenségét, s saját koncepciójuk belső ellentmondásaira nem sok figyelmet fordítottak.

minőségek „szomatocentrizmusát" hangsúlyozó argumentumok: a másodlagos minőségek észleletei a megfelelő tárgyi tulajdonságot nem önmagában, hanem az észlelő organizmushoz mint fizikai-biológiai testhez való viszonyában jellemzik. Így Locke [1; II. könyv, VIII. fej. 21.§] azzal érvel a másodlagos minőségek „ideáinak" szubjektivitása mellett, hogy — ha két kezünk saját hőmérséklete különböző — egy és ugyanazon test (pl. víz) ugyanabban az időben meleg érzetét keltheti egyik kezünkben és hidegét a másikban stb.

A tények, amelyekre ezen érvek hivatkoznak, kétségen kívül helytállóak — csak mindez lényegében az „elsődleges minőségek" észleléséről is elmondható, a különbség legfeljebb fokozati. Hiszen jól ismeretes, hogy geometriai formák, amelyek egy meghatározott organizmus számára vizuálisan teljesen különbözőknek tűnnek, egy másik szervezet számára egymástól sehogy sem differenciálhatók.[71] Továbbá egész, a „jobb-bal", „fent-lent" stb. organizációs elvei szerint elrendezett tér-észlelésünk „szomatocentrikus" (hiszen e kategóriáknak csak az észlelő organizmus testéhez viszonyítva van értelmük), s a forma-észlelés egyes alapvető jellemzői, elsősorban a figura-háttér viszony, talán még radikálisabb értelemben is azok. Különben is az a tény, hogy észleléseink a külvilág tárgyainak egyes tulajdonságait az organizmus megfelelő fizikai stb. tulajdonságaihoz relativizálva jellemzik, még semmiféle értelemben nem teszi őket a fentebbi, radikális értelemben „szubjektívekké".

Az érvek második csoportja a másodlagos minőségekre vonatkozó köznapi észlelési-megfigyelési ismeretek s az azokat leíró tudományos tételek közti eltérésre és feszültségre vonatkozik. E kérdéssel már a 29. § végén foglalkoztunk, s ezért csak ezen érv egy speciális, bizonyos értelemben legsúlyosabb variánsairól kívánunk itt szót ejteni. Különösen a modern filozófiai irodalomban (pl. W. Sellarsnál) gyakran tér vissza az a gondolat, hogy a színnek valamely ismert fizikai tulajdonsággal való azonosítása — legyen ez akár az észlelt anyagi tárgy, akár az észlelő organizmus valamely ismert fizikai tulajdonsága — megvalósíthatatlan, mert az észlelési-megfigyelési terminusként felfogott szín-szavak s a szóba kerülő teoretikus fizikai terminusok (pl. reflexivitás) teljesen más *„logikának"* engedelmeskednek.[72] Lényegében arról van itt szó, hogy a színekre vonatkozó észlelési-megfigyelési kijelentések olyan szükségszerű, logikai tulajdonságokkal rendelkeznek, ill. olyan logikai-szemantikai összefüggések állnak fenn közöttük, amelyek *összeegyeztethetetlenek*, ellentétesek a megfelelő teoretikus fizikai állítások közt fennálló összefüggésekkel. Hogy példával illusztráljuk: jól ismert, hogy a különböző észlelt színárnyalatok meghatározott hasonlósági viszonyban állnak egymással, és ennek alapján elrendezhetők — így kapjuk meg a színkört, azaz az észlelt színárnyalatok egy *zárt ponthalmazt* alkotnak. A színnek „megfelelő" fizikai tulajdonságok viszont ilyen hasonlósági elrendezésben egész más képet mutatnak: a látható hullámhosszak például egy *egyenesen* szemléltethetők, s bár a reflexivitások sorba rendezése bonyolultabb feladat, nyilvánvaló, hogy ezek is *nyílt halmazt* képeznek. Hasonló problémák adódnak abból is, hogy az észlelt színek közül (az ember esetében) négynek — az alapszíneknek — épp a hasonlósági relációk szempontjából kiemelt szerepe van, aminek nincs fizikai megfelelője. Itt szokás említeni

[71] A méhek például (vö: Frisch, K. [1; Kap. 9.] képtelenek megkülönböztetni egymástól a kört, a háromszöget, a négyzetet s a ferde téglalapot.

[72] Vö. Sellars, W. [1; 35—37., 99—105.] stb. Lényegében Sellars egész sajátos „fizikalista epifenomenalizmusa" ezen az érven alapul.

azt a tényt is, hogy egy homogén színű felület bármely, akármilyen kicsiny része is, a megfigyelési szín-kijelentések logikája szerint, ugyanilyen homogén színű, ami logikailag *nem igaz* a megfelelő tudományos rekonstrukcióban (azért, mert bizonyos osztási határon túl nem lehet már reflexivitásról beszélni) — erre a Sellarsnál különösen nagy szerepet játszó problémára azonban mi már a 65. lábjegyzetben igyekeztünk választ adni.

Ezzel a problémával konkrétabban a 33. §-ban fogunk foglalkozni, itt általánosságban megint csak azt jegyezhetjük meg, hogy bizonyos mértékig hasonló nehézségek az elsődleges minőségekre vonatkozó észlelési-megfigyelési állítások tekintetében is felmerülnek: itt is találkozhatunk olyan esetekkel, amikor a szóban forgó tulajdonságok köznapi észlelési-megfigyelési jellemzése, ennek „logikája" *ellentmond* a megfelelő tudományos kijelentéseknek, ezek „logikájának". Gondoljunk csak például a szilárd testfelület érzékileg megfigyelt „kontinuitásának" s a fizikai rekonstrukcióban jelentkező „porozitásnak" ellentétére, vagy arra, hogy a makrotestek megfigyelt mozgása mennyire ellentétes tulajdonságokkal bír a fizika tudománya szerint őket összetevő mikrotestek mozgásával szemben (kontinuitás versus diszkontinuitás). A különbség talán csak az, hogy ezen utóbbi esetekben, ha nem is rendelkezünk még kész és komplett magyarázatokkal, de mindenesetre vannak bizonyos hipotetikus magyarázó sémáink, amelyek segítségével legalábbis remélhetjük, hogy ezt a „logikai szakadékot" betölthetjük, azaz megmagyarázhatjuk: ha a világ olyan, amilyennek a fizika leírja, miért észleljük mégis olyannak, amilyennek észleljük. A színek esetében még ilyen magyarázó-sémák sem igen állnak rendelkezésünkre. Ezért teljesen jogos a kérdést megoldásra váró probléma gyanánt felvetni. De a szóban forgó érv — mint ezt majd még részletesebben megláthatjuk — egyáltalán nem elégséges arra, hogy igazolja az elsődleges és másodlagos minőségek, illetve észlelésük gyökeresen eltérő értelmezését és értékelését.

32. Bár véleményünk szerint a szín-észlelés a fizikai tárgyak meghatározott, objektív tulajdonságáról közöl információt, és szokásos „szubjektivista" felfogását értelmetlennek, a mellette felhozott érveket pedig nem kielégítőknek tekintjük — saját nézetünk szerint is lényeges különbség van a szín- és, mondjuk, tér- vagy alak-észlelés által nyert információ *jellegében*, ennek a szóban forgó tulajdonságra vonatkozó *ismeret-tartalmában*, *megismerési értékében*. Hogy a problémát tisztázhassuk, vissza kell térnünk saját fogalmi sémánkhoz, ahhoz a kérdéshez, amelyet e fejezet kezdetén exponáltunk: ha az észlelet mint az organizmus funkcionális állapota nem más, mint az észlelt tulajdonságnak „megfelelő" reakcióra való készültség állapota, akkor hogyan adható meg e „megfelelő" „adekvát" reakció a színek (spektrális reflexivitások), s általában a másodlagos minőségek esetében.

Az elsődleges minőségekre vonatkozólag a „követő" (reprodukáló) és az „átalakítási" (transzformációs) reakciókra való készültségben jelöltük meg a szóban forgó funkcionális állapotot (1. 26.§). A másodlagos minőségek észlelésével kapcsolatban, úgy vélem, a leglényegesebb tény éppen abban áll, hogy ennek eseteiben *nem* találhatunk ilyen típusú „természetes" (azaz veleszületett vagy a „normális" ontogenetikus fejlődés során minden egyed által elsajátított) reakciókat. Ha a szóban forgó fizikai tulajdonságok szenzoros hatásának és az organizmus viselkedésének kapcsolatát vizsgáljuk, a „másodlagos minőségek" észleleteit két nagy csoportra oszthatjuk.

Az elsőbe tartoznak azok, amelyeknél a megfelelő stimuláció együtt jár egy *globális, „minden-vagy-semmi" jellegű* „természetes" (általában veleszületett) válaszreakcióval. Legeklatánsabb példa erre természetesen az *izlelésé*, ahol is a szóban forgó viselkedésbeli válasz a *befogadás*, ill. *kivetés* reakciója.[73] De ide sorolhatjuk a szaglás és a hőészlelés eseteit is (közeledéssel, ill. távolodással mint „megfelelő" természetes reakcióval), sőt — legalábbis egyes esetekben (pl. az ajakfelület vonatkozásában) — a taktilis észleleteket is. A „követő" reakciókkal ellentétben azonban az itt felsorolt esetekben *nem* áll fenn izomorfikus megfelelés a szóban forgó fizikai paraméter értékeinek összessége és a „megfelelő" reakciók valamely változó paraméter-érték halmaza között, sőt ilyen összefüggés *nem is állhat* fenn, hiszen ezek a reakciók lényegükben „igen-nem" jellegűek. Ha pl. az ízlelés esetében a „megfelelő" reakciók (befogadás-kivetés) lényegében egyetlen változóját, időtartamukat (vagy az ezzel alapjában véve korrelációt mutató preferencia-fokot) tekintjük, akkor ez korántsem mutat egyértelmű megfelelést az ízlelt (feloldott) anyag koncentrációjának változásával. Jól ismert például, hogy míg az NaCl alacsony koncentrációjú oldatai pozitív, addig a tömény oldatok negatív, kivetési reakciót váltanak ki az organizmusok többségénél. Hasonló összefüggések természetesen a szaglás, hőészlelés stb. vonatkozásában is közismertek.

Szemmel láthatólag a legszorosabban összefügg a globális „megfelelő" reakciók meglétével az észleletek e típusainak egy másik alapvető sajátossága: erős *affektív* tónusuk, egy *hedonikus* (kellemességi-kellemetlenségi) skálán való értékeltségük. Az észlelés itt felsorolt típusai egybeesnek — Troland terminológiájában szólva — a benecepció-nocicepció eseteivel, és *ennyiben* az *organikus érzésekkel* mutatnak rokonságot.

Minél lejjebb megyünk a filogenetikai létrán, úgy tűnik, annál nagyobb szerepet játszanak az észlelési viselkedés itt felsorolt típusai az organizmus *összviselkedésének* és, ezzel összefüggésben, sajátos *tárgy-észlelésének* és *tárgy-identifikációjának* megszervezésében. Tekintettel arra, hogy — később (35. §) kifejtendő okokból — a tárgy-észlelés sajátos problémáját e tanulmány keretei közt nem tárgyalhatjuk, a másodlagos minőségek észlelésének e csoportjával, ami *specifikumukat* illeti, a fentieken túl nem tudunk érdemben foglalkozni.

A másodlagos minőségek észlelésének második nagy típusába elsősorban a szín-észlelés és a hallás (pontosabban a zörej-hallás) tartozik.[74] A másodlagos

[73] Ismeretes, hogy pl. édes ízű anyagok befogadási (emésztési) reakciót hívnak ki — s ennek megfelelően feltételes tanulási szituációkban pozitív megerősítéként szolgálhatnak —, akkor is, ha nincs *semmiféle tápértékük*. Az iz-ingerkeltők behaviorisztikus konzekvenciával kapcsolatos megfigyelések és kísérleti eredmények áttekintését l. Pfaffmann, C. [2; 395—410.].

[74] Nem nehéz észrevenni — s erre az első típusba tartozó (affektív tónussal bíró) észlelési funkciók jellemzése során már Sherrington felhívta a figyelmet —, hogy e két típus megkülönböztetése durván egybeesik azzal, hogy *kontakt* vagy *telereceptorok* működése biztosítja-e a szóban forgó szenzoros információt (kivételként itt talán — bár ez már az interpretáció kérdése — a szaglás jelentkezik, és, másik oldalról, a sajátos emberi, aktív (haptikus) bőrérzékelés). Bár ez az összefüggés igen figyelemreméltónak tűnik, mégis, úgy véljük, helytelen lenne túlértékelni. Felfogásunk szerint az itt említett különbség — aminthogy az elsődleges és a másodlagos minőségek észlelésének megkülönböztetése is — relatív, nem-éles és — ami a legfontosabb — nem a szóban forgó fizikai tulajdonság egymaga, és nem is az organizmus önmagában vett szervezete (pl. receptor-*apparátusainak* jellege), hanem a fizikai tulajdonság és az organizmus erre irányuló viselkedésének *kapcsolata* által determinált. (Ez utóbbit a szervezeti felépítés nyilván jelentősen befolyásolja). Ebből a szempontból igen érdekesnek tűnnek a béka szín-látásával kapcsolatban

minőségek észlelésének ezeket az eseteit a vizsgált vonatkozásban az jellemzi, hogy szemmel láthatólag (legalábbis az organizmusok többségénél) *nincs* olyan *meghatározott*, sajátos „természetes" cselekvés-, ill. viselkedés-típus, amely a megfelelő fizikai tulajdonságok (pl. a tárgyak reflexivitásának) észlelésével a fentebbi módokon összekapcsolható lenne. Olyan másodlagos minőségek, mint pl. a szín (spektrális reflexivitás) észlelésére éppen az a jellemző, hogy a szóban forgó fizikai hatások — különböző szituációkban és a kondicionálás történetétől függően — teljesen különböző, általában *tetszőleges* reakciók kiváltói lehetnek. Hogy ne legyen félreértés: természetesen egy meghatározott alak (vagy valamely más elsődleges minőség) észleléséhez is fűződhetnek — a kondícionálás feltételeitől függően — eltérő, esetenként különböző reakciók. De a forma-észlelés, a viselkedési diszkrimináció ezen képességén *túl*, *mást* is jelent. Ahhoz, hogy valakinek vizuális alak-észlelését „normálisnak" tekintsük *nem elégséges*, hogy az illető képes legyen *megkülönböztetni* az objektíve különböző alakokat, *eltérő* reakciókkal válaszolni rájuk. A „torzító szemüveget" először magára öltő személy is meg tudja *különböztetni* a különböző formákat, alak-észlelése ennek ellenére, — az eltorzított stimulációs feltételek következtében — nem „normális", ami gyakorlati-manipulatív viselkedéséből azonnal ki is világlik. A forma észlelése ugyanis — mint ezt a 26. §-ban hangsúlyoztuk — feltételezi egy meghatározott, sajátos cselekvés-mód, a „követő"-reakció megfelelő típusa (az adott esetben a „körüljárás") *adekvát* lebonyolításának képességét és készségét (mondani se kell, hogy ez az utóbbi reakcióra való készültség már *tartalmazza* a megkülönböztetést: különböző formákat különbözőképp kell „körüljárni"). Ezzel szemben viszont normális emberi színlátással rendelkezni, ez nem jelent *semmi mást*, mint képesnek lenni arra, hogy a „normális érzékszerv" vonatkozásában (vö. 30. §) *különböző (megkülönböztethető) reflexivitású felületekre különböző (tetszőleges) válaszreakciót adjunk.* [75] Ez a megfogalmazás lényegében tartalmazza is a szín-észlelés általunk képviselt felfogását.

E koncepciónak megfelelőleg az a kijelentés, hogy „*X* valamely felület egy adott szegmentumát meghatározott (homogén) színűnek észleli", *körülbelül* azt jelenti (az empirikus-materiális azonosság értelmében), hogy „*X* a vizuális apparátusa megfelelő stimulációjának következtében képes és kész arra, hogy *ugyanúgy* reagáljon a fizikai felület e szegmentumára, mint ahogy az

az utóbbi időben elvégzett egyes kísérletek. Muntz, W. R. A. [1] eredményei szerint a béka megkülönbözteti a kék színt az összes többitől (mégpedig kifejezett *szín-látásról* van szó — a konstancia jelenléte bizonyított), s ha egy kék és valamely más színű felület van előtte, az esetek döntő többségében a kék felületet preferálja: erre ugrik (kék és fekete párosításában az esetek 96%-ában, kék és *négyszer intenzívebb kékeszöld* esetében 71%-ban stb.). Azaz a béka sajátos szín-látása egy megfelelő természetes, minden-vagy-semmi jellegű „fototaktikus" viselkedéssel jár együtt — tehát felfogásunk szerint a szín-látás ezen esete a másodlagos minőségek észlelésének *első típusához* tartozik (amiből következnék az a — falszifikálható — feltételezés, hogy megfelelően felépített kondicionálási kísérletekben a kék szín a béka számára feltétlen megerősítőként szolgálhat). A kék felületnek ez a sajátos szerepe különben evolúciós szempontból nem misztikus — menekülésekor a békának *vízbe* kell ugrania.

[75] Az elsődleges és másodlagos minőségek észlelése közti ezen megkülönböztetés alapelvét, tudomásom szerint, először — bár igen-igen zavaros formában — Tolman vetette fel, a „manipulanda" és „diszkriminanda" fogalmi differenciálásával. Vö.: Tolman, E. C. [1; 53—57., 80., 85.] stb.

azonos reflexivitású (illetve — pontosabban: mint ahogy a *metamer)* felületekre, tárgyakra reagál, és *másképpen* reagáljon rá, mint ahogy az ettől *különböző* (pontosabban: az organizmushoz relativizálva különböző) *reflexivitású* felületekre és tárgyakra reagál".[76]

33. A másodlagos minőségek észlelése paradigmájának tekintett színészlelés e felfogásából meghatározott következmények és válaszok adódnak egyes korábban felvetett, tradicionális filozófiai kérdésekre. Tekintsük mindenekelőtt a *szín-identifikáció* 30. §-ban tárgyalt *„szubjektivitásának"*, „organizmushoz kötöttségének" problémáját.

Mint láttuk, a probléma abból áll, hogy az organizmus különböző reflexivitású felületeket azonos színűeknek észlel, s hogy *melyeket* fog e vonatkozásban „azonosítani", azt nem a felületek szóban forgó fizikai paraméter-értékeinek (valamely objektív, fizikai elrendezési elv szerinti) „hasonlósága", sőt — valószínűleg — nem is e tárgyak valamely más közös objektív vonása, hanem az észlelő-apparátus természete determinálja. Ilyen absztraktan vetve fel a problémát, ez a tény a szín-látás — az objektív tárgyi világról való információszerzés egy módja — súlyos „hiányosságának" tűnik, s az a kérdés is felmerülhet, mi lehet az adaptatív, „fennmaradási" értéke egy ilyen elvileg „rosszul működő" szenzoros mechanizmusnak. Úgy hiszem, hogyha — bizonyos elemi ökológiai igazságok feltételezése mellett — a szín-látás fentebb kifejtett, „diszkriminációs" felfogásából indulunk ki, ez a paradoxon eltűnik, sőt talán még az is kiderül, hogy a szín-identifikáció ezen „szubjektivitása" adaptációs *előnyt* jelenthet.

Ha ugyanis feltételezzük, hogy:

1. A színek észlelése lényege szerint nem más, mint a különböző reflexivitású felületek diszkriminációja (a 32. §-ban kifejtett értelemben); és

2. az észlelő-apparátus megközelítőleg *adott*, relatíve (az objektíve előforduló jelentősebb fizikai reflexivitás-különbségekhez viszonyítva) *kisszámú* ilyen megkülönböztetést képes elvégezni (feltételezhetjük, hogy a diszkriminációk száma csak az analizátor sokkal bonyolultabbá válásával és az észlelési folyamat időtartamának határozott növelésével növekedhetnék *jelentősen);* továbbá

3. a természetes környezetben előforduló, az organizmus élettevékenysége számára jelentőséggel bíró tárgyak, élőlények stb. általában *sajátos*, jellegzetes reflexivitással (reflexivitás-struktúrával) rendelkeznek; és

4. nincs semmiféle *általános jellegű, belső összefüggés* e tárgyak biológiailag szignifikáns tulajdonságai és specifikus reflexivitásuk között (azaz nincsenek általában olyan összefüggések, hogy — nagyon durván szólva — minél közelebb van egy dolog reflexivitása ehhez-és-ehhez a reflexivitáshoz, annál ehetőbb; minél közelebb ahhoz-és-ahhoz a reflexivitáshoz, annál veszélyesebb, hogy engem esz meg stb.),

akkor nyilvánvaló, hogy a reflexivitásokat valamely objektív (azaz *fizikai)* hasonlóság alapján identifikáló és megkülönböztető észlelő-apparátus

[76] A szín-észlelésnek ez a felfogása bizonyos hasonlóságot mutat J. Smart [2; 75—84.] koncepciójával, bár a színnek objektív-fizikai tulajdonságként való, általunk képviselt értelmezése diametrálisan ellentétes Smart erre vonatkozó nézeteivel, legalábbis ha egyes megfogalmazásait teljesen komolyan vesszük.

az élettevékenység szempontjából nem lenne legalábbis *semmivel sem hasznosabb*, mint az, amellyel (a 30. § feltételezése szerint) rendelkezünk.

Ugyanis, ha a 3.-ban adott feltételek fennállnak, akkor annak, hogy azonos reflexivitású tárgyakat azonos színűeknek, különböző reflexivitásúakat pedig, *általában véve*, különböző színűeknek látunk (ad 1.), nagy (nyilvánvaló) biológiai jelentősége van. Viszont — nem lévén képesek a természeti környezetben előforduló *összes* reflexivitás megkülönböztetésére (ad 2.) —, bizonyos felületeket, amelyek objektíve különböző reflexivitásúak, mindenképpen „egy csoportba kell foglalnunk". Ha a tárgyak sajátos reflexivitása intim-általános összefüggésben állna biológiailag releváns tulajdonságaikkal, akkor a fizikai értelemben „hasonló" reflexivitású tárgyaknak hasonló biológiai vonásaik, jelentősen különböző reflexivitásúaknak pedig eltérő tuladonságaik lennének. Mivel azonban ez az összefüggés nem áll fenn (ad 4.), fizikailag hasonló reflexivitású tárgyaknak teljesen eltérő bio-ökológiai tulajdonságaik lehetnek stb. Ha tehát bizonyos határok között adva van, *hány* színjelleg-osztályt tudunk megkülönböztetni, akkor az élettevékenység szempontjából édes mindegy, hogy a nem-differenciálható reflexivitások fizikailag hasonlók-e vagy sem, azaz hogy a szín-identifikáció kritériumai fizikai-objektív avagy organisztikus-„szubjektív" kritériumok lesznek-e. Minthogy pedig — általában szólva — *nehezebb* konstruálni egy olyan automatát, amely bizonyos dolgokat *egy megadott*, külső kritérium szerint szortíroz egy adott számú osztályra, mint egy olyat, amely ugyanezen dolgokat ugyanannyi osztályra valamely tetszőleges, a saját szerkezete által determinált kritérium szerint válogatja szét[77] — ezért akár fel lehet tételezni, hogy a szín-észlelés szóban forgó „szubjektivitása" összevolúciós szempontból hasznos, adaptatív effektust képez.

Hasonlóan úgy véljük, hogy a fentebb vázolt koncepció lehetőséget ad arra is, hogy a 31. §-ban említett problémák közül egyesekre — legalábbis megközelítő — választ találjunk. A legsúlyosabb nehézséget, mint említettük, a szín- és a fizikai terminusok „logikájának" különbsége okozta. Ez a nehézség abban állt, hogy az észlelt színek közt fennálló, ezek „természetéhez" tartozó, szükségszerű elrendezési (hasonlósági) viszonyok, úgy tűnt, *összeegyeztethetetlenek*, ellentétesek azokkal az elrendezési viszonyokkal, amelyek a színnel és szín-észleléssel valamiképp kapcsolatba hozható (tágabb értelemben) fizikai paraméterek (legyenek ezek reflexivitások vagy neuronok, ill. neuroncsoportok valamely feltételezett tulajdonságai stb.) között — elméleti ismereteink szerint — fennállhatnak. Ebből a tényből nem egy filozófus következtetett arra, hogy az észlelt színek *leírása* egyáltalán nem valósítható meg az anyagi tárgyak, jelenségek leírására-magyarázatára szolgáló (hipotétikusan egységes) tudományos fogalmi rendszer keretei közt, hanem egy ettől *elvileg* eltérő s logikailag független „pszichikus (privát) nyelv" bevezetését követeli. Ez utóbbi feltételezés természetesen a dualizmus *(vagy* epifenomenalizmus) egy „lingvisztikai" variánsát képezi.

A szín-látás általunk vázolt koncepciójában azonban ez a nehézség egy-

[77] Hayek, F. A. [1; 49] ugyanis teljes joggal mutat rá arra, hogy az adott vonatkozásban a szem egy olyan golyó-szortírozó automatához hasonlítható, amely mondjuk a 16, 18, 28, 31 és 32 mm átmérőjű golyókat az egyik, a 17, 22, 30 és 35 mm átmérőjűeket pedig egy másik tartályba osztályozná. Nyilvánvaló, hogy a szóban forgó golyó-„osztályok" itt egyszerűen azon elv alapján jönnek létre, hogy a gép mely csoportba rakja a megfelelő golyókat.

szerűen elesik. E felfogás ugyanis lehetővé teszi, hogy a színek hasonlósági viszonyait a (tágabb értelemben vett — l. 1. lábjegyzet) „fizikai"-tudományos nyelven belül ellentmondás-mentesen leírhassuk — ráadásul egy olyan természetes módon, amely, véleményem szerint, nemcsak a legkézenfekvőbb, hanem az egyedül értelmes módja annak, hogy e kérdésről beszélhessünk. Egy olyan típusú állítás, hogy „a narancssárga inkább hasonlít a sárgára, mint a kékre" (1) (természetesen — az *ember* számára) koncepciónk szerint ugyanis körülbelül a következőket jelenti: ha adva van három, egymástól csak spektrális reflexivitásuk szempontjából különböző felület-szegmentum, olyanok, hogy az elsőnek a reflexivitása ez-és-ez („narancssárga"), a másodiké az-és-az („sárga"), a harmadiké pedig ilyen-és-ilyen („kék"), akkor egy intakt-normális észlelőapparátussal rendelkező ember könnyebben különbözteti meg a másodikat a harmadiktól, mint az elsőt a másodiktól (2) Mégpedig a „könnyebben különbözteti meg" annyit jelent, hogy szignifikánsan rövidebb idő alatt alakít ki rá feltételes diszkriminációkat *és/vagy* ha ilyen diszkriminációkat *normális* megfigyelési feltételek közt már kialakított, akkor a megfigyelés feltételeinek fokozatos *megnehezítése* során (távolság növelése, expozíció csökkentése, nem-szokásos illumináció stb.) szignifikánsan hosszabb ideig képes a szóban forgó felület-párra helyes diszkriminációs válaszokat adni. Ez a leírás, véleményem szerint, tökéletesen ekvivalens az (1.) állítással — s ugyanakkor kétségtelenül „fizikai", azaz az anyagi tárgyakra, ezek tulajdonságaira, ezek összefüggéseire stb. vonatkozó nyelven megfogalmazott kijelentés.[78] Ha a szín-hasonlóság és — különbözőség e jellemzését elfogadjuk, akkor — könnyen belátható módon — az alapszínek sajátos-kiemelt szerepéről is hasonlóan számot adhatunk. Mindezek a megjegyzések természetesen még egyáltalán nem adnak *magyarázatot* a szín-azonosítás és -differenciálás szóban forgó jellemzőire: ez nehezen is lehetne egy filozófiai analízis feladata, megoldása nyilván a szín-észlelés még kidolgozandó neuropszichológiájára vár. De a szín-észlelés materialista és realista koncepcióval szemben leggyakrabban felhozott *filozófiai* ellenérvek, mint azt megmutatni törekedtem, koncepciónkon belül viszonylag könnyen megválaszolhatók.

De a leglényegesebb következménye a szín-észlelés itt képviselt felfogásának az, hogy keretei közt meg lehet fogalmazni, mi a lényeges különbség az elsődleges és a másodlagos minőségek emberi észlelése által nyert *ismerettartalmak* között. Hogy van egy ilyen különbség, azt az újkori filozófia nagy észlelés-elméletei mind elismerték, ennek *mibenlétét* azonban — a reprezentacionalizmus általános fogalmi sémájában, a másodlagos minőségek észlelésének „szubjektivitásáról" szóló tanításban —, véleményem szerint, nem tudták kielégítően tisztázni.

Az elsődleges minőségekre vonatkozó észleleteink, mint láttuk, nemcsak azok megkülönböztetésének képességét tételezik fel, hanem elválaszthatatlan,

[78] Természetesen van egy lényeges logikai különbség az (1) és a (2) kijelentés között. (1) ugyanis analitikus (vagy, egyesek szerint: szintetikus priori) kijelentés, (2) viszont nyilvánvalóan kontingens-empirikus állítás. Ha azonban figyelembe vesszük azt a tényt, hogy az analitikus-szintetikus megkülönböztetésének csak valamely fogalmi-nyelvi rendszerhez *relativizálva* van egyáltalán értelme, a legkevésbé sem tűnhet meglepőnek, hogy egy, a *köznapi* gondolkodás konceptuális sémáján belül analitikus kijelentés által leírt tényállást a *tudományos* megismerés fogalmi rendszerében valamely szintetikus-empirikus állítás jellemez.

belső kapcsolatban vannak a szóban forgó tárgyi tulajdonságok viselkedésbeli *reprodukciójára* és bizonyos norma szerinti *megváltoztatására* vonatkozó cselekvés-készültségeinkkel. Márpedig ezek azok a gyakorlati tevékenység-típusok, amelyek per definitionem a *praktikus tudás*, a „tudni *hogyan*" (Ryle) leglényegesebb összetevőjét alkotják a külvilág bármely tárgya, tulajdonsága és összefüggése vonatkozásában. A másodlagos minőségek észleletei viszont ebben az értelemben *nem* képviselnek gyakorlati tudást a megfelelő, észlelt fizikai paraméterekről, hiszen nincsenek a fentiekhez hasonló belső kapcsolatban az ezek „követésére"-leképzésére, ill. transzformációjára irányuló reakció-típusokkal. Képesnek lenni a színek észlelésére „csak" annyit jelent, hogy a szubjektum az érzékszervei normális használatának útján meg tudja különböztetni őket, s nem jelenti azt, hogy képes aktívan-viselkedésbelileg „reprodukálni" vagy megváltoztatni ezeket. Ezt a különbséget *mostmár* akár úgy is kifejezhetjük (a szokásos-hagyományos ismeretelméleti terminológiát használva), hogy azt mondjuk: az elsődleges minőségek észleletei — szemben a másodlagosak észleleteivel — „*hasonlítanak*" az észlelt objektív fizikai jellemzőkre, tulajdonságokra — „hasonlítanak" ugyanis abban az értelemben, hogy valamely ilyen tulajdonság észlelete nem más, mint az aktív *követésére-leképzésére* való cselekvés-készültség funkcionális állapota. És *ez* az — ismeretelméletileg is oly lényeges — különbség az elsődleges és másodlagos minőségek észleletei, az ezeken alapuló észlelési-megfigyelési kijelentések ismerettartalma között.

Ilymódon az észleletek e két típusát mi nem az őket kiváltó, az észlelt fizikai tulajdonságok természete szerint, hanem e tulajdonságok, hatások *az organizmus viselkedésével való kapcsolatának típusa szerint* különböztetjük meg egymástól. A szignifikáns külső körülmények és hatások két különböző módon befolyásolhatják az adott vonatkozásban az organizmus viselkedését. Vannak olyan környezeti faktorok, amelyeknek jelenléte lényegében *jelzésszerűen* hat azaz kivált- „bekapcsol" egy megfelelő válaszreakciót, ez utóbbinak jellege azonban *nincs* belső összefüggésben a szóban forgó környezeti tényező sajátos minőségével (az adott „szignál" — feltételes tanulás útján — mással is helyettesíthető, a reakció konkrét felépítését-lefolyását nem irányítja és nem ellenőrzi). Másrészt vannak olyan környezeti tényezők, amelyeknek szenzoros hatása nemcsak „bekapcsol" meghatározott reakciókat, hanem mintegy az adott konkrét feltételekhez adaptálja őket oly módon, hogy felépítésüket és lefolyásukat (meghatározott aspektusokban) irányítja-ellenőrzi. Azaz az elsődleges és másodlagos minőségek észlelése közti különbség, felfogásunk szerint, lényegében egybeesik — általánosítva a Lorenz—Tinbergen [1] által használt terminológiát — a „bekapcsolási" és „irányítási" (környezeti) információ különbségével.[79]

34. Természetesen korántsem véletlen az a tény, hogy az ilyen értelemben felfogott „irányítási" információ általában mind az állatoknál, mind az embernél tárgyi környezetük *térbeli és egyes statikai-dinamikai tulajdonságaira és viszonyaira vonatkozik* — s ez könnyen érthető, ha figyelembe vesszük az

[79] E megjegyzésekből kiindulva a másodlagos minőségek észlelésének két típusa közti, korábban tárgyalt (vö. 32. §) különbségre is új fényt deríthetünk. E különbséget az itt tárgyalt szempontból úgy jellemezhetjük, hogy az *első* csoportba azon észlelet-típusok tartoznak, amelyek *vele született* „kiváltói" (Auslöser) valamely reakciónak. (Természetesen, a tanulási folyamat révén ezek aztán más reakciók *feltételes* kiváltóivá is válhatnak.)

állati és az emberi lokomóció és manipuláció elemi fizikai struktúráját. Ily módon, annak ellenére, hogy megváltoztattuk a megkülönböztetés *alapját*, a tulajdonságok észlelésének e két nagy típusa terjedelmileg is körülbelül egybeesik az elsődleges és másodlagos minőségek észlelésének tradicionális megkülönböztetésével. De — s ezt hangsúlyozni kell — ez az egybeesés csak *megközelítő*.

Mindenekelőtt az észlelés ezen két, általunk elhatárolt típusa közti különbség csak *relatív*, s nemcsak abban az értelemben, hogy nem-éles (lévén, hogy gyakran nehéz abszolút határt húzni „bekapcsolási" és „irányítási" szenzoros információ között), hanem abban is, hogy — bizonyos határok között — különböző típusu organizmusok esetében *különböző* objektív fizikai tulajdonságok léphetnek fel „elsődleges", ill. „másodlagos minőségekként". Így például a megfelelő kísérleti adatok áttekintése azt sugallja, hogy a méh vizuális *formaészlelése* nem igen tekinthető többnek, mint (igen tökéletlen) diszkriminációs képességnek, azaz a méh esetében a forma a másodlagos minőségek közé sorolandó.

De ha figyelmünket csak az emberi észlelésre korlátozzuk, itt is fellépnek bizonyos különbségek a tradicionális felfogással szemben — s ezek annyira meglepőek, hogy rövid említésükre — márcsak a koncepció „legvalószínűtlenebb" konzekvenciájának rögzítése céljából is — ki kell térnünk.

Ha ugyanis az elsődleges minőségek észlelését a specifikus „követő" és átalakító reakciók meglétéhez, ill. az ezekre való felkészüléshez kötjük, arra az eredményre kell jutnunk, hogy a specifikus *emberi beszéd- és zenei hallás* — szemben a természetes hangok (zörejek) hallásával — az elsődleges minőségek észlelésének típusába tartozik. Eltekintve ennek a megállapításnak „furcsaságától", nyilvánvaló, hogy ez legalábbis két összefüggő, igen erős, falszifikálható feltételezést tartalmaz: 1. a beszéd- és a zenei hallás pszichológiai mechanizmusa, bár nyilván csak a zörej-hallás *bázisán* alakulhat ki, elvileg más, mint ez utóbbinak a mechanizmusa; 2. a beszéd- és a zenei hallásban alapvető szerepet játszanak a megfelelő „követő"-leképező reakciókra (a hangos beszédre, ill. az énekhangi intonációra) való készültség funkcionális állapotai.

E feltevések értékelése természetesen pszichológusok feladata — én itt csak arra szorítkoznék, hogy néhány olyan tényre mutassak rá, amelyek talán bizonyos plauzibilitást kölcsönöznek nekik.

Ad 1. A Gestalt-pszichológusok egyik kedvenc példája mindig is a zenei frázisok, melódiák felismerése volt: de facto mi képesek vagyunk egy ismerős dallam-részlet identifikálására a legkülönbözőbb előadásokban (többek között akkor is, ha bizonyos mértékig hamisan játsszák le). Például a legtöbben fel fogják ismerni a „Himnusz" első ütemeit akkor is, ha egy fél-sebességgel forgó, recsegő gramofonon hallják, amelynek hangerősségét játék közben csökkentik vagy növelik — pedig ennek során a dallam *valamennyi akusztikai jellemzője* (hangmagasság, amplitúdó, időbeli relációk) a szokásos előadással szemben megváltozik. Egy szimfonikus zenekaron játszott s egy enyhén hamisan elfütyült dallam között nincs akusztikailag *semmi közös* — azonosságuk felismerése mégis olyan feladat, amelyet valamelyest zenei hallással bíró emberek is kitűnően el tudnak végezni. (Természetesen mindez *nem* igaz a zörejhallásról — egy jellegzetes fizikai hangot az erősségének, sebességének, stb. jelentősebb megváltoztatása felismerhetetlenné teszi.)

Talán kevésbé ismert, hogy ugyanez a helyzet a beszéd-hangok észlelésére, vonatkozólag is. Ugyanis pl. a magyar |t| különböző beszédfolyamokban

szereplő, játszi könnyedséggel identifikálható különböző kiejtései között nem kell az égvilágon semmiféle közös akusztikai vonásnak jelen lennie.[80] Így eléggé valószínűnek tűnik, hogy a beszéd- és a zenei hallást úgy kell felfognunk, mint a zörej-hallás alapján kialakult magasabbrendű észlelési funkciót, amely sajátos, az utóbbitól eltérő „modalitásokkal", dimenziókkal[81] bír. E dimenziók a hangok akusztikai-fizikai jellemzői valamely bonyolult — talán az adott beszédfolyamhoz mint „viszonyítási szinthez" *relativizált* — relációján, strukturált komplexusán épülhetnének fel „magasabbrendű változókként".

Ad 2. Legalábbis a zenei (hangmagassági) hallásra vonatkozólag létezik kísérleti bizonyíték arra nézve, hogy az észlelés e típusának normális kialakulásában és működésében a megfelelő „reprodukáló" reakciónak döntő szerepük lehet. Leontyevnek és munkatársainak (l. Leontyev, A.N. [1; 183—208.]) ugyanis sikerült „tonálisan süket" (bár egyébként normális hallással rendelkező) kísérleti személyeknél *aktívan kialakítani a hangmagassági hallás képességét* oly módon, hogy a hallott hangot kezdetben *utánaénekeltették* velük, majd a kísérleti szubjektumok ezt a „komparációs" folyamatot interiorizálták, s bekapcsolták az észlelés folyamatába. E kísérletek különben dramatikus világossággal mutatták, hogy épp az adott objektív tulajdonsággal *izomorf* „követő" reakcióra való készültség beépítése a döntő az adekvát észlelés kialakításában: a zenei hallás ezen kifejlesztése akkor is sikerült, amikor az aktív „komparációs"-leképezési tevékenységet nem a megfelelő énekhangi intonáció, hanem egy készülék lemezére gyakorolt izomerőkifejtés fokának változtatása reprezentálta.[82]

Amikor azonban azt hangsúlyozzuk, hogy felfogásunk szerint a beszéd- és a zenei hallás az „elsődleges minőségek" észlelésének csoportjába tartozik, rögtön rá kell mutatnunk arra is, hogy az észlelési funkció e típusa egy vonatkozásban lényegesen különbözik az ember tér-, forma-, nagyság- stb., stb. észlelésétől. Ugyanis a beszéd- és a zenei hallás kialakulásának egész folyamatát kezdettől fogva egy *másik ember*, a felnőtt kezdeményezi, irányítja és ellenőrzi. Szemben az észlelés egyéb itt említett formáival, amelyeknek legalábbis gyökereik és kezdeteik *biológiai* természetűek, az emberi hallóképesség e típusai eredetük és természetük szempontjából par excelence *szociális* jelenségek. Bármiféle tárgyalásuk közvetlenül átvezet az emberi észlelés *specifikumának* kérdéséhez.

35. E fejezet kezdetén azt a problémát vetettük fel, hogyan határozható meg konkrétan az „adekvát" reakció-készültség az objektív tárgyi szituáció különböző érzékileg megragadható jellemvonásai számára. Az eddigi tárgyaásban ezt a kérdést igyekeztük vázlatosan megválaszolni a tárgyi tulajdon-

[80] E kérdéseknek egy filozófiai észlelés-elmélet számára adódó egyes fontos következményeiről — Ryle kritikája kapcsán — lásd Fodor, J. [2]

[81] Így felvethető, nem kellene-e a beszéd-hallás alapvető dimenzióinak jellemzésében a fonémák lingvisztikailag megkülönböztetett jellegzetes vonásaiból (magán-mássalhangzó, orális-nazális stb.) kiindulni — ez a gondolat felmerült Miller, G. A. [1]-ben is.

[82] Meg kell azonban jegyeznem, hogy épp a beszéd-hallásra vonatkozólag az irodalomban olyan ténnyel is találkoztam, amely — legalábbis prima facie — ellentmond az itt szereplő feltevésnek. Lenneberg, E. H. [1; 124—125] beszámol egy súlyos nometikus beszédzavarban (született anarthria) szenvedő gyermeken végzett megfigyeléseiről, aki teljesen képtelen volt artikulált beszédhangokat kiejteni, passzív beszéd-felfogása azonban, legalábbis fonetikai szinten, teljesen normális volt. Az esetleírás e tanulmányban azonban oly rövid, hogy implikációt megítélni vagy értékelni nem volt lehetséges számomra.

ságok két nagy csoportja, a tradicionális elnevezésben az „elsődleges" és „másodlagos minőségek" eseteire nézve. Nyilvánvaló azonban, hogy a problémát ezáltal még a legkevésbé sem merítettük ki. Még ha el is tekintünk számos, filozófiai-„ismeretelméleti" szempontból elhanyogolhatónak tűnő probléma (vagy lényeges, de nagyon kevéssé kutatott kérdés — pl. idő-észlelés) vizsgálatától, mindenképpen fennmarad az észlelési tevékenység egyik legfontosabb típusának-összetevőjének, a *tárgy-észlelésnek* problémája. Milyen tevékenységre való felkészülés funkcionális állapotával azonos egy asztalnak, macskának vagy embernek — e sajátos tárgyi minőségükben való — észlelése és felismerése? E kérdés megválaszolása nélkül nyilvánvalóan koncepciónk nem tekinthető sem kellő mértékben kifejtettnek, sem — minden más lehetséges ellenvetéstől eltekintve — alkalmazhatóságában igazoltnak.

Ennek ellenére e kérdés megválaszolására — és nem csak a már úgyis súlyosan megsértett terjedelmi korlátok miatt — e tanulmányban egyáltalán nem vállalkozhatunk. Mint írásunk alcíme is hangoztatta, itt az észlelést csak mint *biológiai életfunkciót*, mint a magasabbrendű organizmusok információszerzési aktivitását vizsgáltuk, szerény adalékként a pszichikum *természet-ontológiájához*. Ez a megközelítési mód — mind genetikai, mind logikai értelemben — nyilván elengedhetetlenül szükséges az emberi észlelés és érzéki-tapasztalati megismerés problémáinak tárgyalásához. Éppen ezért igyekeztem is — ott, ahol erre, véleményem szerint, lehetőség és alkalom adódott — levonni e tárgyalásból, az észlelési funkció általános biológiai jellemzőiből kiindulva, bizonyos *előlegezett* és *megközelítően érvényes* következtetéseket az emberi *érzéki megismerés* egyes problémáira vonatkozólag. Ez az út azonban nyilván csak egy véges pontig járható. Hiszen pusztán azon tény erejével, hogy az ember esetében érzéki-megfigyelési *ismeretekről*, az észlelésről mint *tudásunk* „forrásáról" van szó, nyilvánvalóan egy új, biológiai-természetontológiai keretek között meg sem közelíthető dimenzió vetődik fel: az érzéki információ emberi társadalmi *kommunikálhatóságának, objektivációjának és ellenőrizhetőségének* dimenziója. Legáltalánosabb összefüggésben e kérdésfeltevés egyenlő annak követelményével, hogy a köznapi gondolkodás egyik alapvető *összetevőjét, momentumát* alkotó emberi észlelési tevékenységet a *marxi társadalom-ontológia* keretei és összefüggései közt elemezzük. Ez, többek között, az emberi észlelés és a nyelv viszonyára vonatkozó — a pszichológiai irodalomból is jól ismert — probléma felvetését jelentené, azaz — a saját koncepciónk által diktált fogalmi apparátust használva — annak vizsgálatát: milyen szerepet játszanak a sajátos nyelvi-verbális reakciókra való „készültségek" az emberi érzéki információ-szerzés folyamatában. Mint ezt kezdettől fogva hangsúlyoztuk, e kérdéseknek még első-tentatív formában való megközelítése sem alkotta e tanulmány feladatát.

Éppen ezen írás célkitűzésének és vizsgálati módszerének itt vázolt, tudatos korlátozottsága akadályozta meg azt, hogy ennek keretei közt a tárgy-észlelés problémájáról egyáltalán szót ejthessünk — és ez egyáltalán nem véletlen. Véleményünk szerint e problémát ugyanis *elvileg lehetetlen* biológiai-természet-ontológiai aspektusból úgy megközelíteni, hogy a vizsgálatból az emberi észlelésre is — akárcsak *első megközelítésben* — érvényes konzekvenciákat nyerjünk.[83] Ha ennek okait itt nyilvánvalóan nem is tárhatjuk fel kellő rész-

[83] Természetesen nevetséges lenne azt képzelni, hogy az emberi tárgy-észlelés elvileg teljesen különböző az állatitól, míg, mondjuk, az ember tér-, forma-, szín- stb. észlelése

letességgel, de legalábbis jelezni szándékozunk őket — hogy ezzel egyben utaljunk arra is, milyen irányban lehet és kell folytatni a korábban kifejtett gondolatokat, hogy az emberi észlelés specifikumának megragadásához eljuthassunk.

Az elsődleges és másodlagos minőségek, a tárgyi tulajdonságok észlelését mi a korábbiakban a lokomóciós, az elemi manipulációs és a megkülönböztetési reakciókkal hoztuk intim-belső kapcsolatba. Mindezeknek a „reakcióknak" alapvető, *közös* sajátosságuk az, hogy olyan cselekvés-típusokról van szó, amelyek a különböző tárgyi szituációkban tanúsított összetett-globális viselkedés átvihető, különböző általánosítottságú *elemei*. „Elérés", „megragadás", „nyomon követés"stb., stb. — mindazok a cselekvés-típusok, amelyekről korábban szót ejtettünk, általában *nem* állnak önmagukban, hanem a szervezet különböző konkrét szituációkban tanúsított *globális-összetett tárgyi viselkedésének részeiként* szerepelnek. Ezeket a cselekvés(reakció)-típusokat, Leontyev [1; 231., 515—516.] terminológiáját használva, *operációknak* nevezhetjük. És épp ebben a szembeállításban válik érthetővé a tárgy-észlelés alapvető sajátossága. Ugyanis, ahogy a tárgyi tulajdonságok észlelésének tárgyalt típusai a szóban forgó operációkkal, úgy — véleményünk szerint — *a tárgy-észlelés magának a globális szituacionális viselkedésnek alapvető tagolásával, belső struktúrájával van hasonló természetű intim összefüggésben* — s épp ez képezi az általunk választott keretek közti tárgyalásának akadályát.

Természetesen egy normális emberi egyed által elsajátított *elemi* operációk repertoárja is *lényegesen* különbözik akár a legfelsőbbrendű emlősök által végrehajtható operációk összességétől. De az alapvető különbség állati és emberi élettevékenység között nyilván nem az operációk körének szélesedésében, ill. átalakulásában rejlik, hanem az össztevékenység, a környezeti életfeltételekkel való viszony *általános jellegének* megváltoztatásában — s ezzel összefüggésben: a tevékenység egész struktúrájának elvi átalakulásában.[84] Marx idevágó gondolatai oly jól ismertek, hogy nincs szükség részletes felidézésükre. A feladat inkább az, hogy e gondolatokat a minket foglalkoztató probléma, az állati és emberi tárgy-észlelés különbségének vonatkozásában konkretizáljuk.

---

lényegileg, a maga alapvető strukturális jellemzőiben ugyanolyan, mint az állatoké — hiszen az észlelés e „típusainak" megkülönböztetése maga nem más, mint a tárgyi szituáció globális, egységes észlelésének pszichológiai elemzésén alapuló absztrakció. Már az elsődleges és másodlagos minőségek észlelésének problémáit tárgyalva, kénytelenek voltunk — teljesen tudatosan — eltekinteni számos *lényeges* kérdés érintésétől, amelyeket csakis az állati és emberi érzéki információ-szerzés minőségi különbségének tisztázása *után* lehet csak sorrakeríteni. (Egyetlen példa erre: a szín-észlelés adott tárgyalásából teljesen hiányzott a *relatív és abszolút* szín-észlelés különbségének s az ebből adódó problémáknak megvitatása — éppen a fenti okokból.) De az emberi és állati észlelésre általában és egészben jellemző minőségi különbségek legélesebben és legnyilvánvalóbban épp a tárgy-észlelés problematikája kapcsán nyilvánulnak meg s egyben épp e vonatkozásban bírnak a legmesszebbmenő jelentőséggel is — a továbbiakban megvilágítandó okokból.

[84] Ez a szembeállítás nyilvánvalóan csak nagyon relatíve érvényes, a kérdés szélesebb tartalmi vonatkozásaiban pedig egyenest jogosulatlan. Kardos L. [1] az állati és emberi cselekvés struktúrájának alapvető pszichológiai különbségét taglaló tanulmányában teljes joggal utal arra, hogy a *térbelileg* organizált, „helyhezkötött" állati cselekvéstől minőségileg eltérő, az *időben megszervezett* emberi cselekvésre való átmenet összefüggött az aktív állati tevékenységmódok, operációk alapját képező *lokomóciónak* a *manipulatórikus cselekvés-formákkal* való felváltásával.

Tekintsünk — valóban pusztán az illusztráció kedvéért — egyetlen konkrét példát, amely megvilágítja hogyan függ össze a tárgyi tevékenység jellegének megváltozása az emberi észlelés (elsősorban tárgy-észlelés) átstrukturálódásával, mégpedig egy olyan példát, amelynek esetében a feladat megoldásához szükséges *operációk* végrehajtására ember és állat egyaránt képes. A példát W. Köhlernek az állati intellektussal foglalkozó, jól ismert csimpánz-kísérleteiből merítettük.

Ezen immár klasszikus kísérlet-sorozat során Köhler, többek közt, létrehozott egy olyan probléma-szituációt, amelyben a majom csak akkor tudta elérni a magasan felfüggesztett eleséget, ha egy vagy több ládát tolt alája, egymásra rakta őket, és felkapaszkodott rájuk. Eltekintve immár a részletektől, a majmok ezt a feladatot általában kitűnően (néha „kapásból") megoldották, s a szóban forgó operációkat (ládák megragadása, áthelyezése, felkapaszkodás stb.) simán le tudták bonyolítani.[85] Bár az adott probléma-szituációra lényegében az ember is hasonló operációk hasonló egymásutánjával válaszolna — ember és állat viselkedése a szituációban elvileg eltérő jellegű, s ez közvetlenül kapcsolódik ahhoz, hogy magát a tárgyi szituációt *észleletileg másként tagolják*, észlelésük struktúrája elvileg más szerkezetű.

Ennek belátására elégséges Köhler egy megfigyelésére hivatkozni. Kísérletei során Köhler meglepetéssel konstatálta, hogy a ládát a legtávolabbi elérhető pontokból a banán alá cipelő majmok egyszerüen képtelenek arra, hogy egy olyan, az orruk előtt levő ládát használjanak fel a megoldás céljaira, amelyen az adott időpontban *egy másik majom fekszik*, ami annál is meghökkentőbb, mert az adott probléma-szituáción *kívül* a csimpánzok állandóan lekergetik egymást a ketrecekben hagyott ládákról, s így nem lehet szó arról, hogy „láda + majom" tárgykomplexumot általában ne lennének képesek alkotó elemeire analizálni. Mint Vügotszkij, Köhler e megfigyelését elemezve, kimutatja, a szóban forgó tény csak annak feltételezésével magyarázható, hogy a csimpánz *képtelen azonosítani* a „ládát-amelyen-feküdni-lehet" a „ládával-amelyre-rá-lehet-állni", hogy egy és ugyanazon tárgy, amennyiben *különböző konkrét szituacionális-funkcionális összefüggésekben lép fel, az állat számára megszűnik ugyanazon tárgy lenni*. A tárgy „egy általánosabb struktúra nem-önálló részét képezi, és a jelentés attól függően változik, milyen szituációban lép fel". „Az ember számára az eszköz megmarad eszköznek, függetlenül attól, hogy a jelen pillanatban egy olyan szituáció része-e, amely megköveteli használatát, avagy sem. Az állat számára viszont a tárgy a megfelelő szituáción kívül elveszti a maga funkcionális jelentését. A botot, amely nincs egy vizuális mezőben a céllal, az állat már nem észleli eszközként" (Vügotszkij, L. Sz. [3; XXIV.]). Legalábbis a magasabbrendű emlősök — s úgyszintén a néhányhónapos emberi csecsemők — számára a tárgy megőrzi a maga azonosságát a *térbeli helyváltoztatásokkal szemben* (még akkor is, ha *nem észlelik* a tárgy által

[85] Bár ennek az adott összefüggésben nincs jelentősége, a pontosság kedvéért meg kell említeni, hogy az egyes operációk szempontjából is mutatkozik különbség a majom és az ember performációja közt. Az „egymásrarakás" műveletét a csimpánz ugyanis — emberi mértékkel mérve — voltaképp nem képes végrehajtani, mert még az ember számára legelemibb, egész közvetlenül-érzékileg adott statikai viszonyok megragadására sem képes: gyakran a legkisebb ládát rakja aludra, nem helyezi teljes felületükkel egymásra a ládákat stb. — az egész felépített ládaalkotmány oly ingatag, hogy ember képtelen lenne rámászni. A feladatot a csimpánz voltaképp egész akrobatikus egyensúlyozási képességei révén oldja meg.

leírt trajektoriát — a kutya felismeri az eldobott kődarabot, bár nem követte nyomon a röppályát). De az állat (s a nyelvet még nem el sajátító csecsemő) *nem* rendelkezik az emberi tárgy-észlelés legfontosabb „konstanciájával": az *időbeli-funkcionális tárgy-konstanciával.*[86] Azaz, az állat nem képes arra, hogy ugyanazon tárgyat eltérő jellegű szituációkban azonosnak észleljen és kezeljen, viszont *azonos* szituációkban a legeltérőbb jellegű tárgyakat is azonosakként kezel és fog fel, ha közöttük bármilyen, a szóban forgó feladat szempontjából releváns, absztrakt érzéki hasonlóság található. (Lásd Köhler arra vonatkozó megfigyelését, hogy a csimpánz hosszú időn keresztül fog azzal kísérletezni, hogy a szeme elé kerülő első „hosszú" tárgyat (szalmaszálat, összegöngyölt pokrócot stb.) használjon bot gyanánt.) Az állati viselkedés és tárgy-észlelés itt érintett sajátosságát tehát nem lehet egyszerűen azzal magyarázni, hogy az állat nem képes „elvonatkoztatni" — az állat bizonyos vonatkozásban sokkal „absztraktabb" módon észlel és tevékenykedik, mint az ember, csak „absztrakciója" *más jellegű.* Az állati viselkedés az emberivel szembenállítva *„konkrét"*, de nem abban az értelemben, hogy az észlelt szituáció pusztán a maguk *„egyediségében"* megragadott elemekre lenne artikulálva, hanem abban, hogy az állat komplex tárgyi viselkedésének — s mint láttuk, ezzel kapcsolatban a szituáció állati észlelésének — ezt az artikulációját, az alapstruktúráját *maga a konkrét szituáció determinálja;*[87] ez magyarázza különben a vizuális mezőnek a gestaltisták által annyira aláhúzott döntő szerepét az állati „intellektusban". (A majmok, mint ezt Vigotszkij hangsúlyozza, „legésszerűbb"tevékenységeikben is saját vizuális mezőjük *rabjai* maradnak.) Mégpedig, amikor itt szituáció által való determináltságról beszélünk, akkor „szituáción" az aktuális környezeti feltételek *és* az organizmus pillanatnyi szükségleti-cselekvési állapotának, „beállítottságának" nem-tagolt egységét, együttesét értjük. Amennyire az állat képtelen arra, hogy önmagával identifikáljon egy tárgyat, ha ez eltérő jellegű külső-szituacionális kapcsolatokban lép fel, ugyanannyira képtelen ezen identifikációra akkor is, ha a tárgy különféle szükségletekhez, cselekvéstípusokhoz kapcsolódik.

Ebből a szembeállításból válik világossá az emberi tárgy-észlelés alapvető sajátossága. A csimpánz számára megoldhatatlan feladatot bármely normális, néhány éves gyermek megoldja (elvinni a ládát, amelyen fekszenek), mivel számára a „két" láda *ugyanaz*, a ládát a legkülönbözőbb szituációkban is *mint ládát, tehát „kategoriálisan" észleli.* Azaz a konkrét jelenlevő szituációt az ember már érzékileg úgy artikulálja, hogy annak a háttérből kiemelt önálló egységei mint *tárgy-osztályok példányai*,tehát *mint konstans jellemzőkkel bíró* tárgyak jelennek meg, mégpedig teljesen függetlenül attól, hogy a jellemvonások, az adott tárgy-osztályhoz tartozó attributumok *megnyilvánulnak*-e az adott-jelenlevő szituációban, sőt attól is: vajon találkozott-e egyáltalán az adott egyén eddigi *személyes* tapasztalata során a szóban forgó jellem-

[86] Nem nehéz belátni az itt megállapított tény szoros összefüggését a „térbeli" állati és az „időbeli" emberi cselekvés struktúrája közti, Kardos [1] fenti tanulmányában kimutatott elvi különbséggel

[87] E megállapításokat a zoopszichológia nagyszámú — különösen az alsóbbrendű állatok esetében egész megdöbbentő élességű — megfigyeléssel igazolja. Egyes madarak például a *fészkükbe* helyezett tojást (vagy valamelyest tojásalakú követ) kikölteni igyekeznek, ha ugyanez a tárgy csak néhány lépésre van a fészektől — begörgetik, ha a távolság még nagyobb — megpróbálják feltörni és megenni, végül egy bizonyos rádiuszon túl egyszerűen nem veszik észre, nem különböztetik meg a háttértől. A vonatkozó irodalom összefoglalását lásd. pl. Katz, D. [1; 237—243], Werner, H. [1; 59—67.] stb.

vonásokkal gyakorlatilag, avagy sem. Mert az „aki egyszer megégette magát, nem nyúl a tűzbe" bölcsessége tökéletesen igaz lehet, de az *emberi* tanulás „csodája" épp abban jelenik meg, hogy a gyermekek többsége megtanulja elkerülni a tűz érintését anélkül, hogy előzőleg összeégette volna magát. Éppen az a tény, hogy ember a konkrétan jelenlevő szituációt olyan alkotóelemekből összetettnek *észleli*, amelyek e szituációtól és személyes gyakorlati tapasztalatától független és általános érvényű tulajdonságokkal rendelkeznek, alkotja az egyik legfontosabb pszichikus előfeltételét annak, hogy az ember szabadon-értelemszerűen tudjon viszonyulni a pillanatnyilag adott környezeti feltételekhez.

Ez a jellemzés természetesen rögtön felveti a problémát: hogyan lehetséges az egyáltalán, hogy az ember már észlelési tevékenységében „transzcendálja" az adott szituációt s a maga közvetlen múltbeli tapasztalatát? De az *emberi* észlelés tárgyalása során azonnal felvetődő „transcenzus"-problémának *ez* a megfogalmazása lényegében már tartalmazza a megoldását is: az emberi észlelés tárgyi artikulációja azért léphet túl az adott szituáció közvetlen-érzéki összefüggésein, mert alapját a társadalmi tárgyiság objektív-történelmi tagolása s elsősorban ennek a nyelv szemantikai rendszerében való visszatükrözése alkotja, amely rendszert az individuum ontogenetikus fejlődése során elsajátít. A gyermeknek a nyelv elsajátítása során meg kell tanulnia azt is, hogy az észlelt tárgyakat, tulajdonságokat, eseményeket a nyelv szemantikájába rögzített elvek szerint csoportosítsa és azonosítsa — észleleteinek „fenomenális" struktúráját megfelelésbe kell hoznia az objektív valóságnak a nyelvben társadalmilag adott, általa készen talált artikulációjával. Minthogy a szó nem egyszerűen *jele* valamely közös érzéki tulajdonságokkal bíró tárgyak egy sokaságának, hanem egy — többek közt szemantikai szabályok által megalkotott — nyelvi *rendszer eleme*, s ennek következtében a referenciáját alkotó tárgy-osztályt logikailag jellemző *jelentéssel* bír, így a verbális reakciókra való „készültségeknek" a normális emberi észlelés folyamatába való integrációja a fentebb jellemzett sajátos emberi viselkedés- és észlelés-struktúra ontogenetikus kialakulásának egyik legfőbb tényezőjét képezi. Ezt a megállapítást igazolják mind azok a megfigyelések és kísérletek (Lurija—Jugyenko, Rozengart-Pupko stb.), amelyek a nyelv-elsajátításnak a gyermeki észlelésre és gyakorlati tevékenységre való hatására vonatkoznak, mind pedig az „absztrakt" nyelv-használat patológiai esetekben (amnéziás afázia) történő kiesését taglaló elméleti leírások (Goldstein, Gelb stb.).

Ugyanakkor az észlelésnek — s általában az emberi pszichikus tevékenységnek — a nyelv elsajátításának alapján végbemenő átalakulása, átstrukturálódása egy másik, nem kevésbé lényeges vonatkozásában is figyelembe veendő. A nyelv elsajátítása révén az individuum képessé válik egyrészt arra, hogy kifejezze, nyelvileg objektiválva másokkal közölje *saját pszichikus állapotait*, másrészt pedig ennek révén meghatározott módon célszerűen hatni tud más individuumok pszichikus tevékenységére, fel képes idézni bennük meghatározott pszichikus állapotokat (képzeteket, emóciókat, gondolatokat stb.) — mindez közismert és bizonyításra nem szoruló tény. Kevésbé ismert azonban az a — épp a marxista pszichológia (elsősorban Vügotszkij és iskolája) által feltárt — tényállás, hogy a nyelv elsajátításának (az emberi ontogenetikus elsajátítási folyamat szélesebb, itt meg sem említhető gyakorlati-társadalmi kontextusán belül) döntő szerepe van az arra való képességnek kialakulásában, hogy az emberi individuum — meghatározott határok között — *maga ellenőrizze*,

irányítsa és tudatosan befolyásolja saját pszichikus állapotait és tevékenységét. A Vügotszkij és Leontyev által kezdeményezett, s a későbbiekben számos szovjet pszichológus (Zankov, Blonszkij stb.) által továbbfolytatott vizsgálatok[88] az *akaratlagos figyelem* és az *akaratlagos emlékezet* fejlődéséről, világosan feltárták a szó döntő szerepét e magasabbrendű, sajátosan emberi pszichikus funkciók kialakulásában. (Itt említhetők meg továbbá Bleuer megfigyelései az akaratlagos, irányított fantázia kialakulásáról stb.)[89]

Mindezeket a jelenségeket úgy foglalhatjuk össze, hogy az ember számára saját maga és mások pszichikus állapotai tudatos-célszerű hatás lehetséges tárgyaivá válnak, valami olyanná lesznek, s olyanként jelennek meg, amivel *manipulálni* lehet (e szó *nem*-pejoratív értelmében). Ebben az értelemben, úgy hiszem, azt mondhatjuk, hogy az ember számára azok a sajátos funkcionális állapotok, amelyeket „pszichikusnak" szoktunk nevezni, bizonyos *tárgyszerű jelleget öltenek*, nem túl szép kifejezést használva, *kvázi-tárgyakként jelennek meg.* E szempontból tekintve a pszichikus tárgyak, entitások létét feltételező filozófiai rendszerek — például a reprezentacionalizmus észlelés-elmélete — nem egyszerű badarságok, hanem hipothough, amelyek — mint minden idealizmus — *az emberi élet és tevékenység egyes sajátos, az ember saját történelmi-társadalmi gyakorlatában létrehozott jellemvonásait örök metafizikai attributumokká változtatják.*

Ezek a megfigyelések — melyeknek nyilván nem volt céljuk az *emberi* észlelés sajátos problematikájának akárcsak legvázlatosabb tárgyalása sem — határozottan utalnak arra, hogy még egy olyan, egyesek számára talán kifejezetten természet-ontológiai problémának vélhető kérdés, mint a *pszichofizikai* probléma sem oldható meg pusztán a természet-ontológia határai és keretei közt. Úgy hiszem, az itt reprezentált felfogás nem-befejezettségének és elégtelenségének (s egyben a „folytatás" igényének) ez az ismételt és kifejezett aláhúzása alkothatja e hosszúra nyúlt tanulmány legadekvátabb befejezését.

IRODALOM

Ananjev, B. G.—Vekker, L. M. stb. [1]: Oszjazanyije v processzah poznanyija i truda. Moszkva 1959.

Aristoteles [1]: Werke. Bd. 13 (Über die Seele). Berlin 1959.

Armstrong, D. M. [1]: Perception and the Physical World. London 1961.

Attneave, F. [1]: Applications of Information Theory to Psychology. New York 1959.

Aune, Br. [1]: Feigl on the mind-body problem (P. K. Feyerabend—G. Maxwell (ed): Mind, Matter and Method. Minneapolis 1966. 17—38. o.)

Austin, J. L. [1]: Performative — constative (Ch. E. Caton (ed): Philosophy and Ordinary Language. Urbana 1963. 22—33. o.)

Baier, K. [1]: Smart on sensation (Australian Journ. of Philos. 1962. 57—68. o.)

Beloff, J. [1]: The identity-hypothesis: a critique (J. R. Smythies (ed): Brain and Mind. New York 1965. 35—54. o.)

[88] E vizsgálatok rővid áttekintését lásd Lurija, A.R. [2; 552—556].

[89] Nyilvánvaló, hogy a magasabbrendű pszichikus funkciók kialakulásában nem *egyedül* a nyelv-elsajátítás játszik szerepet — Vügotszkijék megfigyelései és elméletei ezt a tényt kellően hangsúlyozzák. De e még vázlatosnak sem nevezhető „tárgyaláson" belül kénytelenek voltunk megelégedni e probléma *egyetlen* aspektusának megemlítésével.

Berkeley, G. [1]: The Principles of Human Knowledge (Berkeley's Philosophical Writings. Ed. by D.M. Armstrong. New York 1965.)
Bernstejn, N. A. [1]: Posztrojenyije dvizsenyij. Moszkva 1947.
Bernstejn, N. A. [2]: Na putyah k biologii aktyivnosztyi (Vopr. filosz. 1965. No 10. 65—78. o.)
Bower, R. G. T. [1]: Slant perception and shape constancy (Science, 1966 (vol. 151) No 3712. 832—834. o.)
Brain, R. W. [1]: Mind, Perception and Science. Oxford 1951.
Braithwaite, R. B. [1]: Scientific Explanation. New York 1960.
Butler, R. A. [1]: Discrimination learning by Rhesus Monkeys to visual-exploration motivation (Journ. of Compar. and Physiol. Psych. 1955 (vol. 48) 95—98. o.)
Canfield, J. [1]: Teleological explanation in biology (British Journ. for the Phil. of Science. 1956. (Vol. XIV.) 286—295. o.)
Chomsky, N. [1]: A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior (Fodor—Katz (ed): The Structure of Language. Englewood Cliffs 1964. 447—478. o.)
Demokritos [1]: W. Capelle (Hrsg.): Die Vorsokratiker. Kap. 12. Berlin 1958.
Farell, B. A. [1]: Experience (V. Chapell (ed): Philosophy of Mind. Englewood Cliffs 1962. 23—48. o.)
Feigl, H. [1]: The „Mental" and the „Physical" (Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. II. Minneapolis 1963. 370—497. o.)
Feyerabend, P. [1]: Problems of empiricism (R. G. Collodny (ed): Beyond the Edge of Certainty. Englewood Cliffs 1965.)
Filoszofszkije [1]: Filoszofszkije voproszü vüszszej nyervnoj gyejatyelnosztyi i pszichologii. Moszkva 1963.
Fiske, D. W.—Maddi, S. R. [1]: Functions of Varied Experience. Homewood 1961.
Fodor, J. A. [1]: Explanation in psychology (M. Black (ed): Philosophy in America. London 1965.)
Fodor, J. A. [2]: Could there be a theory of perception? (Journ. of Phil. 1966 (Vol. LXIII.) 368—380. o.)
Georgijev, F. J.—Dubovszkoj, V. J. stb. [1]: Csuvsztvennoje poznanyije. Moszkva 1965.
Gibson, J. [1]: The survival value of sense-perception (E. E. Bernard—M. R. Kare (Eds): Biological Prototypes and Synthetic Systems. New York 1962)
Granit, R. [1]: Elektrofiziologicseszkoje isszledovanyije recepcii. Moszkva 1957.
Guthrie, E. R. [1]: Personality in terms of associative learning. (J. Mc. V. Hunt (ed): Personality and the Behavior Disorders. New York 1948)
Hayek, F. A. [1]: The Sensory Order. London 1952.
Hebb, D. O. [1]: Drive and the C. N. S. (Psychol. Review 1955. (Vol. 62) 243—354. o.)
Held, R. [1]: Plasticity in sensory-motor systems (Scient. American. 1965. (vol. 213) 84—94. o.)
Held, R.—Hein, A. [1]: Movement-produced stimulation in the development of visually guided behavior. (Journ. of Compar. and Physiol. Psych. 1963. (vol. 56) 872—876. o.)
Helson, H. [1]: Fundamental problems in color vision (Journ. of Exper. Psych. 1938 (vol. 23) 439—476. o.)
Hess, E. H. [1]: Space perception in the chick (Scient. American. 1956. (vol. 195) 71—80. o.)
Hirst, R. J. [1]: The Problems of Perception. London 1959.
Hochberg, J. E.—Triebel, W.—Seaman, G. [1]: Color adaptation under conditions of homogeneous visual stimulation (Journ. of Exper. Psych. 1951. (vol. 41). 153—159. o.)
Hubel, D. H.—Wiesel, T. [1]: Receptive fields of single neurons in the cat's Striate cortex (Journ. of Physiol. 1959 (vol. 148) 574—591. o.)
Jarbusz, A. L. [1]: Rolj dvizsenyij glaz v processze zrenyija. Moszkva 1965.
Kardos, L. [1]: Tanulás és emberréválás (Pszichológiai Tanulmányok 1. kötet. Bp. 1958. 41—56. o.)
Katz, D. [1]: Animals and Men. London 1938.
Kilpatrick, F. P. [1]: Two processes in perceptual learning (Kilpatrick(ed): Explorations in Transactional Psychology. New York 1961. 174—187. o.)
Kis, J. [1]: Vügotszkij és a marxista pszichológia kezdetei (Magyar Filoz. Szemle 1967. No 6.)
Kling, J. W.—Horowitz, L.—Delhagen, J. E. [1]: Light as positive reinforcer for rat's responding (Psychol. Rep. 1956. (Vol. 2) 337—340. o.)
Kohler, I. [1]: Über Aufbau und Wandlungen der Wahrnehmungwelt, insbesondere über

„bedingte Empfindungen". (Österr. Akad. Wiss. philos.—hist. Klasse, Sitzungsber. 1951. (Bd. 227) 1—118. o.)
Land, E. H. [1]: Experiments in color vision (R. C. Teevan—R. C. Birney (eds.): Color Vision. New York 1961. 162—183. o.)
Lange, O. [1]: Całość i rozwój w świetle cybernetyki. Warszawa 1962.
Lashley, K. S. [1]: The mechanism of vision. XVI. (Journ. of Compar. Neurol. 1939 (vol. 70.) 45—67. o.)
Lashley, K. S. [2]: In search of the engramm (Sympos. Soc. Exper. Biol. 1950. (Vol. 4.) 454—482. o.)
Lashley, K. S. [3]: The problem of serial order in behavior. (L. Jeffres (ed): Cerebral Mechanisms in Behavior. New York 1951)
Lenneberg, E. H. [1]: Speech as a motor skill with special reference to nonaphasic disorders (U. Bellugi—R. Brown (eds): The Acquisition of Language. Yellow Springs 1964.)
Leontyev, A. N. [1]: Problemü razvityija pszihiki. Moszkva 1965. 2. izd.
Lettvin, J. Y.—Maturana, H. R.—McCulloch, W. S.—Pitts, W. [1]: What the frog's eye tells the frog's brain (W. S. McCulloch: Embodiments of Mind. Boston 1965)
Locke, J. [1]: Értekezés az emberi értelemről. Bp. 1964.
Lorenz, K.—Tinbergen, N. [1]: Taxis und Instinkthandlung . . . (Zeitschr. für Tierpsychol. 1938 (Bd. 2.) 1—28. o.)
Lurija, A. R. [1]: Mozg cseloveka i pszihicseszkije processzü. Moszkva 1963.
Lurija, A. R. [2]: Razvityije recsi i formirovanyije pszihicseszkih processzov. (Pszihologicseszkaja Nauka v SzSzSzR. Tom I. Moszkva, 1958. 516—577. o.)
Mackay, D. M. [1]: Mind-like behavior in artefacts (British Journ. for the Phil. of Science 1951. (vol. 2.) 105—121. o.)
Mackay, D. M. [2]: From mechanism to mind (J. R. Smythies (ed): Brain and Mind. New York 1965. 163—191. o.)
Malcolm, N. [1]: Wittgenstein's „Philosophical Investigations" (V. Chapell (ed): The Philosophy of Mind. Englewood Cliffs 1962. 74—100. o.)
McGinnies. E. [1]: Emotionality and perceptual defense. (Psychol. Rev. 1949 (vol. 56) 244—251. o.)
Miller, G. A. [1]: The magical number, seven, plus or minus two. (Psychol. Rev. 1956 (vol. 63) 81—87. o.)
Miller, G. A. —Galanter, E.—Pribram, K. H. [1]: Plans and the Structure of Behavior New York 1960.
Muntz, W. R. A. [1]: Vision in frog (Scient. American, 1964)
Nagel, E. [1]: The Structure of Science. New York 1961.
Nissen, H. W.—Chow, K. L.—Semmes, J. [1]: Effects of restricted opportunity for tactual, kinesthetic and manipulative experience. (Amer. Journ. of Psychol. 1951. (vol. 64) 485—507. o.)
Perky, Ch. W. [1]: An experimental study of imagination. (D. C. Beerdslee—M. Wertheimer (eds): Readings in Perception. Princeton, 1958. 545—552. o.)
Pfaffmann, C. [1]: The afferent code for sensory quality. (The Amer. Psychologist 1959 (Vol. 14) 226—232. o.)
Pfaffmann, C. [2]: Sensory processes and their relation to behavior: Studies on the sense of taste as a model S—R system (S. Koch (ed): Psychology: A Study of a Science (vol. 4.) New York, 1962. 380—416. o.)
Piaget, J. [1]: Les Mécanismes Perceptifs. Paris 1961.
Pritchard, R. M.: —Heron, W.—Hebb, D. O. [1]: Visual perception approached by the method of stabilized images (Canad. Journ. of Psychol. 1960. (vol. XIV.) 67—77. o.)
Quinton, A. M. [1]: The problem of perception (J. R. Swartz (ed): Perceiving, Sensing and Knowing. Garden City, 1965. 487—526. o.)
Quinton, A. M. [2]: Mind and matter (J. R. Smythies (ed): Brain and Mind. New York 1965. 201—232. o.)
Reid, Th. [1]: Essays on the Intellectual Powers of Man (Ed. by A. D. Woozley) London 1941.
Reykowski, J. [1]: Metodologiczne problemy psychologii współczesnej. Warszawa 1964.
Riesen, A. H. [1]: Arrested vision (Scient. American 1950 (Vol. 183) 16—19. o.)
Riesen, A. H. [2]: Stimulation as a requirement for growth and function in behavioral development (Fiske, D. W.—Maddi, S. R. [1] 57—80. o.)
Rorty, R. [1]: Mind-body identity, privacy and categories (The Rev. of Metaph. 1965 (vol. XIX.) No 1.)

Rubinstejn, Sz. L. [1]: Principü i putyi razvityija pszichologii. Moszkva 1959.
Ryle, G. [1]: The Concept of Mind. London 1949.
Ryle, G. [2]: Sensation (R. J. Swartz (ed): Perceiving, Sensing, and Knowing. Garden City 1965. 187—203. o.)
Schultz, D. P. [1]: Sensory Restriction: Effects on Behavior. New York 1965.
Sellars, W. [1]: Science, Perception and Reality. London 1963.
Sellars, W. [2]: Counterfactuals, dispositions and causal modalities (Minnesota Studies in the Philosophy of Science. (Vol. II.) Minneapolis, 1957. 225—307. o.)
Sellars, W. [3]: The identity-approach to the mind-body problem. (Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 2. New York 1965. 55—76. o.)
Sellars, W.—Meehl, P. E. [1]: The concept of emergence. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. I. Minneapolis 1956.)
Skinner, B. F. [1]: Behaviorism at fifty (T. W. Wann (ed): Behaviorism and Phenomenology. Chicago 1964. 79—98. o.)
Smart, J. J. C. [1]: Sensations and brain processes (V. Chapell (ed): Philosophy of Mind. Englewood Cliffs 1962. 160—172. o.)
Smart, J. J. C. [2]: Philosophy and Scientific Realism. London 1963.
Smythies, J. R. [1]: An Analysis of Perception, London 1956.
Sperry, R. W. [1]: Neurology and the mind-brain (R. L. Isaacson (ed.): Basic Readings in Neuropsychology, New York, 1964. 403—429. o.)
Sperry, R. W. [2]: Cerebral regulation of motor coordination . . . (Journ. of Neurophys. 1947. (vol. 10.) 275—294. o.)
Swets, J. A. [1]: Is there a sensory threshold? (Science, 1961. (Vol. 134) 168—177. o.)
Szokolov, J. N. [1]: Reflektornüje osznovü voszprijatyija (Pszihologicseszkaja nauka v SzSzSzR Tom I. Moszkva 1959. 57—81. o.)
Taylor, J. G.—Wolpe, J. [1]: Mind as a function of neural organization. (J. M. Scher (ed): Theories of Mind. New York 1962.)
Tolman, E. C. [1]: Behavior and Psychological Man. Berkeley 1961.
Trincser, K. Sz. [1]: O granyice primenyimosztyi fiziki nyezsivogo k biologii („O szuscsnosztyi zsiznyi". Moszkva 1964. 156—167. o.)
Tyuhtyin, V. Sz. [1]: O prirogye obraza. Moszkva 1963.
Vekker, L. M. [1]: Voszprijatyije i osznovü jego modelirovanyija. Leningrad 1964.
Vergilesz, N. J.—Zincsenko, V. P. [1]: Problema adekvatnosztyi obraza (Vopr. filosz. 1967. N. 4. 55—65. o.)
Vügotszkij, L. Sz: [1]: Izbrannüje pszihologicseszkije isszledovanyija. Moszkva 1956.
Vügotszkij, L. Sz. [2]: Razvityije vüszsih pszihicseszkih funkcij. Moszkva 1960.
Vügotszkij, L. Sz.: [3]: Problema razvityija v strukturnoj pszihologii. Kriticseszkoje isszledovanyije (K. Koffka: Osznovü pszihicseszkogo razvityija. Vvegyenyije k russzkomu izdanyiju. Moszkva—Leningrád 1934.)
Werner, H. [1]: Comparative Psychology of Mental Development. New York 1961.
Werner, H.—Wapner, S. [1]: Toward a general theory of perception (Psychol. Rev. 1952. (vol. 59) 324—338. o.)
Wittgenstein, L. [1]: Philosophical Investigations. Oxford 1959.
Zenner, K.—Gaffron, M. [1]: Perceptual experience (S. Koch (ed): Psychology: A Study of a Science Vol. IV. New York 1962. 515—618. o.).
Ziff, P. [1]: The simplicity of other minds. (Journ. of Philos. 1965. (vol. LXII) No 20.)
Zincsenko, V. P.—Lomov, B. F. [1]: O funkcijah dvizsenyij ruki i glaz v processze voszprijatyija (Vopr. pszichol. 1960. No 1.)

ВОСПРИЯТИЕ И ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Дьёрдь Маркуш

В работе характеризуется отношение психических и физических состояний — посредством исследования проблемы восприятия — в терминах функции (вернее, выполнения функции) и механизма функции. Тогда как о «языке» психологии и неврофизиологии в целом можно сказать, что объективно они служат для описания одних и тех же групп явлений, отдельные психические термины или высказывания не могут быть отождествлены с некоторыми конечными совокупностями неврофизиологических терминов или высказываний (даже в отношении референций), поскольку самоидентификация психических терминов покоится на иных принципах, чем в случае

физиологических терминов. Неврофизиологическое и психологическое описание суть описания одной и той же формы материально-органической активности, произьдимые с различных объективных точек зрения и в различных целях: первое описывает механизм этой жизнедеятельности, второе характеризует этот процесс в его функциональном результате, взятом для всего организма в целом. Эти два описания не могут быть переведены друг в друга и не могут быть редуцированы друг к другу.

Статья начинается критическим обзором попыток решения психофизической проблемы материалистически-натуралистического характера (эпифеноменализма, теории тождества, бихевиоризма, диспозиционального анализа). Во второй части выясняются понятия функции и выполнения функции. Далее через анализ отношения восприятия и действия в работе дается характеристика восприятия как органического функционального состояния. В четвёртой части дается ответ на некоторые возможные возражения, связанные с философским понятием «ощущения». В пятой части изложенная ранее общая позиция конкретизируется и применяется к проблеме восприятия «первичных» и «вторичных» качеств. Статья заканчивается замечаниями относительно специфики человеческого восприятия, в первую очередь, отношения восприятия и языка.

PERCEPTION AND THE MIND-BODY PROBLEM

György Márkus

Through the examination of the problem of perception the paper characterizes the relation of psychological and physiological states in terms of function (or, more precisely: the function-fulfillment) and the mechanism of function. While about the „languages" of psychology and neurophysiology one can say that they serve for the description of one and the same group of phenomena, no term or statement of psychology can be identified with a finite set of neurophysiological terms or statements (not even in respect of references) as the self-identification of abstract psychical terms follows other principles, than that of physiological terms. The neurophysiological and psychological descriptions are the descriptions of one and the same material-organic form of activity but they differ in their objective points of view and in their aims — the first describes the mechanism of this process, the other characterizes the functional results of it. The two descriptions are not intertranslatable and can not be reduced to each other.

The paper first gives a critical survey of the attempts to solve the mind-body problem in a materialistic-naturalistic spirit (epiphenomenalism, identity theory, behaviorism, dispositional analysis). The second part explicates the concepts of function and function-fulfillment. After this the paper characterizes perception as an organic functional state through the examination of the relation of perception to bodily activity. The fourth part supplies the answers for certain possible objections, which are connected with the philosophical concept of „sensation". The fifth part makes concrete the formerly developed general standpoint and applies it to the problem of perception of „primary" and „secondary" qualities. In conclusion the paper contains some remarks concerning the specific nature of human perception, mainly in connection with the relation of perception and language.

Történetiség a történelem ellen

E. Burke[1] filozófiája

LUDASSY MÁRIA

A XVII—XVIII. század társadalomfilozófiája nem találta meg a *filozófiai* közvetítést a társadalmi gyakorlat felé, nem oldotta meg a „filozófia megvalósításának" problémáját. Ez a filozófia szinte önmaga ellenére vált egy tényleges forradalom ideológiájává. Nemcsak arra gondolok, hogy a *filozófusok* szubjektíve akartak-e vagy sem ilyen változást. „Tipikus *(átlagos)* képviselőik (Holbach, Helvetius stb.) azt a változást sem kapcsolták össze a valóságos viszonyokkal, a „megváltoztatandóval", amelyet akartak, inkább mint a valóságtól való elvonatkoztatást fogalmazták meg. (Montesquieu és Rousseau — a társadalom, illetve az ember természetének történeti megközelítésével — túllépett ezen a felfogáson.) A felvilágosult despota fikciója, a neveléselmélet illúziója nem csupán a felvilágosítók *politikai* korlátait jelzi. A radikális szerződéselmélet, egy távoli kis országban bevezetendő abszolút

[1] *Edmund Burke* (1729. Dublin — 1797) a konzervatív politikai filozófia és — egyedül Anglia vonatkozásában jogos kifejezéssel — a preromantikus történetiség megalapítója. Protestáns ír értelmiségi családból származik (ellenfelei szerint — horribile dictu — valaha *O'Bourke*-nek írták családnevét), érzelmileg inkább anyja katolicizmusához kapcsolódik; ez örökség csak a vallások milyenségével szembeni toleranciája magyarázatául érdekes. Elméleti íróként indult, első írásában hitet tesz a kinyilatkoztatott vallások mellett (*Vindication of Natural Society*, 1751), pszichologizáló esztétikája (*On the Sublime and Beautiful*, 1751) a német filozófiára is hatott. 1759-ben folyóiratot tervez *(Annual Register)* és az *Angol Történelem* megírását. 1761-ben (G. Hamilton magántitkáraként) az írországi, 1765-ben a brit politikai „gyakorlathoz" kapcsolódik (a későbbi miniszter, Lord *Rockingham* titkára). 1769—70-ben a napi politikára próbálja alkalmazni mestere, Montesquieu tanait *(Observations on the Present State of Nation; Thoughts on the Causes of the Present Discontents)*. 1773-ban Franciaországba megy, s felháborodik a *philosophe*-ok szabadgondolkodó szalonjain, valamint megragadja Marie Antoinette rokokó bája. Bristolban képviselő *(Letter to the Citiziens of Bristol*, 1774—75). A House of Commonsban támadja a Kelet-Indiai Társaságot (Warren Hastings pere), és védelembe veszi az amerikai telepeseket *(American Taxation)*. Liberális karrierje végét és nemzetközi sikereinek kezdetét jelenti 1789. Dr. Richard *Price*nak, a „nonkonformista miniszternek" címezi a *Reflectionst*, mely Price emberi jogok doktrínáját bírálva a XVIII. század ellenforradalmi kiáltványává vált. A *Reflectionst* a forradalomellenes filippikák hosszú sora követte (*A Letter to a Member of National Assembly, An Appeal from the New to the old Whigs, Letter to a Noble Lord, Letters on a Regicide Peace*, 1790—1797). A reakciós hisztoricizmus elméleti körvonalazása mellett a nacionalizmus teoretikusa is lett, ami a német romantikára tett nagy hatásának egyik oka. (A *Reflections Gentz* fordításában a franciagyűlölő romantikusok kézikönyve lett.) A liberálisoknak kevesebb örökséget hagyott, de *direkt apológiája* némely kellékével (dolgozó szegény contradictio in adjecto, mert akinek munkája van, már nem proletár; az alsóbb osztályokat az állam és a felsőbb rétegek dotációja tartja el stb. — a *Királygyilkos béke* IV. leveléből) máig is találkozhatunk. Empirista metafizikaellenessége alapján pozitivista, misztikus metafizikájához kapcsolódva katolikus követői is vannak.

új alkotmányával, módszertanilag éppoly utópisztikus, mint a liberálisok feudalizmusellenes abszolút uralkodójának „észrevétlen" reformjai. (Ahogy nem sokban különbözik a privát üzemben a kapitalista környezet ellenére kialakítandó szocializmus programja attól, melynek megvalósítására a kapitalistákat kérik fel.) A megvalósítandó társadalmi ideálnak semmi köze a megvalósult történelmi feltételekhez — ez az ún. „történelmietlenség" a felvilágosodás történelmi jelentőségű *kritikai* jellegének az alapja. De ez a „történetietlenség" teszi lehetővé azt is, hogy az „ésszerűtlen" fennálló és az „ész állama" közötti átmenet *terra incognitáján* az ellenfél verjen hadállást.

Az a történetiség, mely a francia felvilágosodásra és forradalomra való reakcióként jött létre, könnyebben megkonstruálhatta a tradicionalista történelemfilozófia és a politikai konzervativizmus örökségét továbbfejlesztő elméletét, mint a polgári progresszió a forradalmi társadalomelméletét és praxisét. Az első gondolkodó, akinek a XIX. századi reakciós romantika De Maistre-től származó jelszava — „Tökéletesen lerombolni a XVIII. század szellemét!" — a mottója lehetne, Edmund Burke, teljességgel a XVIII. század szülötte, s hisztoricizmusa legfeljebb „pre"-romantikus. Filozófiája a felvilágosodás és a forradalom kritikája, alapproblémája a „társadalmi metafizika" és a „politika gyakorlati bölcsességének" viszonya. A természetjogteóriákról bebizonyítja, hogy alkalmatlanok a praktikus-politikai döntések orientálására, a forradalom politikai gyakorlatát pedig a forradalom filozófiai elveivel szembesíti. A *jövő* filozófiájának antinómiáit „kiküszöbölő" burke-i fordulat a társadalomelmélet és a politikai filozófia referenciapontját egyaránt a mindenkori *múlt*ba teszi. Egy berendezkedést nem a létrehozandó, hanem az eddig létrejött értékek alapján ítél meg. E *„fordított teleológia"* (Coleridge) a maga módján megoldja történelemfilozófia és társadalmi tevékenység szintézisét. Történelmi ideál és tényleges történelem megfelelése nem probléma, ha az előbbi a második post festa idealizálása. Burke — az angol empirizmus terminológiai köntösében — a múltbeli gyakorlat alapján veti el az *ezt* a gyakorlatot elvető „metafizikai spekulációkat". Axiómája: nincsenek *a priori* társadalmi ideák — azaz egy jövőbeli gyakorlatot előlegező történelemfilozófia abszurd vállalkozás. (Ez a gondolat igen népszerű a kortárs polgári politikai filozófiában is, mely előszeretettel hivatkozik Burke érveinek aktualitására „minden" történelmi metafizika predikciója ellenében.[2])

[2] „Ez a doktrína és a teoretikus dogma forradalma" — írta Burke a francia forradalomról (Thoughts on French Affairs. Everyman's Edition, No. 460. 288. o.), s ebben igen mély előrelátást vélnek felfedezni a nagyszámú Burke-monográfia szerzői, akik a „Burke jelenkori jelentősége"-féle című zárófejezeteikben *az „ökonomisták, szofisták, kalkulátorok" koráról* a *Reflections*ben elmondottakat idézik „a XX. századi doktrína és teoretikus dogma forradalmának jellemzésére". (Canavan: *The Political Reason of E. Burke.* London 1960; A. Cobban: *E. Burke and the Revolt against the XVII—XVIII. century.* London 1960; C. P. Courtney: *Montesquieu and Burke.* Oxford 1963; M. Osborn: *Rousseau and Burke.* London 1940; J. Morley: Edmund *Burke.* London 1885; Parkin: *The Moral Basis of Burke's Political Thoughts.* Cambridge 1956; Reynolds: *E. Burke a Christian Statesman.* London, 1948; Stanlis: E. *Burke and the Natural Law.* Michigan U. P. Ann Arbor 1958. Az általános politikai filozófia liberális történetírói is eléggé Burke-, azaz konzervatív-centrikus összefoglalókat adnak, gyakran kritikátlanul átvéve a reakciós felvilágosodás-kritikát (Becker—Barnes: *Social Thought from Lore to Science.* New York 1961; C. L. Brinton: *Ideas and Men.* London 1951; Brinton: *History of Western Morals.* London 1959; Crocker: *An Age of Crisis.* Baltimor 1962. Sabin: A *History of Political Theory.* New York 1950; E. Halévy: *The Growth of Philosophical Radicalism.* Boston 1955; H. J. Laski: *Political Thought in England from Locke to Bentham.* New York

Azok a „mélyértelmű" analógiák, melyekkel a modern angolszász politikai elméletírók operálnak — filozófiai ihletésű forradalomról stb. —, indirekte mégis mondanak valamit a burke-i „romantikus" történetiség történelmi státuszáról. Reakció egy filozófiai és társadalmi forradalomra. A romantikus mozgalom primus movense, de nem tagja. Ideológiai előlegezője a francia restaurációnak, a retrográd német historismusnak, Szent Szövetségnek *és* a viktóriánus korszak *polgári* prosperitásának és képmutatásának (a Talmon-féle „totalitarizmus"-kritikáknak kevésbé: ennyire lapos sohasem volt). Ez az „és" kevésbé koherenssé, de egyúttal kevésbé anakronisztikussá is teszi tisztán romantikus utódaihoz képest. Az *angol* fennálló filozófusa (francia és német követőivel ellentétben) *a polgári társadalom talajáról támadja a polgári forradalmat*; nem forradalmi (kompromisszumos) kapitalizmust és *nem* antikapitalista feudalizmust akart. Miként a kapitalista Anglia a feudális kontinens koalíciójába, került Burke a romantikus „mediaevelism" táborába, a forradalomellenesség „genus proximuma" alapján.

Anglia, a francia forradalom leghatalmasabb ellenfele, és Anglia, a francia felvilágosodás legreálisabb ideálja (Montesquieu, Voltaire, Helvetius alkotmányjogi modellje) azonos volt önmagával. A brit polgári fejlődés legközvetlenebb érdekei, s nem valamely profeudális érzelmi divat fordította szembe 1688 országát 1789-cel. S a külpolitikai (sőt néha egész egyszerűen külkereskedelmi) meggondolások mellett koncepciózusabb fejekben az a gondolat is felmerülhetett, hogy egy francia példa inspirálta forradalom Nagy-Britanniában, éppen mert már egy győztes polgári forradalom *után* van, többet is jelenthet, mint az állampolgári jogok új kódexét. Burke szótárában a demokrácia értelme túlmegy az arisztokratikussal ellentétes elvű politikai berendezkedés fogalmán; világosan megmondja, hogy a francia polgári fejlődés rossz az angol exportérdekek szempontjából, de a polgári fejlődés radikálisabb francia útjának esetleges importja már általános polgári érdekekkel is ellenkezik, Londonban a sans-culotte talán már nemcsak jakobinus volna . . .

A burke-i filozófia nem malgré lui szolgálta a XVIII. századi brit burzsoázia szükségleteit, a szándékolt és a bekövetkezett politikai hatás közt nincs olyan divergencia, mint haladó, de nem reálpolitikus kortársainál. Edmund Burke a szó legnegatívabb értelmében *benne* élt III. György korrupciós Angliájában. Politikusi karrierjének „a priori" korlátját jelentette, hogy ír és félkatolikus (de egészen annak hitték), ezért elméleti diadalait gyakorlatilag mindig másnak nyerte meg. A liberális arisztokrácia direkt érdekképviseletére vállalkozott, de filozófiai írásainak nem ez a szűkös partikularitás a bázisa. Ellenkezőleg, a konszolidált kapitalizmus haszonélvezőinek lehető legszélesebb szintézisét szolgálta, illetve tudatosította az angol érdekazonosságot, a pártmegoszlásoknál fontosabb elvi egységet. A liberális párt máig is megrontójának nevezi, mivel bebizonyította, hogy alapvető nemzeti-kapitalista kérdésekben a toryellenesség távolról sem olyan jelentős, s hogy „határszituációkban" nincs *két* polgári párt. A (jelenkori) konzervatívok ugyanezért tisztelik és adoptálják, holott világéletében *whig*nek vallotta magát. Igaz a

1920; L. Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, angolul: Chicago 1963; C. E. Vaugham: *Studies in History of Political Thought*. Manchester 1925. — Teljesen burke-i alapokon áll *Talmon* marxizmusbírálata (*The Origins of Totalitarian Democracy*. London 1952), sőt még *Popper* is felhasználja argumentációját (Poverty of Historicism. London 1957., *Open Society*, London 1952.)

XVIII. században — miután a restaurációs veszély ténylegesen megszűnt — a politikai pártoknál jelentősebb volt a családi klikkek köré tömörült frakciók küzdelme. Burke Rockingham ágense volt, s míg a lord nem lett miniszter, őfelsége ellenzékében szónokolt (királya kisstílű abszolutizmusa ellenében mérsékelten liberális szólamokkal harcolt). Filozófiailag-politikailag egyaránt az amerikai *nemzeti* függetlenség védelme jelentős, whig volta először és utoljára ekkor jelentett kevésbé konzervatív társadalmi tartalmat is. 1688 jogi, politikai eszméit elfogadja, de száz év után Angliában ez már inkább filmeri, mint locke-i pozíció. Azon kevés apologeta közé tartozik, aki tökéletesen explicit alakra hozza, hogy milyen érdekszférával azonosul, s ez jelentős fölényt biztosít számára polgári ellenfeleivel, romantikus és pozitivista követőivel szemben egyaránt. Statisztikai táblázatok tömegével maga mutatja meg, hogy az ellenforradalmi intervenció „cui prodest", a romantikus frazeológia ilyetén való leleplezésének örömétől megfosztva bírálóit. (A korlátok cinikus el- és felismerése elviselhetőbb, mint a korlátoltság.) A XVIII. század leghaladóbb eszményeit akarja felszámolni, de éppen, mert ránézve nem kötelezőek ez ideálok „immanens illúziói", nem jelöl ki általuk (ellenük sem!) valamely ideális világtörténelmi végállomást. Könnyen kimutatható, hogy absztraktan egy sor kérdésben igaza van az *új* kritikájában, de a XVIII. századi és az össztörténelmi igazság nem a romantikus történetiségé. Bizonyos értelemben az egész XIX. század gondolatvilága valamiképpen a francia forradalomra való reflexió, s Burke jelentősége, hogy még a századforduló előtt tudatossá tette: minden társadalomelmélet alapkérdése a forradalmi változásokkal szembeni állásfoglalás. Hisztoricizmusa a forradalom (s ezzel a történelem) ellen állt ki; s éppen a burke-i rendszer summája lehetne, hogy egy történelemfilozófia számára „extra historiam non est vita"...

1.

Burke forradalom előtti gondolati fejlődésének vázlata bizonyíthatja, hogy nem beszélhetünk a „liberális" és a „romantikus" politikai filozófus lényegi inkonzekvenciájáról: felvilágosodásellenességét a forradalom alatt nem kellett antedatálnia. Mióta — mint önéletrajzában írja — undergraduate korában a *furor metaphysicust* a *furor historicus* váltotta fel benne, következetesen konzervatív. Fő feladatának akkor is a racionalista kritika kritikáját tartotta, mikor ebben az elméletben még nem lát(hat)ta az egykor anyagi erővé váló ideológiát. S a kritika elvetésének másik pólusaként a kritikátlanság is epithetonja lehetne: látszólag minden világnézeti implikációtól mentes történetírói tevékenységének is van: „előfeltevése": az eddigi történelmi fejlődés és fejlemények teljes elfogadása, az áldozatok, a nagyobb rész boldogtalansága stb. feltétlen igenlése.

Függetlenül attól, hogy logikai fikciónak avagy történelmi ténynek tekintették-e a XVII—XVIII. század bizonyos gondolkodói a *természetes állapot* kiindulást, ebben mindenképpen az a kritikai hozzáállás fogalmazódott meg, hogy *az eddigi történelem nem az ember természetes állapota*. Ezért az „ellenzéki" jellegért bírálja Burke a természetes társadalom, természetes vallás stb. elméleteket a fiatalkori *Vindication of Natural Society*ban (1751), mely a természeti állapot tézisének szellemes reductio ad absurduma. Az írás Bolingbroke fennkölt stílusának paródiája, méghozzá olyan sikeres, hogy a kortár-

sak Bolingbroke opus postumumjának vélték a *Vindicationt*, mely érzelgős racionalizmussal követeli a minden individuum számára demonstrálható igazságú intézmények és vallások bevezetését, az előítéletek nélküli erkölcsöt etc., azaz mindazt, aminek veszélyességét a történelmi állam, történelmi intézmények és vallások számára Burke ekképpen akarta bizonyítani. Az alcím — *A nyomorúságok és gonoszságok elemzése, melyek az emberiséget a mesterséges társadalom minden fajtájában sújtják* — a kortárs moralisták közhelyeit célozza. S fel is sorolja mindazon „miseries"-t, melyek kétséget ébresztettek egyes filozófusokban, hogy „előbbre vitte-e" az össztörténeti haladás az egyes ember erkölcsi stb. fejlődését (háborúk, elnyomás, társadalmi és nemzeti megosztottság, előítéletek stb.).[3] Nem azt kívánja igazolni, hogy ezek a történelemmel szembeni „vádak" nem igazak, csak annyit akar mondani, hogy *ez* az emberi történelem. Az állami és egyházi önkény, a babona, a háború rémsége, a szubordináció — politikai és gazdasági egyenlőtlenség — meglehet, mind olyan, amilyennek Bolingbroke leírja, de egyszerűen a mesterséges (történeti) társadalom lényegét alkotják, *ezért abszurd* a bolingbroke-i bírálat.

Metodológiailag is tisztázza a frontvonalakat. A történelmi tapasztalat nem az én ügyem, hogy eleve válaszoljak az ez irányú ellenvetésekre — mondatja a természetjog-teoretikusokkal —, „a történelemtől és a tapasztalattól szabadabban kutathatok";[4] ez az a bolingbroke-i apriorizmus, mellyel — *Montesquieu*-ra való (de csak nagyon kis mértékben jogosult) — hivatkozással polemizál. A *Vindication* „fentebb stílben" kifejtett „logikai dedukciói" valóban végigveszik a montesquieu-i társadalmi típusokat, bizonyítván, hogy az egyik rosszabb, mint a másik, s a hiba magában a nem természetes társadalomban van — ez okfejtések ironikus idézése mögött a *Törvények szelleme* koncepciójára támaszkodó történeti megközelítés igénye sejlik fel (a kormányformák kritikája, összevetése nem lehetséges tértől, időtől függetlenül, egy berendezkedés bírálatához nem elégséges alap moralizáló, érzelmi felháborodás). De Burke-nél a körülmények kutatása, az objektív alap feltárása olyan szükségszerűség-felfogást jelent, amely ellentétes a montesquieu-i *Törvények szellemével* — minden kialakult, történelmi és aktuális államforma direkt apológiáját. Még messzebb áll a *Vindication* szelleme a *Perzsa levelek* természetes állapotszatírájának szellemességétől: a deduktív logika ellenes *empirizmus* — túl Bolingbroke jámbor utópiáin — Burke-nél minden racionalista társadalombírálat éles elvetését jelenti; első műve annak indirekt bizonyítása, hogy történelem, társadalom, erkölcs, vallás elvileg az individuumok racionális belátása fölött áll, s a filozófusi illúziók ellenére is kívül esik az emberek tudati és tevékenységi kontrollján. A „kiadó" megjegyzéseiként megfogalmazott előszóban közvetlenül beszél a gondviselés, teremtés kritikájának társadalmi-politikai veszélyességéről (a politikai társadalom is isteni mű!): „És ha még igazak is ideáink e dolgokban, mi lenne a világból, ha minden erkölcsi kötelesség gyakorlata és a társadalom alapjai csak úgy maradhatnának meg, ha értelmük világossá és demonstrálhatóvá tehető minden individuum számára?"[5] Egy olyan értelem eredményeit, amely nem a mienk, nem vizsgálhatjuk[6]

[3] Itt valószínűleg Rousseau *Előrevitte-e a művészet és tudomány fejlődése az erkölcsök javulását* c. írásának gondolataira reagál.

[4] *Vindication of Natural Society, Preface* (Works I. az 1906-os londoni kiadásban).

[5] *The Works of Right Honourable Edmund Burke in 16 volumes* (továbbiakban Works). London 1803—1827. I. *(Vindication)* 57. o.

[6] Uo.

— ennyi a providentalizmus érve —, de — s ez a jelentősebb, modernebb ötlet — ha a társadalmi alá- és fölérendeltség mellett semmi más hatalom (kinyilatkoztatás) nem áll, elfogadásához akkor is elégséges alap az, hogy történelmi ellenpélda nélkül való.

Egykorú levelei, melyekben *Rousseau* korai esszéire reagál (különösen az *Értekezés az egyenlőtlenségről* van szó), már mellőzik a megbocsátó iróniát. Most az ő stílusa patetikus, midőn az „univerzális szkepszis" társadalomellenességről ír, Rousseau „paradoxonokra hajló elméjének veszedelmes sportjáról", mely a „józan észt és a bevett morált" fenyegeti, mely épp azért válhat végzetessé minden szilárd szokás számára, mert csak „egy tehetséges szellem tolerálható gyakorlatozását" látják benne. A rousseau-i egyenlőség-eszmét még nem tartja többnek, mint az „a priori spekulációk" kelléktára egyik képtelenségének, lényegében azonban már most azzal vádolja első számú ellenségét, amit egész életében ceterum censeo-ként hajtogat a francia felvilágosodásról: „a hagyomány és az erkölcs rombolója".[7]

Figyelemre méltó terminológiája: metafizika — „a társadalom alapjait és az erkölcsi kötelességeket, a jámborságot és a népi előítéleteket" kérdésessé tevő elmélet —; aprioriszikus spekuláció, mivel állam és vallás, prejudícium és egyenlőtlenség *tapasztalatán* túl akar menni. Százada metafizikaellenes légkörét olyan következtetés levonására használja fel, mely az *ismeretelméleti* empirizmus premisszái alapján is non sequitur; *társadalomfilozófia* területén az empirizmus közvetlenül konzervatív követelmény. Az empirikus episztemológia (XVII—XVIII. sz.) is hangsúlyozta az emberi aktivitást, azt, hogy *mi* hozzuk létre ideáinkat stb., Burke viszont „ezzel" az empirizmussal azt kívánja bizonyítani, hogy — az emberi autonómia igazi értelmében — intézményeinket sem mi hoztuk létre. Az ember tevékeny szerepét ismeretelméletileg is posztuláló *angol empirizmus társadalomelmélete nem empirikus*, politikai filozófiában nemcsak Hobbes, hanem Locke is „axiómatikus", deduktív etikai elgondolása racionalista: az *Értekezés* a *matematikailag bizonyítható* erkölcstanának programja). Burke az „induktív", azaz történeti történelemelmélet módszertani elképzeléseit *formálisan* a *Törvények Szelleme* összehasonlító analíziséből merítette (Montesquieu az egyetlen XVIII. századi francia a királyon kívül, akit nem elítél, hanem elismer), de az igazán immanens történelemelméleti magyarázatot nem a *természettörvények* „transzcendenciájával" helyettesíti (mint sok szempontból még Montesquieu is), hanem a tényleges-tradicionális transzcendencia megidézésével *(Gondviselés)*. Mesterétől csak annyit vesz át, amennyi a természetjog-teóriák radikálisabb implikációi elvetéséhez szükséges — a történelemben található szokás- és államjog összevetését —, de tipizálása kiküszöböli az „absztrakciók és univerzáliák hókuszpókuszát", mely a természetes jogok elméletét jellemzi. Evidensnek tűnik az a burke-i tétel, hogy a történelemfilozófiának a történelemből kell kiindulnia, nem pedig logikai evidenciákból, de a (burke-i értelemben vett) történelmi tények tapasztalata alapján olyan „generalizációk", mint a természetjog sarktételei (minden ember szabadnak, egyenlőnek született stb.) éppúgy lehetetlenek, mint a puszta szemlélet síkján annak megállapítása, hogy a Nap nagyobb a Földnél. A politikai elméletben a more matematico azt a kritikai tartalmat fejezte ki, hogy egy intézmény, berendezkedés puszta kialakulása nem jelenti egyúttal igazolását is; ebben a vonatkozásban a polgári természetjog

[7] *Annual Register* 1759. 479. o.

történelmi ereje éppen abban van, hogy a történelmet nem tekinti önmagát igazoló hatalomnak. A *raison d'être* nem azonos a történelmi fennállással, van nem racionális és nem racionalizálható történelmi valóság (ha egy mondatban akarnánk megfogalmazni Burke történelemkoncepcióját, akkor ez a fenti tézis negációja). E nem racionalizálható történelmi múlt szükségszerűségét nem valamely univerzális történelmi érzéketlenség következtében tagadta a francia felvilágosodás (Montesquieu, Rousseau egyáltalán nem tagadta), hanem mert a polgári társadalomfilozófia abból indult ki, hogy *a* társadalmi törvények emberi tevékenység termékei, azaz „*tudatos* konstrukciók" (Hobbes szerint egy állam konstituálása közelebb áll a deduktív axiómarendszerek megszerkesztéséhez, mint valamely empirikus trial and error [próba- és tévedés-] játék szabályaihoz). Éppen ezért azok az agnosztikus jellegű korlátok, melyek a *természeti* tárgyak megismerését határolják, a *társadalmi* megismerés területén eltűnnek. (A történelmet mi csináltuk, ezért jobban megismerhetjük, mint a teremtés többi embertől független területét — írta Vico.)

A természetjog képviselői természetesen többé-kevésbé tudatosították, hogy a társadalom matematikai modellje *nem* az empirikus társadalmak elve, hogy a történelmi tevékenység racionális kontrollja nem az eddigi történelem realitása. (Hobbes éppen ezért a történelmet kizárja a filozófiai diszciplínák köréből, melyet pedig a tudományok összességével ekvivalensnek tekint. A van és a legyen divergenciájának módszertani következményeit messzemenően tudatosította Rousseau. — „Én a jogot és az értelmet keresem, és nem vitatkozom a tények felett.") Közismert, hogy a racionalitás a valósággal *szembeállítható követelményként* funkcionált; s csak a tudatosság-teória *túlfeszítését* jelenti az a felvilágosodásbeli koncepció, mely ezt a cselekvés-modellt a múltra nézve is érvényesnak tartja, amikor is eszerint egyszerűen rossz szándékú terveket valósítottak meg, azaz az „antiracionálisat" (hűbériség, egyház) is racionális elhatározás — megtévesztés! — teremtette. A korai burke-i ellenérv igen gyenge (s csak a megtévesztés-elmélet ellen áll): a vallást nem azért hiszik, mert a politikai hatalom bevezette, hanem azért vezették be a hatalmon levők, mert igaznak hitték. A racionális társadalomalakítás elve bírálatához a legjobb anyagot gyakorlati megvalósítási kísérlete szolgáltatta — a történelemben igen nehéz „ex nihilo" egy új, más világot teremteni.

Burke forradalom előtti antiracionalizmusa még nagyon messze van a romantikus típusú irracionalizmustól: „Nem kárhoztatom az elméletet és a spekulációt, nem, mert ez magának az értelemnek a kárhoztatása lenne... Nem, valahányszor én az elmélet ellen beszélek, mindig a gyenge, téves, hibás, megalapozatlan, nem teljes elméletet értem; s egyik módja annak, hogy felfedezzük hibás voltát, ez az elméletnek a gyakorlattal való összehasonlítása. Ez az elméletek próbaköve — az emberrel és az ember dolgaival foglalkozó teóriáknál —; alkalmazkodik-e az ember természetéhez általában? alkalmazkodik-e *természetéhez, melyet a szokások modifikáltak?*"[8] A matematikai analicitás ideáljának elvetése általános elméletellenességgé terebélyesedett *experimentalista* politikai filozófiájában. Bizonyos fokig ugyanez az antiintellektualizmus hatja át az arisztotelészi felosztás szerinti másik *gyakorlati filozófia*, az esztétika terén végzett vizsgálódásait.

[8] *The Speeches of Right Honourable E. Burke in the House of Commons and in Westminster-Hall, in 4 volume* (továbbiakban: *Speeches*). London 1816. III. 98. o., valamint *Works* X. 99. o. (Kiemelés — *L. M.*)

A *Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of Sublime and Beautiful* (1759) az esztétikai empirizmus — nem tudom, hogy nagy jelentőségű-e, mindenesetre nagy hatású — rendszere, Locke—Hume *szenzualista* továbbfejlesztése alapján. Klasszicizmusellenes, emócionalizmusával a romantika esztétikáját előkészítő „fogalomanalízis" (a szép és fenséges ideáinak elemzése, központjában a XVIII. században Hume-tól Montesquieu-ig oly nagy érdeklődésnek örvendő témával, az *ízlés* szubjektív-objektív jellegének tárgyalásával). Az esztétikai racionalizmus kritikája kapcsán előlegezi a *Reflections* egyik kedvenc hasonlatát: „Kertjeink, ha semmi más, hozzásegítenek, hogy megértsük, megérezzük azt, hogy a *matematikai* ideák nem a Szépség igazi mértékei", a szépet csak az érzéki tapasztalat mutatja meg nekünk, s „nem a platóni ideák tökéletessége" utáni törekvés.[9] A forradalmi Franciaországot aritmetikai arányosságok szerint nyírt „mesterséges kert"-hez hasonlította, létrehozói mesterségesen, *mechanikusan* beavatkoznak a spontán, *organikus* fejlődés természetes szépségébe (szemben az angol kertek sponte sua növekedésével). A tudatosan tervezett minden területen alacsonyabb rendű az önkéntelenül alakultnál — bármi is a véleményünk a lét idealista hierarchiáiról általában, ez az emberi teremtést devalváló rangsor reakciósabb az ellenkező előjelűnél.

A történelem tudattalan folyamatának leírását kísérli meg utolsó „tisztán teoretikus" indítású művében (*Abridgment of English History*, 1757—60). (Későbbi írásai kimondottan közvetlen politikai célzatúak, ennyiben „ad hoc" jellegűek, lényegében a *Reflections* is *pamflet*.) Tematikáját tekintve az *Abridgment* Hume történetírásához hasonló vállalkozás, de Burke azt kívánja igazolni, hogy a Gondviselés — isten, erkölcsi világrend — miként használta fel a földi erőszakot céljai megvalósításához, Hume pedig inkább megfordítva (ahogy az *Original Contract* szerződéselmélet-kritikájának egyik passzusában meg is mondja). Burke magyarázó elvül a montesquieu-i *esprit général* fogalmi megfelelőjét alkalmazza, nála azonban a környezeti (földrajzi stb.) determinizmus, a *népjellem* idézése az individuumokból való kiindulás explicit elvetését jelenti. Közösségek, intézmények (az angol alkotmány) eredetét, kialakulását, történetét írja meg, melyben az egyes ember, az egyén fejlődése — felfogása szerint — kontingens. „Burke persze egyszerűen racionalizálja azt, ami történt" — írja az *Abridgment*ről egyik polgári ismertetője —,[10] s pusztán ez a tény e sine ira et studio történetírást a, mondjuk, Voltaire-féle történelemszemlélet antitézisévé teszi. A szokások és társadalmi alakulatok fejlődésének burke-i leírása kizárja mindenféle kritika, megítélés lehetőségét: *az individuális intellektusnak nincs autoritása a történelem bírálatához.* A történelemben az emberinél magasabb ráció — gondviselés — tevékenykedik; igaz, hogy *isten terveit igen kevéssé lehet megkülönböztetni a történelem végzéseitől.*

A történelmi társadalmakat azért nem teljesen a majdani romantikus értékrenddel méri: a görög-római kultúra fölényét az ázsiai civilizációkkal szemben egészen XVIII. századi szellemben bizonyítja. Az elméletellenesség premisszáinak végső konzekvenciáját csak *Joseph De Maistre*[11] vonja majd le, midőn rendkívül „modern" ötlettel az egyiptomi miszticizmus mélységeit a felszínes görög racionalizmus elé helyezi. (Ami kevés igaz ismeret Platónban van, az nem a lapos görög spekuláció, hanem a keleti papok irracionális böl-

[9] *Works I.* 122. o.

[10] Courtney: *Montesquieu and Burke.* Id. kiad. 48. o.

[11] A katolikus reakció és a francia restauráció ideológusa, de Bonald mellett a francia forradalom legkövetkezetesebb ellenfele.

csessége — mondja.) Burke a „vad" romantika szuperlatívuszai nélkül írja le a feudalizmust; a középkort illetően se pro, se kontra nincs más érve, mint az, hogy *megtörtént.* (1789 előtt a feudalizmus végét fait accomplinak tekinti, mint *élő* hagyománnyal csak akkor számol vele, amikor a forradalom ellen az ancien régime és az egész középkorias kontinens szövetsége is szükséges.)

A keresztény középkor ezer éve egyszerűen adott realitás számára, melyet *megérteni* akar — természetjogi ellenfeleivel szemben, akik nem akarták *„megbocsátani"*. Politikai pályafutása alatt is, amíg lehetséges, *a múlt és jelen tényeit helyezi szembe az új értékekkel*, a *régi értékek* szellemidézéséhez csak akkor folyamodik, amikor az *új tényekkel* nem akar számolni (pozitivista követői a második, neotomista méltatói az első megoldást nehezményezik).

Periodizálni nemigen lehet Burke-öt „utilitarista", „misztikus", „pragmatikus", „irracionalista" korszakokra, inkább csak aktuális vitapartnerei determinálják álláspontjának hangsúlyeltolódásait; ha Helvetiust bírálja, moralizáló háborgással beszél az önérdek istentelen istenítéséről, amely önérdeket igen szellemesen védi meg, ha Rousseau moralista megfontolásait akarja cáfolni. Politikusi pályafutása alatt e — következetes eklekticizmusát nem érintő — következetlensége még világosabbá válik.

2.

Tiszta filozófiai pályakezdését a hetvenes években felváltja az a korszak, amelyben a philosophia est ancilla politicae. Mivel Burke pontosan ezt érti a *„praktikus bölcsesség primátusán"*, megtakarítja azt a fáradságot, mellyel ezt bírálóinak kellene kimutatniuk. A forradalmi Konventet kivéve talán sehol sem szónokoltak olyan fennkölt filozófiai frázisokkal, mint Burke az angol alsóházban; beszédeit olvasva az embernek az a benyomása támad, hogy a brit Parlament a XVIII. században apriorizmusról és common sense-ről, a metafizika megalapozhatatlanságáról és antropológiai koncepciókról, a deduktív módszer és a szenzualizmus korlátairól tárgyalt. Teleológia és determinizmus princípiuma csap össze abban a vitában, hogy egy képviselőnek hányszor kell meglátogatnia körzetét (vissza is hívták a bristoli választók!). Erre csak azért utaltam, mert Burke ebben az időben fogalmazza meg politikai filozófiája axiómájául, hogy a filozófiai-elméleti igazság irreleváns a politikai praxis területén. Azt a gondolatot, hogy a politika nem a priori megtanulható, hanem *alkalmazott tudomány*, úgy is lehet érteni, hogy az alkalmazkodás tudománya — *„nem dolgozhatunk más anyagon, mint amelyet isten tetszése formált szigetünk lakóiból"*.[12] A reálpolitikában nem vetődnek fel a politikai idealizmus antinómiái, mint pl. a jakobinusoknál az, hogy a régi rendszerben „nevelt" erkölcsű emberekkel kell az új rendet és erkölcsöt megvalósítani.

Hogy legliberálisabb korszakában is mennyire konzervatív volt Burke, azt jól illusztrálhatja az, hogy mindenkori (1770-ben tory) ellenfeleit vádolja a változtatás, újítás főbűneivel. A *Present Disnontents* és az *Observations* (1773) szerint ő brit felsége III. György kíván *metafizikai jogokat*, rombolja a népek-nemzetek szokásait, hagyományait, előítéleteit (a terminus technicus

[12] *Works I.* (*Observations* 308. o.)

1793-ban is ugyanez). El kell ismerni, hogy a *nemzeti* előítéleteket akkor is tiszteletben tartotta, ha angolellenesek voltak. A *nemzeti tradíciókat* tisztelnie kell az uralkodónak, mert az ő uralma is egy ilyen *történelmi tradíció*. A nemzeti érzelem ösztönös, tehát konzervatív erő, ezt kihasználnia kell a királynak, nem pedig elnyomnia — a nacionalizmus tökéletesen összeegyeztethető a konzervatív kontinuitás-elmélettel; e *national spirit* eszmében van valami a *Volksgeist* előszeléből is. — A hinduk, az amerikai telepesek, az ír katolikusok történelmi szokásait és emócióit, a természetükké vált nemzeti jellemvonásaikat, éppoly kevéssé lehet megváltoztatni, átalakítani, mint földrajzi miliőjüket. Az emberi természet racionalista konstrukcióinak csak a (rossz) metafizikában van helyük, nem pedig a (jó) politikában: „A politikának nem az emberi okoskodáshoz, hanem az emberi természethez kell alkalmazkodnia, melynek az értelem csak egy része, s egyáltalán nem a legnagyobb része."[13]

Inkompatibilis-e Amerika apológiája és a forradalomellenes filippikák szelleme? — a Burke-monográfiák központi kérdése meglehetősen másodlagos jelentőségű. Maximális gondolkodói koherenciát is feltételezve Burke-ról (ami egy vita-orientálta szónokról eleve nem áll) *a két Declarationhoz való ellentétes viszonyulásának elégséges magyarázata ezek tényleges különbsége*. S ő az amerikai és francia emberi jogok közé a történetileg valóságosnál is élesebb cezúrát tett: az elsőt kizárólag mint nemzeti függetlenségi harcot támogatta (nem több, mint liberális alkotmánytervezetét szintén mint nemzeti önrendelkezési jogot mentegette), a másodikat mint társadalmi forradalmat támadta; s a kétféle argumentáció logikája azonos — a metafizikai spekuláció, az absztrakt jogok szembeállítása a *common sense* belátásaival, a történetileg adott „konkrétumokkal". Jól értesült körök szerint Burke megértését az amerikai ügy irányában bizonyos filozófián kívüli okok is elősegíthették, de — azt hiszem — ez a *gondolkodói* curriculum vitae szempontjából irreleváns. A *Speech on American Taxation* (1774) ugyanúgy bírálja a hobbes-i konklúzióhoz vezető geometriai dedukciókat, mint majd a rousseau-i következtetéseket: „Mert minden viszályunk után, akár akarjuk, akár nem, Amerikát csak annak természete szerint lehet kormányozni, körülményeinek megfelelően; s nem a mi elképzeléseink alapján; nem a jog absztrakt ideái szerint; s egyáltalán nem a kormány tisztán általános elmélete alapján..."[14] A különválás ésszerűségét fizikai — a földrajzi távolság — („the Ocean remains"), és erkölcsi okok — az amerikai angol szabadságideálért küzd — („their liberty is liberty according English ideas") támasztják alá, „... hagyjátok Amerikát, hadd végezze saját maga adóztatását. Én itt nem megyek bele a jogok disztinkcióiba, nem kísérelem meg határaikat kijelölni. Nem foglalkozom ezekkel a metafizikai megkülönböztetésekkel; a hangjukat is gyűlölöm."[15] Amerika *valóságos különérdeket* képvisel, mellyel szemben az egy és oszthatatlan birodalomról szóló metafizikai meggondolások önkényesek; ez érv érdekessége, hogy viszonylag adekvátan alkalmazza majd a jakobinusok une et indivisible republikája és a reális partikuláris érdek viszonyában is. Valaminek az igazolása Burke-nél ekvivalens történeti szükségszerűségének bizonyításával: ezt kívánja kimutatni a telepeskormány harcáról (s az ellenkezőjét a francia forradalomról). A *Declaration of Rights* történelmileg jogos, amit az is mutat, hogy tézisei megfelelnek a

[13] Uo.
[14] *Works I.* 456. o.
[15] Uo. 431. o.

common sense evidenciájának[16] és a gyakorlatilag bevált angol alkotmány elveinek. A függetlenségi mozgalom nem metafizikai ideákon, hanem valóságos viszonyokon alapul, s ez, „a dolgok természetes ellenállása folytán", ellenállhatatlan erőt jelent a brit birodalom egységéről való spekulációkkal szemben. „Ahelyett, hogy az egy és oszthatatlan szuverenitással foglalkozó elméletek megértésével bajlódnánk, az a kötelességünk, hogy kormányunkat meghatározott nép jellemének és körülményeinek megfelelően formáljuk... meggyőződésem, hogy az emberek hasznát szolgáló politika nem arra törekszik, hogy látványos egyformasággal szolgájon a vizionárius politikusok szkémáinak kielégítésére."[17]

A meghatározott nép jelleméhez való alkalmazkodás programja toleránssá tette a gyarmati népekkel szemben (ennyiben nem previktóriánus). A népszellem védelmezése azonban a legreakciósabb hagyományok apológiáját jelenti, pl. az atrocitások mellett azt is elítéli, hogy a Kelet-indiai Társaság felbomlasztva India tradicionális rabszolgarendszerét a hinduk jogfosztottságát is — az „érinthetetlenség" szent szokását — sérti. Filozófiai harc *minden* régi és megalapozott rendért — írja Morley,[18] a századforduló liberális Burke-interpretátora —, legyen az Nagy-Britannia szabad alkotmánya, az amerikai farmerek protestáns, avagy az írek katolikus fanatizmusa, vagy az indiai kasztrendszer. Jellemző, hogy a Hastings-perben Burke mit idéz idealizálva az indiai „történelemből": a szigorú és szilárd vallásról, a „mi osztályainknak megfelelő kasztok" megingathatatlan és változatlan tekintélytiszteletéről beszél elismerőleg.

Szerinte egyáltalán *nem ideális állam az, amelyben a politikusok — filozófusok:* a metafizika általánossága elfogulatlanságot, a politika partikuláris érdek (pl. párt) képviseletét követeli; az elmélet embere autonóm hatalomnak véli elveit, a gyakorlati politikusnak azonban tudnia kell, hogy csak a múltbeli tapasztalatból kiindulva kísérelheti meg, hogy a történelmi-társadalmi mozgás némely összefüggését elméletileg felismerje. *Az elmélet nem teremt*(het) *tényeket,* csak magyarázhatja őket. A filozófus kategóriatáblázatából kimarad az a valóságos komplexitás, mely a politikus közege: „Az államférfi különbözik az egyetemi professzortól, mivel ez utóbbi csak a társadalom általános elméletét ismeri, mig az előbbinek, az államférfinak nagyszámú körülménnyel kell számolnia, s az általános nézetet ezekkel kell összeegyeztetnie. A körülmények végtelen számúak, végtelenül bonyolult változataik vannak, és ha nem veszik őket figyelembe, az nem egyszerűen tévedés, hanem őrület — metafizikai őrület (metaphysically mad),... s ez az ország romlását okozhatja."[19]

A politikai szféra filozófiai megközelítése inadekvátságának a tétele két, „ellentétes előjelű" agnoszticizmusba torkollik. A társadalmi szerződéselméleteket, természetjogot már nemcsak mint empirista a metafizikát általában, hanem magát a kérdésfeltevést utasítja el. Részben a providencializmus közhelyével: a „társadalom eredete" (és a történelmi folyamat lényege) *„teljességgel misztérium"*, részben pedig egy szűk pragmatizmus platformjáról:

[16] Jefferson levelei mutathatják, hogy az amerikai szabadságharc „öntudata" is ez volt, mindig a józan észre, minden erkölcsben közös evidenciákra hivatkozott. Robespierre, Saint-Just egy soha nem volt rendet akartak teremteni.

[17] *Works II.* 28—29. o.

[18] John Morley: *E. Burke. Id. kiad.* 214. o.

[19] *Speeches in Commons IV. (On the Petition of Unitarians.)*

csak valamely hic et nunc szituáció *döntése* igazolható, s e dezintegrálódott döntéssorok megideológizálásán túlmenő politikai filozófia lehetetlen.

Az *emberi természet hisztorizálásában* jóval következetesebb, mint általános társadalomfilozófiájában — ahol skolasztikus jus naturalis és történelmi relativizmus („konvencionalizmus") közt balanszíroz. A polgári természetjog bírálatának sok érvét *Hume*-tól kölcsönzi (Burke *társadalmi szerződés kritikáiban* az *Of Original Contract* és bizonyos fokig a *Natural Religion* gondolataiötletei fedezhetők fel), de — a filozófiai rang és a politikai hatás különbségéről nem is beszélve — egy tekintetben élesebb a cezúra a Hobbes—Locke— Hume *és* Burke közt, az angol politikai történetírók által abszolutizált Hobbes—Locke *és* Hume—Burke felosztásnál. Az emberi természet állandóságát Hume is axiómának tekintette. *A XVII—XVIII. század naturalista antropológiáját* Burke elsősorban a radikális implikációi miatt támadta, kritikájának *filozófia*történeti értéke azonban jelentős. Gondolatmenete azt a végkövetkeztetést közelíti meg, hogy az örök, általános-állandó (természeti) törvények lényegében irrelevánsak az ember társadalmi meghatározottságai szempontjából. *Az ember változatlan természettörvények és a társadalom változó törvényeinek alanya* — írja[20] —, de „eredeti" fizikai természetének jelentősége egyre kisebb a polgári társadalom kötelékében (s e köteléken kívül nincs emberi természet!), a történelmi emberi természet nem azt jelenti, ami minden más természeti tárggyal is közös benne. A társadalmi ember — s ez *„az" ember — „mesterséges" természetté vált* („art is man's nature"). A philosophe-ok végletes fizikai szükségszerűséget és végletes metafizikai szabadságot tulajdonítanak az embernek — mondja —, de nem fizika és metafizika az ember igazi determinánsa, hanem a *történelem*, melyben az ember mint *előítéletei összessége* mutatkozik. (Ezért az előítéletek kiirtása csak az emberek kiirtásaként realizálódhat — mondja majd a jakobinusokról.) A Kelet-Indiai Társaság perében explikálta álláspontját: „Az ember, az ő erkölcsi természetében, élete folyamán az előítéletek termékévé válik, a vélemények és szokások, a körülötte növekvő érzelmek termékévé. Ezek formálják második természetünket, szabják meg kötelességeinket, amelyek szerint egy ország lakói, egy társadalom tagja vagyunk."[21]

Burke ugyanazon retrográd funkciót szánta az ember történeti természetének bizonyításának, mint a leglaposabb naturalista organicizmus: az egyes ember szekunder mivoltát hangsúlyozza, az individuum semmisségét. Történetisége praktikus konklúziója egybeesik a tomista természetjogéval: a *rész* nem fordulhat szembe az *egésszel*[22] (az egyén a társadalommal), mert az egész logikailag és kronológiailag elsődleges a résszel szemben. A *progresszív* polgári *individualizmus*, az emberi természetből kiinduló társadalomfilozófiák — antropológiájuk minden „absztraktsága" mellett — azt a posztulátumot tartalmazzák, hogy a társadalom természetét az ember természetének kell megfeleltetni, s ha egy berendezkedés „természetellenesnek" bizonyul, akkor az ember igazi érdekeinek stb. megfelelően kell átalakítani. A burke-i hisztoricizmus a burzsoá természetjog legfontosabb elemének üzen hadat, annak a gondolatnak, hogy az emberi természet az az ugrópont, melynek alapján a kibontakozását gátló, szükségleteinek ellentmondó viszonyok megváltoztatását

[20] *Regicide Peace I. levél. Works VIII.*
[21] *Works XVI. (Hastings—Trial)* 117. o.
[22] *Correspondence of the R. Hon. E. B.* 4 vol. III. London 1844. 973—974. o.

követelni lehet. Ha viszont az emberi természet az előítéletek, szokások terméke, akkor nem fordulhat a társadalmi előítéletek, szokások ellen, nincsen preszociális természetes ember, tehát *a polgári társadalom az ember természetes állapota.*[23] A történelmi-társadalmi emberi lényeg koncepciója természetesen *nem* vezet a történelem, a társadalom *kritikátlan* elfogadásához. (Hogy hisztorizált antropológia és radikális társadalombírálat *XVIII. századi* szinten is összeegyeztethető, azt a *Discours* Rousseau-ja bizonyíthatja. Az elidegenedés elleni *filozófiai* harcot igazán a nem naturalista emberi lényeg fogalma szolgálhatja.) Logikailag nézve Burke teoretikus ellenforradalmiságának premisszája éppoly hatalmas petitio principi, mint a polgári természetjog természetes emberének polgári természete — *a történelmi ember nem szállhat szembe a történelemmel.*

3.

1789 előtt Burke — bár némi kvalifikációval — elfogadta Montesquieu történelmi determinizmusát („air and season"). Ha védelmezett egy társadalmi mozgalmat, akkor elsősorban azt igyekezett igazolni, hogy *szükségszerű*, azaz nem emberi elhatározás, hanem valamely *emberi cselekedetektől elszakított össztársadalmi fejlődés* váltotta ki. *Külső* környezeti stb. determinizmus, és nem az emberek tevékenysége vezetett Amerika, India, Írország lázadásához, ezért ezek nem „természetellenesek".. *„Az általános forradalmak, az egész nép lázadásai, sohasem önkényesek"*[24] — írta 1777-ben. Saját princípiumai alapján csak akkor támadhatja a francia forradalmat, ha bebizonyítja, hogy (mint írja is) „mindezen halálos dolgok nem voltak szükségszerűek". Azaz, mivel a forradalom nem gyakorlati szükséglet, csak elméleti spekuláció, nem tényleges társadalmi tendencia, csupán néhány individuum demagógiája (sic!) robbantotta ki (szinte ugyanazt mondja ekképpen a forradalomról, az emberi jogokról, mint a hagyomány szerint Saint-Just utolsó mondata: „Ezt mégis én csináltam" — 1789 az egyes ember és nem a Történelem műve volt). De Burke egész eddigi történelemelmélete azon alapult, hogy metafizikai meggondolások, az izolált individuum semmit sem hathat a spontán társadalmi folyamatokra; *a történelem céljai nála az emberi célkitűzésektől függetlenül realizálódnak.* Az elmélet csak tudatosíthatja a múlt *öntudatlan* mozgását. (Csak az emberi racionalitás számára tudattalan e folyamat — az ember társadalmi tevékenységének csak irracionális, ösztönös-emócionális motivációját ismeri el —, e spontaneitás valamely isteni céltudatosság végrehajtója. Az isteni racionalitás alias történelmi realitás legfeljebb külső determinánsa az emberek szándékainak stb., az emberi cselekedetektől az össztársadalmi következmények felé nem vezet út.) Tehát ha azt mondja 1789-ről, hogy emberi elhatározás, sőt egy filozófiai doktrina váltotta ki, akkor ez azt jelenti, hogy *semmi közös nincs benne az eddigi történelem* objektív menetével. Le is vonja ezt a következtetést: mivel a történelem*ben* nem lehet a történelem *ellen* hadakozni, a francia forradalom, mely szerinte ezt kísérli meg, kívül rekeszti magát a tulajdonképpeni történelmen. Ha a történelem a gondviselés inkarnációja, „a Gondviselés döntései elleni lázadást" nem lehet történelmi alapról megítélni (nem történelmi alapról viszont Burke rendszerében egyáltalán nem le-

[23] *Appeal from the New to the old Whigs. Works VI.*
[24] *Works III.* 170. o.

het valamit megítélni). Azzal viszont, hogy a megvetett metafizika, a negligált szubjektív szándék következménye — a forradalom — még a történelem kereteit is „transzcendálja", olyan tuldimenzionált szerepet tulajdonít e faktoroknak — mint éppen a felvilágosodás illúziói. Tagadta az emberi aktivitást, amely a forradalom után kétségbevonhatatlannak tűnt, de mivel *a történelem lényegének tartja, hogy az ember nem lehet ura viszonyainak*, azt a történeti kísérletet, mely az emberi viszonyok tudatos megváltoztatását célozta, nem ismeri el történelmi tettnek; s paradox módon épp ezzel teszi még nagyobb hatalommá, mely még a történelemmel is szembeszállhat. A forradalom megítélésében — mivel elítélésén nem akart túlmenni — legfontosabb történelemfilozófiai előfeltevéseit kényszerül feladni; illetve azt, amit eddig a történelem lényegének tartott, mintegy morális maximaként állítja szembe a „történelemellenes" forradalommal: a hiposztazált történelmi szükségszerűség — éppoly transzcendens — erkölcsi parancs, *norma* lett, melynek megszegése nem lehetetlen, csak bűnös. Mivel minden történelmi tényt igenelt, nem elemezhette történelmileg a francia forradalmat, mert ez elfogadását jelentette volna.

Alapelveit tekintve a filozófia és a valóságos politikai gyakorlat, az érdek irányította társadalmi tevékenység viszonyát csaknem az epifenomenalizmus szellemében értékelte. A felvilágosodásnak azonban demiurgosz szerepet tulajdonít a forradalom kirobbantásában, az ateista—materialista filozófia a trónok megdöntője. Az, hogy a filozófiai szkepszis az *ok*, s a forradalmi praxis csak okozat, a francia restauráció hivatalos ideológiájának is axiómája volt: „Lucretius Caesar gyilkosa" — írta rendkívül költőien De Maistre materializmus és revolucionizmus kapcsolatáról. Burke egész életét egy filozófia lebecsülésének szentelte, melyet végül is történelemfölötti mindenhatósággal kellett felruháznia. Hogy „bebizonyítsa", miszerint nincs objektív oka a forradalomnak, inkább úgy ítéli meg a *philosophe*-ok szerepét, mint legtöbbjük a papokét: tudatos megtévesztéssel természetellenes berendezkedést teremtenek. De miképp válhatott a filozófiatörténet leggyakorlatiatlanabb elmélete egy népfelkelés causa effitientisévé? Erre maga ez a filozófia tudott a legkevésbé felelni: „Számukra közömbös volt, vajon ezeket a változtatásokat az uralkodó despotizmus hajtja-e végre avagy egy népmozgalom földrengése" — írja nem szellemtelenül a *Reflections on the Revolution in France*-ban[25] (109. o.). Azt Burke tudta, hogy bár teoretikusan végrehajtóit nem találta meg a felvilágosodás, azért gyakorlatilag az emberi jogok metafizikai általánossága meghatározott partikuláris érdekekkel találkozhat — a mobilabb pénztőke harcol a feudális földbirtokkal, írja több helyütt —, de „ellenforradalmi ösztöne" visszatartja a forradalom szociológiai bázisának analízisétől. A forradalom megalapozhatatlansága igazolásáért lemond a tényleges társadalmi alap „leleplezéséről". Nem akar *az* érdek, osztály — egyébként számára egyáltalán nem ismeretlen — terminusaiban beszélni 1789-ről, mert ezek a történelmi elemzéshez tartoznak, megmarad az isten és történelem terveit keresztező sátán és agitátorok teóriájánál. A forradalom bukása után a reakció már csak ideiglenesnek láthatta az „ördög" diadalát, s megkísérlé, hogy a sátáni lázadást is isten szolgálatába állítsa, a gondviselés eszközévé tegye. De Maistre szerint a forradalom az isteni igazságszolgáltatás

[25] A *Reflectionst* a legkönnyebben hozzáférhető kiadásból (Everyman's Library No. 460.) idézem, az oldalszámok erre utalnak.

műve volt, a jakobinus diktatúra vérözönét isten küldte a hitetlenség és kételkedés bűnébe esett Párizsra: Így válaszolt az Úr Voltaire versikéjére, melyet a lisszaboni földrengésről írt — Lisszabon nem volt bűnösebb, mint Párizs, s Lisszabon romokban, Párizsban táncolnak —: Párizs földrengése 1793. Burke még csak remélhette, hogy a forradalom kizökkentette időt helyreállíthatja valamely restauráció, ahhoz azonban nem volt eléggé korlátolt, hogy, mint katolikus követői, *közvetlen* isteni intervencióba higgyen. Kora történelme bebizonyította a *lehetőségek* létét, melyet a történelemben kizártnak tartott; azt, hogy különböző *alternatívák* vannak — köztük a fejlődés forradalmi, nem angol útja —, s az, hogy az ember nemcsak a gondviselés predeterminálta utat *választhatja*, valóban kétségbeejtette. Annyit idézte a tények hatalmát metafizika ellenes harcaiban, hogy nem hagyhatta figyelmen kívül, hogy a forradalom nem oly efemer valami, amilyennek „abszurd" volta miatt lennie kellene, s csaknem egy évtizede áll „extra historiam".

A forradalomhoz való történelmietlen hozzáállása következtében nem mérte fel annak az ötletének módszertani jelentőségét, mellyel a forradalmárok szubjektív szándékait *saját* célkitűzéseik megvalósulásával, a forradalomban objektivált eredményekkel szembesíti; a divergencia felfedezését csak propaganda célzattal használja, történelemfilozófiájába még a történelem által visszájára fordított emberi célokat sem építette be. (Amikor pl. az elméletben hirdetett egyenlőség és a gyakorlatban kialakult új egyenlőtlenség kérdését elemzi, megelégszik a „hipokrízis, félrevezetés" szintű „aufklärista" leleplezéssel.)

*

A *Reflections logikai* felépítése a francia forradalomnak az angol politikai princípiumok alapján való vizsgálatából indul ki, majd az „emberi jogok metafizikája" forradalmi ideológiájával való polémiában fejti ki pozitív történelemfilozófiai koncepcióját, végül e két szempont egyesítésével a forradalom politikai gyakorlatát elemzi.

Politikai kérdésekben 1688 egy whig számára kötelező viszonyítási pont. A *kifejtésben* Burke ítéleteinek is ez a kritériuma. Az amerikai *Declarationt* azzal védte, hogy az angol elvek alkalmazása, a francia *Déclarationt* azzal vádolja, hogy túlmegy az angol alkotmány szabadságkoncepcióján. De ez már a dicsőséges forradalom minden történelmi értékének átértékelése utáni változat: 1688 annyira dicsőséges, hogy már *nem is forradalom:* „...azért csinálták, hogy megőrizze a régi, vitathatatlan szabadságjogokat, és az ősi kormányformát, szabadságunk egyetlen biztosítékát". (25. o.) Valóban következetes: egyetlen forradalom sem lehet pozitív, 1688 pozitív, tehát nem lehet forradalom. Az angol nép nem szerzett új szabadságjogokat, csak megerősítette az *ősit*. S ha nem volt régi szabadság? A fennálló filozófiája erre csak Machiavellit idézheti: nem követelhet szabadságot egyetlen nép sem, mely aktuálisan nem szabad... A dicsőséges kompromisszum semmi alapvetően újat nem akart, semmi metafizikai ideát nem követelt, egyetlen régi címet sem vont kétségbe („I. Jakab rossz király volt jó címmel"); alkotmányának igazolását nem logikai dedukciókban kereste, hanem a gyakorlati feladatok megoldásában elért sikerekben, abban, hogy törvényeit „hogyan kapcsolta össze a kormánnyal, az erkölccsel, a vallással, a tulajdon szilárdságával, a békével és a renddel, a polgári és társadalmi szokásokkal". (17. o.)

Csak az első előfordulás ad némi érdekességet annak a XIX. században

közhellyé kopott tézisnek, hogy a francia forradalom, éppen mivel elméleti abszolutumok realizálására törekedett, gyakorlatilag csak negatív tevékenységre, rombolásra képes. Eddig semmi mást nem alkotott a Nemzetgyűlés — tér vissza állandóan —, mint destruált, és megalkotta a jövendő destrukciók eszközeit. Egy deduktív konstrukció fejlődése lehetséges oly módon, hogy egyik axiómáját tagadva teremtenek egy „új világot", de az egyenlőtlenség negációja önmagában kevés egy más társadalom megalapozásához. A totális új bírálatában reális probléma rejlik („we are never wholly new" — „sosem vagyunk egészen újak", 27. o.) — a forradalom teoretikusai nem egyszerűen a történelmi feltételek reális hatalmával nem számoltak, de elvileg igen kevéssé differenciáltak a forradalmi változásokban megőrzendő és megsemmisítendő társadalmi létszférák közt. Miként majdan a „burzsoá vasút", úgy felmerült a „feudális épület" elmélete is. Burke, aki a történelemben *„generációk hosszú sora munkájának"* értékalkotó folyamatát látja, egy jakobinus „proletkult" képtelenségét könnyen kimutatja.

Természetesen azt nem állítja, hogy *csak* értéket alkotott a történelem. A negatívumot, a „rosszat" el tudja helyezni a történelem „immanenciájában", hacsak nem áll valamely történelmet tagadó metafizika alapján. Egy királygyilkos trónbitorló teljességgel történelmi figura — ha valaki megöl egy királyt, hogy király lehessen, elismeri a királyságot. Magának a királyság *intézményének* a megsemmisítése azonban széttöri a történelmi kereteket. A forradalmár a Történelem tékozló fia, aki még csak meg sem térhet bűnbánatával az atyai házba, hisz lerombolta.

Az angol fejlődés *gradualizmusát* tartja a történelem igazi alakjának. Az „ősatyáink öröksége" örök visszatérése mögött tulajdonképpen az a felismerés rejlik, hogy a történelemben nincsen tabula rasa, s minden kor átveszi a megelőző fejlődés eredményeit — de csak a passzív befogadás értelmében. Meglátja, hogy az előrehaladás alapja, hogy nem kell nemzedékenként elölről kezdeni, de *csak a folytonosságot* emeli ki. A *tulajdon*, az *előjogok*, az *előítéletek* éppoly lényegiek ez örökségben, mint a technikai színvonal, a munkamegosztás és a tudományok fejlettsége. *„Történelmi természetünk és nem spekulációink természete"* alapján világos, hogy „egyetlen generáció, egyetlen kor sem változtathatja meg korok és generációk tevékenységének eredményeit", „ez nem választás, hanem szükségszerűség dolga... a régi állapotokat leromboltátok, és olyan cselekvési módot választottatok, *mintha sohasem lett volna polgári társadalom és minden elölről kezdődnék"* (33. o., kiemelés *L. M.*). Még a szintén negatívan megítélt cromwelli forradalom és 1789 között is alapvető különbség van: ez utóbbit teljesen szekularizált ideológiája teszi mássá, mint 1648—49-et és a történelem többi metafizikai megalapozás nélküli lázadásait. Helyesen látja a francia forradalom differentia specificáját abban, hogy először indított egészen evilági elméleti alapról társadalmi harcot a szentesített régi rend ellen, „tervszerűen" szakított a múlttal: „Rosszak lettetek, mivel megvetettetek mindent, ami hozzátok tartozott, csak ősatyáitokat tisztelve taníthatjátok meg önmagatokat magatok tiszteletére." (35. o.)

Nem véletlenül tartja Burke magánál a forradalomnál is veszedelmesebbnek azt, hogy a franciák *filozófiai általánosságot* adnak tevékenykedésüknek: ezekben a jelszavakban több foglaltatik, mint amit 1790—91-ig akárcsak programjává tett a Nemzetgyűlés. S épp ez a több, ami veszélyes a kapitalista Angliára nézve is. Amikor a Libertét kárhoztatja, nem az ellen van kifogása, hogy a franciák is megcsinálják, amit a Bill of Rightsban száz éve lefektettek,

hanem a történelem eddigi formáitól való szabadság igényét. A tiszta politikai demokrácia ellenében csak a század szofista frázisait mondja el, igazi érvei a „not only formal-political democracy"-val szemben vannak. „A sokaság zsarnoksága csak megsokszorozott zsarnokság" — intézi el a többségi elvet, hogy utána megmutassa — a forradalmi Franciaország sincs közelebb a nagyobb rész *egyenlőségé*hez, mint a feudális Franciaország, bár ez utóbbit felszámolta. „Egy gáláns nemzet volt, a hűség, a becsület és lojalitás magas és romantikus érzelmeivel, mely megvalósította az emberiség igazi morális egyenlőségét, szemben azzal a szörnyűséges fikcióval, amelyet hamis elvárások és ideák inspirálnak,... az egalitariánizmussal, amely *éppoly kevéssé tudja elmozdítani az emberek valóságos egyenlőtlenségét.*" (Uo., kiemelés L. M.) A valóságos egyenlőség számonkérését Burke természetesen éppannyira nem gondolta komolyan, mint az ancien régime direkt apológiáját; az angol polgári társadalom érdeke követelte meg a francia forradalom elleni küzdelemben a romantikus középkorimádat, sőt módjával némi romantikus antikapitalizmus arzenáljának a bevetését. Azt, hogy az Égalitének nemcsak alkotmányjogi aspektusa van, Párizsban, a Gironde-tól balra is látták. Ezektől viszont a *természetjogként tisztelt tulajdon* jövőjéről érdeklődik; kétségkívül *fel tudott tenni olyan kérdéseket, amelyre a polgári forradalom nem tudott válaszolni.* A természetes jogok metafizikájának az abszurditását azzal bizonyítja, hogy két alapposztulátuma a tulajdonhoz való jog és az egyenlőség önellentmondóak. Ez előre megpecsételi e metafizikai jogok realizálási kísérletének a sorsát. A kispolgári nivellált magántulajdon koncepciójával szemben analitikusan fogalmaz: „A tulajdon jellegzetes lényege az, hogy egyenlőtlen." Az idealizált angol alkotmány szerint „a tulajdont éppúgy reprezentálni kell, mint a tehetséget" (48. o.), de amikor ezt az elvet az 1791-es alkotmány választási *cenzus*ával magáévá tette, Burke joggal idézi az Emberi Jogok Deklarációját. *„Micsoda?! Kvalifikáció az ember metafizikai jogegyenlősége alapján!?"* És mi van azzal az állampolgárral, akinek *semmije sincs, csak a természetes egyenlősége?* (172. o.) A metafizikai deklarációk — a pénzoligarchia uralmához vezettek — írja —, *„az emberi jogok és a gazdagok privilégiuma kontradiktórikus ideák"*. (Uo.) Az világos, hogy Burke nem ez utóbbit kifogásolta. Konkrétan az a véleménye, hogy Franciaországban éppúgy küszöbönállt a pénztőke és a nemesség kiegyezése à la Anglia, mint mindenütt, ahol rang és vagyon különvált. E kompromisszum lehetőségét Neckerrel és az utolsó Lajos gyengeségével kívánja alátámasztani, de a régi rend megjavíthatóságáról mondottaknak még konzervatív kortársai közt sem volt hitele. Végzetesnek tartja, hogy azt, amit néhány Necker segítségével az udvar jóváhagyta reformok is megtehettek volna, egy plebejus, vagy legalábbis a plebejus tömegekre támaszkodó forradalom hajtja végre, egy olyan filozófia alapján, mely elméletileg túlmegy az eddig realizált társadalmak elvein. S Burke szerint — már 1791-ben így ír! — minden valószínűség szerint a forradalom sem marad meg a *polgári* keretek között, mert így filozófiai premisszáit egész gyakorlata cáfolná. A felvilágosodás *szocialisztikus* implikációinál valóságosabb alapot is lát a balratolódás veszélyének felidézéséhez. A forradalmat nem a metafizikusok fogják radikalizálni, hiszen „a hipokrízis természetesen élvezi a legszubtilisabb spekulációkat, mivel sohasem szándékozik a spekulációk mögé menni, semmibe sem kerül fenségesnek találni ezeket" (61. o.), a nép azonban megkísérel a spekulációk — egyenlőségeszmény stb. — mögé menni. *„Sohasem adnak tulajdont a népnek, de mindig reményben tartják őket"* (250. o.), s

ebben látja meg a „permanens forradalom" mozgató rugóját: a tömegek azt a pártot, frakciót vagy szónokot támogatják, aki ezt a reményt megerősíti, s ez egyre extrémebb uralmat jelent („a következő Nemzetgyűlés, ha lehet, még rosszabb lesz"). A tulajdon nélküli tömeg — melynek „filozófiai frázisokkal hízelegnek" — nem tekintheti véglegesnek *az „új, nem nemes oligarcha uralmát"* (121. o.); s a tulajdon elleni támadást nemcsak mint brit, hanem mint burzsoá is kárhoztathatja a francia forradalomban.

Az *osztályharc* felfedezésében előbbre volt kortársai többségénél, nemcsak az arisztokrácia — polgárság, de a nagyburzsoázia — plebejusok viszonyában is. („Ebben az államban realiter, bár nem tudatosították, a nemes, ősi földbirtok érdeke és az új pénztőke érdeke közti háborúság folyt — mondja egy meggondolatlan percében, amikor mégis belemegy a forradalom szociológiai bázisának vizsgálatába. – A pénztőke a természeténél fogva inkább kész a kalandokra..." (107. o.) A „philosophical revolution" elmélete azonban mindig keresztezi a tényleges társadalmi elemzést. Bekezdésenként váltogatja a romantikus és utilitarista alapú bírálatot (attól függően, hogy Helvetius önérdek-princípiumát, avagy a rousseau-iánus aszkézist kritizálja). Koncepciója az *érdek*, a partikularitás-probléma kapcsán igen kevéssé koherens és jobbára csak kritikai-negatív, de pozitív állásfoglalása a polémáiból is rekonstruálható. A polgári társadalom az érdekek összeütközésének a színtere, a politikai állam nem annyira harmonizálja, mint inkább pacifikálja a különérdekek küzdelmét; mivel a társadalom metafizikai modellje nem megvalósítható, illúzió a magánérdekek és a közérdek koincidenciája, s különösen egy olyan berendezkedés, amelyben nincs elnyomott partikularitás. A *hasznosság* a társadalom „legitim" elve, de ennek fogalmában éppúgy benne foglaltatik az ellentétes irányultság, mint a tulajdonéban az egyenlőtlenség. Az érdeket teljességgel *ökonómiai* princípiumnak fogja fel, az etikában — mint az immanens erkölcs kellékét — elveti; burzsoá gazdasági és középkorias morálfilozófiai nézeteinek dualizmusát csak még jobban kiemeli a politikai pamflet műfaja, melyben az összeegyeztetés igénye nélkül áll egymás mellett az érdekre alapozott liberalizmus kritikája és az érdek egalitáriánus elnyomásának a bírálata. „A bűnök a harcok *okai*. Vallás, erkölcs, törvény, előjog, szabadság, emberi jogok az *ürügyek*." (138. o.) Itt a bűnöknek az utilitarista erényeket — érdek — nevezi, de a későbbiekből az is kiderül, hogy a legnagyobb bűnnek az érdekek korlátozását tartja (pl. az ármaximálást, bérminimum állami megállapítását).

Azt, hogy a forradalom nem valamely *összemberi* érdek hatalomátvétele volt, nemcsak a gazdasági, hanem a politikai berendezkedés szerkezete is igazolhatja (Burke azok számára, akiket a totális új gondolata nem rettentett meg, azzal a kiábrándítással szolgál, hogy július 14-e semmi lényegi újat nem hozott). Nominalia non sunt realia... A társadalmi szubordináción, a politikai *hatalom* lényegén (hogy *elkülönült* kisebbség gyakorolja) nem változtat a Nemzetgyűlés „sok metafizikája és sok matematikája"; „az elvont tökéletesség gyakorlati kudarc" (57. o.). A bevezetett változtatások többsége megmarad filozófiai-terminológiai forradalomnak, az általános emberi névleges hangoztatása nem leplezheti azt, hogy a forradalmi kormányzat is *osztályállam*. „Nem gyógyítottad meg a bajt, ha többé nincsenek királyok, államminiszterek, törvénymagyarázók, tanácsnokok. *Megváltoztathatod a neveket.* A dolgok bizonyos alakban ugyanazok maradnak. A hatalom meghatározott mennyisége mindig egy kis közösség, *néhány* kéz birtokában marad és kell

maradnia." (138. o.) Burke szerint a forradalmárok azért sem ismerhették fel a saját maguk teremtette berendezkedés igazi természetét, mert (alapvetően hamis) filozófiájuk illúzióin át nézték az új intézményeket, amelyek ott, ahol nem lerombolták, hanem átvették a régi formákat, nem is voltak annyira újak (s ennek megfelelően nem is annyira demokratikusak), mint e felvilágosítók in actu hitték.

Burke csak ritkán — de akkor nagyon sikeresen — alkalmazza azt a módszert, hogy a forradalmi elveket mintegy elfogadva, *ezek* alapján vizsgálja a forradalom valóságát. Sokkal modernebbek a forradalom *jogrend*jéről mondott meglátásai, mint a forradalom *jogosság*áról szóló filozófiai fejtegetései, bár közvetlen történelmi hatás tekintetében ez utóbbiak bizonyultak jelentősebbnek (a német romantikában).

*

A forradalom legitimitását filozófiailag azért tagadja, mert „*eddig az intézményeket nem az elmélet alapján konstruálták, inkább az elméletek származtak belőlük*" (49. o.). A more geometrico jól ismert kritikája itt direkt (antidemokratikus) politikai tartalmat nyer: „Azt mondják, hogy a 24 milliónak előjogai vannak a 200 000-rel szemben. Ez igaz is volna, ha a királyságok kérdései aritmetikai problémák lennének" (49. o.). „*A geometriai egyenlőség egyenlőtlen mérték az emberek viszonylatában.*" (107. o.) A „doktrina és teoretikus dogma forradalmá"-val való vitában továbbfejleszti az empirikus politikai filozófia metodológiáját: „az idő és a körülmények, a végtelen modifikációk elismerése kizárja az absztrakt szabály érvényességét", márpedig a forradalmi kormányt éppen a történelmi adottságok nem ismerése jellemzi. Az emberek adminisztrációjához több érzéke van „egy farmernek vagy egy orvosnak, mint egy metafizika professzornak", értékeli a filozófusok államát. Az *orvostudomány* és a *földművelés* idézésének ugyanolyan analogikus megfelelést illusztráló szerepet szán, mint a deduktív társadalomfilozófia a matematikának: „Egy köztársaság konstruálásának vagy megújításának a tudománya, *mint minden más experimentális tudomány*, nem tanítható *a priori*" (uo.). *A filozófiai igazság* politikai irrelevanciájának bizonyításával a *társadalmi igazságosság* követelésének képtelenségét állítja („ilyen *metafizikailag igaz* s *politikailag hamis* elv az emberi egyenlőség . . ."). A reálpolitika *döntés*eit konvenció, hasznosság, nem pedig elvont igazság orientálja: „a politika gyakran balansz a különböző jók között; kompromisszum néha a jó és rossz, és néha a rossz és rossz között" (59. o.), e relativizmus kizárja a metafizika abszolutumait, azaz „a" Jó Társadalom lehetőségét.

A teoretikus tudományok és a gyakorlati bölcsesség „veritas duplex"-ének különben Burke rendkívül „modern" interpretációt ad: a matematika, fizika végtelen fejlődését igenli, a valóságos mechanikában (és technikában!) szükségesnek tartja a felfedezéseket, újításokat (e tekintetben igen messze van a „vad" romantika — Coleridge, Bonald, Novalis — tudományellenességétől). A politika, a moralitás területén azonban nem alkalmazható a *mechanikus* megváltoztathatóság: „Hála a mi szilárd ellenállásunknak az újítással szemben, mi máig is viseljük ősatyáink bélyegét, hála hűvös nemzeti jellemünknek, nem sokat változtunk a négy évszázadnyi kor változásával . . . Mi nem vagyunk Rousseau megtérítettjei, nem vagyunk Voltaire tanítványai, Helvetius nem hatott ránk. Nem ateisták a tanítóink, és nem őrültek a törvényhozóink. Mi tudjuk, hogy *mi* nem fedeztünk fel semmit, és úgy gondoljuk, hogy

a moralitás területén semmi felfedezésre nincs szükség" (83. o.). A XIV. század technológiai status quójának megőrzésére már kevésbé lenne büszke; a technológiai forradalmak ellen semmi kifogása (míg a romantikus antikapitalizmus szerint pl. „a gyár modern inkvizíció" — Coleridge). A politikai érdek primátusa gondolatának a *természet*tudományok elvetéséhez vezető konklúziója éppoly idegen volt számára, mint a nagyüzemek helyett a patriarchális kisgazdaság restaurációja. A katolikus reakció vagy a német romantika kétségkívül következetesebb, amikor a reformációt és a tudományos forradalmat *is* kizárja az isteni történelemből. A polgári fejlődést teljesen tagadó De Maistre nemcsak a társadalmi viszonyain úrrá levő emberről való álmodozást ítéli el, hanem a természeti erőkön diadalmaskodó ember „lázadását" is. A tudománynak társadalmi funkciója van, tehát a tudományos igazságokat alá kell rendelni a politikai uralom érdekeinek — mondja —, mivel egy látszatra tisztán teoretikus felfedezés is veszélyessé válhat a társadalomra nézve (amint ezt a XVII. század példája igazolja, mikor a természettudományokból olyan világnézeti következményeket vontak le, melyek legalábbis előkészítették egy Bourbon lefejezését). A hit helyett tudás jelszavával kezdődik a barbár engedelmetlenség: „brutalizálni fog bennünket a tudomány, és e tudományos barbárság a legrosszabb".[26]

Burke nyilvánvalóan inkább a társadalomfilozófia és természettudományok módszertani dualizmusának a demarkációs vonalain őrködik, s mindkét oldalról képtelenségnek ítéli az „annexiót": „Van sok, de rossz metafizikájuk, sok, de rossz geometriájuk, sok, de hamis aritmetikai arányosságuk, de ha mindezek tökéletesek is volnának mint metafizika, matematika ... akkor sincs kapcsolatuk az emberek reális érdekeivel, cselekedeteivel, szenvedélyeivel, semmi sincs bennük, ami releváns volna a politikában és a morálban" (178. o.). Persze ahhoz nem kell ilyen ellenforradalmi pátosz, hogy arról írjon, miszerint nincsen természettudományos társadalomelmélet, mert e két szféra közötti ontológiai különbség kizárja a módszertani azonosságot. A tulajdonképpeni *társadalmi kísérletezést* kárhoztatja, valamely elméleti igazság — emberibb társadalom képe — gyakorlati-politikai alkalmazását; azt szeretné kizárni, hogy a történelemben is előforduljon egy kopernikuszi fordulat. Az ötlet maga nem eredeti: azt, hogy bizonyos filozófiai felfedezéseket igen inpraktikus politikai gyakorlattá lehet tenni, s hogy *az elméleti igazság ellenkezője a gyakorlatban bölcsebb lehet*, már Hume is leírta. 100%-ig racionalista filozófusok sem igen hittek e században a tömegek tudatának demisztifikálhatóságában, sőt nemkívánatosnak tartották az előítéletek teljes felszámolását. Bár Burke e tekintetben komoly lépést tett az „irracionalista továbbfejlesztés" felé: nemcsak azt mondja (mint Hume a természetes vallásról szóló dialógusban), hogy a történelmi vallások hatékonyabbak a nép fékentartásában, mint a deisták racionalista konstrukciói, vagy hogy „Epikurosz" ne a köznép előtt, ne a fórumon hirdesse ateista igazságait *(Vizsgálódás)* — ő *filozófiailag* akarja bizonyítani, hogy a történeti vallás, előítélet, a „polisz bevett hite" nem egyszerűen e cinikus értelemben „racionális", hanem racionalizálhatatlansága magasabb racionalitást jelent. Az *előítélet*nek az individuális intellektus számára irracionálisnak tűnő bölcsessége mély történelmi értelmek hordozója. Az érzelem, ösztön, előítélet közelebb van az isteni értelemhez, mint a spekuláció, privát ítélet és racionális belátás. „Látja, uram, ezen felvilágosult korban

[26] Idézi J. Morley: *Essays*. London 1867.

elég ostoba vagyok megvallani, hogy mi általában a tanulatlan érzelmek emberei vagyunk, . . . s *előítéleteinket azért ápoljuk, mert előítéletek . . .*" (84. o. Kiemelés *L. M.*)

Az egyszerű emóciók ezen kultusza teljességgel a *romantikához* tartozik, s éppen ellentétes a *szentimentalizmus* szellemével. Burke-nél a *természetes érzelem* funkciója a konzervatív erő képviselete a kritikus értelemmel szemben („hiszen az érzés fenntartja a jobbágyságot és rabszolgaságot is"[27] Hegel); a szentimentalizmus „forradalmi" érzelmeit (Rousseau) még élesebben elveti, mint az értelmes önzés stb. elméletét. Az érzelem — hangoztatja — hozzákapcsolja az egyént a szokásokban, az előítéletekben inkarnálódott a *korok kollektív bölcsességéhez*, míg a magán-spekuláció elválasztja tőle. Az „ész ítélőszéke" nem illetékes a történelem bírálatában, ellenkezőleg, a történelem ítéletének kell alávetni a kritizáló egyént. „Mi félünk attól, hogy minden emberre rábízzuk saját magát, hogy éljen az ő privát értelmi belátása szerint, mivel azt gyanítjuk, ez a belátás az egyes emberben igen kicsi, és az individuumnak inkább hasznára van, ha korok és nemzetek általános érdekei és tapasztalatai irányítják" (84. o.). A felvilágosodás racionalitás-kritériumának kritikáját nemcsak a gondviselés hagyományos transzcendenciájának a felfoghatatlanságára alapozza, hanem a történelem „immanens" irracionalizmusára is, az ember a saját maga teremtette korporációk, intézmények felett sem bír racionális kontrollal, hisz pl. egy társadalom jogrendszere akkor sem vezethető vissza az (egyéni) akaratokra, ha csupán akaratlagos cselekvéssel *hozták* létre. Az intellektualizmus kritikai attitűdje — az emberi ellenőrzés követelése a történelmi-társadalmi hatalmak felett — a történelem lényegének meg nem értését jelenti, hiszen ez az uralom csak tudatosan szerkesztett mechanizmusok felett lehetséges („az állam nem gép"). Nemcsak társadalma természetét — saját társadalmi természetét sem tudatosan tervezte az ember. Az emberi autonómia felszámolásával készíti elő a legdirektebben a történeti jogi iskola és a francia restauráció ideológiája történelemelméletét. *Az emberi tevékenység tagadásával azonban nem lehet „dinamikus" történelemfilozófiát csinálni.* A mindenkori filozófiai és politikai reakció hirdette, hogy illúzió az, hogy az emberek csinálják a történelmet *(de Bonald)*, s hogy „az ember cselekszik, tehát azt hiszi, hogy *maga* cselekszik" *(De Maistre)*. Burke ritkábban idézi istent a történelemben, így tágabb teret enged az ember tudattalan önformálásának — a történelem kiszámíthatatlan folyamatában; sőt: a történelmi tradíciók tisztelete szinte szükséges és elégséges feltétele az isten iránt engedelmességnek (ezért amikor „etikai" kritériumok alapján ítéli meg a történelmet, igen nehezen tudja elleplezni a tautológiát, mivel erényes az, aki a társadalom hagyományait szolgálja . . .). A kötelesség burke-i maximáját — a múlt megőrzése — a szociális szokások drillje neveli az emberekbe: „Az előítélet az ember erényét szokásává teszi, . . . az igaz előítéleten keresztül társadalmi kötelessége természete részévé válik" (85. o.), csak az előítéletekben való nevelkedés tesz társadalmi lénnyé.

A kételkedés, kritika vezetett a forradalmi szellemhez, mely „lerombolja a dolgok régi szkémáját, mivel az régi" (uo). Az „unsophisticated" történelmi ösztön elutasítja azt a kérdést, mely a készen kapott normák ésszerűsége felől érdeklődik: „Mi félünk istentől, tisztelettel tekintünk a királyra, a parlamentre, a hivatalokkal szembeni kötelezettségeinkre, megbecsüléssel nézünk papjainkra és a nemességre. Miért? Mert amikor ezek az ideák kialakultak, a mi elméink

[27] Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Akadémiai Kiadó 1966. 757. o.

előtt, természetesek voltak . . ." (83. o.) Az *individuum ostoba, a faj bölcs* — mondja —, így egyetlen nemzedék sem ítélheti természetellenesnek azt, amit az emberi nem története teremtett.

Mindent a nevén nevez: előítélet, régi a régiért elve, kritikátlanság követelménye szó szerinti értelemben, s nem a sorok között kiolvashatóan szerepelnek; saját fegyvereivel veszi fel a harcot a felvilágosodás ellen. *„Az a mi korunk szerencsétlensége (és nem, ahogy ezek az urak gondolják, a dicsősége), hogy mindent vitatnak"* (88. o.) — ez egész életműve summája lehetne. 1773-ban, első és utolsó franciaországi útja tapasztalatát szintén annak felháborodott konstatálásában foglalta össze, hogy „itt mindent vitatnak. Itt minden, alkotmány, isten, erkölcs, túlvilági élet, vallási dogmák, család, házasság vita tárgya lehet". S hogy ő is vitatkozott a vita szellemével, azt egy jelenlevő francia úr leveléből tudjuk, aki így számol be a filozófusok és Burke találkozásáról: „Történt többek közt, hogy M. Burke vitatkozni kezdett a filozófusainkkal (Diderot is ott volt!) — s közben egész ortodox fazonúvá formálódott." Az a párizsi szalonlátogató igen jól látta a lehetséges utakat: gondolkodói kétely, vagy ennek teljes kizárása, ami csak valamely *ortodoxia* alapján lehetséges. A reakció ezt a következtetést is levonta, de ehhez *katolikus* formát kellett öltenie. A *Du Pope* (J. De Maistre) gondolatmenete hibátlan: a *szkepszis* a szuverenitás legnagyobb veszélye, teljesen felszámolni azonban csak *vitathatatlan* autoritással lehetséges. Az az elv, amely a priori kizárja a kétely lehetőségét, az ortodoxia. Persze nemes márkink jobban ismerte a történelmet annál, semhogy úgy vélte volna, hogy az egy igaz álláspont egyszer s mindenkorra meghatározható; túl sokan definiálták magukat *az* ortodoxoknak. Tehát meg kell határozni, hogy melyik az az egységes fórum, mely definiálja a mindenkori ortodoxiát. Ezt (a *pápát) csalatkozhatatlannak kell* tekinteni, s teljesen mindegy, hogy ténylegesen tévedhetetlen-e avagy létezik-e egyáltalán csalhatatlanság. Kell, hogy legyen egy olyan álláspont, amely *nem vitatható*, mert a szkepszis — forratalom. Ortodoxia az angol történelem empíriájából és az angol empirizmus történelméből kiinduló Burke számára elfogadhatatlan; s éppen az ő fő érve a metafizika ellen, hogy végső, változtathatatlan igazságokat, axiómákat akar alkalmazni arra a területre (társadalom), mely csak történelmileg relatívat, körülmény-függő részleges ítéletet enged meg, sőt végső lényegében megismerhetetlen. („Ez a nép — írja —, mely visszautasította azt, hogy a pápa tévedhetetlenségében higgyen, nem fogja most a filozófusok dogmatizmusának implicit hitét tisztelni." 86. o.)

Szerkezetét tekintve azonban az előítéletek vagy a Vatikán tekintélyének kétségbevonhatatlansága nem sokban különbözik, s funkciójuk is azonos — a trónok támasza. Az előítélet teljességgel történelmi elv, s Burke — éppen ellenkezőleg, mint az ultramontán franciák — a vallás történelmi és nem a történelem vallási elmélete alapján hirdeti meg minden hivők antiateista egységfrontját. A *vallás mint a leghatalmasabb előítélet* a polgári társadalom bázisa (uo.); a történelmi *ember* — az előítéletek terméke — *„vallásos állat*, s az ateizmus nemcsak az értelmünk, de az ösztöneink ellen is való" (88. o.).

Végső soron a vallás (és az intézmények is) történelmi tekintélyük miatt megdönthetetlenek, így azonban Burke-nek számolnia kell azzal a „látszattal", hogyha a régmúltban is, de emberek hozták létre ez intézményrendszert. Sőt, hogy maguk az ember társadalmi „ösztönei", érzelmei, előítéletei is e történelmi tevékenység eredményeként jöttek létre. Megkísérli úgy megmagyarázni az ember társadalmat és önmagát létrehozó cselekedeteit, hogy összeegyeztet-

hető legyen a valóságos történelmi aktivitás tagadásával. S nemcsak a tradicionális gondviselés megidézésével, hanem úgy is, hogy magában a történelemben tegye látszattá ez aktivitást. Éppen az ember történelmi természete e sajátos interpretációja alapján teszi kétségessé a történelemalakítás lehetőségét. A történelemben alakult ember nem léphet fel a történelem átalakítása igényével — hisztorizálja az ember-környezet felvilágosodásbeli antinómiáját —, az ember átformálására törekvők pedig beleütköznek a történelmi ember természetének természettörvényeibe, s *„akármennyit is beszélnek az ember jogairól, megfeledkeznek valóságos természetéről"*. Burke a történelmietlen neveléselmélettel az egyedüli másik alternatívául a történelmi negatívumok kritikátlan („realista") elfogadását állítja szembe; az elidegenedés igenlését vagy *le*tagadását. Ezt jelenti a konkrét ember (*„man in the concrete")*[28] programja a történelmi bűnökkel szemben intoleráns „politikai teológusok avagy teológiai politikusok" ellenében: *„Túlságosan gyűlölvén a bűnöket, túlságosan kevéssé szeretik az embert, s képtelenek szolgálni"* (165. o.). A naturalista antropológia bírálatában megfogalmazott mesterséges emberi természet koncepciót aforizmából az emberi lényeg elméletévé fejleszti. A kissé skolasztikus frazeológia ellenére is világos megfogalmazásából, hogy a történelem az igazi natura creans: „A történelem mindazon morális, politikai és polgári intézménye, mely azokat a racionális és naturális kötelékeket alkotja, melyek az emberi értelmet és érzelmeket az istenivel összekapcsolják, nem többek, mint szükségszerűek ahhoz, hogy ezt a csodálatos szerkezetet, az Embert, felépítsék; akinek előjoga az, hogy nagymértékben saját maga alkotásának a terméke legyen, és aki, midőn azt teszi, amit tennie kell, nem triviális hely tartására rendeltetett a teremtésben." (89. o.)

Nem lehet azt mondani, hogy Burke egyszerűen „múlt időbe" tette az ember önteremtésének fenti megfogalmazását. Koncepciója nem követelte meg, hogy valahol is megállítsa a történelmet: fejlődés-fogalma, a folytonos-fokozatos változás a múlt és jövő közös jellemzőjének tételeztetett. Gradualizmusa a felvilágosodás implicit teleológiájával is polemizál: nincsen tökéletes társadalmi végállapot, de minden társadalmi állapot tökéletesíthető (az ancien régime-ről is ezt akarta bebizonyítani). S hiába „alkotja" továbbra is önmagát az ember a történelmi viszonyai lassú építgetésével, legfeljebb csak reflektálhat arra a *tényre*, hogy ő semmi más, mint a polgári, politikai és erkölcsi kötelékek csomópontja; Burke, aki oly szellemes érveket sorakoztatott fel a társadalom természeti tárgyként való felfogása ellen, lényegében az ember társadalommal (és önmaga társadalmi természetével) szembeni viszonyát a passzív felismerés aktusára korlátozza, miként az an sich természetet, a társadalmi viszonyokat csak „megmagyarázni" és nem „megváltoztatni" lehet.

A kvietizmust követelő filozófiai elmélet mellett megmarad a szűk pragmatista politikai gyakorlat, melynek egyetlen általános elve, hogy elvileg újat nem akar csinálni; az ad hoc döntések csak az organikus növekedés, a kontinuitás elméletére támaszkodhatnak. „Nem az újítás iránti szeretetem, hanem az újítással szembeni gyűlöletem késztet a reformok támogatására" — mondta egy alsóházi vitában, s a *Reflections*ben: „amelyik kormány a változtatás eszközei nélkül való, a megőrzés eszközeit is nélkülözi" (59. o.). Lényegét tekintve a francia forradalomról mondott értékítéletei is olyan alkalmi jellegűek, mint a parlamenti reform támogatása (hogy az malus minor az újításnál); amikor „természetellenes"-nek nyilvánítja a forradalmat, ez igazán nem azon törté-

[28] *Letter to De Pont* (1789-ből); *Correspondence III.* 119. o.

nelemfilozófiai premisszájából való dedukció, hogy a társadalomban értelmetlen természetesről és természetellenesről beszélni . . . Hasonló elméleten kívüli „motivációból" használja az organikus jelzőt is, hiszen a szó eredeti jelentését — a biológiai individuálfejlődés analógiája — kizárja az értelmes társadalomelméletből. „A francia forradalom elleni reakciós harcban az organizmus-hasonlat, már Burke-nél új árnyalatot kap: nemcsak a sztatikus állapotra, hanem a dinamikus fejlődésre is vonatkozik, s csak a ‚szerves növekedést', tehát a fokozatos és kis reformok által az uralkodó osztály beleegyezésével történő változást tekintik ‚természetszerűnek', viszont minden forradalmi átalakulás a ‚természetellenesnek' elvető hangsúlyát kapja."[29] Az „organic" Burke-nél tulajdonképpen a *korporációk* fejlődését és funkcionálását jellemzi. A korporáció „szentesít" — azaz intézményesít — minden alárendeltséget, azt, hogy „szubordinációba születtünk", s azt, hogy az ember tevékenységét alá kell rendelni a szervesen alakult történelmi feltételeknek és a fennálló szervezeteknek. Tehát praktikus célzata nem különbözik a naturalista organicizmusétól.

Politikai filozófiájának *polemikus* jellege — a filozófiailag naivnak és politikailag károsnak ítélt társadalomelméletektől való állandó önelhatárolás — néha igen értékes történelemfilozófiai meglátásokhoz vezeti. Az intézmények, korporációk nem természetontológiai tárgyak, mint a természetjogban (pl. Hobbes naturalista deduktivizmusában, de „a társadalom nem is hasonlít élő szervezetre, melynek gyermek-, férfi- és öregkora van" (mondja, valószínűleg Vico „történelmi metafizikáját" bírálva). A rousseau-i szerződéselmélet voluntarista magánjogi-modelljét szintén elveti. Rousseau aszketikus morálfilozófiájával vitatkozva a luxus, a művészet s a terméktöbblet (surplus product) elemzése vezeti el ahhoz a gondolathoz, hogy az emberi történelem a *„teremtés határainak a kiterjesztése"*. Felháborodva ítéli történelemellenesnek a forradalom fényűzésellenes törvényeit (úgy is mint polgár, és úgy is mint a brit külkereskedelem érdekképviselője). Mi az a *„természetes szükséglet"*, melynek alapján a többletet meg lehetne tagadni? A történelemben *„csak polgári, történelmi embert látok, és semmi másmilyet"* — írja —, s a polgári társadalom emberének csak történelmileg alakult szükségletei vannak, s a *történelem nem ismer természeti korlátokat.* A tudomány, a művészet, a vallás az ember világtörténelmi fényűzése, s a forradalom művészet- és tudományellenes tendenciái „igencsak közel vannak a régi szerzetesi babonákhoz, melyektől korunk filozófusi babonáit nem sok választja el" — írja (156. o.) —, különösen az önmegtagadást hirdető aszkézis esetében. *A társadalmi haladás* kialakította „a törvényes örömök", a (szükségszerűen egyenlőtlen) tulajdon, s a tudományok fejlődése rendszerét, éppen mivel *többet termel a közvetlen („természeti") szükségleteknél.* Ez anti-Rousseau-okfejtésben inkább *Adam Smith*, mint Aquinói Tamás tanítványának bizonyul. „Minden virágzó közösségben valami többet termelnek, mint ami a termelő közvetlen fogyasztására megy. Ez a földet bíró kapitalista jövedelmének a többletformája." A tulajdonforma forradalma akkor és csak akkor jogosult, ha pl. a konfiskált földbirtokon a munka jelentékenyen termelékenyebb és gyümölcsözőbb. Ez viszont nem csökkenti, hanem növeli a többletterméket — az egyenlőtlenséget és a „luxus" lehetőségét; az emberi történelem ennek a többletnek a felhalmozódása, s a földbirtokos szórakozása éppannyira igen vagy éppen úgy nem fényűzés, mint a párizsi operaházak, klubok, kaszinók, kávéházak és a Champs de Mars obeliszkjei (156—158. o.).

[29] Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Akadémiai Kiadó, 1965. 516. o.

A tulajdon vagy a szükséglet *maximálása* megállítaná azt a fejlődést, mely „az emberi nem büszkesége", a „fölösleges" olajbogyók és festmények, búza és szobrok termelését. A természetes szükséglet tana a képrombolók bölcsessége. „Miért kellene a nagy földbirtokok kiadásait, amelyek a föld többlettermékének a szétszóródását jelentik, számodra vagy számomra tűrhetetlennek feltüntetni, amikor ez (a szétszóródás) a nagy könyvtárak akkumulációján keresztül veszi útját, amelyekben az emberi szellem ereje és gyengesége megmutatkozik; ősi feljegyzések, érmék, medálok hatalmas gyűjteményein keresztül, melyek hitelessé teszik és magyarázzák a törvényeket és a szokásokat; képeken és szobrokon keresztül, amelyek utánozván a természetet, kiterjeszteni látszanak a teremtés határait; nagy síremlékeken át, melyek a síron túli élet szemléletét szolgálják; a természet fajtáinak a gyűjteményein át, amelyek a világ osztályainak és családjainak reprezentatív együttesévé válnak, melyek könnyebb feltételeket és izgalmas kuriozitást adván, megnyitják a tudomány sugárútjait . . ." (158. o.)

Burke nem úgy igenli a „tudományok és művészetek fejlődését", hogy nem ismeri el a Rousseau feltárta divergenciát az össztársadalmi értékek növekedése és az egyéni „elszegényedés" között. Egész határozottan megmondja, hogy a fenti szép leírásban felsorolt könyvtárak, múzeumok, templomok gazdagodásának előfeltétele, hogy a föld növekvő termésfölöslegének csökkenő *hányadát* fogyasszák el a közvetlen termelők (ami, mivel a termelékenység növekedésével számol, nem jelent abszolút értékben csökkenést). A „surplus income" csak úgy válhat a tudomány és művészet luxusának a bázisává, ha a nem dolgozó, kisszámú tulajdonos kezében koncentrálódik. („It will be sent by a proprietor who does not labour", 156. o.) A gazdasági fejlődés teremtette ellentmondásokat lényegében úgy tekinti, mint némely nyíltan cinikus honfitársa (Hobbes-tól Ricardóig); az *ökonómiai* szférában nincs helye a moralizáló meggondolásoknak (e szinten a forradalom legnagyobb „bűne", hogy nem növelte a termelést, az életszínvonalat — csak a létbizonytalanságot). Százszázalékosan burzsoá gazdasági nézete és középkorias-patriarchális etikája azonban saját rendszerében is inkompatibilis. Burke Bacon technikai utópiáját választja (az „erkölcsi" status quo fenntartása melletti technikai forradalom) a Morus-típusú technikai változatlanságot tételező egalitáriánus elméletekkel szemben. A forradalom jogi felfordulása nem javította meg a termelés feltételeit — „*egyetlen ország sem gazdagodhat meg polgárai konfiskálása révén*" (234. o.) — s „jogosulatlanságának" a romantikus frázisözönön túl ez a legfőbb burke-i bizonyítéka. (Bár az egyensúly kedvéért meg kell jegyezni, hogy nagyobb terjedelmi súllyal szerepel e művében az ancien régime elviselhetetlen glorifikálása, melyben Antoinette szépségétől Necker statisztikáiig mindent felvonultat a kivégzett nemesek ártatlanságának bizonygatására.)

*

Az angol politikai filozófia valóban otthonosabban mozog, ha „az alkotmány formátlan épületéből indul ki", mint amikor „általános elvekből" (Hegel), bár Burke-nek az összekapcsoláshoz is vannak ötletei, így a forradalmi diktatúra nem igazán demokratikus jellegét a felvilágosodás filozófiai gyengeségeiből (indeterminizmus, neveléselmélet) „vezeti le". A tényleges történelmi feltételek és a l'état de raison közti teoretikus hiátus gyakorlati pendant-ja az a politika, mely nem a valóságos emberekből indul ki. A forradalmárok „úgy

veszik országukat, mintha az semmi több nem lenne, mint egy *carte blanche*, amire azt írhatnak, ami nekik tetszik. Egy ember telve forró spekulatív jóakarattal azt kívánhatja, hogy országa máshogy legyen megalkotva, mint ahogyan azt találta, de egy jó hazafi és egy igazi politikus tudja, hogy milyen keveset tehet hazája létező anyagával. A megőrzés képessége, együtt a megnövelés képességével, csak ez lehet az igaz államférfi standardje" (153. o.). A tabula rasa teória gyakorlata azt jelenti, hogy az abszolút új alkotmány írói semmiféle konvenciót, kontrollt, történelmi tapasztalatot nem ismernek el — írja —, a forradalmi hatalom lerombolta a régi intézményeket, ellenőrző testületeket, mielőtt az új ellenőrzést intézményesítette volna, így „sem égen, sem földön semmi sem kontrollálhatja". Egy igaz: egyetlen korporáció sem jelent a priori biztosítékot, hogy tagjai robespierre-i megvesztegethetetlenségűek — a Nemzetgyűlés a Közjó őre, „Sed quis custodiet ipsos custodes" kérdi Burke, aki mint hivatásos politikus tudta, hogy 1. a vox populit legalább olyan sokféleképpen lehet interpretálni, mint a vox Deit, hogy 2. bármely szuverenitás megteheti *magánérdekét* közérdeknek, bár szónoklataiban vice versa áll („their privat interest, which they understood but too well", 45—46. o.), és „ez a Gyűlés, mivel lerombolta a rendeket, semmi alaptörvénnyel nem bír, nincs semmi szigorú konvenciója, amely fékezhetné". Éppen a népszuverenitás elve teszi lehetetlenné a nép intézményes keretek közötti ellenállását a politikai hatalommal szemben: „Amíg a parlament létezett, nyilvánvaló volt, hogy néha hozzáfolyamodhatott segítségért a régi törvények standardje alatt, . . . de Párizs új diktátorainak uralma a parlament ezen függetlenségét megszüntette, s csak a nekik való engedelmességet hagyta meg . . ." (118. o.) Az aktuálisan uralmon levő párt egyrészt abszolút függőségben van a párizsi tömegektől (az utolsó utcai felkelés dönt a sorsa felől), ugyanakkor regulált — formális, azaz törvényes — keretek között egyáltalán nem érvényesülhet a népakarat („az emberek, akik a Nemzetgyűlésben vannak, nem a nép választottjai"). Bizonyos értelemben a forradalmárok szónoklataiban szereplő „nép" éppoly kevéssé hús-vér realitás, mint a filozófusok „ember"-e, s legfeljebb a nevelés tárgya; a „metafizikai politikusok" szívük mélyén lenézik a tömegek valóságos tudatát, szokásaikat, hiedelmeiket üldözik („They despise the wisdom of unlettred men" 55. o.) — a népuralom nevében. Montesquieu terminológiájával kifejezve: a forradalmi diktatúrát a köztársaságok nagy alapelvére, az *erény*re akarták alapozni, de a tyranniák törvényét, a *félelmet* alapozták meg („despotáitok terrorral kormányoznak", „ezek az adminisztratív testületek a jelen vezetők hatalmas eszközei ahhoz, hogy a demokráciát oligarchiává fejlesszék"; mivel a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalmak nem függetlenek, az igazságszolgáltatás arra szolgál, hogy „a nemzet ellen elkövetett bűnökként ítélje el a Nemzetgyűlés hatalma ellen elkövetett tetteket" (205—206. o.); Burke fenti mondatai viszont azt szolgálják, hogy a szabadság zsarnokságát és a zsarnokság szabadságát azonosítsák).

Mint egy valódi whighoz illik, az *állami intervencionizmus* ellen Locke liberalizmusát idézi (őt eddig a politikai metafizika egyik ősének „tisztelte"), a hatalmak megoszlásáról, a személyes szabadságról, a tulajdonjog sérthetetlenségéről mindenképpen nagyobb rutin-biztonsággal beszél, mint amikor a Bourbon-legitimitást kell védelmeznie; szellemes szójátékkal fejezi ki a forradalmi állam lényegét: szabadságuk nem szabadelvű (77. o.). A „demokratikus despotizmusról" mondottaknak bizonyos történelmi érdekességet ad, hogy három évvel a jakobinus diktatúra előtt írta őket, s sok tekintetben jobb jellem-

zését adja a *közvetlen* demokrácia és abszolút centralizmus, a rousseau-i moralitás és az állami terror kapcsolatának, mint a későbbi liberális kritika: *„Jobb úgy ápolni az erényt és a humanitást, hogy túl sokat hagyunk a szabad akaratra, még ha ezzel a tárgy veszít is valamit, mint megkísérelni, hogy az embereket a politikai jóakarat puszta gépeivé és eszközévé tegyük"* (100. o.). A forradalom vezetői nemcsak a politikai, hanem az erkölcsi tudat fehér lapjára is saját — szubjektív, tehát arbitrális — törvényeiket akarták ráírni.[30] Lényegileg *elitarisztikus neveléselméletük szellemi monopóliumot* tételez, amilyent utoljára a középkori katolikus egyház teremtett: „Megkockáztatom azt az állítást, hogy ez a szűk, kizárólagos szellem nem kevésbé hátrányos az irodalomra és az ízlésre nézve,mint a morálra és a filozófiára. Ezeknek az ateista atyáknak is megvan a maguk bigottsága; és megtanultak a szerzetesek ellen a szerzetesek stílusában prédikálni", átvéve a *szólásszabadság elfojtásának*, a „system of literary monopoly" eszközeit (108. o.). A kritika, az ellenzék elnyomása „az extrémet teszi törvénnyé", örök lehetőség a hatalommal való visszaélésre: „Ha a Közjó nevében igazolják a gyilkosságot, a Közjó hamarosan ürügy lesz arra, hogy a gyilkosságot mint célt igazolja" (79. o.). Önmagában a „Filozófia, Fény, Szabadság, Emberi Jogok terminus technikusai" (113. o.) nem igazolhatják „egy felvilágosult kor patriotisztikus bűneit" (67. o.). A kritikai filozófia hatalomra jutván igen *intoleráns* politikát folytat.

A demokrácia „transzcendens" kritikája — az angol alkotmány alapjáról mondott lapos antidemokratikus frázisok (a kollektív felelőtlenség teszi „erkölcstelenné" a demokráciát, mivel „Quicquid multum peccatur, peccatur inultum" 90. o.) — jogosabb észrevételekkel is társul a politikai filozófia szintjén. Mindenekelőtt azzal, hogy nem is feltétlenül a *sokság* cselekszik e demokráciában; ami az „ész állama" és „kivitele" (Hegel) kapcsolata megoldatlanságáról áll. az hatványozottabban igaz a *népfenség* elve és egy valóságos politikai demok, rácia mechanizmusának, egy valóságos néphatalom gyakorlatának viszonyára. A XVIII. században közhely volt, hogy a demokrácia egy olyan poliszt feltételez' ahol a fórumon összegyűjthető népakarat igazán félreérthetetlen. Amíg meg nem csinálták, el sem tudták képzelni, hogy Európában franciaországi méretekben köztársaságot lehet létrehozni. A köztársasági *közélet* kialakításának

[30] A jakobinus erény és az állami terror kapcsolatának marxista elemzését ld. Heller Ágnes: *Az aristotelési etika és az antik ethos.*) (Akadémiai Kiadó, 1966.) „Az elvont moralitás szubjektivitása szükségszerű még akkor is, ha ebben a szubjektivitásban, ezen keresztül letűnt vagy a jövőben kialakulandó általános-objektív társadalmi tartalmak fejeződnek ki. Mihelyt a moralitást mint magatartást szubjektív normából objektív normává változtatják, mihelyt a moralitás alapján való cselekvést az ember a rajta kívül levő többi szubjektumra, emberre is kiterjeszti, sőt, társadalmilag általánossá akarja tenni, abszurd, a tényleges társadalmi ember természetének ellentmondó kísérletre vállalkozik. A konkrét társadalmi ember mindenkori pszichológiájának ellentmondó magatartás megvalósítása elvileg sem képzelhető el mással, mint erőszakkal, a többi ember individuális igényének megfojtásával. Az individuális igények, az erkölcsi mozgásterület leghivatottabb elfojtója pedig az állam. Az államnak kell őrködnie azon, hogy a filozófus vagy politikus által elképzelt, vallott abszolút morál általánossá válhasson. A moralitás mihelyt objektiválódik, mihelyt az ember nemcsak magára, hanem másra is vonatkoztatja, szükségszerűen válik intoleráns államfilozófiává. Jól megfigyelhető ez a jakobinus diktatúra moráljának és államrendszerének kapcsolatában. A jakobinus vezetők kíséreltek meg a történelemben talán legpregnánsabban, hogy a moralitást államerkölcsé változtassák. Robespierre, Saint-Just rá kívánta erőszakolni saját moralitását az egész francia népre. Ez a kísérlet feltételezte az állami terrort, illetve az állami terror feltételezte ezt a kísérletet." (97. o.)

kudarcát (az obligát képmutatás-érv mellett) Burke is azzal magyarázza, hogy „az Önök országa, csakúgy, mint a mienk, terjedelme miatt monarchiát tételez". A forradalomban alkotmányos keretek között igen kevés szava van a népnek (a képviseleti rendszer csak igen kevéssé népképviselet); amikor viszont valóban *közvetlenül* szól a nép (népfelkelés), az minden politikai formát nélkülöz. Párizs helyi demokráciája tölti be az általános diktatúra funkcióját, az állam Párizs városa, de Franciaország nem egyenlő ezzel a városállammal, s ezt a demokratikus jogokból kimaradt vidék hamarosan éreztetni fogja — anticipálja *Vendée*-t. A lázadásra a „forradalmi urak" válasza viszont: „csapatok, megint csapatok". Ki definiálja az általános akaratot? „Tömeggyilkosságok, tortúrák, akasztások! Ezek a ti emberi jogaitok! Ezek a metafizikai deklarációk gyümölcsei!" (218. o.) A metafizikai szabadságot nem lehet a filozófia mennyországából a politikai praxis purgatóriumába dedukálni: a filozófiai „természetes jogok" minden állampolgárnak biztosítják az államigazgatásban való részvételt, amit természetesen egyetlen államhatalom sem tud biztosítani. (Burke természetesen a közvetett reprezentációt tartja a politikai állam természetes állapotának, s a természetes jogok, még ha volnának is, érvényüket vesztik a polgári társadalomban: „az ember nem élvezheti egyszerre a polgári és a nem polgári állapot jogait" [57. o.] — de a forradalmi kormánytól csak saját elveit kéri számon, amikor a *közvetlen demokrácia* deklarációjáról és a politikai hatalom igazi formájáról beszél.) A néptől elkülönült államigazgatás csak a francia Déclaration alapján inkonzekvencia: „A Nemzetgyűlés olyan iskolát tartott, amely szisztematikusan destruktív minden regulációra nézve, lerombolja a szubordináció szellemét, legyen az polgári vagy katonai fegyelem; és aztán elvárják, hogy *nekik* engedelmeskedjék egy anarchikus nép, egy anarchikus hadsereg" (222. o.).

Itt kétségkívül a forradalmi diktatúra igazi problémáját veti fel: a *néptömegek* demokratikus jogainak realizálását — és realizálhatóságát —, a forradalmi demokrácia számára ez az igazi kérdés, s nem a régi rend urai számára biztosítandó szabadságjogok. Persze Burke is felhasználja mindazt a közhelyet, amit a király, nemesség, papság ártatlanságáról a girondistáktól S. Zweigig elmondtak. Felhasználja az *egyén és osztályegyén* viszonyának tisztázatlanságát, különösen Capet Lajos apológiájában: „Egy rajta kívül álló szerencsétlenség fordult ellene, hogy Franciaország királyának született" (79. o.); „megbüntetnek valakit olyan bűnös cselekedetekért, melyekhez semmi köze nem volt, csak a nevével", ami „saját egyenlőségelvük alapján nagyon illogikus" (136. o.). Ennyit áldoz a lapos liberalizmus oltárán (ahogy a romantikáén a királynő rajongó — „esztétikai" — leírásával), de hamarosan visszatér a forradalmi terror „immanens" bírálatához, azt vizsgálván, saját célkitűzéseit mennyire realizálta a Konvent. S azt állítja, hogy olyan értelemben is antidemokratikus, hogy szándéka szerint a népért, de nem a nép által is cselekszik: a népnek csak egy „filozófiai *anathéma*" szankciója mellett kell *hinnie* „saját" politikai hatalmában — írja —, ahogy a kormány kibocsátotta assignaták fedezet nélküli „értékében". Burke szerint mindkettő inflatálódott, s legfeljebb *kényszerárfolyamuk* van, annyi reális értékkel, mint „Gulliver filozófusok kormányozta repülő szigete" bölcsességének. A metafizikai *alkímia* — mondja — sem az alkotmányjogban, sem a pénzcsinálásban nem teremti meg az aranyfedezetet: „előbb logikával akarták korlátozni a zsarnokságot, majd a logikát korlátozták despotizmussal" (219. o.).

Meglehetősen szofisztikusan bánik azokkal az érvekkel, melyek részint a

forradalom politikai demokráciájának *„formális-nominális"* voltára, másrészt a forradalmi politika demokratikus formákat sértő tényleges centralizmusára vonatkoznak, ill. azokra a törekvésekre, melyek megkísérelnek túlmenni a formális-politikai egyenlőségen. Mindkét mozzanatnak tényleges referenciája van a forradalom menetében, de közvetlen propaganda szempont is szerepet játszott abban, hogy a politikai demokrácia korlátait s e korlátok megsértését egymás mellett hangsúlyozza. Az első a radikális rokonszenvezők kiábrándítását szolgálta: a francia forradalom sem jelentette a valóságos társadalmi egyenlőtlenség, az osztályharc — „the struggle between rich and poor" (176. o.) — feloldását. (A romantikus *antikapitalizmus* — Southey — ezt a gondolatát idézi.) A nem liberális szabadság — a polgári társadalom szabadságjogainak korlátozása — a liberális szimpatizánsok elrettentését szolgálja, ez a jakobinus uralom alatt teljessé vált (Wordsworth).

A *Reflections* alapgondolatai, még inkább *hatása* túllépte a XVIII. század „kereteit". Az, hogy a népnek joga van önmagának alkotmányt adni — s a régi jogrendet átalakítani — Locke *(Two Treatises of Government)* óta a polgári politikai filozófia axiómája volt. Burke-nél az ellenkezője a „self evident", a jelenleg egzisztáló berendezkedés, *minden* fennálló fenntartása s az önmagát igazoló történeti jog bármely megsértése természetellenes, s mindig a megváltoztatás az, ami legalábbis magyarázatra szorul: „Saját kifejezésük az, hogy forradalmat csináltak. Forradalmat csinálni, prima fronte, apológiát követel; mivel forradalmat csinálni annyi, mint felfordítani az ország ősi állapotát . . ." (162. o.) Ezé az ősi állapoté az ország és a hatalom, melyben „az individuum mint az őszi légy". A mindenkori reakció álláspontja ez: *„Az ember jelentéktelenségét* kell felismerni" (De Maistre). A francia katolikus restauráció istennel, a német történeti jogi iskola a történelmi tapasztalattal támasztja alá e „felismerést", hisz az *élő, konkrét* tradíciók közül mindegyik az ellen szól, hogy a társadalom az individuumok önmegvalósításának eszköze. S más norma, mint a mindenható múlt, nem létezik: „Tagadva az általános normáknak a jelentőségét — ha nem a létét —, a történelmi iskola lerombolta az egyetlen szilárd bázist azon tevékenységgel szemben, amely arra irányul, hogy transzcendálja az aktuálist."[31] Burke-öt *e* kérdésben csak az választja el a német és francia romantikától, hogy akkor hirdette a megváltoztathatatlanság tanát, amikor a megváltoztató metafizika sikeresnek bizonyult, *a forradalom is fennálló lett.* A „mechanikus filozófia absztrakt elveinek egyetlen dicsősége, hogy néhány hónap alatt lerombolja korok munkáját" (165. o.), de mit csinál a Historismus, ha az arbitrális, abszurd absztrakciók konkrét valósággá válnak? Post festa már epizodikusnak nyilváníthatta a francia felfordulást, de Burkenek ez még 1797-ben (halála éve) sem állt módjában. Tehát vagy ő is általános normák segítségét hívja, vagy megelégszik a forradalmi normák pozitív politikai program nélküli, negatív bírálatával. Amíg nem tudja bizonyítani, hogy a Történelem a forradalmat mint eszközt saját céljainak szolgálatába állította, az ellenforradalmi hisztoricizmus csak „decizionista" lehet. Így nem kellett megadnia azt, amit amúgy sem tudott megadni: a forradalom történelmi értékelését, filozófiai magyarázatát.

A forradalom politikai történetének kommentálása viszont igazi történeti értéket jelent. A politikai propaganda megkövetelte szimultaneitásban, és mégis filozófiai általánossággal szól Rousseau és a jakobinusok kapcsolatá-

[31] L. Strauss: *id. mű 27. o.*

tól kezdve az intervenció ideológiai megalapozásáig mindenről. Ha úgy tetszik, egy konzervatív (és koros) Cassandraként mond próféciákat 1790-ben (!) a jakobinus előretörés, 1797-ben egy katonai diktatúra és a francia hódító háborúk közelgő veszélyéről.

4.

A rendkívül kiterjedt *Reflections-vita* egyik válaszirata az *A Letter to a Member of National Assembly*[32] (1791-ből). E vita jellemzője különben, hogy régi whig barátai ellene fordultak (pl. Fox a House of Commonsban), míg egykori politikai ellenfelei, elsősorban az Amerika miatt sokat bírált III. György, „minden angol gentlemannek" kötelező olvasmányul ajánlotta. A legendák szerint XVI. Lajos saját maga fordította le franciára; az viszont történeti tény, hogy *németre* szinte szinkron többen (legfontosabb: Gentz).

A *Letter* tulajdonképpen „*Anti-Rousseau*", itt mondja el, ha nem is legmélyebb, de (vagy éppen ezért) legtöbbet idézett érveit *a forradalmi szentimentalizmus ellenében*. Rousseau eszméinek térhódítását ugyanazzal magyarázza, mint a *Reflections*ben a balratolódást: az új gazdasági egyenlőtlenséggel elégedetlenek adják a radikalizálódás tömegbázisát, ez a forradalmon belüli harc éleződésével jár („in your purifying revolution" 250. o.), s e forradalmi tisztogatásokban „a lázadók hamarosan saját lázadó testvéreiket fogják mint lázadókat elítélni" (uo.). A legkevésbé mérsékelt frakció „szentírása Rousseau", s talán a jakobinus-gyűlölet teszi, hogy a *Reflections* „fényűzés-apológiájától" (ahol Rousseau valóban retrográd nézeteivel polemizált) messze elmaradó sekélyes ad hominem érveléssel bírálja a szentimentalizmus citoyen érzelmeit.

Az ember absztrakciójával igen lapos konkrét közösséget állít szembe a *család* dicshimnuszaiban. Az egyenlőtlenség, az „enyém" igazolásának legrégibb s az egész *romantikában* nagy népszerűségnek örvendő formája a *paternalizmus*, a családi alá- és fölérendeltség idézgetése (pl. Bonald minden forradalmi rossz ellenszerét abban látja, hogy az individuum helyett a családból kell kiindulni), de e téren nemigen lehet többet mondani Filmer „patriarcha est monarchá"-jánál. Mivel itt nem a „társadalom alapja az, hogy többet termel közvetlen fogyasztásánál, és a kialakított mesterséges környezetben nincsen tisztán természeti szükséglet" szintjén érvel, hanem akképpen, hogy a „társadalom alapja a család", nem azt veti Rousseau szemére, hogy „meg akarja állítani a fejlődést", hanem hogy „ezrek csodálják a szentimentális írót, de a kőszívű atyát kevésbé ismerik a parókiáján" (értve ezen a jakobinusok klubját, 264. o.). Egy szempontból fontosak ezek a patriarchális ömlengések. Burke jobban tudta, mint XX. századi kommentátorainak többsége, hogy az ő s Rousseau emocionalizmusa nem ugyanaz a „preromantika", s igen határozottan állítja szembe a konzervatív kis közösségek kultuszát, „romantikáját" — a *magánember* emócióit — „az univerzális filozófiai jóakarattal, mely szívében képtelen a legközönségesebb atyai szeretetre" — azaz a *közéleti* érzelmekkel (263. o.). A család, a legszűkebb szülőföld szeretetét már a *Reflections*ban is a politikai

[32] *A Letter to a Member of National Assembly* oldalszámai az Everyman's kiadás alapján.

[33] *Reflections. Id. kiad.* 198. o.

szenvedélyek, az „absztrakt" hazaszeretet ellenében idézte, hirdetvén, hogy a rokoni stb. kötelékek az állampolgárinál fontosabbak.[33] „Egyetlen hideg rokon sem lehet tüzes hazafi", a familiáris és lokálpatrióta szűkösség reálisabb, mint a citoyen-kötelékek általánossága. A forradalom département-okra stb. osztotta az országot, s ezekhez a szabályos-mesterséges négyzetekhez való érzelmi kötődés lehetetlen; eddig a franciák ténylegesen bretonok, gascognok, picard-ok voltak, s csak mint ilyenek honpolgárok. Most „franciák általában", s egy teljesen önkényesen meghatározott, történetietlen négyszög-konstrukció tagjai. „Egyetlen ember sem érezhet büszkeséget, patriotizmust egy négyzet méretei irányában. Soha nem érezhetik dicsőségnek azt, hogy a Chequer No. 71.-hez tartoznak, ahogy egy sorszámjegy sem lelkesít" (193. o.).

A természetes — adott, velünk született, elhatározásunktól független — kollektívák minden reakciós lehetőségét kibontakoztatja a *választott* — tudatos elkötelezettséggel vállalt — viszonyok, kötelékek (legyenek ezek a szerelem vagy a politikai választás szabadsága) „keményszívű programjával" folyó polémiájában. A *Vallomások* Rousseau-ja az *„antiszociális függetlenséget"* tette a tekintélyelvi kötöttségek helyébe, s ezt folytatják a forradalom „filozófus urai" állam- és családjogukban: „Az Önök praktikus filozófusai, szisztematikusan mindenben, bölcsen a forrásoknál kezdték. A szülő és gyermek közti viszonynál, mely első eleme a vulgáris, természetes moralitásnak . . . Ők annak emelnek szobrot, aki nemét imádja, de nemzettjeit gyűlöli. Mestereitek visszautasítják a vulgáris viszonyok kötöttségeit mint a szabadsággal ellentéteseket, mint amelyek nincsenek megalapozva a társadalmi szerződésben, mint amelyek nincsenek az emberi jogok szerint, mivel e viszonyok, természetszerűleg, nem *szabad választás* eredményei a gyermek részéről, s a szülő oldaláról sem mindig." (265. o.) Burke, mint az elidegenedés felszámolásának minden formáját, elítéli „az ember visszatérését a családból", tulajdonképpen az emberi elhatározástól függő emberi viszonyok kialakítását bélyegzi erkölcstelennek. A Nouvelle Héloïse középkorias kritikája kapcsán kifejtett — a gyermeki kötelezettségekkel ellenkező szabad szerelem feletti — felháborodása önnön negyven év előtti mivoltával szembesítve is nevetséges; olyan érveket mond a „szerelem filozófus módra" (266. o.) bírálatában a „családi élet nyugodalma és biztonsága nevében", mintha *csak* az atya—leány kapcsolatot értené „természetes érzelmek" alatt. Természetesen nem e primitív prüdéria az igazi álláspontja, mint mondja, az „arisztokratikus előítéleteket" védi a *„metafizikai spekulációkkal kevert vad szenvedélyek ellen"* (uo.), melyek a „családi ház azilumát bús börtönné teszik", s a *szolgák* jogává és kötelességévé, hogy uraik lányát szabadon és franciás elegancia (!) nélkül szeressék (268. o.).

Az atyai autoritás (és minden tekintélyelv) ízetlen apológiája mellett az ad hominem érvelés nem egészen hibás formáját is felhasználja Rousseau-polémiájában. Egy zseniális geométer munkájának az értékelésében el lehet tekinteni erkölcsi gyakorlatától, egy morálfilozófusnál azonban nem („But Rousseau is a moralist or he is nothing" 262. o.); Rousseau, az etikus, erénytanát nem lehet moralitásától függetlenül vizsgálni. Persze Burke a priváterkölcs harmadlagos (ha egyáltalán erkölcsi) problémáiról beszél, amikor közéleti erényekről van szó, s *ez* nem azonos azzal a kérdéssel, hogy az erkölcsfilozófusra mennyire kötelezőek saját etikai elvei.

*

A családnál jelentősebb „természetes" (azaz történelmi) közösséget is talált „az államnak, sőt a társadalomnak egészen új modelljét választó" (273 o.) forradalom természet- és történelemellenességének bizonyításához. A *nacionalizmus* nóvuma önmagában nem választaná el a forradalomtól, hisz Pitt és Danton egyaránt a nemzeti nagyságról szónokol. Burke teoretikus forradalomellenességét nem akarja a *francia* forradalom és az *angol* társadalom szembeállására szűkíteni („Írásomon nem láthatod a nemzeti elfogultság jelét, inkább a nemzeti közömbösségét" — feleli azokra a vádakra, melyek a *Reflections*ben csak egy angol franciaellenességét látták) —, megkísérli a nemzeti elvet a történelemfilozófiába beépíteni, de úgy, hogy a *történelmi* nemzet antitézise s ne paralelja legyen a francia forradalom nacionalizmusának. A *történelmi Franciaország védelmében* szólok — hangoztatja —, melynek a párizsi forradalom éppoly ellensége, mint a környező kis nemzeteknek, melyeket a francia szabadság annexióval fenyeget. (Franciaország geometrizáló választókerület-beosztásáról azt mondja, hogy éppen olyan, mint amikor egy ellenséges hódító hatalom felosztja a leigázott országot, kiirtva annak tradícióit, természetes nemzetiségi stb. határait.) Sőt: a *Reflections*ben meghatva emlékezik vissza azokra a régi szép angol—francia háborúkra, amikor azért álltak szemben, mert ugyanazt a feudális birodalmat akarták, s nem, mert elveik különbözők voltak. A francia nemzetnek nem ellenfele, hisz Franciaországért harcol a forradalom ellen, mely frankhon *fővárosa Coblenz*ban van — írja —, s mely nemzetet az emigránsok képviselik. Ez emigránsok gyermekei számára iskolát is nyit, de mint az intervenció ideológusa az angol, német stb. nemzeti elfogultságot is belekalkulálja a francia forradalom elleni erőkbe.

„Franciaország kívül fekszik önmagán" — ez csak úgy lehetséges, hogy a történeti nemzet szellemi-erkölcsi entitás, s nemcsak geográfiai-természeti, de éppily kevéssé voluntarisztikusan változtatható objektum. A nemzet *emberi viszonyok* organikusan, történetileg fejlődött egysége, „társulás minden tudományban; társulás *(partnership)* minden művészetben; minden erényben; minden tökéletesülésben" (183—184. o.). A nemzet az az organikus egész („organic whole"), amely legjobban integrálja a társadalmi különbségeket, s amely a romantikusok számára a legszebb bizonyítéka, hogy a történelem szervesen nőtt alakulatai az individuumok összességénél elvileg többet jelentenek. Burke 1782-ben az *angol parlamenti reform ellen* az alsóházban mondott beszédében a nemzetnek az egyedei előtt létezett formájára hivatkozva utasítja el az egész nemzet jelenlegi választásának autoritását. Ha a társadalomban van valami több, mint az egyes emberek (és viszonyaik), akkor ez emberek összességének választása valóban mit sem tehet társadalmával, történelmével; a következtetés helyes, csak a premissza hamis: „Mert a nemzet nem csupán a térbeli kiterjedés ideája vagy valamely pillanatnyi individuális aggregációjáé, hanem a kontinuitás ideája, amely időben éppúgy kiterjedt, mint tagjaiban és térben. És nem egy nap választása, nem egy szédült tumultus választása; ez korok és generációk szándékainak választása; ez egy oly alkotmány, mely tízezerszer jobb, mint egy választás; ezt sajátos körülmények, alkalmak, temperamentumok, diszpozíciók csinálták, a nép morális, szociális és polgári szokásai, melyek hatalmas teret és időt ölelnek fel. Egy öltözet, amely testté vált."[34] Az, hogy a választások, a történelmi alakulatok átformálása *adott* feltételek közötti „szabad" tevékenység, nem jelentéktelen történelemfilozófiai felfedezés, de

[34] *Speeches III.* 46—47. o., ill. *Works X.* 96—97. o.

Burke-nél azzal az előfeltevéssel társul, hogy az örökölt feltételek közt csak „jól érezheti" magát egy adott kor, vagy ha nem, akkor sem vetkezheti le a történelmi köntösét, mely testévé vált. Erénye, hogy mindezt még a német romantikában is gyakori naturalista organicizmus nélkül fejti ki, *organikus nemzetfelfogása* egyedül a történelem, a múltbeli fejlődés összeforrasztó erejével magyarázza a spirit of nation felbonthatatlan és megváltoztathatatlan jellegét; a nemzet a szokások, hagyományok, népi előítéletek inkorporációja, a külső környezet adottságainak („ruha") belső természetté válása („test").

A nemzet ideájának legjobb alátámasztója — politikai aplikálhatósága. A kilencvenes években Burke szinkron kérte számon a Konventtől a katolikus, a Kelet-Indiai Társaságtól a buddhista tradíciók tisztelését. Más népek nemzeti jogainak megsértésével vádolja II. József császárt, Hastingst és a Németalföldet megszálló francia kormányt egyaránt. Ha a forradalmi hadsereg felszabadít egy népet — mondja —, az szabadságának elvesztését jelenti; s ez Svédországtól Spanyolországig a franciaellenes nacionalizmus forradalomellenes háborúvá terebélyesedő mozgalmának rugójává válhat. Nem tagadja, hogy a filozófusok általános emberi szintjéhez képest a nacionalizmus ideológiája korlátolt, szűkös, de „valahányszor az elmélet visszautasít egy tévedést, előítéletet, babonát, az államférfi fogja és felhasználja őket".[35] A spanyol és orosz bigottság, elmaradottság — mondja — az egyedüli erő a kontinensen, mely szembeszállhat a forradalmi felvilágosítók filantrópiájával, szövetségben a *legitim* francia kormánnyal. A nemzeti múlt élő szellem a francia hadsereg megszállta népeknél, míg a forradalom ígérte jövő, haladás homályos elvontság; az angol kormánynak mindent a félfeudális európai népek nacionalizmusára kell feltennie — ez a *Thoughts on French Affairs* (1791 december) politikai programja. De túl a szűk reálpolitikai meggondolásokon, Burke-öt a tradicionalista történelemfilozófia számára is nagy jelentőségű eszmének tartotta a növekvő nacionalizmust. A *nemzeti történelem* érzékletessé tehette azokat a kontinuitáselméleteket, melyekről nélküle a konzervatív államfilozófia is csak a XVIII. század elvontságával szólhatott. (A romantikus nacionalizmus akkor is retrospektív, ha haladó — pl. magyar reformkor.) S a nemzeti érzés ugyanolyan tömegeket mozgathat meg, mint az egyenlőségeszme, de a történelmi Európa megosztottságait fenntartva s nem lerombolva. A *tavi költők* néhány év után már azt hirdették, hogy a jakobinus „etatizmus"-sal csak úgy lehet leszámolni, ha a *mesterséges állam* helyébe mindenütt a *természetes nemzet* kerül.

Az *intervenció* indoklásában Burke-nek vissza kellett térnie, de meg is kellett haladnia a „philosophic revolution" koncepcióját. A francia forradalom összeurópai veszélye egyrészt abban rejlik, hogy mindenütt alkalmazható elvi általánosságokból indul ki, de az alkalmazó közeg, a forradalom szociológiai bázisa szintén nemzetközi. „*Ez a doktrína és a teoretikus dogma forradalma*" (288. o.), írja itt is, de így folytatja: „A pénzemberek, a kereskedők, bankárok és tudósok a forradalom szerzői" (292. o.), s ezek a rétegek más országokban is lázonganak a nemesség privilégiumai ellen. A dogma forradalma — miként azt a történelem bizonyítja — mindig internacionális: „*A doktrína és elmélet utolsó európai forradalma a reformáció volt*" (uo). A katolikus reakció is így vélekedett, de konzekvensebben, mivel a reformációt is elítéli, miként minden revolúciót. Burke kénytelen a katolicizmus iránti szimpátia vádját elhárítani, de reformáció-értékeléséből világos, hogy érezte, a hisztorizmus logikája szerint nagyon

[35] *Thoughts on French Affairs* — oldalszámok Everyman's Edition N° 460.-ból.

önkényes csak 1688-ig vagy 1517-ig visszamenni. A reformációban szintén „hamarosan politikaiakká váltak a pusztán dogmatikusnak tűnő megoszlások", de Bonaldékkal ellentétben pozitívan kell értékelnie a protestáns-katolikus dichotómiát: „ez adta Európa színét és jellegét" (289. o.).

Az európai társadalmi-politikai-ideológiai helyzet burke-i felmérése azért lehet érdekes, mert igen realista képet kapunk arról, hogy milyen kontinenst örökölt a XIX. század. A felvilágosodás és a forradalom befogadására való „hajlam" alapján értékeli az országokat. Elsősorban említi a németeket, akiknek „spekulációi" igen közel állnak a francia metafizikai jogok princípiumaihoz (305. o.); az angol illuminátus-klubok *ökonomistái* mellett a német metafizika a forradalom-veszélyes. A többi országban csak a szabadkőműves páholyok szimpatizálnak a franciákkal. Spanyolországot franciagyűlölete biztosítja a forradalom és felvilágosodás ellen, az egyház erejével együtt. Ez utóbbi jelentős Oroszországban is, bár Pugacsovot idézve megjegyzi, hogy a cári abszolutizmus nem feltétlen biztosíték a lázadás ellen (a túlcentralizált abszolutizmus Franciaországban is Párizs politikai monopóliumát segítette); „az oroszok nem nagy spekulátorok, de az emberi jogok kis katekizmusát könnyen meg tudják tanulni, ami szenvedélyeiket befolyásolhatja", értékeli (túl) a liberális nemesség felvilágosodását. Olaszországban a dezintegráció válhat veszélyessé, ahogyan Németországban is, mert félő, hogy a filozófusok akarják majd egyesíteni.

Franciaországban magában a forradalom uralma alatt csak nő a tömegbázisa, s terjedő propagandája csak erősítheti külső és belső hatalmát: az újkori demokratikus ideáknak éppoly természetes feje Párizs, mint az antikvitásban Athén (291. o.). A megdöntött első két rend nem képes felvenni a harcot a győzelmes tiers état-val — vonja le végkövetkeztetését Burke („*no counter-revolution is to be expected in France, from internal causes solely*" 313. o.); amíg a jelen rendszer fennáll, csak nőhet az ereje, s végül, a forradalmi Franciaország érdeke nemcsak az ideológiai terjeszkedés, de szomszédainak leigázása is, „a nép felszabadítása „címkéjével' " (uo.). Hogy mennyire nem elszigetelt — és elszigetelhető — a francia példa, azt II. József *császár* példája is igazolhatja, aki „túl messze ment ebben a filozófiában, s saját országában ugyanazt akarja csinálni egy királyi despotizmus révén — s ugyanúgy sértvén a kis országok nemzeti érdekeit —, amit Franciaország demokratikus despotizmussal" (320. o.). A felvilágosult abszolutizmus a despotizmuson keresztül akarja megvalósítani a demokráciát, Párizs a demokrácián át a despotizmust, s inkább a „vak terror hatásával, mint a felvilágosult belátásával" (329. o.). A császár ugyanazzal a metafizikai zsargonnal magyarázta a belga és magyar nemzeti mozgalmak elfojtását, mint a Konvent Hollandia, Svájc, Olaszország megszállását — a filozófusok vértelen álmodozásaival, úgy látszik, mindkettő összeegyeztethető. A brit birodalomnak az *emberi jogokkal a nemzeti jogokat* kell szembeszegezni — különben az „emberi érzelmek, gondolkodás, vélemények totális forradalma" nem áll meg a Rajnánál, de talán a La Manche-nál sem, s megváltoztatja Európa, a történelem képét, „inkább magának a gondviselés végzéseinek ellenállván, mint pusztán emberi elhatározásoknak" (330. o.). A forradalom radikalizálódásával egyenes arányban nő Burke pesszimizmusa, „a képtelen metafizikai jogok", melyek meggyőződése szerint „a reális élettel szembesítve megsemmisülnek", inkább a számára egyedül reális életet látszanak megsemmisíteni.

*

Két kiúttal is kísérletezik a forradalom filozófiai felszámolására, a *Reflections*ben egyiket sem vitte következetesen végig. Az első (a történelmi relativizmus irányában) a *konvencionalizmus*, amely abszolút norma nélkül dönti el, határozza meg, hogy mi az, amit elfogad, s mi, amit elutasít a történelemből, egy politikai alternatívából. A másik megoldás a tomista *természetjog*, mely a konzervativizmus empirikus-utilitarista választásainak kíván erkölcsi alátámasztást — „normát" — adni. *Az Appeal from the New to the old Whigs*[36] (1791) a *történeti jog* felé tesz további lépéseket, míg a jakobinus diktatúra után inkább a teológiai gondviseléshez menekül, vagy legalább ahhoz a vigaszhoz, hogy nemcsak Pitt katonáit, de isten végzéseit is érhetik kudarcok . . . Az első (empirista) verzió agnosztikus: „semmi általánosat nem lehet racionálisan állítani sem a moralitás, sem a politika tárgyáról" (97. o.). Ha csak implicite is, ez az igazi hisztoricizmustól idegen abszolút-transzcendens erkölcsi kritérium felszámolását jelenti: „Megengedem, hogy ha semmiféle legfőbb úr nem létezik, aki bölcs a morális törvény kialakításában, és képes kierőszakolására, akkor egyetlen szerződésnek sincs szankciója az uralkodó hatalommal szemben, sem virtuális, sem aktuális" (205. o.). Burke nem hiszi, hogy a „természetjog akkor is fennáll, ha isten nem létezik" (Grotius) — a történelmi jog viszont igen, hisz ez semmi más, mint ami fennáll. Mivel a polgári társadalom az ember természetes állapota, a pozitív jog a természetes jogrend, s *a politikát csak a konvencióra lehet építeni, nem pedig az igazságra*, mivel a politikai döntések alanya, az ember maga is a mesterséges természet terméke. (218. o.) Nem a természet, az emberi természet adja a társadalom anyagát, az elsőre érvényesek a metafizikai igazságok, örök törvények, a második szférában azonban a gazdasági érdek, hasznosság, politikai konvenció a törvény. A metafizikusok elfelejtik, hogy csak a polgári társadalom embere realitás, s valami másfajta „emberről" beszélnek, amelyet természeti tárgynak tekintenek, s ezért politikájukat a fizika változatlan igazságaira alapozzák, holott a társadalom csak a hasznosság, érdek „természettörvényeit" ismeri (257. o.). Az ember a társadalom, nem pedig a természet részeként releváns a politikában.

A természetjogi metafizika kiküszöbölésében *Hume relativizmusát* követi: „A *vad* természet állapotában semmi olyan dolog, hogy nép, nincsen. Néhány embernek önmagában semmi kollektív képessége nincsen. A nép ideája a korporáció ideája. Ez teljességgel mesterséges; és mint minden más törvényes fikciót, közös megegyezés hozta létre" (210—211. o.). De Hume-mal ellentétben ő nem tudott teljesen Abszolutum(ok) nélkül meglenni, szüksége van valamire, ami az eddigi „választásokat" legitimálja, de a forradalom választását kizárja. Példákkal próbálja érzékeltetni, hogy miképp lehet a társadalmi szubordináció törvény, anélkül hogy természeti szükségszerűség determinálná, vagy puszta akarat-szubjektivitás határozná meg. „Amikor házasodunk, a választás akaratlagos, de a kötelességek nem választás tárgyai", bár a történelmet inkább a voluntarisztikus mozzanatot még inkább háttérbe szorító helyzetek (pl. szülő—gyermek viszony) analógiájára érthetjük meg (206—207. o.). A társadalmi kötelezettségek ez utóbbi determinációhoz hasonlatosak: *az individuum formális hozzájárulása („szerződés") nélkül érvényesek a történelmi szituáció vele született kötöttségei*. „Az a viszony, amelyet országunknak neveznek", megszabja polgári, társadalmi, politikai szerepünket (205. o.). Ha logikailag vagy történetileg értve fel is tesszük, hogy a társadalom létrehozásában szerepet játszott az

[36] *Appeal. Works VI.* — az oldalszámok ebből a kiadásból.

egyének elhatározása (bár a társadalom eredete teljesen misztikus), e „szerződések" mind a múltban köttettek, s olyanoknak kell lenniök, hogy sem a kisebbség, sem a többség ne változtathassa meg őket új döntésével (201. o.). Az embert csak történelmi-társadalmi kötelékei determinálják, de ezeket — „az ősi rendet, amelybe születtünk" — Burke lényegében ugyanolyan eleve elrendelő funkcióval ruházza fel, mint a felvilágosodás antropológiája a saját természete által örökre meghatározott embert. „A nép többségének szavazata, aljas hízelgői bármit is mondjanak neki lelke megrontására, *éppoly kevéssé tudja a dolgok erkölcsi lényegét megváltoztatni, mint a tárgyak fizikai természetét.*" (Uo. kiemelés — *L. M.*) A megváltoztatás tényével (forradalom) konfrontálva a „prior obligations" e teljesen hisztorizált változata éppúgy csak Kellés marad, mint a *Reflections* isteni szankciókkal operáló kontinuitás-elve. Úgy tűnik, Burke ezt a nehézséget felmérte, mert a továbbiakban megkísérli, hogy pusztán a történelemből, *közvetlen* isteni autoritás nélkül, egy olyan társadalmi modellt vázoljon fel, mely tartalmát tekintve éppannyira a történelmi tapasztalatra épül, mint a *Reflections*-ban „ősatyáink alkotmánya", de nemcsak empirikus; hanem *normatív* jellegű is. A társadalmi-politikai berendezkedés ideálját keresi, mely a történelmi társadalmak elvén nyugszik, anélkül azonban, hogy egyetlen empirikus társadalommal is azonos lenne (az angol alkotmányos monarchia pl. megfelel ennek az alkotmányjogi típusnak, de ezenkívül még sok, a nemzeti sajátosságok modifikációját figyelembe vevő külhoni utánzata is). Természetesen könnyen kimutatható, hogy a „*természetes arisztokrácia*" terminológiai nóvuma is az angol oligarchiát fedi, csak eddig nevén nevezte; de módszertanilag jelentős az angol alkotmány abszolutizálásán alapuló „kiábrándító empirizmusának"[37] a meghaladása. Már nem egyetlen alkotmányjogi „algoritmust" kér számon a világtörténelemtől; a történetiséget puszta enumerációból általános princípiummá teszi. Ennyiben elfogadja a „politikai alkímia" játékszabályait (a meglevő történelmi anyagból egy olyan új társadalom teremtése, mely nemesebb az eddig adott formáknál); s így nem kell azzal foglalkoznia, hogy IV. Henrik óta elkorcsosult-e a francia nemesség, s Necker statisztikáival azt bizonygatni, hogy Versailles adósságai nem voltak olyan vészesek. Egy általános sztratifikáció-modellnek egy rossz monarchia is megfelelhet, míg egy jó demokrácia nem. A hierarchia léte ítéletének egyedüli kritériuma.

A szubordináció megalapozásához itt egyáltalán nem használja — átvitt értelemben sem — az „organic", „natural" rend kifejezését — a társadalmi különbségek *intézményesítése* egyedül mesterséges mivoltából meríti hatalmát —; a nép (nemzet, társadalom) *szervezett* egész (organized whole), anélkül hogy szervezet lenne. A történelmi elkülönültségek a *korporációk*ban megtestesülve öröklődnek, „*a nemzet maga is korporáció*", a rendi különbségek és az erkölcsi lényeg egysége, a legmagasabb rangú rend a szellemi-morális nemzeti tartalmak hordozója, „a természetes arisztokrácia, mely nélkül egyetlen nemzet sem lehetséges". E természetes arisztokrácia (kb. a nemesség, gazdagság és „tehetség" kiválasztottjai) őrzi meg a nemzet lényegét jelentő tradíciókat, követvén, „amit a régiek mos majorum-nak hívtak (őseink szokásainak), persze nem mint

[37] „Az angol empirizmus Burke-nél hovatovább kiábrándítja németországi híveit is; az a szükséglet támad, hogy filozófiailag túlmenjenek rajta, hogy irracionalisztikusan 'elmélyítsék' tanításait; hasonló a viszony a franciaországi restauráció hivatalos filozófusaihoz is." (Lukács: *Id. mű.* 100. o.)

egyedüli, de bizonyára mint alapvető vezérfonalat ítéleteik kialakításában, a törvények megalkotásában" (165. o.). Ez az elit érti meg — a konvenció közvetítésével — az isteni taktika (*divine tactick*, 206. o.) tendenciáit, s határozza meg a társadalom *mennyiségi* többségének szerepkörét. A *konvenció*val ugyan szembe lehet szegülni, de ez a társadalom önfelbomlasztását jelenti: „Amikor egy népet felismerek, mindig felismerek valamit, aminek vezetnie kell a népet — a konvenció szuverenitását. Minden dologban ott kell (ought) lennie a nemzeti harmónia eme nagy kórusának mint a legfőbb és legdöntőbb befolyásnak." Mivel azonban a kellés csak standardet jelent, e normából Burke azt az egyetlen politikai-praktikus utasítást vezeti le, hogy a *társadalmi meliorizációt* mindig csak az egyes ember s *sohasem az intézmények megváltoztatásával* kell megkísérelni. A korporációk (a konvenció autoritásával védett rend) átalakításának programját a XVIII. század hamis előítéletének nevezte, ti. a megelőző társadalmak embereit nem lehet egy egészen új berendezkedésbe helyezni; a korporációs keretek megsemmisítése a nép destrukciója — s nem felemelése. „De amikor megzavarják a harmóniát, mikor összetörik e csodálatos rendet, az igazság természetes rendjét, csakúgy, mint a szokásokét és az előítéletekét, ... akkor nem látom többé azt a tiszteletre méltó dolgot, amit népnek neveznek. A csavargók és a csőcselék eme bandái — ahogy mindig is nevezték őket — rebellisek" (147. o.).

A szuverenitás származhat a népből (ahogy történetileg a természetes arisztokrácia is a népből emelkedett ki), de ez nem jelenti azt, hogy funkcionálását a néppel kell összekötni, azaz nem népszuverenitás. A hatalom, meglehet, a népért van, a nép ellenőrizheti is a hatalmat, de nem gyakorolhatja, *„mivel az autoritást egyszerre gyakorolni és kontrollálni ellentmondásos és lehetetlen"* (204. o.). Azaz csak a „természetes jogokban" lehet. A népszuverenitással ellentétes elvű a burke-i „ideáltípus": a tulajdon sérthetetlensége, az előjogok rendszere, az előítéletek, különösen a vallás fenntartása jelenti a társadalom mércéjét, melynek minden eddigi tulajdonos-társadalom megfelelt (az ázsiai despotizmustól Amerikáig és Svájc „arisztokratikus köztársaságáig"); a francia forradalom teremtette társadalom viszont egyre kevésbé, mivel támadja a tulajdont, kiváltságot és vallást, azaz a „természetes" (születési, pénz- és szellemi) arisztokrácia vezető szerepét. Emellett a hatalom és kontrollja természetellenes egységét kívánja megvalósítani, bár inkább csak a nép „nevében"...

Burke nem állítja, hogy az *Appeal* társadalmi-politikai normája teljesen határozott körvonalú, vagy eredeti formájában valahol is meglevő társadalmi rendszer képe. *Empirikus generalizáció*, így nem logikai szigorúsággal felépített tiszta eszmény, „a történelmi és politikai tapasztalatból, nem filozófiai fogalmakból vettem" — írja —, a társadalmi tárgy kizárja a mechanika vagy geometria egzakt általánosságát, de az „örök rend" történelmi változatainak felismeréséhez hozzásegíthet. Egy olyan szociális modell, mely a helyi variációk végtelenségét megengedve, anélkül hogy logikai apodikticitásra törne, megadja az elfogadható és elvetendő társadalmi berendezkedések megkülönböztetésének kritériumát. „A politika és moralitás vonalai nem olyanok, mint a matematika ideális vonalai ... Elismerik a kivételeket, megkövetelik a modifikációkat. Ezeket a kivételeket és modifikációkat nem valamely logikai folyamat csinálja meg, hanem a gyakorlati bölcsesség szabályai" (97. o.). Az *Appeal*ben ez a gyakorlati bölcsesség kísértetiesen közel vitte a középkorias korporációk feltámasztásához (melynek egyenességi örököse a romantikus mediaevelism); bár Burke valójában a legkevésbé sem a klánokat a parlamenti pártoknál többre

tartó romantikus. Ezt igazolja, hogy viszonylag könnyen frontvonalat vált, amikor a jakobinus diktatúra idején immár nem a (feudális) intézményeket védelmezi a (forradalmi) egyének ellen, hanem a (bourgeois) individuumokat a (citoyen) intézményekkel szemben. 1793 előtt azt ismételte, hogy „a forradalom eredeti molekuláira bomlasztja fel a népet", megszüntetve az igazi történelmi-társadalmi interdependenciát, a forradalom franciái csak szétszórt egyesek, semmi többek („They are a number of vague, loos *individuals*, and nothing more", uo.) —, márpedig ez nála a semminél nem több. Csak akkor lesz valami számára az individualitás, amikor — megítélése szerint — a La Manche jobb-, ill. a politika baloldalán kezdik semmibe venni az Erény és Terror nevében.

5.

1793—94 történelmi tragédiáit magándrámája miatt nem nézte végig. Egész életében küzdött azért, hogy a természetes arisztokrácia sorából a mesterségesbe léphessen, azaz egy Házzal feljebb kerülhessen, de mikor megkapja a lordságot, fia halála miatt már érdektelenné vált számára. Ezért nem kommentálta a király, a girondisták, Hébert, Danton, Robespierre, Saint-Just halálát, sőt nem írt a *Reflections*belihez hasonló szentimentális ömlengéseket a szép rokokó királynő kivégzésekor sem. A reflexiók egyidejűsége, mely meglátásainak egyik legnagyobb történeti értékét adta, éppen a forradalom legfontosabb szakaszában hiányzik. A jakobinus diktatúrát, melyben Rousseau híveinek uralma próféciából *(Letter to a Member of National Assembly)* valósággá vált, csak post festa értékeli, ami azonban nála nem jelent elméleti elfogulatlanságot. 1796—1797-ben (haláláig) írja a *Regicide Peace*-t, melynek utolsó (IV.) levelét csak posztumusz publikálták. A *Királygyilkos béke* általános hangulata pesszimista; ez történelemfilozófiai síkon nála az indeterminizmus teljessé válását jelenti, ti., hogy lehet a történelmi „törvények" (tulajdon, hierarchia) ellen sikeresen lázadni. Mivel az egyéni cselekvés és a történelmi összfolyamat diszkrepanciáját a történelem lényegének tekinti, a tudatos társadalomalakítás forradalmi programja (még nem szándéknak megfelelő realizálódás esetén is) a történelem kudarcát jelenti számára. Vagy legalábbis azt, hogy harcolni kell azért, hogy helyreálljon a szubjektív aktivitás által felborított történelmi rend; a restauráció már nem olyan önevidens, spontán szükségszerűség, a forradalom Burke-nek bebizonyította, hogy léteznek lehetőségek, alternatívák közti választások, tervszerű elhatározások a társadalmi cselekvésben, s a forradalmi tevékenységre csak ellenforradalmi *aktivitás* lehet a válasz. A forradalom nemcsak egy olyan extrém epizódja a történelemnek, mint a Szent Bertalan-éj (ahogy a *Reflections*ben gondolta); ugyan erkölcsi stb. értéket csak a régi rendnek tulajdonít, a nem graduális változás *léte* arra készteti, hogy emberi ellen-döntésekkel, nem forradalmi elhatározással küzdelemre szólítson fel az isteni értékek védelmére, melyek csak „isten" segítségével nem látszanak fenntarthatóknak . . . Az *intervenciót* a földi frontvonalakon kell megszervezni, mivel az isteni intervenció késik. A jakobinus diktatúra — melyet már kiteljesedése előtt *a* forradalom igazi alakjának tart — azt bizonyítja, hogy bár (reméli) isten van, mégis mindent szabad vagy legalábbis igen bizonytalan, miképp érvényesül a Gondviselés a történelemben, melyben egy Robespierre érvényesülhetett.

Szinte a szintézis igénye nélkül váltakozik a morálfilozófiai (klasszikus, sztoikus-skolasztikus természetjogi — I. levél) és az utilitarista (ökonómiai —

IV. levél) megközelítése. Koncepciójában nem ez explicit eklekticizmus a lényegi változás, hanem az, hogy *feladata a történelemfilozófiai laissez faire*-t, azt a meggyőződést, hogy a történelmi szükségszerűség csak egy irányú és feltétlen, s a politika egyedüli feladata, hogy ezt a mindenképpen megvalósuló mozgást elősegítse, vagy legalábbis ne gátolja, hisz úgysem lehet. Most már nem meri „rábízni" a véletlen önkéntelen játékára a természetes történelmi rend helyreállítását, tervszerűen beavatkoztak a gondviselés terveibe, helyrehozni is csak így lehet. A forradalmat a belső ellentmondások nem meggyengítették, hanem megerősítették (Thermidort puszta konszolidációnak fogta fel), s nem lehet azt hinni, mint a felvilágosodás a feudalizmusról, hogy ésszerűtlenségeinek egyszerű kimutatása megszünteti társadalmi-politikai hatalmát. A forradalom ok nélküli és oktalan léte mutatja, hogy nem ismerjük igazán a történelmi okokat, összefüggéseket; a történelem még nem befejezett, ezért *tudományos* történelemfilozófia nem lehetséges — írja az első levélben[38] —, de a politikai praxis céljait a társadalomtudomány kauzális magyarázata nélkül is meg lehet és meg kell valósítani. Nem lehet *racionálisan* tudni, hogy az intervenciós háború újrakezdése egy amúgy is realizálódó törvényszerű menethez tartozik-e, *emócionális („erkölcsi")* elkötelezettség alapján kell a forradalomellenes harcot folytatni, de nem létezik olyan fizikai (vagy metafizikai) szükségszerűség, melyből ez a választás *levezethető*. „Nincs a fizikai rendben valamely külön ok, mely meghatározza a társadalmi alakulatok növekedését, virágzását és szükségszerű hanyatlását, s az erkölcsi világban sincs semmi, ami szerint ez a szükségszerűség jobban meghatározható lenne. Kétlem, hogy az emberiség történelme elég teljes volna már ahhoz — ha ez egyáltalán valaha is lehetséges lesz —, hogy elégséges anyaggal szolgáljon egy elmélet megalapozásához, mely megismeri azokat a belső okokat, melyek szükségszerűen hatnak az állam sorsára. Távol áll tőlem, hogy tagadjam ilyen okok működését: de ezek végtelenül bizonytalanok, s még inkább homályosak . . . Egy közkatona, egy gyermek, egy lány a kocsmaajtóban megváltoztathatja a szerencse arculatát, de talán a természet képét is" (78—79. o.). Azt, hogy egy lány a kocsma előtt — vagy egy kinevetett szürke szónok a Konventben — más irányt adhat a történelemnek, elsősorban *a jakobinus állam kiépítése* sugallta Burke-nek, vagyis egy nyilvánvalóan akaratlagosan létrehozott, ember alkotta, s semmiféle történelmi tradícióra nem támaszkodó szervezet egyedülálló hatalma, tömegeket mozgósító ereje (Valmy).

1793 nemcsak az isteni-erkölcsi természetjogot sértette meg (s láthatóan nem ez a „bűne" buktatta meg), hanem az ember társadalmi természetének természettörvényeit is; olyan képtelen hatalmat akart, mely az embereket arra kényszeríti, hogy *tényleges érdekeik ellen* tegyenek. *A jakobinus állam interven-cionista politikája szembeszáll a polgári társadalom* (gazdasági) *érdekeivel*; „szabadsága" az egyetlen reális szabadságot, az ipar és a kereskedelem szabadságát tagadja. Hume írta, hogy igazi csodának azt tartaná, ha valahol, az emberi természetnek ellentmondóan, nem venné fel senki az utcán fekvő pénztárcát; Burke szerint a jakobinus terror kívánt olyan emberi erényt, mely nem nyúl az előtte fekvő pénztárcához. Ezt az emberi „bűnökkel", azaz az emberi természettel ellenkező erényt csak egy mindenhatóvá tett állam viheti keresztül *(„the state is all in all")*, s mivel a *politikai állam minden, a partikuláris érdeket semmibe* veszi, az individualitást kihagyja a politikai szkémából („the indi-

[38] *Regicide Peace: Works VIII.* — oldalszámok ebből a kiadásból.

viduality is left out of their political scheme" 255. o.). A forradalom *csak* liberális korszakában a Helvetius-típusú felvilágosodás individualizmusát tekintette fő ellenségnek, s akár a romantikában oly divatos középkorias kollektivizmus kellékeit is felvonultatta az értelmes önzés elmélete ellen. A jakobinus „etatizmus" ellen azonban a gazdasági érdek polgári teoretikusai is szolgálhatnak érvekkel. Thermidort úgy értékeli, mint a (citoyen) általánosság szkémájából kimaradt (bourgeois) partikularitás lázadását; a *„political state"* és a *„civil society"* harcából hosszú távon — meggyőződése — mindig a második kerül ki győztesen. A *Királygyilkos béke* sok tekintetben segít helyére tenni a *Reflections* romantikus tirádáit; Burke a polgári társadalom mellett áll, mint ez a politikai állam gazdasági intervencionizmusának elítéléséből is kiderül, s a középkori korporációk dicsérete, a feudális hűség, becsület szónokias idealizálása csak a forradalmi felszámolás elleni ad hoc argumentáció része. A forradalom demokratikus-plebejus fordulata azonban kétségkívül közelebb vitte a *feudalizmus szövetségessé* tételéhez. Ekkor a franciák nemcsak *más módon* — de *mást* is csináltak, mint az angol kapitalizmus lemásolását.

Annak, hogy az 1795-ös alkotmányt — mely objektíve közelebb áll az angol politikai berendezkedés princípiumaihoz — nem ismeri el igazi fordulatnak (a moderálódott diktatúra legfeljebb kevésbé következetes — írja —, s Robespierre kivégzésével a Direktórium legfeljebb a „gyilkos gyilkosa"), megítélésem szerint „extrateoretikus" oka van. A brit birodalmi érdekek szempontjából egy „liberalizálódott" francia forradalom sem jobb. A jakobinus diktatúra bukásának elemzésekor felfedezett elméleti eredményeit (ti., hogy a polgári társadalom érdekeinek korlátozásával, „a legabszolútabb, legdespotikusabb kormánnyal, mely eddig létezett a földön" — 312. o. — nem lehet polgári társadalmat konszolidálni) nem építi ki filozófiai elméletté. A forradalomnak még nincsen vége, így még nem lehet történelemfilozófiai sine ira et studio beszélni róla, s Burke inkább részt akart venni e politikai játszmában, mint a jakobinus vezetők szándékait és a belőle „kijött" ellentétes eredményt párhuzamba- és szembeállítani. A Reigne de Terreur liberális kritikája után a romantikus reakció igazi aduját játssza ki, a nacionalizmust. (Igaz, kevéssé romantikusan, mert mögötte mindig ott van a nemzeti *piac*.)

1796-ban a statisztikai táblázatok és a romantikus frazeológia fura kettőse már nem az ancien régime apológiáját szolgálják — mint a *Reflections*ben —, hanem az angol exportérdek és a franciaellenes nacionalizmus koincidenciáját igazolják. Sokszor egészen közel kerül a *német* romantika nyíltan antihumanista nemzeti elfogultságához, s ezekkel a soraival liberális-pozitivista hívei igencsak zavarban vannak. „A lokálpatriotizmus előítéletei, büszke hazafiúi érzelmei, a nemzeti elhivatottság arzenálja az általános testvériség, a határtalan filantrópia és egyéb humanista spekulációk francia ideái ellen" elvezetik a nemzetek közötti háborúk „romantikus" dicsőítéséhez. Az emberi jogok tagadásától logikailag egyenes út vezet a humanizmus „meghaladásáig", de eddig Burke írásainak légköre igen messze volt a német földet beborító francia koponyákról való romantikus álmodozásokétól. A *Thoughts*ban még az önmagán kívül (Coblenzben) fekvő francia nemzet*ért* sürgeti a beavatkozást, amit a Jus belli et pacis is igazol, s nem győzi eleget hangsúlyozni, hogy az angol alkotmányt egyetlen más népre sem lehet rákényszeríteni. Ha valaha whig volt, ez nála a nemzeti önrendelkezés elismerését jelentette. Az intervenció ideológusaként is csak 1797-ben jut el odáig, hogy *a nemzetek közötti háborúságot teszi meg az emberi történelem természetes állapotává*, s a néhány éve még kiemelt

nemzeti indifferenciát már elfelejtette. A „királygyilkosság" után a forradalomellenesség csak a franciagyűlölettel összefonódva hatékony; a forradalom lett a francia nemzet. A történelmi Franciaország restaurációjához csak Európa franciaellenes háborúin át vezet az út — talán az emigránsok gyerekeinek is ezt tanította birtokán. A békekötés bírálatában (a koalíció veresége után) megmutatkozik, hogy ellenforradalmi hevülete messze túlvitte még a torykormány harci kedvén és főleg erején is; a liberális párt tolerancia-határait tulajdonképpen már 1789-ben átlépte.

A háború-hit, akármennyire a romantikus történelemfilozófia „dinamizmusának" eleme, Burke-nél realistább megfontolásokból származik. Persze az is igaz, hogy nála a történelem en bloc idealizálandó, a történelemben voltak háborúk, tehát a háború idealizálandó (a *Vindication*ben van hasonló implikációjú gondolatmenet); de a háború mindenekelőtt azért tartozik a történelem lényegéhez, mert ez a különérdekek konfliktusa, s a nemzeti érdekek összeütközése éppoly kevéssé küszöbölhető ki, mint a társadalomban a „szegény és gazdag közötti háborúság", a különböző érdekek társadalmi szembenállása, az osztályharc. (Legföljebb az első — egy nemzetek közti háború — némileg háttérbe szoríthatja a másodikat; ezért is fontos számára az új koalíció, új intervenció.) A felvilágosodás filozófiájában a kozmopolita pacifizmus szintoly képtelenség, mint az egalitáriánus ideálok: „A háború, habár rossz és erőszakos eszköz, mégis egyedüli eszköze a nemzetek közötti igazságtevésnek, és semmilyen frázis nem száműzheti a világból" (79. o.). Történelmi nemzetek között éppúgy nem lehet örök béke, mint történelmi társadalmakban emberi egyenlőség.

Az általános emberszeretet humanista eszményének politikai-gyakorlati tehetetlenségét maguk a forradalmi vezetők is felfedezték, s az emberiség nevében gyakran tettek az emberiesség ellen — folytatja. A politikusok vállalkoztak arra, hogy „metafizikai recept szerint" átneveljék népüket, de a terminológián kívül kevés maradt meg a felvilágosodás filozófiai programjából a forradalom politikai praxisában. A *filozófusok* és *politikusok* kollíziója nemcsak elmélet és gyakorlat szembesítéséből származó általános problémákat veti fel a „jakobinus világmegváltók" esetében; Burke azt „leplezi le", hogy a polgári ideológia általános történelmi célokról beszélt, s a polgári forradalom különös társadalmi célokat realizált. („Csak" azt nem láthatja, hogy a XVIII. században a polgári partikularitás objektíve is általános emberi érdeket képviselt.) A filozófusok fő feladatuknak a valláskritikát tartották, a győztes gyakorlati vonal képviselői, a politikusok vallásilag indifferensek, sőt a vallást politikai instrumentumként akár el is fogadják. A felvilágosodás kozmopolita szabadságideája a forradalomban a szomszéd kis nemzetek függetlenségének megsemmisítését jelenti, a természetes emberi jogok doktrínája a személyes szabadság elfojtásához vezetett. („Franciaországban nincsen szabad sajtó, csak a zsarnokság és hű szolgái szólhatnak" — írja a harmadik levélben.) A politikusok csakhamar belátták, hogy tudnak cselekedni a filozófusok nélkül, s a filozófusok a hatalom, a hódítás ellenfelei helyett — eszközei lettek. A Terror „elemzése" általában ugyan nemigen haladja meg a szitkozódás és szofisztika szintjét (mint a burzsoá történetírásban néha napjainkban is), de Burke-öt mégis a majdani lapos liberális kritikusok fölé emeli, hogy nem azon elmélkedik, vajon Rousseau (ha megéri) ugyanúgy szerette volna-e Robespierre-t, mint Robespierre Rousseau-t, hanem pl. a közvetlen vagy akárcsak formális-politikai demokráciát kéri számon a jakobinusoktól, mivel uralmuk alatt „*Franciaországban nincsen közélet*", s

nem emelkedett az életszínvonal (a francia munkások bére jóval bizonytalanabb, mint az angol — garantált — bérszínvonal — IV. levél).

1793 mutatta meg Burke-nek a felvilágosodás táborán belül — eddig negligált — különbségek jelentőségét. A forradalom fejlődése adott társadalmi tartalmat Helvetius és Diderot, Voltaire és Rousseau elméleti eltéréseinek, melyeket már nem tekint másodlagosnak. Robespierre „hatására" Rousseau radikális; kispolgári koncepcióját igyekszik „leválasztani" a liberális felvilágosodásról, mely már nem jelent fő veszélyt. Az önérdekre épült etika ateizmusa még mindig malus minor a deista Rousseau aszketikus moralitásának politikai tartalmához képest, az erkölcs *elitarisztikus* szekularizációjánál nagyobb ellenfél a *demokratikus* deizmus, mely még Être Suprême-jét is plebejus ideáljai szolgálatába állítja. Burke-öt egyáltalán nem békítette meg, hogy a Konvent törvénybe iktatta a lélek halhatatlanságát és a Legfelsőbb Lény létét (Saint-Just egyik dekrétuma), mert ennél az erénynél az ateizmus is jobb számára, talán csak megsejtette, talán ismerte is Robespierre ezt „alátámasztó" híres szavait: „A Gyűlés nem szerkeszt metafizikai rendszereket. *Az ateizmus arisztokratikus* gondolat, míg az elnyomott ártatlanság felett őrködő, a diadalmas bűnt fenyegető nagy lény eszménye lényegileg *népeszme*."

*

Amikor a liberális nagypolgárság ideáljait (kozmopolita pacifizmus, humanizmus) nem tartja már annyira istentelennek a jakobinus diktatúra nemcsak nominális egyenlőségre törő politikája láttán, akkor is fenntartja, hogy a forradalom „C'est la faut à Voltaire / C'est la faut à Rousseau", de ez — tekintve, hogy Robespierre és Saint-Just komolyan vette, hogy követi a *Társadalmi szerződést* és *Savoyai vikáriust* — több igazságot tartalmaz, mint a felvilágosodás és a forradalom egészének direkt összekapcsolása. „Egy csendes forradalom a morál világában megelőzte a politikait, előkészítette azt, s a politikai forradalom kizárólagossá tette e morálfilozófia szellemét" (80. o.). A „véres erény"-ről mondott közismert közhelyek között mélyebb meglátások is akadnak, pl. hogy a legbigottabb vallás is nagyobb teret enged a szabad választásnak a moralitásban, mint az állami terrorral szankcionált erény, mely már csak politika, hisz benne „minden csak erőszakon nyugszik" (312. o.).

A történelmi vallások és történelmi hatalmak egységes fellépéséért az új vagy semmilyen vallás, az új vagy semmilyen hatalom ellen a legtöbbet tett századában. A dekrisztianizáló köztársaság ellen a keresztény Európa keresztes hadjáratát sürgeti, szinte chateaubriand-i pátosszal hirdetve a „Christian Commonwealth" minden formájának egységét, melyet néhány év múlva nem kevésbé patetikusan Szent Szövetségnek fognak nevezni. Már a *Reflections*ben elítéli a „fanatikusokat", akik a kereszténység vagy akár a „vallás általában" valamelyik különös formáját előbbrevalónak tartják a közös ellenség, a hitetlenség elleni harcnál. Ír volta és jezsuita neveltetése is hozzájárult ahhoz, hogy a XIX. század integrista ideáljait, sőt talán a német romantikusok járványszerű katolicizálását is, elméletében előlegezze. *Európa egységé*nek egyik előfeltétele a keresztény egységfront megteremtése, mely háttérbe szorítja a periferikus jelentőségű dogmák vitatását, a szekularizált filozófia, panteizmus, deizmus, ateizmus elleni összefogás érdekében. Éppen mivel *a jakobinusok egységes ideológiája* miatt még hangsúlyosabb lett az, hogy „*egy felfegyverzett doktrínával kell harcolnunk*" (I. levél), tartja szükségesnek a fizikai fölény kivívása mellett, sőt előtt a szellemi-filozófiai ellenoffenzívát, a *vallás ellentámadását* a

felvilágosodással szemben (Spanyol- és Oroszországban), a franciaellenességét a német és angol nacionalizmusban, a középkor tradícióinak reneszánszát „az egész fel nem világosodott" civilizált világban. A pozitív politikai programhoz már nem elégséges az elmélet empirista elvetése, a felvilágosodással-forradalommal szembeni pusztán negatív-kritikai attitűd; Burke a megvetett metafizika átértékelésére kényszerül, amivel az angol alkotmány tapasztalatán túl „egységes" európai történelem hirdetője lett.

A forradalom „filozófiai kiindulása" a *Regicide Peace*-ben már elismert történelmi véletlennek egyik formája — s ha megvalósul egy metafizika, ellene hasztalan a metafizika tagadásával harcolni, a természetes emberi jogok metafizikájának elméleti megsemmisítése nem semmisíti meg a francia forradalmi alkotmányt. Filozófiai elméletre csak filozófiai érvek válaszolhatnak, a rossz metafizikát új, „igazi" metafizika győzheti csak le, ideológiailag tudatos politikát csak szintúgy megideologizált politika. A történelmi tények nem elégségesek a forradalom ellen, hisz már a forradalom is történelmi tény, ezért erkölcsi stb. értékeket keres, s a történelemben többet a puszta megtörténtnél, igénye, hogy „a történelem irracionális elmélyítéséből"[39] egy filozófiai rendszert alkosson — saját empirista módszerének és metafizikaellenességének, elméletellenes elméletének meghaladásával. Akármennyit mondta, hogy filozófiából nem lehet politikai gyakorlatot csinálni — lehetett, ergo meg kell kísérelni ugyanezt az átmenetet „ellenkező előjellel", *az ellenforradalom győzelméhez szükségesnek látta egy forradalomellenes filozófia elterjedését.* A rendszerépítők *ellen* mindenesetre jobb érvei voltak, mint egy új típusú metafizika körvonalazásához, de gondolatmenete *egészéből* e tendenciát is ki lehet olvasni. Ez implicite tervezett XVIII. század ellenes filozófiának semmi köze az emberi természet metafizikájához vagy akár a megelőző század „természettudományos" racionalizmusához. Burke állítólagos tomizmusát (Reynolds, Canaven koncepciója) erősen kétségessé teszi az a tény, hogy természetfilozófiai érveket soha sehol nem használ isten, vallás alátámasztására (pedig a tomizmust épp ez különbözteti meg az emberi természetből kiinduló vallásfilozófiáktól); amikor — a természetes rend racionalitásáról beszél, akkor is a társadalom történelemben kialakult ésszerű rendjét érti. Burke legalábbis nem törődött azzal, hogy természetontológiailag bizonyítható-e isten léte; kizárólag erkölcsi, társadalmi területen volt szüksége autoritásra, transzcendenciára; mintha hallgatólagosan elfogadta volna a hume-i argumentációt, hogy fizikai, logikai — tehát racionális — út nem vezethet teológiai „igazságokhoz" *(Treatise, Inquiry)*, s egész másfajta „racionális" belátás az, amely politikailag szükségessé teszi az istenérveket. Ha a természetfilozófia nem is alapozhatja meg a teológiát (annál kevésbé, mert Burke bizonyára elfogadta a XVIII. századi angol empirizmus azon tételét, hogy a természetontológia maga is megalapozhatatlan metafizika), a társadalomfilozófia istenérvére nézve ez irreleváns: *istenre a morálfilozófiában, vallásra a politikában akkor is szükség van, ha a mechanika*

[39] Úgy tűnik, ahogy közeledett az 1800-as esztendő, már maga Burke is érezte a feszültséget „a legmisztikusabb reakciós tartalmak" és „a lényegileg régi gondolatformák" kifejezőeszközei között (Lukács: *Id. mű.* 153. o.), s a „Divine Reason" értelmilegterminológiailag egyre inkább „közeledik" az „Irrationality"-vel való azonosuláshoz, mindkettő a Történelmet, ill. a történelem emberi értelem által fel nem fogható értelmét jelenti. De Burke-öt szenzualista tradíciókból táplálkozó szkepszise megakadályozza abban, hogy elérje a német irracionalizmus vagy akár a Lake's Poets (a Tavi Költők), különösen *Coleridge* tiszta miszticizmusát.

bebizonyítja, hogy a fizikai világban szükségtelen hipotézis. Éppen azért zárta ki a természettudományos-racionalista módszert a társadalomfilozófiából, mert megengedte, hogy a kizárólag technikai haladást szolgáló szaktudományok ne törődjenek a transzcendenciával, mely a történelmi haladás megállítására szolgál, a mechanika lehet matematikailag bizonyítható, a morál viszont csak elvileg igazolhatatlan — irracionális — előítéletek stb. elfogadója. A történelemnek — s így az „empirikus" történelemfilozófiának — sincsenek belátható, bizonyítható alapelvei, csak elvileg cáfolhatatlan érzelmi és tekintélyelvi kötöttségei — előítélet, előjog, tulajdon —, s a szokás, a hierarchia irracionalitásában megmutatkozó igazi racionalitás helyettesíti Burke-nél a kozmogóniai, teleológiai istenérveket. Ez *az irracionalizmus* nem az empirizmussal szemben álló princípium, hanem *az empíria magyarázó elve*, a történelmi tények „mélyebb értelmét" tárja fel, felfedvén, hogy eleve értelmetlen a privilégium, prejudicium emberi értelemmel felfogható racionalitását számon kérni. Rá is áll a XIX. századról mondott aforizma: „philosophie, c'est l'histoire"; Burke a „rossz, racionális — s így történelmietlen" — metafizikával egyre inkább az irracionalizált történelemfilozófiát állítja szembe. Az empirikus értelmében vett nem racionális gyakorlati bölcsességben még a „„metafizikátalanításon" volt a fő hangsúly, miután viszont a királygyilkosság is megtörtént, a történelmi dimenzión túli misztikus mélységeket is felvesz „isten kiválasztott — nem forradalmi — történelmi fejlődésformájának" alátámasztására.

A *Regicide Peace* a történetiség alapfogalmának, a tradíciónak további specifikációját kísérli meg. *Az angol szokások „három fő forrását" összeurópai s ezzel világtörténelmi szintre emeli*, de ehhez egy teljességgel „romantikus" tett, a középkor végleges rehabilitációja szükséges (mint liberális burzsoá gyakran beszélt volt a „tökéletesen barbár feudalizmusról", de ezt a feudális kontinenssel való szövetség szószólójaként inkább az egyszerű, de büszke becsület jelzőire cserélte fel). Az angol hagyományokat már nem úgy idézi, mint a legtöbb szabadságot biztosító birodalmat a kontinentális monarchiák abszolutizmusával szemben (*Reflections* — eddig volt angol szabadság, s csak angol szabadság volt), hanem mint az „erkölcsi" természetében az egész feudális Európával közös lényeg hordozóit. A forradalom előtt — írja — „az ember egész Európában otthon érezte magát". Az európai atmoszféra otthonosságát *a germán-gót feudalizmus, a keresztény vallási ceremóniák és a római jog* szentháromsága teremté meg (I. levél). A germán-gót feudalizmus elfogadása eddig nem tartozott előítéletei közé. Az *„európai civilizáció" egységes történelmi* fejlődésének bizonyítása elengedhetetlen számára az Európát két világgá tevő forradalom elszigeteléséhez — még a sokat idézett angol szabadság *polgári* jellegének leplezése árán is. Nemcsak a francia fejlődés organikus harmóniáját bontotta meg a forradalom („Franciaország nem nemzet — párt" — mondja a jakobinus államról), hanem valami olyat is, amit Németországban a történelem egységének fognak nevezi. A világtörténelmet jelentő tradíciókkal szakított az ancien régime-et felszámoló forradalom: „A harc nemcsak XVIII. Lajosért, a franciaországi tulajdonért, erényért folyik, hanem III. Györgyért, II. Ferencért, *minden* méltóságért, tulajdonért, becsületért, vallásért, Angliáért, Németországért, minden nemzetért" (83. o.). A történelem ez átszellemített egységének „értékei" közé felveszi a konvencionalista *Appeal*ben kidolgozott sztratifikációs modellt is (a „dolgok rendje, mely isten és ember szerint az egyedül lehetséges rend" — uo. —, mindig tartalmazza a születés, a tőke, munka, képzettség és életkor szerinti felosztásokat) — az osztályok különbsége

és *egymásrautaltsága* különben a gondviselés és a hasznosság közös elve, amit bizonyít, hogy minden történelmileg alakult, tehát „természetes" társadalomban a tulajdon, ill. a munka két különböző osztályhoz tartozik, és csak együtt állhat meg — vegyíti a száz év utáni liberális és az ezer év előtti keresztény apológiát.

A tradíciók közül a *Reflections* az előítéleteket, a *Regicide Peace* a szokásokat hangsúlyozza. Az első a forradalom olyan szakaszában volt jelentős, melyre a Holbach—Helvetius-típusú felvilágosítók elvont előítéletellenessége volt jellemző. A szokások szent spontaneitását a rousseau-i—robespierre-i „magunk alkotta törvényeknek való engedelmeskedés" elve ellen emelte ki. A történelmi-pozitív és a természetes jogok polémiája az 1793-as alkotmány vonatkozásában másodlagos, *a jakobinus törvények* pozitív — *ember alkotta* — jellegük alapján követeltek engedelmességet, azért kell elfogadnunk, mert *mi* csináltuk . . . Néhány teista természetjoghoz tartozó közhely után Burke a jakobinus alkotmányjog bírálatában ugyanazt a csak hisztorizáló módszert követi, mint a mesterséges állam és a természetes (történelmi) nemzet szembeállításában. A jakobinusok „tudatos" törvénytervezetei a szokások ösztönös — történelmi — hatalmával ütköznek össze. (A szokás a forradalmi joggal szemben éppúgy a konzervatív pólust képviseli, mint az előítélet a „spekulációval", vagy a történelmi nemzet a demokratikus állammal szemben, mint általában az emocionális a racionális ellenében.) „A szokások fontosabbak, mint a törvények. A törvények hatnak ránk, de itt vagy ott, most vagy máskor. A szokások azok, melyek felzaklatnak vagy megnyugtatnak, megrontanak vagy megtisztítanak, felemelnek vagy lealacsonyítanak, barbarizálnak vagy civilizálnak bennünket, állandó, rendíthetetlen, egyforma, észrevétlen működésük révén, mint az a levegő hat, melyet belélegzünk. A szokások adják életünk minden formáját és színét. Milyenségüknek megfelelően támogatják, táplálják az erkölcsöket, avagy teljesen lerombolják őket" (36—37. o.). A jakobinusok „mindenható állama" az európai ember, a keresztény és francia évezredes szokásai ellen indít irtóhadjáratot, hogy „a szekularizált neveléssel a hipokrita erény" képére formálja a citoyeneket, „orákulumuk, Rousseau felfedezései nyomán új erkölcsi és politikai világot teremtvén Franciaországban." (IV. levél.)

A *Királygyilkos béké*ben — ha lehet — még inkább keverednek az éles eszű politikai filozófiai kritikával a politikus mocskolódásai. A szent szokásjog nevében mindazon felháborodik, amin valószínű közönsége is — női emancipáció, válás és mesterséges vallás konstruálásának „természetellenes ideáin", sőt még a sans-culotte divat frivol voltán is. Természetesen az „észistennő szobra" ellen nemcsak az a „népszerű" érve van, hogy „egy putaine-ről mintázták". A „*szisztéma nélkül*" alakult vallás (morál, alkotmány) „felsőbbrendűségét" hirdeti a történelmi tradíciók nélkül, sőt ellen konstituált politikai és erkölcsi törvényekkel szemben. Mindaz, amit a történelem kollektív munkája hozott létre, „*szoros kapcsolatban áll az individuális érzelemmel és érdekkel*" (uo.), míg a történelmi feltételekkel nem számoló, a társadalom valóságos anyagával szembeforduló filozófus-forradalmárok csak a többi ember egyéni és természetes érdekeinek, erkölcsi és vallási érzelmeinek elnyomásával akothatják meg új szisztémájukat, a „társadalom és állam e totálisan új modelljét". A „nevelők" és „neveltek" antinómiája a francia forradalom legdemokratikusabb szakaszában is újratermelődött. „*Mi a jakobinizmus? Egy kísérlet arra, hogy kiküszöböljék az előítéleteket az emberek fejéből abból a célból, hogy minden hatalmat azon*

személyek kezébe tegyenek, akik felvilágosítanak."[40] Persze azt az obligát Terreur-bíráló megjegyzést is megteszi, hogy az előítéleteket az emberi fejekből csak ez emberi fejekkel együtt lehetett kiküszöbölni. Az emberiséget nem lehet saját múltja ellenére humanizálni — s ez a felvilágosodás filozófiai, nemcsak 1793 politikai kritikája. Akármennyire frázisszerű, az Erény ellen szónokló Danton mondásában van egy igaz mozzanat — „Aki a bűnt gyűlöli, az embereket gyűlöli" („by hating vices too much, they come to love men too little" — hangzik a *Reflections* kísértetiesen hasonló helye) —, *megváltoztatni* is csak a történelemtől „örökölt" embereket (és társadalmakat) lehet. Ennyiben a felvilágosodás absztrakt antropológiája, „ahisztorikus" társadalomontológiája valóban a forradalom politikai hibáinak — utópizmusának és a valóságos tömegekből való kiábrándulásának egyaránt — egyik forrásává válhatott. Ez összefüggés burke-i felfedése viszont mit sem változtat azon, hogy korában Párizsban volt a Történelem.

*

A francia forradalom elleni harcban Burke a *tradíciók sorozatának felfogott történelmet* minden emberi, erkölcsi, társadalmi, politikai értéket megítélő végső autoritássá teszi, de az ő történelme még végrehajtó hatalom nélküli szuverenitás. Az „értékhordozó" történelem megtorpan, mintegy megszakad a francia forradalommal, ahogy a *történeti értékelést* sem terjeszti ki e „történelmen kívüli" tényre. A reakciós romantika számára a történelmi tradíciók igazi erejét éppen a francia forradalom célkitűzéseinek és valóságos eredményének vizsgálata mutatta meg; s a XIX. században kibontakozó kapitalizmus valósága (mint a forradalom okozata) csaknem annyi érvvel szolgált a (német) romantikának, mint a középkor ideálja. A francia forradalom politikai formájának a bukásából és társadalmi tartalmának a sikeréből a tanulságot (irracionalista-romantikus, avagy pozitivista-liberális konzekvenciát) levonni csak a századfordulót átlépve lehetett. Burke-nél a terminológiai kellékek mindkét irányzat számára készen álltak; az organicizmus, ill. gradualizmus, misztikus-dinamikus történelem, ill. osztályok közti praestabilita harmónia a társadalmi munkamegosztásban, a romantika és liberalizmus közös forradalomfélelme. Csak mivel még nem láthatta a Történelmi Jog hatalmát, az emberi aktivitás tagadása, a kontinuus fejlődés, tulajdontisztelet ugyanolyan *morális posztulátum* maradt, mint a (megvalósítás hogyanját nem ismerő) felvilágosodás ésszerű és humanista rendjének ideálja a feudalizmussal szemben.

Burke helye a természetjog és a történeti jog, a romantikus hisztoricizmus és a pozitivista apológia koordinátái közt filozófiatörténeti kérdés, *kérdésfeltevése* azonban a mi számunkra is a történelemfilozófia alapkérdését jelenti. Társadalomfilozófia és politikai praxis viszonyának problémájában jó néhány máig is élő megoldási modellt állított fel. Amíg az emberi tudat bele nem avatkozott, hitt a *történelmi értékek* öntudatlan újratermelődésének és fokozatos fejlődésének feltétlenségében, mikor is a gyakorlati bölcsesség, a politikai gyakorlat oly egyértelmű utasítást kap e történelemtől: a mindenkori fennálló fenntartása. Amikor az inpraktikus metafizika és az „értékromboló" forradalom diadalmaskodni látszik, korabeli kifejezéssel konvencionalista, anakronisztikusan *decizionista* lesz a hisztorizmus politikai elmélete; a Sollenből levezethető pozitív politikai program nélkül választ a Sein-ben lehetséges

[40] *Letter to W. Smith.* (1795). *Works IX.* 402. o.

politikai alternatívák közt. A történelemfilozófiát pedig a XIX. századra hagyja, melynek — remélte — már nem kell a forradalmak elfojtásával bajlódnia. Az a következtetéssor, mely — mindig hangsúlyozott módszertani különbség — a szükségszerűen semleges társadalmi metafizika és a mindenképpen „elkötelezett" (partikuláris érdeket képviselő) politika szigorú szétválasztásától ahhoz a konzekvenciához vezet, hogy a tudományos történelemelmélet megalapozása előfeltételezi az emberi történelem bizonyos teljességét („complete enaught"), „befejezettségét", vagyis egy olyan állapotot, melyen a politikai praxis lényegi változtatást már nem hajt végre, a hegeli gondolatmenettel érintkezik. Burke a felvilágosodás legnagyobb ellentmondásának tartotta, hogy elvont metafizikai spekulációt kevert konkrét politikai propagandával — „akinek politikai-társadalmi céljai vannak, nem tud elfogulatlanul beszélni a ‚történelemben ható okokról', ezt csak a XIX. század tárhatja fel, melynek e célok már közömbös történeti tények". (*Reflections, Regicide Peace.*) „A politikai társadalom megalapításának és megalkotásának olyan szemlélete, mintha egy quasi-természeti folyamat volna, melyet nem kontrollál a reflexió, lehetővé teszi, hogy a történelem teljesen, *tisztán teoretikus* téma legyen" — írja L. Strauss.[41] — „A történelemfilozófia elmélet, tudomány, azaz tárgyának, az emberi akciónak a kontemplációja, egy szükségszerűen befejezett emberi gyakorlatnak az elmélete; melynek módszertanilag fel kell tételeznie, hogy a szignifikáns emberi cselekedet, a történelem befejezett." A Burke-nél közvetlenül kifejezett „post festa" jelenti azt, amit Hegel sohasem mondott (legföljebb róla mondták, hogy állította volna), ti., hogy a történelemfilozófia feladata a reális racionális voltának bizonyítása. Burke-nél valóban a legvulgárisabb értelemben azonos az ésszerű (és értelemfölötti) az — 1789 előtti — fennállóval, a történelemelmélet a történelmi gyakorlat — s *minden* történelmi tény, intézmény — racionalizálásával, kategorizálásával. De felvilágosodás-kritikájában azt is hangsúlyozza, hogyha egy jövendő társadalomról szóló „politikai metafizika" megalkotása egyáltalán értelmes vállalkozás lehetne, akkor ezt a történelmi feltételekből kellene levezetni, „az ország adott anyagával" összekapcsolni, mivel minden társadalmi-politikai döntés, cselekvés csak ebből indulhat ki. Azt mondhatjuk, hogy a reakciós Burke tudatosította egy *forradalmi gyakorlat filozófiájának* központi kérdését, történelemfilozófiai „teleológia" és tényleges politikai praxis viszonya tisztázásának szükségszerűségét; a történelmi-társadalmi emberi természet elméletének és egy, a történelemben sohasem volt társadalom gyakorlati megvalósításának szintézisét. Hogy miképpen lehet a hisztorizált antropológia — „art is man's nature" (mesterség az ember természete) — filozófiájából a politikai konzervativizmussal — „polgári társadalom az ember természetes állapota" — ellentétes, gyakorlati-forradalmi politikához eljutni. E problémafelvetés *Marx* megoldásának — történelemfilozófia és politikai praxis tökéletesen új típusú egységének[42] — perspektívájából nyer történeti jelentőséget.

[41] L. Strauss: *Id. mű Introduction*, és a Burke-fejezetből.

[42] L. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*. Akadémiai Kiadó, 1966, „Az emberi történelem egységét az ember önmagát létrehozó és megalkotó szabad és univerzális tevékenységében, a munkában látni meg csak akkor lehetett, ha az emberi termelőtevékenységet magát már a ‚munka felszabadításának' kommunista perspektívájából, a proletariátus forradalmi harcának álláspontjáról tekintették. Így az ‚emberi lényeg' marxi elmélete, az embernek, mint történelmi-társadalmi lénynek marxi ontológiája nem egyszerűen a világ, a történelmi és társadalmi élet egy meghatározott ‚magyarázata'.

Kevésbé filozófiai szintű aktualitását őszinte önjellemzéséből érthetjük meg, a *Királygyilkos béke* utolsó soraiban maga adja meg munkássága summáját: „Az absztrakciók hókuszpókusza nélküli *harc minden új és — egy divatos frázissal élve — ‚forradalmi' — ellenében.*" Ezeknek az ember történelemalakító tevékenységét elítélő gondolatoknak olyan hirtelen támadt reneszánszuk van a mai polgári politikai filozófiában (s ehhez sajnálatosan gyakran csatlakozik az individuumokból, az egyénekből való kiindulás rossz értelemben vett elvetése a *másik* oldalon), hogy a proletárforradalom burzsoá bírálói még címben is a polgári forradalom kritikusát idézik (H. Laski: *Reflexiók napjaink forradalmáról*). — Nekünk „kötelességünk újra és újra megbélyegezni a Burke-öket, akik utódaiktól csak egyben különböznek — tehetségükben" (Marx[43]).

ИСТОРИЗМ ПРОТИВ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИЯ Э. БУРКЕ

Мария Лудаши

Философия общества XVII—XVIII в. в. не нашла *философского* выхода к общественной практике, не разрешила проблему «реализации философии». Эта философия, почти вопреки своей воле стала идеологией реальной революции. Не только в том смысле, что хотели или не хотели субъективно *философы* таких изменений, но и в том, что их «типичные» *(средние)* представители (Гольбах, Гельвеций) не связывали с реальными отношениями, с «*изменяемой действительностью*» даже то изменение, которого они желали, а сформулировали его как нечто *отвлеченное.* (Монтескье и Руссо в своем подходе к обществу и к природе человека преодолели эти представления). Функция просвещенного деспота, иллюзия теории воспитания означает *политическую* ограниченность не только просветителей. *Методологически* радикальная теория договора с ее абсолютно новой конституцией для отдаленных маленьких стран такая же утопичная, как «незаметные» реформы антифеодального абсолютного монарха либералов. (Также не намного отличается программа социализма, создающегося на частном предприятии вопреки капиталистическому окружению, от той программы, для осуществления которой обращаются к капиталистам). Осуществимый общественный идеал не имеет никакого отношения к осуществленным историческим обстоятельствам — эта так называемая «неисторичность» является основой критического характера, имеющего историческое значение, эпохи Просвещения. Но эта «неисторичность» позволяет, чтобы на *terra incognita*, находящейся между существующим «нерациональным» государством и «государством разума», противник мог бы построить свои позиции.

Историзм, возникший как *реакция* на французское Просвещение и революцию, смог легче сконструировать наследство, теорию дальнейшего развития традиционной философии истории и политического консерватизма, чем буржуазный прогресс свою революционную общественную теорию и практику. Первым мыслителем, который мог бы использовать в качестве эпиграфа лозунг реакционной романтики — «Полностью разрушить дух XVIII века» — был Эдмонд Бурке. Он целиком является сыном XVIII века, его историзм является в крайней мере «преромантическим». Его философия является критикой Просвещения и революции, в центре которой находится отношение между «общественной метафизикой» и «практической мудростью политики». В отношении теорий естественного права он утверждает, что они не подходят для того, чтобы направлять практические и политические решения, а политическую практику революции он противопоставляет философским принципам революции. «Устраняющий» антиномии философии *будущего* переворот Бурке отодвигает общий референспункт теории общества и политической философии в *прошлое.* Он оценивает строй с точки зрения не тех ценностей, которые должны создаваться, а тех, которые уже созданы. Эта «*обратная телеология*» (Колридж) по-

---

E felfogás mint *teória* maga is része a ‚világ', a történelem és társadalom *megváltoztatásáért*, az ember univerzalitásáért és szabadságáért vívott forradalmi harcnak, a proletariátus *forradalmi praxisának.*" (84. o.)

[43] Marx: *A Tőke* I. Kossuth, 1961. 670. o.

своему разрешает синтез философии истории и общественной деятельности. Соответствие исторического идеала и настоящей истории не является проблемой, если первый есть запоздалая идеализация второго. Бурке — в терминологической одежде английского эмпиризма, — основываясь на практике прошлого, отбрасывает «метафизические спекуляции», отрицающие эту практику. Его аксиома: не существуют априорные общественные идеи, то есть философия истории, предполагающая некую политическую практику *будущего*, является абсурдным начинанием (эта мысль очень популярна и в современной буржуазной политической философии, которая охотно подчеркивает актуальность аргументаций Бурке против «всякой» предикции исторической метафизики).

Помимо роли Бурке *в истории философии* (подготовитель романтической иррационалистической философии истории; и, менее непосредственно, — на основе своих взглядов против эмпирической метафизики — он является одним из вдохновителей позитивистской ликвидации общественной онтологии) его *постановка вопроса* для марксистской философии истории и политики тоже является существенной. Он требует от прогрессивных мыслителей своего времени соединения общественной теории и революционной практики, а эта проблема касается не только идеологов французской буржуазной *революции*, а каждого «материалиста *практика*», делающего философию с политической перспективой, то есть «каждого коммуниста», делающего политику с философской перспективой.

HISTORICISM AGAINST HISTORY

Maria Ludassy

The philosophy of the Enlightenment couldn't find a theoretical mediation towards political practice. The typical representatives of this epoche did not succeed in connecting the practically affirmed changes with the philosophical explanation of the society to be changed. The fiction of the enlightened despote or the illusions concerning education represent not only the political limits of "Les Philosophes", but also the absence of a philosophy of revolution. The attempts of Montesquieu and Rousseau to give a historical explanation for society and the human nature can be considered as an elaboration of the question to be answered, but not as a solution. The society and the man of the future remained utopistic abstractions. From this aspect there is no difference between the antityrannic absolute ruler of liberales and the radically new constitution to be applied in some far-away, small country of the radicals — and in this respect their ideas do not really differ from such a conception of socialism, which desires to establish a socialist factory in capitalist surroundings, or to organize a communist farm in Paraguay. On the *terra incognita* lying between the Etat de raison and the irrationality of the existing order the theoretical enemy could creat its fortresses.

Even the old traditionalism (Bonssuet) was not able to overcome the difficulties presented by the progressive philosophics. Only a conception which utilizes the historically interpreted notion of tradition can combat succes fuly against the Enlightenment's ideas about future. The preromantic *Historismus* of Burke gave a pattern for connecting the philosophy of history with political practice. The romantic historicism — "reversed teleology" (Colleridge) — judged all present and future political activity in the light of the values of historical part. Still, the direct political decisions cannot be oriented even on the basis of Burke's philosophy of history. His own political activity Burke tries to justify by appeals to various philosophica views between positivistic decisionism and extreme irrationalism. Burke, as a theoretician of the reaction against the French Revolution, presented all those problems which must be solved in order to realize any political activity that is conscious of its implications in the light of the philosophy of history, or to realize a philosophy of history that is the theory of a real political activity.

A logikai négyzeten alapuló következtetések

TAMÁS GYÖRGY

Arisztotelésznél találkozunk először olyan eljárások elemzésével, mint például a megfordítás, a szembeállítás, az alárendelés. Ezeket az eljárásokat azonban nem tekintette önálló műveleteknek, hanem csupán a szillogizmus és a bizonyítás eszközeinek. Ugyanezt a felfogást vallották követői is néhány száz éven át.

A II. században Galenus lépett fel azzal az igénnyel, hogy ezeket az eljárásokat a szillogizmusoktól viszonylag függetlenül tanulmányozza. Ő alapozta meg a különböző formájú ítéletek egyértelműségének (aequipollentia) elméletét. Kortársa, Apuleius, már megkülönbözteti egymástól a logikai négyzeten (amelyet ő alkalmazott először), ill. az egyértelműségen alapuló eljárásokat. Elődeinek a megállapításait a VI. század elején Boëthius foglalta rendszerbe, és egyúttal új terminológiát vezetett be, amely napjainkban is használatos.

A szóban forgó eljárásoknak a szillogizmustól való viszonylagos függetlenítése azzal a következménnyel járt, hogy nem következtetéseknek, hanem az ítélettel kapcsolatos műveleteknek tekintették őket. Ebben közrejátszott az az arisztotelészi hagyomány is, amely a következtetést a szillogizmussal azonosította.

Syllogismus és consequentia azonosítása ellen már egyes arab logikusok felléptek (Avicenna és Averroës), de határozott különbséget csak a XIII. században tett közöttük Duns Scotus, aki az utóbbi fogalomkörébe a szillogizmuson kívül a megfordítást, az egyértelmű következtetést és az entimémát is bevette. Az utóbb említett három következtetési mód közös vonásának tekintette, hogy egy premisszából adódik a zárótétel. A továbbiakban Occam is aláhúzta e műveletek következtetés voltát, pl. azzal, hogy a megfordított ítélet előtt mindig a „tehát" szót (ergo, igitur) alkalmazta.

Ettől az időtől kezdve a logikusok véleménye megoszlott arra vonatkozóan, hogy ezeket az eljárásokat következtetéseknek tekintsék-e vagy sem. Wolff a valódi következtetéssel (ratiocinatio) szemben bevezette a közvetlen következtetés (consequentia immediata) kifejezést (és a közvetlen következtetéseket először tárgyalta a szillogizmusok után). Drobisch a közvetlen következtetést Folgerungnak, a szillogizmust Schlussnak nevezte, és két különálló fejezetben elemezte őket. Fogarasi a következőket írta: „A közvetlen következtetések a szó szűkebb értelmében, inkább az ítélet és a következtetés határán levő átmeneti jellegű ítéletek." (Fogarasi: *Logika*. Akad. Kiadó, 1958. 232. o.) A logikusok másik csoportja (köztük Trendelenburg, Überweg, számos szovjet szerző) következtetéseknek tartja és a szillogizmusok előtt tárgyalja őket.

Véleményünk szerint a közvetlen következtetést azért kell következtetésnek tekinteni, mivel — valamely ítéletben burkoltan meglevő, ki nem fejtett — ismeret feltárására szolgál. Ugyanakkor azonban nem határolódik el mereven az ítélettől, a dialektikus logika ugyanis kimutatta, hogy az ítélet a gondolkodás fejlődési folyamatában átmegy a következtetésbe.

A közvetlen következtetésben szereplő ítéletek értelmezése

A logikai négyzeten alapuló közvetlen következtetéseket egyes szerzők „az ítéletek közötti viszonyok tulajdonságain alapuló közvetlen következtetéseknek" szokták nevezni. Ezzel azt akarják kiemelni, hogy az ítéletek között fennálló logikai viszonyok lehetőséget nyújtanak szükségszerű következtetések levonására. Tudjuk például, hogy az ellentmondó ítéletek nem lehetnek mindketten igazak, és nem lehetnek mindketten hamisak. Tehát, ha tudjuk, hogy valamilyen két ítélet egymásnak ellentmondó és azt is tudjuk, hogy egyikük igaz (ill. hamis), akkor ebből szükségszerűen következik, hogy a másik hamis (ill. igaz). Vagyis az egyik ítélet igazságából (ill. hamisságából) következtethetünk a másik ítélet hamisságára (ill. igazságára).

Az ítéletek összekapcsolásának természetesen nem szabad önkényesen történnie. De mi az alapja a helyes összekapcsolásuknak? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy mit értünk ítéleten. Ismeretes azonban, hogy erről nemcsak a logika eddigi története során, hanem napjainkban is eltérőek a vélemények. Tekintsük át röviden az alapvető nézeteket, hogy bírálatukon keresztül megadhassuk az ítéletnek azt a meghatározását, amelyet további fejtegetéseinkben alapul veszünk.

Már a logika kezdeti időszakában felismerték, hogy az ítélet összefüggést fejez ki, ennek értelmezésében azonban jócskán megoszlottak a vélemények.

A kialakult felfogások mindenekelőtt két nagy csoportra oszthatók. Az elsőbe azok tartoznak, amelyek csupán az összefüggés mibenlétét kutatták. A másik csoportba azokat a nézeteket sorolhatjuk, amelyek meghatározott alkotóelemek összefüggésének tekintették az ítéletet.

1. *a)* Az első csoportba tartozó felfogások közül először is azt kell említenünk, amely megelégedett annak kimondásával, hogy *az ítélet az a gondolati forma, amely összefüggések kifejezésére szolgál.* Ebben a megállapításban kétségkívül van igazság. Hiszen abban az ítéletben például, hogy „az ólom elem", valamilyen összefüggést tártunk fel. Ugyanakkor azonban ez a meghatározás az ítélet és a fogalom metafizikus szembeállításának a terméke. A szembeállítás a következő megfogalmazásban szokott kifejezésre jutni: a fogalmak tárgyakat, illetve ezek jegyeit, az ítéletek pedig tárgyak, illetve tárgyak és jegyek összefüggéseit tükrözik vissza.

Ez a merev megkülönböztetés tarthatatlan. A fogalmak ugyanis tartalmukat tekintve éppúgy visszatükrözik az objektív összefüggéseket, mint az ítéletek. Csupán formájukban nem jut ez kifejezésre. Mivel a formális logika megreked a formai elemeknél, ezért nem képes felismerni a fogalomnak ezt a vonatkozását.

A formális logika ellentmondásba kerül önmagával, amikor elismeri viszonyfogalmak létezését. A viszonyfogalmak ugyanis a tárgyak közötti összefüggést tükrözik vissza. Tehát az ítéletnek nem kizárólagos specifikuma

az összefüggések feltárása. Ha az összefüggések tükrözését pusztán az ítéletekre korlátozzuk, akkor egyrészt hamis azonosítást követünk el, másrészt a tág meghatározás hibájába esünk.

b) Arisztotelész továbbá arra törekedett, hogy az ítéletben kifejeződő összefüggés mibenlétét mind tartalmi, mind formai vonatkozásban konkrétabban megfogalmazza. Az ítélet általános tartalmát illetően tőle származik az a megállapítás, hogy *az ítélet olyan kijelentés, amely igazságot vagy hamisságot fejez ki.* „... a névszók és az igék önmagukban véve kapcsolás és szétválasztás nélküli gondolathoz hasonlóak; pl. *ember, fehér* — amikor semmit sem teszünk hozzá — egyáltalán nem téves és nem igaz. Ennek bizonyítéka: *kecskeőz* is kifejez valamit, de sem nem igaz, sem nem téves, ha nem tesszük hozzá azt, hogy *van*, vagy hogy *nincs*, akár általában, akár időben értve." (Aristotelés: *Organon.* I. köt. Akad. Kiadó, 1961. 112. o.)

Ugyanezt a nézetet vallja számos marxista filozófus is. Lássunk egyet közülük: „Amikor azt állítjuk, hogy az »igazság« nem egyéb, mint »igaz ítélet« vagy »igaz mondat«, ezzel nemcsak a dolog negatív oldalát hangsúlyozzuk — vagyis azt, hogy az igazság nem önálló dolog, állapot vagy jelenség —, hanem a pozitív oldalt is, vagyis azt, hogy az igazság absztrakt és objektív fogalom, melynek az ítélet (és csak az ítélet alapján a mondat) meghatározott tulajdonsága felel meg. Arisztotelésztől kezdve a filozófia történetének legnagyobb gondolkodói nyomán szögezzük le tehát, hogy az *igazság az ítéletek tulajdonsága, minősége.*" (Schaff: *A marxista—leninista igazságelmélet néhány problémája.* Szikra, 1955. 11. o.)

Ez a felfogás szűk körű és egyoldalú, mivel nemcsak az ítéletek fejeznek ki igazságot vagy hamisságot. Vajon a fogalmak nem a valóságot tükrözik vissza? Ha a fogalmak nem lennének igazak vagy hamisak, akkor ez azt jelentené, hogy nincs kapcsolatuk a valósággal, üres fikciók csupán.

Mi az oka annak, hogy ilyen felfogás kialakult és mindmáig uralkodó szerepet játszik? A főok abban keresendő, hogy az igazságot, ill. a hamisságot formális eszközökkel csak az ítéletekkel kapcsolatban tudták kimutatni. Az ítéletek közötti viszonyok alapján formálisan, vagyis a tartalomtól függetlenül el lehetett dönteni, hogy valamely gondolat megfelel-e a valóságnak vagy sem. Mivel a formális logika csupán a formai kritériumokat hajlandó figyelembe venni, ezért az igazság fogalmi körét önkényesen leszűkítette az ítélet és a valóság viszonyára. Ha azonban a formális kritériumok szűk körét áttörjük és bevonjuk a logikába a gyakorlatot, mint az igazság tartalmi kritériumát, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az ítéletnek nem megkülönböztető, sajátos jegye az, hogy igazságot vagy hamisságot fejez ki.

c) Formai tekintetben Arisztotelész a következő meghatározást adta: *az ítélet valamiről valamit állít vagy tagad.* (Aristotelés: Id. mű 191. o.)

E meghatározás helyességét azzal szokták indokolni, hogy a fogalom önmagában, az ítéleten kívül nem tartalmaz sem állítást, sem tagadást.

Ez az érvelés megint csak a formális nézőpont szűklátókörűségéről tanúskodik. Mi az igazság ebben a felfogásban? Formális eszközökkel eldönteni, hogy valamely gondolat állítást vagy tagadást fejez-e ki, csupán az ítéletekkel kapcsolatban lehet. Az „ateista" fogalmat illetően például formálisan nem tudjuk kimutatni, hogy ebben a fogalomban állítást vagy tagadást fejezünk-e ki. De vajon azt jelenti-e ez, hogy az ateista fogalma nem fejezi ki az adott összefüggés meglétét vagy hiányát?

Az állítás, ill. a tagadás valaminek a létezését vagy nem-létezését fejezi

ki. Ha a fogalmak semmit sem mondanának a bennük visszatükröződő tárgyak létéről, akkor ez újfent csak azt jelentené, hogy a fogalomnak és a valóságnak semmi köze sincs egymáshoz.

Még inkább kiütközik ennek a felfogásnak a tarthatatlansága, ha a pozitív és a negatív fogalmakra gondolunk. Ezek a fogalmak ugyanis éppúgy valaminek a meglétét vagy hiányát tükrözik vissza, mint az állító, ill. a tagadó ítéletek. Az állítás és a tagadás tehát nem sajátos vonása az ítéletnek.

2. Eddig azokkal a felfogásokkal foglalkoztunk, amelyek az ítéletben kifejeződő összefüggés mibenlétét igyekeztek tisztázni. Most rátérünk azoknak a nézeteknek az elemzésére, amelyek az összefüggés alkotóelemeit állítják előtérbe.

a) Számos logikus azon a véleményen van, hogy *az ítélet fogalmak összekapcsolása.* Vagy másképpen megfogalmazva: az ítéletekben fogalmakról állítunk vagy tagadunk valamit. Ezt a felfogást vallotta már Arisztotelész is.

Míg azonban Arisztotelész a fogalmakat a visszatükrözés eredményeinek tekintette, addig Kant olyan ítéleteket tartott szem előtt, amelyekben a tapasztalástól független, vagyis mesterségesen, szerkesztett fogalmak dominálnak. „Ha valamennyi szintetikus ítéletünket, amennyiben objektív érvényességűek, taglaljuk, azt találjuk, hogy sohasem állanak puszta szemléletekből, melyeket mint rendesen hiszik, csak összehasonlítás által kapcsolunk egybe valamely ítéletben, hanem hogy lehetetlenek volnának, ha a szemléletből elvont fogalmakhoz nem járult volna hozzá még egy tiszta értelmi fogalom, mely alá ama fogalmak foglaltattak, s csak így kapcsoltattak egybe objektív érvényességű ítéletben." (Kant: *Prolegomenák.* 50. o.)

Ez a felfogás elszakítja az ítéletet a valóságtól, mivel alapjában véve szubjektív jellegűnek tekinti. Az ítélet e szerint a nézet szerint nem az objektív valóságot tükrözi vissza, hanem tudatunk önkényesen létrehozott terméke.

b) Az ítélet szavak (nevek) összekapcsolása. Míg a kantiánusok az ítéletet fogalmak összekapcsolásának tekintették, addig a nominalisták szavak kapcsolatát látják benne. Hobbes szerint az ítélet két, egymással kopulával összekötött névből álló szóbeli kifejezés. A kopula azt fejezi ki, hogy mindkét név (alany, ill. állítmány) ugyanazon tárgy neve.

Míg Hobbes mint materialista elismerte, hogy a szavak objektívan létező tárgyak nevei, addig a modern nominalisták, például Carnap, arra törekszenek, hogy teljesen elszakítsák a nyelvet a léttől. Számukra a nyelv nem a természetes emberi nyelvet jelenti, hanem valami mesterséges nyelvet. Így az ítélet nem más, mint önkényesen megállapított kifejezések összekapcsolása.

A nominalizmus az ítéletet azonosítja a mondattal, s ennek következtében az ítéletet messzemenően formálisan fogja fel. Igaz, hogy minden ítélet mondat formájában fejeződik ki, a mondat azonban csak nyelvi burka az ítéletnek, nem pedig maga az ítélet.

*

Láthattuk, hogy az ítéletre vonatkozóan a logikai irodalomban számos különféle meghatározás alakult ki. Bár mindegyikükben található bizonyos racionális mag, ugyanakkor azonban hiányosak, egyoldalúak. Mi hát akkor az ítélet lényege?

Az előbbiek során csak röviden érintettük azt a felfogást, amely szerint az ítélet fogalmak összekapcsolása. Most azonban kissé részletesebben kell

foglalkoznunk vele, mert ennek a nézetnek a bírálatán keresztül juthatunk közelebb az ítélet lényegéhez.

A szóban forgó felfogásnak két alapvető hiányossága van. Az egyik az összekapcsolás műveletének egyoldalú hangsúlyozásában áll. Ez a hiányosság onnan ered, hogy a formális logika a fogalom és az ítélet összefüggését csak mint kész, kialakult formák kapcsolatát vizsgálta, de nem keresett választ arra a kérdésre, hogy a megismerés fejlődési folyamatában milyen viszony van közöttük.

Ha e két gondolati formát statikusan fogjuk fel, akkor kézenfekvőnek tűnik az a megállapítás, hogy az ítéletek fogalmakból tevődnek össze, s nincs értelme annak az állításnak, hogy a fogalmak az ítéletek révén alakulnak ki. A gondolkodás fejlődési folyamatát figyelembe véve azonban kiderül, hogy az ítélet a fogalomhoz viszonyítva nemcsak szintetikus, hanem egyszersmind *analitikus* jellegű. Amikor ítéleteket alkotunk, akkor a tárgyakat felbontjuk egyes ismertetőjegyeikre és összefüggéseikre. Ennek az eljárásnak az az objektív alapja, hogy a gyakorlatban a tárgy más-más oldaláról mutatkozik meg. Helyesen jegyezte meg Hegel: „... fogyatékossága a formális logikában az ítéletről szokásos fölfogásnak az, hogy szerinte az ítélet általában pusztán valami esetlegesnek látszik s hogy nem mutatja ki, hogyan történik a továbbhaladás a fogalomtól az ítélethez. Csakhogy a fogalom mint olyan nem folyamat nélkül magában megmaradó, ahogy az értelem gondolja, hanem ellenkezőleg, mint végtelen forma, teljességgel tevékeny, mintegy *punctum saliens*-e minden elevenségnek s így magát önmagától megkülönböztető. A fogalomnak ez a saját tevékenysége által tételezett szétválása mozzanatainak különbségeire az *ítélet;* ennek jelentését ennélfogva mint a fogalom *elkülönböződését* kell felfogni." (Hegel: *Enciklopédia.* I. köt. Akad. Kiadó, 1950. 258. o.)

Térjünk most rá a tárgyalt felfogás másik alapvető hiányosságára. Kétségtelen tény, hogy az ítélet *szintetikus* jellegű. Amikor ítéletet alkotunk, akkor nemcsak felbontjuk az adott fogalmat, hanem egyszersmind összekapcsoljuk egy vagy több más fogalommal.

De hogyan értelmezi a formális logika ezt a kapcsolatot? Hegel erről a következőket írta: „Az ítéletet fogalmak, mégpedig különnemű fogalmak kapcsolatának szokták tekinteni. A helyes ebben a fölfogásban az, hogy a fogalom csakugyan az ítélet előföltevése és az ítéletben a különbség formájában lép föl. Helytelen azonban különböző fajú fogalmakról beszélni, mert a fogalom mint olyan, noha konkrét, lényegileg mégis *egy* és a benne foglalt mozzanatokat nem lehet különböző fajoknak tekinteni, s éppoly helytelen az ítélet oldalainak *összekapcsolásáról* beszélni, mert ha összekapcsolásról van szó, az összekapcsoltakat a kapcsolat nélkül is magukban létezőknek gondoljuk." (Uo.)

Az ítéletet eszerint nem szabad a fogalmak mechanikus összekapcsolásának tekinteni. Csak a formális gondolkodás képzeli úgy, hogy ítéletalkotáskor az egyik fogalmat hozzárendeljük a másikhoz. Az ítéletben szereplő fogalmak kölcsönösen áthatják egymást, miként a valóságban is elválaszthatatlan egységet alkotnak.

Mindezek alapján a következő meghatározást fogalmazhatjuk meg: *az ítélet az a gondolkodási forma, amely a tárgyak összefüggéseit a fogalmak felbontása és összekapcsolása révén tükrözi vissza.* (A „tárgy" kifejezésen nemcsak a köznapi értelemben vett megfogható dolgokat értjük, hanem a legszélesebb értelemben véve mindazt, ami tudatunkban tükröződik.)

Most már visszatérhetünk annak az eredeti kérdésfeltevésünknek a megválaszolására, hogy mi az alapja az ítéletek helyes összekapcsolásának. Az ítéletek közötti viszonyokat az összefüggésbe hozott ítéletek tartalma határozza meg. Az ítéletek tartalmát pedig a fogalmak és viszonyaik alkotják.

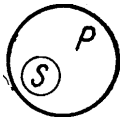
A fogalmak viszonyainak szerepe a logikai négyzeten alapuló következtetésekben

A közvetlen következtetésekkel kapcsolatban gyakran használjuk ezt a kifejezést: „ha tudjuk, hogy az egyik ítélet igaz, akkor ..." Kérdés: valamilyen kategorikus ítélet igazságának, ill. hamisságának eldöntésében milyen szerepük van a logikai kritériumoknak. Forduljunk válaszért a fogalmak viszonyaihoz. A hagyományos logika az alábbi viszonyokat különböztette meg:

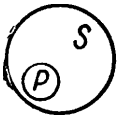
1. Az egyértelmű (azonos) fogalmak ugyanazokat a tárgyakat tükrözik vissza, pl. kutya — eb.



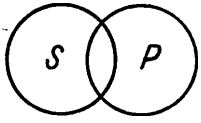
2. Az alárendeltségi fogalmak viszonyát az jellemzi, hogy az alany terjedelme beletartozik az állítmány terjedelmébe, pl. vas — fém.



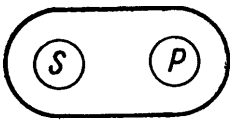
3. A fölérendeltségi fogalmak viszonyát az jellemzi, hogy az állítmány terjedelme beletartozik az alany terjedelmébe, pl. bútor — szék.



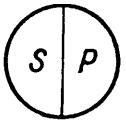
4. Kereszteződési viszonyban olyan fogalmak vannak, amelyeknek a terjedelme részben közös, pl. edény — alumínium tárgy.



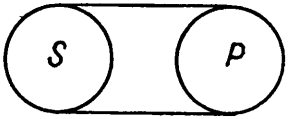
5. A mellérendelt fogalmakat az jellemzi, hogy közös legközelebbi nemmel rendelkeznek, pl. rabszolgatársadalom — feudális társadalom.



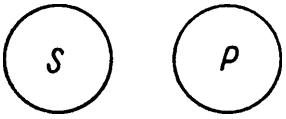
6. Ellentmondási viszonyban olyan fogalmak vannak, amelyek kölcsönösen tagadják egymás teljes tartalmát, pl. bűnös — nem — bűnös.



7. Ellentétesek azok a fogalmak, amelyek tartalma a közös nemfogalmon belül a legnagyobb különbözőséget mutatja, pl. bűnös — ártatlan.

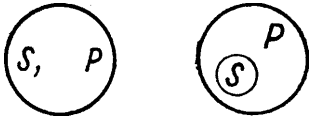


8. Az össze nem hasonlítható fogalmakat az jellemzi, hogy egyetlen közös ismertetőjegyük sincs, pl. asztal — becsület.

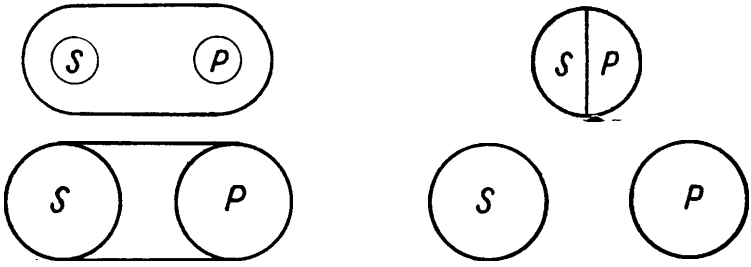


Ismeretes, hogy a kategorikus ítéletnek terjedelem és minőség szerint négy fajtája van: általános állító (A), általános tagadó (E), részleges állító (I) és részleges tagadó (O) ítélet. Hogyan függ ezen ítéletek igazsága, ill. hamissága a bennük szereplő terminusok viszonyaitól?

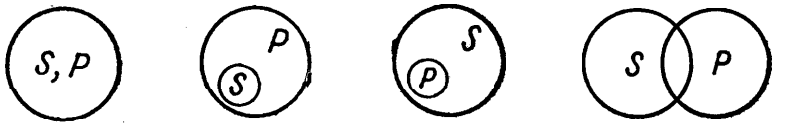
Az A ítélet igaz akkor, ha benne egyértelmű vagy alárendeltségi fogalmak szerepelnek:



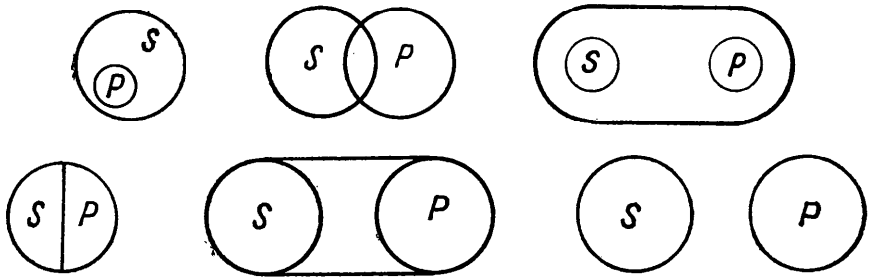
Az E ítélet abban az esetben igaz, ha mellérendelt, ellentmondó, ellentétes vagy össze nem hasonlítható fogalmakat tartalmaz:



Az I ítélet ugyancsak négy esetben igaz:



Végül az O ítélet hat esetben igaz:



Ezek az összefüggések, mint mondottuk, igaz ítéletekre vonatkoznak. Ha figyelembe vesszük a hamis ítéleteket is, akkor az alábbi értéktáblázatot kapjuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A	i	i	h	h	h	h	h	h
E	h	h	h	h	i	i	i	i
I	i	i	i	i	h	h	h	h
O	h	h	i	i	i	i	i	i

1. táblázat

(Az arab számok a már ismertetett fogalomviszonyokra utalnak; i — igaz, h — hamis.)

Az 1—2., a 3—4. és az 5—8. oszlop értékmegoszlása megegyezik egymással. Egyszerűsítés révén három különböző értékeloszlást kapunk:

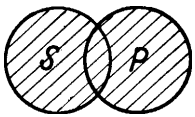
	I.	II.	III.
A	i	h	h
E	h	h	i
I	i	i	h
O	h	i	i

2. táblázat

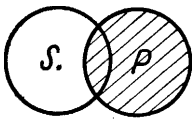
A matematikai logika az osztálykalkulus keretében foglalkozik ezekkel a viszonyokkal a következő csoportosításban:

1. S is, P is üres osztály (az ábrákban a vonalkázás az ürességet, a pont a létezést jelöli). Üresnek nevezik azt az osztályt, amely egy elemet sem tar-

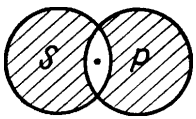
talmaz. Másképpen fogalmazva: az üres osztály olyan fogalom, amelyben nem létező tárgyakat általánosítunk.



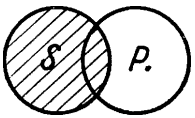
2. P üres osztály, S nem üres.



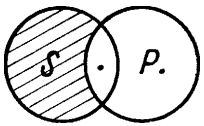
3. S azonos P-vel, és nem üres.



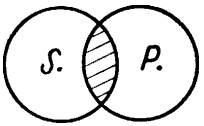
4. S üres osztály, P nem üres.



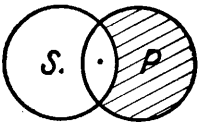
5. S valódi része P-nek, S nem üres.



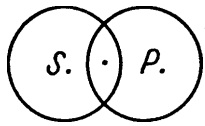
6. S és P közös része üres, S és P nem üres.



7. S-nek valódi része P, P nem üres.



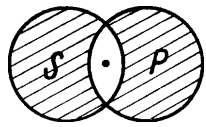
8. Sem S, sem P, sem közös részük nem üres.

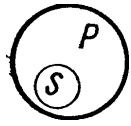


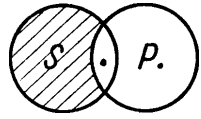
Vessük össze a fogalmak viszonyaira vonatkozó két felfogást. Emeljük ki először azokat az eseteket, ahol megegyezést találunk:

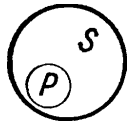
Hagyományos logika *Matematikai logika*

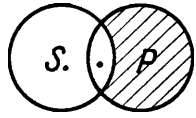


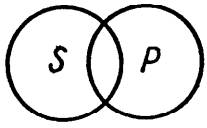


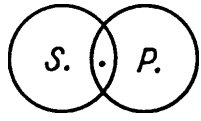


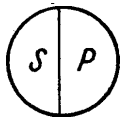


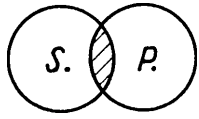












A hagyományos logika 5., 7. és 8. esetét a matematikai logika megegyezőnek veszi a 6. esettel azon az alapon, hogy mindezekben a viszonyokban az S-nek és a P-nek nincs közös eleme.

Bevezetésre kerültek viszont azok a fogalomviszonyok, amelyekben üres osztály szerepel. Klaus azon ritka matematikai logikusok közé tartozik, akik megvizsgálták azt a kérdést, hogy nem lenne-e helyesebb az üres osztály

helyett hamis fogalomról beszélni. Ellenérvei a következők: 1. A fogalom semmit sem állít vagy tagad. 2. A formális logika a fogalom extenzionális oldalával foglalkozik, az intenzionális viszonyok a dialektika körébe tartoznak. Majd a következőkben foglalta össze a véleményét: „Átvitt értelemben tehát igaznak jelölhetünk meg egy fogalmat, ha extenziója van és hamisnak, ha nem ez az eset áll fenn. Éppúgy beszélhetünk arról is, hogy egy fogalom valamit visszatükröz, ill., hogy semmit sem tükröz vissza. Mindkét esetben azonban nem pontos kifejezési módról van szó, amelyet mostantól fogva el akarunk kerülni. Helyesebb arról beszélni, hogy vannak fogalmak, amelyek a valóságra irányulnak és vannak, amelyeknél nem az az eset." (Klaus: *Bevezetés a formális logikába*. Gondolat, 1963. 139. o.)

Az ítélet elemzésekor már kifejtettük azt a véleményünket, hogy nem tekinthetjük az ítélet specifikumának sem azt, hogy állít, ill. azt, hogy tagad, sem pedig azt, hogy igaz, ill. hamis. Ezért Klaus első érvét nem tartjuk elfogadhatónak.

Másodszor: még a formállogikusok közül sem ért mindenki egyet azzal, hogy a formális logika a fogalomnak csak az extenzionális oldalával foglalkozik. Ha ez a Klaus-féle megállapítás igaz lenne, akkor a hagyományos logika művelői közül mindazokat, akik logikai problémának tekintették a fogalom tartalmát, ki kellene rekeszteni a formális logikusok közül. De ugyanakkor olyanokat, mint Aquinói Tamás vagy Trendelenburg, nevetséges lenne a dialektikusok közé sorolni. A Klaus-féle felosztás szerint ezek úgy lebegnének a két logika között vagy fölött, mint Mohamed koporsója. Valójában itt arról van szó, hogy Klaus az extenzionális felfogást kiterjesztette az egész formális logikára, s ezzel a pars pro toto hibáját követte el.

Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy a matematikai logika helyesen járt-e el akkor, amikor a fogalmak viszonyai közé azokat az eseteket is besorolta, amelyek hamis fogalmakat tartalmaznak, egyértelmű igennel felelhetünk. A logikai négyzet egyes műveleteinek tárgyalásakor látni fogjuk, hogy a hagyományos logika milyen meggondolások alapján tekintett el ettől.

Vegyük szemügyre ezek után, hogy a matematikai logika miképpen állapítja meg az A, E, I és O ítéletnek az egyes fogalomviszonyokon alapuló értéktáblázatát (az arab számok a matematikai logika előbb ismertetett fogalomviszonyainak sorszámai).

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A	i	h	i	i	i	h	h	h
E	i	i	h	i	h	i	h	h
I	h	h	i	h	i	h	i	i
O	h	i	h	h	h	i	i	i

3. táblázat

Látható, hogy az 1—4., a 2—6., a 3—5. és a 7—8. oszlop megegyezik egymással. Tekintve, hogy a továbbiak során könnyebben tudunk bizonyos összefüggésekre rámutatni, ha ezek a megegyező oszlopok egymás mellé kerülnek, ezért a következőképpen rendezzük át ezt az értéktáblázatot.

	I.		II.		III.		IV.	
	1. 	2. 	3. 	4. 	5. 	6. 	7. 	8. 
A	i	i	i	i	h	h	h	h
E	i	i	h	h	i	i	h	h
I	h	h	i	i	h	h	i	i
O	h	h	h	h	i	i	i	i

4. táblázat

Eszerint négy különböző értékeloszlást kaptunk:

	I.	II.	III.	IV.
A	i	i	h	h
E	i	h	i	h
I	h	i	h	i
O	h	h	i	i

5. táblázat

Ezek közül a II—IV. megegyezik a hagyományos logikában ismert eloszlásokkal, az I. pedig azokat az értékeket tartalmazza, amelyeket akkor kapunk, ha valamely kategorikus ítéletben az S hamis fogalom.

Milyen segítséget nyújt értéktáblázatunk valamely ítélet igazságának vagy hamisságának eldöntésében? Vegyünk először egy olyan példát, amelyben a fogalmak viszonya evidens: minden vas fém. Tekintve, hogy jól ismert fogalmakról van szó, könnyű megállapítanunk, hogy itt alárendeltségi viszony szerepel, az ítélet tehát igaz.

Lássunk valamivel bonyolultabb példát: a vízesések energiája termelőerő. Nem valószínű, hogy ebben az ítéletben a fogalmak viszonyát közvetlenül meg tudjuk állapítani. Ekkor az a teendőnk, hogy a meghatározás segítségével feltárjuk az adott fogalmak tartalmát. 1. A vízesés energiája természeti erőforrás, amely a vízfolyás szintkülönbségéből adódik. 2. A termelőerők a társadalom által létrehozott munkaeszközök és a munkában való jártassággal rendelkező emberek. A fogalmak tartalmának feltárása lehetővé teszi annak megállapítását, hogy az S és a P fogalom nem tartalmaz közös elemet, tehát az adott ítélet hamis.

Tételezzük fel, hogy ezekkel a definíciókkal nem értünk egyet, vagy nem tudjuk a kérdéses fogalmakat meghatározni. Ebben az esetben a fogalmak viszonyait nem tudjuk felhasználni az ítélet igaz vagy hamis voltának eldöntéséhez. Nem kívánjuk azt állítani, hogy a fogalmak viszonyainak alapul vétele automatikusan megoldja az eldöntésproblémát. Csak annak ki-

mutatására törekedtünk, hogy a formális logika nem merítette ki a fogalmak viszonyain alapuló következtetési lehetőségeket, és emiatt bizonyos tételei hibásak.

A logikai négyzeten alapuló következtetési módok elemzése

A hagyományos logikában a logikai négyzet alapján négyféle műveletet lehet végrehajtani: az ellentmondásra következtetést, az alá- és fölérendelő következtetést, az ellentétesre és a szubkontráriusra következtetést.

1.

Az ellentmondásra következtetéssel nincs probléma, mivel ennek összes módozatai már a hagyományos logikán belül is eldönthetők. Ez a következtetés azon az összefüggésen alapszik, hogy ha két ítélet egymással ellentmondási viszonyban van, akkor nem lehet mindkettő igaz, és nem lehet mindkettő hamis. Ennek az összefüggésnek az alapján úgy lehet következtetni, hogy ha az egyik ítélet igaz, akkor a másik szükségszerűen hamis, és megfordítva, ha az adott ítélet hamis, akkor a neki ellentmondó ítélet feltétlenül igaz.

Módozatai:

Ai: minden S — P	→	Oh: néhány S nem P
Ei: egyetlen S nem P	→	Ih: néhány S — P
Ii: néhány S — P	→	Eh: egyetlen S sem P
Oi: néhány S nem P	→	Ah: minden S — P

Értéktáblázata:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A— O	i — h	i — h	i — h	i — h	h — i	h — i	h — i	h — i
E — I	i — h	i — h	h — i	h — i	i — h	i — h	h — i	h — i
I — E	h — i	h — i	i — h	i — h	h — i	h — i	i — h	i — h
O — A	h — i	h — i	h — i	h — i	i — h	i — h	i — h	i — h

6. táblázat

2.

Ha két ítélet között alá- és fölérendeltségi viszony van, akkor a hagyományos logika szerint az alábbi következtetések lehetségesek, ill. nem-lehetségesek.

a) Ha a fölérendelt ítélet igaz, akkor az alárendelt ítéletnek is igaznak kell lennie. Pl.: kerületünk minden utcáját újonnan aszfaltozták (i) — kerületünk néhány utcáját újonnan aszfaltozták (i).

b) Ha az alárendelt ítélet igaz, akkor a fölérendelt ítélet eldönthetetlen, vagyis lehet igaz is, hamis is. Vegyük ezt az ítéletet: bizonyos emlősök gerincesek (i) — minden emlős gerinces (i). De lehet az is, hogy: bizonyos könyvek érdekesek (i) — minden könyv érdekes (h).

c) Ha a fölérendelt ítélet hamis, akkor az alárendelt ítélet eldönthetetlen. Például: minden országban szocializmus van (h) — néhány országban szocializmus van (i). Lehetséges azonban az is, hogy: egyetlen tőkés sem kizsákmányoló (h) — néhány tőkés nem kizsákmányoló (h).

d) Ha az alárendelt ítélet hamis, akkor a fölérendelt ítélet is hamis lesz. Például: néhány fém nem hővezető (h) — egyetlen fém sem hővezető (h).

Ezek alapján az alá- és fölérendelő következtetésnek négy helyes módozata van:

Ai: minden S — P	→	Ii: néhány S — P
Ei: egyetlen S sem P	→	Oi: néhány S nem P
Ih: néhány S — P	→	Ah: minden S — P
Oh: néhány S nem P	→	Eh: egyetlen S sem P

Vegyük bonckés alá először az *a)* tételt. Igaz marad-e ez a tétel, ha figyelembe vesszük azokat az ítéleteket is, amelyekben az S hamis fogalom? Nyilvánvalóan nem. A 4. táblázatból leolvasható, hogy az 1. és 2. oszlopban, ahol *a fölérendelt ítéletek igazak, a nekik alárendelt ítéletek hamisak.*

A hagyományos logikában, ha szórványosan is, de foglalkoztak olyan ítéletekkel, amelyek hamis fogalmat tartalmaznak. Drobisch például kifejtette, hogy olyan ítéletek, mint az isten igazságos, a lélek halhatatlan, a fúriáknak kígyóhajuk van stb., nem tartalmazzák annak állítását, hogy az isten, a lélek, a fúriák léteznek. Csupán azt mondják ki, hogy ha az alanyt tételezzük, akkor az állítmány az alany minőségi meghatározottságát tartalmazza (vö. Drobisch: *Neue Darstellung der Logik.* Leipzig 1875. 60. o.), Herbart pedig kísérletet tett arra, hogy az ilyen ítéletek megfordítását elemezze (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.* Leipzig 1850. 53. §).

Mi az oka, hogy a hagyományos logikában — legalábbis az alapvető művekben — nyomát sem találjuk annak, hogy a hamis fogalmat tartalmazó ítéleteket figyelembe vegyék a logikai négyzeten alapuló következtetések szempontjából? Véleményünk szerint azért tértek ki — akarva-akaratlanul — e probléma elől, mivel alapvető dogmába ütköztek. Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy a hagyományos logika középpontjában a következtetések, s ezen belül a kategorikus szillogizmusok állottak. A szillogisztika legfontosabb, de legalábbis egyik legfontosabb axiómája a dictum de omni et de nullo. Ennek az alapelvnek a közvetlen következtetésben éppen az *a)* tétel felel meg. A hamis fogalmakat tartalmazó ítéletek figyelembevétele megkövetelte volna e tétel revízióját és gyökeresen felkavarta volna a hagyományos logika állóvizét.

Klaus ezzel kapcsolatban a következőket írta: „Az *SaP→SiP* következtetés nem érvényes *minden S* osztályra. Ennyiben nem általános érvényű. Nem érvényes ugyanis akkor, ha *S* nullaosztály és *P* valamely, a nullaosztálytól különböző osztály. Ebben az esetben ugyan *SaP* igaz kijelentés, mert a nullaosztályt — itt *S*-t — valóban minden *P* osztály tartalmazza. De *SiP* hamis, mert nincs olyan dolog, amelyet a nullaosztály is és a nullaosztálytól különböző *P* osztály is tartalmazna. *SaP→SiP* ebben az esetben az *i→h* implikációnak felelne meg, amely mint láttuk, hamis. Az általánosról a különösre való következtetés tehát csak akkor helyes, ha *S* nem nullaosztály." (Klaus: Id. mű 204. o.)

Az A igazságából eszerint nem következik korlátlanul az I igazsága. Az Ai ítéletből kiindulva csak akkor van elégséges alapunk arra, hogy Ii ítéletre következtessünk, ha előzőleg meggyőződtünk arról, hogy az S nem üres. Ez

pedig azt jelenti, hogy a logikai hiba veszélyét csak úgy kerülhetjük el, ha S-t mint *fogalmat* tanulmányozzuk.

A hagyományos logika Prokrusztész-ágyában még érvényes volt az az elv, hogy a közvetlen következtetések levonásához egy ítéletből álló premissza is elegendő. A matematikai logikában ez az elv tarthatatlanná vált. Csak kiegészítő ismeretek felhasználásával szabad elvégezni az alá- és fölérendelő következtetést. Klaus ezt az elvet expressis verbis a kategorikus szillogizmusokkal kapcsolatban fejti ki: „Az a következtetés, hogy »*MaP*-ből és *MaS*-ből *SiP* következik«, csak akkor helyes, ha *kiegészítőleg* feltételezzük, hogy vannak egyáltalán dolgok, amelyeket *M* osztály tartalmaz." (Uo. 201. o.)

Mindaz, amit az *a)* tételről elmondtunk, érvényes a *d)* tételre is. Az alárendelt ítélet hamisságából a fölérendelt ítélet hamisságára csak akkor szabad következtetni, ha rendelkezünk azzal a kiegészítő ismerettel, hogy az S nem üres.

Hogyan állunk a *b)* tétellel? Helytálló-e az, hogy az alárendelt ítélet igazságából nem szabad következtetni a fölérendelt ítélet igazságára? Ennek megválaszolása végett végezzük el a fölérendelést először Ii ítéleteken. Az értéktáblázatból tudjuk, hogy az I négy esetben (3., 4., 7. és 8.) igaz. A fölérendelt A ítélet viszont a 3. és 4. esetben igaz, a 7. és 8. esetben hamis. A következő tételt mondhatjuk ki tehát: *ha az Ii ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor az A ítélet igaz, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor hamis.* (Az állítmány akkor vonatkozik az alany egész terjedelmére, ha vagy teljesen magában foglalja, vagy teljesen kizárja; most csak az előbbi eset fordulhat elő.)

Az O ítélet szintén négy esetben igaz (5., 6., 7. és 8.). A fölérendelt E ítélet pedig az 5. és 6. esetben igaz, a 7. és 8. esetben hamis. Az értéktáblázatban szereplő körsémákról leolvasható, hogy az Ii—Ai összefüggésre megadott tétel itt is érvényes. Általánosítva tehát a következőt mondhatjuk: *ha az alárendelt ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor a fölérendelt ítélet igaz, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor hamis.*

Úgy véljük, hogy pedantéria lenne, ha most a *c)* tételt illetően is részleteznénk az összefüggéseket. Elegendőnek tartjuk, ha — Ah-t és Eh-t kiinduló ítéletnek véve — megfogalmazzuk az új tételt : *ha a hamis fölérendelt ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor az alárendelt ítélet hamis, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor igaz.*

Nem állja meg tehát a helyét az az állítás, hogy az alárendelt ítélet igazsága esetén a fölérendelt ítélet, ill. a fölérendelt ítélet hamissága esetén az alárendelt ítélet eldönthetetlen. A fogalmak viszonyainak segítségével a zárótételek igazsága, ill. hamissága egyértelműen eldönthető.

Az alá- és fölérendelő következtetéseket az alábbi értéktáblázatban lehet összefoglalni:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A — I	i — h	i — h	i — i	i — i	h — h	h — h	h — i	h — i
E — O	i — h	i — h	h — h	h — h	i — i	i — i	h — i	h — i
I — A	h — i	h — i	i — i	i — i	h — h	h — h	i — h	i — h
O — E	h — i	h — i	h — h	h — h	i — i	i — i	i — h	i — h

7. táblázat

3.

Az ellentétesre következtetés a hagyományos logikában azon az összefüggésen alapszik, hogy ha két ítélet ellentétes viszonyban van egymással, akkor nem lehet mindkettő igaz, de lehet mindkettő hamis. Ebből kiindulva a következő tételeket szokták megfogalmazni: *a)* ha az egyik ítélet igaz, akkor a másik szükségszerűen hamis, *b)* ha azonban az adott ítélet hamis, akkor a vele ellentétes ítélet eldönthetetlen. Az ellentétesre következtetésnek eszerint két helyes módozata van:

Ai: minden S — P → Eh: egyetlen S sem P
Ei: egyetlen S sem P → Ah: minden S — P

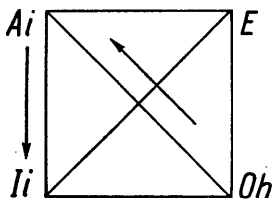
Sem az *a)*, sem a *b)* tétel nem helytálló. Az *a)* tétel azért nem, mert ha az S üres, akkor az Ai-val ellentétes ítélet Ei lesz. A *b)* tétellel szemben pedig a következőket állapíthatjuk meg: *ha a hamis kiinduló ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor a vele ellentétes viszonyban levő ítélet igaz, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor hamis.* Például: egyetlen emlős sem lélegzik tüdővel (h) — minden emlős tüdővel lélegzik (i). De: minden ember ismeri a logikát (h), egyetlen ember sem ismeri a logikát (h).

*

A szubkontráriusra következtetéssel kapcsolatban a következő tételeket szokták kimondani:

a) Ha valamely ítélet hamis, akkor a vele szubkontrárius viszonyban levő ítélet feltétlenül igaz. Például: néhány írásbeli dolgozatban nem volt helyesírási hiba (h), néhány írásbeli dolgozatban helyesírási hiba volt (i). Ha az egyik részleges ítélet hamis, akkor a másik azért igaz, mert ha — az előbbi példát alapul véve — hamis az a kijelentés, hogy nem volt helyesírási hiba az írásbeli dolgozatokban, akkor legalább egy olyan írásbeli dolgozatnak kell lennie, amelyben helyesírási hiba volt.

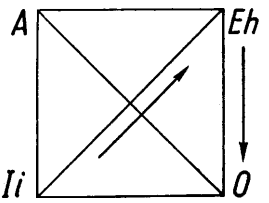
A logikai négyzet segítségével érvelve: ha valamely O típusú ítélet hamis, akkor a neki ellentmondó A típusú ítélet igaz. Ha pedig az A típusú ítélet igaz, akkor a neki alárendelt I típusú ítélet feltétlenül igaz.



Az alárendelő következtetés tárgyalása során már kimutattuk, hogy az Ai-ból nem következik feltétel nélkül az Ii. Eszerint az Oh-ból sem következik szükségszerűen az Ii. Példánkra visszatérve: ha nem készült írásbeli dolgozat, akkor nem létezhet olyan írásbeli dolgozat sem, amelyben helyesírási hiba van. Az *a)* tétel tehát nem érvényes.

b) Ha valamely ítélet igaz, akkor a vele szubkontrárius viszonyban levő ítélet eldönthetetlen. Ezt a tételt a logikai négyzet segítségével a következő-

képpen szokták alátámasztani. Induljunk ki abból, hogy például valamely I típusú ítélet igaz. Akkor a neki ellentmondó E típusú ítélet feltétlenül hamis. Az E és O típusú ítéletek között alá- és fölérendeltségi viszony van. Márpedig ha ismeretes, hogy az E típusú ítélet hamis, akkor ebből az O típusú ítéletre nem szabad következtetni. Tehát, ha az I típusú ítélet igaz, akkor a vele szubkontrárius viszonyban levő O típusú ítélet eldönthetetlen.



Az előbbiekben azonban már kimutattuk, hogy a fölérendelt ítélet hamissága esetén is el lehet dönteni, hogy az alárendelt ítélet mikor lesz igaz, ill. hamis. Tehát az Ii-ból következtetni lehet az O ítélet igazságára, ill. hamisságára. Tétel: *ha az igaz kiinduló ítélet állítmánya az alany egész terjedelmére vonatkozik, akkor a vele szubkontrárius viszonyban levő ítélet hamis, ha nem az egész terjedelmére vonatkozik, akkor igaz.*

*

A hagyományos logikában az ellentétesre és a szubkontráriusra következtetést úgy tárgyalják, mint a közvetlen következtetés két különálló fajtáját. Ezt azzal szokták indokolni, hogy egymással szemben álló logikai összefüggéseken alapulnak. Az ellentétesre következtetés — mint már említettük — azon az összefüggésen alapul, hogyha két ítélet ellentétes viszonyban van egymással, akkor nem lehet mindkettő igaz, de lehet mindkettő hamis. A szubkontrárius következtetés pedig azon, hogyha két ítélet szubkontrárius viszonyban van egymással, akkor lehet mindkettő igaz, de nem lehet mindkettő hamis. Vagyis az ellentétes ítéletek kizárják, a szubkontrárius viszonyban levők pedig kiegészítik egymást. Ha pedig valaki arra hivatkozik, hogy már elnevezésük is bizonyos rokonságra utal — kontrárius (ellentétes) — szubkontrárius (alárendelt ellentétes) —, akkor azt a választ kapja, hogy ezek az elnevezések csak a logikai négyzetben elfoglalt helyüket jelölik.

Ez az álláspont meglehetősen vitatható. Először is azért, mert csupán a különbözőséget hangsúlyozza, és eltekint attól a közös vonástól, amely összekapcsolja őket. Ez a közös vonás pedig abban áll, hogy mind az ellentétesre, mind a szubkontráriusra következtetés az ítélet minőségének és csakis a minőségének megváltoztatását jelenti. Különbözőségük ezen az azonosságon *belül* áll fenn. Az ellentétesre következtetés valamely általános ítélet, a szubkontrárius következtetés valamely részleges ítélet minőségének megváltoztatása.

Másodszor: ha a vitatott álláspont következetes lenne, akkor a többi közvetlen következtetést is ketté kellene bontania. Más műveletnek kellene tekintenie például az általános ítéletek megfordítását, és megint más művelet-

nek a részleges ítéletek megfordítását. Ez azonban nyilvánvaló értelmetlenség lenne. El kell tehát ismerni, hogy az ítélet minőségének megváltoztatása egyfajta közvetlen következtetés, amelyet egyelőre, jobb híján, ellentétesre-szubkontráriusra következtetésnek fogunk nevezni.

Lássuk ennek a következtetésnek az értéktáblázatát:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A — E	i — i	i — i	i — h	i — h	h — i	h — i	h — h	h — h
E — A	i — i	i — i	h — i	h — i	i — h	i — h	h — h	h — h
I — O	h — h	h — h	i — h	i — h	h — i	h — i	i — i	i — i
O — I	h — h	h — h	h — i	h — i	i — h	i — h	i — i	i — i

8. táblázat

A logikai négyzeten alapuló közvetlen következtetések eredményeit az alábbi táblázatban szokták összefoglalni:

	A	E	I	O
Ha A igaz, akkor	—	hamis	igaz	hamis
Ha A hamis, akkor	—	eldönthetetlen	eldönthetetlen	igaz
Ha E igaz, akkor	hamis	—	hamis	igaz
Ha E hamis. akkor	eldönthetetlen	—	igaz	eldönthetetlen
Ha I igaz, akkor	eldönthetetlen	hamis	—	eldönthetetlen
Ha I hamis, akkor	hamis	igaz	—	igaz
Ha O igaz, akkor	hamis	eldönthetetlen	eldönthetetlen	—
Ha O hamis, akkor	igaz	hamis	igaz	—

9. táblázat

Ennek az összefoglalásnak két alapvető fogyatékossága van:

1. Eldönthetetlen esetek szerepelnek benne.

2. Nem tűnik ki belőle olyan törvényszerűség, amelynek alapján kevés számú axiómára lehetne visszavezetni a logikai négyzeten alapuló közvetlen következtetések összes módozatait.

Az első fogyatékosságot már ki tudjuk küszöbölni, mivel minden esetet el tudunk dönteni. A második probléma azonban ettől még nem oldódik meg. Az összefoglalásnak ezt a módját tehát el kell vetnünk.

Állítsuk helyébe az egyes műveletek összesített értéktáblázatát.

I. Tautologikus következtetés

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1. A — A	i — i	i — i	i — i	i — i	h — h	h — h	h — h	h — h
2. E — E	i — i	i — i	h — h	h — h	i — i	i — i	h — h	h — h
3. I — I	h — h	h — h	i — i	i — i	h — h	h — h	i — i	i — i
4. O — O	h — h	h — h	h — h	h — h	i — i	i — i	i — i	i — i

II. Ellentétesre—szubkontráriusra következtetés

5. A — E	i — i	i — i	i — h	i — h	h — i	h — i	h — h	h — h
6. E — A	i — i	i — i	h — i	h — i	i — h	i — h	h — h	h — h
7. I — O	h — h	h — h	i — h	i — h	h — i	h — i	i — i	i — i
8. O — I	h — h	h — h	h — i	h — i	i — h	i — h	i — i	i — i

III. Alá- és fölérendelő következtetés

9. A — I	i — h	i — h	i — i	i — i	h — h	h — h	h — i	h — i
10. E — O	i — h	i — h	h — h	h — h	i — i	i — i	h — i	h — i
11. I — A	h — i	h — i	i — i	i — i	h — h	h — h	i — h	i — h
12. O — E	h — i	h — i	h — h	h — h	i — i	i — i	i — h	i — h

IV. Ellentmondásra következtetés

13. A — O	i — h	i — h	i — h	i — h	h — i	h — i	h — i	h — i
14. E — I	i — h	i — h	h — i	h — i	i — h	i — h	h — i	h — i
15. I — E	h — i	h — i	i — h	i — h	h — i	h — i	i — h	i — h
16. O — A	h — i	h — i	h — i	h — i	i — h	i — h	i — h	i — h

10. táblázat

A táblázatból leolvasható, hogy például az A ítélet, akár előzmény, akár zárótétel, azonos fogalomviszony esetén azonos értéket vesz fel. Ugyanez érvényes a többi ítéletfajtára is. Tekintve, hogy a logikai négyzeten alapuló következtetésekben csak A, E, I és O ítélet szerepel, elegendő az alábbi értéktáblázatot szem előtt tartanunk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A	i	i	i	i	h	h	h	h
E	i	i	h	h	i	i	h	h
I	h	h	i	i	h	h	i	i
O	h	h	h	h	i	i	i	i

11. táblázat

További egyszerűsítést hajthatunk végre, ha összevetjük egymással az A—O és az E—I ítéleteket, amelyek ellentmondásban állnak egymással. Ez azt jelenti, hogy például ha valamely O ítélet igaz, akkor a vele azonos fogalomviszonyt tartalmazó A ítélet hamis. Az I és O ítéletek értékei a megfelelő A és E ítéletek értékeinek negációi. A logikai négyzeten alapuló bármely következtetés elvégzéséhez elegendő tehát az A és E ítélet értékeit ismernünk. Ennek az egyszerűsítésnek a során hasonlóképpen jártunk el, mint amikor Arisztotelész a kategorikus szillogizmus helyes módozatait a Barbarára és a Celarentre vezette vissza.

Vegyük példaként előzménynek ezt az ítéletet: minden rovar bogár. Állapítsuk meg, hogy a vele ellentétes ítélet igaz-e vagy hamis. (A hagyományos logika ebben az esetben a következő sémát venné elő: ha tudjuk, hogy ez az előzmény igaz, akkor a vele ellentétes ítélet hamis, ha pedig hamis az előz-

mény, akkor nem következik belőle a zárótétel. Annak a kérdésének az eldöntése, hogy az előzmény igaz-e vagy hamis, nem a logika feladata.)

Az előzmény értékének megállapításához felhasználjuk a fogalmak viszonyait. Ha nem emlékeznénk iskolai tanulmányainkból arra, hogy a bogár a rovar egyik fajtája, akkor valamely biológiai könyvből ezt könnyen megtudhatjuk. Eszerint ítéletünk fogalmai fölérendeltségi viszonyban vannak. Ez a viszony táblázatunkban a 7. oszlopban szerepel. Ott azonnal leolvashatjuk, hogy fölérendeltségi viszony esetén az A ítélet hamis. Az előzményünkkel ellentétes ítélet így hangzik: egyetlen rovar sem bogár, ami E típusú ítélet. A 7. oszlopban az E hamis. Eldöntöttük a kérdést.

Számos esetben természetesen még erre az eljárásra sincs szükség. Ha például tudjuk, hogy a minden ólom fém ítélet igaz, akkor a neki ellentmondó néhány ólom nem fém ítélet nyilvánvalóan hamis. A fenti eljárás csak kétséges esetekben vagy bonyolultabb következtetések zárótételének eldöntésekor szükséges.

Néhány vitás kérdés

Okkal feltételezhető, hogy a formális logika hívei az elmondottakkal szemben többek között a következő ellenvetést teszik: ez a módszer nem logikai jellegű, vagy legalábbis a logika és az ismeretelmélet összekeverése. A fogalmak felhasználása azzal jár, hogy egyrészt tartalmi elemet vonunk be a következtetésbe, másrészt lemondunk a következtetések általános érvényűségéről.

De vajon a fogalmak viszonyai, amelyekre támaszkodtunk, tartalmi problémák-e? E kérdés megválaszolása végett forduljunk Kanthoz. Ezt írta: „A fogalom anyaga a *tárgy* (Gegenstand), formája az *általánosság* (Allgemeinheit)." (Kant: Id. mű 99. o.) Ha elfogadjuk ezt a megkülönböztetést, akkor a fogalmak viszonyait az általánosság körébe kell sorolnunk. Kant is így járt el, idézett művében formai problémának tekintette a fogalmak viszonyait.

A fogalmak viszonyaiban a konkrét gondolati tartalom nem közvetlenül jelentkezik, hanem áttételesen. Arról van szó, amit egyes logikusok formális tartalomnak neveznek.

Ha ez így van, akkor mi az oka annak, hogy a hagyományos logika nem használta fel a fogalmak viszonyait a következtetéselméletben? Véleményünk szerint ezt az okot a fogalmak tisztázatlanságában kell keresnünk. Gondoljunk csak arra, hogy milyen fokon álltak az emberiség ismeretei Arisztotelész korában. A fogalmak számos esetben zavarosak voltak, tele misztikus, spekulatív elemekkel. Hogyan lehetett volna abban a korban megbízhatóan eldönteni, hogy például a „bolygó" és a „gömb alakú" fogalmak milyen viszonyban vannak, amikor a Földet síkban elterülőnek tekintették? És nem sokban különbözött ettől a helyzet még az újkor elején sem. Emlékezzünk vissza Bacon harcára a hamis fogalmak ellen. Érthető tehát, ha ilyen körülmények között arra törekedtek, hogy a következtetéseket megszabadítsák ezektől a hamis, ill. véletlen elemektől. Ez ugyan leszűkítette az elvégezhető következtetések körét, de ezen belül bizonyos mértékig garantálta helyességüket.

Az újkortól kezdve meggyorsult a tudományok fejlődése. Számos tudomány többé-kevésbé egzakttá vált. Ez a folyamat magával hozta a fogalmak és a fogalmak közötti viszonyok precizírozását. Ennek következtében számos korlátozás, amely a maga idejében indokolt volt, szükségtelenné vált. Megszün-

tetésükre többek között azért nem került sor, mert ahogyan a forma elmarad a tartalom mögött, úgy a formális logika is elmaradt a tárgyi ismeretek gazdagodása mögött.

De vajon garantálható-e, hogy minden jelenlegi fogalmunk biztos alapul szolgál helyes következtetések levonásához? Ez nemcsak most, de még a jövőt illetően sem garantálható, hiszen a fogalmak állandóan fejlődnek. De ezt a perspektívát figyelembe véve mondjunk le egyszer s mindenkorra a fogalmak idevágó felhasználásáról? Ezáltal nagyobb hibát követnénk el, mintha teret engednénk bizonyos lazaságoknak.

De vajon nem értékeljük túl az ezen a téren fenyegető veszélyt? Tételezzük fel először is, hogy olyan ítéleten kellene következtetést végrehajtani, amelyben a terminusok viszonyát nem tudjuk egyértelműen megállapítani. Kötelesek vagyunk ebben az esetben is az előbbiekben ismertetett eljárást alkalmazni? Egyáltalán nem. Ez a módszer *lehetőséget* nyújt, hogy olyan összefüggéseket is felhasználhassunk következtetések levonására, amelyeket az eddigi módszer keretei között nem volt szabad figyelembe vennünk. Kétes esetekben visszatérhetünk a hagyományos módszer korlátai közé. Eszünk ágában sem volt azt kívánni, hogy a régi módszert vessük el. Korlátainak lebontásával hatókörét akartuk kiterjeszteni.

Igen ám, de mi van olyankor, ha nem tudatosodik bennünk, hogy kétes esetről van szó, és hamisan értelmezett összefüggések alapján végezzük el a következtetést. Ilyen esetben a hagyományos módszer már nem nyújt visszavonulási lehetőséget. Ezeket az esetleges hibákat a tudományos kritika és a gyakorlat van hivatva kiküszöbölni. A régebbi korokban ezeket a tényezőket még túlzás lett volna számításba venni. Napjainkban azonban, és még inkább a jövőben, messzemenően megbízható kontrolloknak tekinthetők. A logikának, hacsak nem akar elefántcsonttoronyba vonulni, szövetségest kell látnia bennük, nem pedig a logikától tökéletesen idegen elemeket.

Ezek után rátérhetünk arra a kérdésre, hogy az új módszer mennyiben érinti *a következtetések általános érvényűségét*. A logika fejlődési tendenciájaként szokták feltüntetni, hogy mind általánosabb tételek, törvények, szabályok kidolgozására törekszik. Az előbbiekben bemutatott módszernek pedig, legalábbis első pillantásra, ezzel ellenkező iránya van. Ez az irányzat azzal a következménnyel járhat, hogy mindinkább növekszik a tételek és szabályok száma, és hovatovább elmosódik a határ a logika és a szaktudományok között.

Tételezzük fel, hogy az új módszer következményeként valóban megnövekszik a szabályok száma. Ezt azonban egyáltalán nem tekinthetnénk tragikusnak, figyelembe véve, hogy cserében jelentősen kiterjeszthető az elvégezhető következtetések köre. Aki az általánosság l'art pour l'art fokozására törekszik, az véleményünk szerint reménytelen formalista.

Vajon a hagyományos logika nem tett különbséget a szabályok, tételek között általánosságuk foka szerint? Gondoljunk például a kategorikus szillogizmus általános és speciális szabályaira. De a logikai négyzeten alapuló következtetések tételei sem egyaránt általánosak. Az A ítéletből például, *akár igaz, akár hamis*, következtethetünk a neki ellentmondó O ítéletre. De a vele ellentétes E ítéletre vagy a neki alárendelt I ítéletre csak az *igazságából* szabad következtetnünk. A logikai négyzeten alapuló következtetések tehát már eredetileg sem voltak egyenlő mértékben általánosak.

A matematikai logika kimutatta, hogy az A ítéletnek még csak az igazságából sem szabad feltétel nélkül következtetnünk az E vagy az I ítéletre.

Tisztán formális szempontból tekintve tehát csak az ellentmondásra következtetés általános érvényű. Ennek következetes kimondása azonban tovább szűkítette volna a logikai négyzeten alapuló, érvényesnek elismert, következtetések amúgy is szűk körét.

Mindezt azért tartottuk szükségesnek elmondani, hogy leszögezhessük: a tételek, szabályok konkretizálódási folyamatát legalább olyan pozitívnak és logikai jellegűnek tekintjük, mint az általánosítási tendenciát. Nem szeretnénk azonban abba a hibába esni, hogy akár a konkretizálást felmagasztaljuk az általánosítás rovására, akár e kettőt metafizikusan szembeállítsuk egymással. E két folyamatnak kölcsönösen át kell hatnia egymást.

Úgy véljük, hogy az ajánlott módszer lépést jelent e konkrét általános felé. Azáltal, hogy az idevágó összefüggéseket konkrétabban fogtuk fel, egyúttal kiterjesztettük az érvényes következtetések körét. A konkretizálás továbbá nemhogy a szabályok bonyolódását vonta volna maga után, hanem hozzájárult egyszerűsítésükhöz, a hagyományoshoz képest általánosabb tételek megfogalmazásához.

*

Tanulmányunk célkitűzése az volt, hogy felhívjuk a figyelmet ezekre a lehetőségekre. További kérdés az, hogy a dialektikus logika hogyan lépi túl ezen a területen a formális logika korlátait. Ennek a kérdésnek a megválaszolása már egy másik tanulmány feladata.

УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ, ОСНОВАННЫЕ НА ЛОГИЧЕСКОМ КВАДРАТЕ

Дёрдь Тамаш

Традиционная логика основывает непосредственные умозаключения на отношениях между суждениями A, E, I и O (на соподчиненности, противоположности и т. д.). Исходя из этих отношений она хочет разрешить, верно или неверно то или иное категорическое суждение, однако на основе отношений между суждениями не во всех случаях можно разрешить этот вопрос; так, например, из верности подчиненных суждений нельзя делать вывод о верности подчиняющих суждений. — Известно, что между терминами категорического суждения существуют точно определенные отношения (однозначные, перекрещивающиеся и т. д.). Когда эти отношения известны, во всех случаях можно решить, верно ли то или иное категорическое суждение. Данная работа пытается показать, каким образом можно использовать отношения терминов в качестве посылок непосредственных умозаключений и что как можно преодолеть ограниченность традиционной логики посредством применения этого метода.

INFERENCES BASED ON THE LOGICAL SQUARE

György Tamás

In traditional logic the direct inferences are based on the relations of propositions of the type "A", "E", "I" and "O" (subordinate, superordinate, contrary propositions). Starting from these relations it intends to decide whether certain categoric propositions are true or false, but this can not be decided in every case on the basis of the relations of propositions, e. g. from the truth of subordinate propositions one can not infer to the truth of superordinate propositions.

It is well known that among the termini of categoric propositions there are relations (unambigous, cross etc.) which can be determined very exactly. Knowing these relations the truth or the falsity of the categoric propositions always can be decided. The study intends to show how the relations of termini can be used as the premiss of direct inferences and how the limits of traditional logic can be exceeded by using this method.

Szemantikai módszer az esztétikában

(Adalékok az esztétikai jelentéstanhoz)

MILÁN DAMJANOVICS

Ha van egyáltalán értelme a filozófiai gondolkodást „szerénynek" minősíteni, e szót semmiképpen sem használhatjuk a filozofálás céljának jellemzésére, hisz a cél egyetemességéhez nem férhet kétség, hacsak meg nem kérdőjelezzük magát a filozófiai módszert mint olyat. A „szerénység" egyesegyedül a megoldási kísérletek érvényességigényét illetheti, mert e kísérletek túl gyakran léptek fel a filozófia története során az abszolút és végérvényes megoldás igényével, továbbá mivel a filozófiai munkát nagyon is gyakran logikailag jogosulatlan általánosítások zárták le, és egyfajta *collaps of identity*be (W. B. Gallie) torkollott a „Schnelläufer"-ek (Nietzsche) és a költőfilozófusok jóvoltából. Egyéb vonatkozásban mit sem kezdhetünk a szerénységgel a filozófia területén: szerényen filozofálni voltaképpen semmi mást nem jelent, mint rosszul filozofálni, vagy alatta maradni a filozófiai színvonalnak. Az ember vagy a filozófiai problematika szintjén áll, vagy nem — ezt az ítéletet ezek szerint teljes diszjunkciónak kell tartanunk, és ennyiben a schopenhaueri szerénytelenség is jogos a filozófiában. Ezért a középszerű filozófus sorsa olyannyira hasonlít a középszerű költő sorsára, hogy az ismert Horatius-sor mutatis mutandis a filozófusokra is érvényes lehet: Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae.

Mármost az ún. szemantikai esztétika néhány befolyásos képviselője szerény adaléknak nevezi saját hozzájárulását a diszciplínához, ti. azt, amit ez idáig a szemantikai módszer nyújtott az esztétikának, emellett azonban ezt a hozzájárulást nemcsak megvédelmezik, mint amit komolyan kell venni, hanem ellenkezőleg, alapjában fontosabbnak tartják, mint a hagyományos filozófiai esztétika eredményeit. A szemantikusok küzdenek a régebbi esztétikusok rapszódikus, elmosódott, patetikus és egyben metafizikus, misztikus és spekulatív módszere és a többnyire német tájakon termő grandiózus esztétikai rendszerek ellen. A szemantikusok, különösen a nyelvanalitikai és a szemiotikai irányzat radikálisan újnak, sőt forradalminak tartják módszerüket, a módszer újdonsága pedig szerintük nem valamiféle, a régebbi spekulatív esztétika értelmében vett lelemény vagy a korábbi gondolkodásmód továbbvitelében áll. Módszerüket új nekiindulásnak tartják, amely tudatosan szembefordul a hagyománnyal. A szerénység motívumáról szólva és a szemantikusoknak az esztétikai hagyományhoz való viszonyát említve két oly fontos pontot érintettünk, amely végkövetkeztetéseink szempontjából is jelentős lesz. Ala-

[1] Bevezetés és első fejezet a szerző hosszabb értekezéséből, mely a szemantikai esztétikát tárgyalja.

pos okkal kérdezhetjük: valóban introcipiálják s azután kritikailag lege artis felülmúlják a szemantikusok a nagy múltú és jelentős hagyományt vagy sem, vajon ők maguk helyesen értelmezik a hagyományhoz való viszonyukat, módszerük vajon valóban új nekiindulás az esztétika történetében? Más szóval: amennyiben egyáltalán beszélhetünk szerény esztétikai adalékról ebben a vonatkozásban, nem cseréltük-e fel ezáltal a filozófiai megközelítést a szaktudományossal? Mert végül is hogyan gondolható el a filozófiához való hozzájárulás a rendszerre vonatkozó elképzelések nélkül?

A szemantikusok az esztétikai kutatás mai helyzetét — amelyet örökül kaptak ők is — gyakran jellemzik a „nyomorúságos" jelzővel, e tudomány „modern kőkorszakáról" beszélnek (the present stone age, mondja A. Isenberg). Ilyenkor nyilván egyfajta folytonos lineáris haladás képe lebeg a szemük előtt, egy „Reih' und Glied"-ben (Nietzsche) tovahaladó és a „rise of scientific philosophy"-ban részét kivevő tudományra gondolnak. Ezzel már az esztétika jelenkori válságát jellemeztük, melyet mindenütt észlelnek és tárgyalnak. Nicolai Hartmann szerint még mindig kevés a használható jelenségelemzés és az aporetikusan tagolt kérdéskomplexum az esztétikában. „A tények arról vallanak, hogy az esztétika még nagyon a kezdeteknél tart, és hogy csak óvatosan tapogatózó léptekkel halad előre. Legalábbis a komoly esztétikai kutatásra ez áll. Hiszen merész tervekben és konstrukciókban természetesen nincs hiány." (*Ästhetik*, 1953. 8. o.) Nyilvánvalóan ugyanaz az aria di famiglia, amelyet a szemantikusok, Hartmann, de e diszciplína még számos más képviselője is intonál. Rudolf Odebrechtet idézzük: „Az esztétika még nem nőtt ki a gyermekkorból, mert sem tárgyáról, sem módszeréről nem lehet semmiféle végérvényes megállapítást tenni." (*Ästhetik der Gegenwart.* 1932.) „Gyermekkor vagy kezdeti stádium", az esztétika „modern kőkorszaka", lemaradása az előrehaladott tudományokhoz képest — az összes efféle fordulat megegyezik abban, hogy az esztétika, oly nagy múltú hagyomány után még mindig csak úgyszólván incipiens tudomány, még ha egy tudományosan érett jövő elé is néz; specifikus módszere csak napjainkban válik tudatossá, különös tárgyát csak most vagyunk képesek körülhatárolni. Az esztétikát gyakran és egyre inkább szaktudománynak kezdik felfogni, s tudományos önállósulása mintha a pszichológia és a modern logika önállósulási folyamatával engedne párhuzamot vonni. Az esztétikát a szaktudományok vágányára kell állítani, az esztétika ma átmeneti stádiumban van, mintegy senki földjén a tudomány és a filozófia között — mondja Raffa. Természetesen továbbra is képviselik az esztétikának a hagyománnyal egybecsengő filozófiai felfogását is (pl. N. Hartmann, K. Schilling, H. Kuhn, H. G. Gadamer), jóllehet ez a tábor is kifejezésre juttatja mély elégedetlenségét az esztétika mai helyzetével. A filozófiaként felfogott esztétikában tehát ismét megkülönböztethetünk gondolatmeneteket, alapintonációkat és végkövetkeztetéseket, aszerint, hogy mi a szisztematikus kiindulópont, és attól függően, hogy miképp értelmezik a filozófiát. Mármost a szemantikusok is úgy tekintik az esztétikát, mint filozófiai diszciplínát, s ennyiben formálisan összhangban állnak a hagyománnyal, eltekintve attól, hogy akadnak olyan elszigetelt szemantikai kísérletek is, amelyek a műkritika elméletével akarják pótolni az esztétikát. Bár a szemantikai módszer filozófiára intendál, már itt előrebocsáthatjuk, hogy ez a módszer kétértelműen csillámlik a filozófia és a szaktudományos beállítottság között, mert nyelvanalitikai eljárása nem emelkedik „centrális" filozófiai reflexióhoz, és mert sokszor egy átlátszatlan tárgyias metafizika alapján és egy common

sense álláspontról valósítják meg. Ez az ítélet csak a nyelvanalitikai és a szemiotikai irányzatra áll, s ha a szemantikusok filozófiai intenciója sokszor vakvágányon is fut, gondoljunk arra, hogy mérvadó kortárs gondolkodók is mint szaktudománnyal bánnak az esztétikával, és egyszerűen túlhaladottnak tartják a filozófiai módszert.

Az itt következő tárgyalás logikailag egyszerűen tagolható. Elsősorban arra akartunk fényt vetni, hogy tulajdonképpen mit értsünk szemantikai módszeren az esztétikában. Feladatunkat úgy hajtjuk végre, hogy ismertetjük e módszer reprezentatív képviselőinek fő gondolatmenetét, s közben egyrészt felmutatjuk a módszer „nóvumát" s az esztétikához tett szerény adalékát, másrészt kritikailag megvizsgáljuk filozófiai előfeltevéseiket. Mivel itt mintegy a szemantikai módszer filozófiai dimenzióit szeretnénk kijelölni, a továbbiakban megkülönböztetjük egymástól az ortodox-szemantikus nyelvanalitikai és a szemiotikai, ill. szimbolikus irányzatot, s fundamentális filozófiai megfontolásokat fűzünk még hozzá. Nem arról van szó, hogy ajánlgatni szeretnénk a szemantikai módszert, mindössze arról, hogy e módszer kritikai méltatását lehetséges filozófiai feladatnak tekintjük.

Az ún. szemantikai módszerről s az egész szemantikai mozgalomról, amely az esztétikában zajlik, csak kevés tanulmány jelent meg, úgyhogy csaknem kimerítően felsorolhatóak; Arnold Isenberg, aki egyben ezen irányzat egyik legjelentősebb képviselője is, írt 1950-ben egy kiadatlan tanulmányt: *Analytical philosophy and the study of Art. A report to the Rockefeller Foundation.* Az ismert amerikai esztéta, a *Journal of Aesthetics and Art Criticism* c. folyóirat kiadója, Thomas Munro is foglalkozik a szemantikai gondolattal a *Revue d'esthétique*-ben megjelent kritikai tablójában: *L'esthétique comme science: Son développement en Amérique* (1955). Az osztrák származású amerikai esztéta, Max Rieser, ugyane tárgyról ír: *The Semantic Theory of Art in America* (JAAC, vol. XV., 1956/1.). Az R. Klibansky által kiadott négykötetes műben — *Philosophy at the Midd-Century* — Morris Weitz ír tanulmányt: *Aesthetics in English-speaking Countries* (vol. III, 1958.) Legutóbb Olaszországban Piero Raffa publikált egy kitűnő tanulmányt a *Rivista di Filosofiá*ban (vol. L. III., 1962/2.) a következő címmel: *L'analisi del Linguaggio e lo sviluppo dell'estetica.* Hasonlóan nemrégiben jelent meg Philippe Minguet írása: *L'Esthétique sémantique aux États-Unis (Revue d'esthetique,* 1962/1.).

Minthogy a szemantikai irányzat keletkezésében és fejlődésében az angol esztéták mértékadóan részt vettek, nem lehet a szemantikai esztétikát Max Rieserrel egyetértésben kizárólag amerikai produktumnak tartani. Ezenkívül történetileg figyelembe kell venni azt a körülményt, hogy a „szemantika" terminust egy lengyel esztéta vezette be a művészetfilozófiába, nyilván a jelentős lengyel logikai iskola hatására. Mieczislaw Wallis-Wallfisch a II. nemzetközi esztétikai kongresszuson, 1937-ben Párizsban a következő témáról referált: *L'art au pointe de vue sémantique.* Eszmetörténetileg azonban a szemantikai módszer első indítása Ogden és Richards ismert művéhez — *The Meaning of Meaning* — fűződik. Wittgenstein kései művei hatására különösen az oxfordi iskola alkalmazta az esztétikában az analitikus módszert, amiről a W. Elton kiadásában megjelent gyűjteményes kötet — *Languague and Aesthetics. Oxford 1954* — reprezentatív szemlét ad. Valóban új indítás szerepét játszotta Amerikában Charles W. Morris egy munkája: *Aesthetics and the Theory of Signs,* amely a *Journal of unified science* VIII. kötetében jelent meg (1939/40.) Fő műve, a *Signs, Languague and Behaviour* (1946), valamint

korábbi programadó írása, a *Foundations Theory of Signs (International Encyclopedia of unified science.* vol. II., 1938) az amerikai esztétákra ösztönzően hatott, s döntő befolyást gyakorolt rájuk. Végül nem érdektelen megemlíteni, hogy a szemantikai irányzat komoly visszhangra talált Olaszországban (R. Raffa, G. Calogero, A. Pagliaro, és mások), kevésbé hatott Franciaországban, s még kevésbé más európai országokban.

Fogalommeghatározás. A szemantikai esztétika gondalati irányai és eredményei

A szemantikai mozgalom az esztétikában nem annyira homogén, hogy iskolának nevezhetnénk, annyira azonban körülhatárolható, hogy mint egészről beszélhessünk róla (Ph. Minguet). Ezért szükségképpen nehézségekbe ütközik minden olyan definitorikus kísérlet, amely módszerét világossá és érthetővé akarja tenni. E kísérletek a szemantikai módszer egyértelmű definiálása céljából a szemantikai esztétikán belüli gondolati irányokat egyetlen módszertani síkra vezetik vissza, s eközben természetesen különböző nézőpontok érvényesülnek. A definíciót többnyire dichotomikus képletek előzik meg, csak az egyik gondolkodásmód részesül előnyben, s a továbbiakban ez szolgál alapul a definíciós eljárás számára. Vegyük pl. azt a két gondolati irányt, amelyeket M. Weitz szerint a szemantikai esztétikán belül meg kell különböztetni. A megkülönböztetés alapja magának a nyelvkoncepciónak mindenkori különböző két kiindulópontja: először az ún. klasszikus nyelvkoncepció, amely a nyelvet tükörnek (mirror) tekinti, s mely példaszerűen Wittgenstein *Tractatus*ában lelhető fel, s melyet mint esztétikai ideát Susanne K. Langer fejtett ki rendszeresen; másfelől pedig a modern nyelvkoncepció, mely szerszámnak (tool) tartja a nyelvet, s amely példaszerűen megint csak Wittgensteinnél jelenik meg, *Philosophical Investigations* című művében, melyet a *Language and Aesthetics* sok szerzője alkalmazott szisztematikusan. Tisztán terminológiailag tekintve az idézett modern szerszám-koncepció oly közel áll a nyelv organon-modelljéhez (amelyet K. Bühler *Sprachtheorie*-jában (1934) jogtalanul magáénak tart), hogy bizonyos kétértelműségeket nem kerülhet el az ember. Még fontosabb, hogy a modern szerszám-elmélet javára elfogult álláspont nem látszik elég radikálisnak filozófiailag, minthogy nyelvkoncepciója nem vezet olyan felismerésre, amely az „elméletben és a gyakorlatban élő lény, az ember lényegéhez" (Klein) tartoznék, s amely antropológiailag centrális pozíciót foglalna el. A beosztás — tükör-elmélet és szerszámelmélet — ténybelileg sem látszik jogosultnak a szemantikai esztétika jelen helyzetét látva, mivel a tükör-elmélet csak módfelett ritkán, csak kevés egyszeri esetben képviselt.

Egy másik nagyon jellemző példa Piero Raffa olasz esztéta kiindulása. Raffa különbséget tesz a nyelv analízise, melynek tárgya az esztétika nyelve, és a szemantikai esztétika között, amelynek pedig a nyelvként felfogott művészet a tárgya. Valóban alapvetően fontos ügyelni arra a kétértelműségre, amely a szemantikai módszer minden esztétikai alkalmazásában fennforog. Itt nem a *nyelv esztétikájáról* van szó, a nyelv (Fr. Kainz szerint másodlagos) esztétikai funkciójáról, hanem az *esztétika nyelvéről*, arról a filozófiai vagy tudományos nyelvről, amelyet az esztétika használ. Ha mármost az esztétika nyelvéről akarunk beszélni, egy sajátos kettősségbe ütközünk, amely onnan ered, hogy az esztétika centrális tárgya, a művészet jelensége, maga is bizonyos

értelemben nyelv. És mivel azok az elméletek, amelyek a művészetet mint nyelvet interpretálják, kívül esnek az in strictu sensu nyelvanalitikai törekvésen, Raffa következetesen nem veszi őket figyelembe.

Feltűnő, hogy ez a felosztás eleve kizár olyan fontos szemantikusokat, mint a szemiotikai elméletet képviselő Charles Morris, és mint a szemiotikai művészetfilozófiát adó Susanne K. Langer. Hogy a hölgynek adjunk elsőbbséget, könnyen belátható, hogy Langer egyszerűen nem illik bele a Raffa javasolta dichotomiába, nem végez nyelvanalitikai kutatómunkát, a művészetet sem tartja nyelvnek, hanem egy sajátos művészet-szimbolizmust akar felmutatni és logikailag igazolni. Ezzel szemben Morris, pragmatista módon megalapozott és antropológiailag orientált szemiotikájában, nyelvnek fogja fel ugyan a művészetet, de az esztétikai jel szemantikai dimenzióját épp csak mint az egyik dimenziót kezeli, s esztétikai megfontolásait értékelméletileg is megalapozza.

Ezért joggal teszi Raffa, ha témáját mint a nyelv analízisét határolja körül és fejti ki. Túl általánosan beszél viszont Weitz az english speaking countries esztétikájáról, mivel csak az uralkodó lingvisztikai módszert tartja szem előtt, a már említett megkülönböztetésekkel élve. A nyelvelméletből indul ki, nem beszél azonban külön a szemantikai módszerről. Szoktak még beszélni szimbolikus esztétikáról is alternatív értelemben, ahol a „szimbolikus" terminus részint a modern logikából, részint a Carrirer-féle Philosophie der symbolischen Formen-ból ered. Más definíciókban is hiányos a módszer meghatározása, s problematikus marad az anyag tagolása. Így szükségszerűen jelentkezik az igény, hogy pontosan meghatározzuk, mit értsünk szemantikai módszeren az esztétikában. A meghatározást egyben a további kritikai elemzés kritériumának kell tartanunk, s tartalmazni fogja e fejtegetés egész rendszertani alapgondolatát is.

Általában véve szemantikainak nevezzük azt a problematikát, amely különösen a filozófia modern lingvisztikai tájékozódásánál áll az előtérben, s amelyet jelentésproblematika néven illetünk. E fáradozások középpontjában a nyelv, valamint a nyelv jel- és szimbólumtermészete mint filozófiai téma áll, miközben a kiindulási pozíciók számba jövő különbségei a mai nyelvfilozófia feletteb komplex képét eredményezik. Magától értetődik, hogy ebben a szituációban hangot kapnak a szemantikailag releváns művészetfilozófiai és esztétikai problémák is. Mármost mihelyt felmerült a kérdés a művészet jel- és szimbólumtermészetéről, az esztétikai jelről, de az esztétika nyelvéről is, a művészet és a nyelv között analógiáról s i. t., a jelentésproblematika ebben az irányban is nyílt és aktuális lett. Szemantikai módszeren az esztétikában tehát nem nyelvanalitikai beállítottságot értünk, nem a lingvisztikai parti-pris-t, ahol inkább a nyelvre, mint magára a művészetre irányul az elméleti érdeklődés. Ebből mint első kritikai posztulátum az következik, hogy minden szemantikára orientált művészeti kutatás lényegében a művészetből indul ki, és minden iskolásan elsajátított, a művészetre utólagosan alkalmazott nyelvanalitikai technikát paraesztétikusnak és periferikusnak, sőt olykor valóban dogmatikusnak kell minősítenünk. Második kritikai posztulátumul a módszer filozófiai jellegét, a filozófiai beállítottság szükségszerűségét kell kiemelnünk a művészet jelentésproblematikájának tárgyalásában. Eszerint nemcsak a szaktudományos, hanem a deficiens beállítottság is témánkon kívül esik, mint amilyen pl. az eredete szerint neopozitivista filozófiai magatartás, jóllehet deficiens filozófiai fogalmak is hathatnak ösztönzően, s alkalmat adhatnak

termékeny vitára. Szemantikai módszeren az esztétikában tehát filozófiailag megalapozott utat értünk, a művészet modus significandiját, és elsősorban a műalkotás jelentésproblematikájának szisztematikus interpretálását. A mai szemantikusok a hagyományos problematikához nyúlnak a modern logika, szemiotika és szimbólumtan eszközeivel. J.-Cl. Piguet szerint: „az a lelkesedés (l'ardeur), amellyel az analitikusok, a nyelvészek és a logikusok a tudomány nyelvét vizsgálni kezdték, az esztétákat arra ösztönözte, hogy megvizsgálják a művészet nyelvét". Azt kérdezzük tehát, hogy milyen filozófiailag releváns eredményeket képes felmutatni a szemantika a művészetfilozófia és az esztétika területén.

Már említettük futólag, hogy milyen különböző gondolati irányok élnek a modern, szemantikai eszközökkel tájékozódó esztétikai kutatáson belül. Most pedig az a feladat áll előttünk, hogy kifejezetten is meghatározzuk a fennálló tendenciákat. E feladat megoldása elősegíti a tendenciák eredményeinek alapvető felosztását és helyes megítélését is.

A következőkben megkülönböztetjük:

1. *az analitikus esztétikát,* amely az analitikus filozófiából kiindulva „meta-kritikailag" vizsgálja az esztétika nyelvét, s amely, ha nem is mint végrehajtott program, de legalábbis mint munkaterv az angol nyelvterületen uralkodó tendencia. A szemantikai módszer nyelvanalitikai variánsát Ogden és Richards kezdeményezte az esztétikában, s utánuk töretlenül továbbvitte Wittgenstein, és a tőle induló kutatók, akik a *Language and Aesthetics*-ben léptek fel. B. C. Heylre és Ch. L. Stevensonra utalhatunk még itt, mint akik némiképp külön utakon járnak, de közel állnak az effajta tájékozódáshoz;

2. *a szemiotikus vagy szimbolikus esztétikát,* amely a művészetet mint nyelvet, egyáltalán a művészet jeltermészetét kutatja, s a hagyományhoz; csatlakozva a modern szemiotika és logika eredményeiből indul ki. A szemiotikai módon felfogott esztétika megalapítója és máig legbefolyásosabb reprezentánsa Charles Morris. S. K. Langer Cassirertől kiindulva és egy sajátos művészetszimbolizmust kutatva alkotott érdekes művészetfilozófiát. Németországban Max Bense tett kísérletet, hogy a szemiotikát ontológiával kösse össze, miközben fizikalista módon színezett alapfelfogása mindinkább napvilágra került;

3. *egy dialektikus esztétikai jelentéstan kezdeteit.* Erről ott beszélhetünk, ahol a szubjektum és az objektum közvetítésének problematikáját az esztétikában a szemantika szintjén tárgyalják. Példaként Th. W. Adornót említjük, akinek szemében a zene nem csupán a hangzás magánvaló-léte, s nem is minden jelentést nélkülöző kaleidoszkópszerű puszta szubjektum-számára-való-lét, viszont az abszolút jelentés megszűnik zene lenni, és nyelvbe megy át. *(Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren. Filosofia e Simbolismo, Archivio di filosofia, Róma* 1956/2. és 3.) Manfred Thiel kísérletet tett, hogy az esztétikai szimbólumformát mint a közvetlenség és a distancia dialektikus egységének ontológiailag kitüntetett instanciáját ábrázolja. *(Die Symbolik als philosophisches Problem und philosophische Aufgabe.* in *Studium generale.* 1953/4. és 5.) Jogosnak látszik tehát, hogy dialektikus jelentéstanról beszéljünk, még ha a két szerző szisztematikus indítása nem is szorosan véve szemantikai. S jóllehet különbözik alaphangjuk, nem lehet elsiklani Hegelhez és Marxhoz csatlakozó eszméik lényegi egybecsengése felett. Max Bense megjegyzi, hogy Hegel *Esztétikai előadásai*ban preformálva van az esztétikai jelentéstan első indítása.

Természetesen a felsorolt esetekben a szemantikai módszer korántsem tisztán és kizárólagosan jut érvényre. Ezért, mielőtt folytatnánk ezen irányzatok jellemzését, amennyire itt mód van rá, egy példával szeretnénk megvilágítani, miben áll ezeknek az oly különféleképpen poentírozott kérdésfeltevéseknek egységessége. E célra válasszunk egy oly problémát, amely mind az analitikusokat, mind a szemiotikusokat, mind pedig a dialektikusokat foglalkoztatja, s amely már a hagyományos esztétikában is felmerült.

Egészen általánosan szólva, a zeneművek jelentéstartalmának a kérdése a szemantikában napjainkban ismét aktuálissá vált, s a problémát a következőképpen fogalmazhatnánk meg. Egy zenei műalkotás egészét vagy esetleg egyes részeit visszavezethetjük-e a szerző egy *kijelentésére*, avagy felfoghatjuk-e érzelmeinek adekvát *kifejezéséül?* Más szavakkal: szimbolizál-e a műalkotás valamely más adott realitást, vagy intendál-e rá, avagy esetleg pusztán csak önmagát jelenti (mint self-significant)? Az utóbbi fordulattal először az ismert cseh származású bécsi zeneesztéta, Eduard von Hanslick élt a múlt század derekán, ma is olvasásra méltó könyvében: *Vom Musikalisch-Schönen* (1854). Herbartra támaszkodva és a romantikus kifejezéselmélettel és érzelem-esztétikával polemizálva alkotta meg a maga elméletét, amelynek magva az volt, hogy a zene hangsorokból és hangidomokból áll, s ezeknek semmi más jelentésük nincs, mint puszta önmaguk (8. bővített és javított kiadás, 1891. 206—7. o.). Egy ismert és döntő mondatában azt mondja: „a zene tartalma hangzó formák mozgása" (74. o.). Az adott összefüggésben nem szükséges azt vizsgálni, hogy a Hanslick képviselte pozíció mennyiben minősíthető formalisztikusnak, s hogy logikailag mennyire igazolt, ha a műalkotás szemantikai problémáját kizárólag szemléletességében látják (minthogy a műalkotás csak önmagát jelentheti).

Forduljunk most egy nyelvanalitikai kísérlethez, ahol ugyanígy előtérben áll a kifejezés- és érzéselmélettel való ellentét, s amely ugyancsak a zenéből indul ki. Ugyanazon probléma megoldása azonban most egy új, tipikusan nyelvanalitikai módszer segítségével történik. A módszer azon az alapeszmén nyugszik, hogy a komplikált jelentésproblematikát csak akkor oldhatjuk meg végérvényesen, ha sikerül a releváns terminusok inadekvát használatát kiküszöbölni. Mivel a filozófia az analitikusok szerint a nyelvhasználat módjának vizsgálatában áll, O. K. Bouwsma mindjárt a mindennapi beszédben használt szólásmódok analízisén kezdi a probléma megoldását *The expression theory of art* c. tanulmányában *(Aesthetics and Language)*. Azt kérdi, mit értsünk voltaképpen azon, hogy egy bizonyos zene szomorú. Ezt általában abban az értelemben mondják, hogy a zene szomorúságot fejez ki. Bouwsma éppen ezzel a nyelvhasználattal fordul szembe, minthogy ez a „language of emotions" hamis analógiájából származik. Az esztétikai érzést (a szomorúságot) ilyenkor valami folyadék analógiájára gondolják el, amely bensőnkben, mint egy edényben összegyűlik (csaknem technomorf képzet). Bouwsma szerint a kérdésre — hogyan lehet a zene szomorú — csak akkor lehet válaszolni, ha nyelvanalitikailag megvizsgáljuk a köznyelvben használatos szólásmódokat s kinyomozzuk a helyes kontextust. Eszerint mindig újra és újra fel kell tenni a kérdést: szomorú-e a zene (s ha igen, akkor) úgy szomorú-e, mintha azt mondanánk: egy ember szomorú; vagy netán úgy szomorú, mint egy könyv, amelyet éppen olvas az ember, vagy mint ahogyan az illető kutyája szomorú, vagy esetleg úgy, ahogyan emberünk arca szomorú. Ez utóbbi eset különösen akkor fontos, ha az illető könny nélkül sír. A szerző konklúziója szerint korrekt

módon csak annyit mondhatunk: „Egy bizonyos zene szomorú", azt már viszont nem, hogy „szomorúságot fejez ki", mivel magának a zenének egy inherens tulajdonságáról van szó. E következtetéshez a szerző anélkül jut el, hogy hivatkoznék Hanslickra vagy figyelembe venné a probléma történetét.

Mivel itt az eltérő filozófiai nézetek egységességének bemutatása a célunk, tartózkodunk az imént demonstrált analitikus eljárásnak, valamint ezen eljárás előfeltevéseinek bírálatától, s Susanne Langer kísérletéhez fordulunk, aki a szimptomatikus vagy expresszív művészetelméletet szimbolikus vagy szemantikai elmélettel kívánja helyettesíteni. A zenéből, amely ha nem is a legmagasabb rendű, de a legtisztább művészet, fejleszti ki egész művészetfilozófiáját. Langer szerint a zene érzéseinket nem „kifejezi", hanem szimbolizálja; a zene nem az alkotó vagy az előadó művész önkifejezése, hanem az az érzések logikai kifejezése. Az alapgondolat az, hogy a logikailag megfogható érzésformáknak egy izomorf művészi szimbolika felel meg, s itt a jel és a szimbólum közötti különbség is döntő szerepet játszik. A kritikus mondat így hangzik: „Ha a zenének valamilyen jelentése van, az szemantikus, és nem szimptomatikus . . . a zene az érzések logikai kifejezése." Ami Hanslick elméletét illeti, Langer elveti, azzal, hogy az alapeszméje, ti.: hogy a hangzó formák semmi mást nem jelentenek, mint önmagukat, logikailag megalapozatlan.[2]

Charles Stevenson megvizsgálja Langer elméletét, s Morris szemantikai terminológiáját alkalmazva megállapítja, hogy Langernál a fő nehézséget az ún. interpretáns okozza, azaz a jel számbavételének, szemléletbe-vonásának folyamata. Langer nem mutatja be elegendő evidenciával, hogyan kell felfogni a zenei műalkotást mint az érzések jelét. A zene és a megfelelő esztétikai érzések közötti morfológiai rokonság nem zár magába szükségszerű módon semmiféle jelfunkciót. Stevenson Hanslick elméletét is szemügyre véve egy pragmatikusan koncipiált zeneelmélet alternatíváját állítja fel.[3]

Végül pedig e tárgyról nyilatkozott egy dialektikus is, a zeneesztéta és szociológus Adorno. Adorno a nyelv és a zene közötti viszonyt taglalja, amely szerinte napjaink zeneszerzésében kritikussá vált. Ő is hivatkozik Hanslick elméletére, egy találó megjegyzéssel, miszerint a „hangzó formák mozgását" kimondó tételben a „hangzó" csaknem egyjelentésű a „mozgás"-sal. Ezzel, bár kézenfekvő lenne, nem a Hanslick-féle formula hiányos szemantikai precízségét bírálja, hanem az a célja, hogy a zene megértésének aktív értelmét domborítsa ki. Éppenséggel nem arra törekszik, hogy a zenét intenció nélküli nyelvnek fogja fel. „A zene kinyilvánítja, hogy irányul valamire, és hogy meghatározottan irányul (meint und bestimmt meint), csak az intenciót egyúttal mindig el is leplezi." Egy paradox fogalmazásban pedig azt mondja, hogy a zene nyelvszerűsége (Sprachähnlichkeit) úgy teljesedik ki, hogy a zene eltávolodik a nyelvtől. Ezzel először is arra gondol, hogy csak az a zene tudja nyelviségét (Sprachlichkeit) transzcendálni, amely egykor nyelv volt, másodszor pedig arra, hogy csak az a zene emelkedhet egy magasabb nyelviséghez, amely elveszti nyelvszerűségét. A XIX. század romantikus zenéjével, amelyre a nyelvszerűség jellemző, a nyelvellenes új zene mint absztrakt negáció áll szemben. Adorno az ún. tiszta zenét, amely magánvaló zene,

[2] Susanna K. Langer: *Philosophy in a New Key.* 1954², 218. o.

[3] Charles L. Stevenson: *Symbolism in representative and nonrepresentative arts. Language, Thought and Cultura* (ed. P. Henle), 1958.

zeneontológia akart lenni, az eldologiasodás és az elidegenedés egy fajtájának tekinti, s e zeneontológia „abszolút objektív" termékeit értelem nélkülinek és objektívnek minősíti, mint ami abszolút közömbös. Csak ott, ahol a nyelvellenes egy magasabb nyelvi fokot szolgál, csak ahol sikerül az, hogy az anyag elnyerje a maga saját nyelvét, és ahol sikerül magát a nyelvet anyagként kezelni, csak ott beszélhet az ember az új zenében a szubjektum és az objektum dialektikus közvetítéséről.

Hanslick óta tehát a zene szemantikai dimenziója a modern zeneesztétika középpontjában áll, és az analitikusok, a szemiotikusok és a dialektikusok eltérő szemléletmódja tematikus szempontból centráltnak s módszertanilag egységesnek mutatkozott a fentebb meghatározott értelemben. A dialektikus álláspont egyúttal kritikai szempontból kitüntetett pozícióként szolgál, ami lehetőséget ad az itt nem említett álláspontok differenciálására is. Az anyag javasolt tagolása a progresszív „filozófiai reflektáltság" elvén nyugszik, amennyiben a nyelvanalitikai technikától kiindulva haladunk a filozófiailag egyre differenciáltabb pozíciók felé. S hogy a dialektika ne váljék üres formulává s ne nyújtson alkalmat a dialektikusnak könnyű spekulációra, a dialektikának is mindig konkrétan igazoltnak kell lennie. Végkövetkeztetéseinkben még visszatérünk ezekre a gondolatokra, s megkíséreljük megvilágítani, hogy a dialektikus pozíció az esztétikai jelentéstanban filozófiailag eminens pozíció. A következőkben a nyelvanalitikai és a szemiotikai irány filozófiailag releváns eredményeit taglaljuk, hogy ne csak immanens-kritikai módon tudjunk ítélni, hanem képesek legyünk dialektikusan is interpretálni, s ezzel magát a dialektikus módszert is kibontakoztatni és igazolni.

Ha az analitikusok tudomásul veszik az analitikus esztétika eddigi fejlődését, akkor mint e diszciplína előtörténetét, tudomány előtti vagy előkritikai stádiumát veszik figyelembe; s ha ők saját módszerüket nem is minősítik *a* forradalmi és korszakalkotó módszernek, mindazonáltal olyan módszernek tartják, amely döntő részt vállal az esztétikai kutatás új korszakában. Ez a korszakos öntudat, mint már említettük, az analitikusoknál a hagyományos esztétikával szemben radikálisan felfogott ellentétükben gyökerezik, amelynek kritikai meghaladását a legkomolyabb és legsürgősebb feladatuknak tekintik. A hagyományos esztétika mit sem tudott a nyelvkritikai magatartásról, és ennek következtében nyelve nemcsak hogy rapszodikus és metaforikus, nemcsak logikailag tisztázatlan volt, nemcsak hogy telve volt ekvivokációkkal, többértelműséggel, általánosságokkal és helyén nem való analógiákkal, üresen retorikus vagy patetikusan túláradó szólásmódokkal, romantikus zavarosságokkal és emocionalizmussal, hanem a nem-kritikai szóhasználat egyben egy spekulatív, metafizikus, sőt misztikus gondolkodásmódot szolgált, s a maga részéről univerzalisztikus és esszencialisztikus gondolati tartást hozott létre, ill. támogatott. Tehát nemcsak arról van szó, hogy fel kell fedni és ki kell küszöbölni a zavarosságokat (confusions), a kétértelműségeket (ambiguities), az általánosságokat (generalities) és a tautológiákat, sőt az esztétika nyelvében jelen levő igazi vákuumokat, mindezt egy naiv nyelvtudathoz mérve, hanem elsősorban arról, hogy ki kell mutatni a filozófiai esszencialisztikus hibát (essentialist fallacie), s le kell leplezni mint ama gondolkodásmód forrását, amely a hagyományos eszmék és szellem-metafizika számára lényeges volt.

Már Ogden és Richards is bírálta a tudomány és a filozófia kritikátlan nyelvhasználatát, s számos lényegbevágó tévedést mutattak ki, amelyet e

nyelvhasználat okozott a szellemtörténetben. Ismert művük egész fejezetét szentelik a szómágiának (magic of words), amelyben feltárják az ilyen tévedések mechanizmusát. Az analitikus filozófia történetében a legjelentősebb az a megkülönböztetés, amely egyrészt tudományos, referenciális vagy szimbolikus nyelvhasználatról, másrészt emotív vagy evokatív nyelvhasználatról beszél. Ha az esztétikát tudományosan űzzük, akkor kijelentéseit mint propozíciókat (statemants), nem pedig mint emotív tartást (attitude) kell érvényességhez juttatni. A kontextuális referenciális jelentést a megfelelő definíciók határozzák meg, amennyiben e definícióknak csak funkcionális és operatív értelmük van, s nem irányulnak magukban fennálló entitásokra. A mondottak az esztétikai terminológiára is állnak és általában érvényesek az esztétika birodalmában, ahol mindig is a nyelvi zavarosságok okozták a steril disputációkat. A hagyományos esztétikát, amelyet súlyosan terhel a nemkritikai nyelvhasználatból származó esszencializmus, ki kell emelni a sajnálatos helyzetből, s a tudományosan konkrét és gyümölcsöző kutatás vágányára kell állítani.

A Wittgensteinhez kapcsolódó esztétika magáról alkotott véleményének értelmében, ha egyszer átlátjuk a belső összefüggést az esztétikai esszencializmus és spekulatív gondolkodásmód között, és ha egyszer alapjában akceptáljuk a nyelvkritikai módszertani posztulátumot, akkor olyan új megközelítést (approach) kapunk kézbe az esztétikai problémákhoz, amelyre az jellemző, hogy analitikus, empirikus, konkrét, racionális és tudományos. A merész vázlatokkal és konstrukciókkal, az esztétikai rendszerekkel, ezekkel az „agyaglábú óriásokkal" (Fechner) fordul szembe az új módszer, amely e tekintetben ismét érvényre juttatja az „Ästhetik von unten" posztulátumát. „Magához a dologhoz", az esztétikai matter of fact-hoz akar eljutni az új módszer, s a műalkotást, különösen a modern műalkotást állítja az esztétikai kutatómunka középpontjába. A módszer egy további jegye a nyitottság: mindig készen áll, hogy az összes új művészeti tényt, és egyáltalán az összes új releváns felismerést asszimilálja. Az esztétikai kutatás egy módját, amely a konkrét tudományos problémáknak szenteli magát, amely a problémákat racionálisan magyarázó magatartásból ered, journeyman's aesthetics-nek lehetne keresztelni. Ez a magatartás dogmatikusnak tekint és elutasít minden rendszertani predeterminációt, minden rendszerből eredő kényszert, s állandó készenlétet igényel arra, hogy az új felismeréseket látókörébe vonja és rendszeresen értékelje. Végül azt kell kiemelni, hogy e magatartásnak leginkább egyfajta szkepticizmus felel meg, egy informed scepticism, ahogyan Gallie mondja.[4]

„Der Skeptizismus in der Ästhetik" — egy Berlint és Németországot elhagyni kényszerülő jelentős berlini esztétikus jelszava lett ez a század kezdetén. Dessoir — éppen úgy, ahogyan az analitikusok — nem arra a szkepticizmusra gondol, amely a nem-tudásból származik, és nem is arra a szkepticizmusra, amely belefáradt a tudományos erőfeszítésbe, s a tudományos munka minden értékére és értelmére nemet mond, hanem épp ellenkezőleg, egy olyan szkepticizmusra, amely a lehető legbuzgóbban a részletkutatásokat szorgalmazza. Mivel a valóságban az egyes tényektől nincsenek átmenetek a globális rendszergondolatokhoz, az esztétikai rendszerek dogmáját fel

[4] G. B. Gallie: *The function of philosophival aesthetics. Language and Aesthetics* (ed. W. Elton), Oxford 1954.

kell adni. Az analitikusok abban is egyeznek Dessoirral, hogy az utóbbi is a műalkotásból és nem a műalkotás környezetéből indul ki.[5]

Mit jelent ez az analitikus módszer mármost a filozófiailag értett esztétika szempontjából? Az analitikusok nyelvkritikai módszerének abban áll a jelentősége, hogy e diszciplína történetében előttük nem vezettek be ilyen módszertani posztulátumokat (l. Raffa: id. mű). Ha továbbá meggondoljuk, mily fontos az ún. lingvisztikai tájékozódás a modern filozófiában, mily fontos volt a filozófia hagyományos rendszere számára a nyelvfilozófia, akkor az analitikus módszer alapimpulzusát nemcsak időrendszerűnek, hanem filozófiai szempontból is érdekesnek ítélhetjük. E megítélést lényegesen korlátozza az a tény, hogy az analitikusok nem veszik figyelembe az általuk tárgyalt nyelvi jelenségek történetiségét. Nem széles antropológiai és kultúrtörténeti összefüggésben vizsgálják a nyelvet, egyoldalúan a nyelv logikájára koncentrálnak (ahol a logikán a filozófia alól sokszorosan emancipált diszciplínát kell érteni). Analitikus technikájukat mindinkább iskolás, csaknem rituális és ideologikus módon gyakorolják, különösen az oxfordi iskola. Messze távolodtak tehát attól a gondolattól, hogy a történelmi nyelveket (les langues) Wilhelm von Humboldt módjára preformált világképnek tekintsék, s hogy minden filozófiát úgy közelítsenek meg, mint aminek meghatározásában kiveszi részét (mitbestimmt) az a nyelv is, amelyben megfogalmazódott az adott filozófia. Az analitikusok alig mennek túl egy nagyon szűk empirikus-pozitivista pozíción, s így elmennek a nyelvfilozófia alapkérdései mellett. Módszertani nyelvkritikai posztulátumuk ezért az esztétika területén is csak propedeutikai szempontból fontos, preliminális követelés. Hogy megállapításunkat igazoljuk, nézzük meg futólag Gilbert Ryle, az ismert angol filozófus, a *Mind* c. folyóirat kiadójának fejtegetését a *Language and Aesthetics*-ből.

Ryle arra vállalkozik, hogy a *feeling* terminus különböző, gyakran észrevétlenül egymásba átmenő jelentésárnyalatait analizálja, s így feltárja a szó esztétikailag releváns jelentését. Mint a szó különböző használati módjait Ryle az alábbi kontextusokat sorolja fel, amelyekben a szóban forgó terminus előfordul.

1. Perceptív használat (perceptual use), ha pl. azt mondom: „Érzem (érzékelem), hogy meleg a víz";

2. a perceptív használattal áll kapcsolatban a magyarázó használat (explanatory use), ha sötétben keresgélve megfogok egy tárgyat, s így szólok: „Úgy érzem, gyufa";

3. a gúnyolódó használat (mock-use), amely a mintha-szerkezetekben gyakori: „Az elítélt úgy érezte, mintha már a nyakán lenne a kötél";

4. a *feeling* terminus használata egy olyan kontextusban, ahol fájdalomról stb. van szó;

5. a *to feel* ige használata, amikor egy general conditiont kifejező melléknévvel áll kapcsolatban, pl.: álmosnak, betegnek, fáradtnak érzem magam;

6. az esztétikailag releváns használat, amikor azt mondom: úgy érzem, ez meg ez a helyzet; ezt világosan meg kell különböztetni az intellektuális hasz-

[5] Max Dessoir: *Der Skeptizismus in der Aesthetik. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. II. 1907.

nálattól: úgy gondolom, hogy ez meg ez a helyzet, ahol ugyanis meg lehet adni min alapszik a gondolatom. Ezzel szemben az inherens módon bizonytalan sokkal specifikusabb annál, semhogy meghaladni, megerősíteni vagy analizálni lehetne. Az esztétikai használatot meg kell különböztetni a volitív használattól is: szeretném hinni, hogy ez meg ez a helyzet. Végül hetediknek Ryle a *feeling* még egy használatát idézi, amely csak az angol nyelvben fordul elő: valamilyen komoly helyzetben, például egy temetésen, nevetni lenne kedvem, mert úgy vagyok hangolva, a körülmények azonbam visszatartanak, s azt mondom: I felt like laughing; s ha e tant azonnyomban alkalmaznom kellene, azt mondhatnám, legalábbis magamnak: I felt laughing a szemügyre vett angol szerző olvastán, mert tekintélye visszatart, hogy valóban nevessek.

A fenti elemzésből Ryle mindenekelőtt arra következtet, hogy az alább következő két nézőpontot mint extrémet és hamisat el kell vetni. Helytelen egyrészt a *feeling* terminus összes aktuális jelentéseit egyetlen jelentésben feloldani, s másrészt helytelen a különböző jelentéseket olyannyira elválasztani egymástól, hogy ne lehessen őket egy szóban elgondolni. Ami a fődolgot illeti, Ryle a *feeling* terminus esztétikailag adekvát használatát akarja kimutatni, s ez szerinte a to-feel-that-kontextusban áll fenn, azaz a helyes esztétikai szólásmód mindig ezzel a formával áll kapcsolatban: úgy érzem, ez meg ez a helyzet. Az esztétikai érzést általában nem szabad azonosítani az emóciókkal, és egyáltalán arra kell ügyelni, hogy amennyire csak lehet, megkülönböztessük a specifikus érzéseket.

Íme, a nyelvanalitikai technika modellje. Nyilvánvaló, hogy nem filozófiai nyelvkritikával állunk szemben, s ettől eltekintve sem látszik olyannak, mint amely túl nagy esztétikai érdekkel bír.

A nyelvanalízis azon fiktív entitások ellen fordítja kritikája élét, melyek az esztétikai élmény nyelvi „entifikációjának", a mentális folyamat szubsztancializálásának köszönhetik létüket, s amelyek onnan erednek, hogy ugyanazon nevet használjuk tényállások sokaságára. Alapjában tehát a nyelvanalízis, ahogy bevezetőül említettük, a hagyományos esztétika bírálatára fut ki. A kritika az esztétikai vonatkozások tényleges gazdagságát a generális és reduktív kategóriái segítségével vagy elszegényíti, vagy misztifikálja, és fogalmi általánosítások útján áljelenségeket kreál. A nyelvkritikai józan ész és az analitikus eljárás Ogden és Richards által proklamált, Wittgenstein által akceptált és továbbvitt eszméje eredetileg azt célozta, hogy terapeutikus ellenméreg legyen, olyan eszköz, amelynek segítségével az esztétikai szférát meg lehet szabadítani az esszencializmustól, s hozzáférhetővé lehet tenni a gyümölcsöző tudományos kutatás számára. A kísérlet végül is vagy empirikus-pozitivista, vagy radikálisan nominalista felfogásba torkollik. A nyelvkritikai analízis vagy egy szaktudománynak minősített esztétika előtt akar kaput nyitni, vagy pedig az egész esztétikai kérdésfeltevést nyelvkritikai problematikára kívánja redukálni.

A szóban forgó gondolati irányok e filozófiai jellemzése egyúttal arra is fényt vet, hogy az esszencializmus-problémának az esztétikában sajátos a helyzete, amennyiben az esszencialista esztétika ellen irányuló kritika végső instanciájában arra jut, hogy ne csak a spekulatív gondolkodásmódot és a régi eszmemetafizikát diszkreditálja, hanem egyáltalán a filozófiai esztétikát mint olyat. E törekvéseikben az analitikusok sok kortárs esztétával találkoznak. Il faut dementaliser l'esthétique — hangzik a néhány éve elhunyt francia esztétikus, R. Bayer jelszava. Bayer a filozófiai módszert teljességgel esszen-

cialistának tekinti, s az esztétikát szaktudománynak tartja.[6] A jelenlegi vezető francia esztétikus, E. Souriau, főművében a következő kérdést teszi fel: meddig fogja még a filozófia kompromittálni az esztétikát? Akárcsak az előzők, az esztétikát ő is mint szaktudományt, mint la science des formes-ot gondolja el.[7] Végül ismét az olasz esztétikusra, Raffára hivatkozunk, aki szerint az esztétikát a filozófia helyett elővigyázatosan a tudomány vágányára kell állítani, s az esztétikából minden elvi kérdést mint meghaladottat ki kell dobni.

Az esszencializmus-problémával tehát az analitikusok a filozófiai esztétika létét vonják kétségbe, s álláspontjuk ebben a tekintetben korántsem marad elszigetelt. Már csak azért is szükséges, hogy itt kritikailag felvessük az esszencializmus-problémát, mert az analitikusok szempontjából a mi fejtegetéseink alapjául szolgáló pozíció maga is esszencialistának minősülhet, s így nem fogadják el mint kritikai álláspontot. Ezzel fejtegetéseink filozófiailag döntő pontjához érkeztünk.

A filozófiai esztétika itt képviselt pozíciója számára a szemantikai kérdésfeltevés igenis szolgálhat kritikai álláspontként, mégpedig abban az esetben, ha az érvelés döntő instanciáját annak bizonyítása alkotja, hogy a művészet jelentésproblematikája sehogy másként nem oldható meg, csakis filozófiai úton. Elvileg kifejezve: a szép és a művészet valósága nemcsak hogy lehet filozófiai reflexió tárgya, hanem elsődlegesen filozófiai instanciát tételez. Természetesen a művészet és egyáltalán a szép tényei ezután szaktudományos kutatás tárgya is lehetnek. S jóllehet nem akarjuk restaurálni a hagyományos idealista szellem-metafizikát, azért még teljes erejét megőrzi az a hagyományból öröklött eszme, hogy az esztétika természete szerint filozófiai tudomány. Mégpedig nem a filozófiai gondolkodás alárendelt területe, amely az ismeretelméleti vagy metafizikai rendszergondolattól függ, nem alkalmazott diszciplína, hanem egy oly eredeti föld, ahonnan kezdettől fogva genuin filozófia sarjad. Sőt mi több, mivel a filozófiai gondolkodás organikus jellege és a rendszer eleven egységessége az esztétikában kiváltképp megőrizhető, az esztétikusok a dialektikus kategóriákat gyakran tárgyszerűen is igénybe veszik és használják. Így, természetesen egy gyökeresen megváltozott helyzetben, még mindig kötelező ereje van annak a kísérletnek, amelyet a Kant utáni gondolkodás végzett, megpróbálván az esztétika segítségével hidat verni a szabadság és a szükségszerűség, az érzékiség és az ész, a szellem és a természet között. Ezenkívül s az előzőktől teljesen függetlenül csaknem valamennyi rendszeres filozófiai gondolkodás visel magán némi esztétikai vonást, sőt Kant kihagyott ismeretelméletéből néhány olyan problémát, amelynek pedig rendszertanilag ott lett volna a helye, de amelyeket esztétikai okok miatt feláldozott.[8]

Azt állítjuk tehát, hogy az esztétikai problematika nemcsak hogy tagolható filozófiailag, hanem egyedül filozófiai úton oldható meg. Ennek a gondolatnak az igazolását ezen egész munka csattanójának és filozófiai céljának tekinthetjük. Ha az „esszencialista hiba" a nyelvvel szemben elfoglalt naiv és nem-kritikai tartásból keletkezett és keletkezik, azért ebből

[6] Raymond Bayer: *Essais sur la méthode en esthétique.* Párizs 1963.

[7] Etienne Souriau: *L'avenire de l'esthétique. Essay sur l'objet d'une science naissante.* Párizs 1929.

[8] Anna Alice Cutler: *The aesthetical factors in Kants theory of knowledge. Kant-Studien,* Bd. II. 1898.

még semmiképp sem következik, hogy minden filozófiai esztétika szükségképpen esszencialistára sikeredik. N. Hartmann így ír: jóllehet a régi idealista eszme-metafizika tarthatatlannak bizonyult, azért az a tény mégis tény maradt, hogy „ami a művész által megformált, minden empirikus fölé emelkedik és az eszmeszerűbe és szimbolikusba simul". (Id. mű. 39. o.)

Noha az analitikusok minden filozófiailag releváns megfontolásának az esszencializmus-probléma áll előterében, azért az analitikus-szemantikus módszer más filozófiailag érdekes eredményeket is feljegyezhet az esztétikában. Ezeket itt csak röviden és elvi alapjaiban van módunk megbeszélni. Arra korlátozódunk, hogy először megvizsgáljuk az esztétikai műalkotás, ill. az esztétikai objektum kérdését, s másodszor, hogy egy pillantást vessünk az előző kérdéshez kapcsolódó értékproblematikára, azaz az esztétikai értékítélet analitikus módszertanára.

Margaret McDonald, hogy a műkritika nyelvét mint értékelő nyelvet megkülönböztesse a tudományos nyelvtől mint leíró és demonstratív nyelvtől, és hogy ultima analisi a műkritikának teremtő, tehát ne demonstratív jelleget adjon, magát a művészetet pedig mint teremtést, s ne mint valami eleve adottnak a felfedezését határozza meg, arra kényszerül, hogy előre definiálja a műalkotás lényegét. McDonald szerint a műalkotás sem egy szinguláris, sem egy extra mentem létező, sem tisztán szellemi objektum, hanem interpretációk és realizációk sokasága, amelyeket az idők során végeztek a különböző művészegyéniségek és műélvező személyek. A műalkotás eszerint egyáltalán nem objektum, hanem csak egy szólásmód, vagy pedig az előadóművész, ill. a befogadó konstrukciója. A magánvaló műalkotás éppolyan mitikus objektum és fiktív entitás, mint a „Ding an sich". A valóságban a műalkotás realitása szubjektív konstrukciók szukcessziójává változott, nyilvánvaló, hogy McDonald esztétikai szubjektivizmushoz jut. Az interpretációk egyike sem léphet fel a helyesség igényével, hiszen nem áll fenn egy reális műalkotás, amelynek alapján egy interpretatív kísérletet, mondjuk az adaequatio rei ac intellectus útján rögzíteni lehetne. S mivel nincs objektív mérce az adott értelemben, minden kritikai ítélet azonos értékűnek látszik. McDonald el szeretné kerülni ezt a konzekvenciát, ezért egy olyan mérce felállítását pártfogolja, amellyel a kritikai ítéletet a kritikus kvalitásaihoz lehetne mérni (tehát nem egy objektívnek gondolt műalkotáshoz). Így egy tapasztalt, finom érzékű stb. kritikus ítélete jobb, mint egy másik kritikusé, aki ilyen kvalitásokkal nem rendelkezik. A műalkotás identifikáció-problémáját McDonald úgy oldja meg, hogy a műalkotást egy téma variációinak fogja fel. Ezzel a művészetelmélet nyilvánvalóan az interpretációk történetévé válik, az azonos téma variációinak történetévé.

A fenti elemzés eredményei egybecsengenek J. A. Passmore kutatásaival. Passmore szerint nincsenek esztétikai tulajdonságok, csak esztétikai szemléletmód van; éppen úgy, ahogyan nincsenek tudományos tulajdonságok, csak a dolgok tudományos megközelítése létezik.

Anti-esszencialista (ami egyenlő az anti-ontologizmussal) és anti-metafizikus magatartásukból következően — ami már Ogdennek és Richardsnak is sajátja volt — az analitikusok tehát radikális empirizmushoz jutnak el, ami a relativizmussal és a szubjektivizmussal egyértelmű. Maga az esztétika válik ezzel kérdésessé, fel kell hogy oldódjék a művészetkritika elméletében. A művészetelmélet pedig, mivel nem lehetséges a művészi ismeretek általánosítása, feloldódik a művészettörténetben, s így szigorúan véve csak egy puszta

„ez itt" marad vissza, egy művészi konkrécióra való néma rámutatás. Az analitikusok itt abba a lényeges aporetikába ütköznek, amely az esztétika alapjául szolgál, akár szaktudományként, akár filozófiai tudományként legyen konstituálva. Hiszen az alapkérdés az, hogy létezik-e tudománya a minőségnek, a szubjektivitásnak és az egyszerinek (a szingulárisnak)? R. Bayer pregnánsan fogalmazva azt mondja, hogy minden tudományosan elgondolt esztétikai módszer háromszoros ellenállásba ütközik: l'irreductible des gouts, l'indicible des intuitions és l'hétérogénieté qualitative (id. mű 157. o.). S mert az analitikusok nem ismernek utat, amely megoldaná e fundamentális esztétikai aporetikát, kriteológiájukban is következetesen a szubjektivizmusnál ragadnak meg.

A műkritika, a kritikai (esztétikai) értékítélet, a kritikai kommunikáció stb. nyelvének elemzése az analitikusok esztétikai programjának fontos és élénken vitatott témája. Céljuknak azt tartják, hogy tudatosítsák a tudományos (elméleti), az esztétikai (kritikai) és az etikai kijelentések distinktív vonásait, s ezzel logikailag jellemezzék a specifikusan kritikai nyelvet, negatív értelemben pedig elkerüljék a hamis analogizálást. Céljuk továbbá az, hogy azokat az alapokat (arguments és reasons), amelyeket a művészetkritika és az interpretáció igénybe vesz, ne csak logikai és pszichológiai, hanem etikai és szociológiai oldalukról is vizsgálják. Végezetül axiológiai megfontolásokat is bevezetnek, hogy kimutassák a különbséget az értékszubjektivizmus, értékobjektivizmus és értékrelativizmus között, s hogy plauzibilissá tegyék az esztétikai értékrelativizmust (Heyl).

Egy kritikai fejtegetés, tartja McDonald, logikai struktúráját tekintve nem elméleti argumentáció, egy műkritikusnak nem az a dolga, hogy igaz vagy hamis tételeket bizonyítson, hipotéziseket állítson fel és elméleteket építsen. Sem explicite, sem implicite nem kell elméletnek állania egy műkritika mögött. Ahogyan a bírósági ítélet nem a vádlott leírása és nem is a bíró érzéseinek kifejezése, úgy a műkritika sem a műalkotás deskripciója, sem pedig a kritikus szubjektivitásának tiszta kifejezése. Az esztétikai műítélet nem bizonyítható, ám jogos lehet.

Az esztétikai kommunikációt vizsgálva Stenberg is arra jut, hogy meg kell különböztetni a tudományos, az etikai és a mindennapi nyelv kritikai nyelvét (*Critical communication*, id. kiad.). A kritikai értékítéletet az ember nem úgy fogja fel, hogy a szóban forgó műalkotás bizonyos kvalitása egy norma következtében van adva; tehát például: „ez a festmény szép, mert van egy bizonyos minősége, és minden mű, amely e minőséget bírja, szép". Szemben minden esztétikai obskurantizmussal, amely az esztétikai individuumról szóló tan formájában *inefabile* felléphet, Stenberg megkísérli kimutatni, hogy az esztétikai minőségek közölhetők, és hogy a kritikus és a néző között igazi esztétikai kommunikáció megy végbe érzéki szinten. A kritikus alkotta fogalmak aktuális esztétikai befogadást előfeltételeztek. Ebből az következik, hogy a kritikusnak bizonyos pedagógiai funkciója van, amennyiben felhívja a figyelmet a szemlélt műalkotás bizonyos minőségeire, s ezeket ezután a néző is appercipiálja.

Charles Stevenson egy ízben vendégként Belgrádban járt, s egy tanulmányt tett közzé. Tanulmánya azokkal az „alapokkal" foglalkozik, amelyek egy költemény interpretációjához megadhatók. (*On the reasons that can be given for interpretation of a poem, Danas.* 1961. 11. 8. és 22.) Stevenson neve tulajdonképpen mint etikus vált ismertté, s csak kiegészítésképpen foglalko-

zik esztétikai problémákkal is. Nézete szerint az „interpretációt" és az „evaluációt" gyakorlatilag alig lehet elválasztani egymástól, elsősorban mégis az interpretációval foglalkozik. Mi itt mindenekelőtt azokról a fejtegetéseiről referálunk, amelyek jelenleg szerb-horvát nyelven hozzáférhetők. Stevenson korábban is tárgyalta a témát (*Interpretation and evaluation in aesthetics, Philosophical Analysis*, ed. Max Black, 1950), s lényegében belgrádi tanulmánya megjelente előtt leszögezte a kritikai nyelv normatív természetét. Egy esztétikai kvalitás nem ellenőrizhető empirikusan, mert szenzibilitásunk döntésétől függ. Az esztétikai interpretációban a kritikusnak megfelelő vagy odaillő (proper) feltételeket kell adnia a műalkotásnak az (adott interpretáció szerint végbemenő) appercepciója számára, s Stevenson ezután azon fáradozik, hogy a kvázi-imperatív szó, a „proper" jelentését metafizikailag meghatározza. Belgrádi tanulmányában azokkal az alapokkal foglalkozik, amelyek a költői mű interpretációjához megadhatók. Sorjában tárgyalja az ún. szótár-alapokat, a kontextus-alapokat, azokat az alapokat, amelyeket az illető költő más műveiből lehet kivonni stb. Mindenekelőtt a szöveg jelentésére vagyunk utalva, mert nem tudhatjuk, hogy a költő hogyan értette, s így a szemantikai alapok a döntőek. Mivel azonban a szöveg sokjelentésű, s a kritikusnak döntenie kell, melyik jelentés a helyes, kézenfekvő a következtetés, hogy az igazi kritikához egy normatív döntés tartozik. A metakritikától nem várhatjuk, hogy választ adjon normatív kérdésekre, de fényt vethet arra, hogy miként lehet tulajdonképpen definiálni az olyan terminusokat, mint a „kell" (egy költeményt így és így „kell" felfogni), hogy vajon ezek a terminusok nem-természeti minőségekre vonatkoznak-e, hogy vajon expresszívek avagy kvázi-imperatívok-e vagy sem stb.

Minden normatív interpretáció, tartja Stevenson, „standard"-eket vagy normákat igényel. E normák pre definitionem nem lehetnek igazak, a maguk részéről kell megalapozottaknak lenniök. Stevenson szerint egy költemény interpretációja számára normális alapok is jelentőséggel bírnak, s hangot ad azzal a műkritikával szemben, amely egyes-egyedül esztétikai alapokat vesz figyelembe, és fejtegetéseit e szavakkal zárja: „Bár problémánk kezdetét a művészet jelenti, nem jelenti egyben a végét is."

Az analitikus szempontú értékproblematikát nagyjából az alábbi módon jellemezhetjük. Egy antirealista, antimetafizikus álláspontról kiindulva az analitikusok elvetnek minden reális definíciót a műkritikában s az esztétikai kommunikációban, és meghatározásuk szerint a kritikai nyelv csak „szubjektív imperatív és pedagógiai-rábeszélő". Találóan jegyzi meg erre Raffa, hogy az analitikusok abban tévednek, hogy nem látják az esztétikai nyelv deskriptív funkcióját, és ami az alapvető, nem látnak intencionális esztétikai struktúrát. Nem vizsgálják és elvi okokból elhanyagolják a művészi objektum perceptív struktúráját is. Az olasz szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy az egész analitikus értékproblematika csaknem semmi újat nem tudott felmutatni a hagyományhoz képest, sőt mind pozitív, mind negatív értelemben alapjában Kanttól függ. Kanttól függ a tudományos (elméleti) ítélet és az ízlésítélet megkülönböztetésében, de — negatív értelemben — az ebből következő szubjektivizmusban is. Értékrelativizmusukkal az analitikusoknak nagy hatásuk lehet egy olyan helyzetben, amelyet joggal jellemezhetünk úgy, mint Weischedel tette a IV. nemzetközi esztétikai kongresszuson elhangzott referátumában: „Kunsturteil im Verlust der objektiven Maßstäbe." Az analitikusok meg vannak róla győződve, hogy egy műalkotás története lényegileg

a műalkotáshoz tartozik, s hogy ezt funkcionálisan és operatíve kell felfogni: operatíve, mert mindig csak a befogadó vagy az előadóművész konstrukciója, s funkcionálisan, mert egy meghatározott történeti-szociálpszichológiai konstellációtól függ.

СЕМАНТИЧЕСКИЙ МЕТОД В ЭСТЕТИКЕ

Милан Дамьянович

Автор в поисках ответа на вопрос, в чем заключается семантический метод в эстетике, с одной стороны, показывает новое в ходе мыслей репрезентативных представителей этого метода, с другой — критически исследует их философские предпосылки. В оценке эстетических методов с семантической ориентацией автор придерживается двух принципов: 1. Эстетическим можно считать только такое семантическое исследование, которое отталкивается от искусства; 2. При обсуждении проблемы значения в искусстве необе ходима философская установка. Он различает три основных тенденции в эстетике, использующей семантический метод: 1. Аналитическую эстетику, основанную Огденом и Рихарйсом и продолженную эстетиками, примыкающими к Витгенштейну; 2. Семантическую или символическую эстетику, связанную с именами Ч. Моррис *(Ch. Morris)*, С. Я. Лангер *(S.J. Langer)* и М. Бенс *(M. Bense)* и 3. Начало диалектической семантической эстетики, заложенное в трудах Т. В. Адорно *Th.W. Vdorno)* и М. Тиил *(M. Thiel)*. Этот порядок заодно является и ранговым порядком этих тенденций с точки зрения их философскобо значения. В заключении статья критически анализирует аналитическое направление.

[37] А. А. Пионтковский: Учение Гегеля о праве и государстве.

SEMANTICAL METHODS IN AESTHETICS

Milan Damjanovics

In searching for an answer to the questions what does the semantical methon in aesthetics consist of, the author points out the novelties in the thoughts of the mai representatives of this method. There are two criteria, which guide the author when judging the aesthetical methods oriented towards semantics: 1. onla when taking art as its starting-point, can a semantical research be part of aesthetics, 2. in dealing with the problems of meaning in art, a philosophical point of view is indispensable. Theree main tendencies can be distinguished in aethetics using semantical methods: 1. analytical aesthetics, started by Ogden and Richards, and continued by the Wittgensteinian aestheticians, 2. semantical or symbolic aesthetics, marked by the names of Ch. Morris, S. J. Langer and M. Bense, and 3. the beginnings of a dialectically influenced semantical method in aesthetics, contained in the works of Th. W. Adorno and M. Thiel. This is an evaluative order, from the point of view of philosophical significance. In conclusion, the paper gives a critical examination of the analytical trend.

VITA

Általános ontológia vagy társadalomontológia?

Hozzászólás Vajda Mihály *Objektív természetkép és társadalmi praxis* c. tanulmányához[1]

Szépirodalmi alkotással kapcsolatban természetesnek vesszük, hogy az szellemi élvezetet okoz. Felmerülhet a kérdés, okozhat-e szellemi élvezetet egy tanulmány? Véleményem szerint igen, négyféle értelemben is:

a) Az azonosuló egyetértés öröme („ejnye, ezt én is éppen így gondoltam, szívemből írta"). Effajta örömhöz néha bosszúság is társul („ejnye, elírta előlem!").

b) A heurisztikus egyetértés öröme („ejnye, erre én nem is gondoltam, pedig milyen igaza van").

c) A vitakész egyet nem értés öröme. Erről kissé bővebben. Az ember nemcsak szerszámkészítő állat, nemcsak zoon politikon, hanem sok egyéb lényeges jegye mellett vitatkozó állat is. A vita a legmagasabb színvonalú szellemi tevékenységek egyike, feltéve, ha valódi vitáról van szó. Éppen ezért nem minden írás, amely ellenkezést vált ki belőlünk, jelenti a vitakész ellentmondás örömét. Mikszáth írja a századforduló egyik haladó szellemű szabadelvű politikusáról — ha jól emlékszem, Szilágyi Dezsőről —, hogy kedvenc szórakozása az volt, hogy a klubban megállított valakit, és azt mondta neki: „állíts valamit, hadd cáfoljam meg!" Nos, a vita öröméhez hozzátartozik az, hogy a másik fél állítson valamit. Gyakran olvasni olyan tanulmányokat, amelyekkel nem lehet ugyan egyetérteni, de szerzőjük csak úgy tesz, mintha állítana valamit. Tárgyi okokból néha az ilyen cikkel is kénytelen az ember vitatkozni. De ez nem vezet a vita öröméhez.

d) Végül örömet szerezhet egy tanulmány a stílusával, megfogalmazásával mint írásmű is.

Vajda Mihály tanulmánya mind a négy szempontot kimeríti. Mind a négyfajta szellemi izgalomnak, örömnek a forrása lehet. A *d)* ponttal kezdeném: kitűnően megírt, könnyed esszé stílusa mellett mondanivalóját egzaktan kifejező, gazdaságosan összefogott tömör írás. Az *a)* és a *b)* pontot is röviden intézhetem el: amit a praxis fogalmáról ír, elgondolkoztató, hozzásegít ahhoz, hogy a gyakorlat fogalmát kiemeljük a szokott sémákból és mélyebben értsük meg. Saját mondanivalóm azonban elsősorban a *c)* ponttal kapcsolatos. Arról kívánok az alábbiakban írni, amiről szerintem érdemes vitatkozni, sőt kell is.

Kezdjük mindjárt a címmel.

Vajda cikkének címe: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*. Úgy gondolom, a cím jobban fedné a cikk tartalmát és mondanivalóját, ha szerzője megfordította volna: *Társadalmi praxis és objektív természetkép*. Bármennyire hangsúlyozza is ugyan a kettő egyenjogúságát, a cikkből világosan kitűnik,

[1] Magyar Filozófiai Szemle 1967/2. sz.

hogy a társadalmi praxist tartja lényegesebb, alapvetőbb kategóriának. És noha igyekszik elhatárolni magát azoktól a nézetektől, amelyek szerint az ember számára adott természet maga is csak az emberi tevékenység terméke, a cikkből mégis ilyen következtetéseket lehet levonni. Egy barátom, aki maga is ezen az állásponton van, szóbeli vitánkban kifejtette: ennek az elgondolásnak az a lényege, hogy a világegyetem titka a társadalom. Ha ezt ismeretelméleti kijelentésnek tekintjük, akkor igazságához nem fér kétség. A világegyetem titkait a társadalom ismeri fel és fejti meg. Vajda cikke azonban *ontológiai igénnyel* fogalmazza meg ezt a tételt. Hasonlóképpen igényelné a megfordítást a cikk 4. fejezetének a címe: *Van-e természetfilozófia — van-e társadalomtudomány?* Ha a kérdések tartalmi hierarchiájától el is tekintünk, pusztán a kifejtés sorrendje is ezt kívánná.

Vajda felfogásának lényege a következő. A filozófia tárgya a társadalmi praxis, a tudományok tárgya pedig az objektív, tehát az emberi beavatkozástól, az emberi gyarkorlattól független, „dezontropomorfizált" valóság. Nézete szerint a természet ilyen objektív valóság, a társadalom pedig szőröstülbőröstül a praxis körébe utalható. Ebből az következik, hogy a filozófia tárgya a társadalom, a tudományoké pedig a természet. Tárasadalmi tudományok csak a filozófiának alárendelt szerepkörben létezhetnek. Leghelyesebb ezt az álláspontot egy hosszabb idézeten bemutatni:

„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 adekvát módon: 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 fenomenologikusan 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 parxist a maga totalitásában vizsgáló, a praxist mint a szubjektum és objektum dialektikus egységét tételező filozófiai nézőpontnak."[2]

[2] Uo. 323. o.

Ebből a gondolatmenetből világosan kitűnik, hogy Vajda számára a társadalomban az objektivitás az elidegenedés terméke. Az elidegenedés megszűnésével megszűnik az objektivitás is. Lényegében azonosítja az objektiválódást és az elidegenedést, holott Marx már a *Német ideológiá*ban utal a kettő különbségére. Az objektiválódás minden emberi tevékenység sajátos következménye, az elidegenedés csupán az osztályviszonyokban folyó tevékenységé.

Kétségtelen, hogy a társadalom törvényei nem vizsgálhatók a szubjektív elem nélkül. Trivialitás annak a leszögezése, hogy a társadalmi törvények az emberi praxisban nyilvánulnak meg. Ebből azonban nem következik, hogy a társadalomnak ne lennének objektív elemei, oldalai, vonásai, függetlenül attól, hogy ezeket megismerjük-e vagy sem. Az emberi tevékenység termékei — egyebek között azok a viszonyok, melyeket az emberek létrehoznak — akkor is objektiválódnak, ha az ember teljes tudatossággal, a törvények ismeretében cselekszik. Ilyen esetben azonban az objektíválódott viszonyok nem válnak elidegenedett viszonyokká, az embert leigázó viszonyokká. Az objektív és szubjektív dialektikája a társadalomban bonyolult láncolat, számos közbülső fázissal, amelyek egyik oldalról nézve objektívek, a másik oldalról nézve szubjektívek. A társadalmi tudat pl. szubjektív a társadalmi léttel szemben. Az egyéni léttel szemben azonban objektív. Az ember beleszületik a társadalmi tudat egy meghatározott állapotába, készen kapja ismereteinek, eszméinek túlnyomó részét. Csak a legnagyobb zseniknek adatott meg, hogy eszméiknek néhány tized százalékát maguk alkossák meg. Gondolatviláguk többi része a több ezer éves emberi fejlődés, megismerés felhalmozódott, objektiválódott eredménye, objektiválódott társadalmi tudat. Az objektivitásnak — természetesen a viszonylagos objektivitásnak — még magasabb fokát képviselik a társadalom felépítményi viszonyai és intézményei, termelési viszonyai, termelőerői stb.

Ugyanakkor a „természetben" nem csupán dezantropomorfizált, csupasz objektummal áll szemben az ember. Ismeretelméleti szempontból ez is triviális. Az embernek nincsen más nézőpontja, mint a sajátja. Csak saját magából kiindulva, csak saját maga felől vizsgálhatja a természetet. Ebben az értelemben, ha a természet objektív is, a természetkép mindig tartalmazni fog bizonyos szubjektív elemet. Hiába törekszik a tudomány, nevezetesen és különösen a természettudomány, dezantropomorfizált, objektív fogalmakra, az ismeret nem szakadhat el az ember által létrehozottság köldökzsinórjától. (Erre egyébként Vajda is utal.) Az ismereteknek ez a szubjektivitása gyakran háttérbe szorul ontológiai tartalmuk objektivitása mögött. De ha olyan kérdések merülnek fel, hogy mit értünk pl. a természetben fejlődésen, szükségképpen előbukkan e kategória antropocentrikus jellege. Hiszen fejlettebb az — és mást nem is tarthatunk annak —, ami közelebb áll a társadalomhoz, ami közvetlenebbül vezetett el az ember kialakulásához. A mesterséges természetet illetően pedig triviális, hogy benne a praxisnak is szerepe van, s a bennünket körülvevő természet egyre nagyobb része válik mesterséges természetté. Látjuk tehát, hogy bár a társadalomban a szubjektív elemnek, az emberi tevékenységnek sokkal nagyobb a szerepe, mint a „természetben", a két terület között e tekintetben sincs kínai fal.

A magam részéről eleve nem értek egyet egy olyan ontológiával, amely a valóságot egyszerűen természetre és társadalomra osztja fel. Megítélésem szerint ez mesterkélt dichotómia. A természet fogalmának van ui. egy tágabb értelme, és Marx többször is használja a természet fogalmát ebben a tágabb értelemben, amelybe szervesen beletartozik a társadalom is. A társadalom a természet, az anyagi világ része.

Ezt a tágabb értelemben vett természetet bizonyos meghatározott célokból feloszthatjuk dichotomikusan társadalomra, azaz tudatos természetre és szűkebb értelemben vett, nem tudatos természetre. Ez azonban valamilyen gyakori célnak alávetett, mesterséges felosztás. Ugyanilyen jogon feloszthatjuk a valóságot élettelen természetre és élővilágra, amelybe ebben az értelemben a társadalom is beletartozik. A nem-tudatos, illetve élettelen jelzők világosan mutatják e felosztás A —nem-A típusú dichotomikus jellegét. Ha természetes felosztásra törekszünk, akkor közös lényeges jegyeik alapján alapvetően három osztályt kell megkülönböztetnünk, amint erre korábban már rámutattam.[3] E három osztály: a fizikai-kémiai létezők osztálya, az élők osztálya és a társadalmi létezők osztálya. Ezek az osztályok logikai értelemben nem mellérendeltségi, hanem alárendeltségi viszonyban vannak egymással. Ugyanis az élők is fizikai testek és a társadalom tagjai is élők, s egyben fizikai testek is.

Mármost helytelen e három osztály *egyikét* kiemelni, és azt mondani, hogy *a filozófia tárgya ennek az osztálynak a tanulmányozása.* Ebben az esetben az általánost a különösnek próbálnánk alárendelni. Valójában a filozófiát a következőképpen lehet ésszerűen felosztani. Először is meg kell különböztetni az ismeretelméletet és az ontológiát. Az ismeretelméleten belül meg lehet különböztetni általános ismeretelméleteket és a három osztályra vonatkozó ismeretelméletet. Vannak ugyanis a fizikai-kémiai, illetőleg a biológiai vagy a társadalmi megismerésnek külön-külön specifikumai is, amelyek azonban még mindig általánosabbak annál, semhogy valamely szaktudomány vizsgálati módszereinek a körébe utalhatnánk őket. Az ismeretelméletben azonban az általános ismeretelmélet dominál, és a három osztályra vonatkozó specifikumok ehhez képest alárendelt jelentőségűek.

Más a helyzet az ontológiánál. Itt is megkülönböztethető az általános ontológia és az egyes osztályokkal foglalkozó speciális ontológiák, Bukanovszki terminusával: általános elméleti fizika (illetve, saját kiegészítésemmel, inkább általános elméleti fizikai kémia), általános elméleti biológia és általános elméleti szociológia vagy — hagyományos kifejezéssel — történelmi materializmus. Vajda szerint a filozófia tárgya csupán ez a harmadik, a többi pedig a tumányok illetékességi körébe tartozik. Valójában az általános ontológia tisztán filozófiai tudomány, a háromféle speciális ontológia pedig átmeneti tudomány a filozófia és a szaktudományok között. Így van ez nemcsak az elméleti fizikai kémiánál, illetőleg az elméleti biológiánál, hanem az elméleti szociológiánál is. Az utóbbi évtizedekben éppen e három speciális ontológiai terület került a marxista filozófiai kutatás középpontjába, mégha ezt nem is ismertük fel mindig ilyen világosan. Ez mindjárt választ ad arra a kérdésre is, hogy van-e természetfilozófia? Abban az értelemben, hogy a filozófiának feladata-e foglalkozni a természettudományok általános kérdéseivel, illetőleg eredményeik filozófiai általánosításával, abban az értelemben van. Abban az értelemben azonban, hogy a természetfilozófia egy, a társadalomfilozófiával szembeállítható külön egység, nem beszélhetünk természetfilozófiáról, hanem csupán a fentebb felsorolt háromféle — az osztályozás szempontjából egyenrangú — speciális ontológiai tudományról.

A fentiek előrebocsátásával menjünk végig Vajda cikkének szerintem vitatható fő kérdésein.

[3] Rádi Péter: *Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására.* Magyar Filozófiai Szemle 1967/3. sz.

1. *Van-e társadalmi törvény?*

Vajda ebben a kérdésben láthatóan ingadozik, és végül is negatív álláspontot foglal el. Ingadozását idézetek sorával lehet és kell illusztrálni: „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 . . . és a fetisisztikus látszat felismerése csak a lehetőségét teremti meg annak, hogy a szubjektum a forradalmi *tevékenység* útján . . . megszüntesse a társadalom törvényszerűségeinek természettörvény jellegét."[4] Látható, hogy itt csupán a társadalmi törvények *természettörvény* jellegének a megszüntetéséről van szó. Nincs szó a *törvénynek mint olyannak* a megszüntetéséről. Később viszont a következőt olvashatjuk: „A szabad társadalomban a társadalom mozgása az ember tudatos célkitűzéseinek van alávetve, s nem 'objektív' törvényszerűségeknek."[5] Itt tehát a szabad társadalomban „*a*" törvény szűnik meg. Ezzel szemben a következő oldalon megint arról van szó, hogy „ahhoz, hogy az ember a maga célkitűzéseit . . . valóra válthassa . . . még a szabadság birodalmában is tisztában kell lennie az emberek közötti konkrét viszonyok milyenségével".[6] Továbbá: „A szubjektum-objektum azonosság verbális hangoztatása, a 'tudományos' nézőpont elutasítása, ill. elszigetelése a filozófiától a kétségbeesés álláspontja . . . amely nem akar beletörődni abba, hogy a társadalom praxisra-orientált . . . megközelítése . . . 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."[7] Végül is, úgy látszik, az olvasóra marad annak az eldöntése, hogy vannak-e a társadalomban objektív törvények vagy sem.

Engedtessék meg, hogy a társadalmi törvényről vallott felfogásomat két primitív példával illusztráljam. Ezeket a példákat évek óta alkalmazom az oktatásban, amikor a társadalmi törvény specifikumát magyarázom a hallgatóknak. Amikor arról van ugyanis szó, hogy noha az ember mindig céltudatosan cselekszik, cselekedeteinek eredménye gyakran mégsem esik egybe célkitűzéseivel, sőt néha ellent is mond nekik, a következő két példát szoktam említeni: Látogassunk el csúcsforgalom idején egy villamos-járdaszigetre. Megáll a villamos, s az emberek az ajtókhoz tódulnak. Szorosan körülállják az ajtókat, egészen szűk utat hagynak a leszállóknak. Ezért a leszállás nagyon lassúvá válik. Miért tesznek így? Mert sietnek, mert fel akarnak jutni a villamosra, esetleg mások előtt akarnak feljutni, és minél előbb akarnak feljutni. De magatartásuk végül is lassítja a forgalmat, nehezíti a le- és felszállást. Az eredmény tehát ellentétes a célkitűzéssel.

A másik példa: A vonatablakból gyakran látni domboldali szántóföldeket, amelyeken a barázdák hosszában lefutnak a lejtőn. Ezeket azért szántják fel,

[4] Vajda Mihály: *Id. cikk.* 318. o.
[5] Uo. 323. o.
[6] Uo. 324. o.
[7] Uo.

hogy teremjenek. De az esővíz az ilyen hosszanti barázdákon lefutva rohamosan elpusztítja a termőtalajt. Tehát az ilyen földek évről érve kevesebbet teremnek.

Teljesen analóg-e a két eset? Megítélésem szerint nem. Az első esetben megfelelő felvilágosító munkával, szervezéssel meg lehet szüntetni az egyéni célkitűzések és az eredmény közötti ellentmondást. Néhány autóbusz és trolibusz megállóban ezt sikeresen kipróbálták, amikor egyetlen tábla és a kövezetre festett két csík segítségével egyik napról a másikra megszervezték az utasok ésszerű sorbanállását és meggyorsították a forgalmat. A másik esetben azonban hiába a rábeszélés. A jelenlegi eszközökkel nem lehet a lejtőn keresztbe szántani, mert felborul a traktor. Itt csak az segít, ha olyan traktort gyártanak, amelynek tengelyeit a lejtő szögének megfelelően lehet beállítani. Az viszont, hogy tényleg gyártanak-e ilyen traktort, objektív technikai és gazdasági feltételektől függ. A második esetben tehát bizonyos objektív viszonyokat kellene megváltoztatni ahhoz, hogy az emberek egyéni célkitűzései és az eredmény összhangba kerülhessenek.

De félre a példákkal. Napjainkban nemcsak természettudományos-technikai forradalom megy végbe, hanem a társadalomtudományok is forradalmukat élik. Ez azonban kevésbé feltűnő, eltűnik a másik, a technikai-természettudományos forradalom mögött. A társadalomtudományok a marxizmus által feltárt — és természetesen megváltozott formában és hatókörrel a kommunizmusban is érvényesülő — makroszociológiai törvények mellett éppen most kezdik feltárni azokat az objektív csoportszociológiai, egyéni és szociálpszichológiai stb. törvényeket, amelyek az emberek magatartását, társadalmi együttélését akkor is nyilván szabályozni fogják, objektíve meg fogják határozni, amikor megszűnnek az elidegenedett viszonyok. Ezek a tudományok nem a filozófia alkalmazásaként vagy *a társadalomfilozófia szolgáló leányaiként* alakulnak ki, amely szerepet Vajda a társadalomtudományoknak nyilvánvalóan szán, hanem tudományokként, melyek az objektív valóságot tanulmányozzák. Az objektív valóságnak egy sajátos területét, a társadalmat, az anyagi világnak azt az objektumát, amelyben a determinizmus céltudatos emberi cselekvéseken keresztül érvényesül, amelyben az általános oksági meghatározottság keretein belül jelentős szerep jut a teleologikus momentumoknak is.

Hogy itt valami olyasmiről van szó, hogy az anyagi világ különböző területein más és másképpen jelennek meg lényegében közös törvényszerűségek, arra Vajda is utal még ugyanezen az oldalon: „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."[8] Itt ismét nyilvánvalóan megjelenik az a dichotómia, amelyről fentebb beszéltem. Igaz, a következő mondatban Vajda is helyesbíti magát: „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."[9] Valójában arról van szó, amire már máshol is rámutattam,[10] ti. hogy a valóság három alapvető osztályában a determinizmus más-más módon érvényesül. Az élővilág öntudatlan célszerűségen alapuló determinizmusa

[8] Uo.
[9] Uo.
[10] Rádi Péter: *Id. cikk* 393. o.

éppannyira különbözik az élettelen természet pusztán kauzális determinizmusától, mint a tudatos cselekvéseken alapuló társadalmi determinizmus az élővilág determinizmusától. Hamis kérdésfeltevés tehát, hogy van-e vagy nincs „természeti" determinizmus a társadalomban. Valójában a természetben sincs „természeti" determinizmus, hanem másfajta determinizmus érvényes az élettelen természetre, ismét más az élővilágra, és megint ettől különböző, *de ugyancsak objektív* determinizmus a társadalomra.

2. Mi a társadalom?

Ez a kérdés ilyen durván explicit formában nem szerepel a cikkben. De az előző szakaszban közölt idézetek, melyeknek sorát még lehetne folytatni, joggal vetik fel azt a problémát, hogy mi a társadalom Vajda szerint. Az anyagi világ egy sajátos része? Vagy az objektív világgal ugyan kölcsönhatásban álló, de azáltal nem meghatározott szubjektív praxis területe? Mert igaz ugyan, hogy a cikk bevezető részében a praxis fogalmát, *objektív és szubjektív* meghatározottságát Vajda sokoldalúan elemzi, a későbbiekben azonban egyre inkább *eltűnik a praxis objektív meghatározottsága*, s egyre inkább *előtérbe kerül szubjektív jellege*. Kérdés tehát, hogy a marxizmus a társadalmat mint az anyagi valóság egy sajátos részét magyarázza-e, vagy mint valami anyagtól ugyan függő, de lényegében nem anyagi létezőt. Az objektivitásnak, vagyis bizonyos értelemben az anyagiságnak természetesen különféle fokozatai vannak a társadalomban, erre már a bevezetőben utaltam. A termelési viszonyok objektívabbak, „anyagiabbak", mint az ideológiai viszonyok vagy a felépítmény intézményei. Ez utóbbiak megint csak objektívabbak, „anyagiabbak", mint a társadalmi tudat különböző formái. De, mint láttuk, a társadalmi tudat is bizonyos fajta objektivitást jelent, amikor már létrejött, bizonyos mértékig objektiválódott. Az egyéni tudattal szemben mindenesetre objektív, viszonylagosan anyagi (vö. ismeret*anyag*, tan*anyag*), és ebből kifolyólag ugyanúgy lehet a megismerés tárgya, mint a társadalmi valóság különböző még anyagibb régiói vagy mint a természet. Nem tudni, hogy szándékában állt-e Vajdának olvasóit arról is meggyőzni, hogy a szabadság birodalmában az emberek tudata lesz az, ami létüket meghatározza, de abból, amit ír, objektíve ez következik.

Vajda álláspontjának fő hibája éppen a praxis kezdetben helyesen meghatározott fogalmának ez az elszubjektivizálása, és a társadalomnak lényegében a társadalmi praxissal való azonosítása. (Ilyen felfogások egyébként elhangzottak a történelmi materializmus oktatással kapcsolatban Debrecenben 1966 novemberében tartott ankét egyik referátumában és egyes felszólalásaiban is.)

Való igaz, hogy a társadalom — mint Marx írja — az emberek kölcsönös tevékenységének *terméke* (az én kiemelésem — *R. P.*). A tevékenység terméke azonban nem azonos magával a tevékenységgel, hanem *éppen ennek az objektiválódása*. És ahogyan a termelési folyamatban felhasznált eleven munka hatékonyságát, termelékenységét elsősorban a termelésben alkalmazott felhalmozott holt munka mennyisége és minősége s az eleven munkának ehhez a holt munkához — tehát a rendelkezésre álló technikához — való alkalmazkodottsága szabja meg, ugyanúgy az eleven társadalmi praxis lehetőségeit nagy mértékben behatárolja a *holt* praxis, vagyis a korábbi praxis termelőerőkben, termelési viszonyokban, intézményekben és társadalmi tudatformákban objektiválódott eredménye. És minthogy az eleven praxis mindig a holt praxis által

szabott feltételek között működik, lehetőségei és tendenciái objektíve meghatározottak, vagyis az éppen aktuális praxisban érvényesülő, de tőle mégis viszonylagosan független, objektív törvényeknek alávetett, akár van elidegenedés, akár nincs. Csakis ennek a felismerése alapján érthetjük meg, hogy a társadalom egyrészt az *objektív anyagi valóság* egy sajátos területe, másrészt, hogy ennek az objektív anyagi valóságnak miért és mennyiben *sajátos* területe.

3. Van-e természetfilozófia?

A magam álláspontját erről a kérdésről már a bevezetésben kifejtettem. Vajda a kérdésre határozott nemmel felel. Ennek ellenére cikkének befejező részében a következőket írja: „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 jelenti azt, hogy ezeket a kérdéseket a neopozitivizmus szellemében el kellene utasítanunk, hogy ezek a kérdések ne lennének vagy ne lehetnének bizonyos esetben 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 vállalkozhat arra, hogy *maga* döntse el a kérdéseket."[11]

Kérdés, hogy a „természeti szférák" *ontológiájának* megalkotása nem filozófiai feladat-e? Nyilvánvaló, hogy ez filozófiai feladat, ámde olyan filozófiai feladat, amely elválaszthatatlanul összefonódik a természettudósok tevékenységével. Csak filozófusok és szaktudósok közösen alkothatják meg a „természeti szférák" ontológiáját. *Éppúgy, mint a „társadalmi szférák" ontológiáját,* azt, amit Vajda egyedül hajlandó filozófiának tekinteni. Ez az együttműködés fáradságos dolog. Mindkét fél részéről a másik fél szakmájának beható megismerését igényli. Ezért lehetséges, hogy Vajda álláspontja széles körben talál rokonszenvezőkre. Kényelmesebb azt mondani, hogy én filozófus vagyok, nem kell a természettudományokkal foglalkoznom, vagy én a természetet kutatom, s nem kell foglalkoznom filozófiai problémákkal. Ez az oktatási gyakorlatban itt-ott máris felvetődik. Egyes filozófia szakos hallgatók, akik eddig nem szívesen tanulták a természettudományos ismereteket, most Vajda cikkéből elvi támaszt meríthetnek a természettudományos ismeretekkel való megismerkedés követelménye ellen. Ez pedig veszedelmes dolog, hiszen függet-

[11] Vajda Mihály: *Id. cikk* 325. o.

lenül attól, hogy ki mit gondol erről a kérdésről, a jövendő filozófusainak mindenképpen rendszeresen és sokat kell majd foglalkozniuk természettudományos problémákkal. Különösen, ha történetesen olyan felsőoktatási intézménybe veti őket a sors, ahol a hallgatók természettudományos irányú képzésben részesülnek. Ez pedig a felsőoktatásban résztvevőknek legalább 80 százaléka.

Továbbiakban Vajda azt állítja, hogy a természet vonatkozásában a specifikusan filozófiai kérdésfeltevés transzcendenciához vezet, míg a társadalomban a „tudományos" megközelítés vezet transzcendenciához. A végkövetkeztetés tehát, amint ez a korábbiakból már várható volt: a társadalomnak csak filozófiája, a természetnek csak tudománya van.

4. Mi a filozófia és mi nem a filozófia?

A kérdés első felére Vajda nem felel határozottan. A második felére vonatkozó válasza a következő: „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 törvénnyszerűségeinek 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.[12]

A filozófiának azonban nem az a feladata, hogy kínai falat emeljen az anyagi valóság egyik szférája, a társadalom, és többi szférái közé, hanem éppen az, hogy az anyagi valóság szféráinak kapcsolatát, a valamennyi szférát átható általános törvényeket és az egyes *szférákra* vonatkozó sajátosabb, de még *általános* törvényeket kutassa. Az utóbbi feladat már csak a szaktudományokkal szoros kölcsönhatásban végezhető el.

Vajda joggal állíthatná szembe a „természeti" objektivitást az ettől eltérő (de ezzel persze meg is egyező) társadalmi objektivitással és mindkettőt mint különöset az általános objektivitással. Ehelyett azonban az egyik különöst általánosítja *az* objektivitássá, a másik különöstől pedig megtagadja az általános objektivitásban való részesedést.

Vajda szerint a történelmi materializmus nem a valóság általános törvényeiként felfogható dialektikus materializmus törvényeinek az alkalmazása a társadalomra, hanem a dialektikus és történelmi materializmus *mint egységes egész* társadalomfilozófia. A megállapítás első fele helyes. A történelmi materializmus nem a dialektikus metarializmusnak a társadalomra való alkalmazásaként született meg, ellenkezőleg, a társadalom vizsgálata vezetett a történelmi materializmushoz, és további általánosítás útján alakultak ki a dialektikus és történelmi materializmus kategóriái és törvényei. De éppen mint általános törvények, mint a valóság legáltalánosabb törvényei alakultak ki, nem mint valamiféle specifikus társadalomfilozófia. Lehet azt mondani, hogy a társadalomfilozófia a marxista filozófiának a társadalmi gyakorlat szempontjából

[12] Uo.

legfontosabb része. De nem lehet azonosítani az általánost a különössel, a valóság egészének törvényeit a társadalom törvényeivel. Nemcsak azt kell vizsgálnia a filozófiának, hogy hogyan működik a társadalmi praxis, hanem azt is, hogy ez a társadalmi praxis a természet egyéb szféráinak a fejlődéséből genetikusan *hogyan jön létre.* Ha ezt tagadjuk, Sartre álláspontjára kerülünk, aki szerint dialektikája csak az embernek van, a természetnek nincsen.

*

Keményen bíráltam Vajda Mihály cikkének fő mondanivalóját. Úgy tünhet, hogy a bevezetésben szereplő pozitív méltatás pusztán formaság. Ez azonban nincs így. A kemény bírálatot azért tartottam szükségesnek, mert magam is egyetértek Vajdának és másoknak azzal a törekvésével, hogy megszabadítsák a marxizmust a *mechanikus* determinizmus maradványaitól, amelyek egyazon meghatározottságot, egyazon jellegű törvényeket keresnek a valóság minden szférájában. De éppen mert egyetértek ezzel a törekvéssel, tartom nagyon veszélyesnek az ellenkező végletbe való átesést, a társadalom specifikuma címén *a társadalom objektív anyagi jellegének a tagadását,* vagy legalábbis a problémák olyan tárgyalását, amelyek *nyitva hagyják az utat ilyen irányú következtetések levonására.* Vajda cikkére pedig legalábbis az utóbbi momentum kétségtelenül jellemző.

Rádi Péter

Mi a filozófia tárgya?

Hozzászólás Vajda Mihály *Objektív természetkép és társadalmi praxis* c. cikkéhez[1]

Vajda cikkének célját, azt, hogy a filozófia tárgyának a jelenlegi marxista tankönyvek szintjénél átgondoltabb és pontosabb megfogalmazására törekszik, magam is az egyik legalapvetőbb és legaktuálisabb filozófiai feladatnak tartom. Feltétlenül igazat kell adni Vajdának abban, hogy a filozófia tárgyának specifikus meghatározásakor legalább két lehetséges rossz végletet kell meghaladni. Az egyik a pozitivizmusé, amely a filozófiát lényegében beleolvasztja a szaktudományokba, a másik az „életfilozófiáké" és egzisztencializmusé, melyek a filozófiát mereven különválasztják mindenfajta tudománytól, és azt hangsúlyozzák, hogy a filozófia alapvetően másként viszonyul a világhoz, mint a tudományok.

Vajda kiindulópontja az, hogy a praxis az a kategória, amely a filozófia tárgya felfogásának e rossz végleteitől megszabadít bennünket. Cikke fő mondanivalóját úgy lehet összefoglalni, hogy a filozófia tárgya egy, a praxis által teremtett totalitás. Ez a praxis pedig „nem más, mint a — természetből kinövő — *társadalmiság*". (318. o.) A praxis nézőpontja a filozófia nézőpontja, ez azonban a természetre nem alkalmazható. A természettudomány ugyanis, fejtegeti, valójában semmit sem „mond" az embernek, eredményeibe a filozófiai mondanivalót az ember kívülről viszi bele: „*minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma*". (325. o.) A természet és a tár-

[1] Magyar Filozófiai Szemle 1967/2. sz.

sadalom között fennálló ontológiai különbségből következően „a természet vonatkozásában a specifikusan filozófiai megközelítése (azaz a szubjektum-objektum egységén alapuló kérdésfeltevés) transzcendenciához, valami természetfeletti, természeten túli antropomorf mozzanat beviteléhez vezet" (uo.), míg a társadalomban a „tudományos" megközelítés hozza létre a transzcendenciát.

Abból a véleményem szerint helyes kiinduló tételből azonban, hogy a filozófia nézőpontja egyenlő a praxis nézőpontjával, nem következik, hogy ez a természetre alkalmazandó dezantropomorfizáló nézőponttal antagonisztikusan szemben áll. Véleményem szerint a dezantropomorfizálás nézőpontja a praxis nézőpontjának része és terméke. Mint ahogyan abból a tételből, hogy a praxis a természetből kinövő társadalmiság, szintén nem következik az, hogy a praxis — azaz a filozófia — nézőpontja most már csak a társadalomra alkalmazható, a társadalom vonatkozásában pedig a tudományos nézőpont csupán meghaladandó álláspont és nem több.

Véleményem szerint a praxisból mint kiindulópontból el lehet jutni a tudomány és a filozófia nem pozitivisztikusan értelmezett összefüggéséhez.

Lehetséges-e a praxis oldaláról megközelíteni a természeti kép objetivitását? Ez a kérdés azonos azzal, hogy *lehetséges-e a természetet nemcsak szemlélet formájában felfogni.* Marxszal ellentétben Vajda ezt végeredményben tagadja, mert elfeledkezik arról, hogy *a gyakorlat folyamatában nemcsak az ember az aktív fél,* a természet az emberi aktivitásnak nemcsak egyszerűen passzív tárgya, nemcsak olyan valami, ami szembeszegül az emberi aktivitással. *A praxisban a természet és az ember között kölcsönhatásról van szó!* (E kölcsönhatásban a történelmi fejlődés során természetesen az ember lesz egyre inkább uralkodóvá, de abszolút egyeduralkodóvá sohasem lesz.)Vajda maga is elmond olyan momentumokat, amelyek a természet oldaláról kiinduló aktivitást bizonyítják. Beszél az eszközül használt természeti tárgy aktivitásáról, és azt is jól látja, hogy „maga az emberi értelem is a természet . . . adott elrendezettségébe . . . való praktikus belenyúlás hosszú évezredes folyamatában az éppen így elrendezettségnek — pontosabban: ezen elrendezettség és az emberi tevékenység kapcsolatának — megfelelően rendeződött el". (322. o.) Azt is helyesen írja, hogy „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." (323. o.)

Mindezekből a helyes tételekből azonban helyesen csak azt a következtetést lehetne levonni, hogyha az emberi tevékenység determinált tevékenység, akkor nemcsak az ember hat a dolgokra, hanem a dolgok is hatnak rá. *A praxis olyan szintézis, amely megszüntetve megőrzi az ellentétes oldalait: feltárja az objektivitás természetét, azaz dezantropomorfizál, és ugyanakkor feltárja a szubjektum természetét is.* De valójában mindkét oldalról a dolgok logikáját tanítja. A dolgok logikájának ez a megtanulása a praxis fejlődésének egyik jele és motorja is. A dezontropomorfizált természetszemlélet csupáncsak egy viszonylag fejlett praxis alapján jöhetett létre, és csakis egy viszonylag fejlett praxis szerves részét alkothatja. *A természet dezantropomorfizált felfogása azonban nem egyenlő a természetnek pusztán szemléleti tárgyként való felfogásával, azzal a felfogással, amelyet Marx is bírál az ismert Feuerbach-tézisben. Vajda a dezantropomorfizálást azonosítja a szemléleti felfogással,* amikor a következőket írja: „Az anyagi élet termelési módja . . . olyan mozzanatot előfeltételez, amely a szubjektum, az ember számára valóban csak *objektum:* a természetet." (318. o.)

A dezantropomorfizált természetfelfogás a praxis felfogásának sajátos alkalmazása a természetre. Marx ismert Feuerbach-tézisének az a mondanivalója, hogy az emberi humánum és a humanizált természet praxis által teremtett egységet alkot. A természetkép dezantropomorfizáltsága a praxis része, mert csak az ilyen természetkép teszi lehetővé az emberi célok megvalósulását a természetben. Így minél humanizáltabb az ember, annál dezantropomorfizáltabb a természetkép.

Az eddigiekből is látszik, hogy *a természet dezantropomorfizált felfogása is lényegében a szubjektum-objektum egységén alapul.* Ha dezantropmorfizáltan fogjuk fel a természetet, akkor foghatjuk fel az ember igazi természetét is. De hogy állunk a természetfilozófiai kérdésfeltevésekkel? *Csak természettudományra alapozott filozófia nem lehetséges!* A filozófia soha nem is alapult *csak* a természettudományon; *csak* a természetszemlélet változásából nem lehet értelmezni a filozófiai fejlődést. *A filozófia minden korban — tudatosan vagy öntudatlanul — mindig az ember teljes tevékenységén alapult.* Mind a társadalmi tevékenységén, mind a termelő tevékenységén, *kifejezve a természeti kép dezantropomorfizáltságának fokát, s egyben az emberi szubjektum fejlettségének a fokát is.* A filozófiában kifejezésre jutó szintézis az emberi praxissal, ezzel a szintetizáló *tevékenységgel* együtt fejlődött. A filozófia fejlődése éppen azt a praxis természetéből következő dialektikát tanítja, hogy az ember a filozófiában akkor is, amikor még nem ismerte fel, hogy a filozófia a praxison alapul (s ebben az értelemben *a filozófia alapja a teljes társadalmi tevékenység*), primitív módon bár, de szintézisre törekedett, *a teljes társadalmi tevékenység kifejezésére.* Ez természetesen csak a praxis lényegének a feltárása után válhatott tudatossá. A filozófia története során létrejött szintézisek alapsémája általában az volt, hogy azt, amit az ember a társadalomból tanult, alkalmazta a természetre, és viszont. De amikor a filozófia a természetet a társadalom mintájára fogta fel, előbb-utóbb beleütközött a természet valóságos összefüggéseibe (ezeket a termelő tevékenységen alapuló tudomány közvetítette a filozófia irányába), és a képet módosítani kényszerült. Ha a társadalmat fogta fel a természet mintájára, lényegében ugyanez a folyamat játszódott le, bár bonyolultabban és lassabban. Pl. a természet középkori társadalomból extrapolált hierarchikus felfogását megbuktatta a Galileivel kezdődő új természettudomány. A természettudományok vonatkozásában sokáig bevált mechanisztikus determinizmus pedig a társadalom vonatkozásában ütközött igen gyorsan megoldhatatlan problémákba.

Mind a társadalmi valóság, mind a természet a saját tényeinek logikájára tanítja az embert, a filozófia pedig, éppen úgy, ahogyan a praxis is, e tények logikáját szintetizálja, s alapja a teljes társadalmi tevékenység.

Ma már nem próbáljuk a társadalmi tényeket vagy az általános filozófiai törvényszerűségeket csupán természettudományos tételekből levezetni, de fordítva sem. E primitív szintéziseken túl vagyunk — a társadalmi szabadság megalapozását nem keressük az atomok deklináció-képességében. De tudjuk azt, hogy mind a természetben, mind a társadalomban érvényes pl. a lehetőség és a véletlen kategóriája. A társadalomban e kategóriák sajátos megjelenési formája az ember cselekvési szabadsága. *A praxis az ilyen általános kategóriák kidolgozásával teremtette meg a filozófiai szintézist. E kategóriák létrejötte és tartalmuk a maguk teljességében nem is értelmezhető, csak a praxis által.*

A filozófia fejlődése azt bizonyítja, hogy önmagában természetfilozófia nincs és soha sem volt — ami ennek tünt, az mindig csak fetisisztikus látszat

volt —, de önmagában vett társadalomfilozófia sincs — ez is csak éppoly fetisisztikus látszat. A filozófia, éppen mert a praxison alapul, csak a kettő szintézise lehet, és mindig az is volt. Az elidegenedettség éppen a praxis e két oldalának görcsös elválasztásában jelenik meg. Így Vajda, bármennyire is helyes célkitűzéssel harcol az elidegenedettség ideológiája ellen, maga sem tud ezen felülkerekedni. Tehát nem igaz az, hogy ha a filozófiát mint az egész valóság egységes ontológiai megalapozását akarjuk felfogni, akkor „vagy a természet mintájára építjük fel társadalomképünket, . . . vagy pedig megszüntetjük az objektivitást. . ." (325. o.)

Már az eddigiekből is kiderült, hogy nem lehet egyetérteni Vajdának azzal az állításával sem, hogy csak „egy adott történelmi korszak vonatkozásában" fogadja el, hogy „a társadalomnak is vannak 'objektív' törvényei". (324. o.) Elismerve minden állításának jogosultságát, amellyel a fetisisztikusan értelmezett társadalmi objektivitást kritizálja, Vajda túlhangsúlyozza a praxis szubjektív oldalát: „A szabad társadalomban a társadalom mozgása az ember tudatos célkitűzéseinek van alávetve, s nem 'objektív' törvényszerűségeknek." 323. o.) Bár Vajda ilyen típusú kijelentéseivel nem értek egyet, de álláspontjában, véleményem szerint, olyan racionális mag rejlik, amelyen érdemes elgondolkoznunk. El kell gondolkoznunk ugyanis azon, hogy a kommunista társadalomban a praxis egész sávja, az emberi tevékenység hatásfoka nagymértékben megnövekszik. Az osztálytársadalmak korában az ember céltudatos cselekvése eredményesebb a természet átlakításában, mint a társadalomében. Ez a viszony a kommunizmusban megváltozik. Az elidegenedés megszüntetésével az ember a saját társadalmi viszonyait ugyanolyan céltudatosan és ugyanolyan eredményesen lesz képes változtatni, mint a természethez való viszonyát. Ez persze nem fogja megszüntetni a társadalmi törvények nem fetisisztikusan értelmezett objektivitását, azaz a társadalmi viszonyok továbbra sem *csak* az ember akaratának megfelelően fognak alakulni, hanem a már meglevő viszonyoktól és a társadalom anyagi folyamataitól függően is. Ekkor azonban — a társadalmi viszonyok alakításában — kicsúcsosodik majd a praxis igazi ereje. *A praxis termelési oldala világosan a társadalmi viszonyok céltudatos alakításának lesz alárendelve.* Ez azt jelenti, hogy nem a társadalom áll majd a termelés szolgálatában, hanem a termelés fogja a társadalmat, az embert szolgálni. Ekkor és így jön létre valóban a praxis emberi oldalának túlsúlya.

Mindez azonban nem változtatja meg a filozófia tárgyát. A praxis emberi oldalának túlsúlya a praxis anyagi jellegét nem szünteti meg, nem szünteti meg sem a természetben, sem a társadalomban található objektivitást. A filozófia tárgya akkor is e két oldalnak a praxis által teremtett közös kategóriákban megnyilvánuló szintézise lesz.

Rezső Margit

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Révai József: Válogatott történelmi írások I—II.[1]

A nagyhatású marxista politikai gondolkodó munkásságával, publicisztikai tevékenységének sokoldalúságával már eddig is megismerkedhettünk. Irodalomtörténeti, esztétikai, kultúrpolitikai írásait, híres Ady- és József Attila-tanulmányait, már régről ismeri az olvasó. A kétkötetnyi válogatás most történelmi írások címmel mutatja be Révai sokszínű tevékenységét. Ebben is megtaláljuk néhány közismert tanulmányát (Marxizmus és népiesség, Marx és az 1848-as magyar forradalom, Szabó Ervin stb.), de ez a válogatás elsősorban Révai történeti jellegű írásairól akar átfogóbb képet adni.

Révai tevékenységét nem lehet egyetlen műfajjal megjelölni; művei áttörik a társadalomtudományok határait, írásaiban az elméleti, politikai, irodalomtörténeti, esztétikai, történeti vonások szorosan összefonódnak. A kötetben sem a megszokott történeti elemzésekkel találkozunk; s kétséges, hogy Révai ilyen összefogó címet adott volna-e ennek a válogatásnak.

Írásainak elsődleges célja nem az volt, hogy a múlt egy-egy problémáját a kívülálló történész szemével elemezze, s pártatlan objektivitással ítéljen eseményekről és személyekről. Nem is lehetett ez, hiszen az írások jelentős része csak számunkra történelem, a szerző számára az akkori társadalmi valóság igencsak napi, aktuális politikai problémáit jelentette, s azokhoz elsősorban nem történetírói szempontok alapján közeledett, még akkor sem, ha a jelen eseményeinek magyarázásához a történelmi múltból keresett példát.

Egy tanulmányához később készített előszavában utal is erre: „A történelmi múlt életre keltése számomra nem öncél volt, hanem politikai szükséglet. Nem is történelmi tanulmányok ezek a szó tulajdonképpeni értelmében, hanem politikai írások; céljuk a jelen harcainak szolgálata." (A *Kossuth Lajos* és a *Magyar szabadság — világszabadság* című tanulmányok *előszava* 1944-ből. I. 184. o.) Vagy másutt: „Nem mint utólagos szemlélők, hanem mint a jelen harcainak résztvevői nyúltunk hozzá a magyar történelem kérdéseihez. És hitünk szerint csak erről az alapról lehet megközelíteni a történelmi objektivitás eszményét is. Csak a küzdő értheti meg a küzdőket. Hogy a forradalmi munkáspárt a maga belső problémáinak megvitatása közben jut el az ország történelmi problémáihoz, azt mutatja, hogy politikája össze van kapcsolva a történelmi fejlődéssel, s e fejlődés felvetette kérdéseket igyekszik megoldani." *(Marx és az 1848-as magyar forradalom 1947-es előszava.* I. 126. o.)

A kötet tanulmányaiból kiderül, hogy elsősorban nem egy szaktörténész munkásságával találkozunk, hanem egy forradalmár marxista teoretikus írásaival, aki a Tanácsköztársaság, majd a fasizmus ellen vívott küzdelem és a népi demokratikus forradalom harcosa, egy új társadalmi rend győzelméért vívott harc aktív résztvevője. A jelent és az ország múltját azért kutatja olyan elmélyülten, hogy ezzel is segítse a párt helyes elképzeléseinek, taktikájának és stratégiájának kialakítását. Mindebből következik az is, hogy eljárása, módszere nem a történészé, s ezt a kötet válogatása nem vette teljesen figyelembe.

Írásai azonban a helyes iránynak nemcsak a kialakítását segítették, hanem a követésére is igyekeztek tömegeket mozgósítani. Nemcsak elvi alapvetések akartak lenni, hanem mozgósító tettek is. A magyar fejlődés olyan alapvető kérdéseit óhajtották tisztázni, amelyek helyes megvilágítása a haladó erők összefogását is erősíthette.

Tanulmányai egy részében a történelemvizsgáló tudományos igénye egyszerre jelentkezik a politikai harc igényeivel, s az elsősorban politikai tevékenységet folytató Révai esetenként az utóbbi javára

[1] Kossuth, 1966. 325—509 o.

köt kompromisszumot. Ez ott mutatkozik, ahol a magyar sorsfordulók — 1919, 1848 — elemzésében az aktuális politikai céloknak megfelelő mozzanatot domborít ki. Politikai célzatú írásaiban azonban megvetette az 1848-as magyar forradalom és szabadságharc marxista értékelésének alapjait, tisztázta a 48-as forradalom polgári jellegét. Éles szemmel rajzolta meg a magyar társadalom osztályviszonyait, a forradalom erőit és ellenfeleit, az egyes csoportok és személyek szerepét. Írásai értékét növeli az a tény is, hogy az első marxista történetírói kísérletek közé tartoznak Magyarországon.

Révai József a munkásmozgalom szocialista politikája követelményeinek megfelelően írásaiban a megvalósítandó cél és az adott valóság egybeesési lehetőségeit vizsgálja, s mindig a leglényegesebb kérdések megválaszolására törekszik. Elemzései gazdag anyagot nyújtanak az osztályharc, a nemzet, az osztályharc és a nemzeti kérdés, a fasizmus elleni összefogás, a népfront, az agrárkérdés, a magyar átalakulás iránya, jellege, a népi demokratikus forradalom kérdéseinek vizsgálatához. A főbb kérdéscsoportok felsorolása is jelzi, hogy a magyar társadalom fejlődése utóbbi évtizedeinek legfontosabb problémáival birkózott a szerző.

A kötet cikkei túlnyomóan az 1936-ot követő időszakban íródtak. A munkásmozgalom számára a fő feladat ebben az időszakban a fasizmus elleni harc, az antifasiszta egység létrehozása volt. Magyarországon Révai József politikai írásai a népfrontpolitika legjobb elvi dokumentumai közé tartoznak, a helyes cél érdekében írásaival igyekezett hozzájárulni a németellenes, antifasiszta, demokratikus nemzeti egység megteremtéséhez. Elsősorban ezért került ekkor előtérbe a nemzet, a nemzeti összefogás lehetőségének kérdése, meg azért is, mert a magyar uralkodó osztályok ideológiájában a nacionalizmus sokakat megtévesztett. „A fasizmus elleni harc, a fasiszta háborús uszítók nemzeti demagógiájának leálcázása azt követeli tőlünk, hogy a magyar nemzeti múlt nagy cselekedeteit és eseményeit, melyek az emberi haladás ügyét szolgálták, megtanuljuk saját multunknak érezni" — indokol a szerző. *(Szabó Ervin és az 1848-as magyar forradalom.* I. 112. o.)

De a nemzet kérdése Révainál nemcsak a népfrontpolitika szükségleteként jelent meg. Az osztályharc és nemzet a kezdeti írásaitól egyik központi tárgya vizsgálódásainak. A bennük végigvonuló gondolat kezdettől érlelődik, különböző időszakokban más-más aspektusú megközelítést kap, de egyre helyesebb, sokoldalúbb lesz.

Révai Szabó Ervin tanításai hatására a magyar múlt elemzésében az osztályok harcára figyelt, és a nemzeti kérdésnek, a korabeli marxista felfogásnak megfelelően, nem tulajdonított komolyabb jelentőséget. Szabó Ervin felfogását a magyar történelem eseményeinek elemzésében is osztja, pl. 1848 értékelésénél a forradalom polgári jellegét még nem ismeri fel. Már 1919 előtt és a Tanácsköztársaság idején írott cikkeiben sokat foglalkozik a nemzet problémájával. Ennek az az oka, hogy az első világháború alatt és után a nemzeti kérdések központi szerepet játszottak a burzsoá politikában, másrészt a Monarchia felbomlása, a Károlyi kormány nemzeti jelszavai is aktuálissá tették ezt a témát.

Révai mindkét torzítás ellen tiltakozik; egyrészt a nemzeti kérdés és a társadalmi fejlődés merev szétválasztása, másrészt az olyan nézet ellen, „amely egyenesen tagadásba veszi mindenféle nemzeti erőnek a lehetőségét". *(Nemzetiségi kérdés és kommunizmus.* I. 55. o.) „A nemzetiségi kérdést is a társadalmi fejlődésbe kell beállítani, és maga a fejlődés fogja rá megadni a választ" — felel az elsőre, de a nemzet fogalmát, szerepét a társadalmi küzdelmekben már kevésbé helyesen ítéli meg. Elismeri a nemzeti érzést, de csak mint olyan kultúrateremtő faktort, amely „mindig csak fiktív értékeket termel, művészetet, vallást, rítusokat, zenét stb. úgyhogy a nemzeti erők termékei egymás mellett is elférhetnek, anélkül, hogy erőszakos összeütközés beállana". (Uo. I. 55—56. o.). Ámde szerinte a proletariátus számára a nemzeti tényezők nem megfontolandó lényeges *tartalmi* sajátosságok, csak egy adott keretet jelentenek, a nemzetet csak mint ideológiai tényezőt értelmezi. Ebből következteti a munkásosztály álláspontját: „állandó agitációval, nevelőmunkával a nemzeti érzést a szociális ellentét tudatával váltsa föl". *(A pacifizmus kritikája.* I. 17.) Szerinte a győzelemre jutott proletariátus a nemzeti kérdést megfosztja gazdasági és politikai tartalmától, amelyet a burzsoázia magyarázott bele, és visszahelyezi eredeti hivatásába, a kultúrateremtő erők közé.

A nemzetről vallott ilyen elképzelései szoros összefüggésben vannak a munkásmozgalom akkori politikai, elvi elképzeléseivel. S azt sem feledhetjük, hogy ezek a fiatal, alig húsz esztendős Révai első ideológiai, politikai kísérletei az ifjúság szenvedélyes tettvágyával.

A probléma megítélésében jelentős változás következik be az érett, a gyakorlati harcokban sok tapasztalatot szerzett Révai munkásságában. Elszakad Szabó Ervin tanításaitól, s a valóság árnyaltabb, pontos megismerése munkássága elvi helyes-

ségében tükröződik. Sok írásában foglalkozik Szabó Ervin tevékenységével, s ezekben is nyomon követhető teoretikus fejlődése, s végül helyes képet rajzol tanítója érdemeiről és árnyoldalairól.

A változás, mint említettük, egyrészt a népfrontpolitika meghirdetésében, másrészt a munkásmozgalom gyakorlati tapasztalatai és elméleti fejlődése nyomán jött létre. „A mi régi felfogásunk *fő hibája* éppen abban állt, hogy receptszerű merevsége folytán nem tudta a maga teljes jelentőségében számba venni a fasiszta veszélyt és a magyar átalakulás *jellegének* e veszély okozta megváltozását" — írja. *(Marxizmus és népiesség.* II. 146. o.) Az új politikai irányvonal, a fasisztaellenes demokratikus tömegmozgalomnak a kommunisták vezetésével való létrehozása megkövetelte a különböző jellegű társadalmi erők felmérését, a szövetségi politika meghatározását, a követelések, programok reális megjelölését, mert csak ezek birtokában lehetséges a nemzet demokratikus erőinek összefogása. Az említett politikai elvek helyes meghatározása vezethetett csak arra, hogy az adott szituációban — és általában is — a nemzet szerepét és helyét a proletariátus osztályharcában értelmezni lehessen.

Többször nyomatékosan hangsúlyozza a marxizmus és az egész nép érdekeinek, a proletariátus és a nemzet érdekeinek elválaszthatatlanságát. „A mai munkásmozgalom talán elsősorban abban különbözik a háború előttitől, hogy a maga szocialista osztálycéljait sokkal szervesebben, sokkal elevenebben tudja összekapcsolni az egész nemzeti élet új fejlődési útjaiért való harccal, hogy az egész nép alaptörekvéseinek szószólójává tud lenni, a nemzeti élet vezetéséért tud harcolni." *(Marxizmus és népiesség.* II. 114. o.) Ez az elvi felismerés elvezet addig is, hogy a nemzetet nem pusztán adott keretnek, hanem a fejlődés *tartalmát,* ütemét befolyásoló tényezőnek tekinti: „. . .két alapvető szempont szerves egysége alkotja a marxizmus tudományának lényegét: a kapitalizmus fejlődéstörvényei általánosan érvényesek, következésképpen általános érvényű a szocializmus szükségszerűségéről és a munkásosztály történelmi hivatásáról szóló tétel is, de ezek a fejlődéstörvények, következésképpen a szocializmushoz vezető út is, a munkásosztály cselekvésének feltételei is módosulnak az egyes népek és országok történelmi életének sajátosságai szerint." *(„Magyar szocializmus".* II. 177. o.)

A nemzeti küzdelem és az osztályharc viszonyának is helyes megvilágítását adja. Az osztályharcok is általános, nagy nemzeti célokért folynak, még akkor is, ha az adott szituációban még csak egy osztály érdekeiért. „A nemzeti egységfront a külső ellenség ellen múló, rendkívüli helyzetek terméke — a harc a belső megújulásért az állandó, az igazán alakító, a haladást biztosító tényezője a nemzeti fejlődésnek." A nemzeti harcot a belső fejlődés lehetőségteremtő erejének tekinti, de polémiáiban erősen hangsúlyozza, hogy ez mindig attól függ, hogy mely osztályok vezetik az összefogást, s ezekben a rendkívüli helyzetekben is állandó osztályharc folyik a vezetőszerep elnyeréséért. *(Nagyatádi vagy Dózsa.* II. 194. o.)

A nemzeti egység megteremtésének időszakában is az osztályharc szerves részének tekinti a munkásosztály nemzetköziségét. Álláspontja szerint a proletariátus öntudatát nemzetközisége adja, csak egy osztályöntudattal rendelkező munkásosztály képes a nemzeti közösségben öntudatosan, harcosan, proletár módra tevékenykedni. Ez ad összeköttetést az egyetemes haladással, erőt és tapasztalatot a nemzeti küzdelemhez.

„. . .a szocialista munkásmozgalom törekvései nem férnek bele még a leghaladóbb patriotizmus eszmei kereteibe sem. A szocialista számára a nemzeti érzelem sok, de a nemzetközi érzelem még több; a közösségélmény, mely összefűzi népével és országával mély és nagy, de elsődlegesebb, mélyebb és nagyobb az a közösségélmény, mely a világ proletárjainak egyesülésével kapcsolja egybe." *(„Magyar szocializmus".* II. 184. o.) Ezt a gondolatot azért hangsúlyozza olyan erős nyomatékkal, mert igazolni akarja, hogy a munkásosztály nem tesz semmiféle engedményt a burzsoá nacionalizmusnak, s nem adja fel osztálycéljait.

Ugyanakkor szenvedélyesen szembeszáll azokkal a nézetekkel, amelyek a munkásosztály hazafiságát akarják kétségbe vonni. Példák sorával igazolja a munkásság hazafiságát, amely a nemzet többségének igazi érdekeiért áll csatasorba.

Történelmi elemzéseiben, a különböző politikai és eszmei csoportosulásokkal folytatott történelmi és politikai vitáiban a nemzet és az osztályharc az egyik központi téma. A politikai cél, a nemzeti egység létrehozása érdekében sokszor vizsgálja a nemzeti összefogás kérdéseit, s néhol engedményeket tesz a nemzeti egység, a függetlenségi küzdelmek javára, ami a későbbi időszakokban károsan befolyásolta a történelemszemlélet alakulását. *(Magyar szabadság — világszabadság; Kossuth Lajos.)*

A kötetben összegyűjtött történelmi írások a magyar forradalmi munkásmozgalom, a kommunista párt politikai

irányvonala körül kibontakozott viták termékei. Az 1848-ról, a kiegyezésről szóló tanulmányok problematikájában is eztükröződik: milyen jellegű társadalmi feladatokat oldottak meg ekkor, milyen alapvető feladatok várnak még a munkásosztályra; el kell-e végezni a demokratikus forradalom feladatait is, vagy a proletárdiktatúra, a szocialista forradalom közvetlen győzelme-e a cél. A Tanácsköztársaság tanulságainak elemzése ugyanezt a célt szolgálta, s emellett Révai a munkáshatalom tevékenységét, eredményeit, hősies erőfeszítéseit a torzításoktól és hamisításoktól megszabadítva tisztán állítja a történelem elé. E kérdések vizsgálatánál jelentkeznek a legátfogóbb problémák: a fasizmus, a magyar ellenforradalmi rendszer uralma, a háború idején milyen társadalmi kérdések vannak napirenden Magyarországon, milyen jellegű lesz az érlelődő forradalom.

S a viták eredményeképpen megszületik a helyes program: a munkásosztály vezetésével meg kell teremteni a demokratikus tömegek összefogását a fasizmus ellen. De Révai látta, hogy a munkásosztály számára ez nem jelent lemondást a szocialista átalakulásról, csak figyelembe kell venni a történelem átmeneteit, kerülőútjait, s a társadalmi jelenségek bonyolultságában kell meglelni a szocialista átalakulás lehetőségeit, mert az adott helyzetben a korábbitól eltérő utak és megoldások is lehetségesek. „A feladat abban áll, hogy a mindenkori történelmi helyzetnek megfelelően — tehát nem egyszer és mindenkorra — kell megtalálni a magyar átalakulás vegyületének konkrét képletét, demokratikus és szocialista elemeinek sajátos atomsúlyát. A fasizmus győzelme Németországban nálunk is olyannyira előtérbe tolta a demokráciáért való harc feladatait, hogy a magyar átalakulás demokratikus és szocialista elemeinek aránya mélyrehatóan eltolódott, és ezzel a magyar forradalom egész képlete is megváltozott . . . Nyilvánvaló, hogy a polgári demokratikus átalakulás feladatainak összefonódása a fasizmus elleni harc és az ország függetlensége védelmének feladataival, csökkenti a magyar átalakulás szocialista rendszabályaiért folytatott *közvetlen* harc lehetőségét." *(Marxizmus és népiesség.* II. 145—146. o.)

Révai a kommunisták vezette küzdelem célját úgy határozta meg, hogy az a felszabadulás utáni *népi demokratikus* átalakulás gyakorlati programjává, a kommunisták vezette politikájává vált. „A magyar átalakulás tehát nem lesz szocialista jellegű, de nem lesz polgári demokratikus jellegű sem a szó közkeletű értelmében." (Uo. II. 146. o.) Megjelöli az átalakulás főbb demokratikus (agrárkérdés rendezése, politikai demokrácia, a tömegek részvétele az irányításban), illetve szocialista vonásait (a monopoltőke tulajdonviszonyaiban változtatás, a munkásosztály vezető szerepének érvényesítése).

A feladat meghatározása is kemény munkát jelentett, de különösen bonyolult és nehéz volt a megvalósítása, hiszen Magyarországon a fasizmus és demokrácia mérkőzése nem polgári demokratikus, hanem ellenforradalmi talajon folyt. Ezen a talajon különösen jelentőssé vált Révai tevékenysége; szavára, cikkeire figyelt a demokratikus közvélemény. Eredményesen harcolt az uralkodó osztályok mérhetetlen kommunistaellenes és nacionalista propagandájával, amely még a kevésszámú demokratikus erő között is éreztette hatását.

A cél megvalósítása érdekében a népfrontpolitika jegyében foglalkozik a nemzeti összefogás, a nemzeti függetlenségi harc kérdéseivel. Ennek elméleti vonatkozásait az előbbiekben vizsgáltuk, csak annyit kell hozzátenni, hogy az átfogóbb probléma, az alapvető feladat alárendelt kérdéseként vetődik fel. A demokratikus erők összefogását sürgeti, az összekötő kapcsokat keresve polemizál a nézetkülönbségekkel.

A népi demokratikus átalakulás egyik igen fontos kérdése volt Magyarországon az *agrárkérdés* megoldása, s ezen keresztül a szilárd munkás-paraszt szövetség megteremtése, amely alappillére az átalakulásnak. Az agrárkérdés megoldásának feladatát, a parasztságon belüli ellentéteket is alárendeli a fasizmus elleni harc érdekében szükséges demokratikus egység átfogóbb követelményének, ezért radikális földreformot hirdet, amely azonban közel áll az agrárforradalomhoz. A dolgozó parasztság egységét sürgeti a nagybirtok, a feudalizmus maradványai ellen.

Az agrárkérdés rendezése, a parasztság megnyerése érdekében elsősorban a népiesekkel, a népi írókkal mint a parasztság képviselőivel vitázik. Írásaiban világosan rámutat érdemeikre, hibáikra, elkülöníti a különböző irányokat. Elemzései a népiesek egy részének megkönnyítették a helyes út felismerését. Következetesen elítéli a népiesek nacionalizmusát, a népet miszticizáló felfogásukat. Az alapos elemzésekben azonban kissé túlértékelte a népiesek politikai jelentőségét. Nem a társadalmi és politikai vagy művészi jelentőségüket akarjuk kétségbe vonni, hanem tömeghatásukat. A népies mozgalom nem vált széles paraszti tömegeket aktivizáló politikai mozgalommá, s így a hozzájuk fűződött remények sem váltak be. Bizo-

nyos fokig megmaradtak „szellemi front-" nak, ami ellen oly hevesen harcolt Révai: „Politikai cselekvés nélkül a szellem elhal, politikai cselekvés pedig csak a néptömegek napi életével, tehát a 'napi politikával' kapcsolatban lehetséges." *(Szellemi Front* II. 12. o.) Az immár klasszikussá vált tanulmánya, a *Marxizmus és népiesség*, e „nagyigényű szellemi mozgalom" máig legjobb értékelése. S talán itt mutatkozik meg leginkább az alkotóan alkalmazott marxizmus nagy ereje: a társadalmi problémák egészébe ágyazva, a jövő fejlődését figyelembe véve ítéli meg egy ellentmondásos törekvés értékeit és veszélyeit.

A kötet írásai azt mutatják, hogy Révai Józsefben tisztelhetjük a magyar népi demokratikus forradalom egyik elméleti előkészítőjét és gyakorlati harcosát. Kár, hogy a kötetek a népi demokratikus forradalom időszakában és a forradalom győzelme utáni időben keletkezett cikkeket nem tartalmaznak, s így a teljesebb Révai-képet nem kaphatjuk meg.

A kétkötetes válogatás jelentősen hozzájárult Révai József munkássága és fejlődése, s egy kicsit a magyar kommunista mozgalom elméleti tevékenysége megismeréséhez is. Nem mondhatjuk, hogy elemzései teljesen probléma-mentesek, de világosan nyomon követhető a tiszta törekvés a politikai harcok reális vizsgálatára, amelyek nyomán alakul, fejlődik a marxista Révai szemlélete. Munkásságára is érvényes az, amit a *Marxizmus és népiesség* című tanulmányában fogalmazott meg: „A marxizmus az egyetlen tudomány, amely maga is *mozgalom*, fejlődő, eleven képződmény . . . A marxizmus harcait . . . a küzdelmekben való megújulás jellemzi, éppen azért, mert e harcok társadalmi bázisa az a munkásosztály, amely belső rétegződése mellett mint osztály egységes és szakadásaiban is — végső soron — egységre törekszik." (II. 111—112. o.)

Tolnai Gyula

B. F. Porsnyev: Szociálpszichológia és történelem[1]

A polgári szemlélet részeként a társadalmat idealista módon értelmező filozófia alapján kialakult szociálpszichológia alig több mint ötven éves. E tudományág olyan problémákra igyekezett választ adni, amelyeket sem a szociológia, sem a személyiséglélektan nem volt képes megragadni. A polgári szociológia fejlődése kialakította a maga sajátos tematikáját, vizsgálódási területét: a családban, a munkahelyi és bizonyos egyéb közösségekben kialakuló emberi kapcsolatok vizsgálatát, az egyén fejlődésének, viselkedésének, értelmi magatartásának, a személyiség meghatározottságának, a személyiségek közötti (interperszonális) kapcsolatoknak, a tömeges jelenségeknek — pl. a divatnak, a közvéleménynek — stb. a tanulmányozását.

A polgári szociálpszichológia azonban, éppen idealista filozófiai alapja miatt, a tulajdon- és osztályviszonyoknak mint a tudatot és pszichikumot végső fokon meghatározó alapoknak a tagadása miatt, nem válhatott igazi tudománnyá, mert a társadalomban megnyilvánuló pszichikai jelenségeket nem tudta valódi okaikra, forrásaikra visszavezetni. A tulajdon- és osztályviszonyok helyett elsősorban a kiscsoportokban tapasztalt szubjektív szociológiai tények vizsgálata vált kiindulópontjává, s ezt a pszichológizáló tendenciát, a csoport-lét lélektanára épített általánosításokat tekintették szociálpszichológiának. Ekképpen a szociálpszichológia mindenekelőtt a kiscsoport-szociológia megpszichologizálásává vált.

A múlt század „tömeglélektani", „néplélektani" stb. misztikus szemléletére épített, s még szociálpszichológiának nem is nevezhető kezdetekhez képest természetesen ez is előrelépés volt a polgári gondolkodáson belül. Az is pozitív jelenség, hogy erőteljesen felvetődtek az egyén szocializációjának különböző aspektusai, noha idealista alapon ez a probléma is megoldhatatlan maradt.

Nem szabad azonban elfeledkeznünk arról, hogy az önállóvá váló polgári szociálpszichológiát megelőzve, a marxizmus klasszikusai — bár még nem önálló tudományág kereteiben — az egyén és a társadalom az egyén és a közösség, a személyiség fejlődése, meghatározottsága, az ember társadalmasodása stb. problémáinak megadták a tudományos elvi, elméleti megalapozást a történelem, a társadalom dialektikus materialista felfogásának kidolgozásával, s számtalan gondolatot hagytak ránk, amelyek a társadalom, az osztályok, a tömegek pszichikumá-

[1] Б. Ф. Поршнев: Социальная психология и история. Изд. „Наука", Moszkva 1966. 212 o.

nak, érzelmeinek, hangulatainak tudományos értelmezését jelentik.

Mindebből következően a most önálló tudományággá váló, kialakuló marxista társadalomlélektannak léteznek mind a marxista, mind a polgári előzményei. Ez természetesen nem csökkenti a feladat nehézségét, mert több évtizedes hiányt és mulasztást kell pótolni mind a marxista szociálpszichológia pozitív kifejlesztésével, mind pedig a polgári szociálpszichológia kritikájával, amivel szükségképpen együttjár az általa felvetett valóságos problémák marxista megoldása is.

Az utóbbi években jelentős előrelépés történt e téren. E munka során kiderült az is, hogy a marxizmus klasszikus irodalmának szociálpszichológiai vonatkozásait még fel kell dolgozni. Ez szükséges az új tudomány elméleti megalapozásához és a marxista tudományoknak — a marxizmus mai alkotórészeinek — rendszerében elfoglalt helye tisztázásához is.

Az erre vezető út első lépéseit jelentette a Szovjetunióban 1961—64 között lezajlott vita a szociálpszichológia tárgyáról és feladatáról. A vita fő kérdése a tudományág tárgya volt. A. V. Baranov, B. D. Parigin, E. Sz. Kuzmin, V. N. Kolbanovszkij, A. Kovalev, B. F. Porsnyev, Zs. F. Leny és mások vettek részt e munkában. A vitában résztvevők egyetértettek abban, hogy a szociálpszichológiának az emberek pszichikus viselkedését kell tanulmányoznia közösségekben, tömegben. Kovalev álláspontjában azon van a hangsúly, hogy a szociálpszichológia a „kollektív vagy csoporttudat" tudománya. Kuzmin szerint a marxista szociálpszichológia még nem érett meg arra, hogy meghatározzuk pontos helyét a társadalomtudományok rendszerében, ugyanakkor az ő meghatározása is igencsak a lényegre világít: úgy véli, hogy e tudomány az emberek pszichikumának különböző közösségekben és az emberi kapcsolatok különböző formáiban megnyilvánuló osztály-, réteg- és nemzeti jellegzetességeit tanulmányozza. Talán Parigin véleménye tükrözi a legtisztábban e tudomány mostani fejlődésvonalát. Szerinte a fő feladat „a tömegek, osztályok, társadalmi csoportok belső szerkezetének és viselkedésének" tanulmányozása.

E viták és munkák eredményeit szemlélteti V. N. Kolbanovszkij és B. F. Porsnyev szerkesztésében 1965-ben megjelent *A szociálpszichológia problémái* c. gyűjteményes kiadvány és B. D. Parigin ugyancsak 1965-ben megjelent *A szociálpszichológia* mint tudomány c. írása.

E felpezsdülő tudományos életnek egyik termése B. P. Porsnyev most megjelent munkája is. A könyv korántsem vállalkozik a marxista szociálpszichológia rendszerének kifejtésére. E rendszer csak most van születőben. A könyvet az első olyan kísérletnek kell tekintenünk, amely — a kialakulóban levő, de még nehezen szintetizálható álláspontok idején — igyekszik a szociálpszichológia helyét, kutatási szféráját, néhány főbb fogalmát, használhatóságát és szükségességét kijelölni. Eközben erőteljesen felhívja a figyelmet a marxista gondolkodás jelenkori fejlődése egyik igen fontos vonására is: arra, hogy a marxizmus klasszikusai által már megjelölt, gyakran elvileg is megalapozott, de részleteiben nem elemzett társadalmi szférák vizsgálata is mind szisztematikusabban folyik, a kutatás az újonnan felmerülő kérdésekre is válaszolni igyekszik, s ezáltal új utakat is kezd.

Porsnyev könyvének kettős célja van: Egyrészt annak bizonyítása, hogy a szociálpszichológiai ismeretek mind a forradalom előkészítésének folyamatában, mind pedig a társadalom jelenkori viszonyai között fontos eszközei a társadalmi jelenségek megértésének, befolyásolásának, a valóság tudatos átalakításának, a politikai vezetésnek. A másik cél annak a bizonyítása, hogy e tudomány fogalmai, módszere, alkalmasak a társadalom oly szférái általános törvényszerűségeinek kifejezésére, amelyek társadalomlélektan híján rejtettek maradnának számunkra. Többek között azért is vált komoly feladattá e diszciplina kifejlesztése.

A szerző kiemeli, hogy erre a feladatra komolyan vállalkozni csak a történelemtudományokkal való szoros együttműködésben lehet, hiszen a szociálpszichológia az osztályok, csoportok, emberek történelmileg módosuló, változó kapcsolataiból létrejövő, a szociálpszichológia által megragadható jelenségeket általánosítja. Ez a követelmény tartalmazza Marxnak azt a felismerését, hogy a tulajdon különböző formáin különböző érzések, illúziók, hangulatok egész építménye emelkedik, hogy a társadalmat a maga egészében, anyagi és szellemi életével együtt az anyagi világ részeként kell felfogni, értelmezni. Az anyagi és szellemi folyamatok egysége, egymásba és egymásból következése a társadalom legdinamikusabb periódusaiban, a forradalmi mozgalom fejlődésében, a forradalomban mutatkozik meg leginkább.

A fenti gondolat kifejtését jól szolgálja a könyv szerkezeti felépítése. Az I. fejezet — *A forradalom lenini tudománya és a szociálpszichológia* — bemutatja, hogy a tömegek viselkedésének pszichológiai megértését Lenin az egyik legfontosabb feladatának

tekintette mind a proletárforradalom különböző szakaszaiban, mind a forradalom után. A II. fejezetben — *Mi és ők* — a közösségi tudat kifejlődéséről és a közösségi tudatok megkülönböztetéséről van szó. A III. fejezet — *Közösség és individuum* — — azt a gondolatot elemzi, hogy a tömeg — amely nem egyszerű összege az individuumoknak — meghatározott struktúra, kollektív pszichés jelleggel, sajátos törvényszerűségekkel. A következő fejezetben — *Szociálpszichológia és genetikus pszichológia* — a pszichikum fejlődésének történelmi szerepéről beszél a szerző. Porsnyev a társadalomlélektant a jövőbe tekintés egyik fontos eszközének is tekinti, erről szól az V. fejezet: *Világtörténelem és szociálpszichológia*. Minél inkább törekszik az ember jelene megértésére, annál fontosabbá válik a jövőbe pillantás is. E fejezetben az „emberiségnek mint közösségnek" a társadalomlélektani aspektusát is felveti.

A könyv szerkezetének elméleti jellege, történetisége és aktualitása nagy figyelmet váltott ki a társadalompszichológia iránt megújult érdeklődést tanúsító szovjet tudományos életben. A szociálpszichológiával való elmélyült foglalkozást — — írja Porsnyev — a fundamentális elméleti szükségletek és az új ember kommunista nevelésének elodázhatatlan feladatai írták elő parancsolóan.

A könyv bevezetője a szociálpszichológia meghatározása körüli vitáról szól. A szociálpszichológia tárgyának alapos meghatározása helyett azonban inkább a tudomány jellemzésére törekszik, s elsősorban azt tekinti feladatának, hogy a szociálpszichológiát — mint a pszichológiai tudományok egyikét — megvédje, önállóságát elismertesse. A fiatal tudományág helyzetének megértéséhez azonban mindössze egyetlen magyarázatot tart szükségesnek részletesebben kifejteni. Az említett vitákban különböző álláspontok alakultak ki az új tudományról. Volt olyan vélemény, amely szerint az új tudomány nem pszichológia. Állítják azt is, hogy a történelmi materializmusnak egyik része, ága, azt is, hogy metodológiai problémákat vagy hogy a „mindennapi tudat", a „közvélemény" konkrét tényeit kell tanulmányoznia, és hogy ezt semmi esetre sem szabad átadni a pszichológusok kezébe. Porsnyev ezzel nem ért egyet, szerinte ez a felfogás azt jelentené, hogy a társadalomlélektannak a szociológia törvényeit kellene tanulmányoznia. És miért kapaszkodnak bele az ilyen szemlélet képviselői a pszichológia elnevezésbe? — teszi fel a kérdést Porsnyev —, hiszen a kémia tudományának is sokféle ága van, s minden leválti, önállósult rész a „kémia" kifejezéssel és ilyen vagy olyan jelző segítségével nyer meghatározást (fizikai kémia, biokémia stb.), és senkinek sem jut eszébe, hogy e tudományágak bármelyike nem kémia lenne. Az akadékoskodóknak Porsnyev azt ajánlja, hogy gondoljanak ki más elnevezést, és határozottan leszögezi, hogy a szociálpszichológia minden meghatározottságában pszichológia, akárcsak a kémia bármely ága kémia. Az a kísérlet, hogy a szociálpszichológiát „elrabolják" a pszichológusoktól, abból ered, hogy egyesek „éberen védelmezik" a társadalmi törvényeket a pszichologizálástól.

Pszichologizálás viszont csak ott lehet, ahol egyrészt megvan ennek a szándéka is, másrészt ahol az élet és a társadalmi fejlődés specifikus törvényeinek nincs megbízható tudományuk, ahol a társadalomtudományoknak nem a dialektikus és történelmi materializmus az alapjuk. A szerző úgy véli, hogy a szovjet társadalomtudomány eddig megtett útja nem volt hiábavaló ebben a vonatkozásban sem. Ma már nincs reális veszélye a társadalmi törvények biológiában vagy pszichológiában való feloldásának. A pszichikum lényege nem önmagában van, hanem az objektív viszonyok világában rejlik. Az emberi agy működési mechanizmusának pontos ismerete véglegesen száműzi azokat a kísérleteket, amelyek a szovjet szociálpszichológiát a pszichológia tudományán kívül kívánják felépíteni. A szociálpszichológia, mint a pszichológia minden más ága, a társadalmi-történeti és biológiai tudományok kereszteződésének, határterületének legszélesebb zónájában helyezkedik el. (Ezt a gondolatot Porsnyev a Voproszü Filoszofii 5. számában megjelent tanulmányában is kifejtette.) A pszichológia helyének hibás megítélése ellen fellépő Henry Wallont is idézi Porsnyev. Wallon azt írja hogy a társadalomtudományok és a biológia közti különbséget még ma is sokan áthidalhatatlan szakadéknak ábrázolják, a pszichológiát a biológia függvényének, a társadalomtudományok előszobájának, tudományos hibridnek tekintik. Ezzel szemben mondja, a helyzet az, hogy a pszichológia egyidejűleg biológiai és társadalomtudomány is, s éppen ezért ad lehetőséget az ember és környezete egysége, kölcsönhatása megértéséhez, s annak a társadalmi harcnak a megértéséhez, amelyben az emberi személyiség determinálódik.

A szociálpszichológia helyének megértése adja meg a lehetőségét a szociálpszichológia pontosabb körvonalazásának. A szociálpszichológia a jelenkori tudományok rendszere két széleskörű területének mezsgyéjén elhelyezkedő határproblémák tanul-

mányozását folytató tudományok egyike.

A „szociál (társadalmi) pszichológia" — szocialnaja (obscsesztvennaja) pszihologija — kifejezést nemcsak speciális, hanem szélesebb, általános metodológiai értelemben is lehet használni. Ez utóbbi értelemben az ember egész pszichikuma társadalmi, mert nagy mértékben a társadalmi-történelmi környezet által meghatározott (Leontyev).

Porsnyev a filozófiai általánosságú, a szélesebb értelemben vett társadalomlélektan jogosságáért érvel. E tudomány azért lehet ilyen általános, mondja, mert vizsgálódási területe is ilyen általános és történelmi. A társadalom fejlődése, eseményei, történései mindig két szinten tükröződnek: az ideológiai és a spontán, ösztönös szinten. Ez a gondolat jellemzi Porsnyev egész munkáját. Az ideológiában a társadalom rendjét, szerkezetét rendbe foglalt formában látjuk viszont még akkor is, ha az adott ideológia hamis. Az ideológia mellett azonban létezik a nem rendszerezett, sajátos struktúrával, specifikummal rendelkező pszichikai állapot is, amelyet Porsnyev ösztönnek, spontaneitásnak, hangulatnak nevez. Ha pedig ez így van, folytatja, akkor a társadalomlélektannak elsősorban ezt az ösztönös szférát kell tanulmányoznia.

Nem problémamentes ez a gondolat, s ez összefügg azzal is, hogy a szerző nem fogalmazza meg egyértelműen e tudomány tárgyát, ill. hogy többféle megfogalmazást is találunk nála. Sőt ezek a megfogalmazások nem is annyira a tárgyra vonatkoznak, hanem inkább a tudományág feladatára, a szélesebb kutatási terület megjelölésére, így pl.: „a szociálpszichológiának a szubjektív, az emberi legszubjektívebb oldalát kell tanulmányoznia". A legszubjektívebb pedig ezek szerint az ösztönös szint. Az ösztönösségnek és a pszichikumnak ez a nagyfokú egymáshoz közelítése, szinte differenciálatlan azonossága az oka a pszichikum és az ideológia talán túl hangsúlyos szétválasztásának. Noha nem ért teljesen egyet Plehanovval, aki szerint „az ideológiák közös gyökere az adott korszak pszichológiája", és ellene veti, hogy a felvetett összefüggés „fordítva is igaz: az ideológia a legmélységesebben befolyásolja a társadalompszichológiát", a „jelenségek két sora" — az ideológiai és a pszichikai — közötti kölcsönhatás hangsúlyozása mellett mégis nagyobb nyomatékot kap az a gondolat, hogy a társadalmi tudat mindkét oldala saját és sajátos struktúrával rendelkezik. S valóban, adott történelmi periódusban a párt ideológiája és a tömegekben spontán kialakult ösztönös magatartás között létezik ez az erős szembeállíthatóság. A pontosabb általánosítás érdekében azonban az ösztönös oldal történeti fejlődésével is szükséges foglalkozni. Az ösztönösség nem állandó, örök, egyenrangú, a parallelizmus nem végleges kiindulópont. Amikor Lenin az „ösztönök"-et, „hangulatok"-at, az osztályok, rétegek pszichikai állapotát a gazdasági-politikai helyzetből vezeti le, azt a történelmi állapotot veszi tudomásul, amikor a tömegek, tudományos ideológia híján, ösztönösen, sokszor illuzórikusan élik át pszichikailag az adott társadalmi helyzetet. Ez történelmileg átmeneti viszony az ösztönös és tudományos ideológia között. A tudományos ideológiával összhangba kerülő pszichikai állapot is pszichikai állapot, de ebben az esetben már a pszichikai, az ösztönös nem azonos a nem tudományossal, az illuzórikussal vagy irracionálissal, s ekkor már nem az ösztönös határozza meg az ideológiát, hanem a tudományos ideológia az „ösztönös"-t, s mindkettőt az új társadalmi helyzet.

Bár a későbbi kifejtés során a szerző éppen azt hangsúlyozza, hogy Lenin az ösztönösséget a tudatos forradalmiság medrébe igyekezett terelni, mégsem fordít elég gondot annak az elméleti kifejtésére, hogy a pszichológia sajátos, „nem rendszerezett" struktúrája (a társadalompszichológia Porsnyev könyvében nemcsak a pszichológia tudományát, hanem a tudomány tárgyát, a lelkiállapotot is jelenti) ugyancsak nem örök, a pszichikumban is keletkezhet logikus rend, s akkor ez megfelelhet a tudományos ideológia rendszerezettségének és igazságtartalmának.

Jóllehet új, fiatal tudományágról van szó, máris különböző tendenciák léteznek benne. Porsnyev szerint ez a jelenség minden kutatási területen törvényszerű, s feltétlenül figyelembe kell venni. E tendenciákat ugyanakkor nem követelménynek, hanem a fejlődés eredményének kell felfogni. Az eddigi eszmecserék során vitatott probléma maradt pl., hogy az emberek között különböző környezetekben kialakuló pszichikai kölcsönhatások az individuum pszichikus alkatának másodlagos, kiegészítő vonásai-e, vagy az ember pszichikai specifikuma éppen abban van, hogy benne a társadalomlélektani jelenségek elsődlegesebbek, mélyebbek az individuális pszichikai jelenségeknél. Az a tény, írja a szerző, hogy a személyiség maga elsősorban szociális, nem az első felfogás mellett szól, viszont éppen ez erősíti azt a valószínűséget, hogy a társadalompszichológia a további fejlődés során még fundamentálisabb, általánosabb tudomány lesz.

Ezek után a szociálpszichológia néhány lényeges vonását emeli ki.

A társadalompszichológiának — tárgyának megfelelően — történelminek is kell lennie, a társadalompszichológiai kutatásokban a történetiség elvének dominálnia kell. A történetiség elve világnézeti, filozófiai jelentőségű és a megismerés módszertani törvénye is. Az elv fontosságának aláhúzása céljából XII. Piust is megidézi a szerző, aki a történelemtudományok X. Római Nemzetközi Kongresszusán kijelentette: „A ‚történetiség' terminusa filozófiai rendszert jelent, amely csak az evolúció törvényeit magukon viselő jelenségekre érvényes, amely tagadja az örök, változatlan értékeket és vallási igazságokat." Az emberben viszont nincs semmi társadalmi, ami konstans. Ezért a *történelemtudomány* és a társadalompszichológia nem létezhetnek egymás nélkül. A társadalmi lét és az emberi tudat kölcsönhatását — a történelmi materializmus kiindulópontját — nem lehet a két tudomány együttműködése nélkül kutatni. A társadalmi lét és tudat kölcsönhatásának vizsgálata — mint kiindulópont — potenciális alapja e viszony új és új oldala, részlete kidolgozásának, s nemcsak a filozófiai oldalakat, az általános elvi összefüggéseket kell feltárni, hanem a konkrét történelmit is, pl. milyen *konkrét* utakon keresztül határozza meg a társadalmi lét a tudatot? A marxizmusnak az a követelménye önmagával mint tudománnyal szemben, hogy a történelmet minden szubjektivizmus nélkül kell elemeznie, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a szubjektívet el kell dobni, ellenkezőleg: meg kell magyarázni, s felette is fokozni kell az uralmat, a szabadságot.

Az emberi történelem emberi pszichikum nélkül annyi, mint a történelem élő ember nélkül. A társadalompszichológiának követnie és tanulmányoznia kell az ember történelmileg módosuló pszichikumát. Az utószóban a szerző hangsúlyozza, hogy csak a „reménytelenül gazdasági materialisták" képesek azt gondolni, hogy társadalompszichológiával kiegészíteni eddigi tudásunkat a történelem pszichológizációjához vezet. A munkásmozgalomról való tudományos munkában — emeli ki Porsnyev — szó van a munkások gazdasági helyzetéről, statisztikai adatokról, szervezetekről stb., de a munkások belső és külső világának bonyolult kölcsönhatása nem tárul fel. Találkozni ugyan történelmi munkákban is bizonyos pszichológiai elemzésekkel — folytatja —, de ez rendszerint egyes személyiségekkel kapcsolatos, s inkább pszichológiai portréfestés.

A könyv első fejezetének célja, hogy a társadalompszichológiát Lenin munkásságában, a forradalmi mozgalom vezetésében mint a társadalom vezetése tudományát mutassa be.

Lenin — írja Porsnyev — nem volt hivatásos pszichológus, de felismerte a tömegekben végbemenő pszichés folyamatokat, ismeretük fontosságát, gyakorlati jelentőségét. A mensevikekkel és a legális marxistákkal szemben — akik a tömegek pillanatnyi lelkiállapotából a forradalom lehetetlenségéről alkotott saját nézeteiket akarták kiolvasni — Lenin, felfigyelve a forradalmi hangulat legkisebb szimptómáira is, arra törekedett, hogy a különböző ösztönös forradalmi megnyilvánulásokat egységes folyamba egyesítse. Az ösztönösség helyes elemzésének nagy a gyakorlati és elméleti jelentősége. Porsnyev e problémát elemezve mutatja be Lenin felfogását az ösztönösségről, s fejti ki azt a lenini gondolatot, hogy a forradalom ott kezdődik, amikor milliónyi kisember elviselhetetlennek érzi helyzetét: a szubjektív állapot objektív feltétele a forradalomnak. Lenin szóhasználatában nem véletlenek az ilyen kifejezések: „osztályösztön", „társadalmi ösztön", „érzék", „szenvedély", „apátia", „fáradtság", „harag", „izgalom", „élmény", „szenvedés", „ábrándozás", „gyűlölet" stb. Porsnyev hangsúlyozza Leninnek azt a gondolatát, hogy a proletariátusnak „ösztönös hajlama" van a szocializmushoz. (Ez az ösztön a forradalmi tevékenység, az osztályhelyzet, a harcok során belsővé vált élettapasztalat.)

Lenin azonban egy pillanatra sem tekinti az ösztönösség különböző megnyilvánulásait adekvát tükrözésnek. „A szervezetlen utcai tömeg teljesen spontánul és bizonytalanul felépíti az első barrikádokat." (Lenin: *A moszkvai felkelés tanulságai.* Összes Művei 13. köt. Bp. 1966. 361. o.) Az ösztönös hangulat fékezheti is a progresszív társadalmi cselekvést. Az ösztönösség, a nem tudatos hangulat és cselekvés *közvetlenül* és a *közvetlen* életszükségletekből s gyakran csupán a mindennapi felszínes tapasztalatból keletkezik.

A valóság *egyenes, közvetlen* visszatükröződése a társadalompszichológiában nem jelenti az igazság feltárását, hanem a felszínen megjelenő közvetlen tapasztalatban létező ismeretekkel való azonosulást, igenlést vagy tagadást. Az ideológiai szféra ilyen egyenes visszatükröződés esetén éppúgy hamis lesz, mint a közvetlen tapasztalat, ha ez hamis. És mert a közvetlen tapasztalat *általában* a felszínen marad, ezért nem lehet az ideológia számára *egyetlen* és *kritikátlan* kiindulópont — ez viszont azt is jelenti, hogy az ideológiát nem lehet a pszichikumból, illetve az ösztönösségből levezetni.

A társadalompszichológiának és az ideológiának a viszonya — írja a szerző — gyakran mint az ösztönösség és tudatosság problémája jelenik meg. Ez azonban nem egy és ugyanazon kérdés, ha kapcsolatuk igen szoros is.

Az ideológia és a társadalompszichikai állapot elemzése Lenin számára azt a felismerést jelenti, hogy a tudatos politikai és a nem tudatos, pontosabban a tudatosság alacsonyabb fokán álló pszichikai változások együtt hatnak a proletariátus osztályharcára, a forradalmi mozgalom sorsára. Az 1905-ös forradalmat elemezve arról ír, hogy a forradalom lehetőségét két párhuzamos tényező teremtette meg: „a szociáldemokrata eszmék munkája" valamint, „az életfeltételek mély változása és a munkásosztály egész pszichikumá"-nak átalakulása.

Az ideológia és a társadalom pszichikus állapota között bizonyos ellentmondás van, de egymástól függetlenül semmiképpen sem léteznek. A poláris fogalmak tulajdonképpen az emberek öntudatlan, vak viselkedése és a tudományos tudat ellentétében lépnek fel.

Lenin a *Kik azok a népbarátok?*-ban írja: „Soha sem volt úgy és most sincs úgy, hogy a társadalom tagjai azon társadalmi viszonyok összességét, amelyek közt élnek, határozott, egységes, bizonyos alapelvtől áthatott valaminek képzelnék el; ellenkezőleg, a tömeg nem tudatosan alkalmazkodik ezekhez a viszonyokhoz, s oly kevéssé van sejtelme arról, hogy ezek külön történelmi társadalmi viszonyok, hogy például a csereviszonyokat, amelyek közt az emberek sok évszázadon át éltek, csak a legutóbbi időben magyarázták meg." (Összes Művei, 1. köt. Bp. 1963. 125. o.)

Következésképp a társadalompszichológia által megragadott társadalmi lelkiállapot ösztönös cselekvés közelebb van az „öntudatlan alkalmazkodás" pólusához, de benne mégis jelen van ilyen vagy olyan mértékben a tudatos is. Ez az ellentmondás nem abszolút, hanem viszonylagos, sokféle átmeneti fokozattal. Porsnyev arra is rámutat, hogy Leninnél néha találkozni a két pólusnak szinte a tagolatlanságig közelítő felfogásával is.

A gyakorlati harc adta tapasztalatai megerősítik Leninnek azt az álláspontját, hogy az ösztönösséget is differenciáltan kell felfogni.Az ösztönösségbe a jelenségek két csoportját sorolja: az elnyomottság ösztönösségét és a lázadás ösztönösségét. Az elsőbe tartozik az elnyomott helyzet megszokottsága, alázat az igazságtalanság és a szegénység iránt. A másodikba tartozik *a bajok közvetlen forrásai* elleni tiltakozás, felháborodás, lázadás, minden elméleti megvilágítás nélkül.

Az első csoportba tartozó jelenségekkel szemben különösen tagadó Lenin álláspontja. A mozgalom hatalmas akadályának tekinti, olyan pszichikai jelenségnek, amely a legveszélyesebb örökség. Az ösztönösség második csoportjához tartozó jelenségekkel nagy figyelemmel foglalkozik, s nem doktrinér módon szemléli az ösztönösséget csupán a tudat alacsonyabb formájának, hanem azt is tudja, hogy a mozgalom pozitív ösztönössége, a szocializmus iránti fogékonyság a mozgalom mélységének *is* jele a tömegekben, s a tudatosság *kezdeti* fokának kell értelmezni. A forradalmi mozgalom előrehaladása számára az ösztönös, érzelmi és a tudatos tényezők összekapcsolása az igazi feltétel.

Olyan elmélet kidolgozására van tehát szükség, amely valóban közeledik az ösztönös kívánságok világához, de az utat is megmutatja az ösztönös aktivitás számára, és a tudatos elméleten keresztül átfogja a pozitív érzelmek szféráját is. Csak az ilyen elmélet válik anyagi erővé a tömegekben, s Lenin nemcsak a proletártömegek ösztönös, rendszer elleni tiltakozását akarja tudományos ideológiával megfelelő irányba terelni, hanem a társadalom különböző más rétegeinek érzelmeit is. 1917-ben, a frontokon ösztönösen kialakuló „barátkozás"-ról írva hangsúlyozza, hogy a barátkozó katonáknak nincs világos politikai tudatuk. Ez a barátkozás az elnyomott ember ösztönéből születik. Ilyen ösztön nélkül a forradalom ügye reménytelen lenne, de az is szükséges, hogy ez az ösztön feltétlenül átmenjen a tudatosba, a rendszer ellen forduló tudatos barátkozásba.

A tudatosságba való *feltétlen* átmenet azért is fontos, mert a ösztönösség olyan, mint a szivacs, mohón beszívhatja akár a burzsoá, akár a tudományos szocializmus ideológiáját, s ráadásul a burzsoá ideológia a régibb, elterjedtebb, többoldalúan kimunkált, több eszközzel rendelkező. Ekképpen Lenin a tiltakozás ösztönös pszichológiájában egyrészt a szocialista tudat talaját látja, másrészt élesen támadja az ösztönösség dicsőítését, mert az ösztönösségnek nem önmagában van értéke, hanem a tudatosságba való átfejlődés lehetőségében, a forradalom feltételeként.

A forradalom feltételei vonatkozásában az ösztönösségnek a *gyakorlatból levezetett értéke* felveti a tömeg és a párt kapcsolatának társadalompszichológiai problémáit is. Helyesen kell értékelni a „társadalompszichológiai" talajt, amelyre a párt jelszavai hullanak. Ez olyan feltétel, amely nélkül nem lehet vezetni a tömeget, amelynek a párt csupán csak kis része, s a pártnak nem csak a tömegek *érdekeit* kell figyelnie, hanem *érzelmeit, szenvedélyeit,*

fantáziáját is. Porsnyev kiemeli, hogy Lenin a forradalmi fellendülés éles helyzeteiben nem félt hangsúlyozni a párt lemaradását a tömegek forradalmi „pszichológiájának" fejlődésétől. *Együtt maradni* a tömegekkel *és irányítani* őket, ez a követelménye a sikeres gyakorlatnak.

A pszichikai helyzet ismerete nemcsak a tömegek vonatkozásában, hanem a párton belül is fontos. A párt tagjaival szemben követelmény a pszichológiai érzékenység, kultúráltság kifejlesztése. Lenin írja, hogy a gazdasági erő az orosz proletárállam kezében teljesen elegendő arra, hogy biztosítsa a kommunizmushoz való átmenetet. Ez azonban még nem jelent elégséges kultúráltságot a kommunisták irányító rétegei számára. Tudni kell *számba venni* és *kiváltani* a szükséges és lehetséges pszichikai változást a feladatok megvalósítása érdekében, vagyis a társadalom pszichikai állapotát összhangba kell hozni a tudományos ideológiával.

A burzsoá rend elleni küzdelemben a munkás az adott kizsákmányoló társadalmat pszichikusan is megérti, s két, antagonisztikus táborra osztja fel: a „mi"-re és az „ők"-re. A „mi" és az „ők" tartalma azokból a harcokból alakult ki, amelyek az egyes üzemekben kezdődnek, s amelyeknek pszichikai hatása is átterjed a másik, a többi üzem dolgozóinak hangulatára, az egész osztályra, sőt a szövetséges osztályok hangulatára is, s ez nem egyszerű mennyiségi összegeződést jelent, hanem a tudatosság fokozódását, a tudatos osztályharccá való átalakulást, a gazdasági, *közvetlen érdekek* színvonaláról a történelmi, politikai feladatok tudatos vállalásának szinvonalára lépést. Ilyen folyamatban ébredtek fel Oroszországban a parasztok is letargikus álmukból.

A szerző elemzi az 1905—7-es és az 1917—22-es időcentrumokban kialakult, társadalompszichológiával kifejezhető jelenségeket. Ezekben az időcsomópontokban erősen érzékelhető a tömegek tevékenységének pszichikai oldala. Lenin megfigyelése szerint az életben bekövetkező éles fordulatok, válságok, forradalmak a pszichikumban is radikális változásokat idéznek elő, s e rövid periódusok tartalmasabbak, mint egész korszakok, mint az „álmos évek" évtizedei. A tömeg mindenekelőtt a gyakorlatban tanul, megtéve a próbalépéseket, tapogatva az utat, kijavítva önmagát és az ideológiát. 1917-ben, az 1905-ös forradalomra emlékezve, Lenin hangsúlyozza, hogy „forradalmi korszakban . . . a proletariátus *képes megszázszorozni* harci energiáit . . ." (Össz. műv. 30. köt. 312. o. oroszul.)

A felfokozott pszichikai tevékenység fokozott figyelmet igényel a forradalom vezetése számára.

A forradalmi gyakorlatban való részvétel tudja végérvényesen megtörni pl. a cárba vetett gyerekes hitet. Ez be is következett. A forradalmi fordulat a pszichikus szférák átalakulását is jelentette mintegy mutatva, hogy az ember belső világa belsővé áttett külső, hogy a külső világ átalakítása közben alakul a belső, s a belső világ átalakulása is feltétele a külső forradalmi átalakításának.

A belső világ 1905-től 1917-ig való forradalmasodó átalakulását nem tudta megsemmisíteni az 1905-ös forradalom után következő periódus sem, amikor a kispolgárság gyáván alkalmazkodott az új urakhoz. 1913-ban már ismét arról beszél Lenin, hogy a forradalmi energiák sokkal nagyobb tömege halmozódott fel, mint 1905-ben, s egyidejűleg arra is rámutatott, hogy a proletariátus egy részét a burzsoá sovinizmus árasztotta el.

1917-ben Lenin különös figyelmet fordít az ingadozás pszichológiájára, a kapitalisták és a forradalom között ingadozók pszichés állapotára. Ezen ingadozás befolyásolásában látja — többek között — a forradalmi krízis lehetőségét. A „forradalmi krízis" vagy „forradalmi szituáció" pszichológiája a lenini vizsgálódás egyik legfontosabb hagyatéka. A két forradalom között jött létre a forradalom vezetésének tudománya, s benne igen fontos részként a forradalmi szituáció lényegének kifejtése. 1915-ben a *Május elseje és a háború* jegyzeteiben lakonikus rövidséggel így fogalmazza meg Lenin a forradalmi helyzet lényegét: „az alul lévők nem akarnak, a felül lévők nem tudnak, a bajok kiéleződése, rendkívüli aktivitás". (Össz. műv. 26. köl. 379. o. oroszul.) A forradalmi helyzet tehát csupa szubjektivitás, csupa akarat, csupa szenvedély, mert az objektív helyzet szubjektív kiéleződése és kiélezettsége, amelyben a pszichés feszültségnek jelentős szerepe van, „a tömegek készsége a cselekvésre" jelentheti a felkelés kezdetét. „A forradalom nem megrendelődik, hanem megnyilvánul" (Össz. műv. 35. köt. 117. o. oroszul), s a csupa szubjektivitás — amely a társadalmi, nemzeti válság következménye — objektív feltétele a forradalomnak.

A tömeghangulat gondos figyelembevétele azonban nem jelentette a tömeghangulathoz való „igazodás" igazolását. Az októberi fordulat előtti napokban írja Lenin: „A tömeghangulathoz igazodni lehetetlen, mert az változékony, nem lehet kiszámítani, s mi a forradalom objektív elemzése által vagyunk kötelesek vezettetni magunkat. A tömegek a bolsevikoknak adták bizal-

mukat, s tőlük nem szavakat, hanem tetteket követelnek." (Össz. műv. 34. köt. 394. o. oroszul.)

Az Októberi Forradalom győzelme után Lenin érdeklődése új irányba mutat. A forradalomig nem lehetett feladat a tömegek sokoldalú nevelése, ennek hiányoztak a feltételei. Az új helyzetben ez igen fontossá vált. Bár a tömegek döntötték meg a régi rendet, mégis ők maguk is részei voltak annak, s ezért nem mentesek bizonyos burzsoa vonásoktól, gondolkodásmódtól, pl. a nacionalizmustól.

Porsnyev szerint ez olyan fordulat, amelyet úgy kell jellemezni, hogy fordulat a lelkesedéstől a szervezett forradalmi feladatokhoz, az alkotó, teremtő lelkesedéshez. Ezzel új fejezete kezdődik a lenini szociálpszichológiai vizsgálódásoknak. „Ettől kezdve a legfontosabb a kivívott hatalom megvédése" — s ez lesz a további pszichológiai vizsgálódások kiindulópontja.

A tömegekben lezajlott belső pszichés átalakulást jellemezve Lenin 1920-ban azt írja, hogy az elmúlt három év alatt a munkások, parasztok, vöröskatonák erősebben szenvedtek, mint a kapitalista rabság első éveiben. Éheztek, fáztak, kínlódtak, csak hogy megtartsák a hatalmat. (Össz. műv. 42. köt. 5. o. oroszul.) Lenin előre látta a tömegek e magatartását. Ezzel a „mi" és „ők" tartalma újabb fázisba fejlődött. A „mi", maga a forradalmi nép, amelynek szellemi, lelki erői a „mi"-ben hatalmasra nőttek, új hatalmas érzelmek váltódtak ki, s *ez jelentette az aktivizálódó ellenforradalmi erőkkel szemben az igazi védelmet.*

A forradalom ügyét védelmező harcból születik meg az új ember pszichikuma. Az első helyre a „bátorság és állhatatosság csodájá"-t teszi Lenin. Azt viszont, ami ezután következik, még lényegesebb, nehezebb, gyökeresebb, döntőbb fordulatnak tekinti mint a burzsoázia megdöntését, mert ez a fordulat a *saját maradiság*, a saját zabolátlanság, a kispolgári egoizmus feletti győzelem kezdete — írja 1919-ben. *A nagy kezdeményezés*ben.

Lenin a munka pszichológiájában a szükségszerűen eljövendő fordulat lényegét elemzi. A kapitalizmusban törvényszerűen kialakult viszony a munkához fokozatosan alakul át a valóságos tapasztalatok hatására. Ez a változás a pszichológiában (pszichikumban, erkölcsben) alakul, de csak a kezdetet jelenti.

A fokozatok a pszichikum változásában: a harc, a hatalom megtartása, a munkához való új viszony, a munkások és parasztok új viszonya. A feladat sommás összefoglalója: az új körülmények között felemelni a tömeget a történelem alkotásához.

Lenin az új körülmények között is hangsúlyozza, hogy a tömegnek nemcsak értenie, hanem éreznie is kell a feladatok helyességét és fontosságát; hogy a nehéz periódus túlhaladásának a feltétele a népgazdasági terv teljesítése, s hogy saját anyagi helyzetük javulása is erre épül. Lenin mint fontos tapasztalatot fogalmazza meg, hogy kezdetben a lelkesedésre építették a termelés megindítását, de aztán megértették, hogy a személyes érdekeltség növeli a termelést. A munkaversenyt éppen az anyagi érdekeltséggel összekötött új *pszichés* tényezőnek *is* tekinti, amely egyidejűleg új erkölcsre, öntevékenységre, kezdeményezésre nevel, és a termelékenységet növeli.

A munkások és parasztok egyesítése *pszichológiai feladat* is. Ez hosszú időt igényel a szocializmus felépítésének folyamatában, s szükséges hozzá a két osztály helyzetének alapos elemzése. Figyelembe kell venni azt is, hogy a munkások az egész világon nagyobb vagy kisebb mértékben egyesültek. A parasztságnak nincs ilyen *szervezett* világléte, s különösen nemzetközi tudata nincs.

A pszichológiai vizsgálódásnak ki kell terjednie a társadalom osztályain belüli csoportokra, új rétegekre, s szükség van az uralkodó osztály pszichikumának vizsgálatára is. Mindehhez a sajátos történelmi helyzetet pontosan figyelembe kell venni, s tudni kell azt is, hogy az osztálykultúrák osztálypszichológiát (pszichikumot) is jelentenek.

Porsnyev könyvét jelentős figyelmeztetésnek kell tekintenünk: a következő években a szociálpszichológiát fejlesztenünk kell, s erre nem Porsnyev könyve figyelmeztet elsősorban, hanem az előttünk álló feladatok. A mi társadalmunkban s a nemzetközi helyzetben megvalósítandó cselekvésnek, magatartásnak is egyik fontos feltétele, hogy a célok ne csak ismertek, értelmileg akartak, hanem kívántak, igeneltek is legyenek, s hogy az ösztönösség, a hamis ideológia (nacionalizmus, hamis nemzeti érzések stb.) ne tudják csökkenteni az előrehaladás objektíve lehetséges mértékét.

A könyv érdeme mellett még arról a hibáról is szólni kell, hogy több fogalom kifejtetlenül maradt, s Porsnyev kísérletet sem tesz arra, hogy a Lenin által is használt kifejezéseket — „ösztön", „hangulat" stb. — konkrét tartalmú, kritériumokkal rendelkező szociálpszichológiai *fogalmakká* alakítsa, hogy megkísérelje az egyes kritériumok kifejtését, e fogalmak egymáshoz való kapcsolását, használhatóságuk bizonyítását a mai helyzetben.

Kéri Elemér

S. W. Bloom: Az orvos és betege. Szociológiai interpretáció[1]

A XX. század nemcsak a természet-, hanem a társadalomtudományok rohamos fejlődésének is korszaka. Eredmény eredményre halmozódik, és egyre nagyobb méreteket ölt a specializálódás. Ugyanakkor számos érintkezési pont is létrejön a tudományok között, határterületi tudományok alakulnak ki — ezek sorába tartozik az *orvosi szociológia* is.

Az orvosi szociológia kialakulása két fejlődési tendencia találkozásának eredménye. Egyrészt, a társadalomtudományok oldalán, az emberi magatartás társadalmi összefüggéseinek kutatása során kialakultak az ún. viselkedéstudományok (behavior-sciences): a szociológia, szociálpszichológia és antropológia. Másrészt, a medicinán belül, kezd újjáéledni a mikrobiológiai szemléletmód általános uralma következtében hosszú időn át mellékvágányra siklatott szociál-medicinai gondolkodás. Az orvosoknak be kellett látniuk, hogy az összes emberi betegségek specifikus okainak és specifikus kezelésének felderítéséhez kapcsolódó optimizmusuk korai volt. Ezzel a felismeréssel párhuzamosan egyre több olyan társadalmi faktort fedeztek fel, amelyek jelentős, sőt néha döntő szerepet játszanak számos szomatikus és mentális rendellenesség előidézésében, és befolyás olják mind a prevenciót, mind a terápiát. Nem véletlen tehát, hogy az orvosok a „viselkedés-tudományok" fogalmi és módszertani állományában pontosan azt fedezték fel, amire szükségük volt, és hogy a társadalomtudósok a medicina területén újabb sajátos jellegű kutatási témákhoz jutottak.

Az orvosi szociológia egyre bővülő irodalmában S. W. Bloom munkája több okból is jelentős helyet foglal el. Mindenekelőtt témaválasztása és témakezelésének újszerűsége miatt.

A téma nem új. Az orvos-beteg viszony kérdése szinte a medicina keletkezése óta az orvosi gyakorlat egyik centrális problémája. Terápiás jelentőségét évezredek óta ismerik. Felfigyeltek arra a jellegzetességére is, hogy sűrített módon jelentkeznek benne mindazok a szociális ellentmondások, amelyek az adott társadalomra jellemzők. Ennek ellenére nem történt meg az orvos-beteg kapcsolat átfogó tudományos elemzése. Az alkalomszerű vizsgálati törekvések vagy a gyógyító „művészetről" elmélkedtek individuál-pszichológiai alapon, vagy csak a kapcsolat gazdasági vonatkozásait véve figyelembe elvont moralizálásba csaptak át. Bloom könyve meghaladja ezeket a próbálkozásokat, mind a felhasznált tudományos apparátus, mind az elemzés mélysége és átfogó volta tekintetében. A modern polgári szociológia, szociálpszichológia és antropológia kulcsfogalmainak segítségével konkrét eseteken mutatja be a betegségekben szerepet játszó szociális és emócionalis faktorokat úgy, hogy egyben elősegíti a felhasznált fogalmi, elméleti és módszertani állomány megértését is. Sorra bevonja elemzésébe azokat a társadalmi és egészségügyi jelenségeket, amelyek lényeges kapcsolatban vannak az orvos-beteg viszony alakulásával, Tárgyalja a kórházak szociális struktúráját és funkcióját; a betegségekkel és egészséggel kapcsolatos, szubkulturálisan különböző értékeket és attitűdöket; az orvosi hivatási csoport társadalmi jegyeit és funkcióit stb.

Az alábbiakban vázoljuk a szerzőnek az orvos-beteg viszonyról kialakított koncepcióját, néhány megjegyzéssel.

Bloom *extenzív* és *intenzív* vonatkozásaiban vizsgálja meg az orvos-beteg kapcsolatot. A kapcsolat, extenzív összefüggéseit tekintve, társadalmilag, kulturálisan feltételezett, intenzíve szociális szerepszisztémaként fogható fel. Az elhatárolás természetesen csak viszonylagos, a központi probléma az orvos és a beteg magatartásának és a köztük lezajló interakciónak elemzése marad.

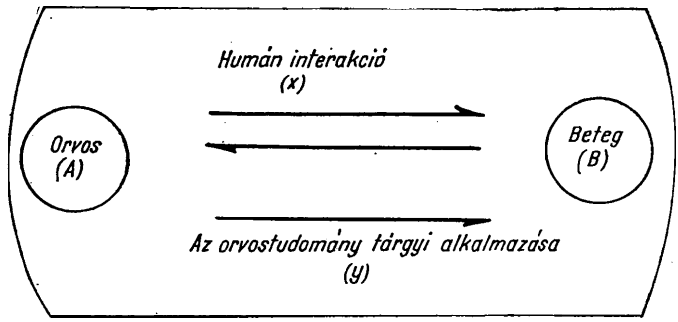
A legelterjedtebb felfogás az orvos-beteg kapcsolatot lényegében két személyre korlátozza. Determinánsként csak a kapcsolatban résztvevők személyiségét — amitől a kapcsolat jellege függ —, és az orvos szakértelmét veszik számításba. (Ha modelláljuk ezt a szemléletet, akkor a túloldali képet kapjuk.)

Könnyen belátható, hogy az orvos-beteg kapcsolatot nem lehet leszűkíteni ezekre az elemekre. Számos gyakorlati tény és tapasztalat szól e korlátozás ellen. Fontoljuk meg a következő esetet: Az orvos éppen megkapja a laboratóriumi leletet, amely igazolja egy daganat rosszindulatúságát. A beteg már a rendelőjében van, és várja a választ. Az orvosnak döntenie kell, hogy mit mondjon. Egyszerűen megmondhatná: Önnek rákja van. A beteget illetően ez az egyszerű információ nagyon komplex válaszreakciókat válthat ki. Ugyanígy az orvostól származó

[1] The Doctor and his Patient. A Sociological Inter-pretation Russel Sage Foundation, 1963. 270 o.

stimuláló információ is komplex eredetű. De sem az előbbi,sem az utóbbi nem érthető meg teljesen a fenti felfogás alapján. Ti. az orvos eme „őszintesége" nem feltétlenül következik abból, hogy általában őszinte ember, ilyen a karaktere. Ez a közlés abból is eredhet, hogy az orvos számára a diagnózis a legfontosabb, és ezzel kapcsolatban a betegséget *„dolognak"* tekinti. Más szóval, a beteg az orvos számára inkább a betegséget jelenti, mint a beteg embert a maga egészében. Végül is mitől függ az orvos látásmódja? Az egyéni karakterstruktúra befolyásolja az orvosi látásmódot — felelhetnénk. De bizonyított tény, hogy a predisszponáló individuális karakterbeli különbségeknek a cselekedetre való befolyásának mértéke függ attól a mezőtől vagy szituációtól, amelyben a cselekvés lezajlik (Asch kísérletei). Az orvos esetében ennek a mezőnek közvetlenül ható tényezői a professzionális viselkedési értékek és normák, amelyeket az orvossá válás folyamán sajátít el. Másrészt: gyakorlati tevékenysége megkezdésekor ezeket a normákat és értékeket folyamatosan képviselik azok a hivatási csoportok, amelyekhez csatlakozik, illetve azok a kollegák, akiket magatartási modellül kiválaszt magának. Ebben az összefüggésben már világos, hogy elsősorban *nem* a karakterbeli tulajdonságoktól függ az orvos látás- és érintkezési módja.

Bloomnak abban kétségtelenül igaza van, hogy az orvosi magatartás problematikáját nem lehet egyértelműen individuális személyiségjegyekre visszavezetni. Kétségtelen az is, hogy az orvosi magatartás struktúrálásában szerepet játszanak a sajátos hivatásbeli értékek és normák. *De nyitott kérdés marad a szakmai értékek és normák eredete, tartalmi ellentmondásosságuk.* Véleményünk szerint nem magyarázza meg kielégítő módon a modern medicina azon negatív vonását, hogy az orvos *miért* lát betegséget *beteg ember* helyett. Igaz ugyan az, hogy az orvosnak objektív látásmódra van *szüksége* a tudományos megismeréshez (diagnózishoz) és a hatásos kezeléshez. Parsons szavaival élve: be kell tartania az orvosi szerepnek az affektív neutralitásra vonatkozó követelményét.Más szóval: az orvosnak szükségképpen el *kell* tekinteni bizonyos mértékig betege emberi mivoltától, le kell küzdenie



1. ábra

saját emócióit, „körülhatárolt tárgynak" kell látnia a betegséget ahhoz, hogy egzakt ismereteket szerezhessen és hatásosan tudjon cselekedni. De ezen ismeretelméleti követelmény szerintünk nem involválja a viszony praktikusan tapasztalható dehumanizálódását. E torz jelenség kialakulásának két egymással kapcsolódó oka van. Az első: a medicinán belüli munkamegosztás gyors fokozódása, aminek következtében az orvosok nagy része csak az emberi test egy-egy „darabja" vonatkozásában szakképzett. A betegnek így van szíve, tüdője, veséje, idegrendszere stb., *„csak"* emberi integritása nincs. Illetve *„van"*, ha megvásárolja. Ez a másik ok.

Visszatérve az orvos-beteg kapcsolat bloomi modelljéhez, az orvos vonatkozásában tovább bővíthetjük ezt. A kapcsolatnak tehát már 3 eleme van:

A) Az orvos individuális prediszpozíciói.

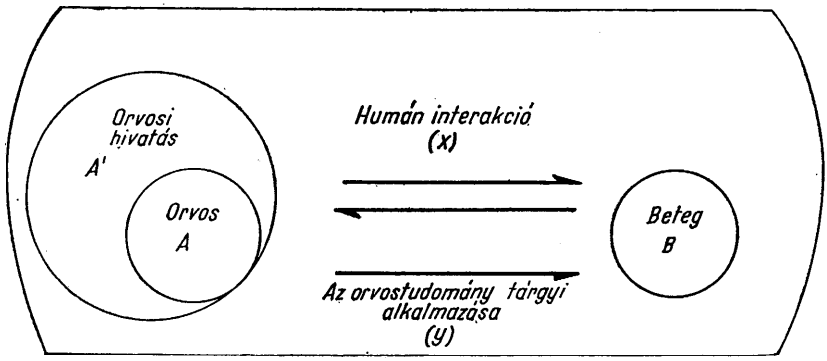
A') A hivatásbeli viselkedés standardjei, amelyek az orvosban interiorizálódnak és amelyeket hivatási csoportja reprezentál.

B) A beteg nyújtotta specifikus ingerkomplexum, amelyet az orvos mint „orvosi problémát" fog fel. (L. a túloldali ábrát.)

Az orvosnak a beteggel kapcsolatos magatartását tehát nem lehet leegyszerűsíteni arra, hogy az orvos mindig maximális

ésszerűséggel tevékenykedő szakember. Egy dolog a követelmény, és más a valóság. A személyi kvalitások nem szükségképpen vágnak egybe a kapcsolat racionális követelményeivel. És ugyanez áll a szakmai viselkedés normáira, értékeire is.

A betegtől elvárható azon ésszerű magatartás, hogy *akarjon* meggyógyulni, szakképzett emberhez forduljon, és kooperáljon a kezelésben. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy ez nem történik mindig így. Különösen akkor nem, ha a betegség az orvos-beteg kapcsolatot befolyásoló szerepét húzza alá. Eltekintve itt attól, hogy a polgári szociológusok többségéhez hasonlóan Bloom is ignorálja a tulajdonviszonyok csoportképző szerepét (a társadalmi osztályt lényegében a foglalkozási csoporttal azonosítja), értékes elemzést ad arról, hogy a társadalmi stratifikáció hogyan befolyásolja általában a betegség és egészség problematikáját, különösen a betegségről alkotott felfogást és a betegségre való reakciókat. Nyilvánvaló — írja



2. ábra

súlyos és bizonytalan kimenetelű. Ez esetben nem valószínű, hogy a beteg valóban racionálisan fog viselkedni. Magatartását ezen túlmenően modifikálják egyéni vonásai és azon szociális csoportok karakterisztikumai, amelyeknek tagja.

A kérdés most az, hogy a sokféle szociális csoport közül, amelyhez egy ember tartozhat, melyik befolyásolja alapvetően a betegként való viselkedést, a betegségre való reagálási módot. Bloom válasza: *a család.* A család az elsődleges szocializáló tényező abban a folyamatban, amelynek során az ember elsajátítja a betegként való viselkedés normáit. De sem a család, sem az orvosi hivatási csoport nem független szerkezetében és funkciójában, normáiban és értékeiben attól a társadalomtól és kultúrától, amelyben egzisztál, amelynek szerves alkotórésze.

Az egyén számára azonban a modern társadalom túl komplex, nem lehet kapcsolatban a társadalom kultúrájának egészével. Ami közvetlenül adott számára, amihez igazodik, az saját szubkultúrája. Vagyis az emberek olyan aggregációja, amelyben az adott kultúra *néhány* eleme közös. Ezek a csoportok regionális, faji, foglalkozási (osztály-) alapon szerveződnek. Bloom itt különösen az osztályrétegeződésnek —, hogy a betegség nem szűkíthető le a következő egyszerű egyenletre: tünetek → diagnózis és kezelés. A beteggé válásnak változó a küszöbe: befolyásolja a félelem, a költség, az életkor, a családban játszott szerep. Továbbá az, hogy a beteg szubkultúrája hogyan értékeli — az orvoshoz fordulás szempontjából — a betegségre utaló tüneteket. Empirikusan bizonyított, hogy az alacsonyabb szociál-ökonómiai osztályból kikerült betegek — nagy számuk ellenére — utolsóként fordulnak orvoshoz és kerülnek kórházba. Az orvos és beteg közötti szociális pozícióbeli és kulturális különbség is egy sereg kommunikációs problémát vet fel, különösen a terápiás kapcsolat vonatkozásában.

Bloom ismét csak a diagnózisig jut el: vannak szociális, kulturális különbségek, és károsan befolyásolják az orvos-beteg kapcsolat terápiás hatékonyságát. Arról nincs szó, hogyan függnek ezek össze a kapitalista termelési viszonyokkal, különösen a tulajdonviszonyokkal és a kapitalista társadalom valóságos osztálytagozódásával. Pedig a valóságos osztályviszonyok feltárása mind elméletileg, mind módszertanilag több vonatkozásban is döntő jelentőségű az orvos-beteg viszony, a társadalmi kapcsolatok egyik sajátos for-

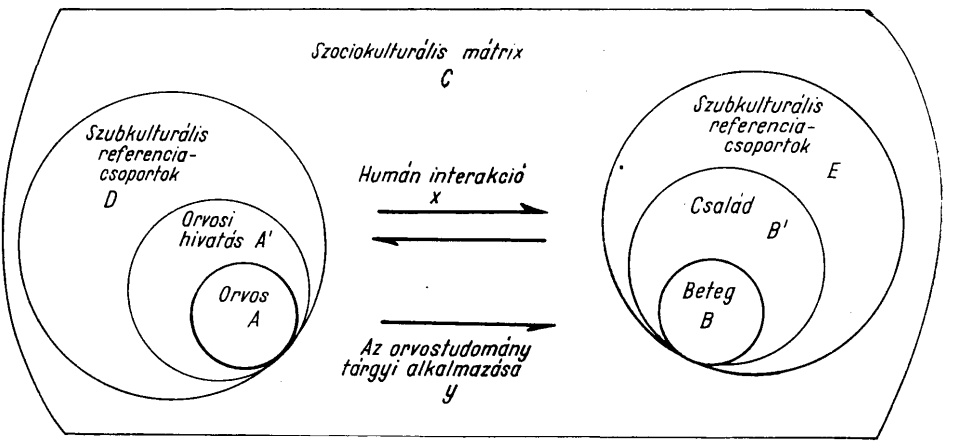
mája megértésében. A társadalom osztálystruktúrájának mint elméleti alapnak akceptálása azonban már involválná a következőket:

a) az orvos-beteg viszonynak nevezett sajátos szociális egység megértésének kulcsa nem önmagában van, hanem abban a tényleges társadalmi struktúrában, amelynek alkotórésze,

b) ha az orvos-beteg viszony ellentmondásokkal terhelt, akkor ezek igazi gyökere nem a kulturálisan különböző

mert a gyerekekről gondoskodni kellett, és nem volt pénzem orvosra — hogyan lehetnék beteg? . . . Néhány ember bármikor és bármivel ágyban maradhat, de közülünk legtöbben nem lehetünk betegek — még akkor sem, ha valóban azok vagyunk." De térjünk vissza ismét a Bloom szerinti orvos-beteg viszonyhoz. A kapcsolat már tárgyalt extenzív összefüggéseit az alábbi sémán mutatja be.

A kapcsolat külső determinánsai elemzése után a szerző a *belső dinamika* analí-



3, ábra

normákban, értékekben és a velük kondícionált attitűdökben keresendő, hanem azon alapvető osztályviszonyokban és az általuk konzervált regionális, etnikai, foglalkozási és más csoport-tradíciókban, amelyeknek ezek a normák, értékek és attitűdök csak reflexiói,

c) az orvos-beteg viszony mint történelmileg konkrét kapcsolat vizsgálatának szükségképpen ki kell terjednie egyrészt azoknak a társadalmilag-történetileg konkrét viszonyoknak az elemzésére, amelyekbe be van ágyazva, másrészt a kapcsolatnak az alapvető társadalmi-gazdasági átalakulásokkal összefüggésben vett történetére is.

Ezen az alapon történő vizsgálathoz már a marxizmus szükséges. Ettől azonban Bloom távol áll. Így kerül akaratlanul abba a paradox helyzetbe, hogy egy általa is idézett interjúnak az alanya, egy munkásasszony, tipikusabban jellemzi az amerikai munkásbeteg helyzetét mint maga a szerző: „Bárcsak tudnám, mire céloz a beteggé levéssel. Sokszor annyira rosszul éreztem magam, hogy az hittem, összeesek és meghalok, de tartanom kellett magam,

zisét végzi el. Alapgondolata: amikor az orvos és a beteg kapcsolatba kerül, akkor ez kiscsoportként fogható fel, és mint ilyen leírható a csoportdinamika kategóriái segítségével.

A kifejtés során a szerző — *Spiegel* elemzése alapján — két kérdést válaszol meg: 1. *Az orvos hogyan értheti meg betegét a köztük lefolyó interakciónak mint szociális szerepszisztémának az elemzése segítségével?* 2. *Mivel járul hozzá a szerepanalízis a beteg terápiájához?*

Kiindulópontja Spiegel következő tétele: *„Ha két ember kapcsolatba lép egymással, akkor köztük olyan tranzakciós szisztéma alakul ki, amely kölcsönös szabályozó folyamatokkal jellemezhető. Ezt közönségesen adaptációnak vagy alkalmazkodásnak nevezzük."*

A tranzakció terminusa segítségével leírhatók mindazok a reciprok és reverberáló folyamatok, amelyek bármely cselekvési vagy viselkedési szisztémában végbemennek. Az ilyen szisztémában — különösen ha egyensúlyban van — kétirányú, fázikus és ciklikus cserék (exchanges) zajlanak le, amelyek jórészt önszabályozók

és önkorrigálók, és működésben tartják a rendszert.

Az emberek közötti tranzakciós folyamatokat a kommunikációnak nevezett információcsere közvetíti. Következésképpen, ha szisztematikusan le akarjuk írni az orvos-beteg kapcsolat belső dinamikáját, akkor azt a kommunikációs folyamatot kell tanulmányoznunk, amely végbemegy ebben a kapcsolatban. Ezen az alapon le tudjuk írni azokat a mechanizmusokat is, amelyek megzavarják a szisztéma egyensúlyát, és azokat is, amelyek helyreállítják.

Az orvos-beteg kapcsolat intenzív összefüggései feltárásában a szerző a szerepkategóriát mint *elemző* kategóriát használja. Megkülönbözteti egymástól az *instrumentális* és az *expresszíós* jellegű szerepkategóriákat. Az instrumentális szerepek a megoldandó problémára irányulnak, és az emóciók kis helyet foglalnak el bennük. Az expresszionális szerepek az érzést vagy emóciót fejezik ki, és nem kapcsolódnak valaminek a megtételéhez. A szerep lehet még *implicit* vagy *explicit;* tudatosan vagy tudattalanul *felvett, tulajdonított, elfogadott* vagy *elutasított.*

A szisztéma fő regulatív mechanizmusa a szerepek komplementaritása. A szerepek kölcsönös akciók, verbális kommunikációk és szimbolikus gesztusok eszközeivel koordináltak. A kérdés feleletet vált ki, ami fenntartja a szisztéma egyensúlyi állapotát. Ha valaki tartózkodik a választól vagy nem az elvárt módon válaszol: feszültség keletkezik a rendszerben.

Az orvos-beteg kapcsolat azon sajátos típusában, ahol a kapcsolat célja a pszichoterápia, az orvos szándékosan megbonthatja a kapcsolat egyensúlyát, hogy megismerje a beteg viselkedésének implicit tartalmát. Ha tudatosan cselekszik, akkor jobban tudja kontrollálni a kapcsolatot és értékesebben hasznosíthatja a kapcsolat pszichoszociális elemeit. Ha a komplementer szerepet tudatos és szándékos cél nélkül utasítja vissza, akkor mind a betegben, mind saját magában negatív emóciókat vált ki. Szomatikus betegség esetében ez akkor fordul elő, amikor az orvos nem fordít kellő figyelmet a beteg panaszaira, illetve a beteg nem tartja be az orvos utasításait. Az utóbbit példázza a következő eset: A beteg, Mrs. Tomasetti délolasz származású asszony, aki 40 éve él már Amerikában és évek óta cukorbetegségben szenved. A klinikán már jól ismerték. Semmiféle rejtélyes probléma nem adódott elő fizikai állapotát vagy betegsége kezelési módját illetően. Jól bírta az inzulint, és rendszeresen beadta magának. Az inzulinkezelés mellett azonban pontos diétát is kell tartani. A beteg az utóbbi követelményt szegte meg, s több alkalommal súlyos állapotban került a klinikára. Kérdezésre elmondja, hogy legutóbbi roszszülléte előtt bőségesen bevacsorázott. A beteg magyarázata: „Emlékszem, Ön figyelmeztetett arra, hogy ne egyem ezeket az ételeket. De hát vendégeink voltak, régi barátok, és úgy gondoltam, csak most az egyszer".

Mrs. Tomasetti kapcsolata orvosával kezdetben szívélyes volt. Az orvos őszintén és érthetően elmagyarázta a betegség természetét, és úgy tünt, hogy a beteg ezt megértette és akceptálta. Amikor ez elégtelennek bizonyult, a beteg értelmére appellált. Majd a betegség életveszélyes következményeit hangsúlyozta. Végül fenyegetésekkel próbálkozott, a beteg „józan eszére" hivatkozva. De minden érvelése hiábavalónak bizonyult. Mrs. Tomasettit végül is „nem kooperáló" betegnek minősítették.

Ha a fentiekben ismertetett teóriát erre az esetre alkalmazzuk, a következő képet látjuk: Az orvos elsősorban az interakció instrumentális folyamataira koncentrált. Lelkiismeretesen használta fel szaktudását. A betegtől is elvárta, hogy így viszonyuljon kapcsolatuk fő céljához. És ebben tévedett. Nem minden beteg akceptálja ezt a megközelítési módot. Közéjük tartozik Mrs. Tomasetti is. Ahogy a későbbi vizsgálatok igazolták, Mrs. Tomasettit kulturális környezete nem abban az irányban kondicionálta, hogy betegségével — az orvoséhoz hasonló — racionális módon tudjon foglalkozni. Végül is emóciói döntöttek. Nem hitt a tudományban, mint orvosa. Nem úgy nevelték, hogy meg tudja hozni azokat a speciális áldozatokat, amelyeket orvosa megkövetelt. Továbbá: az áldozatokért járó „jutalom" — az egészség — neki mást jelentett, mint orvosának. Következésképpen: implicit módon visszautasította azt a szerepet, amelyet az orvos neki tulajdonított. Mindezek után az orvos reakciója: Mrs. Tomasetti kétszínű, hazug beteg.

Ez az eset is mutatja, hogy milyen következményekkel jár az orvos és beteg közötti kommunikációs zavar. A kapcsolat egyoldalú, rutinszerű kezelése, a beteg kulturálisan feltételezett magatartásának ignorálása komoly mértékben veszélyeztetheti a terápia sikerét. A kezdeti összhang megbomlik, az együttműködés hiányos lesz. Senki által nem akart konfliktusok követik egymást és végül mindkét fél elmarasztaló értékítéletet alkot a másikról. A kapcsolat teljesen szétesik, anélkül hogy célját elérte volna. Egyik oldalon kialakul a „durva" orvos, a másikon a „kellemetlen" beteg.

Végül Bloom bemutatja az orvos-beteg viszony teljes modelljét.

A séma összegezi az elemzés eredményeit. Bemutatja az orvost és a beteget, amint megfelelő szerepeik (A és B) szerint cselekszenek a tranzakciós szisztémán belül (x + y). A kapcsolat belső mezője így négy elemből áll (A + B és x + y).

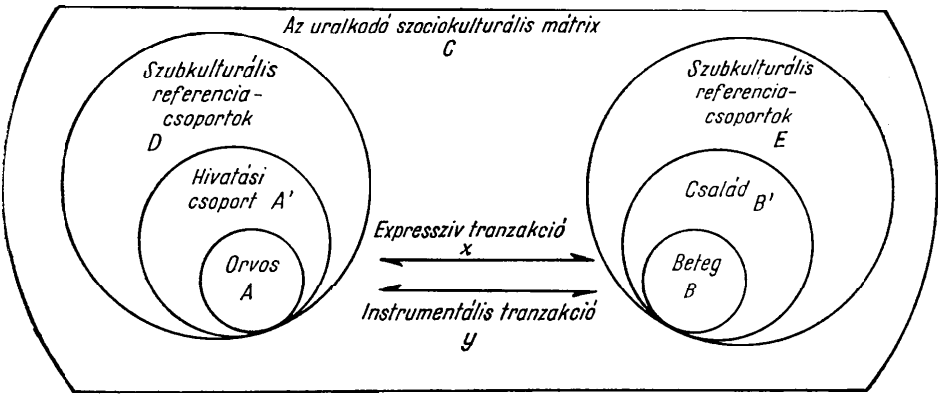
A szerepek interpretációja meghatározott társadalmi erők függvénye. Az orvosi viselkedés elsődleges mértékadója *hivatási csoportja* (A'), a betegé a *család* (B'). Mind az orvosi hivatás, mind a család magán viseli az uralkodó kultúra (C) jegyeit. Az utóbbi három (A' + B' + C) alkotja az orvos-beteg csoport (A + B) külső környezetét.

Különös jelentősége van a kultúrán belüli szubkulturális referencia csoportoknak, amelyekkel a szerző a társadalmi osztály, faj, terület, etnikum sajátos kultúraképző és egyben viselkedést orientáló szerepére utal. E csoportok értékés normarendjei nem okvetlenül egyeznek meg a társadalomban általában uralkodó normákkal és értékekkel, illetve egymástól is különböznek. Következésképpen egymástól eltérő irányba orientálhatják az orvos és beteg viselkedését, aminek kedvezőtlen hatására a szerző több alkalommal is rámutat.

Összegezésképpen megállapíthatjuk, hogy a szerepteória fentiekben vázolt dinamikus alkalmazása az orvos-beteg viszony dinamikájának elemzésére kétségtelenül a kapcsolat tudományos vizsgálatának egyik lehetséges módja. A kritizálható vagy legalábbis megkérdőjelezhető részek összefüggnek a szerepkategória ismert hiányosságaival, illetve a szerző azon törekvésével, hogy az explicit és implicit szerep megkülönböztetésével hidat verjen a szociológia és a pszichoanalízis között.

Hibái ellenére S. W. Bloom monográfiája érdekes és számos vonatkozásában értékes munka. Szem előtt tartva a munka gyengéit, amelyek lényegében egybeesnek a polgári szociológiának a marxista szociológia által már bírált korlátaival — Bloom könyvének tanulmányozása mind a szociológusok, mind az orvosok számára hasznos lehet.

Tahin Tamás



4. ábra

Filozófiai bibliográfia

(A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 első félévében az Országos Széchényi Könyvtár Külföldi Könyvek Országos Gyarapodási Jegyzékének alapján)

I. Összefoglaló művek, enciklopédiák, kézikönyvek, lexikonok, szótárak. bibliográfiák

Foulquié, P.: Dictionnaire de la langue philosophique. Paris. Pr. Univ. de France. 1962. XV, 776 p. B 7

Kiernan, Th.: Who's who in the history of philosophy. New York. Philosophical Library. 1965. VII, 185 p. B 2, B 7, B 10

Repertoire international de la philosophie et des philosophes. — International directory of philosophy and philosophers. Ed. G. Varet etc. New York. Humanities Pr. 1965. 235. p. B 2, B 36

Slosiar, D.: Bibliografia filozofickej kniznej tvorby na Slovensku za roky 1945—1960. Martin. Matica Slovenska. 1965. 151 p. (Bibliograficke materialy a pomocky. C. 8.) B 1700

Stručny filosoficky slovnik. Autori: P. Bendlová, S. Berkovsky etc. Praha. Svoboda. 1966. 535 p. B 1, Sz 1

Thomas, H.: Biographical encyclopedia of philosophy. Garden City, N. Y. Doubleday. 1965. XII, 273 p. B 36

II. Dialektikus és történelmi materializmus

Afanasz' ev, *V. G.:* Naucsnüj kommunizm. Populjarnüj ocserk. Moszkva. Politizdat. 1966. 398 p. B 2, B 8, M 1

Afanasz' ev, *V. G.:* Osznovü filoszofszkih znanij. Dlja szlusatelej skol osznov markszizma—leninizma. Moszkva. Partijnaja Skola. 1966. 350 p. B 2

Althusser, L.: Pour Marx. Paris. Maspero. 1965. 258. p. (Théorie 1.) B 877

Aniszimov, A. F.: Duhovnaja zsizn' pervobütnogo obscsesztva. Moszkva — Leningrad. AN SZSZSZR. 1966. 234 p. B 36

Aszkin, Ja. F.: Problema vremeni. Ee filoszofszkoe isztolkovania. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 198. p. B 2, B 36

Caregorodcev, I. G.: Dialekticseszkij materializm i medicina. 2. izd. Moszkva. Izdat. Medicina. 1966. 451 p. B 6

Cornforth, M.: Marxism and the linguistic philosophy. London. Lawrence and Wishart. 1965. 348 p. B 10

Cvekl, J.: Filosofie a soucasnost. Praha. Ped. Nakl. 1966. 171 p. B 2

Dialectica metodelor în cercetarea ştiinţifică. Vol. 1. Red. C. Popovici etc. Bucureşti. Ed. Ştiinţifică. 1966. 390 p. B 3

Dialekticseszkij materializm i voproszü esztesztvoznanija. Lekcii. Red. B. V. Birjukov etc. Moszkva. Univ. 1964. 411 p. B 2

Dialekticseszkij materializm kak metodologija esztesztvenno-naucsnogo poznanija. Red. V. I. Sztepanov. Minszk. Nauka i Tehnika. 1965. 332 p. B 2, B 36

Dialektika i logika naucsnogo poznanija. Materialü Szovescsanija po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki. 7—9. apr. 1965 g. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 431 p. (Szovremennüe problemü materialiszticseszkoj dialektiki.) B 12, B 14, B 36, B 309, Sz 1

Dialektika material'noj i duhovnoj zsizni obscsesztva v period sztroitel'sztva kommunizma. Materialü Szovescsanija po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki. 7—9. apr. 1965 g. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 272 p. (Szovremennüe problemü materialiszticseszkoj dialektiki.) B 3, B 14, B 36, Sz 1

Dialektika szovremennogo obscsesztvennogo razvitija. Materialü Szovescsanija po szovremennüm problemam materialiszticseszkoj dialektiki. 7—9. apr. 1965. g. Red. V. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 338 p. (Szovremennüe problemü materialiszticseszkoj dialektiki. B 12, B 36, Sz 1

Dietzgen, J.: Schriften in drei Bänden. Bd. 3. Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Das Akquisit der Philosophie etc. Berlin. Akad. Verl. 1965. VII, 525 p. P 10

Dobrov, G. M.: Nauka o nauke. Vvedenie v obscsee naukoznanie. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 269 p. Sz 1

Csernecovszkij, Ju. M.: Bor'ba V. I. Lenina protiv kautszkianszkoj revizii markszizma. Leningrad. Lenizdat. 1965. 217 p. B 3

Csernov, V. I.: Analiz filoszofszkih ponjatij. Nekotorüe voproszü teorii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 213 p. B 2, B 36, Sz 1

Csesznokov, D. I.: Isztoricseszkij materializm. 2. dorab. izd. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 527 p. P 1/1

Fedoszeev, P. N.: Dialektika szovremenno épohi. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 460 p. B 36, D 1, M 1, P 1, Sz 1

Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács. Hrsg. F. Benseler. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1965. 710 p. B 1, B, 2 B 3, B 10, B 36, D 1, Sz 1

Garaudy R.: Marxisme du XX. siècle. Paris — Genève. La Palatine. 1966. 233 p. B 3

Garmonicseszkij cselovek. Iz isztorii idej o garmonicseszki razvitoj licsnoszti. Szbornik sztatej. Szoszt. P. Sz. Trofimov. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. 320 p. B 2

Gavris, E. G.: Bor'ba materializma sz idealizmom po voproszu o szuscsnoszti zsizni. Har'kov. Izdat. Univ. 1965. 128 p. Sz 1

Giedymin, J.: Problemy, zalozenia, rozstrzygniecia. Studia nad logicznymi podstawami nauk spolecznych. Poznan. Wyd. Nauk. 1964. 196 p. (Rozprawy i monografie, Polskie Towarzystwo Ekonomiczne Oddzial w Poznanie. No. 10.) Angol, orosz szöv. is. B 2

Gorszkij, D. P.: Problemü obscsej metodologii nauk i dialekticseszkoj logiki. Moszkva. Izdat. Müszl. 1966. 373 p. B 2

Görlich, J. W.: Zur Problematik der materialistisch-dialektischen Analyse und Interpretation physikalischer Forschungsergebnisse. Berlin — Wiesbaden. Harrassowitz. 1965. 133 p. (Philosophische u. soziologische Veröffentlichungen, Osteuropa-Inst. an d. Freien Univ. Berlin. Bd. 8.) B 2

Gramsci, A.: Historicky materialismus a filosofie Benedetta Croceho. Praha. Nakl. Svoboda. 1966. 353 p. (Filosoficka knihovna.) B 36

Gregor, A. J.: A survey of marxism. Problems in philosophy and the theory of history. New York. Random House. 1965. XIII, 370 p. B 36

Historischer Materialismus und Sozialforschung. Ein Sammelbd. mit Beitr. v. Soziologen aus Japan und DDR. Hrsg. H. Scheler. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 216 p. B 9, B 10, B 852

Huth, G.: Produktivkraft, Persönlichkeit. Philosophische Bemerkungen über Qualifizierung und wissenschaftlich-technische Revolution. Berlin. Dietz. 1966. 315 p. B 852

(Jahot) Yakhot, O.: Qu'est-ce que le matérialisme dialectique? Moscou. Ed. du Progrès. 1965. 301 p. (Essais et documents.) G 1

Kalandarisvili, G. M.: Problema otrazsenija dvizsenija v logike ponjatij. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1966. 170 p. B 14

Kannegiesser, K.: Raum, Zeit, Unendlichkeit. 2. überarb. Aufl. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 147 p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 39.) B 2

Karadzsov, K. (Sz.): Za protivorecsijata v szocialisztics eszkoto obscsesztvo. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1965. 243 p. B 12

Karavaev, G. G.: Oszobennoszti obscseszt-vennogo poznanija i logika naucsnogo iszszledovanija. Leningrad. Univ. 1965. 66 p. D 1

Kategorii dialektiki kak otrazsenie zakonomernosztej perehoda k kommunizmu. Red. V. P. Tugarinov. Leningrad. Univ. 1965. 90 p. B 2, P 1/1

Kedrov, B. M.: Edinsztvo dialektiki, logiki i teorii poznanija. Moszkva. Goszpolitizdat. 1963. 294 p. P 1

Kedrov, B. M.: Klaszszifikacija nauk. Tom 2. Ot Lenina do nasih dnej. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 542 p. B 2, B 3, B 4, B 7, B 14, G 1, P 1

Klotsch, H.: Gesetze und Kategorien der materialistischen Dialektik. Dargestellt an den Entwicklungsproblemen in der DDR. Berlin. Dietz. 1966. 137 p. B 12

Kommunizm i kul'tura. Zakonomernoszti formirovanija i razvitija novoj kul'turü. Red. A. N. Maszlin. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 428 p. B 14, B 36

Kopnin, P. V.: Vvedenie v marksziszt. szkuju gnoszeologiju. Kiev. Naukov-Dumka. 1966. 287 p. B 2, Sz 1

Korsch, K.: Marxismus und Philosophie. Frankfurt a. M. — Wien. Europäische Verl. Anst., Europa Verl. 1966. 178 p. (Politische Texte.) Sz 1

Kosik, K.: Dialettica del concreto. Milano. Bompiani. 1965. 278 p. (Idee nuove 40.) Sz 1

Kosik, K.: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 246 p. (Theorie 2.) B 36

Kozlovszkij, V. E.: Razvitie V. I. Leninüm marksziszts zkogo ucsenija o protivorecsijah. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 317 p. B 2, B 3, B 12, B 14

Kuuszinen, O. V.: Izbrannüe proizvedenija. 1918—1964. Moszkva. Politizdat. 1966. 686 p. B 877, Sz 1

Kuz'min, V. P.: Kategorija merü v marksziszts zkoj dialektike. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 220 p. B 2, B 3, Sz 1

V. I. Lenin — velikij teoretik. Red. M. V. Iszkrov. Moszkva. Politizdat. 1966. 496 p. B 14, Sz 1

Leninszkaja teorija otrazsenija i szovremennaja nauka. Materialü Szovescsanija po szovremennüm problemam materialisztics eszkoj dialektiki. 7—9. apr. 1965. g. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 302 p. (Szovremennüe problemü materialisztics eszkoj dialektiki.) B 3, B 12, B 14

Lichtheim, G.: Marxism in modern France. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1966. IX, 212 p. B 10

Lindner, H.: Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 286 p. B 10, Sz 1

Markszisztszko-leninszkaja filoszofija. Ucsebnoe poszobie. Red. V. F. Rozsin etc. 2. izd. Moszkva. Politizdat. 1966. 510 p. B 2

Markszisztszko-leninszkaja filoszofija i szociologija v SZSZSZR i evropejszkih szocialisticeszkih sztranah. Isztoriko-filoszofszkie ocserki. Red. M. T. Iovcsuk etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 549 p. B 301

Markszizm-leninizm — teoreticseszkaja osznova sztroitel'sztva kommunizma. Napiszali: F. N. Zauzolkov, Sz. T. Kaltahcsjan etc. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 158 p. B 12

Martünov, V. V.: Kibernetika, szemiotika, lingvisztika. Moszkva. Nauka i Tehnika. 1966. 147 p. B 36, B 307

Marxism and alienation. A symposium. Ed. H. Aptheker. New York. Humanities Pr. 1965. XII, 158 p. (American Inst. for Marxist Studies. Monograph series 2.) B 12

Marxism and democracy. A symposium. Ed. H. Aptheker. New York. Humanities Pr. 1965. XII, 113 p. (American Inst. for Marxist Studies. Monograph series 1.) (Bernard Edwin Galitz sponsored ser. 2.) B 10

Minac, V.: Paradoxy. Bratislava. SVPL. 1966. 112 p. (Filozofické aktuality.) B 2

Moiszeev, V. D.: Central'nüe idei i filoszofszkie osznovü kibernetiki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 324 p. P 1/1

Moral', pravo i kommunizm. Red. A. I. Ivanov etc. Szaratov Univ. 1965. 199 p. Sz 1

Müküténko, D. A.: Vidcsuttja i dijszniszt'. Dejaki filoszofszki pütannja teoriji vidosuttiv. Küjiv. Naukova Dumka. 1966. 158 p. Orosz kiv. B 3

Nekotorüe aktual'nüe voproszü markszisztszko-leninszkoj teorii. Red. N. P. Rulin. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 190 p. B 8

Nikitcsenko, V. Sz.: Szootnosenie kategorij szuscsnoszti i javlenija v markszisztszko-leninszkoj filoszofii. Taskent. Izdat. AN USZSZR. 1966. 161 p. B 3

Novikov, A. I.: Leninizm i progreszszivnüe tradicii ruszszkoj obscsesztvennoj müszli. Leningrad. Lenizdat. 1965. 277 p. P 1

Odajnyk, W.: Marxism and existentialism. Garden City, N. Y. 1965. XXIII, 211 p. (Doubleday Anchor books 443.) B 2

Opitz, H.: Grundlagen der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. Berlin. Dietz. 1966. 123 p. B 12

Osznovü naucsnogo kommunizma. Avtorü: P. N. Fedoszeev, E. I. Bugaev etc. Moszkva. Politizdat. 1966. 574 p. B 1

Pilipenko, N. V.: Neobhodimoszt' i szlucsajnoszt'. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 229. p. B 11

Pobudova naukovoji teoriji. Reszpublikansz'küj mizsvidomcsüj zbirnük. Red. I. V. Bücsko etc. Küjiv. Naukova Dumka. 1965. 239 p. Orosz kiv. B 3

Popov, Sz.: Pricsinnosztta v obsteszt voto. Szofija. Izdat. na Bölgarszkata Komuniszticseszka Partija. 1964. 208 p. B 2

Popovics, M. V.: O filoszofszkom analize jazüka nauki. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 223 p. B 36

Pozner, A. R.: Mir glazami materialiszta. Moszkva. Politizdat. 1966. 141 p. (Filoszofszkaja bibliotecska dlja junoseszt va.) B 7

Pravo i kommunizm. Red. D. A. A. Kerimov. Moszkva. Jurizdat. 1965. 206 p. P 1/1

Problema cennoszti v filoszofii. Red. A. G. Harcsev. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 260 p. B 2, B 36

Problemü markszisztszko-leninszkoj filoszofii. Sztat'i vengerszkih avtorov. Red. M. T. Iovcsuk, M. A. Hevesi. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 443 p. B 2

Problemü naucsnogo metoda. Avtorü: I. D. Andreev, I. G. Geraszimov etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 501 p. (Dialektika — teorija poznanija 3.) B 2

Schaff, A.: Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. Wien etc. Europa Verl. 1964. 176 p. (Europäische Perspektiven.) B 14

Schaff, A.: Sprache und Erkenntnis. Wien etc. Europa Verl. 1964. 222 p. (Geist und Gesellschaft. Texte zum Studium der sozialen Entwicklung.) B 2 B 14

Sciences et matérialisme dialectique. Réd. M. Décaillot etc. Paris. Nouvelle Critique. 1966. 197 p. (Recherches internationales à la lumière du marxisme. No. 54.) B 8

Septulin, A. P.: Osznovnüe zakonü dialektiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 182. p. B 1, B 3

Staufenbiel, F.: Kultur heute — für morgen. Theoretische Probleme unserer Kultur und ihre Beziehung zur technischen Revolution. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 127 p. B 3, Sz 1

Stiehler, G.: Der dialektische Widerspruch. Formen und Funktion. Berlin. Akad. Verl. 1966. 284 p. B 12

Straksz, G. M.: Szocial'noe edinsztvo i protivorecsija szocialisticeszkogo obscsesztva. Moszkva. Univ. 1966. 144 p. B 36

Szidorov, M. I.: O neprimirimoszti szocialisticeszkoj i burzsuaznoj ideologii. Moszkva. Izdat. Müszl.' 1966. 108 p. B 8, B 12, Sz 1

Szocializm i kommunizm. Izdanie v pjati

knigah. Kn. 2. Sztroitel'sztvo kommunizma i razvitie obscsesztvennüh otnosenij. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 411 p. B 14, B 36, M 1, Sz 1

Szocializm i kommunizm. Izdanie v pjati knigah. Kn. 4. Sztroitel' sztvo kommunizma i duhovnüj mir cseloveka. Red. A. I. Arnol'dov etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 639 p. B 14, B 36, P 1, Sz 1

Szocializm i kommunizm. Izdanie v pjati knigah. Kn. 5. Sztroitel'sztvo kommunizma i mirovoj revoljucionnüj proceszsz. Red. A. A. Arzumanjan etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 537 p. B 12, B 14, Sz 1

Szovremennaja filoszofszkaja i szociologicseszkaja müszl' sztran Vosztoka. Red. Sz. N. Grigorjan. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. B 36

Szviderszkij, V. I.: Nekotorüe voproszü dialektiki izmenenija i razvitija. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 285 p. B 2, B 11

Szviderszkij, V. I.—Karmin, A. Sz.: Konecsnoe i beszkonecsnoe. Filoszofszkij aszpekt problemü. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 319 p. B 3, B 36, Sz 1

Thomas E.: Philosophisch-methodologische Probleme der Molekulargenetik. Jena. Fischer. 1966. 200 p. B 504, Sz 1

Tovmaszjan, Sz. Sz.: Trud i tehnika. Ocserk filoszofszkih problem. Erevan. AN ArmSZSZR. 1965. 235 p. B 12, P 1/1

Ugrinovics, D. M.: Filoszofszkie problemü kritiki religii. O szpecifike religii i ee meszte v obscsesztvennom szoznanii. 2. dop. i pererab. izd. Moszkva. Univ. 1965. 350 p. B 14

Vahtomin, N. K.: Zakonü dialektiki, zakonü poznanija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 166 p. B 2

Vdovücsenko, G. G.: Filoszofszki pitannja szucsasznogo prürodoznavsztva. Küjiv. Univ. 1966. 161 p. B 2, B 3

Weiss, A. v.: Die Diskussion über den historischen Materialismus in der deutschen Sozialdemokratie 1891—1918. Wiesbaden. Harrassowitz. 1965. 151 p. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Inst. München. Bd. 27.) B 2/78

Wolfe, B. D.: Marxism. One hundred years in the life of a doctrine. New York. The Dial Pr. 1965. XXIII, 404 p. B 36

Zamoskin, Ju. A.: Krizisz burzsuaznogo individualizma i licsnoszt'. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 328 p. B 36

Ziembinski, Z.: Normy moralne a normy prawne. Zarys problematyki. Poznan. Uniw. 1963. 222 p. (Prace Wydzialu Prawa 6.) Angol kiv. B 30

Zum Studium einiger Grundfragen der marxistisch-leninistischen Theorie. 1. Verf.: G. Kaiser, H. Melzer etc. 2. Aufl. Berlin. Dietz. 1965. 108 p. (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands. Zentral Komitee. Abt. Propaganda. Materialien zum Parteilehrjahr 1965/66). B 12

III. A filozófiatörténet klasszikusai

[Aristoteles] Aristotle: Protrepticus. A reconstruction by A. H. Chroust. Notre Dame. Univ. of Notre Dame Pr. 1964· XXII, 110 p. B 2

Aristoteles: Über Erziehung. Heidelberg. Quelle u. Meyer. 1965. 47 p. (Grundlagen u. Grundfragen der Erziehung 15.) B 7

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. E. Grumach. Bd. 8. Magna moralia. 2. durchges. Aufl. Berlin. Akad. Verl. 1966. 480 p. B 10

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. E. Grumach. Bd. 18. Opuscula. Über die Tugend. T. 1. Berlin. Akad. Verl. 1965. 141 p. P 1

Bayle, P.: Oeuvres diverses. Tom. 3. Hildesheim. Olms. 1966. XVI, 1084 p. B 3

Pierre Bayle et l'instrument critique. Présentation, choix de textes, bibliographie par E. Labrousse. Paris. Seghers. 1965. 190 p. (Philosophes de tous les temps. 16.) B 2

Berkeley, G.: — 's philosophical writings. New York — London. Collier, Collier-Macmillan. 1965. 384 p. (Collier classics in the history of thought. 06417.) B 36

[Cicero, M. T.] Ciceron: Les devoirs. Introduction. Livre 1. Paris. Les Belles Lettres. 1965. 204 p. (Collection des universités de France.) Latin szöv. is. B 3

Condorcet, A. N.: Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain. Paris. Ed. Sociales. 1966. 286 p. (Les classiques du peuple.) B 3

Croce, B.: Opere di —, in edizione economica. 2. Saggi filosofici. Tom. 2. La filosofia di Giambattista Vico. Bari. Laterza. 1965. 322 p. B 2

[Cusanus Nicolaus] Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit. De docta ignorantia. Buch 1. Berlin. Akad. Verl. 1964. XI, 144 p. (Philosophische Studientexte.) B 9

Descartes, R.: Regulae ad directionem ingenii. Texte critique etabli par Giovanni Crapulli, avec la version hollandaise du 17. siècle. La Haye. Nijhoff. 1966. XXXVIII, [160], 85—120. p. (Archives internationales d'histoire des idées. No. 12.) B 2

Dewey, J.: The influence of Darwin on philosophy, and other essays in contem-

porary thought. Bloomington. Indiana Univ. Pr. 1965. VIII. 309 p. (Midland books 70.) B 2

Diderot, D.: Entretien entre D'Alembert et —. Le rêve de D' Alembert. — Suite de l'entretien. Paris. 1965. 186 p. (Garnier-Flammarion texte integrale 53.) B 2, P 1, Sz 1

Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. Bd. 14. Leben Schleiermachers. Bd. 2. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 2 db. Halbd. 1. Schleiermachers System als Philosophie. Halbd. 2. Schleiermachers System als Theologie. B 36

Edgerton, F.: The beginnings of Indian philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upanisads, and Mahabharata. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1965. 362 p. B 496

Engels, F.: Del socialismo utopico al socialismo cientifico. Moscu. Ed. Progreso. 1965? 78 p. B 12

Engels, F.: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En relación con las investigaciones de L. H. Morgan. Moscu. Ed. Progreso. 1966. 213 p. B 12

[Epictetus] Épictete, ou Le secret de la liberté. Présentation, choix de textes, bibiliographie par J. Moreau. Paris, Seghers. 1964. 187 p. (Philosophes de tous les temps 11.) B 2

[Erasmus Desiderius, Rotterdamus] Erasme par lui-même. Paris. Ed. du Seuil. 1965. 188 p. (Ecrivains de toujours 70.) B 2, B 10, B 14

Fichte, J. G.: Werke Gesamtausgabe. Bd. 1/3. 1794—1796. Hrsg. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Stuttgart. Frommann. 1966. 485 p. B 36

Frenzel, I.: Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg. 1966. 150 p. (Rowohlts Monographien 115.) B 2

Hegel, G. W. F.: Die Vernunft in der Geschichte. Berlin. Akad. Verl. 1966. XXXV, 280 p. (Philosophische Studientexte. B 10, B 36, Sz 1

Hegel, G. W. F.: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Berlin. Akad. Verl. 1966. XIX, 347 p. (Philosophische Studientexte.) B 2, B 10, Sz 1

Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Berlin. Akad. Verl. 1966. LII, 506 p. (Philosophische Studientexte.) B 3, P 1

Hume, D.: Essays moral, political and literary. London. Oxford Univ. Pr. 1963. VII, 616 p. B 3

Husserliana. Haag. Nijhoff. 1966. 2 db. Bd. 10. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. 1893—1917. Bd. 11. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Veröffentlicht . . . Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918—1926. B 3

Kant [I.]: Gesammelte Schriften. Bd. 1 Vorlesungen über Logik. 1. Hälfte. Berlin. De Gruyter. 1966. 496 p. B 3

Kant, I.: Szocsinenija v seszti tomah. Tom 4. Cs. 2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 478 p. (Filoszofszkoe naszledie.) B 14

Kant, I.: Szocsinenija v seszti tomah. Tom 5. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 564 p. B 36

Kierkegaard, S.: Werke. Bd. 1. Der Begriff Angst. Reinbek bei Hamburg. 1965. 202 p. (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. No. 71. — Philosophie der Neuzeit. No. 1.) B 14

Leibniz, G. W.: Kleinere philosophische Schriften. Leipzig. 1966. 304 p. (Reclams Universal-Bibliothek 59.) B 14

Leibniz, G. W.: Sämtliche Schriften und Briefe. R. 1. Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 7. 1691—1692. Berlin. Akad. Verl. 1964. XLVI, 786 p. B 2, P 1/1

Leibniz et la racine de l'existence. Présentation, choix de textes, bibliographie par A. Robinet. Paris. Seghers. 1962. 233 p. (Philosophes de tous les temps 4.) B 2, D 1, Sz 1

Marrou, H.: Augustinus. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg. 1965. 178 p. (Rowohlts Monographien 8.) B 14

Marx, K.: The poverty of philosophy. New York. International Publ. 1963. 233 p. (New world paperbacks 17.) B 12

[Marx] Marksz, K.-[Engels] Engel'sz, F.: Fejerbah. Moszkva. Politizdat. 1966. 152 p. B 36

[Marx] Marksz, K.-[Engels] Engels'sz, F.—Lenin, V. I.: O naucsnom kommunizme 2. izd. Moszkva. Politizdat. 1965. 480 p. B 14

[Marx] Marksz, K.-[Engels] Éngel'sz, F.—Lenin, V. I.: Ob isztoricseszkom materializme. Moszkva. Politizdat. 1966. 476 p. B 12, B 14, B 877

Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays. By L. Tarán. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1965. XV, 314 p. D 1

Pascal, B.: Oeuvres complètes. Tom. 1. Paris. Brouwer. 1964. 1189 p. (Bibliothèque européenne.) B 3

Platon: Izbrannüe dialogi. Moszkva. Hudozsesztv. Lit. 1965. 442 p. (Biblioteka anticsnoj literaturü.) B 36

[Platon] Plato: — 's Republic. Cambridge. Univ. Pr. 1966. 195 p. B 3

Ramus, P.: Dialecticae institutiones. — Aristotelicae animadversiones. Stuttgart — Bad Cannstatt. Frommann. 1964. XXVI, 58, 81 lev. B 2

Rousseau, J. J.: Du contrat social ou Principes du droit politique. — Discours sur les sciences et les arts. — Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Paris. 1965. 506 p. (Classiques Garnier.) B 10

Rousseau, J. J.: Du contrat social. Paris. 1966. 187 p. (Garnier-Flammarion texte intégral 94.) B 2

Rousseau, J. J.: Emile ou de l'éducation. Paris. 1964. LVI, 666 p. (Classique Garnier.) B 10

Schopenhauer, A.: Der handschriftliche Nachlass. Bd. 1. Frühe Manuskripte (1804—1818). Frankfurt a. M. Kramer. 1966. XVI, 529 p. B 2

[Seneca, Lucius Annaeus] Sénèque. Présentation, choix de textes, bibliographie par P. Aubenque et J. M. André. Paris. Seghers. 1964. 191 p. (Philosophes de tous les temps 8.) B 2

Voltaire: — 's correspondence. Genève. 1964. 5 db. Vol. 98. January — May 1778. Letters 19811 — 20054. The end. Vol. 99. List of unidentifiable letters. List of appendixes. Keys to abbreviations and pseudonyms. Indexes of words, quotations and illustrations. Calendar of manuscripts. Vol. 100. Bibliography of the correspondence. List of manuscripts quoted in the notes. Vol. 101. List of works cited. Vol. 102. Concordance. List of letters by correspondents. (Publications de l'Inst. et Musée Voltaire.) B 2

Voltaire: Dictionnaire philosophique. Paris. 1964. 380 p. (Garnier-Flammarion texte intégral 28.) B 2, B 10, Sz 1

Voltaire: Lettres philosophiques ou Lettres anglaises avec le texte complet des remarques sur les Pensées de Pascal. Paris. 1966. XVI, 304 p. (Classiques Garnier.) B 10

Voltaire: Lettres philosophiques. Paris. 1964. 188 p. (Garnier-Flammarion texte intégral 15.) B 2, B 14

Wiedmann, F.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b. Hamburg. 1965. 168. p. (Rowohlts Monographien 110.) B 2

Zemb, J. M.: Aristoteles. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg. 1965. 176 p. (Rowohlts Monographien. No. 63.) B 14

IV. Filozófiatörténet

A history of Muslim philosophy. With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands. Ed. M. M. Sharif. Vol. 2. Wiesbaden Harrassowitz. 1966. VIII, 789—1792. p. B 1, B 3

Abriss der Geschichte der Philosophie. Bearb. G. Bartsch. Berlin. Dietz. 1966. 532 p. D 1

Afnan, Ruhi Muhsen: Zoroaster's influence on Greek thought. New York. Philosophical Libr. 1965. XVI, 436 p. B 2

Alatri, P.: Voltaire, Diderot e il „partito filosofico". Messina — Firenze. D'Anna. 1965. 490 p. (Biblioteca di cultura contemporanea 89.) B 2

Alexander, W. M.: Johann Georg Hamann. Philosophy and faith. The Hague. Nijhoff. 1966. XII, 212 p. B 2

Anikeev, N. P.: O materialiszticseszkih tradicijah v indijszkoj filoszofii. Drevnoszt' i rannee szrednevekove. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 258 p. D 1, P 1/1

Antologija iz isztorijata na rumönszkata progreszivna misz'l. Red. R. Vaszilev etc. Szofija. Insztitut po Filoszofija pri Akad. RSZR., Insztitut po Filoszofija pri BAN. 1965. 511 p. B 3

Antonaci, A.: Francesco Storella, filosofo salentino de Cinquecento. Galatina. Ed. Salentina. 1966. 240 p. (Univ. di Bari. Pubblicazioni dell'Ist. di Filosofia 9.)

Aszmusz, V. F.: Isztorija anticsnoj filoszofii. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 320 p. D 1

Baczko, B.: Rousseau. Samotnosc i wspolnota. Warszawa. Wyd. Nauk. 1964. 745 p. B 2

Balik, Ch.: John Duns Scotus. Some reflections on the occasion of the 7. Centenary of his birth. Roma. Scotistic Commiss. 1966. 57 p. B 965

Banfi, A.: Incontro con Hegel. Con un saggio di Paolo Rossi su Hegelismo o socialismo nel giovane Banfi. Urbino. Argalia Ed. 1965. 304 p. (Studi filosofici.) B 2

Beierwaltes, W.: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. IX, 436 p. (Philosophische Abhandlungen 24.) B 3

Beyer, W. R.: Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin. Akad. Verl. 1964. 282 p. M 1

Blau, J. L.: The Cristian interpretation of the cabala in the renaissance. Port Washington. Kennikat Pr. 1965. VIII, 167 p. B 3

Bock, I.: Heideggers Sprachdenken. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 117 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 40.) B 2

Borodaj, Ju. M.: Voobrazsenie i teorija poznanija. Kriticseszkij ocserk kantovszkogo ucsenija o produktivnoj szposzob-

noszti voobrazsenija. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 149 p. B 2, B 36

Boyancé, P.: Lucrèce, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. 108 p. (Philosophes.) B 2

[*Böhm*] *Boehm, R.:* Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik Z). Den Haag. Nijhoff. 1965. X, 226 p. B 2

Bracken, H. M.: The early reception of Berkeley's immaterialism 1710—1733. Rev. ed. The Hague. Nijhoff. 1965. XIV, 130 p. (Archives internationales d'histoire des idées 10.) B 2

Brun, J.: Aristote et le Lycée. 2. éd., rev. et mise à jour. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 128 p. (Que sais-je? No. 928.) B 2

Brunner, F.: Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin. Louvain — Paris. Univ. de Louvain, Nauwelaerts. 1965. 89 p. (Chaire Cardinal Mercier. 1963. No. 2.) B 2

Brush, C. B.: Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism. The Hague. Nijhoff. 1966. 361 p. (Archives internationales d'histoire des idées 14.) B 2

Ibuhri Bur, M.: Fihte. Moszkva. Izdat. Müszl.' 1965. 164 p. (Müszliteli proslogo.) B 2

Bükov, F. Sz.: Zarozsdenie obscsesztvennopoliticseszkoj i filoszofszkoj müszli v Kitae. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 240 p. B 2

Callot, E.: La philosophie de la vie au XVIII. siècle. Étudié chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mettrie, Diderot, d'Holbach, Linné. Paris. Rivière. 1965. 438 p. (Bibliothèque philosophique.) B 2

Canivez, A.: Jules Lagneau, professeur et philosophe. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du 19. siècle. Diss. Strasbourg. Assoc. des Publ. de la Faculté des Lettres de Strasbourg. 1965. 599 p. B 3

(Chattopadhyaya, Debiprasad) Csattopadh'jaja, D.: Isztorija indijszkoj filoszofii. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 327 p. B 36

Chevalier, J.: Histoire de la pensée. Tom. 3. La pensée moderne de Descartes à Kant. Paris. Flammarion. 1966. 771 p. B 3

Cleve, F. M.: The giants of pre-sophistic Greek philosophy. An attempt to reconstruct their thoughts. Vol. 1—2. The Hague. Nijhoff. 1965. 2 db. B 2

The concept of matter in Greek and medieval philosophy. Ed. E. M[a]cMullin. Notre Dame. Univ. of Notre Dame Pr. 1965. VIII, 325 p. B 3

Conen, P. F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München. Beck. 1964. 185 p. (Zetemata 35.) B 3

Counelle, A.: L' entretien de Pascal avec M. de Sacy. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VIII, 150 p. (Etudes d' histoire et de philosophie religieuses. No. 60.) B 3

Cramer, W.: Die absolute Reflexion. Bd. 1. Spinozas Philosophie des Absoluten. Frankfurt a. M. Klostermann. 1966. 119 p. B 2

Creel, H. G.: Chinese thought from Confucius to Mao Tse-tung. London. Methuen. 1962. 301 p. (University paperbacks 48.) B 11

Crescini, A.: Le origini del metodo analitico in cinquecento. Udine. Del Bianco. 1965. 338. p. B 3

Cson Csin-szok — Cson Szon-cshol' — Kim Cshan-von: Isztorija korejszkoj filoszofii. Tom 1. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 415 p. B 10

[*Cusanus Nicolaus*] *Nicolo da Cusa.* Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960. Firenze. Sansoni. 1962. IX. 258 p. (Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Univ. de Padova. No. 4.) B 2

Delekat, F.: Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. 2. stark erw. Aufl. Heidelberg. Quelle u. Meyer. 1966. 495 p. B 3.

Deleuze, G.: Le bergsonisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 119 p. (Initiation philosophique 76.) B 10

Desné, R.: Les matérialistes français de 1750 à 1800. Paris. Buchet-Chastel. 1965. 296 p. (Le vrai savoir.) B 2

Dickopp, K. H.: Nietzsches Kritik des Ich-Denke. Diss. Bonn. Univ. 1965. 186 p. D 1

Dommanget, M.: Le curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV. Paris. Julliard. 1965. 552 p. (Dossiers des Lettres nouvelles.) B 2

Dovatur, A. I.: Politika i Politii Arisztotelja. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1965. 388 p. P 1

Duns Scotus Congress. Congressus Scholasticus Internationalis, 2. Roma. Comissio Scotistica. 1966. 30 p. B 965

Dupré, L.: Kierkegaard as theologian. The dialectic of christian existence. New York. Sheed and Ward. 1963. XX, 229 p. B 2

Düring, I.: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg. Winter Univ. Verl. 1966. XV. 670 p. (Bibliothek d. klassischen Altertumswissenschaften. N. F. Reihe 1.) B 2, B 3, D 1

Edelstein, L.: Plato's seventh letter. Leiden. Brill. 1966. 171 p. (Philosophia antiqua. A series of monographs on ancient philosophy. Vol. 14.) B 2

Ehrlich, W.: Philosophie der Geschichte der Philosophie. Tübingen. Niemeyer. 1965. 116 p. B 2

Elzenberg, H.: Wartosc i czlowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii. Torun. Wyd. Nauk. 1966. 183 p. (Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace wydzialu filozoficznego. Tom 18. No. 1.) B 301

Etudes sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau. Actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200. anniversaire du Contrat social. Paris. Les Belles Lettres. 1964, 539 p. (Publications de l'Univ. de Dijon 30.) P 1/1

Farrington, B.: The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609. Liverpool. Univ. Pr. 1964. 139 p. B 10

Filozofija ot epohata na Vözrazsdaneto do vtorata polovina na XIX vek. Izbrani sztranici ot klaszicseszki proizvedenija na burzsoaznata filoszofszka miszöl. Szöszt. E. Panova, L. Geneva etc. Cs. 2. Ot vtorata polovina na XVIII i pürvata polovina na XIX vek. Szöszt. E. Panova, G. Doncsev. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1963. 600 p. B 2

Fischer, J. L.: Sokrates nelegendární. Praha. 1967. 137 p. (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica 35. Philosophica-aestetica 2.) Angol kiv. B 3

Flam, L.: De bewustwording. Beschowingen bij de „Fenomenologie van de geest" van Hegel. Bruxelles. Univ. Pr. 1966. 247 p. (Univ. Libre de Bruxelles. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres. No. 24.) B 3

Flam, L.: Geschiedenis van het atheisme. Deel 1—4. Brussel. Univ. Publ. 1964. 4 db. B 2

Fubini, M.: Stile e umanità di Giambattista Vico. 2. ed. Milano — Napoli. Riccardi. 1965. IX, 265 p. Sz 1

Gallagher, L.: More' s Utopia and its critics. Scott. Foresman. 1964. 182 p. D 1

Garcia Bacca, J. D.: Antologia del pensamiento filosófico venezolano. Introducciones sistematicas y prologos historicos, seleccion de textos y traduccion del latin al castellano. Caracas. Min. de Educacion, Direccion de Cultura y Bellas Artes. Tom. 2—3. 2 db. Tom. 2. Siglos XVIII — Suarez y Urbina. — — Diccionario filosofico. Tom. 3. Siglo XIX — Andreas Bello. (Biblioteca venezolana de cultura.) B 2

Gevaert, J.: Contingent en noodzakelijk bestaan volgens Thomas van Aquino. Brussel. 1965. 186 p. (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Acad. voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie. Kl. der Letteren. Jg. 27. No. 58.) Francia kiv. B 3

Gillner, H.: Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i spoleczna doktryna immoralizmu. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 202 p. B 2

Giustiniani, V. R.: Alamanno Rinuccini. 1426—1499. Materialien und Forschungen zur Geschichte des florentinischen Humanismus. Köln—Graz. Böhlau. 1965. XVI, 354 p. (Studi Italiani 5.) B 3

Gliwitzky, J. M. W.: Die Fortentwicklung des kantischen Freiheitsbegriffes in der fichteschen Philosophie bis zur „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794. Diss. Univ. München. UNI-Druck. 1965. VIII, 127 p. B 2

Gomez-Moriana, A.: Über den Sinn von „Congoja" bei Unamuno. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 89 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 42.) B 2

Görland, I.: Die Kantkritik des jungen Hegel. Frankfurt a. M. Klostermann. 1966. X, 251 p. (Philosophische Abhandlungen. Bd. 28.) B 2

Greene, W. Ch.: Moira. Fate, good and evil in Greek thought. New York — Evanston. 1963. VI, 450 p. (Harper torchbooks. B 3

Grumach, E.: Physis und Agathon in der alten Stoa. 2. Aufl. Berlin etc. Weidmann. 1966. 80 p. B 3

(Gulüga, A. V.) Gulyga, A. W.: Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Berlin. Akad. Verl. 1966. 287 p. B 2, B 318

Gundersheimer, W. L.: The life and work of Louis Le Roy. Genève. Droz. 1966. [10], 163 p. (Travaux d'humanisme et renaissance 82.) B 3

Guthrie, W. K. Ch.: A history of Greek philosophy. Cambridge. Univ. Pr. 1962—1965. 2 db. Vol. 1. The earlier Presocratics and Pythagoreans. Vol. 2. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus. B 1

Hamburger, J.: Intellectuals in politics. John Stuart Mill and the philosophic radicals. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1965. VIII, 308 p. (Yale studies in political science 14.) B 2, B 10

Heimsoeth, H.: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. T. 1. Ideenlehre und Paralogismen. Berlin. De Gruyter. 1966. XII, 198 p. B 2

Heinz, R.: Französische Kantinterpreten im 20. Jahrhundert. Bonn. Bouvier.

1966. 179 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 5.) B 2

(Hevesi M. A.): Izbrannüe proizvedenija vengerszkih müszlitelej. Konec XVIII — szeredina XIX veka. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 310 p. P 1

Hüllmann, G.: Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835—1841). Frankfurt a. M. Europäische Verl. 1966. 456 p. Sz 1

Heidegger, M.: Kant und das Problem der Metaphysik. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 222 p. M 1

Heiss, R.: Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx. Köln — Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1963. 437 p. B 10

Himmelstrup, J.: Sören Kierkegaard. International bibliografi. Köbenhavn. Busch. 1962. 216 p. B 36

Hoche, H. U.: Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl. Meisenheim am Glan. Hain. 1964. 191 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 35.) B 2

Hoffmann, G.: Unmittelbarkeit und Bewusstheit. Kritische Interpretationen zu Platons „Nomoi", zum „Politikos" und zu den sokratischen Paradox: Arete ist Episteme. Diss. Univ. Hamburg. 1966. 62 p. D 1, Sz 1

Horn, J. Ch.: Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel. Wien — München. Oldenbourg. 1965. 201 p. (Überlieferung und Aufgabe. Abhandlungen zur Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie 3.) B 2, B 3

Hutin, S.: Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge. Hildesheim. Olms. 1966. 214 p. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 2.) B 3

Hyppolite, J.: Etudes sur Marx et Hegel. Paris. Rivière. 1965. 204 p. (Bibliothèque philosophique.) B 12, D 1

Isac, D.: Jean-Jacques Rousseau. Bucureşti. Ed. Ţineretului. 1966. 284 p. (Cameni de seamă.) B 2

Isztorija szvobodo-müszlija i ateizma v Evrope. Red. N. P. Szokolov. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 412 p. B 1, B 10

Jayne, S.: John Cole and Marsilio Ficino. London. Oxford Univ. Pr. 1963. 6, 172 p. B 2

Johannsen, Ch.: Leibniz. Roman seines Lebens. Berlin. Union—Verl. 1966. 586 p. B 10

Johnson, W. A.: On religion. A study of theological method in Schleiermacher and Nygren. Leiden. Brill. 1964. X, 167 p. B 2

Johnston, G. A.: The development of Berkeley's philosophy. New York. Russell and Russell. 1965. VIII, 400 p. B 2

Kalivoda, R.-Zmur, J.: Antologie z dejin československe filosofie. Dil. 1. Praha. CSAV. 1963. 560 p. (Filosofická knihovna) B 2, D 1

Kamlah, W.: Platons Selbstkritik im Sophistes. München. Beck, 1963. 63 p. (Zetemata 33.) B 3

Kiszszel, M. A.-Emdin, M. V.: Étika Gegelja i krizisz szovremennoj burzsuaznoj étiki. Leningrad. Univ. 1966. 124 p. B 36

(Knjazeva, S.): Filozofija Lavovsko-varsavske skole. Beograd. Inst. Drustvenih Nauka Odeljenje za Filoz. 1964. 261 p. Angol kiv. B 3

Kogan, L. A.: Krepostnüe vol'nodümcü (XIX vek). Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 306 p. B 318

Kozlov, N. Sz.: Revoljucionno-demokraticseszkaja i filoszofszkaja müszl' na Ukraine v konce XIX — nacsale XX v. Lekcija. Moszkva. Univ. 1966. 57 p. B 3

Krapiec, M. A.—Zeleznik, A.: Arystotelesa koncepcjazubstanoj Ogólna teoria i wybór tekstow. Lublin. 1966. 214 p. (Studia z filozofii teoretycznej. No. 1.) (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniw. Lubelskiego. Rozprawy Wydzialu Filozoficznego. No. 16.) B 3

Kremer, K.: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden. Brill. 1966. XXIX, 508 p. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. 1.) B 2

Kristeller, P. O.: Renaissance thought 2. Papers on humanism and the arts. New York etc. Harper and Row. 1965. X, 234 p. (Harper Torchbooks. 1163.) Sz 1

Krüger, H. J.: Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel. Stuttgart. Metzler. 1966. X, 176 p. B 4

Kuderowicz, Z.: Swiatopoglad a zycie u Diltheya. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 302 p. B 36

Kuznecov, V. N.: Vol'ter i filoszofija francuzszkogo proszvescsenija. 18 veka. Moszkva. Univ. 1965. 275 p. B 301

Labrousse, E.: Pierre Bayle. Tom. 2. Heterodoxie et rigorisme. La Haye. Nijhoff. 1964. XVI, 639 p. (Archives internationales d'histoire des idées. 6.) B 2

Labrousse, E.: Pierre Bayle et l'instrument critique. Paris. Seghers. 1965. 190 p. (Philosophes de tous les temps 16.) B 10

Lacroix, J.: Kant et le kantisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 127 p. (Que sais-je? No 1213.) B 2

Laizāns, P.: Jaunstravnieku filozofiskie uzskati. Riga. Izdat. Zinatne. 1966. 230 p. B 3

Lanza, D.: Il pensiero di Anassagora. Milano. 1965. 225—288. p. (Memoire dell'Ist. Lombardo. Accad. di Scienze e Lettere. Cl. di Lettere, Scienze Morali e Storiche. Vol. 29. No. 2.) B 3, D 1

Leeuwen, H. G. van: The problem of certainty in English thought 1630—1960. The Hague. Nijhoff. 1963. XV, 159 p. (Archives internationales d'histoire des idées 3.) B 2

Leinfellner, W.: Die Entstehung der Theorie. Eine Analyse des kritischen Denkens in der Antike. Freiburg — München. Alber. 1966. 206 p. B 2

Lemay, R.: Abu Macshar and Latin Aristotelianism in the twelfth century. The recovery of Aristotle's natural philosophy through Arabic astrology. Beirut. Catholic Pr. 1962. XL, 468 p. (Publications of the Faculty of Arts and Sciences, American Univ. of Beirut. Oriental series. No. 38.). B 2

Lesniak, K.: Arystoteles. Warszawa. Wied. Powszechna. 1965. 262 p. (Mysli i ludzie. 1. Filozofia starozytna i sredniowieczna.) B 2

Ley, H.: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. 1. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. VI, 570 p. Sz 1

Lindner, H.: Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 286 p. B 2, B 3, D 1

Litman, A. D.: Filoszofszkaja müszl' nezaviszimoj Indii. Akademicseszkie szisztemü i religiozno-filoszofszkie ucsenija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 268 p. B 3, B 14

[*Marx*] *Marksz, K.* — [*Engels*] *Engel'Sz, F.:* Fejerbah. Protivopolozsnoszt' materialiszticseszkogo i idealiszticseszkogo vozzrenij. Novaja publikacija pervoj glavü „Nemeckoj ideologii". Moszkva. Politizdat. 1966. 151 p. B 36, B 301

Matter, P. P.: Zum Einfluss des Platonischen „Timaios" auf das Denken Plotins. Diss. Univ. Bern. Winterthur. Keller. 1964. 227 p. B 2, P 1/1, Sz 1

Maurer, R. K.: Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur „Phänomenologie des Geistes". Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 176 p. B 2

Mayz Vallenilla, E.: El problema de la Nada en Kant. Madrid. Ed. Revista de Occidente. 1965. 305 p. B 2

Melescsenko, Z. N.: Nemeckaja filoszofija XIX — nacsala XX vv. v idejnoj bor'be za nacional'noe edinsztvo Germanii. Leningrad. Izdat. Univ. 1965. 117 p. B 2

Mesnard, P.: Descartes ou le combat pour la vérité. Paris. Seghers. 1966. 192 p. (Philosophes de tous les temps 24.) B 3

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 2

Miccolis, S.: Francesco Sanchez. Bari. Tip. Levante. 1965. 100 p. (Univ. di Bari. Pubblicazioni dell'Ist. di Filosofia 8.) B 3

Mignucci, M.: Il significato della logica stoica. Bologna. Patron. 1965. 212 p. (Scienze filosofiche 1.) B 2

Mihajlova, E. N.-Csanüsev, A. N.: Ionijszkaja filoszofija. Moszkva. Univ. 1966. 183 p. B 2, B 3, B 36, B 307

Mito e fede. Scritti di E. Castelli, R. Panikkar etc. Padova. CEDAM. 1966. 585 p. (Archivio di filosofia. 1966. No. 2—3.) B 2

Moody, E. A.: The logic of William of Ockham. New York. Russell and Russell. 1965. XIV, 322 p. B 3

Moos, P. v.: Hildebert von Lavardin 1056—1133. Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters. Stuttgart. Hierseman. 1965. XV, 412 p. (Pariser historische Studien. Bd. 3.) B 2

Moreau, J.: Épictète ou le secret de la liberté. Paris. Seghers. 1964. 187 p. (Philosophes de tous les temps 11.) B 10

Mounin, G.: Machiavel, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. 102 p. (Philosophes.) B 2

Muirhead, J. H.: The Platonic tradition in Anglo-Saxon philosophy. Studies in the history of idealism in England and America. New York. Humanities Pr. 1965. 446 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

Namer, E.: Documents sur la vie de Jules-César Vanini de Taurisano. Bari. Adriatica Ed. 1965? 196 p. (Univ. degli Studi di Bari. Pubblicazioni dell' Ist. Filosofia. Ser. 2. Testi e documenti 1.) B 3

Naravane, V. S.: Modern Indian thought. A philosophical survey. London. Asia Publ. 1964. XIII .310 p. B 2

Narüsz isztoriji filoszofiji na Ukrajini. Red. D. H. Osztrjanün etc. Küjiv. Naukova Dumka. 1966. 655 p. Orosz kiv. B 3

Nedergaard-Hansen, L.: Bayle's og Leibniz' dröftelse af Theodicé-problemes. En idéhistorisk redegörelse ... Med nogle traek af denne debats avspejling

i dansk filosoferen fra Holberg til Kierkegaard. Köbenhavn. Munksgaard. 1965. 2 db. Del 1. Bayle. Del 2. Leibniz. B 2

Nineteenth-century thought: the discovery of change. Ed. R. L. Schoenwald. Englewood Cliffs. Prentice Hall. 1965. VII, 184 p. (Spectrum book. No. 129.) B 3

Novack, G.: The origins of materialism. New York. Merit Publ. 1965. XXIV, 300 p. B 2, B 36

Oko, A. S.: The Spinoza bibliography. Boston, Mass. Hall. 1964. XXIII, 700 p. B 2

L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell umanesimo. Convegno Internazionale. 15—18 settembre 1963. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Firenze. 1965. 2 db. 1. Relazioni. 2. Communicazioni. B 2

Ossowska, M.: Mysl moralna oswiecenia angielskiego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 371 p. B 2

Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen. Festschrift für Eduard Winter zum 70. Geburtstag. Hrsg. W. Steinitz etc. Berlin. Akad. Verl. 1966. X, 816 p. B 2 D 1

Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger. Hrsg. K. Flasch. Frankfurt a. M. Minerva Verl. 1965. VIII, 520 p. B 3

Perelman, Ch.: An historical introduction to philosophical thinking. New York. 1965. 217 p. (Random House studies in philosophy 3.) B 36

Perls, H.: Plato. Seine Auffassung vom Kosmos. Bern — München. Francke. 1966. 429 p. B 3

Petersen, U.: Das Verhältnis von Theorie und Praxis in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Diss. Heidelberg. Univ. 1964. VI, 115 p. B 2

Philosophischer Eros im Wandel der Zeit. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg. A. M. Koktanek. München — Wien. Oldenbourg. 1965. 274 p. B 2

Philosophy in America. Essays: W. P. Alston, B. Aune etc. Ed. M. Black. London. Allen and Unwin. 1965. 307 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2

The philosophy of Rudolf Carnap. Ed. P. A. Schilpp. La Salle, Ill. etc. Cambridge Univ. Pr. 1964. XVI, 1088 p. (The library of living philosophers 11.) B 10

Plaass, P.: Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft." Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 131 p. B 2

Pohlenz, M.: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1964. 2 db. Bd. 1. 3. Aufl. Bd. 2. Erläuterung. 3. Aufl. P 1

Polskie spory o Hegla 1830—1860. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 431 p. B 301

Pupi, A.: La formazione della filosofia di K. L. Reinhold. 1784—1794. Milano. Vita e Pensiero. 1966. VI, 615 p. (Pubblicazioni dell'Univ. Cattolica del S. Cuore. Contributi. Ser. 3. Scienze filosofiche. No. 11.) B 3, D 1

Prehl'ad dejin slovenskej filozofie. Red. E. Várossova. Bratislava. SAV. 1965. 555 p. B 1

Quillet, P.: Bachelard. Paris. Seghers. 1964. 220 p. (Philosophes de tous les temps 13.) B 10

Randall, J. H.: The career of philosophy from the Middle Ages to the Enlightenment. Vol. 2. From the German Enlightenment to the age of Darwin. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1965. XII, 675 p. B 2, B 3

Raven, J. E.: Plato's thought in the making. A study of the development of his metaphysics. Cambridge. Univ. Pr. 1965. XI, 256 p. B 2

Ravier, E.: Bibliographie des oeuvres de Leibniz. Hildesheim. Olms. 1966. 703 p. B 1

The Renaissance image of man and the world. Ed. B. O'Kelly. Columbus. Ohio State Univ. Pr. 1966. X, 186 p. B 3

Redlow, G.: Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 166 p. B 2, B 3, D 1, Sz 1

Rex, V.: Essays on Pierre Bayle and religious controversy. The Hague. Nijhoff. 1965. XV, 271 p. (Archives internationales d'histoire des idées 8.) B 2

Reynolds, E. E.: Sir Thomas More. London. Longmans, Green. 1965. 35 p. (Writers and their work 178.) B 14

Reynolds, E. E.: Thomas More and Erasmus. London. Burns and Oates. 1965. X, 260 p. B 2

Robberechts, L.: Husserl. Paris. Ed. Univ. 1964. 123 p. (Classiques du XX. siècle 66.) B 3

Robinet, A.: Bergson et les métamorphoses la durée. Paris. Seghers. 1965. 191 p. (Philosophes de tous les temps 21.) B 10

Röd, W.: Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems. München — Basel. Reinhardt. 1964. 254 p. B 3

Romano, F.: Logos e mythos nella psicologia di Platone. Padova. CEDAM. 1964.

VIII, 243 p. (Pubblicazioni dell'Ist. Univ. di Magistero di Catania. Ser. Filosofica. Saggi e monografie 48.) B 2

Jean Jacques Rousseau et l'homme moderne. Thème d'un Colloque s'est tenu, dans le cadre des cérémonies du 250. anniversaire de la naissance de Rousseau, à l'initiative de la Commission de la République Française pour l'Éducation, la Science et la Culture, et avec l'aide de l'UNESCO, au Centre Culturel de Royaumont, du 28 juin au 3 juillet 1962. Paris. 1965. 177 p. B 2

Russel, B.: Denker des Abendlandes. Eine allgemeinverständliche Geschichte der Philosophie in Wort und Bild. Stuttgart. Belser. 1962. 320 p. D 1

Ruszszkie proszvetiteli. Ot Radiscseva do dekabrisztov. Szobranie proizvedenij v 2 tomah. Red. I. Ja. Scsipanov. Tom 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 2 db. (Filoszofszkoe naszledie.) Sz 1

Ryle, G.: Plato's progress. Cambridge. Univ. Pr. 1966. VIII, 311 p. B 3

Sandvoss, E.: Sokrates und Nietzsche. Leiden. Brill. 1966. 148 p. B 2

Saragat, G.: Nel primo centenario della nascità di Benedetto Croce. Milano — Napoli. Ricciardi. 1966. 40 p. B 10

Schäfer, L.: Kants Metaphysik der Natur. Berlin. De Gruyter. 1966. 197 p. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 9.) B 2, Sz 1

Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg. A. M. Koktanek. München — Wien. Oldenbourg. 1965. 224 p. B 2

Schindler, I.: Reflexion und Bildung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794. Düsseldorf. Pädagogischer Verl. Schwann. 1966. 184 p. (Aneignung und Begegnung 4.) B 7

Schottlaender, R.: Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen. Berlin. 1964. VIII, 152 p. (Dtsch. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 43.) Sz 1

Schreckenberg, H.: Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs. München. Beck. 1964. VIII, 188 p. (Zetemata 36.) B 3

Secret, F.: Les kabalistes chrétiens de la Renaissance. Paris. Dunod. 1964. XI, 372 p. (Sigma 5.) B 2

Shibuya, Katsuhisa: Die Philosophie und der Geist der Religion im Denken des jungen Hegel. Diss. Univ. Heidelberg. 1965. 97 p. B 2

Sigmund, P. B.: Nicholas of Cusa and medieval political thought. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1963. 346 p. (Harvard political studies.) D 1

Silver, D. J.: Maimonidean criticism and the Maimonidean controversy 1180—1240. Leiden. Brill. 1965. 219 p. B 2

Smith, D. W.: Helvetius. A study in persecution. Oxford. Clarendon Pr. 1965. VIII, 248 p. B 2, B 3

Spengler-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg. A. M. Koktanek. München. Beck. 1965. 259 p. B 2

Srzednicki, J.: Franz Brentano's analysis of truth. The Hague. Nijhoff. 1965. XVIII, 150 p. B 2

Stekli, A. E.: Kampanella. Moszkva. Molodaja Gvardija. 1966. 283 p. (Zsizn' zamecsatel'nüh ljudej. Szerija biografii. Vüp. 13.) Sz 1

Stenzel, K.: Pascals Theorie des Divertissement. Diss. Univ. München. 1965. 201 p. B 2

Stiehler, G.: Die Dialektik in Hegels „Phänomenologie des Geistes". Berlin. Akad. Verl. 1964. 316 p. M 1, P 1

Stiehler, G.: Materialisten der Leibniz-Zeit. (Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner, Urban Gottfried Bucher.) Ausgewählte Texte. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 199 p. (Schriftenreihe „Philosophische Erbe". Bd. 7.) B 2

Studies in Plato's metaphysics. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1965. XII, 452 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 2

Süss, W.: Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke). Mainz. 1965. 213—385. p. (Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur. Abh. d. Geistes- u. Sozialwissenschaften. Kl. 1965. Jg. 5.) B 3

Szkvorcov, L. V.: Obretaet li metafizika „vtoroe dühanie"? Kriticseszkij analiz metodologii burzsuaznoj isztoriko-filoszofszkoj müszli XIX—XX vv. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 197 p. B 2, B 14

Tessitore, F.: I fondamenti della filosofia politica di Humboldt. Napoli. Morano. 1965. 190 p. (Nobiltà dello spirito 4.) B 2

Theiler W.: Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin. De Gruyter. 1966. X, 336 p. (Quellen u. Studien zur Geschichte d. Philosophie. Bd. 10.) B 2

Tielsch, E.: Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffasung. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1964. 413 p. B 2

Totok, W.: Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Altertum. Indische, chinesische, griechisch-römische Philo-

sophie. Mitarb. H. Schröer. Frankfurt a. M. Klostermann. 1964. XXIV, 400 p. B 10

Uchtenhagen, A.: Untersuchungen zur Theorie der Macht von Platon bis Machiavelli. Diss. Zürich. Juris Verl. 1963. 196 p. Sz 1

Versényi, L.: Socratic humanism. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1963. XIII, 187 p. B 36

Von Cusanus bis Marx. Deutsche Philosophen aus fünf Jahrhunderten. Hrsg. R. O. Gropp etc. Leipzig. Bibl. Inst. 1965. 185 p. Sz 1

Wahl, J.: Tableau de la philosophie française. Paris. Gallimard. 1965. 178 p. (Collection Idées 16.) Sz 1

Walker, J. D. B.: A study of Frege. Ithaca — New York. Cornell Univ. Pr. 1965. XIV, 201 p. B 3

Watson, R. A.: The downfall of Cartesianism 1673—1712. A study of epistemological issues in late 17. century Cartesianism. The Hague. Nijhoff. 1966. VII, 158 p. (Archives internationales d'histoire des idées 11.) B 2

Weber, A.—Huisman, D.: Histoire de la philosophie européenne. Philosophie antique et médiévale. Paris. Fischbacher. 1964. 270 p. D 1

Welch, E. P.: The philosophy of Edmund Husserl. The origin and development of his phenomenology. New York. Octagon Books. 1965. XXIV, 337 p. B 2

Weinberg, J. R.: Abstraction, relation and induction. Three essays in the history of thought. Madison — Milwaukee. The Univ. of Wiscosin Pr. 1965. XII, 156 p. B 2

Weiss, T.: Przelom antypozytywistyczny w Polsce w latach 1880—1890. Przemiany postaw swiatopogladowych i teorii artystycznych. Kraków. 1966. 128 p. (Zeszyty naukowe Univ. Jagiellonskiego. 126. Prace historycznoliterackie. Zesz. 10.) Latin cím. is. B 2, B 301, D 1

Werner, Ch.: Die Philosophie der Griechen. Freiburg etc. 1966. 252 p. (Herder-Bücherei. Bd. 251 p.) B 2

Widgery, A. G.: Les grandes doctrines de l'histoire de Confucius à Toynbee. Paris. Gallimard. 1965. 733 p. (Collection idées 83.) P 3

Woodbridge, F. J. Eu.: Aristotle's vision of nature. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1965. XXII, 169 p. B 3

Zac, S.: Spinoza et l'interprétation de l'Écriture. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 241 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale.) B 2

V. Mai burzsoá filozófia

Adamec, J.: Holismus. Prispevek ke kritice burzoazni filosofie. Praha. CSAV. 1966. 287 p. B 2

Adorno, Th. W.: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1966. 405 p. B 36, B 323

Alquié, F.: L'expérience. 3. éd. rev. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VII, 102 p. (Initiation philosophique 30.) B 3

Aubert, J. M.: Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde. Paris. Beauchesne. 1965. 335 p. (Cours de philosophie thomiste.) B 2

Audry, C.: Sartre et la réalité humaine. Paris. Seghers. 1966. 192 p. (Philosophes de tous les temps 23.) B 14

Barion, J.: Ideologie, Wissenschaft, Philosophie. Bonn. Bouvier. 1966. 245 p. B 2

Barth, H.: Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik. Basel — Stuttgart. Schwabe. 1965. 740 p. B 2

Barthélemy-Madaule, M.: Bergson, adversaire de Kant. Etude critique de la conception bergsonienne du kantisme, suivie d'une bibliographie kantienne. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VIII, 276 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 2

Baumanns, P.: Das Problem der organischen Zweckmässigkeit. Bonn. Bouvier. 1965. 218 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 29). B 2

Beck, H.: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins, aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels. München. Hueber. 1965. 392 p. B 2, Sz 1

Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag. Hrsg. L. Landgrebe. Den Haag. Nijhoff. 1965. 314 p. B 2

Bochenski, M. J.: The logic of religion. New York. Univ. Pr. 1965. X, 179 p. B 2

Bock, I.: Heidegger's Sprachdenken. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 117 p. (Monographien zur philosophischen Forschung 40.) B 3

Brandenstein B. von: Grundlegung der Philosophie. Bd. 3. Wirklichkeitslehre. Metaphysik. München — Salzburg. Pustet. 1966. 652 p. B 1, B 2, B 3

Brelage, M.: Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin. De Gruyter. 1965. XI, 256 p. B 2

Breton, S.: Essence et existence. Paris. Pr. Univ. de France. 1962. 90 p. (Initiation philosophique 53.) Sz 1

Bretschneider, W.: Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 201 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 37.) B 2

British analytical philosophy. Ed. B. Williams etc. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanity Pr. 1966. VI, 346 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 2

Buber, M.: The knowledge of man. Selected essays. New York. Harper and Row. 1965. 185 p. B 36

Bubner, R. R.: Phänomenologie, Reflexion und cartesianische Existenz. Zu Jean-Paul Sartres Begriff des Bewusstseins. Diss. Bamberg. Druck. Urlaub. 1964. 192 p. B 2, B 3

Ernst Cassirer. Hrsg. P. A. Schilpp. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. V, 634 p. (Philosophen des 20. Jahrhunderts.) B 2

Chandra, S. Subash: Das Phänomen des Todes im Denken Heideggers und in der Lehre Buddhas. Diss. Univ. Köln. Photostelle d. Univ. 1964. 244 p. D 1

Chauchard, P.: La pensée scientifique de Teilhard. Paris. Éd. Univ. 1965. 270 p. (Bibliothèque Teilhard.) B 2

Chiodi, P.: L'esistenzialismo di Heidegger. Con una appendice su la „Einführung in die Metaphysik". 3. ed. Torino. Taylor. 1965. 225 p. (Collezione di filosofia. No. 3.) B 2

Crisis in the humanities. Ed. J. H. Plumb. Baltimore, Md. Penguin Books. 1964. 172 p. (Pelican books. A 698.) P 10

Cuvillier, A.: Anthologie des philosophes français contemporains. 2. éd. rév. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 299 p. Sz 1

Danc, C.: Intuiționismul lui Henri Bergson in lumina contemporaneității. București. Ed. Științifică. 1966. 212 p. B 2

Davitasvili, L. S.: Szovremennoe szosztojanie evoljucionnogo ucsenija na Zapade. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 242 p. G 1

Deininger, W. Th.: Problems in social and political thought. A philosophical introduction. New York — London. Macmillan. 1965. XII, 462 p. B 2

Deleuze, G.: Le bergsonisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 119 p. (Initiation philosophique 76.) B 2

Delfgaauw, B.: Philosophie im 20. Jahrhundert. Freiburg etc. 1966. 155 p. (Herder-Bücherei. Bd. 248.) B 2

Démythisation et morale. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Philosophiques de Rome. Rome 7—12 janvier 1965. Par E. Castelli, J. Hyppolite etc. Paris. Aubier. 1965. 403 p. B 2

Essays in phenomenology. Ed. M. Natanson. The Hague. Nijhoff. 1966. VIII, 240 p. B 3

European philosophy today. Ed. G. L. Kline. Chicago. Quadrangle Books. 1965. 172 p.

Ferrater Mora, J.: Being and death. An outline of integrationist philosophy. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. VIII, 267 p. B 2

Fink, Eu: Studien zur Phänomenologie 1930—1939. Eugen Fink zu seinem 60. Geburtstag, Herman Leo van Breda, Jacques Taminaux, Rudolf Boehm. Den Haag. Nijhoff. 1966. X, 223 p. (Phaenomenologica 21.) B 2

Forsche, J. B.: Zur Philosophie Nicolai Hartmanns. Di Problematik von kategorialer Schichtung und Realdetermination. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 163 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 41.) B 2

Frontiers of modern scientific philosophy and humanism. Held at Athen, 1964. Amsterdam etc. Elsevier. 1966. IX, 91 p. B 2, B 4, B 12, Sz 1

Gábor D.: Inventing the future. London. Secker, Warburg. 1963. 231 p. D 1

Goldmann, L.: Sciences humaines et philosophie. Paris. Gouthier. 1966. 149 p. (Bibliothèque médiations 46.) B 3

Habermas, J.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied a. Rh. — Berlin. Luchterhand. 1963. 378 p. (Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft. Bd. 11.) B 675

Hammer, L. Z.: Value and man. Readings in philosophy. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XIV, 445 p. B 2

Hartmann, K.: Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique I." Berlin. De Gruyter. 1966. 6, 210 p. B 2

Haug, W. F.: Jean Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden. Diss. Univ. Berlin, Freie Univ. Berlin. Ernst-Reuter Gesellschaft 1965. 56 p. B 2

Heidegger, M.: Kant und das Problem der Metaphysik. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 222 p. M 1

Heidegger, M.: Vorträge und Aufsätze. T. 1—3. 3. Aufl. Pfullingen. Neske. 1967. 3 db. B 36

Held, K.: Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag. Nijhoff. 1966. XVII, 190 p. (Phänomenologica 23.) B 2

Huxley, J.: The human crisis. Seattle.

Univ. of Washington Pr. 1963. 88 p. (The John Danz lectures.) B 2

Imperialismus und Weltanschauung. Zu neuen Tendenzen der bürgerlichen Philosophie und Ideologie in Westdeutschland. Von D. Bergner, W. Eichhorn etc. Berlin. Deitz. 1966. 192 p. B 2

Interpretazioni Crociane di R. Assunto, A. Attisani, ... Convegno Crociano, Bari, 28—30 gennaio 1963. Bari. Adriatica Ed. 1965. 304 p. B 2

Jaspers, K.: Die geistige Situation der Zeit. 5. Aufl. Berlin. De Gruvter. 1965. 211 p. (Sammlung Göschen 1000.) Sz 1

Jaspers, K.: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München. Piper. 1963. 575 p. M 1

Jaspers, K.: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München. 1965. 174 p. (Sammlung Piper.) B 3

Johann, A. E.: Die Welt als Einheit. Entwicklungen unserer Zeit. Braunschweig. 1965. 74 p. (Westermann Taschenbuch. Gemeinschaftskunde 6.) Sz 1

Jones, W. Th.: The sciences and the humanities. Conflict and reconciliation. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. IX, 282 p.

Kamitz, R.: Ein Beitrag zum Problem der Metaphysik. Meisenheim a. Glan. Hain. 1964. 142 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 36) B 2

Keleher, J. F.: Disputed questions in philosophy. New York. Philosophical Library. 1965. VI, 90 p. B 2

Kiley, W. P.: Human possibilities. A dialectic in contemporary thinking. New York. Philosophical Library. 1963. 8, 94 p. D 1

Kolakowski, L.: Filozofia pozytywistyczna. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 240 p. B 36

Die Kraft zu leben. Bekenntnisse unserer Zeit. Gütersloh. Bertelsmann. 1963. 253 p. B 8

Lacroix, J.: Marxisme, existentialisme, personalisme. Présence de l'éternité dans le temps. 6. ed. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 123 p. Sz 1

Lance, P.: Le spiritualisme athée. Paris. La Septième Aurore. 1966. 238 p. B 2

Le Lionnais, F.: Le temps. 2. éd. Paris. Delpire. 1962. 110 p. (Encyclopédie essentielle. Sér. 7. Science. No. 2.) B 10

Lennert, R.: Verschlossenheit und Verborgenheit. Über einige Phänomene der inneren Erfahrung. Stuttgart. Kohlhammer. 1965. 142 p. B 2

Lubac, H. de: Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée. Paris. Beauchesne. 1965. 165 p. (Bibliothèque des archives de philosophie. N. S. 1.) B 2

Luijpen, W. A.: Existential phenomenology. Pittsburg. Duquesne Univ. Pr. 1963. XIII, 362 p. (Duquesne studies. Philosophical series 12.) D 1

Luijpen, W. A.: Phenomenology and atheism. Pittsburgh, Pa. — Louvain. Duquesne Univ. Pr., Nauwelaerts. 1964. XVI, 344 p. (Duquesne studies. Philosophical series 17.) B 2

Lyons, D.: Forms and limits of utilitarianismus. Oxford. Clarendon Pr. 1965. 225 p. B 2, B 36

Macquarrie, J: An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bultmann. New York — Evanston. Harper and Row. 1965. X, 252 p. (Harper torchbooks. Religion 125.) B 2

M[a]cwilliams, J. A.: Philosophy for the millions. Chicago. Loyola Univ. Pr. 1963. VIII, 206 p. (Loyola request reprint series.) B 2

Maliandi, R. G.: Wertobjektivität und Realitätserfahrung, mit bes. Berücks. der Philosophie Nicolai Hartmanns. Bonn. Bouvier. 1966. 48 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 6.) B 2

Marcel, G.: Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus. München. 1964. 140 p. (Dist Taschenbücher 84.) M 1

Melsen, A. G. M. van: Evolution and philosophy. Pittsburgh, Pa. — Louvain. Duquesne Univ. Pr., Nauwelaerts. 1965. 208 p. (Duquesne studies. Philosophical series 19.) B 2

Melzer, J. H.: Functionalism. An outline of a philosophy for today. New York. Philosophical Library. 1965. 145 p. B 2

Meusel, J.: Geschichtlichkeit und Mystik im Denken Nikolaj Berdjajews. Diss. Univ. Berlin. Freie Univ. Berlin. 1962. 87 p. B 2

Mounier, E.: Introduction aux existentialismes. Paris. Gallimard. 1965. 189, 5 p. (Collection idées 14.) Sz 1

Müller, A.: Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung. Freiburg — München. Alber. 1964. 327 p. B 2

Niel, A.: Les grandes appels de l'humanisme contemporain. Christianisme — Marxisme — Évolutionnisme — Existentialisme ... et après? Pars. Ed. Courrier du Livre. 1966. 136 p. B 30

Paci, E.: Tempo e relazione. Firenze. Il Saggiatore. 1965. 389 p. (I Gabbiani 35.) B 2

Philosophy in a technological culture. (The proceedings of the Workshop on Philo-

sophy in a Technological Culture, held at the Catholic University of America, June 13 to June 24, 1963. Ed. G. F. McLean. Washington. The Catholic Univ. of America Pr. 1964. XI, 438 p. B 2, B 3, B 11, P 1, Sz 1

Pieper, J.: Musse und Kult. 7. Aufl. München. Kösel. 1965. 101 p. B 2

Pieper, J.: Verteidigungsrede für die Philosophie. München. Kösel. 1966. 150 p. B 2

Plessner, H.: Conditio humana. Stuttgart. Neske. 1964. 71 p. (Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung 14.) B 36

Polgár L.: Internationale Teilhard-Bibliographie 1955—1965. Freiburg — München. Alber. 1965. 93 p. B 2

Problems of space and time. Readings. Ed. J. J. C. Smart. New York —London. Macmillan, Collier and Macmillan. 1964. VIII, 436 p. (Problems of philosophy series 165.) B 2

Richtscheid, H.: Existenz in dieser Zeit. München. 1965. 169 p. (Beck'sche Schwarze Reihe. Bd. 37.) B 2

Rothacker, E.: Philosophische Anthropologie. 2. verb. Aufl. Bonn. Bouvier. 1966. X, 199 p. B 2

Rothacker, E.: Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn. Bouvier. 1966. XV, 384 p. B 2

Röpke, W.: Torheiten der Zeit. Nürnberg. Glock u. Lutz. 1966. 171 p. (Die Schwarz-Weiss Bücher.) B 2

Russel, B.: In praise of idleness and other essays. London. Allen and Unwin. 1963. 144 p. (Unwin books 8.) B 3, B 8

Sartre, J. P.: L'imagination. 5. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. 162 p. (Nouvelle encyclopédie philosophique.) B 2

Sartre, J. P.: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg. Rowohlt. 1966. 785 p. M 1

Sartre, J. P.: Die Transzendenz des Ego. Hamburg. Rowohlt. 1964. 198 p. M 1

Sartre, J. P.: La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris. Vrin. 1965. 134 p. (Bibliothèque des textes philosophiques.) B 10, Sz 1

Schapp, W.: Metaphysik der Naturwissenschaft. Den Haag. Nijhoff. 1965. X, 141 p. B 2

Schapp, W.: Zur Metaphysik des Muttertums. Den Haag. Nijhoff. 1965. X, 169 p. B 2

Schneider, H. W.: Sources of contemporary philosophical realism in America. Indianapolis — New York. Bobbs and Meril. 1964. XX, 91 p. (The library of liberal arts. Philosophy 92.) B 2

Schutz, A.: Collected papers. Vol. 1. The problem of social reality. The Hague. Nijhoff. 1962. XLVII, 361 p. (Phaenomenologica 11.) D 1

Schutz, A.: Collected papers. Vol. 3. Studies in phaenomenological philosophy. The Hague. Nijhoff. 1966. XXXI, 191 p. (Phaenomenologica 22.) B 2

Schwan, A.: Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 206 p. (Ordo politicus. Veröffentlichungen d. Arnold-Bergstraesser-Inst. u. d. Seminars f. wissenschaftliche Politik an d. Univ. Freiburg. Bd. 2.) B 2

Schwarz, R.: Humanismus und Humanität in der modernen Welt. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 176 p. (Urban Bücher 89.) B 2

Selvaggi, F.: Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista. Roma. Univ. Gregoriana. 1964. 453 p. (Studi critici sulle scienze 3.) B 2

Siegwalt, G.: Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité. Étude systématique sur le problème de l'ontologie et du personalisme. Leiden. Brill. 1965. 262 p. B 2

Sikora, J. J.: The Christian intellect and the mystery of being. Reflections of a Maritain Thomist. The Hague. Nijhoff. 1966. VII, 190 p. B 3

Sini, C.: La fenomenologia. Milano. Garzanti. 1965. 347 p. (Saper tutto. Enciclopedia del XX. secolo. Vol. 392—397.) B 2

Smith, J. E.: The spirit of American philosophy. New York. Oxford Univ. Pr. 1963. 219 p. B 36

Smith, P. Ch.: Das Sein des Du. Buber's Philosophie im Lichte des Heidegger'schen Denkens an das Sein. Diss. 1966. 129 p. B 3

Stegmüller, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 3. wesentlich erw. Aufl. Stuttgart. 1965. LV, 726 p. (Kröners Taschenausgabe 308.) B 2

Szovremennüj ékzisztencializm. Kriticseszkie ocserki. Avtorü: T. I. Ojzerman etc. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 566 p. B 2, B 10, B 36, B 301, Sz 1

Teilhard de Chardin, P.: Images et paroles. Paris. Ed. du Seuil. 1966. 221 p. B 2

[Teilhard de Chardin] Sarden, P. T. de: Fenomen cseloveka. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 296 p. B 307

Ten contemporary thinkers. Robert Maynard Hutchins, George Orwell etc. Ed. V. E. Amend etc. New York. Free Pr. of Glencoe. 1965. X, 497 p. B 8

Theunissen, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin. De Gruyter. 1965. XV, 538 p. B 2

Thyssen, J.: Grundlinien eines realistischen Systems der Philosophie. Bonn. Bouvier. 1966. 488 p. B 2

Twentieth-century thinkers. Studies in the work of seventeen modern philosophers. Ed. J. K. Ryan. Staten Island, N. Y. Alba House. 1965. 405 p. B 2

Volkmann-Schluck, K. H.: Einführung in das philosophische Denken. Frankfurt a. M. Klostermann. 1965. 143 p. B 2

Von Wright, G. H.: The varieties of Goodneess. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1964. XIV, 222 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 36

Waelhens, A. de: Phénoménologie et vérité. 2. éd. Louvain — Paris. Nauwelaerts, Béatrice-Nauwelaerts. 1965. 160 p. B 2.

VI. Ismeretelmélet, logika, tudományfilozófia

Aspects of inductive logic. Ed. J. Hintikka etc. Amsterdam. North-Holland Publ. 1966. VI, 320 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) Sz 1

Baton, R. M.: Symbolism and truth. An introduction to the theory of knowledge. New York. 1964. XIV, 330 p. (Dover books on philosophy. T 1200.) B 2

Battro, A. M.: Dictionnaire d'épistémologie génétique. Dordrecht. Reidel. 1966. XII, 188 p. B 3

Black, M.: A companion to Wittgenstein's „Tractatus". Cambridge. Univ. Pr. 1964. XVI, 450 p. B 2, P 1

Boehner, Ph.: Medieval logic. An outline of its development from 1250 to c. 1400. Manchester. Univ. Pr. 1966. XVII, 130 p. P 1

Born, M.: Natural philosophy of cause and chance. With a new essay „Symbol and reality". New York. 1964. X, 239 p. (The Waynflete lectures. 1948.) (Dover books. S 1279.) B 2

Bowne, G. D.: The philosophy of logic 1880 — 1908. London etc. Mouton. 1966. 157 p. (Studies in philosophy 9.) B 2

Büchel, W.: Philosophische Probleme der Physik. Freiburg etc. Herder. 1965. 471 p. (Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. 1.) B 11

Carnap, R.: Logical foundations of probability. 2. ed. Chicago — London. Univ. of Chicago, Routledge and Kegan Paul. 1963. XXVII, 613 p. B 313

Chisholm, R. M.: Theory of knowledge. Englewood Cliffs, N. J. 1966. X, 117 p. (Prentice-Hall Foundations of philosophy series.) B 2

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

Copi, I. M.: Symbolic logic. 2. ed. New York — London. Macmillan, Collier-Macmillan. 1965. XVIII, 395 p. B 2

The critical approach to science and philosophy. In honor of Karl R. Popper. Ed. M. Bunge. London. The Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1964. XVI, 480 p. B 2

Davies, J. T.: The scientific approach. London — New York. Acad. Pr. 1965. X, 100 p. B 3

De Mauro, T.: Introduzione alla semantica. 2. ed. Bari. Laterza. 1966. 475 p. (Biblioteca di cultura moderna 614.) B 313

Dempf, A.: Die Einheit der Wissenschaft. 2. Aufl. Stuttgart. Kohlhammer. 1962. 175 p. (Urban-Bücher 18.) B 11

Dopp, J.: Notions de logique formelle. Louvain — Paris. Publ. Univ. de Louvain, Nauwelaerts. 1965. 302 p. (Cours publiés par l'Inst. Supérieur de Philosophie.) B 2

L'épistémologie du temps. Par J. B. Grize, K. Henry etc. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 203 p. (Études d'épistémologie génétique 20.) (Bibliothèque scientifique internationale.) B 3

Erkenntnis und Erkenntnismethoden in Ökonomie, Technik und Naturwissenschaft. Leipzig. Dtsch. Verl. f. Grundstoffindustrie. 1966. 107 p. (Freiberger Forschungshefte. D 58. Philosophie.) B 2, B 9

Erkenntnistheoretische und methodologische Probleme der Wissenschaft. Red. G. Kröber. Berlin. Akad. Verl. 1966. 209 p. B 3, Sz 1

Essler, W. K.: Einführung in die Logik. Stuttgart. 1966. 239 p. (Kröners Taschenausgabe 381.) B 3

Farthey, H.—Wahl, D.: Die experimentelle Methode in Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 262 p. B 10

Feys, R.: Modal logics. Louvain — Paris. Nauwelaerts, Gauthier-Villars. 1965. XIV, 219 p. (Collection de logique mathématique. Sér. B 4.) B 2

Filoszofszkie voproszü fiziki i kibernetiki. Red. B. Sz. Gutkina. Riga. Izdat. Zinatne. 1966. 110 p. B 3

Frank, H. G.: Kybernetik und Philosophie. Materialien und Grundriss zu einer Philosophie der Kybernetik. Berlin. Duncker u. Humblot. 1966. 190 p. (Erfahrung und Denken 16.) B 2

Frege, G.: Funktion, Begriff, Bedeutung. 2. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 103 p. M 1

Gabriel, L.: Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen. Wien etc. Herder. 1965. XII, 447 p. B 2, B 3

Gadamer, H. G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. erw. Aufl. Tübingen. Mohr. 1965. XXIX, 524 p. B 2

Das Gesetz in den Wissenschaften. Hrsg. R. Heiss. Freiburg i. Br. Schulz. 1965. 131 p. B 2

Gevorkjan, G. A.: Verojatnoe i dosztovernoe znanie. Jerevan. AN ArmSZSZR. 1965. 203 p. B 36

Gillot, F.: Éléments de logique appliquée d'après Wronski, Jevons, Solvay. Paris. Blanchard. 1965. 194 p. B 315

Gokieli, L. P.: Logika. Tom 1. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1965. 330 p. B 14

Greidanus, J. H.: A theory of mind and matter. Amsterdam. Noord Hollandsche Uitg. 1966. 68 p. (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akad. van Wetenschappen. Afd. Natuurkunde. Reeks 1. Deel 23.) B 3

Griffin, J.: Wittgenstein's logical atomism. London. Oxford Univ. Pr. 1965. VIII, 164 p. P 1

Harbeck, G.: Einführung in die formale Logik. Braunschweig. Vieweg. 1963. VI, 114 p. (Beihefte für den mathematischen Unterricht 10.) Sz 1

Harris, E. E.: The foundation of metaphysics in science. London. Allen and Unwin. 1965. 512 p. (Muirhead library of philosophy.) B 3

Heitler, W.: Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis. 3. Aufl. Braunschweig. Vieweg. 1964. 75 p. (Die Wissenschaft 116.) Sz 1

Hempel, C. G.: Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. IX, 505 p. B 36

Hempel, C. G.: Philosophy of natural science. Englewood Cliffs, Prentice-Hall. 1966. IX, 116 p. (Foundations of philosophy series.) B 3

Hochgesang, M.: Mythos und Logik im 20. Jahrhundert. Eine Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft, Literatur, Kunst und Philosophie. München. 1965. 162 p. (Beck'sche Schwarze Reihe 38.) B 3

Hönigswald, R.: Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Grundprobleme der Wissenschaftslehre. Über die Struktur der Physik. Kausalität. Bonn. Bouvier. 1965. 296 p. B 2

Hörz, H.: Werner Heisenberg und die Philosophie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 299 p. B 2, B 10, B 11, Sz 1

Idée de monde et philosophie de la nature. Paris. Desclée de Brouwer. 1966. 209 p. (Recherches de philosophie 7.) B 2

Johnson, W. E.: Logic. New York. 1964. 3 db. P. 1— P. 2. Demonstrative inference, deductive and inductive. P. 3. The logical foundations of science. (Dover books T 1173—1175.) B 2

Kalandarisvili, G. M.: Problema otrazsenija dvizsenija v logike ponjatij. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1966. 166 p. B 36, M 1

Klaus, G.: Die Macht des Wortes. Ein erkenntnistheoretisch-pragmatisches Traktat. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 198 p. B 1022

Klaus, G.: Spezielle Erkenntnistheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theorienbildung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 383 p. B 36

Klug, U.: Juristische Logik. 3. erw. u. veränd. Aufl. Berlin etc. Springer. 1966. XV, 189 p. B 3

Kol'man, É.-Zih, O.: Zanimatel'naja logika. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 127 p. (Naucsno-populjarnaja szerija.) B 307

Kotarbinski, T.: Leçons sur l'histoire de la logique. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. X, 388 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale.) B 2

Kotarbinski, T.: Les origines de la praxéologie. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 18 p. (Conférences, Acad. Polonaise des Sciences, Centre Scientifique à Paris. Fasc. 58.) B 2

König, G.: Der Begriff des Exakten. Eine bedeutungsdifferenzierende Untersuchung. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 133, 7 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 38.) B 2

Körner, S.: Experience and theory. An essay in the philosophy of science. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1966. XIII, 250 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 3

Kuhn, H.: Traktat über die Methode der Philosophie. München. Kösel. 1966. 101 p. B 2

László, E.: Beyond scepticism and realism. A constructive exploration of Husserlian and Whiteheadian methods of inquiry. The Hague. Nijhoff. 1966. 237 p. B 1, B 2, B 3

Leinfellner, W.: Struktur und Aufbau wissenschaftlicher Theorien. Eine wissenschaftstheoretisch-philosophische Untersuchung. Wien — Würzburg. Physica Verl. 1965. 307 p. B 2

Lipetz, B.-A.: A guide to case studies of scientific activity. Carlise. Intermedia. 1965. VII, 350 p. B 4

Logicseszkaja sztruktura naucsnogo znanija. Red. P. V. Tavanec. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 348 p. B 305, P 1/1

Logiczna teoria nauki. Wybor artyklow. Wyboru dokonal T. Pawloski. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 712 p. B 36

Logika naucsnogo iszszledovanija. Red. P. V. Kopnin etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 359 p. B 32, P 1/1, Sz 1

Lohmann, J.: Philosophie und Sprachwissenschaft. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 297 p. (Erfahrung u. Denken 15.) D 1

Lowy, G.: A searcher's manual. London. Lockwood. 1965. XI, 104 p. B 4

Lukasiewicz, J.: Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern formal logic. 2. enl. ed. Oxford. Clarendon Pr. 1963. XIII, 222 p. P 1

Mandelbaum, M.: Philosophy, science and sense perception: historical and critical studies. Baltimore. Hopkins. 1964. IX, 262 p. B 3

Mare, C.: Determinismus şi fizică modernă. Rolul lui metodologica. Bucureşti. Ed. Politică. 1966. 232 p. B 2

Marković, M.: Formalizm w logice wspolczesnej. Warszawa. Wyd. Nauk. 1962. 496 p. B 36

Mercier, A.: Antikes und modernes Denken in Physik und Mathematik. Eine philosophische Betrachtung. Berlin. Duncker u. Humblot. 1964. 154 p. (Erfahrung u. Denken 13.) B 10

Metz, A.: Science et réalité. Paris. Éd. d'Enseignement Supérieur. 1964. 192 p. B 2

Mihăilescu, E.: Systeme logice şi forme normale in calculul propoziţional bivalent. Bucureşti. Acad. RSR. 1966. 378 p. B 2, B 3, Sz 1

Mikrokosmos, Makrokosmos. Philosophisch-theoretische Probleme der Naturwissenschaft, Technik und Medizin. Hrsg. H. Ley etc. Bd. 1. Berlin. Akad. Verl. 1966. 520 p. B 2, B 10, Sz 1

Mind, matter and method. Ed. P. K. Feyerabend etc. Minneapolis. Univ. of Minnesota Pr. 1966. 524 p. B 36

Minds and machines. Ed. A. R. Anderson. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1964. VIII, 114 p. (Contemporary perspectives in philosophy series.) B 2

Miquel, J.: L' empirisme. Paris. 1965. 196 p. (Collection Armand Colin. No. 386. Section de philosophie.) B 2

Mittelstaedt, P.: Philosophische Probleme der modernen Physik. Mannheim. 1963. 152 p. (Bibliographisches Inst. Hochschultaschenbücher 50.) M 1

Mleziva, M.: Über das Erhaltensein des klassischen Aussagenkalküls in den nichtklassischen Aussagenkalkülen. Praha. 1966. 71 p. (Rozpravy ČSAV. Rada společenskych věd. Ročnik 76. No. 13.) Cseh kiv. B 3

Modelirovanie kak metod naucsnogo iszszledovanija. Moszkva. Univ. 1965. 246 p. B 32

Pavlov, V. T.: Logicseszkie funkcii kategorij prosztransztva i vremeni. Kiev. Univ. 1966. 235 p. B 36, Sz 1

Parthey, H.—Wahl, D.: Die experimentelle Methode in Natur - und Gesellschaftswissenschaften. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 262 p. B 3, B 12

Pepper, S. C.: World hypotheses. A study in evidence. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1966. XIII, 348 p. D 1

Philosophical problems of the social sciences. Ed. D. Braybrooke. New York. London. Macmillan. 1965. 120 p. (Sources in philosophy.) B 2

Polikarov, A.: Otnosztel'noszt'i kvantü. Filoszofszkie problemü szovremennoj fiziki. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 499 p. B 36

Popovics, M. V.: O filoszofszkom analize jazüka nuaki. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 221 p. B 305, Sz 1

Problem solving: research, method and theory. Ed. B. Kleinmuntz. New York etc. Wiley. 1966. IX, 406 p. (The Carnegie series on cognition. Vol. 1.) B 300

Problemü sztrukturü v naucsnom poznanii. Red. O. Sz. Zel'kina. Szaratov. Univ. 1965. 131 p. P 1/1

Quine, W. v. O.: Elementary logic. Rev. ed. New York. 1965. X, 129 p. (Harper torchbooks 577.) (The science library.) B 36

Ralfs, G.: Stufen des Bewusstseins. Vorlesungen zur Erkenntnistheorie. Köln. Univ. Verl. 1965. 283 p. (Kantstudien. Ergänzungshefte 91.) B 2

Rombach, H.: Substanz, System, Struktur. Bd. 1—2. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Freiburg — München. Alber. 1965—1966. 2. db. B 2

Ruml, V.: Der logische Positivismus. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 271 p. B 30

Rvacsev, L. A.: Matematika i szemantika. Nominalizm kak interpretacija matematiki. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 80 p. B 11

Scherrer, W.: Grenzfragen der Wissenschaft. Vorträge und Abhandlungen aus dem Bereich der exakten Wissenschaften. Bern. Haupt. 1964. 130 p. B 11

Schrödinger, E.: Geist und Materie. 3. Aufl. Braunschweig. Vieweg. 1965. 77 p. (Die Wissenschaft. Bd. 113.) M 1

Seralieva, R.: Nekotorüe filoszofszkie voproszü teorii informacii. Frunze. Izdat. Ilim. 1966. 70 p. B 3

Sini, C.: Introduzione alla fenomenologia come scienza. Milano. Lampugnani Nigri. 1965. 294 p. B 2

(Slupecki, J.) Szlupeckij, E.—(Borkowski) Borkovszkij, L.: Elementü matematicseszkoj logiki i teorija mnozsesztv. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 367 p. B 9

Smith, V. C.: Understanding science for the space age. Philadelphia — New York. Lippincott. 1962. VIII, 486 p. B 7

Stenius, E.: Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought. Oxford. Blackwell. 1964. XI, 241 p. P 1

Stoff, V. A.: Modelirovanie i filoszofija. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 300 p. B 2, B 3

Strass, G.: Modell und Erkenntnis. Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der Modellmethode in der Biologie. Jena. Fischer. 1963. 128 p. P 10

Structure in art and in science. Ed. Gy. Kepes. New York. Braziller. 1965. VII, 189 p. (Vision and value series.) B 11

Studies in explanation. A reader in the philosophy of science. Ed. R. Kahl. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1963. XI, 363 p. P 10

Svürev, V. Sz.: Neopozitivizm i problemü empiricseszkogo obosznovanija nauki. Moszkva. Izdat Nauka. 1966. 214 p. B 2, B 36, B 305

Szpaszod, D. I.: Ot logicseszka gledna tocska. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1965. 159 p. B 2

Sztoljanov, V. I.: Proceszsz izmenija i ego poznanie. Logiko-metodologicseszkie problemü. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 250 p. B 2, B 3

Szubbotin, A. L.: Teorija szillogisztiki v szovremennoj formal'noj logike. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 122 p. P 1/1

La théorie de l'argumentation. Perspectives et applications. Hommage à Ch. Perelman. Louvain — Paris. Nauwelaerts, Béatrice-Nauwelaerts. 1963. 614 p. (Logique et analyse. N. S. Année 6.) B 2

Thiel, Ch.: Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges. Diss. Erlangen — Nürnberg. Univ. Meisenheim a. Glan. Hain. 1965. 171 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 43.) B 2

Tondl, L.: Problémy sémantiky. Praha. CSAV. 1966. 366 p. Angol, orosz kiv. B 3

Tricot, J.: Traité de logique formelle. 2. éd. Paris. Vrin. 1966. 316 p. B 2

Ullmann, S.: Semantics. An introduction to the science of meaning. Oxford. Blackwell. 1964. 278 p. Sz 1

Vahtomin, N. K.: Zakonü dialektiki, zakonü poznanija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 166 p. B 2

Von Wright, G. H.: Norm and action. A logical enquiry. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1963. XVIII, 214 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 36

Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschafsbericht der Forschung. Hrsg. K. Ulmer. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 204 p. B 2

Wittgenstein, L.: Preliminary studies for the „Philosophical investigations". Oxford. Blackwell. 1965. XIV, 185 p. P 1

Wolf, A.: Textbook of logic. 2. ed. rev. and enl. New York. 1962. 351 p. (Collier Books 121.) Sz 1

Wright, G. H. v: The logic of preference. Edinburgh. Univ. Pr. 1963. 67 p. B 9

Zabeeh, F.: Universals. A new look at an old problem. The Hague. Nijhoff. 1966. XII, 68 p. B 2, B 3

Zsukov, N. I.: Informacija. Filoszofszkij analiz informacii — central'nogo ponjatija kibernetiki. Minszk. Nauka i Tehnika. 1966. 164 p. B 2, B 36, Sz 1

VII. Etika

Bausola, A.: Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce. Milano. Vita e Pensiero. 1966. VIII, 265 p. B 3

Bergström, L.: The alternatives and consequences of actions. An essay on certain fundamental notions in teleological ethics. Diss. Stockholm etc. Almqvist och Wiksell. 1966. 141 p. (Stockholm studies in philosophy 4.) (Acta Univ. Stockholmiensis.) B 3, Sz 1

Bradley, F. H.: Ethical studies. 2. rev. ed. London. Oxford Univ. Pr. 1962. XVI, 344 p. (Oxford paperbacks. No. 39.) B 2

Drobnickij, O. G.—Kon, I. Sz.: Kratkij szlovar' po etike. Moszkva. Politizdat. 1965. 543 p. P 1

Ethics and bigness. Scientific, academic, religious, political, and military. Ed. H. Cleveland etc. New York. Harper. 1962. XLV, 542 p. B 2

Free will and determinism. Ed. B. Berofsky. New York—London. Harper and Row. 1966. 379 p. (Sources in contemporary philosophy.) P 1/1

Fromm, E.: The art of loving. London. 1956. 95 p. (Unwin books. 25.) B 36

Fuller, L. L.: The morality of law. New Haven—London. Yale Univ. Pr. 1965. 202 p. B 30

Hampshire, S.: Freedom of the individual. New York. Harper and Row. 1965. 112 p. B 36, D 1

Hana, Gh. G.: Freiheit und Person. Eine Auseinandersetzung mit der Darstellung Jean Paul Sartres. München. Beck. 1965. XI, 176 p. B 2

Jacobi, J.: Der Weg zur Individuation. Zürich — Stuttgart. Rascher. 1965. 160 p. B 1

Jeanson, F.: Le problème moral et la pensée de Sartre. Suivi de Un quidam nommé Sartre. Paris. Éd. du Seuil. 1965. 347 p. B 2

Johnson, O. A.: Moral knowledge. The Hague. Nijhoff. 1966. X, 172 p B 2.

Kiszszel', M. A.—Émdin, M. V.: Étika Gegelja i krizisz szovremennoj burzsuaznoj étiki. Leningrad. Univ. 1966. 123 p. B 3, Sz 1

A kommunista erkölcsről. Szerk. Bitay Ö. Bukarest. Politikai K. 1966. 205 p. B 1

Leif, J.—Rustin, G.: Morale professionnelle à l'usage des instituteurs et des institutrices. Programme des écoles normales. Paris. Delagrave. 1966. 0190 p. B 578

Loeser, F.: Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 292 p. B 30

Macyntire, A.: A short history of ethics New York. Macmillan. 1966. VIII, 280 p B 10

Peters, R. S.: Ethics and education. London. Allen and Unwin. 1966. 333 p. B 2

Popelova, J.: Etika. O isztoricseszkoj i szovremennoj problematike nravsztvennoj teorii. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 669 p. B 14, B 36

Protiv szovremennoj burzsuaznoj étiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 237 p. M 1

Szamszonova, T. V.: Teoreticseszkie problemü étiki. Moszkva. Univ. 1966. 109 p. B 2, B 3, B 36

Timur, M.: The theory of morals. New York. Philosophical Library. 1965. XII, 524 p. B 2

Uchiyama, Minoru: Das Wertwidrige in der Ethik Max Schelers. Bonn. Bouvier. 1966. 196 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 4.) B 2

Weltsch, F.: Das Wagnis der Mitte. Ein Beitrag zur Ethik und Politik der Zeit. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. 180 p. B 2

VIII. Esztétika

Asztahov, I. B.: Észtetika i szovremennoszt'. Moszkva. Izdat. Proszvescsenie. 1965. 267 p. B 7

Banfi, A.: Filosofia dell'arte. Roma. Ed. Riuniti. 1962. 470 p. (Nuova biblioteca di cultura 40.) Sz 1

Borev, Ju. B.: Vvedenie v észtetiku. Moszkva. Szov. Hudozsnik. 1965. 326 p. B 3, D 1

Brunius, T.: Inspiration and Katharsis. The interpretation of Aristotle's The poetics VI, 1449 b 25. Uppsala. Almqvist and Wiksells. 1966. 88 p. (Laokoon 3.) (Acta Univ. Upsaliensis.) B 3

Croce, B.: Filosofia come scienza dello spirito. 1. Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale. 11. ed. Bari. Laterza. 1965. XXIV, 563 p. B 313

Damnjanovic, M.: Problem eksperimentalne metode u estetici. Beograd. Inst. Drustvenih Nauka, Odel. za Filoz. 1963. 160 p. B 3

Daviidov, Ju. N. J: Iszkuszsztvo i élita. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 342 p. B 3, B 14

Észtetika. Kategorii i iszkuszsztvo. Red. A. A. Bazsenova etc. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. 177 p. B 11

Észtetika i iszkuszsztvo. Iz isztorii domarkszisztszkoj észteticseszkoj müszli. Szoszt. P. Sz. Trofimov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 308 p. B 1, B 10, B 14

Észtetika i literatura. Sztat'i bolgarszkih kritikov. Szoszt. V. Kolevszkij. Moszkva. Hudozsesztvennaja Lit. 1966. 366 p. B 3

Garvin, P. L.: A Prague School reader on esthetics, literary structure, and style. Washington. Georgetown Univ. Pr. 1964. XI, 163 p. B 3

Gordijenko, A. T.: Müsztectvo, dijszniszt' i szvoboda hudozsn'oji tvorcsoszti. Küjiv. Naukova Dumka. 1966. 182 p. B 3

Heidegger, M.: Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart. Reclam Verl. 1965. 126 p. (Universal Bibliothek. No. 8446—47.) B 2

Ingarden, R.: Dziela filozoficzne. Studia z estetyki. Tom 2. 2. wyd. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 531 p. B 301

Kagan, M. Sz.: Bibliograficseszkij ukazatel' k lekcijam po markszisztszko—leninszkoj észtetike. Leningrad. Univ. 1966. 49 p. B 3

Kagan, M. Sz.: Lekcii po markszisztszko—leninszkoj észtetike. Cs. 3. Dialektika hudozsesztvennogo razvitija. Leningrad. Univ. 1966. 215 p. B 2, B 3, B 11

Krueger, J.: Ästhetik der Antike. Berlin — Weimar. Aufbau-Verl. 1964. 595 p. P 1

Lukács Gy.: Werke. Bd. 11—12. Ästhetik.

T. 1. Die Eigenart des Ästhetischen. Halbbd. 1—2. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1963. 2 db. B 14

Markszisztszko—leninszkaja észtetika. Ucsebnoe poszobie. Red. M. Ja. Poljakov. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 441 p. B 2 B 3, B 14, B 965, Sz 1

Molcsanova, A. Sz.: Na vkusz, na cvet ... Teoreticseszkij ocserk ob észteticseszkom vkusze. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 198 p. B 3

Moles, A.: Information theory and esthetic perception. Urbana — London. Univ. of Illinois Pr. 1966. 217 p. B 300

(Moles) Mol' A. A.: Teorija informacii i észteticseszkoe voszprijatie. Moszkva. Izdat. Mir. 1966. 347 p. B 301, Sz 1

Murakovsky, J.: Studie z estetiky. Praha. Odeon Vyd. 1966. 371 p. (Estetická knihovna 3.) B 1

Natev, A.: Iszkuszsztvo i obscsesztvo. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 319 p. B 11

Nikolov, I. E.: Fenomenologija i esztetika. Osznovi vöproszi na fenomenologijata i fenomenologicsnata esztetika. Kriticsen ocserk. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1965. 177 p. B 301

O szovremennoj burzsoaznoj észtetike. Szbornik sztatej. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1963. 337 p. B 2

O vozvüsennom. Red. N. A. Csisztjakova etc. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 148 p. (Literaturnüe pamjatniki.) B 3

[*Ovszjannikov*] *Owsjannikow, M. F.* — [*Szmirnova, Sz. V.*] *Smirnowa, S. W.:* Kurze Geschichte der Ästhetik. Berlin. Dietz. 1966. 503 p. B 3, B 10, Sz 1

Peter, K.: Die Lehre von der Schönheit, nach Bonaventura. Diss. Basel. Univ. Werl., Westf. Dietrich — Coelde. 1964. 144 p. B 2

Plebe, A.: Processo all'estetica. 2. ed. Firenze. La Nuova Italia. 1965. XVI, 222 p. (Orientamenti. N. S. 1.) Sz 1

Protiv szovremennogo absztrakcionizma i formalizma. Szbornik perevodov. Red. M. P. Baszkina. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1964. 373 p. B 11

Read, H.: The philosophy of modern art. London. 1964. 278 p. (Faber paper covered ed.) B 10

Redeker, H.: „Abbildung und Aktion". Versuch über der Dialektik des Realismus. Halle/Saale. Mitteldtsch. Verl. 1966. 187 p. B 10

(Schelling, F. W. J.) Selling, F. V.: Filoszofija iszkuszsztva. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 496 p. B 36

Schmitz, H.: System der Philosophie. Bd. 2. T. 2. Der Leib im Spiegel der Kunst. Bonn. Bouvier. 1966. XI, 312 p. B 2

Sörbom, G.: Mimesis and art. Studies in the origin and early development of an aesthetic vocabulary. Diss. Uppsala. Bonniers. 1966. 218 p. (Scandinavian university books.) B 3

Szovremennüe problemü realizma i modernizm. Red. A. Sz. Mjasznikov. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 616 p. B 14

Vajman, Sz. T.: Markszisztszkaja észtetika i problemü realizma. Moszkva. Szov. Piszatel'. 1964. 317 p. B 11

Vanszlov, V. V.: Észtetika romantizma. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 404 p. B 14

Weitz, M.: Philosophy of the arts. New York. Russell and Russell. 1964. XI, 239 p. B 3

IX. Szociológia

Agger, R. Eu.—Goldrich, D.—Swanson, B. E.: The rulers and the ruled. Political power and impotence in American communities. New York etc. Wiley. 1964. XX, 789 p. B 10

L'analyse empirique de la causalité. Ed. R. Boudon etc. Paris — La Haye. Mouton. 1966. 301 p. (Méthodes de la sociologie 2.) B 9

L'année sociologique. Publ. R. Aron etc. Sér. 3. 1964. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 561 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 8

Approaches, contexts and problems of social psychology. A book of readings. Ed. E. Eu. Sampson. Englewood Cliffs, N. J. 1964. IX, 576 p. (Prentice-Hall psychology series.) B 7

Arbeit, Gemeinschaft, Persönlichkeit. Soziologische Studien. Hrsg. R. Miller etc. Berlin. Dietz. 1964. 258 p. B 11

Argyris, Ch.: Integrating the individual and the organization. New York etc. Wiley. 1966. XII, 330 p. B 10, Sz 1

Armytage, W. H.-G.: The rise of the technocrats. A social history. London — Toronto. Routledge and Kegan Paul, Univ. of Toronto Pr. 1965. VII, 448 p. (Studies in social history.) B 3

Aron, R.: Démocratie et totalitarisme. Paris, Gallimard. 1965. 378 p. (Collection idées 88.) B 3, B 8, B 10

Aron, R.: Essai sur les libertés. Paris. Calmann-Lévy. 1965. 235 p. B 877

Aron, R.: Main currents in sociological thought. 1. Montesquieu, Comte, Marx, Toequeville. The sociologists and the revolution of 1848. New York — London. Basis Books. 1965. 272 p. B 12

Aron, R.: Trois essais sur l'age industriel. Paris. Plon. 1966. 241 p. B 36

Asin, G. K.: Szovremennaja burzsoaznaja

szociologija. Kriticseszkij ocserk idealisztícseszkij teorij o roli narodnüh maszsz i licsnoszti v isztorii. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 203 p. B 12

Australian society. A sociological introduction. Ed. A. F. Davies etc. New York. 1965. 333 p. (Atherton books.) B 10

Bagrit, L.: The age of automation. The BBC Reith lectures 1964. New York. The New American Library. 1965. XXIV, 127 p. (Mentor book 626.) B 12

Bajdel'dinov, L. A.: Sztatisztika v szociologicseszkom iszszledovanii. Alma Ata. Izdat. Nauka. 1965. 125 p. B 30, P 1/1

Balandier, G.: Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. XII, 532 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine.) B 327

Baltzell, E. D.: The Protestant establishment. Aristocracy and caste in America. New York. Random House. 1964. XVIII, 429 p. B 2

Barberis, C.: Sociologia rurale. Bologna. Ed. Agricole. 1965. XIX, 385 p. B 10

Bastide, R.: Sociologie des maladies mentales. Paris. Flammarion. 1965. 282 p. (Nouvelle bibliothèque scientifique.) B 10, B 323

Bell, E. H.—Sirjamaki, J.: Social foundations of human behavior. 2. ed. New York etc. Harper and Row. 1965. 628 p. B 323

Bergler, R.: Psychologie stereotyper Systeme. Ein Beitrag zur Sozial- und Entwicklungspsychologie. Bern — Stuttgart. Huber. 1966. 318 p. B 2

Bernard, M.: Intorduction à une sociologie des doctrines économiques des physiocrates à Stuart Mill. Paris — La Haye. Mouton. 1963. 270. p. (Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sect. 6. Sciences écon. et sociales. Sociétés, mouvements sociaux et idéologies. Sér. 1. Etudes 7.) B 10

Berne, E.: Games people play. The psychology of human relationships. London. Deutsch. 1966. 192 p. B 10

Biancheri, A. : Les sociétés humaines. Exemples de leur organisation. Paris. Larousse. 1965. 367 p. (Pour connaître 6.) B 10

Bibliography of social science periodicals and monograph series: Sweden, 1950—1963. Washington. US Gov. Print. Off. 1965. IV, 83 p. (Foreign social science bibliographies. Ser. P—92. No. 22.) B 9

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. Sz 1

Blauner, R.: Alienation and freedom. The factory worker and his industry. Chicago—London. The Univ. of Chicago Pr. 1966. XVI, 222 p. B 323

Boalt, G.: Family and marriage. New York. 1965. VII, 171 p. (McKay social science series.) B 323

Bollens, J. C.—Schmandt, H. J.: The metropolis. Its people, politics and economic life. New York. Harper and Row. 1965. XVI, 643 p. B 9

Bollhagen, P.: Soziologie und Geschichte. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. VI, 257 p. B 2, B 10, B 14, P 3, M 1

Bortoli, G.: Sociologie du referendum dans la France moderne. Paris. Pichon et Durand-Auzias. 1965. 412 p. (Bibliothèque constitutionnelle et de science politique 13.) Sz 1

Bosquet, R.—Vatier, R.: L'homme dans la société contemporaine. Paris. Dunod. 1965. XVI, 336 p. (Etudes supérieures industrielles.) B 2

Bottomore, Th. B.: Classes in modern society. London. Allen and Unwin. 1965. 82 p. (B 2/72, B 10

Bottomore, Th. B.: Elites and society. Harmondsworth. 1966. 160 p. (Pelican book A 782.) B 10

Bottomore, Th. B.: Elites and society. London. Watts. 1964. V, 154 p. (The new thinker's library.) Sz 1

Boudon, R.—Lazarsfeld, P.: L'analyse empirique de la causalité. Paris. La Haye. Mouton. 1966. 301 p. (Méthodes de la sociologie. Maison des sciences de l'homme 2.) B 2

Bouthoul, G.: Sociologie de la politique. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 128 p. (Que sais-je? No. 1189.) B 2

Breese, G.: Urbanization in newly developing countries. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1966. VIII, 151 p. (Modernization of traditional societies series.) B 323

Brooks, J.: The one and the many. The individual in the modern world. The 2. Corning Conference. New York—Evanston. Harper and Row. 1962. XVI, 331 p. B 10

Buchanan, R. A.: Technology and social progress. Oxford etc. Pergamon Pr. 1965. VII, 172 p. (The Commonwealth and international library. History of science and technology 2213.) B 10

Cahiers d'étude des sociétés industrielles et de l'automation. Publ. P. Naville. No. 5. Sociologie et changement technique. No. 6. Classes de travail, automation, urbanisme. Paris. CNRS. 1963—1964. 2 db. B 12

Carrier, H.—Pin, É.: Sociologie du Christianisme. Bibliographie internationale.— Sociology of Christianity. International

bibliography. Rome. Pr. de l'Univ. Grégorienne. 1964. 313 p. (Studia socialia 8.) B 2

Catton, W. R. jr.: From animistic to naturalistic sociology. New York etc. 1966. XX, 364 p. (McGraw—Hill series in sociology.) B 3

Chapanis, A.: Man-machine engineering. Belmont, Calif.—London. Wadsworth, Tavistock. 1965. VII, 134 p. (Behavioral science in industry series.) B 300

Charpentreau, J.: L'homme séparé. Justification de l'action culturelle. Paris. Les Éd. Ouvrières. 1966. 154 p. (Points d'appui.) B 2

Claessens, D.—Klönne, A.—Tschoepe, A.: Sozialkunde der Bundesrepublik Deutschland. Düsseldorf — Köln. Diederich. 1965. 356 p. B 9

Clinard, M. B.: Slums and community development. Experiments in self-help. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XVI, 395 p. B 323

Cohen, A. R.: Attitude change and social influence. New York—London. Basic Books. 1964. XV, 156 p. (Basic topics in psychology.) B 10

Coleman, J. S.: Introduction to mathematical sociology. New York—London. The Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1964. VIII, 9—554. p. B 3, B 10

Coleman, J. S.: Models of change and response uncertainty. Engelwood Cliffs, N. J. 1964. 130 p. (Prentice-Hall series in mathematical analysis of social behavior.) B 9

Comparative family systems. Ed. M. F. Nimkoff. Boston. Houghton. 1965. X, 402 p. B 10

Comparative social problems. Ed. S. N. Eisenstadt. New York—London. Free Pr. of Glencoe, Macmillan. 1964. XV. 463 p. B 10

Conflict in society. Ed. A. De Reuck etc. London Churchill. 1966. XII, 467 p. P 1

Contemporary sociology. An introductory textbook of readins. Ed. M. L. Barron. New York — Toronto. Didd and Mead. 1964. XVI, 662 p. B 9

Dahrendorf, R.: Class and class conflict in industrial society. Rev. ed. Stanford, Calif. Univ. Pr. 1963. XVI, 336 p. B 2/72

Dahrendorf, R.: Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 5. Aufl. Köln —Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 92 p. B 10

Drucker, P. F.: The future of industrial man. New York—Toronto. New American Library. 1965. 208 p. (Mentor book 625.) P 3

Durkheim, E.: Suicide. A study in sociology New York—London. Free Pr. of Glencoe, Macmillan. 1966. 405 p. B 9

Einführung in die soziologische Forschung. Hrsg. H. Jetzschmann etc. Berlin. Dietz. 1966. 264 p. B 10, P 3

Ellul, J.: The technological society. New York. Knopf. 1965. XXXVI, 449, XIV p. B 3, M 1

Emge, Au. C.: Die geistige Bewältigung der sogenannten Europaidee. Ein sozialpsychologischer Versuch. Mainz. 1965. 48 p. (Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur. Abh. d. geistes- u. sozialwissenschaftlichen Kl. Jg. 1965. No. 1.) B 3

Eulau, H.: The behavioral persuasion n politics. New York. Random House. 1963. X, 141 p. (Studies in political science.) B 10

Evans, W. M.: Young people in society. Oxford. Blackwell. 1965. VI, 215 p. B 2/72

Evans-Pritchard, E. E.: The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology. London. Faber and Faber. 1965. 260 p. B 10

Filipcová, B.: Clovek, práce, volny cas. Praha. Svoboda. 1966. 155 p. (Sociologická kniznice.) B 10

Filoszofszkie i szociologicseszkie iszszledovanija. Red. V. P. Rozsin. Leningrad. Izdat. Univ. 1965. 213 p. (Ucsenüe zapiszki Kafedr Obscsesztvennüh Nauk Vuzov g. Leningrada. Filoszofija. Vüp. 7.) B 36, Sz 1

Francis, R.: Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 410 p. B 2

Francis, E.: Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens. 2. Aufl. Bern—München. Francke. 1965. 149 p. (Dalp—Taschenbücher 339.) Sz 1

Freisitzer, K.: Soziologische Elemente in der Raumordnung. Zum Anwendungsbereich der empirischen Sozialforschung in Raumordnung, Raumforschung und Raumplanung. Graz. Leykam. 1965. 72 p. (Grazer rechts- und staatswissenschaftliche Studien 14.) B 12

Fromm, E.: Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics. Greenwich, Conn. 1966. 256 p. (Fawcett premier books 278.) B 10

Gal'djaev, P. K.: Kritika szovremennoj burzsuaznoj szociologii. Moszkva. Izdat. Müszl'. 91 p. B 301

Gavron, H.: The captive wife. Conflicts of housebound mothers. London — New York. Routledge and Kegan Paul, Humanities Pr. 1966. XIV, 176 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 10

Gella, A.: Ewolucjonizm a poczatki socjologii (Ludwik Gumplowicz i Lester Frank Ward). Wroclaw etc. PAN. 1966. 269 p. (Monografie z dziejow nauki i techniki 32.) Orosz, angol kiv. B 3, B 11

Ginsberg, M.: Essays in sociology and social philosophy. Vol. 2. Reason and unreason in society. London. 1965. VIII, 328 p. (Heinemann books on sociology.) B 2

Ginsberg, M.: On justice in society. Baltimore, Md. Penguin Books. 1965. 248 p. (Pelican books 717.) B 12

Ginzberg, E.: Technology and social change. New York—London. Columbia Univ. Pr. 1964. VII, 158 p. (Columbia Univ. Seminar on technology and social change.) B 4

Glock, Ch. Y.—Stark, R.: Religion and society in tension. Chicago. 1965. XII, 316 p. (Rand MacNally sociology series.) B 323

Glombiowski, K.: Problemy historii czytelnictwa. Wroclaw. Zakl. Narodowy im. Ossolinskich. 1966. 149 p. (Wroclawskie Towarzystwo Naukowe. Slaskie prace bibliograficzne i bibliotekoznawcze 9.) Francia kiv. Sz 1

Goldmann, L.: Sciences humaines et philosophie. Paris. Gonthier. 1966. 149 p. (Bibliothèque médiation 46.) B 3

Gorecki, J.: Rozwód. Studium socjologiczno-prawne. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 314 p. Angol kiv. P 1/1

Hadden, J. K.—Borgatta, E. F.: American cities. Their social characteristics. Chicago, Ill. Rand MacNally 1965. VI, 193 p. B 323

Halbwachs, M.: Esquisse d'une psychologie des classes sociales. Paris. Rivière. 1964. 238 p. (Petite bibliothèque sociologique internationale. Sér. B. Les classiques de la sociologie 2.) B 2

Hall, J.: Comparative law and social theory. Louisiana State Univ. Pr. 1963. 167 p. B 30

Handbook of marriage and the family. Ed. H. T. Christensen. Chicago. 1964. 1028 p. (Rand MacNally sociology series.) B 323

Handy, R.: Methodology of the behavioral sciences. Springfield, Ill. Thomas. 1964. XI, 182 p. (American lecture series. No. 597.) (A monograph in the Bannerstone div. of American lectures in philosophy.) B 323

Hartz, L.: The founding of new societies. Studies in the history of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia. New York. Harcourt, Brace and World. 1964. XI, 336 p. B 10

Hertz, F.: Nationality in history and politics. A psychology and sociology of national sentiment and nationalism. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. X, 417 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

Hertzler, J. O.: A sociology of language. New York. Random House. 1965. XII, 559 p. B 36

Herzog, D.: Klassengesellschaft ohne Klassenkonflikt. Eine Studie über William Lloyd Warner und die Entwicklung der neuen amerikanischen Stratifikationsforschung. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 170 p. (Soziologische Abhandlungen. No. 5.) B 10

Hiebsch, H.: Sozialpsychologische Grundlagen der Persönlichkeitsformung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 159 p. B 2, B 14, B 30

Hiebsch, H.—Vorweg, M.: Einführung in die marxistische Sozialpsychologie. Berlin. Dtsch. Ver. d. Wissenschaften. 1966. 235 p. Angol, orosz kiv. B 2, B 3, B 9, B 10, B 14 B 30, M 1, Sz 1

Historischer Materialismus und Sozialforschung. Ein Sammelbd. mit Beitr. von Soziologen aus Japan und d. DDR. Hrsg. H. Scheler. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 216 p. B 9. B 10, B 852

Hobhouse, L. T.: Sociology and philosophy. A centenary collection of essays and articles. London. The London Scholl of Economics and Political Science, Bell. 1966. XXVII, 340 p. B 2

Hofstadter, R.: Anti-intellectualism in American life. New York. Knopf. 1966. IX, 434, XIV p. (Borzoi book.) B 14

Honour and shame. The values of Mediterranean society. Ed. J. G. Peristiany. London. Weidenfeld and Nicolson. 1965. 265 p. (Nature of human society series.) B 10

Hoppe, G.: Kritik der imperialistischen deutschen Wehrsoziologie. Wehrgemeinschaft wider den Frieden. Berlin. Dtsch. Militärverl. 1964. 173 p. B 8

Hornstein, W.: Jugen in ihrer Zeit. Geschichte und Lebensformen der europäischen Welt. Hamburg. Schröder. 1966. 383 p. (Das moderne Sachbuch 46.) B 10

India's roots of democracy. A sociological analysis of rural India's, experience in planned development since independence. By C. C. Taylor, D. Ensminger etc. Bombay etc. Orient Longmans. 1965. XII, 694 p. Sz 1

Industrial relations and social change in Latin America. Ed. H. William etc. Gainesville. Univ. of Florida Pr. 1965. IX, 177 p. B 12

Industrialisation and race relations. A symposium. Ed. G. Hunter. London. Oxford Univ. Pr. 1965. 285 p. B 10

Industrielle Gesellschaft — menschlich oder unmenschlich? Diskussionsleiter R. Dahrendorf. Hamburg — Berlin. Decker. 1965. 127 p. (Bergedorfer Gesprächskreis zu Fragen d. freien industriellen Gesellschaft. Bergedorfer Protokolle, 10.) B 10

Industriesoziologie I. Vorläufer und Frühzeit 1835—1934. 2. erg. u. verm. Aufl. Hrsg. F. Fürstenberg. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1966. 367 p. (Szociologische Texte 1.) B 323

International bibliography of sociology. — Bibliographie internationale de sociologie. Vol. 9. Paris. UNESCO. 276 p. B 3

Isztorija i szociologija. Red. V. V. Al'tman etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 340 p. B 9

Jacobs, N.: The sociology of development. Iran as an Asian case study. New York etc. 1966. VIII, 541 p. (Praeger special studies in international economics and development.) B 12

Janoska-Bendl, J.: Methodologische Aspekte des Idealtypus. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 116 p. (Soziologische Schriften 3.) B 10

Jones, W. Th.: The sciences and the humanities. Conflict and reconciliation. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. IX, 282 p.

Keller, S.: Beyond the ruling class. Strategic elites in modern society. New York. 1963. 354 p. (Random House books.) B 10

Klein, J.: Working with groups. The social psychology of discussion and decision. London. Hutchinson. 1966. 240 p. (Psychology.) B 10

Kolaja, J.: Workers' councils. New York—Washington. Praeger. 1965. XII, 84 p. B 323

Kolicseszvenniie metodü v szociologii. Red. A. G. Aganbegjan etc. Moszkva. Izdat. Nauka 1966. 354 p. B 3, B 9, M 1,

König, R.: Soziologische Orientierungen. Vorträge u. Aufsätze. Köln—Berlin. Kiepenhauer u. Witsch. 1965. 574 p. B 10

Krishna, Daya: Considerations towards a theory of social change. Bombay. Manaktalas. 1965. 196 p. B 10

Kwant, R. C.: Phenomenology of social existence. Pittsburgh, Pa. — Louvain. Duquesne Univ. Pr., Nauwelaerts. 1965. X, 263 p. B 2

Lange, M. G.: Politische Soziologie. Eine Einführung. 2. Aufl. Berlin—Frankfurt a. M. 1964. 238 p. (Vahlens Handbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften.) P 1/1

Language of politics. Studies in quantitative semantics. By H. D. Laswell, N. Leites etc. Cambridge, Mass. The MIT Pr. 1965. VII, 398 p. B 323

Laski, H. J.: A grammar of politics. 4. ed. London. Allen and Unwin. 1963. XXVII, 672 p. B 11

Lasswell, H. D.: The analysis of political behavior. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. IX, 314, 13 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

Lasswel, H. D.: The future of political science. London. Tavistock. 1964. X, 256 p. B 2 B 12, Sz 1

Lave, L. B.: Technological change: its conception and measurement. Englewood Cliffs. 1966. XX, 228 p. (Prentice-Hall series in mathematical analysis of social behavior.) B 3

Lefèvbre, H.: Sociologie de Marx. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 171 p. (Le sociologue 1.) B 2, B 10

Levy, M. J. jr.: Modernization and the structure of societies. A setting for international affairs. Vol. 1—2. Princeton. Univ. Pr. 1966. 2 db. B 3, B 323

Lévy-Bruhl, H.: La preuve judiciaire. Étude de sociologie juridique. Paris. Rivière. 1964. 152 p. (Petite bibliothèque sociologique internationale. Ser. A. Auteurs contemporains 9.) B 30

Lewis, O.: Village life in northern India. Studies in a Delhi village. New York. 1965. XIII, 384 p. (A Vintage book.) (A Vintage giant 284.) B 10, B 323

Lindblom, Ch. E.: The intelligence of democracy. Decision making through mutual adjustment. New York—London. The Free Pr. Collier—Macmillan. 1965. VIII, 352 p. B 12, Sz 1

Lippmann, W.: Public opinion. New York — London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1965. X, 272 p. (Free Press paperback 91 913.) B 14

Lison—Tolosana, C.: Belmonte de los Caballeros. A sociological study of a Spanish town. Oxford. Clarendon Pr. 1966. VIII, 369 p. B 10

Litterer, J. A.: Organizations: structure and behavior. New York etc. Wiley. 1965. VIII, 418 p. B 12

Lluis Y Navas, J.: Las bases de la sociedad y el problema social. Barcelona. CEAHE. 1964. 208 p. B 12

Lorenz, K.: Evolution and modification of behavior. Chicago—London. Univ. of Chicago Pr. 1965. 121 p. B 5

Lorenz, K.: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. 7—16.

Aufl. Wien. Borotha—Schoeler. 1965. XIV, 391 p. B 10

Löwenthal, L.: Literatur und Gesellschaft. Das Buch in der Massenkultur. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1964. 281 p. (Soziologische Texte. Bd. 27.) B 10, B 1700

Lutynska, K.: Pozycja spoleczna urzednikow w Polsce ludowej. Lodzcy urzednich w swietle badan socjologicznych. Wroclaw etc. PAN. 1965. 269 p. (Z badan klasy robotniczej i inteligencji 20.) Orosz, angol kiv. B 9

Maccann, R. D.: Film and society. New York. 1964. XVII, 182 p. (Scribner research anthologies.) B 560

Mácha, K.: Individuum und Gesellschaft. Zur Geschichte des Individualismus. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaft. 1964. 321 p. P 1/1

Madge, H.: The tools of social science. Garden City, N. Y. Doubleday. 1965. XXXV, 362 p. (Anchor books.) B 1700

Maisonneuve, J.: La psychologie sociale. 7. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 125 p. (Que sais-je? 458.) B 3

Maisonneuve, J.: Psycho-sociologie des affinités. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 545 p. (Bibliothèque scientifique internationale. Sciences humaines, séct. Psychologie.) B 2, B 10

Maletzke, G.: Psychologie der Massen-Kommunikation. Theorie und Systematik. Hamburg. H. Bredow-Inst. 1963. 311 p. B 560

Man in a world at work. Ed. H. Borow. Boston. Mifflin. 1964. XVII, 606 p. B 323

Mannheim, K.: Ideologie und Utopie. 4. Aufl. Frankfurt a. M. Schulte-Bulmke. 1965. XXVII, 302 p. D 1

Marcuse, H.: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1964. 260 p. (Soziologische Texte 22.) P 1/1

Markiewicz, W.: Spoleczenstwo i socjologia w Niemieckiej Republice Federalnej. Poznan. Wyd. Poznanskie. 1966. 462 p. Angol kiv. B 3

Martin, A. v.: Mensch und Gesellschaft heute. Frankfurt a. M. Knecht. 1965. 309 p. B 784

Martin, D. A.: Pacifism. An historical sociological study. London. Routledge and Kegan Paul. 1965. XII, 249 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 10

Mass culture. The popular arts in America. Ed. B. Rosenberg etc. New York—London. 1965. X, 561 p. (Free Press paperbacks 92708.) B 3

Mathematical explorations in behavioral science. Ed. F. Massarik etc. Homewood, Ill. 1965. VIII, 387 p. (The Irwin-Dorsey series in behavioral science.) B 3

Matousek, O.—Ruzicka, J.: Psychologie práce. Praha. SNPL. 1965. 286, 6 p. (Sociologická kniznice.) B 2

Mayntz, R.: The study of organizations. A trend report and bibliography. Oxford. Blackwell. 1966. 96—156. p. (Current sociology. Vol 13. No. 3.) (La sociologie contemporaine Vol. 13. No. 3.)

Mead, M.: And keep your powder dry. An anthropologist looks at America. A new expanded ed. of a classic work on the American character. New York. Morrow. 1966. XXX, 340 p. (Apollo editions. A—105.) B 10, B 14

Mead, G. H.: On social psychology. Selected papers. Rev. ed. Ed. A. Strauss. Chicago — London. The Univ. of Chicago Pr. 1964. XXV, 358 p. (Phoenix books 170.) (The heritage of sociology.) B 323

Mead, M.—Heyman, K.: Family. New York—London. Macmillan. 1965. 208 p. (A Ridge Press book 58369.) B 10

Megrelidze, K. R.: Osznovnüe problemü szociologii müslenija. Tbiliszi. Izdat. Szabcsota Szakartvelo. 1965. 485 p. B 2

Mehl, R.: Traité de sociologie du protestantisme. Neuchâtel. Delachaux et Niestlé. 1965. 283 p. (Bibliothèque théologique.) B 2

Melman, S.: Our depleted society. New York etc. Holt etc. 1965. X, 366 p. B 10

Merton, R.K.—Nisbet, R.A.: Contemporary social problems. 2. ed. New York etc. Harcour, Brace and World. 1966. 847 p. B 30

Merwe, C. van de: Documentation on methods and techniques of sociological research: A new classification scheme as a basis for a selected card file. An individual paper to be presented at the 6. World Congress of Sociology in Evian of special interest to those trying to keep up with the rapid growth of methods and techniques, those working on problems of documentation in sociology. Leyden. 1966. 38 p. B 3

Michael, D. N.: The next generation. The prospects ahead for the youth of today and tomorrow. New York. Random House. 1965. 218 p. B 10

Milic, V.: Socioloski metod. Beograd. Nolit. 1965. 665 p. B 30

Militanter Humanismus. Von den Aufgaben der modernen Soziologie. Hrsg. A. Silbermann. Frankfurt a. M. Fischer. 1966. 354 p. B 323

Mills, C. W.: Klassik der Soziologie. Eine polemische Auslese von — —. Frankfurt a. M. Fischer. 1966. 487 p. B 323

Morison, E. E.: Men, machines, and modern times. Cambridge, Mass.—London. The MIT Pr. 1966. IX, 235 p. B 3

Muddathir, Ahmed: Der soziale Rahmen der Industrialisierung in den Entwicklungsländern. Eine Untersuchung über die sozialen Bedingungen des „Startes" der Industrialisierung in den Entwicklungsländern im Vergleich zu den Industriegesellschaften. Hannover. Verl. f. Literatur u. Zeitgeschehen. 1965. 119 p. (Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung. A. Sozialwissenschaftliche Schriften.) B 12

Murphy, R. E.: The American city. An urban geography. New York etc. 1966. IX, 464 p. (McGraw-Hill series in geography.) B 37

The nature of human conflict. Ed. E. B. M[a]cNeil. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. XVI, 315 p. Sz 1

The new elites of tropical Africa. Studies presented and discussed at the 6. International African Seminar at the University of Ibadan, Nigeria, July 1964. Publ. for the Internat. African Inst. London etc. Oxford Univ. Pr. 1966. X, 390 p. B 10

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 2/72

Niebuhr, R.: Man's nature and his communities. Essays on the dynamics and enigmas of man's personal and social existence. New York. Scribner. 1965. 125 p. B 10

Ogburn, W. F.—Nimkoff, M. F.: Sociology. 4. ed. Boston etc. Mifflin. 1964. X, 780 p. P 1/1

Older people and their social world. The sub-culture of the aging. Ed. A. M. Rose etc. Philadelphia, Pa. Davis. 1965. XV, 391 p. B 323

Oppenheimer, F.: System der Soziologie. 2. Aufl. Stuttgart. Fischer. 1964. 7 db. Bd. 1. Allgemeine Soziologie. T. 1. Grundlegung. T. 2. Der soziale Prozess. Bd. 2. Der Staat. Bd. 3. Theorie der reinen und politischen Oekonomie. T. 1. Grundlegung. T. 2. Die Gesselschaftswirtschaft. Bd. 4. Abriss einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart. T. 1. Rom und die Germanen. — Autoren- und Sachregister zu Bd. 1—3. Sz 1

Our changing rural society: perspectives and trends. Ed. J. H. Copp. Ames, Ia. Iowa State Univ. 1964. X, 354 p. B 41, Sz 1

Parsons, T.: Beiträge zur soziologischen Theorie. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1964. 314 p. (Soziologische Texte 15.) P 1/1

Parsons, T.: Social structure and personality. London. The Free Pr. of Glencoe, Macmillan. 1965. 376 p. B 784

Parsons, T.: Societies. Evolutionary and comparative perspectives. Englewood Cliffs, N. J. 1966. VIII, 120 p. (Prentice-Hall foundations of modern sociology series.) B 323

Parügin, B. D.: Szocial'naja pszihologija kak nauka. Leningrad. Univ. 1965. 208 p. B 3

Payne, S. L.: The art of asking questions. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1965. XIV, 249 p. B 9

Pen, J.: Harmony and conflict in modern society. London etc. McGraw-Hill. 1966. 294 p. B 10

People, society and mass communications. Ed. L. A. Dexter etc. London. The Free Pr. of Glencoe, Macmillan. 1964. XII, 595 p. 784.

Perović, M.: Uvod u sociologiju. 3. prerab. izd. Beograd. 1965. XV, 399 p. (Biblioteka drustvenih nauka.) B 12

Perrin, G.: Sociologie de Pareto. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 24 p. (Le sociologue 3.) B 10

Person perception and interpersonal behavior. Ed. R. Tagiuri etc. Stanford. California Univ. Pr. 1965. XVII, 390 p. B 300

Personality and decision processes. Studies in the social psychology of thinking. By O. G. Brim, D. C. Glass etc. Stanford, Calif. Univ. Pr. 1962. IX, 336 p. (Stanford studies in sociology 2.) B 7

Personality and social systems. Ed. N. J. Smelser etc. New York etc. Wiley. 1965. XI, 660 p. P 1

Perspectives in social psychology. Ed. O. Klineberg etc. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. VI, 214 p. B 300

Phillips, B. S.: Social research. Strategy and tactics. New York—London. Macmillan, Collier-Macmillan. 1966. XII, 336 p. B 9

Platte, H. K.: Soziologie der Massenkommunikationsmittel. Analysen und Berichte. München—Basel. Reinhardt. 1965. 268 p. B 10

Polányi, M.: The logic of liberty. Reflections and rejoinders. Chicago. Univ. Pr. 1965. IX, 206 p. B 12

Polányi, M.: The study of man. Chicago. Univ. of Chicago Pr. 1965. 102 p. B 315

Porsnev, B. F.: Szocial'naja pszichologija i isztorija. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 212 p. B 3, B 36, Sz 1

Presthus, R.: The organizational society

An analysis and a theory. New York. Caravelle Ed. etc. 1962. XII, 322, XV p. (Vintage books 528.) Sz 1

Probleme der Mittelschichten in Entwicklungsländern. Dargest. an die Ländern Jugoslawien, Türkei, Spanien, Venezuela und den neugegründeten Staaten Westafrikas. Köln—Opladen. Westdtsch. Verl. 1964. VIII, 186 p. (Abhandlungen zur Mittelstandsforschung 12.) B 327

Problemü obscsej szocial'noj i inzsenernoj pszihologii. Red. B. G. Anan'ev etc. Leningrad. Univ. 1966. 144 p. B 14, B 36

Problemy socjologii w urbanistyce. Materialy z konferencji naukowej we Wroclawiu w dna 18—19 lutego 1964 r. Warszawa. Wyd. Nauk. 1964. 160 p. (Zagadnienia spolecznogospodarcze w ksztaltowaniu przestrzennym. Zeszyt 3.) Orosz, angol kiv. B 9

The psychoanalytic study of society. Founded as „Psychoanalysis and the social sciences" by G. Róheim. Vol. 1—5 New York. Internat. Univ. Pr. 1955—1962. 4 5 db. B 10

Psychologie als gesellschaftliche Produktivkraft. Berich über den 1. Kongress der Gesellschaft f. Psychologie in der DDR vom 21—23. Mai 1964 in Dresden. Hrsg. Gesellschaft für Psychologie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 484 p. B 7

Reichwein, R.: Funktionswandlungen der betrieblichen Sozialpolitik. Eine soziologische Analyse d. zusätzlichen betrieblichen Sozialleistungen. Köln—Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 224 p. (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung. No. 26.) B 10

Renner, K.: Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion. Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts. Stuttgart. Fischer. 1965. 291 p. (Arbeits- und Sozialrechtliche Studien 4.) Sz 1

Répertoire internationale des centres de recherche sociologique en dehors des États-Unis d'Amérique. — International repertory of sociological research centres outside the USA. Paris. UNESCO. 1964. 125 p. (Rapports et documents de sciences sociales 1964. 20.) B 327

Richardson, S. A.—Dohrenwend, B. S.—Klein, D.: Interviewing, its forms and functions. New York—London. Basic Books. 1965. B 2/89

Rose, A. M.: Sociology. The study of human relations. 2. rev. ed. New York. Knopf. 1965. XXVI, 736, XX p. B 323

Rosenmayr, L.—Köckeis, E.—Kreutz, H.: Kulturelle Interessen von Jugendlichen. Eine soziologische Untersuchungen an jungen Arbeitern und höheren Schülern. Wien—München. Hollinek, Juventa Verl. 1966. LXXVI, 388 p. B 10

Ruesch, J.—Kees, W.: Nonverbal communication. Notes on the visual perception of human relations. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1964. 205p. B10

Samuellson, K.: Religion and economic action. A critique of Max Weber. New York — Evanston. Harper and Row. 1964. X, 156 p. (Harper torchbooks. The acad. library 1131.) (Researches in the social, cultural and behavioral sciences.) B 12

Schaffer, H. R.—Emerson, P. E.: The development of social attachments in infancy. Lafayette, Ind. 1964. 77 p. (Monographs of the Society for Research in Child Development 94.) B 7

Schelsky, H.: Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft. Hamburg. 1965. 147 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie.) B 9

Schnore, L. F.: The urban scene. Human ecology and demography. New York—London. Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1965. X, 374 p. B 9

Schoeck, H.: Die Soziologie und die Gesellschaften. Problemsicht und Problemlösung vom Beginn bis zur Gegewart. 2. wesetlich überarb. u. erw. Aufl. d. „Soziologie". Freiburg—München. Alber. 1964. 455 p. (Orbis academicus. Problemgeschichten d. Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen. Bd. 1. No. 3.) B 2

Schutz, A.: Collected papers. Vol. 2. Studies in social theory. The Hague. Nijhoff. 1964. XV, 300 p. (Phaenomenologica 15.) D 1

Science and culture. A study of cohesive and disjunctive forces. Ed. G. Holton. Boston—Cambridge. Houghton, Riverside Pr. 1965. XXXIII, 348 p. (The Daedalus library 4.) B 10

Science and society. Ed. A. Vavoulis etc. San Francisco etc. Holden etc. 1966. V, 152 p. B 3

The science of science. Society in the technological age. Ed. M. Goldsmith etc. London. Souvenir Pr. 1964. 235 p. B 1700

Scott, W. G.: The management of conflict. Appeal systems in organizations. Homewood, III. 1965. IX, 129 p. (The Irwin-Dorsey series in behavioral science.) B 323

Secord, P. F.—Backman, C. W.: Social psychology. New York etc. McGraw-Hill. 1964. 659 p. B 2

Shanker, G. A.: Basic facts of sociology. New York. 1963. 34 lev. (Collier books 1025.) B 14

Shanks, M.: The stagnant society. A warning. Harmondsworth. Penguin Books. 1964. 236 p. (Pelican books. A 555.) B 2

Shibutani, Tamotsu: Improvised news. A sociological study of rumor. Indianapolis—New York. Bobbs-Merril. 1966. X, 262 p. B 323

Siebel, W.: Die Logik des Experiments in den Sozialwissenschaften. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 253 p. (Soziologische Schriften 2.) B 12

Silbermann, A.: Bildschirm und Wirklichtkeit. Über Presse und Fernsehen in Gegenwart und Zukunft. Unter Mitw. v. A. Moles etc. Frankfurt a. M. — Wien. Ullstein. 1966. 371 p. B 10

Siebers, G.: Das Ende des technischen Zeitalters. Freiburg—München. Alber. 1963. 238 p. B 11

Siráčky, A.: Sociológia. Teória, metódy, problémy. Bratislava. SAV, 1966. 370 p. Angol kiv. B 2, B 3

Sirjamaki, J.: The sociology of cities. New York. Random. House. 1964. XV, 328 p. B 10

Small groups. Studies in social interaction. Ed. A. P. Hare etc. Rev. ed. New York. Knopf. 1966. XVI, 706 p. B 323

The social anthropology of complex societies. Ed. M. Banton. London. Tavistock. 1966. XLII, 156 p. (Assoc. of Social Anthropologists monographs 4.) B 10, B 323

Social change and economic development. Paris. UNESCO. 1963. 210 p. (Klny. International Social Science Bulletin.) B 327

Social research and rural life in Central America, Mexico and the Caribbean region. Proceedings of a seminar organized by UNESCO with the UN Economic Commission for Latin-America, Mexico-City, 17—27 Oct. 1962. Ed. E. de Vries etc. Paris UNESCO. 1966. 257 p. (Technology and society.) B 3, B 327, D 1

Social structure and the family: generational relations. Ed. E. Shanas etc. Englewood Cliffs, N. J. 1965. XII, 394 p. (Prentice-Hall sociology series.) B 9

Socialni struktura socialisticke spolecnosti. Red. P. Machonin. Praha. Svoboda. 1966. 672 p. B 1, B 12

La società italiana. Atti del 2. Convegno Nazionale di Studio della Democrazia Christiana, S. Pellegrino Terme, 29 settembre — 2 ottobre 1962. Roma. Cinque Lune. 1963. 613 p. B 2

Sociologia e filosofia. Atti del 19. Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate 1964. Brescia. Morcelliana. 1965. 343 p. B 2

Sociological theory. A book of readings. Ed. L. A. Ceser etc. 2. ed. New York—London. 1966. XV, 688 p. (Collier-MacMillan student editions.) B 9, B 12

Sociologie a psychologie v hospodarske praxi. Autorsky kolektiv ved. J. Koheut. Praha. SNPL. 1966. 163 p. (Sociologicka kniznice.) B 8, B 12

Sociologists at work. Essays on the craft of social research. Ed. Ph. E. Hammond. New York—London. Basic Books. 1964. X, 401 p. B 9

Sociology and history. Theory and research. Ed. W. J. Cahnman etc. New York—London. The Free Pr. of Glencoe, Collier-Macmillan. 1964. XIX, 596 p. B 2, B 3

Soziologie. Berlin. Dtsch. Akad. d. Wissenschaften. 1966. 31 p. B 41

Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden. Hrsg. J. Matthes. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1965. 486 p. (Soziologische Texte 25.) B 10

Soziologie und Praxis. Beiträge zur Entwicklung der marxistischen Soziologie. Hrsg. B. G. Braunreuther. Berlin. Dietz 1965. 283 p. B 30, P 1/1

Soziologische Forschung. Grundsätze und Methoden. Hrsg. P. Bollhagen. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 175 p. (Unser Weltbild 44.) B 10, B 12

Soziologische und psychologische Erfahrungen aus Forschung und Praxis. Zgest. G. Müller, Berlin. Verl. Die Wirtschaft. B 12, P 1/1

Stark, W.: The sociology of religion. A study of Christendom. Vol. 1. Established religion. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XI, 235 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

Staufenbiel, F.: Kultur heute — fü morgen. Theoretische Probleme unserer Kultur und ihre Beziehung zur technischen Revolution. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 127 p. B 10

Stephenson, G. M.: The development of conscience. London. New York—Routledge and Kegan Paul, Humanities Pr. 1966. X, 134 p. (The international library of sociology and social reconstruction.) B 10

Storer, N. W.: The social system of science. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. 180 p. B 323

Strzelewicz.—Raapke, H.—Schulenberg, W.: Bildung und gesellschaftliches Bewusstsein. Eine mehrstufige soziologische Untersuchung in Westdeutschland. Stuttgart. Enke. 1966. XV, 616 p. (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie. 10.) B 10

Strumthal:. Workers councils. A study of workplace organization on both sides of the Iron Curtain. Cambridge, Mass.

Harvard Univ. Pr. 1964. XI, 217 p. (Wertheim publications in industrial relations.) B 2

Supek, R.: Sociologija i socijalizam. Eseji. Zagreb. Znanje. 1966. 434 p. (Biblioteka Gledista.) B 2

Surace, S. J.: Ideology, economic change and the working classes; the case of Italy. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1966. XIII, 196 p. (Univ. of California publications in sociology 2.) B 9, B 10, Sz 1

Szczepanski, J.: Elementarne polecia socjologii. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 266 p. B 36

Szleszarev, G. A.: Metodologija szociologicseszkogo iszszledovanija problem narodonaszelenija SZSZSZR. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 156 p. B 41

Szociologicseszkie problemü pol'szkogo goroda. Red. S. Nowakowski. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 374 p. B 9

Szociologija szegodnja. Problemü i perszpektivü. Amerikanszkaja burzsuaznaja szociologija szeredinü 20. veka. Red. G. V. Oszipov. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1965. 683 p. B 12, B 14, P 1/1

Szociologija v SZSZSZR. Tom 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 2 db. B 301, B 877

[Szorokinn] Sorokin, P. A.: Sociological theories of today. New York—London. Harper and Row. 1966. XI, 676 p. B 323

[Szorokin] Sorokin, P. A.: Modern historical and social philosophies, (formerly titled: Social philosophies of an age of crisis.) New York. 1963. XI, 345 p. (Dover books. T. 1146.) B 2

Szostkiewicz, S.: Sociologicky vyskum. Procedury a techniky. 2. opr. a dop. vyd. Bratislava. SVPL. 1965. 444 p. B 1700

Techniques nouvelles, sociétés nouvelles. Red. F. Cohen. Paris. Nouvelle Critique. 1966. 206 p. (Recherches internationales à la lumière du marxisme. No. 55.) B 8

Technological innovation and society. Ed. D. Morse etc. New York—London. Columbia Univ. Pr. 1966. VI, 214 p. B 3

Theories of motivation in personality and social psychology. Ed. R. C. Teevan etc. Princeton, N. J. etc. 1964. VI, 186 p. (Van Nostrand insight books.) B 300

Thomas, W. I.: Person und Sozialverhalten. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1965. 428 p. (Soziologische Texte 26.) B 10

Thuillier, G.: La promotion sociale. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 126 p. (Que sais-je? 1218.) B 10

Touraine, A.: Sociologie de l'action. Paris. Ed. du Seuil. 1965. 506 p. B 10

Traité de psychologie expérimentale. Publ. P. Fraisse etc. Fasc. 9. Psychologie sociale. Par G. de Montmollin, R. Lambert etc. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. 272 p. B 3

Trice, H. M.: Alcoholism in America. New York etc. 1966. 152 p. (McGraw-Hill social problems series.) B 323

Tunstall, J.: Old and alone. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XI, 344 p. B 323

Uhel, L.: Gruppenbewusstsein und informelle Gruppenbildungen bei deutschen Arbeitern im Jahrhundert der Industrialisierung. Berlin. Duncker u. Humblot. 1964. 214 p. B 12

(Uledov) Uledow, A. K.: Die öffentliche Meinung. Eine Studie zum geistigen Leben der sozialistischen Gesellschaft. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1964. 226 p. P 1/1

Ullman, A. D.: Sociocultural foundations of personality. Boston. Houghton. 1965. XII, 420 p. B 10

Ungarische Arbeiter in der Bundesrepublik. Wie leben sie? Eine soziologische Voruntersuchung. Hrsg. München. Ungarisches Inst. München—Zürich. Schnell u. Steiner. 1965. 32 p. B 8

Vu Quoc Thuc: La recherche sociologique et les problèmes du développement rural en Asie du Sud-Est. Paris. 1963. 268 p. (Technologie et société.) B 327

Wagner, F.: Die Wissenschaft und die gefährdete Welt. Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik. München. Beck. 1964. VIII, 574 p. B 11

Ward,, D. A.—Kassebaum, G. G.: Women's prison. Sex and social structure. London. Weidenfeld and Nicolson. 1966. XI, 269 p. B 2/72

Warner, W. L.: American life. Dream and reality. Rev. ed. Chicago—London. The Univ. of Chicago Pr. 1964. 291 p. (Phoenix books 82.) B 3

Waterston, G. C.: Order and counter-order. Dualism in Western culture. New York. Philosophical Library. 1966. X, 156 p. B 2

Watt, W. M.: Islam and the integration of society. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. IX, 293 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 3

Weaver, R. C.: The urban complex. Human values in urban life. Garden City, N. Y. 1966. XIV, 303 p. (Doubleday Anchor books 505.) B 323

Weber, M.: Essais sur la théorie de la science. Paris. Plon. 1965. 537 p. (Recherches en scinces humaines 19.) B 9

Weber, M.: Staatssoziologie. Soziologie der rationalen Staatsanstalt und der

modernen politischen Parteien und Parlamente. 2. durchges. u. erg. Aufl. Berlin. Duncker u. Humblot. 1966. 140 p. B 8, B 675

Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausg. Hrsg. J. Winckelmann. Halbd. 1—2. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1964. 2 db. B 675

Wechselwirkung technischer und kultureller Revolution. Kulturtheoretische Konferenz (am 24—25. Febr. 1966 in Berlin). Hrsg. F. Staufenbiel etc. Berlin. Dietz. 1966. 410 p. B 10

Weingrod, A.: Israel. Group relations in a new society. London. Pall Mall Publ. 1965. VI, 82 p. B 10

Wesolowski, W.: Klasy, warstwy i wladza. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 259 p.B 36

Wesolowski, W.: Przemiany spoleczne w Polsce Ludowej. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1965. 136 p. B 12

Wiatr, J. J.: Political sociology in Eastern Europe. A trend report and bibliography. — Sociologie politique en Europe de l'East. Oxford. Blackwell. 1965. 57—93. p. (Current sociology, Vol. 13. No. 2. 1964.) B 12

Wiatr, J. J.: Spoleczenstwo. Wstep do socjologii systematycznej. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 517 p. B 12

Wilensky, H. L.—Lebeaux, Ch. N.: Industrial society and social welfare. The impact of industrialization on the supply and organization of social welfare services in the United States. New York—London. Free Pr. of Glencoe. Collier-Macmillan. 1965. LII, 397 p. (Free Press paperbacks. No. 93414.) B 10

Wilson, L.: The academic man. A study in the sociology of a profession. New York. Octagon Books. 1964. VI, 284 p. B 2

Windlesham: Communication and political power. London. Cape. 1966. 288 p. B 323

Wilkins, L. T.: Social deviance. Social policy, action, research. Englewood Cliffs N. J. 1965. XV, 311 p. (Tavistocks Publ. Prentice-Hall sociology series.) Sz 1

Wootton, B.: Social science and social pathology. London. Allen and Unwin. 1963. 399 p. P 1/1

Wössner, J.: Mensch und Gesellschaft. „Kollektivierung" und „Sozialisierung". Ein Beitrag zum Phänomen der Vergesellschaftung im Aufstieg und in der sozialen Problematik des gegenwärtigen Zeitalter. Berlin. Duncker u. Humblot. 1963. 618 p. B 2

Zaborowski, Z.: Sociální psychologie a vychova. Praha. Ped. Nakl. 1965. 200 p. Sz 1

Zamoskin, Ju. A.: Krizisz burzsuaznogo individualizma i licsnoszt'. Szociologicseszkij analiz nekotorüh tendencij v obscsesztvennoj pszihologii SZSA. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 327 p. B 2, B 14

Zecevic, M. D.: Drustvene organizacije i udruzenja gradjana u komuni. Beograd. Inst. Drustvenih Nauka. Odeljenje za Politicke i Pravne Nauke. 1965. III. 168 p. B 12

Zetterberg, H. L.: On theory and verification in sociology. 3. enl. ed. Totowa, N. J. The Bedminster Pr. 1965. IX, 177 p. B 10

Ziolkowski, J.: Urbanizacja miasto osiedle. Studia socjologiczne. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 279 p. B 12

Zur Technik und Methodologie einiger quantifizierender Methoden der soziologischen Forschung. Von: V. Stoljarow, J. Jauch etc. Berlin. Dietz. 1966. 405 p. B 10

A bibliográfiában előforduló kódjelek feloldása

BUDAPEST

B 1 Országos Széchényi Könyvtár. VIII. Múzeum krt. 14—16
B 2 Egyetemi Könyvtár. V. Károlyi Mihály u. 10.
B 2/72 Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófiai Tanszék. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/78 Eötvös Loránd Tudományegyetem Történeti Könyvtár. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/89 Eötvös Loránd Tudományegyetem Jogi Kari Könyvtár. V. Egyetem tér 1—3.
B 3 Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. V. Akadémia u. 2.
B 4 Országos Műszaki Könyvtár és Dokumentációs Központ. VIII. Múzeum u. 17.
B 5 Országos Mezőgazdasági Könyvtár és Dokumentációs Központ. I. Attila u. 53.
B 6 Országos Orvostudományi Könyvtár és Dokumentációs Központ. VIII. Szentkirályi u. 21.
B 7 Országos Pedagógiai Könyvtár. V. Szalay u. 10—14.
B 8 Országgyűlési Könyvtár. V. Kossuth Lajos tér 1—3.
B 9 Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára. II. Keleti Károly u. 5.

B 10 Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár. VIII. Szabó Ervin tér 1.
B 11 Budapesti Műszaki Egyetem Központi Könyvtára. XI. Budafoki út 4.
B 12 Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Központi Könyvtára. IX. Dimitrov tér 8.
B 14 Gorkij Könyvtár. V. Molnár u. 11.
B 30 Magyar Tudományos Akadémia Állam és Jogtudományi Intézete. V. Szemere u. 10.
B 32 Magyar Tudományos Akadémia Automatizálási Kutató Laboratórium. XI. Egri J. u. 18.
B 36 Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete. V. Nádor u. 18.
B 37 Magyar Tudományos Akadémia Földrajztudományi Kutató Csoport. VI. Népköztársaság útja 62.
B 41 Agrárgazdasági Kutató Intézet. VI. Népköztársaság útja 62.
B 300 Magyar Tudományos Akadémia Pszichológiai Intézete. VI. Szondy u. 83—85.
B 301 Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézete. Eötvös Könyvtár XI. Ménesi út 11—13.
B 305 Magyar Tudományos Akadémia Központi Fizikai Kutató Intézete. XII. Konkoly Thege út 11—13.
B 307 Magyar Tudományos Akadémia Matematikai Kutató Intézete. V. Reáltanoda u. 13—15.
B 309 Magyar Tudományos Akadémia Műszaki Fizikai Kutató Intézete. IV. Fóti út 56.
B 313 Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete. V. Szalay u. 10—14.
B 315 Magyar Tudományos Akadémia Számítástechnikai Központ. V. Nádor u. 7.
B 318 Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézete. I. Uri u. 51—53.
B 323 Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Kutató Csoport. I. Uri u. 49.
B 327 Magyar Tudományos Akadémia Afro-ázsiai Kutató Csoport. IX. Dimitrov tér 8.
B 496 Keletázsiai Művészeti Múzeum. VI. Népköztársaság útja 103.
B 504 Kertészeti Kutató Intézet. XXII. Budatétény. Dózsa György u. 2.
B 560 Filmtudományi Intézet. XIV. Népstadion út 97.
B 578 Országos Pedagógiai Intézet Könyvtára. VII. Gorkij fasor 17—21.
B 675 MSZMP Központi Pártfőiskola Könyvtára. XIV. Ajtósi Dürer sor 21.
B 784 Népművelési Intézet Szakkönyvtára. I. Corvin tér 8.
B 852 Országos Tervhivatal. V. Nádor u. 9—15.
B 877 Párttörténeti Intézet. V. Alkotmány u. 2.
B 965 Szépművészeti Múzeum. XIV. Dózsa György út 41.
B 1022 Tudományos Ismeretterjesztő Társulat. VIII. Bródy Sándor u. 16.
B 1700 Könyvtártudományi és Módszertani Központ. VIII. Múzeum u. 3.

VIDÉK

D 1 Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára. Debrecen
G 1 Agrártudományi Egyetem Központi Könyvtára. Gödöllő
M 1 Nehézipari Műszaki Egyetem. Miskolc. Egyetemváros
P 1 Pécsi Egyetemi Könyvtár. Pécs
P 1/1 Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara. Történeti Tanszék. Pécs.
P 3 Magyar Tudományos Akadémia Dunántúli Tudományos Intézete. Pécs. Kulich Gy. u. 22.
P 10 Pécsi Orvostudományi Egyetem Központi Könyvtára. Pécs
Sz 1 József Attila Tudományegyetem. Szeged.

E szám szerzői

Márkus György kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Ludassy Mária egyetemi hallgató,
Tamás György kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Milán Damjánovics (Belgrád),
Rádi Péter, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Rezső Margit, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Tolnai Gyula, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde,
Kéri Elemér, a Színház- és Filmművészeti Főiskola tanára,
Tahin Tamás, a pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde.
Csillag Lászlóné, az Országos Széchényi Könyvtár munkatársa.

ÚJ KÖNYVEK

Bauer Ervin: Elméleti biológia. Szerk. bev., jegyz. Ákos Károly. Akad. K. 1967. 243 o 3 t. 50 Ft.

Durkheim, Emile: Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány. Bev. Cseh-Szombathy László. Közg. és Jogi K. 1967. 397 o. 51 Ft.

Etikai kislexikon. Szerk.: O. G. Drobnyickij, I. Sz. Kon. Kossuth K. 1967. 265 o. 22 Ft

Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világkép. Akad. K. 1967. 136 o. (Filozófia tanulmányok. 4.) 26 Ft.

Ungvári Tamás: Poétika. Gondolat, 1967. 632 o. 38 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója. Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat a nyomdába érkezett: 1967. X. 24. — Példányszám: 1850 — Terjedelem: 20,65 (A/5) ív.
67.64602 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Дьёрдь Маркуш: Восприятие и психофизическая проблема 217
Мария Лудашши: Историзм против истории философиь Э. Вурке 300
Дьёрдь Тамаш: Имозаключения, основанные на логическом квадрате 349
Милан Дамяанович: Семантический метод в эстетике 371

ДИСКУССИЯ

Петер Ради: Всеобщая онтология или онтология общества? 388
Маргит Режё: Предмет философии 397

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Йожеф Реваи: Избранные исторические письма I—II *(Дьюла Толнаи)* 401
Б. Ф. Поршнев: Социальная психология и история *(Элемер Кери)* 405
С. В. Блум: Врач и его больной. Социологическая интерпретация *(Тамаш Тахин)* 413
Философская библиография (Новые приобретения библиотек в Венгрии в первой головине 1967 г.) *(Ласлоне Чиллаг)* 419

CONTENTS

ESSAYS

György Márkus: Perception and the Mind-Body Problem 217
Mária Ludassy: Historicism Against History 300
György Tamás: Inferences Based on the Logical Square 349
Milan Damjanovics: Semantical Methods in Aesthetics 371

DISCUSSION

Péter Rádi: General Ontology or Ontology of the Social Life? 388
Margit Rezsö: Wath is the Subjectmatter of Philosophy? 397

REVIEW AND CRITICISM

József Révai: Selected Historical Writings I—II. *(Gyula Tolnai)* 401
B. F. Porsnyev: Social Psychology and History *(Elemér Kéri)* 405
S. W. Bloom: The Doctor and his Patient. Sociological Interpretation *(Tamás Tahin)* 413
Philosophical Bibliography (New Acquisitions of Hungarian Librairies in the First Half of 1967) *(Mrs. L. Csillag)* 419

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

György Márkus: La perception et le problème psychophysique 217
Maria Ludassy: Historisme contre histoire. La philosophie de E. Burke 300
György Tymás: La déduction fondée sur le carré logique 349
Milan Damjanovics: Méthode sémantique en esthétique 371

DISCUSSION

Péter Rádi: Ontologie ou ontologie sociale? 388
Margit Rezsö: Quel est l'object de la philosophie? 397

REVUE ET CRITIQUE

József Révai: Etudes historiques choisies, I—II. t. *(Gyula Tolnai)* 401
B. F. Porchnev: Psychologie sociale et historie *(Elemér Kéri)* 405
S. W. Bloom: Le médecin et son patient. Une interprétation sociologique *(Tamás Tahin)* 413
Bibliographie philosophique. Nouvelles acquisitions des bibliothèques de Hongrie dans la première moitié de 1967 *(Mme L. Csillag)* 419

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:

GARAI LÁSZLÓ
A tárgyi tevékenység struktúrája és a pszichikum

HERMANN ISTVÁN
A kanti teleológia problémáiról

VAKALIOSZ THANASZISZ
A humanizmus filozófiai tartalma

KOHN ILLEL
A lex minimi mint általános törvény

A. F. LOSZEV
A művészeti kánonok mint stílusprobléma

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő
SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő
TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Garai László: A tárgyi tevékenység struktúrája és a pszichikum 453
Hermann István: A kanti teleológia problémáiról 486
Vakaliosz Thanaszisz: A humanizmus filozófiai tartalma 522
Kohn Illel: A lex minimi mint általános törvény (Vázlat) 533
A. F. Loszev: A művészeti kánonok mint stílusprobléma 542

VITA

G. A. Kuzminov: A modern fizika néhány ismeretelméleti kérdéséről 579
Vörös Gyula: Még egyszer az „elidegenedés és szocializmus" kérdéséről 581

FIGYELŐ

A generatív grammatika filozófiai háttere *(Kis János—Pap Mária)* 588
Wilhelm Worringer: *Absztrakció és beleérzés* — és magyarországi visszhangja *(Szabó Júlia)* 595

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Téves tanulságok — tanulságos tévedések *(Bíró Gábor)* 602
Max Weber magyar nyelven *(Kulcsár Kálmán)* 607
Athanasie Joja: Logikai tanulmányok II. köt. *(Nils Öffenberger és Emanoil Ancuţa)* 611
A *L'homme et la société* első évfolyamáról *(Tordai Zádor)* 613
Max Hocutt: A materializmus védelmében *(a. f.)* 616

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

A tárgyi tevékenység struktúrája és a pszichikum

GARAI LÁSZLÓ

A marxista pszichológiának mindenekelőtt az eszköztermeléssel mint az emberi alaptevékenységgel és a termelőeszközzel mint az emberi alaptárggyal kapcsolatos antropológiai összefüggéseket[1] kellett pszichológiailag értelmeznie.

Az első megoldást Vigotszkijnak a *jelekről* szóló elmélete kínálta. Szerinte a jel „az ember által mesterségesen létrehozott feltételes inger mint az — idegen vagy saját — viselkedés birtokbavételének eszköze" (Л. С. Выготский: Развитие высших психических функций. Moszkva 1960. 109. o.).

Az ilyen értelemben vett jelek használatának jelentőségéről Vigotszkij így ír: „A változó szignalizáció, amely ideiglenes, feltételes, speciális kapcsolatokat létesít a szervezet és a környezet között, nélkülözhetetlen biológiai előfeltétele annak a magasabbrendű tevékenységnek, amelyet feltételesen szignifikációnak (azaz — Vigotszkijnak egy korábbi szómagyarázata szerint — jelek létrehozásának és használatának) nevezünk, és az alapját képezi. De az állat agyában létesülő e kapcsolatok rendszere azoknak a természetes kapcsolatoknak a kópiája vagy visszatükrözése, amelyek a természetnek a közvetlenül kedvező vagy romboló jelenségek bekövetkezését jelző hatótényezői között állnak fenn. Teljesen nyílvánvaló, hogy az ilyen szignalizáció, amely a teljes egészében természeti feltételek által létrehozott jelenségek természetes kapcsolatának a visszatükrözése, nem lehet az emberi viselkedés adekvát alapja. Az emberi alkalmazkodásra nézve a természetnek az ember által történő aktív megváltoztatása a lényeges. A természetnek ez az ember által történő megváltoztatása. . . szükségszerűen feltételezi az emberi viselkedésnek is aktív megváltoztatását. . . a természetnek az ember által történő megváltoztatása nem alapulhat a különféle hatótényezők természetes kapcsolatait passzívan tükröző szignalizáción. . . Az ember mesterséges stimulusokat vezet be, szignifikálja a viselkedést, és a jelek révén, kívülről gyakorolva hatást az agyra, új kapcsolatokat teremt benne. Ennek feltételezésével együtt kutatásunkban hipotetikusan a viselkedésnek új szabályozó elvét vezetjük be, új elképzelést az ember reakcióinak determinálhatóságáról. Ez a szignifikáció elve, amely abban áll, hogy az ember kivülről hoz létre kapcsolatokat az agyban, irányítja az agyat és rajta keresztül a saját testét." (Uo. 112—113. o.)

A marxista pszichológiának valóban ezt az emberi specifikumot kell megragadnia: az ember uralmát a természeten — a külső természeten és saját természetén. Éppen ezért szükséges a közvetítő szférával — az eszköztermeléssel és a termelőeszközzel — kapcsolatos antropológiai felismeréseket pszichológiai-

[1] A jelzett összefüggések vázlatát l. *A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései* c. tanulmányomban. Magyar Filozófiai Szemle 1967/5. sz.

lag interpretálni, hiszen a közvetítő szféra a társadalmilag determinált természetnek a szférája. Vigotszkij azonban a jel mint közvetítő stimulus elméleti értelmezésével csak az első lépést tette meg a feladat megoldása felé.

Bár leszögezi, hogy „a jel fogalmára nézve — két mozzanat... a lényeges: eredete és funkciója" (uo. 109. o.), a kettőt lényegileg mégis elválasztja egymástól, és a közvetítő szféra pszichológiai megragadásával kapcsolatos kettős elméleti feladatot külön-külön oldja meg az egyik, ill. a másik mozzanattal. Ahol a jel nála eszközként funkcionál, ott a jel által determinált viselkedés nem a termelő tevékenység struktúrája szerint épül, hanem közönséges reakció a jelre mint közvetítő ingerre (pl. a zsebkendőre kötött emlékeztető csomó reflexszerűen váltja ki az előzetesen hozzá kondicionált asszociatív tartalmat). Másfelől ahol a jel termelő struktúrájú tevékenységének a terméke, ott nem nyer eszköz-funkciót, hanem eszmei jelentéstartalmak nyugvó objektivációjaként létezik (pl. egy műalkotásnak nem célja, hogy új kapcsolatokat teremtve az agyban a saját vagy az idegen viselkedés hatékonyabb szabályozását segítse elő). A két mozzanat egyesítéséhez meg kell oldani azt a problémát, amely a naturalista és a spiritualista személyiségmodellek buktatója: *hogyan rögződik a jelhez olyan eszmei jelentéstartalom, amely a jel eszközként funkcionálásakor anyagi hatékonyságot nyer?*

Vigotszkij a történetiség és a társadalmiság kontextusában keresi a probléma megoldását: a jel eredete történeti, funkciója pedig társadalmi. Azaz a jelek mint meghatározott jelentéstartalmak hordozói az emberiség kulturális fejlődése során alakulnak ki, eszközként pedig mindenekelőtt interperszonálisan funkcionálnak: velük az egyik ember a másiknak (az ontogenezisben a felnőtt a gyermeknek) a viselkedését szabályozza — ez az interperszonálisan hatékony jel interiorizálódik azután intraperszonálisan is hatékonnyá.

Magától értetődően fordul Vigotszkij érdeklődése afelé a jelrendszer felé, amelynek jelentéstartalmai a legstabilabban rögződnek történetileg és funkcionálnak társadalmilag: a nyelv és a jelentéstartalmát adó gondolkodás felé (Мышление и речь, Соцекгиз, Moszkva, 1934). Könyve bevezetőjében hangsúlyozza: „Mint ismeretes, a hagyományos pszichológia egyik alapvető és gyökeres fogyatékossága, hogy tudatunk intellektuális oldalát elszakítja az affektív akarati oldalától. A gondolkodást eközben elkerülhetetlenül önmagát gondoló gondolatok autonóm áramává változtatják, elszakítják az eleven élet teljességétől, a gondolkodó ember érdekeitől, vágyaitól. Ily módon a gondolkodást vagy teljesen szükségtelen epifenoménként mutatják be, amely semmit nem tud megváltoztatni az ember életében és viselkedésében, vagy valamilyen sajátszerű és autonóm archaikus erővé változtatják, amely beavatkozva a tudat életébe és a személyiség életébe érthetetlen módon hatást gyakorol erre. Aki eleitől fogva elszakította a gondolkodást az affektustól, az örökre elzárta maga elől az utat, amely a gondolkodás okainak magyarázatához vezet, a gondolkodás determinisztikus elemzése ugyanis szükségszerűen előfeltételezi a gondolkodást mozgató motívumoknak, azoknak a szükségleteknek és érdekeknek, késztetéseknek és tendenciáknak a feltárását, amelyek a gondolat mozgásának ilyen vagy olyan irányulást adnak. Ugyanígy, aki elszakította a gondolkodást az affektustól, az eleve lehetetlenné tette annak a visszahatásnak a tanulmányozását, amelyet a gondolkodás a pszichikus élet affektív, akarati oldalára gyakorol, minthogy a pszichikus élet determinisztikus szemlélete kizárja mind azt, hogy a gondolkodásnak olyan mágikus erőt tulajdonítsunk, amely az emberi viselkedést egyedül saját rendszere folytán képes meghatároz-

ni, mind pedig azt, hogy a gondolatot a viselkedés szükségtelen függelékévé, erőtlen és haszontalan árnyékává tegyük. (Uo. 14. o.) Miközben a gondolkodás intellektualizálásától óva polemizál W. Stern intellektualizmusával, Vigotszkij nem fogadja el Piaget elméletét sem, amely viszont a beszédet származtatja ontogenetikusan antiintellektuális forrásból (ti. az autizmustól a logikus gondolkodáshoz átvezető egocentrizmussal hozza genetikus összefüggésbe). Vigotszkij felfogása szerint a beszédnek ontogenetikus megjelenésétől kezdve van intellektuális (problémamegoldó) funkciója — másfelől a gondolkodás mindig megőrzi affektív funkcióját.

Ez az ontogenezisre vonatkozó kettős megállapítás azután érdekesen kerül ellentmondásba Vigotszkijnak egy másik megállapításával, amely már a beszédnek és a gondolkodásnak a filogenezisét illeti. E szerint „a gondolkodásnak és a beszédnek genetikusan teljesen különböző gyökerei vannak. . . A kétféle funkció fejlődése nemcsak különböző gyökerekből indul, hanem az egész állatbirodalomban különböző vonalon folytatódik. . . Köhler kísérleteiben teljesen világos bizonyítékot kapunk arra, hogy az intellektus, azaz a szó tulajdonképpeni értelmében vett gondolkodás csírái a beszéd kifejlődésétől függetlenül. . . jelennek meg az állatoknál. A majmok ‚találmányai', amelyek a feladatmegoldás során való szerszámkészítésben és szerszámhasználatban, ‚kerülőutak' alkalmazásában fejeződnek ki, teljesen kétségbevonhatatlanul a gondolkodás fejlődésének képezik első fázisát, de beszédelőtti fázisát. . . Emberszabású intellektus e tekintetben valamennyire is emberszabású beszéd nélkül, és az intellektuális operációk függetlensége a majom ‚beszédétől' — így lehetne tömören megfogalmazni az alapvető következtetést, amely Köhler kutatásaiból a bennünket érdeklő problémát illetően levonható." (Uo. 76—77. o.) Ugyanakkor „mint a legújabb kutatások mutatják, a csimpánznál viszonylag magasan fejlett ‚beszédet' találunk, amely bizonyos (mindenekelőtt fonetikai) tekintetben és bizonyos mértékig emberszabású. . . Köhler írja azoknak a csimpánzoknak a ‚beszédéről', amelyek sok éven keresztül a Tenerife-szigeti majomtelepen megfigyelt: ‚Fonetikus megnyílvánulásaik kivétel nélkül csak törekvéseiket és szubjektív állapotaikat fejezik ki; következésképpen ezek emócionális kifejezések, de sohasem jelei valami objektívnak.' " (Uo. 78—79. o.) Ugyanez jellemzi a majmok gesztusait is; hasonlóan nem mutatnak semmiféle jel-funkciót a „rajzaik" sem.

Tehát a filogenetikus kiindulópont: külső problémahelyzetet megoldó „gondolkodás" és belső állapotot kifejező „beszéd", kölcsönös függetlenségben egymástól. Az emberi ontogenezisben ezzel szemben olyan gondolkodást talált Vigotszkij, amely a legkifejlettebb formájában sem lesz teljesen független a személyiség belső állapotától, szubjektivitásától, és olyan beszédet, amely fejlődésének legkezdetén sem független a gyermek számára adódható külső problémahelyzetek objektivitásától. Az ellentmondás feloldásához egyfelől meg kell vizsgálni, hogyan fejlődik a belső állapot tárgyilag tagolttá — ahhoz, hogy a belső állapotot kifejező „beszédből" objektív tartalmakat megjelölő beszéd, vagyis a szó tulajdonképpeni értelmében vett emberi beszéd váljék, nyílvánvalóan az szükséges, hogy az objektív tartalmak interiorizálódjanak, tárgyi artikulációt adjanak a belső állapotnak, amelynek kifejeződése ezután a megfelelő tárgyi tartalmat fogja hordozni. Másfelől meg kell vizsgálni, hogyan integrálódnak a személyiségbe azok a tárgyi összefüggések, amelyek adott esetben problémahelyzetként jelentkezhetnek — ahhoz ugyanis, hogy a külső problémahelyzetet megoldó gondolkodás szubjektív hatékonyságot nyerjen,

vagyis hogy a kibernetikai berendezések problémamegoldó operációitól különböző, a szó tulajdonképpeni értelmében vett emberi gondolkodás legyen, nyílvánvalóan az szükséges, hogy belső tartalmak objektiválódjanak, szubjektív vonatkozást adjanak tárgyaiknak, amelyeknek más tárgyakkal való összefüggéseiből olyan problémák adódnak, melyek megoldása szubjektíve hatékonnyá teszi a gondolkodást.

Vigotszkij számára kézenfekvő volt, hogy filogenetikailag a munkatevékenység az a tényező, amely a szubjektumnak és az objektumnak e reális azonosságát — az előző részben kifejtett korlátok között — megteremti. A pszichológusnak azonban az ontogenezis vonatkozásában kell feltárnia a megfelelő tényezőt. Magával a munkatevékenységgel itt nem operálhat, hiszen e tevékenységbe mindig már viszonylag kialakult személyiség kapcsolódik be.

Vigotszkijnak végül is csak félig sikerült a problémát megoldania. A megoldást abban kereste, hogy a beszéd jeleinek az elsajátítása a felnőttel való kommunikációban, a felnőtt vezetésével történik, így a gyermek mindjárt a folyamat elején elsajátít valamit a szó objektív jelentéstartalmából is. „A beszéd eredeti funkciója a közlésnek, a társadalmi kapcsolatnak, a környezetre való hatásgyakorlásnak a funkciója mind a felnőttek részéről, mind pedig a gyermek részéről. Így tehát a gyermek beszédének eredeti funkciója tisztán szociális; szocializáltnak helytelen volna nevezni, amennyiben ehhez a szóhoz valami eredetileg nem szociálisnak és szociálissá csak változása és fejlődése folyamán alakulónak a képzete tapad. Csak utóbb, a növekedés folyamán fejlődik a gyermek szociális beszéde, amely polifunkcionális jellegű, az egyes funkciók differenciálódásának elve szerint, és bizonyos életkorban eléggé élesen differenciálódik egocentrikus és kommunikatív beszédre. Mi ezt az elnevezést előnyben részesítjük a beszédnek arra formájára nézve, amelyet Piaget szocializáltnak nevez, mind a fenti megfontolás miatt, mind pedig azért, mert. . . a beszédnek e két formája hipotézisünk szempontjából egyaránt szociális jellegű, de funkciójában különböző irányú. Így az egocentrikus beszéd e hipotézis szerint a szociális beszéd alapján keletkezik olymódon, hogy a gyermek a viselkedés szociális formáit, a kollektív együttműködés formáit átviszi személyes pszichológiai funkcióinak szférájába." (Uo. 45. o.) Ez az átvitel úgy történik, hogy a gyermek a személyes élethelyzetében (pl. játékszituációban) előállott problémák megoldásához alkalmazza egocentrikus beszédként a tanult jeleket a tanult objektív jelentéstartalommal. Később az egocentrikus beszéd, a problémamegoldásban, a tevékenység megtervezésében betöltött funkciójának megőrzésével, belső beszéddé fejlődik — az így kialakuló gondolkodásban fennmarad az a szubjektív hatékonyság, amelyet a személyes élethelyzetből fakadó probléma megoldásában képviselt.

A megoldás azért felemás, mert végül is nyitva hagyja azt a két kérdést, amelyet korábbi tanulmányunkban az intellektualizmus személyiség-modellje kapcsán exponáltunk: 1. hogyan kapcsolódik a szójelhez már eredetileg az a fogalmi jelentéstartalom, amelyet a felnőtt a kommunikációban a szóval együtt átad a gyermeknek? 2. hogyan jön rá a gyermek, hogy a problémaszituáció melyik mozzanatára vonatkoztathatók a kommunikációban tanult szavak? Ezért egyet kell érteni P. J. Galperin megállapításával: „Az az intellektualizmus, amely ellen Vigotszkij állandóan harcolt, finomabb formában tulajdon nézeteinek vonásává lett. Szerinte amilyen a fogalmak struktúrája, olyanok a gyermek elméleti és gyakorlati lehetőségei, a környezet megértésének és a környezetben való cselekvésének lehetőségei. A fogalmakban feltárulnak a dolgok

kapcsolatai, a dolgokkal való cselekvés útjai; s éppen ezek az utak határozzák meg a cselekvést. . . mi határozza meg ekkor maguknak a fogalmaknak a fejlődését? Ha a környezet a gyermek tudatában csupán már meglevő fogalmainak arányában tükröződik, s ezek a fogalmak meghatározzák a gyermek gyakorlati cselekvésének jellegét is, lehetőségeit is, érthetővé válik Vigotszkij ismert válasza: a gyermek fogalmainak fejlődését a felnőttekkel való közös tevékenysége szabja meg. . . Hogyan megy ez végbe? Vigotszkij nem adott választ erre a kérdésre, s nem vetette el azt a lehetőséget — ami rendszerében veszélyes volt, — hogy a kiút a gyermek tudatának és a felnőtt tudatának kölcsönhatása révén nyílik meg. A pszichikum fejlődésének mozgatóereje a tudatok kölcsönhatása lett." (*Az értelmi cselekvések kialakulására irányuló kutatások fejlődése.* Magyar Filozófiai Szemle, 1966/1. sz. 97—98. o. Galperin e tanulmányát egy amerikai kiadás számára lényegesen kibővítette, további idézeteink e sajtó alatt levő bővített változatból valók.)

A teljes megoldáshoz az analízisnek a jeltől magához a tárgyhoz kellett továbbhaladnia, amely eszmeileg a jel jelentéstartalmában képeződik le, a szignifikáció tevékenységétől pedig a valóságos tárgyi tevékenységhez: „. . . a pszichikus tevékenység elvben nem szemlélhető önálló tevékenységként; . . . mindig csak része a valóságos, külső, tárgyi tevékenységnek, ezen belül és ezzel összefüggésben kell értelmezni. . . De a tárgyi tevékenység sem lehetséges a pszichikum részvétele nélkül, és ezért mindig értelmes (осмысленная) tevékenység. Értelmes jellegét alapvetően a cselekvés eredményének az individuum érdekeihez és szükségleteihez való viszonya határozza meg. Ezek a tételek érvényesek a pszichikus tevékenység minden fajtájára — az állati pszichikumra nem kevésbé, mint az emberi pszichikumra. E tétel szerint a pszichikumot nem a tárgyi tevékenység mellett kell vizsgálni, hanem ennek egyik mechanizmusaként. Ez a pszichikumot nemcsak genetikusan, hanem strukturálisan és funkcionálisan is rokonította a tárgyi tevékenységgel."

A pszichikus tevékenység és a tárgyi tevékenység közötti strukturális és funkcionális összefüggést mindenekelőtt filogenetikusan kellett megvizsgálni.

A tevékenység és a pszichikum filogenezise

Leontyev hipotézise szerint a pszichikum struktúrájának megfelelő fejlődését a tevékenység struktúrájának fejlődése vonja maga után. (*A pszichikum fejlődésének problémái.* Kossuth, 1964.)

A *pszichikum előtti stádiumban* az élő szervezet tárgyilag nem tagolt környezetben, biológiailag adekvát közvetlenül kedvező vagy károsító ingerek hatására végzi életfunkcióit. Az ingerek diffúz jellegűek, a szervezet közvetlen külső életközegében változó koncentrációban vannak jelen. Az anyagcserefolyamatait végző szervezet olyan diffúz jellegű külső mozgásokat végez, amelyek eredményeként a kedvező ingerek (tápanyag) nagyobb koncentrációját és a károsító ingerek kisebb koncentrációját mutató helyre jut.

A szenzoros pszichikum fejlődési szakaszában az életfunkcióktól differenciálódik a *viselkedés*, amely már tárgyilag tagolt környezetben a biológiailag kedvező tárgy elérésére és a káros tárgy elkerülésére *irányul*. A viselkedés irányításának orientációs bázisaként alakul ki a pszichikum: azoknak a biológiailag közömbös ingereknek a felfogása és értékelése, amelyek a biológiailag adekvát tárgy felületéről érkeznek és a tárgy biológiailag lényeges tulajdonsá-

gát közvetítik. (Leontyev kísérletileg bizonyítja, hogy minden ingermodalitásra, amely ilyen közvetítő funkciót nyer, kialakítható a szervezet érzékenysége, ha a szervezet fiziológiailag már képes felfogni és az általa közvetített tárgyi tulajdonság irányában szükségképpen valamilyen adekvát viselkedésre kényszerül: kísérleti személynél, ha tenyerét számára láthatatlanul intenzív zöld fénnyel világították be, majd egy kapcsolón nyugvó mutatóujját áramütés érte, kialakult a fény iránti bőrérzékenység; egy másik kísérletben vörös és ibolya színű fény differenciálásának képességét sajátították el a ksz-ek (vö. uo. *Az érzékelés keletkezésének problémája* c. tanulmány *Az érzékenység funkcionális fejlődésének vizsgálata* c. részével). Az így kialakuló érzékelés tulajdonképpen az előző fejlődési szakasz életfunkcióinak sajátosságait ismétli meg az orientáció eszmei síkján: diffúz módon fogja fel a szervezetet minden irányból érő ingereket, a tárgyat, amely felé vagy amelynek elkerülésére vezérli a viselkedést, nem emeli ki a háttérből, csak a rá jellemző ingerminőség (pl. színárnyalat) nagyobb koncentrációs arányainak alapján határozza meg az irányt, amelyben a viselkedésnek végbe kell mennie. Amikor a közvetítő ingerek érzékelése akadályozott, vagy a megfelelően irányított viselkedés útját állja el valamilyen akadály, az állat viselkedése ezen a fejlődési fokon „trial and error" jellegűvé válik, az ebből kibontakozó sikeres viselkedés pedig mereven rögződik, és hasonló kísérleti szituációban az akadály kiküszöbölése után is hosszú ideig változatlan, a korábbi akadálynak megfelelő marad. (Vö. uo. 210—213. o.)

A Leontyev által felvonultatott kísérleti anyag az állatok táplálékszerző viselkedésére vonatkozik. Valószínű azonban, hogy az elhárító viselkedés és a vele kapcsolatos szenzoros orientáció szerkezete már ebben a fejlődési szakaszban eltérést mutat ettől.

A perceptív pszichikum fejlődési szakaszában a viselkedésen belül további differenciáció megy végbe: a *tevékenységen* belül, amely a viselkedést motiváló tárgyra, ill. az elkerülésére irányul, olyan *műveleti* szakaszok különülnek el, amelyek közvetlen irányát már nem maga a motiváló tárgy, hanem ennek téri viszonya határozza meg más tárgyakhoz, amelyek akadályként választják el az állattól. A műveletek orientációs bázisaként alakul ki a perceptív pszichikum: azoknak a tárgyaknak a hátteréből kiemelkedő egészként felfogása, amelyeket az állatnak az adekvát műveletekkel meg kell kerülnie, hogy végül elérje a motiváló tárgyat, ill. amelyek mögött menedéket talál a negatívan motiváló tárgy fenyegetése elől. Az észlelés tulajdonképpen az előző fejlődési szakasz viselkedésének sajátosságait ismétli meg az orientáció eszmei síkján: miként ott a viselkedés valóságosan tárgyi egészek felé irányult, úgy itt az észlelés eszmeileg tárgyi tagoltságában fogja fel a szervezetet érő ingeráramot. „. . . az állatra ható tulajdonságok, amelyek korábban mintegy puszta egymásmellettiségükben léteztek a számára, most kezdenek csoportonként elkülönülni: egyfelől kiemelkednek azok a kölcsönös összefüggésben levő tulajdonságok, melyek azt a tárgyat jellemzik, amelyre a tevékenység irányul, másfelől pedig azoknak a tárgyaknak a tulajdonságai, amelyek magát a tevékenység módját, vagyis a műveletet határozzák meg. Míg az elemi szenzoros pszichikum szakaszában a hatást gyakorló tulajdonságok differenciálása egyszerűen a domináns inger körüli egyesülésükkel összefüggésben történt, addig most első ízben keletkeznek a hatást gyakorló tulajdonságokat egységes, egészleges képpé integráló, egy és ugyanazon tárgy tulajdonságaiként egyesítő folyamatok." (Uo. 222. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás).

Újabban a perceptív pszichikumnak ezt az egészleges képpé integráló

teljesítményét az információ-elmélet és a kibernetika alkalmazásával egzakt módon vizsgálják. A vizsgálat a pszichikus képmásnak, a fizikai képmásnak és a kódnak a strukturális és funkcionális összehasonlítása útján történik. Ezek mindegyike valamilyen rendszer vezérléséhez rekonstruálja a rendszerre ható hírforrás állapotainak rendezettségét, de a vezérlés folyamatában más-más funkciót tölt be, és ennek megfelelően más-más struktúrát mutat.

A *kód* jeleknek[2] olyan halmaza, amely a hírforrás komponenseinek halmazával a homomorfizmus viszonyában áll: minden jelnek vagy jelcsoportnak megfelel a hírforrás elemi állapotainak jól körülhatárolható osztálya és a jelek vagy jelcsoportok közötti minden összefüggésnek a hírforrás megfelelő állapotai közötti összefüggések jól körülhatárolható osztálya (ilyen viszony van pl. az írás és a beszéd között: minden betűnek, ill. betűk bizonyos csoportjának beszédhangok meghatározott osztálya felel meg, a betűk — európai írásokban balról jobbra haladó — téri összefüggésének pedig a hangok idői egymásutánisága stb.). A kód az élettelen rendszerben lezajló irányított folyamatokat vezérli: mereven programozott folyamatok esetén beindítja a megfelelő program működését; sztochasztikusan programozott folyamatok esetén hozzá rögződik a próbálkozásokból szelektált adekvát működés. Ugyancsak kód vezérli az élő szervezetekben pusztán fiziológiai szinten szabályozott viselkedéseket is, amelyek a Pavlov-féle feltételes reflex-ív szerkezetét mutatják (az inger kódként váltja ki a reakciót, amely nem az inger forrására irányul, hanem ettől függetlenül, merev program szerint megy végbe), illetve „trial and error" szerkezetüek (a „megerősítő" reafferentáció az ingerhez mint kódhoz kapcsolja hozzá a sikeres reakciót). A kódnak a szó tulajdonképpeni értelmében vett vezérlő funkciójáról éppen ezért nem is beszélhetünk: ha az általa beindított folyamat irányított, akkor a merev program vezérli, ha ilyen program nincs, vagy több lehetséges program is van, akkor a folyamat nem irányított, hanem próbálkozás-jellegű.

A *kép* a kódnak olyan speciális típusa, amelynél a hírforrás elemi állapotai közötti téri-idői összefüggéseknek a jelek analóg összefüggései felelnek meg, esetleg a jelek modális karakterisztikái is azonosak a hírforrás megfelelő paramétereivel. Ezen belül a fizikai képmás (pl. a televízió képernyőjén) csak az ember érzékszervei számára létezik integrált, egészleges képként. Objektíve egymás melletti és egymás utáni jelek integrálatlan halmaza csupán, ami abból tűnik ki, hogy vezérlési folyamatokban kódként funkcionál: vagy az egyes elemi jelekhez külön-külön vannak hozzárendelve — merev programmal vagy sztochasztikus program alapján való szelekcióval — a vezérlés elemi parancsai, amelyek végül is az eredeti képnek megfelelő téri-idői struktúrában rendeződnek (pl. másoló automaták esetén), vagy pedig a képet az információ-feldolgozó apparátus véges számú minták egyikével azonosítja, és a további vezérlésben a mintának megfelelő kód funkcionál (így működnek pl. az olvasógépek). A fizikai képmás tehát csak olyan vezérlési folyamatokban funkcionálhat, amelyekben vagy merev program végzi a sokértelmű jelek egyértelmű dekódolását, vagy utólagos visszacsatolás szelektál egyértelműen a dekódolás többértelmű próbálkozásaiból.

A tanulással kapcsolatos kísérletek eredményei azonban azt mutatják, hogy a gerincesek fejlettségi szintjén — Leontyev erre a szintre teszi a percep-

[2] *Jelnek* az információelméletben az információnak valamilyen anyagi folyamatban testet öltött strukturális egységét nevezik.

tív pszichikum szakaszának kibontakozását[3] — a legritkább esetben figyelhető meg egyértelműen meghatározott, merev mozgássor, és éppilyen ritka a teljes meghatározatlan kaotikus próbálkozásból kiinduló tanulás. Vekker a gerincesek tipikus viselkedésében kibernetikai szempontból a következő jegyeket tartja kiemelendőnek: 1. tárgyiság (ami „abban áll, hogy az adott cselekvést realizáló mozgás téri-kinematikus rajza reprodukálja annak az objektumnak a struktúráját (formáját, nagyságát, domborzatát, felszíni kiképzésének karakterisztikáit és mozgásának sajátosságait), amelyre ez a cselekvés irányul"); (Л. М. Веккер: Восприятие и основы его моделирования. Leningrád 1964. 72. o.) 2. egészleges-összefüggő jelleg; 3. variativitás; 4. generalizáltság („repons generalisation" és stimuli generalisation"); 5. transzfer más végrehajtó szervre („A program és a konstrukció közötti közvetlen összefüggés hiánya kétféle módon fejeződik ki a mozgások felépítésének törvényszerűségeiben: először is, egy és ugyanazon végrehajtó szerven a legkülönbözőbb programok realizálhatók, vagyis különféle mozgási feladatok oldhatók meg. . . ; másodszor, a tárgyi cselekvés egy és ugyanazon programja a legkülönbözőbb végrehajtó szerveken realizálható." (Uo. 80.o.); 6. a szabályozás univerzalitása, pontossága redundanciája és ezzel összefüggő zajbiztonsága.

Vekker bebizonyítja, hogy ilyen mozgásvezérlést csak a *pszichikus képmás tesz lehetővé:* a mozgás konstrukciós programjának sokértelműsége mellett csak a vezérlést végző információk egyértelmű szerveződése biztosíthatja a viselkedés irányított jellegét, egyértelmű szerveződést pedig csak a jeleknek az az integráltsága biztosít, amely a pszichikus képmásban megfigyelhető.

A kibernetikai megközelítés tehát ugyanazzal az eredménnyel jár, mint a Leontyevé: a külső tárgyaknak megfelelő műveletek tevékenységen belüli elkülönülése feltételezi a pszichikum perceptív fejlődési szakaszát, ahol a tárgyak integrált képmásként tükröződnek és a mozgásvezérlésben e képmás játsza a főszerepet.

Honnan ered mármost az így funkcionálható pszichikus képmás integrált jellege, szemben a fizikai képmás ponthalmaz jellegével és funkcionálásának kód jellegével? E kérdés megoldásához nem elég az életfolyamatokon belül megkülönböztetni a struktúrálódás fejlődési szakaszait, hanem abból az alapvető különbségből kell kiindúlni, amely az információs folyamatok által egyfelől általában az életfolyamatok, másfelől az élettelen rendszerek vezérlésében betöltött funkció között mutatkozik:

Az élettelen rendszer anyagi szerkezete és energia-készlete egymástól elhatárolt, független alrendszereket képez: ha az energia-készlet kifogy, a leállt szerkezet elvben korlátlanul meghosszabítható ideig konzerválódhat, majd az energia-készlet kívülről való feltöltése után bármikor újra működésbe hozható. Az élő szervezetben ezzel szemben az anyagi és az energetikai rendszer kölcsönös visszacsatolással van egymáshoz rögzítve: a szervezet saját anyagát bontja le energiává, amely energia elfogyasztása egyedül biztosíthatja számára az anyagi szerkezet reprodukálását — ha ez a kör bármelyik pontján megszakad, a zavar nem marad elszigetelt, hanem a kölcsönös visszacsatolás útján láncreakciószerűen terjed, és végül az élő anyagi szerkezet irreverzibilis felbomlásához vezethet. Ebből ered egyrészt az életfolyamatok sajátos belső,

[3] „A jelenleg élő gerinces állatok többsége a perceptív pszichikum fejlődési periódusának különböző szintjein van. Az erre a fejlődési szakaszra való áttérés minden bizonnyal összefügg a gerincesek szárazföldi életformára való áttérésével. (Uo.)

szükséglet jellegű feszültsége, míg a mesterséges élettelen rendszerekben végső soron csak külső energia kölcsönözhet feszültséget a folyamatoknak, másrészt — ettől elválaszthatatlanul — az információs folyamatok funkciójának sajátszerűsége: az élő szervezet információs folyamatai szervesen beépülnek az anyagi szerkezetbe és a lebomlásból eredő energia struktúrájába mint a kölcsönös visszacsatolást szervező folyamatok. Az élő szervezetbe bekerülő információnak biztosítania kell, hogy a bomlásával energiát szolgáltató anyag helyébe kívülről a sejtprogramnak megfelelő anyag épüljön be, valamint hogy a szervezetben termelődő energia ennek a célnak megfelelően struktúrálódjék a viselkedés mozgási aktusaiban. Az élettelen rendszerekben az anyagi szerkezet és az energia-készlet közötti kölcsönös visszacsatolás híján a konstrukciós program független a rendszert mozgató energiák konkrét fajtájától és nagyságától, a mozgást vezérlő program és információ pedig éppígy független a szerkezet egyes elemeinek konkrét anyagi természetétől (pl. ugyanaz a konstrukció működtethető izomenergiával és elektromos meghajtással — ugyanazt a mozgásvezérlést biztosíthatja elektroncsövekből vagy tranzisztorokból összekapcsolt, ill. a neuronális hálózat). Ez teszi lehetővé, hogy a mesterséges élettelen rendszerekben egyre több konstrukciós elemet alkalmazzanak konstrukciós funkció nélkül és egyre több energetikai folyamatot cirkuláltassanak energetikai funkció nélkül — tisztán kibernetikai funkcióval. Az ilyen információ azután, független lévén a rendszer anyagi elemeitől és mozgató energiáitól, közömbös a rendszerrel kölcsönhatásba kerülő tárgy anyagi minősége és a tárgyat mozgató energiák minősége iránt is: az élettelen rendszer számára a tárgynak ekvivalense a képmás, amely a tárgy felületi pontjainak téri-idői elrendezettségét reprodukálja, vagy általában bármely kód, amely a tárgy tetszőleges paraméterét előre megadott, de tetszőlegesen megválasztott jelkulcs szerint leképezi.

Az állat számára ezzel szemben sem a kód, sem a felületi képmás nem lehet ekvivalens a tárggyal, amelyet a maga biokémiailag meghatározott valóságában asszimilálnia, ill. kohéziós erejének passzív vagy mozgásának aktív, de mindenképpen valóságos energiái miatt kerülnie kell. Ahhoz, hogy az információ ilyen vezérlési funkciót betölthessen, a tárgyak felületi pontjairól érkező ingereknek a pszichikus képmásban olyan jellé kell integrálódniuk, amely a tárgy belső, nevezetesen biokémiai, ill. energetikai meghatározottságáról hordoz információt. *Az állat tárgyi műveletekre tagolt viselkedését már nem közvetlenül az inger mint kód vagy a rendezett ingeregyüttes mint fizikai képmás vezérli, hanem az ilyen belső jelentéstartalom köré integrált pszichikus képmás.*

A pszichikus képmás integrált, egészleges jellege íly módon magyarázhatóvá válik. A tárgyban objektíven jelenlevő belső — biokémiai, ill. energetikai — tartalomnak megfelel az élő szervezeten belüli szervező erő, amely a tárgy felületéről érkező ingereket integrálja: az anyagi szerkezet és az energiakészlet közötti kölcsönös visszacsatolásból származó szükségleti feszültség, amely éppen ilyen és ilyen biokémiai összetételű tárgyak bekebelezésére, továbbá mindazon tárgyak kikerülésére ösztönöz, amelyek kohéziós ereje vagy belső energia-készlete bizonyos szintet meghalad.

Valószínűnek látszik, hogy az így szerveződő pszichikus képmások osztályán belül különböző szinteket jelöl az a megkülönböztetés, amelyet korábban Leontyevtől idéztünk: „... egyfelől kiemelkednek azok a kölcsönös összefüggésben levő tulajdonságok, melyek azt a tárgyat jellemzik, amelyre a tevékenység irányul, másfelől pedig azoknak a tárgyaknak a tulajdonságai,

amelyek magát a tevékenység módját, vagyis a műveletet határozzák meg."

A *motiváló tárgy* képmása a különböző érzéki minőségű felületi mezőket statisztikai jelleggel integrálja a belső biokémiai vagy — pl. párzási partner esetében — biológiai jelentéstartalmú jellé. A felületi elemek téri-idői struktúrája nem képeződik le benne — az egyetlen ilyen természetű ábrázolt paraméter a tárgy egészének lokalizációja a homogén háttéren. Bazális komponense a szaglás, amely a tárgy objektív tartalmát képező biokémiai tulajdonságokra irányul, és működése mintegy közvetítő átmenetet jelent a tárgy felszínének telerecepciója és a tárgy tartalmának tényleges bekebelezése között. Ahhoz, hogy a motiváló tárgy pszichikus képmása létrejöjjön, nem szükséges a szaglás tényleges funkcionálása, de nélkülözhetetlen a kortikális szaglólebenynek és a hozzá kapcsolódó, vele azonos citoarchitektonikai szerkezetet mutató képleteknek, a lobus limbicusnak vagy viscerális agyvelőnek az épsége.[4] A motiváló tárgy pszichikus képmásának bázisaként olyan viscerális modellek létezését kell feltételeznünk, amelyeket a megfelelő tárgyak biokémiai-biológiai lényegének mintája szerint a limbikus rendszer szervez — a különféle járulékos elemek, amelyek a pszichikus képmásban képeződnek le, ebbe a modellbe beépülve kapják integrált jellegüket. A modell felidéződése jelenti az ingeregyüttesnek ilyen

[4] „Az egyszerű kutató reakció kialakulásának legelején a szaglás funkciója létezett, és az ízletes, fehérjetartalmú stb. táplálék felkutatását szolgálta . . . Következésképp a szaglást primitív kutató reakcióként, észlelésként lehet értékelni" — állítja Papez a Henry Ford Hospital Symposiumon tartott előadásában *(A viscerális agyvelő, szerkezete és kapcsolatai.* Ретникулярная формалция мозга. Moszkva 1962. 522—523. o.), és megállapítja, hogy a viscerális agyvelő „struktúrái valósítják meg az érzékleteknek a szervezet szükségleteinek megfelelő koordinációját." (520. o.).

A limbikus lebeny kulcsfontosságú szerepét a motiváló tárgy integrált pszichikus képmásának kialakításában mind az exstirpációs, mind a stimulációs kísérletek, mind pedig a neuropatológiai vizsgálatok adatai igazolják. Klüver és Bucy majmokon, Schreiner, King és Galambos macskákon igazolta, hogy e képletek kiirtása lehetetlenné teszi az állat számára az ösztöntárgyak felismerését, aminek következtében a kísérleti állat táplálkozásra alkalmatlan tárgyakat (pl. szemetet, szeget) ismételten a szájába vesz, nemi partnert keres azonos nemű vagy más fajhoz tartozó állatokban, sőt élettelen tárgyakban stb. Megfelelő lebenykiirtó műtét nyomán embernél is analóg tünetek álltak elő. A hypocampusnak, különösen pedig a halántéklebenyi II. gyrus poláris részeinek elektromos izgatása összefüggő, scena-szerű hallucinációkat, „déja vu" és „jamais vu"-élményt, az aktuális érzéki benyomások sajátos értelmezését váltotta ki. Penfield egyik betege pl. egy zeneművet hallott, amelyet az operáló orvos kérésére a hallucinált zenekarral együtt el is énekelt, miközben az áram megszakítására a zene is elhallgatott, majd újra bekapcsoláskor elölről kezdődött; más betegek az ingerlés hatására rémületbe estek, mert a külvilág aktuálisan éppen felfogott képét úgy értelmezték, hogy a dolgok és a hangok fenyegető jelleggel közelednek feléjük. (Penfield e tények alapján a halántéklebeny II. gyrusának poláris részét „interpretációs központ"-nak nevezi.)

A lobus limbicusnak az ingerek motivációs integrálásában játszott szerepét Horányi is hangsúlyozza: „. . . a limbikus rendszer, elsősorban pedig annak centrális része, a hippocampus az egész somato- és viscerosensibilitás felől kap afferentatiót. Tehát a hipocampus a thalamus, a centrecephalon és a kisagyvelő mellett a sensibilis ingerek negyedik gyűjtőmedencéje. Míg a thalamus és a kisagyvelő sensibilis afferentatióinak a motorium organisatiójában van szerepük, a centrecephalon, valamint valószínűleg a hippocampus az emocionalitás, a vitalis tempo, az általános activitas megszervezésében fontos. A limbicus rendszer valószínűleg emótiókkal tölti fel az érzeteket, a külvilági benyomásokat: kellemes érzelmekkel, ha az a szervezet szempontjából előnyös, kellemetlen, menekülő activitasra ösztönző emótiókkal, ha az érzet, az ingerület a szervezet számára káros külvilági behatásokról ad hírt. A limbicus rendszer tehát a szervezet reactioját integrálja a külvilág ingereire, az emotiókon keresztül hat az activitasra. Az activitas tulajdonképpen az affectivitás, az emotionalitas érvényesülése a tágabb értelemben vett motoriumban." *(Neurológia.* Medicina, 1962. 187. o.)

és ilyen moitvációs tárgyként való felismerését; a modell léte magyarázza a felismerés lehetőségét olyankor is, amikor a tárgyra jellemző ingeregyüttes csak hiányosan vagy torzításokkal percipiálható.

A motiváló tárggyal egy orientációs mezőben elhelyezkedő és megközelítését közvetítő *műveleti tárgy* képmása a kontúroknak és más struktúraképző vonalaknak téri-idői rendezettségét képezi le. Jelentéstartalma: az állat célirányos mozgásával szembenálló erők és energiák téri-idői eloszlása a tárgyban. Bazális komponense: kinesztétikus-taktilis reafferentáció a tárggyal való közvetlen kontaktusról, amely az állat célirányos lokomóciója során létesül a tárgy objektív tartalmát képező energetikai tulajdonságokkal kapcsolatosan; a kinesztétikus-taktilis reafferentáció működése szintén közvetítő átmenetet jelent a tárgy felszínének telerecepciója és a tárgy tartalmának ütközéskor bekövetkező, a szervezetet ténylegesen károsító behatolása között. Ahhoz, hogy a műveleti tárgy pszichikus képmása létrejöjjön, itt sem szükséges a kinesztétikus reafferentáció tényleges funkcionálása, de szintén nélkülözhetetlen a kinesztétikus-taktilis szenzibilitás kérgi zónáinak (gyrus centralis posterior) éppsége. A műveleti tárgy pszichikus képmásának bázisául olyan *kinesztétikus modellek* létezését kell feltételeznünk, amelyeket a megfelelő tárgyak energetikai-dinamikai lényegének mintája szerint a szomatoszenzoros kérgi központ szervez — az állat számára a percepciós mező e modellek szerint nyer tárgyi tagolódást. A modell felidéződése eredményezi az állat számára az ismert terep olyan tagolódását, amely a motivációs tárgy eléréséhez szükséges műveletek lebonyolítását biztosítja olyan körülmények között is, amikor a megteendő út hosszabb-rövidebb szakasza nem percipiálható.

A perceptív pszichikum fejlődési szakaszában a kétféle pszichikus képmás elsősorban a táplálékszerző viselkedés orientációs bázisában kap szerepet. Az elhárító viselkedés irányítása ettől eltérő módon, általában kód jellegű, ill. fizikai képmás jellegű információ révén történik. Ezen belül is megkülönböztethető a kétféle szint:

A *motiváló kód* a külső ingerek tagolatlan összhatásukban vett együttese vagy percipiálható környezet háttér szerű tagolatlan képe, amelyben az egyes ingerek közömbös egymásmellettiségükben és egymásutániságukban tükröződnek. Tárgyi jelentéstartalma a képnek az állat számára nincsen, csak reaktív hatása: a kortikális és az izomtónust fokozza, ill. csökkenti, vegetatív alarmreakciót vált ki, ill. gátol a külön ki nem emelkedő részingerek intenzitásától és feltétlen vagy feltételes jelző-funkciójától függően.

A *műveleti kód* elemi inger vagy olyan séma szerű kép, amelyben az egyes ingerek egyáltalán nem tükröződnek, csak az ingerek szabályos téri-idői elrendezettsége. Tárgyi jelentéstartalma ennek a kódnak sincsen az állat számára, csak reaktív hatása: a nyílt reflex-ív feltétlen és feltételes kapcsolatainak közvetítésével a viselkedés merev mozgássorát vagy próbálkozó aktusát váltja ki.

A diffúz motiváló kód, a viscerális modell szerint tárgyilag tagolt motiváló pszichikus képmás, a kinesztétikus modell szerint struktúrált műveleti pszichikus képmás és az elemi műveleti kód az információ struktúrájának és kibernetikai funkciójának olyan szukcesszív szintjeit képezik, amelyek megkülönböztetése a pszichikum további fejlődési szakaszaiban egyre fontosabbá válik, igazi jelentőségét pedig a humánpszichológiában nyeri el, ahol lehetővé teszi, hogy *a személyiségnek és aktuális megnyílvánulásainak különböző szintjeihez — magjához, öntudati szférájához, tudati szférájához és héjához* — egyaránt objektív vizsgálati és hatástechnikai kulcsot kapjunk.

Ami mármost a tevékenység és a pszichikum filogenezisének további menetét illeti, a soron következő fejlődési stádium, amelyet Leontyev kiemel, az *intellektus fejlődési szakasza*. Ebben a szakaszban a tevékenységen belül két fázis különül el: a művelet — amely korábban csak önállótlan mozzanata, végrehajtási módja volt a tevékenységnek — viszonylag önálló céllal elválik a tevékenység másik fázisától, amelynek célja a tulajdonképpeni motiváló tárgy megszerzése az első fázisban elért cél következményeként. Az első fázis orientációs bázisaként alakul ki az intellektus: azoknak a tárgyak közötti tériviszonyoknak a felfogása, amelyeket az állatnak az első fázisban át kell rendeznie (pl. a ketrec sarkában elhelyezett ládát a felfüggesztett gyümölcs alá tolnia, különálló botokat egyesítenie), hogy az átrendezett viszonyok eredményeként a második fázisban elérje a tevékenység tulajdonképpeni célját, a motiváló tárgyat. Az intellektus tulajdonképpen az előző fejlődési szakasz viselkedésének sajátosságait ismétli meg az orientáció eszmei síkján: miként a perceptív pszichikum fejlődési szakaszában a viselkedés valóságosan a tárgyak közötti téri viszonyokhoz alkalmazkodott, úgy most az orientáció eszmeileg egymáshoz való téri viszonyukban fogja fel őket.

Ezzel kapcsolatban Leontyev az egész filogenezist jellemezve mutat rá, hogy „az állatokat körülvevő külső környezet pszichikus tükrözése mintegy elmarad tevékenységük fejlődésétől. Így a legegyszerűbb tevékenység, amelyet a hatást gyakoroló tulajdonságok objektív összefüggései határoznak meg és amely az állatot bonyolult tárgyilag tagolt környezettel hozza kapcsolatba, az elemi érzékletek kifejlődését eredményezi, amelyek csupán az egyes hatásokat tükrözik. A gerincesek bonyolultabb tevékenysége, amelyet a tárgyi viszonyok, a szituációk határoznak meg, egészleges tárgyak visszatükrözésével jár együtt. . . Ennek az inadekvátságnak a megszüntetése a visszatükrözés új formáinak keletkezése útján új lehetőségeit nyitja meg a tevékenységnek, amely még magasabb szintű struktúrát nyer, minek folytán újra keletkezik közöttük (ti. a visszatükrözés és a tevékenység között — *G.L.*) az inadekvátság és az ellentmondás, de most már új szinten." (Id. mű 244—245. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás.)

Ennek a fejlődésnek a legmagasabbrendű terméke az *emberi tudat*. Ebben a szakaszban a tevékenység fázisai különböző *személyek cselekvéseiként* (действия) válnak el egymástól, amelyeknek önálló célja nem motívuma azoknak, akik az egyes cselekvéseket végzik. A cselekvésnek és a céljaként funkcionáló tárgynak a szubjektív *értelmét* (смысл) az adja meg, hogy az individuális cselekvések a munkamegosztás során elkülönült mozzanatai a kollektív *tevékenységnek* (деятельность), amelynek célja egyben motívum is: az egyes cselekvések értelmét az a funkció adja meg, amelyet a tevékenység egészében betöltenek, a cselekvések céltárgyainak értelmét pedig eszközként való viszonyuk a tevékenység motívumához. A cselekvéseknek és céltárgyuknak ugyanakkor objektív *jelentésük* (значение) is van, amelyet az ad meg, hogy a céltárgyat a tevékenységcsere révén szerzett tárgyi eszközökkel készítik el: az egyes tárgyak jelentését más tárgyakhoz mint történelmi előfeltételükhöz való viszonyuk határozza meg, a cselekvések jelentését pedig a tárgyi eszközöknek megfelelő struktúráltságuk. Az ilyen értelemben vett cselekvés orientációs bázisaként alakul ki a tudat: a tárgyaknak jelentésükben és értelmükben való visszatükrözése. „A tudati tükrözés az állatokra jellemző pszichikus tükrözéstől eltérően a tárgyi valóságnak a szubjektum tárgyhoz való viszonyától elhatárolt tükrözése, azaz a tárgyi valóság objektív, allandó tulajdonságait kiemelő tükrö-

zés. A tudatban a valóság képe nem folyik össze a szubjektum élményeivel. . . " (Uo. 254. o.)

A tárgyak értelme éppúgy objektív tulajdonsága a tárgynak, mint jelentésük: „. . . a tudatos értelem a motívumnak a célhoz való viszonyát fejezi ki. Csak azt kell feltétlenül hangsúlyoznunk, hogy a ‚motívum' fogalmat nem a szükséglet átélésének megjelölésére használjuk, hanem annak az objektív tényezőnek a megjelölésére, amelyben ez a szükséglet az adott körülmények között konkretizálódhatik, és amelyre mint kiváltó tényezőre a tevékenység irányúl." (Uó. 284. o.): *A tárgyak értelme végső soron az az objektív funkció, amelyet az össztársadalmi praxisban ennek eszközeként nyernek.* Azok a tárgyak, amelyek sem közvetlenül, sem közvetve, sem pozitív, sem negatív eszközként — azaz sem előmozdítva, sem akadályozva a társadalmi praxist — nem funkcionálnak, részben a praxis hátttereként, részben a valóságos eszközökre való szimbolikus vonatkozásuk révén nyernek értelmet.[5] *A tárgyak jelentése pedig végső soron az az objektív funkcionális összefüggés, amelybe más tárgyakkal a társadalmi praxis termékeként kerülnek.* Azok a tárgyak, amelyek nem emberi produktumok, a praxis szervetlen előfeltételeként, illetve valóságos termékekre való tartalmi vonatkozásuk révén kapnak jelentést.[6] „A világ emberi visszatükrözését" — írja Leontyev — „a jelentés közvetíti, amennyiben ez tudatosult visszatükrözés, azaz amennyiben a társadalmi gyakorlat tapasztalatára támaszkodik és ezt magába foglalja. Egy papírlap nemcsak úgy tükröződik a tudatomban, mint valamiféle négyszögletes, fehér, vonalakkal borított tárgy; nem is úgy, mint valamiféle struktúra, valamiféle egészleges forma. A papírlap éppen mint papírlap, mint *papír* tükröződik a tudatomban. A papírlapról nyert érzéki benyomásaim, mivel a megfelelő jelentésnek birtokában vagyok, meghatározott módon megtörnek tudatom prizmáján. Amikor azonban. . . a papírt észlelem, ezt a valóságos papírt észlelem, nem pedig a ‚papír' jelentését. Introspektíve a jelentés rendszerint hiányzik a tudatomból: közvetíti, amit észlelek vagy gondolok, de magát eközben nem tudatosítom, nem gondolom. . . pszichológiailag a jelentés a valóságnak tudatom tartalmává lett. . . általánosított visszatükrözése, amelyet az emberiség munkált ki és rögzített a fogalom, az ismeret formájában, sőt a jártasságnak mint általánosított cselekvési módnak a formájában, a viselkedés normájaként stb. A jelentés a valóságnak a hozzá való individuális, személyiségi viszonytól független tükrözése az ember által. Az ember a jelentések történetileg kialakult rendszerét már készen találja, és ugyanúgy veszi bírtokba, ahogyan *a szerszámot, a jelentésnek ezt az anyagi előképét* (прообраз; kiemelés — *G. L.*). A tulajdonképpeni pszichológiai tény. . . az, hogy elsajátítottam vagy nem sajátítottam el az adott jelentést." (Leontyev: id. mű 281—282. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás.)

Az elsajátítás problémája azonban már átvezet a tevékenység és a pszichikum ontogeneziséhez.

Minthogy az össztársadalmi praxis alapja a termelőeszköz termelése, így az, ami benne a múltra vonatkoztatva termék, a jövőre vonatkoztatva eszközfunkciót kap. Ily módon a jelentés, amelyben alapvetően a tárgynak termék-

[5] Vö. V. V. Vanszlov: *A szép problémája.* Gondolat, 1958.; Л. Н. Столович: *Эстетическое в действительности и в искусстве.* Moszkva, 1959.; Garai L.: *A szép pszichológiája.* Magyar Filozófiai Szemle, 1962/4. sz.

[6] Az emberi praxis története során termelt tárgyaknak mint eszközöknek az emberi megismerés közvetítőiként játszott szerepéről lásd az 1. lábjegyzetben idézett tanulmányt.

ként nyert tárgyi funkciói (egyéb tartalmak pedig csak ezek prizmáján keresztül) tükröződnek, és az értelem, amely alapvetően a tárgy eszköz-funkcióit (egyéb tartalmakat pedig csak ezek prizmáján keresztül) tükröz, össztársadalmi szinten lényegileg egybeesik. Ez az értelemmel egybeeső jelentés rögződik a tárgyat megjelölő szóban ennek fogalmi tartalmaként — így „találja történetileg kialakult rendszerét már készen" az individuum.

Az individuum számára azután elválik egymástól a jelentés és az értelem: az egyén egyrészt elsajátítja a verbálisan rögzített jelentéseket, másrészt a tárgyak valóságos értelmet nyernek az egyén élettevékenységében betöltött funkciójuk szerint. A kettő közötti viszonyt alapvetően az határozza meg, hogy az egyéni tevékenység hogyan épül be részcselekvésként az össztársadalmi praxisba.

A beépülés történhet úgy, hogy ami társadalmi vonatkozásban részcselekvés az a cselekvő egyén számára is csupán cselekvés, azaz célja nem motívum is egyben — motívumként az egyén számára is az össztársadalmi tevékenység motívuma szolgál. Ez a viszony jellemzi az ősközösségi társadalmat, valamint hosszabb-rövidebb ideig tartó átmeneti jelleggel minden olyan társadalmat és közösséget, amelynek célját tagjai közösen tűzik ki és a célból eredő részfeladatokat közösen osztják el maguk között. Ilyen körülmények között „. . . a világ egyformán tükröződik mind a nyelvi jelentéseknek a kollektíva tudatát képező rendszerében, mind — ugyanezen jelentések formájában — az egyes individuumok tudatában. Pszichológiailag ez azzal függ össze, hogy a tudatosuló jelenség értelme az egyes ember számára és a nyelvi jelentésben rögzített értelme a kollektíva egésze számára egybeesik. A tudatosuló értelmek és jelentések ilyen tagolatlansága azért lehetséges, mert a tudatosulónak a köre még sokáig az emberek azon viszonyaira korlátozódik, amelyek egyben közvetlenül az egész kollektíva viszonyai is. . . Az értelmek és jelentések egybeesése az őstársadalmi tudat fősajátossága." (Uo. 289—290. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás.)

A beépülés másik lehetséges módja az, hogy ami társadalmi vonatkozásban részcselekvés, az a cselekvő egyén számára olyan cselekvés, amelynek motívuma lényegesen eltér az össztársadalmi tevékenység mozgatójától — motívumként a létfenntartás anyagi szükségletei vagy ideologikusan tételezett eszmei szükségletek funkcionálnak. Ez a viszony jellemzi az elidegenedett társadalmi formációkat. Ilyen körülmények „következménye, hogy az emberi tevékenység objektív eredményei egyfelől, motívuma másfelől szétválnak egymástól. Más szóval, a tevékenység objektív tartalma nem esik egybe szubjektív tartalmával, azzal, amit az illető tevékenység az ember számára képvisel. Ez kölcsönöz tudatának egészen sajátos pszichológiai vonásokat." (Uo. 313. o.) „Ezeknek a viszonyoknak a tudatba való behatolása pszichológiailag a tudat általános struktúrájának ‚dezintegrációjában' fejeződik ki, amelyet azoknak az értelmeknek és jelentéseknek kölcsönös idegenné válása jellemez, amelyek prizmáján keresztül az ember a környező világot és saját életét szemléli." (Uo. 315. o.) „Az értelmek és jelentések kölcsönös idegensége közvetlenül rejtve marad az ember elől, önmegfigyelése számára nincs adva." (Uo. 319. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás).[7]

[7] G. Bateson, D. D. Jackson, J. Haley és J. Weakland figyelemreméltó elmélete a kommunikáció és a metakommunikáció közötti eltérésről és ennek patogén hatásáról véleményünk szerint Leontyev ezen elidegenedés-interpretációjában nyerhetne a feno-

Az egyéni tevékenység beépülése az össztársadalmi praxisba, harmadszor, történhet olymódon, hogy a részcselekvés célja az egyén számára közvetlenül motívummá válik, vagyis azt, ami társadalmi vonatkozásban csupán részcselekvés, maga a cselekvő egyén mint totális tevékenységet végzi. Ez a viszony az elidegenedés felszámolását követően a kommunista társadalomban válik társadalmilag általánossá. Személyiségpszichológiai szinten azonban az az átstrukturálódás, amelynek során a társadalmilag determinált cselekvés a személyiség belsőleg motivált tevékenységévé válik, minden történelmi korban a pszichikum ontogenetikus fejlődésének egyik alapmeghatározója.

A tevékenység és a pszichikum ontogenezise

A pszichikum struktúrájának fejlődését az ontogenezisben is a tevékenység struktúrájának fejlődése határozza meg.

Az emberi ontogenezis az érésnek és az oktatásnak sajátos szintézise. Az érés végigvezeti a gyermeket a tevékenység és a pszichikum struktúrálódásának azokon a fejlődési szakaszain, amelyeknek filogenetikus változását fentebb vázoltuk. A motiváló vagy műveleti tárgyakat azonban a felnőtt juttatja — több-kevesebb céltudatossággal — a gyermek tevékenységének hatáskörébe; ugyancsak a felnőtt kapcsolja be a gyermeket azokba a csoport- és státuszviszonyokba, amelyek keretei között az életkornak megfelelő tevékenységet folytatja. A tevékenységnek és a pszichikumnak mint a tevékenység orientációs alapjának a konkrét szerkezetét tehát az érés megfelelő szakaszaiba épülve az oktatás és a nevelés határozza meg oly módon, hogy az emberi történelem tárgyiasult és társadalmi viszonyokba rögződött termékeit közvetíti a kibontakozó személyiséghez.

Az érés első szakaszában, akárcsak a szenzoros pszichikum filogenetikus fejlődési szakaszában, az életfunkcióktól differenciálódik a célirányos viselkedés. A tevékenység alaptípusa[8] a felnőttel folytatott interakció, amelynek motívuma a létfenntartási szükségletektől független szociális motívumként alakul ki: az emberi arc és az emberi hang közvetlenül nyer felszólító jelleget, ami kezdetben a tekintet passzív rögzítésében, később egyre inkább aktív gesztikulációiban nyílvánul meg. A tárgyak is annyiban kapnak felszólító jelleget, amennyiben az ember kiemeli őket a háttérből és a gyermek recepciós vagy manipulációs tevékenysége számára hozzáférhetővé teszi. A tárgyakkal való manipuláció ily módon kiegészítője ebben az életkorban az interakciónak. A beszéd úgy alakul ki ebben az életkorban, mint az interakció fokozatos verbalizálódása — funkciója tehát elsődlegesen kommunikatív. A kialakuló beszéd-

---

menologikus elemzésen túlmenő szociálpszichológiai megalapozást. A verbális kommunikáció elsősorban a szójelhez történelmileg rögződött objektív jelentéstartalmat közöl — az értelem közlése interperszonális kapcsolatban elsősorban metakommunikációs szinten történik. A kommunikáció és a metakommunikáció ellentéte ilyenmódon csupán egyik lehetséges megnyílvánulása annak az ellentétnek, amelyet az értelmek és a jelentések között az elidegenedés teremt meg.

[8] „Alapvető tevékenységnek (основная деятельность) azt a gyermeki tevékenységet nevezzük, ... amelynek keretében más, új tevékenységfajták differenciálódnak, ... amelyben kialakulnak vagy átstrukturálódnak az egyes pszichikus folyamatok, ... amelytől a legközvetlenebb módon függenek a gyermeki személyiségnek az adott fejlődési periódusban megfigyelhető alapvető pszichológiai változásai." (Uo. 518—519. o.)

jelek jelentéstartalma alapvetően azokra a tárgyakra korlátozódik, amelyekre a gyermek manipulációs tevékenysége irányul.

Az érés második szakaszában, akárcsak a perceptív pszichikum filogenetikus fejlődési szakaszában, a gyermeki tevékenységen belül műveleti szakaszok különülnek el. Ez az elkülönülés sajátos módon megy végbe a játékban mint ennek az életkornak alapvető tevékenységében. A játéktevékenység motivációja már nem korlátozódik azokra a tárgyakra, amelyekkel a gyermek az előző fejlődési szakaszban ténylegesen megtanult manipulálni, hanem kiterjed olyan tárgyakra is, amelyek a „felnőttek cselekvésének tárgyai, melyekkel a gyermek még nem képes ténylegesen tevékenykedni. . . " (Uo. 483. o.), „. . . az ellentmondás egyfelől a tárgyakkal való cselekvés szükségletének viharos fejlődése, másfelől a cselekvéseket megvalósító műveletek (azaz cselekvési módok) fejlődése között. . . a gyermeknél csak a tevékenység egyetlen típusában, nevezetesen. . . a játékban oldódhat fel. Ez azzal magyarázható, hogy a játék nem produktív tevékenység, motívumát nem az eredmény, hanem maga a cselekvés tartalma határozza meg. Ezért a játéktevékenységnek nincs meg az a kötelező aspektusa, amelyet az adott cselekvés reális feltételei határoznának meg, azaz nincs kötelező cselekvésmódja, művelete. Csak a játék jellegű cselekvésben fordulhat elő, hogy a szükséges műveleteket más műveletekkel, s a cselekvés tárgyi feltételeit más tárgyi feltételekkel helyettesítik, miközben maga a cselekvés tartalma megmarad." (Uo. 485. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás.) A játéktevékenység kialakulásával tulajdonképpen az történik, hogy a tárggyal folytatott közvetlen manipuláció, melynek motívuma az előző fejlődési szakaszban azonos volt magával a tevékenység tárgyával, beépül egy olyan tevékenységbe, amelynek motívuma ettől eltérően a tárgyi tevékenységet folytató felnőttek utánzása lesz. A felnőttek utánzása a nem tárgyi jellegű szerepjátékokban viszonylag önálló kiegészítő tevékenységként is létezik ebben az életkorban. A játéktevékenységben alakulnak ki a személyiség képességeinek alapjai. A beszéd ebben az életkorban új funkciót nyer egocentrikus beszédként a tárgyi tevékenység előzetes megtervezésében. Jelentéstartalmán belül ebben az életkorban kezdődik a differenciálódás a tárgyi jelentés és a személyi értelem között: a játéktevékenységben a tárgy valódi jelentése a vele folytatott valóságos műveletekkel kapcsolatos, játéki értelme pedig a játékcselekvés motívumával (vö. a jelentésről és értelemről fentebb mondottakkal).

Az érés harmadik szakaszában, akárcsak az intellektus filogenetikus fejlődési szakaszában, kialakulnak az olyan cselekvések, amelyek célja a cselekvő személyiségnek nem motívuma, hanem csak bizonyos motívumok későbbi realizálásának szükséges előfeltétele. Ennek az életkornak alapvető tevékenysége a tanulás. A tanulás során sajátítja el a gyermek a társadalmi tudat fogalmilag tagolt tartalmait. A tanulási tevékenység kialakulásával ismét az történik, hogy az előző fejlődési szakasz kiegészítő tevékenysége mozzanataként épül be az új struktúrába: a valóságos cselekvés számára hozzáférhetetlen tárgyak eszmei elsajátítása a tárggyal bánni tudó felnőtt utánzása révén, ami a játéktevékenységnek motívuma volt, tudatosan kitűzött célja lesz az új cselekvésnek. A tanulási célt a felnőtt tűzi ki, ahogyan az ontogenezis első szakaszában is a felnőtt kezdeményezte az interakciót. Ahogyan az első szakaszban, úgy most is kialakul egy kiegészítő tevékenység, amelynek részcselekvései közvetlenül a felnőtt által célul kitűzött tárgyakra irányulnak — ezúttal meghatározott ismerettartalmakat objektíváló jelkomplexumokra az egyes jelek eszmei tartalmainak elsajátítása végett. Ebben az életkorban a beszéd

interiorizált beszédként nyer új funkciót az eszmei cselekvésben (умственное действие), amely elkülönül a tárgyi cselekvéstől mint ennek orientációs alapja. A beszéd eszmei tartalmaként itt már nem a tárgyak személyi értelme funkcionál, mint a játékban, hanem a tárgyi jelentésük. A tárgyi jelentés, amelyet a játékban még valóságos cselekvés képviselt, a tanulásban átalakul a gyermek számára eszmei jelentéssé.

Az érés negyedik szakaszában, akárcsak a tudat kifejlődésének filogenetikus szakaszában, végbemegy a tevékenységnek a kollektíva különböző tagjai közötti partikularizálódása. Ennek az életkornak alaptevékenysége a felkészülés az életre. A felkészülés során alakítja ki a személyiség önmagában az akarati tulajdonságait. A felkészülés tevékenységének kialakulása során ismét az előző fejlődési szakasz kiegészítő tevékenysége épül be mozzanatként az új struktúrába: az az önképző, objektivált eszmei tartalmakat elsajátító cselekvés, amelynek célját a tanulási tevékenységen belül felnőtt nevelő tűzi ki, egyre inkább olyan cselekvéssé alakul, amelynek célját maga a serdülő személyiség választja meg azon motívumtól hajtva, hogy cselekvése révén az általa választott vagy elfogadott kollektívába annak teljes értékű részeként épülhessen be. Ahogyan a játékban önállósult a gyermek tárgyi tevékenysége a felnőttől, aki ezt az előző fejlődési szakaszban kezdeményezte, úgy most az önfejlesztő tevékenység önállósul abban az irányban, amelyet a tanulásban a felnőtt kezdeményezett. Ahogyan a tárggyal manipuláló játéktevékenység kiegészítőjeként kialakult a szerepjáték, amelyet a felnőttől önállósulni kezdő gyermek a kortársaival csoportot alkotva s a felnőttek szerepviszonyait utánozva játszik — ugyanígy a felnőttől való önállósulás megindulásával a serdülő ismét a kortársaival képez csoportot. A csoporttal folytatott interakció ennek a fejlődési szakasznak kiegészítő tevékenysége. A beszédnek ebben az életkorban nyert új funkciója a kifejező funkció. Eszmei tartalomként a kifejező beszéd ismét a tárgyak személyi értelmét hordozza, mint a játékot kísérő egocentrikus beszédben. Az értelem azonban itt már valóságos funkciója a tárgynak a tevékenység motívumára vonatkoztatva.

Az ontogenezis negyedik szakaszában befejeződik az individuum érési folyamata. Ettől kezdve az egyén tevékenysége szervesen illeszkedik életvitelébe, amelynek mozgatói (vágyak, Én-ideálok) a tevékenység motivumaiként válnak társadalmi közvetítéssel öntudatosakká; a motívumok a részcselekvések céljában tudatosulnak, és tárgyi közvetítéssel akarati ellenőrzés alá veszik a cselekvések módjaként nem tudatosan végzett műveleteket. A személyiség életvitelének tevékenységekre, a tevékenységnek cselekvésre és a cselekvésnek műveletekre tagolódása már a felnőtt személyiség életvitelének normális strukturálódása. A továbbiakban minden tárgy és jelenség attól függő pszichikus reprezentációt nyer a személyiségben, hogy milyen funkciót tölt be reálisan az életvitelnek ebben a struktúrájában.

Az ontogenezis mint biológiai érés tehát röviden megismétli a tevékenység strukturálódásának filogenetikus fejlődését. Az ontogenezisnek mint az oktatás társadalmi folyamatának azonban eközben nem kell végigjárnia — még lényeges lerövidítéssel sem — az emberiség történeti fejlődésének útját, mint ezt az előbbi párhuzam analógiájára gyakran képzelik. *A kori sajátosságnak megfelelően struktúrálódott tevékenységbe a kori sajátosságnak megfelelő funkcióval az oktatás bekapcsolhatja a történelmi fejlődés legújabb eredményét képviselő tárgyakat és objektivált eszmei tartalmakat, mégpedig anélkül hogy adekvát elsajátításukhoz a gyermeknek szüksége volna az előtörténet végigkövetésére.*

Igy pl., mint ezt a moszkvai 91. kisérleti iskolában D. B. Elkonyin és V. V. Davidov vezetésével folytatott oktatási kísérletek bizonyítják, az algebra elsajátításához nemcsak hogy nincs szükség arra, hogy a gyermeket a konkrét tárgyak számlálásától egyszerűbb, majd bonyolultabb számolási feladatok szóbeli, majd írásos megoldásán keresztül juttassák el a mennyiségi viszonyokkal való absztrakt operáláshoz, hanem egy ilyen eljárás egyenesen zavarja a gyermeket abban, hogy a fejlettebb fokra eljusson. Ehelyett az szükséges, hogy az egyes matematikai összefüggéseket objetiváló tárgyakat iktassanak be a gyermek életkorának megfelelő tevékenységbe olymódon, hogy a tevékenység strukturális összefüggései a megfelelő *absztrakt* matematikai összefüggéseket reprodukálják. Ehhez persze a tárgy elsajátíttatását csak olyankor szabad kezdeményeznie a felnőttnek, amikor az ehhez szükséges tevékenységstruktúra biológiailag már megérett.[9]

A marxista pszichológiának elméletileg és gyakorlatilag legfontosabb felismerése az ontogenezisre vonatkozóan, hogy ez nem úgy megy végbe, hogy *a kibontakozó személyiség a tevékenységével valóságosan alkalmazkodnék a környezetéhez és tudatával eszmeileg befogadná* azt. A fejlődés valóságos útja *az emberi tárgyak és a társadalmi szerepek tevékeny elsajátítása.*

Az alkalmazkodás akadály típusú, az elsajátítás eszköztípusú tárgyra irányul. Az alkalmazkodás révén a szervezetnek és létfeltételeinek reprodukálására — az elsajátítás folytán a környezet és a személyiség produktív megváltoztatására nyílik lehetőség. Az alkalmazkodásban a tevékenység és a tárgy megmarad egymás számára külsődlegesnek: a lokomócióban megkerülik a tárgyat és annak *ellenére* érik el a célt. Az elsajátításban a tárgy beépül a tevékenységbe: a manipulációban kézbeveszik a tárgyat és annak *közvetítésével* valósítják meg a célt.

Leontyev a következő érvekkel támasztja alá, hogy „a széleskörűen elterjedt nézet ellenére az alkalmazkodás fogalma egyáltalán nem fejezi ki azt, ami a gyermek pszichikus fejlődésében lényeges":

„Az alkalmazkodási folyamat — abban az értelemben, ahogyan az állatokkal kapcsolatban használjuk — és az elsajátítási folyamat közötti különbség a következőkben áll. A biológiai alkalmazkodás a szubjektum faji sajátosságainak és képességeinek, veleszületett viselkedésének *változási* folyamata, amelyet a környezet követelményei idéznek elő. Más dolog az elsajátítás folyamata. Ez olyan folyamat, amelynek eredménye a történetileg kialakult emberi tulajdonságok, képességek és viselkedésmódok *reprodukálódása* az individuumnál. Más szóval ez olyan folyamat, amelynek révén a gyermeknél végbemegy az, ami az állatoknál az öröklődés eredménye: a *faji* fejlődés eredményeinek átadása az individuum számára". (Id. mű 584. o. — az eredeti szöveg szerint korrigált fordítás).

Az elsajátítás az a folyamat, amelyben a történelmileg felhalmozott tapasztalatok *szociális átöröklése* végbemegy. A szerszámok elsajátításakor a különféle izmok koordinációját az emberi tárgy szervezi emberi lényegének megfelelően, melyet a tárgy elsajátítását vezető felnőtt közvetít a gyermekhez, vezetve mozgását, előjátszva neki a tárgy adekvát működtetését, korrigálva az esetleges hibákat. Annak eredményeként, hogy a gyermek mozgásvezérlése emberi tárgyak ilyen elsajátítása során érik, a tárgyakban történelmileg akkumulált emberi képesség beépül a tevékenység biológiailag érlelődő struktúráiba.

[9] Vö. Galperin id. tanulmányával.

Ilymódon az érés *társadalmilag determinált természeti folyamatként* megy végbe, és eredményeként a történetileg kicsiszolt képesség az egyénben úgy jelenhet meg, mintha biológiailag öröklött és megérett funkció volna.

Az elsajátítás folyamatában fejlődik ki az érzékszervek emberi működése is. Itt az egyedi fejlődés úgy megy végbe, hogy a gyermek aktívan leutánozza azokat az érzéki benyomásokat, amelyek különböző paramétereinek differenciáltsága szintén történelmi fejlődés terméke. A szenzoros képességet fejlesztő utánzás legsajátosabban emberi megnyilvánulása az emberi vokalizáció: a beszéd és az ének. Az énekkel a fejlődő individuum hangmagasságkülönbségeket utánoz, ahogyan azok történelmileg kicsiszolódott nüanszaikkal a zenében objektiválva számára megjelennek; a nem tonális nyelveken való beszéd a nyelvben rögződött hangszínkülönbségeket utánoz, a tonális nyelvek esetében pedig egyszerre a hangszínnek és a hangmagasságnak a különbségeit. J. B. Gippenrejter erre a tényre építette kísérleteit, amelyben orosz (azaz nem tonális nyelvet beszélő) és vietnami (azaz tonális nyelvet beszélő) diákok auditív teljesítményeit hasonlította össze egymással, valamint olyan személyekével, akik külön kísérletek során gyakorolták a különböző hangmagasságok intonálását. A kísérletek egyértelmű összefüggést mutattak ki az utánozó tevékenység és az utánozott paraméter szenzoros differenciálásának képessége között (l. Leontyev, uo.). Ananyjev, Vekker, Lomov és Jarmolenko analóg következtetésre jutnak az aktív tapintás és a taktilis ingerek érzékelőképessége között, Jarbusz pedig a szemmozgások és a látás között fennálló összefüggéseket illetően. A szenzoros funkciók érésének folyamatát tehát a történelmileg kifejlesztett emberi képességek objektivációi determinálják — „az egész világtörténelem munkájaként" kialakult szenzoros képességek azonban szintén úgy jelennek meg az egyénben, mintha biológiailag öröklött és megérett funkciók lennének.

A szociális átörökítés eredményeként kifejlesztett egyéni — motoros és szenzoros — képességeknek azok a tulajdonságai (nagyfokú szilárdságuk, tudatos irányítás híján is célszerű működésük stb.), amelyek pszichológiailag az állat biológiailag öröklött képességeivel analógak, eredményezték azt a látszatot, mintha az emberi képességek is a maguk strukturális meghatározottságában öröklődnének. A látszatot két, egymással összefüggő tény erősítette. Először az, hogy a képességek ontogenetikus kifejlesztésének megalapozása a családi nevelés keretein belül megy végbe, ahol is a gyermekben magától értetődően azok a képességek kapnak elsősorban megalapozást, amelyek a szülőkben is fejlettek: a Bach-családban a zene, kézműves-dinasztiákban a megfelelő kézügyesség stb. Másodszor pedig az, hogy a biológiai érés társadalmi determinációja maga is javarészt spontán folyamatként ment végbe, méghozzá minél korábbi életkorról van szó, annál inkább. Így amikor az ontogenezis első szakaszában a felnőttel folytatott interakció során kezd kibontakozni a gyermek vokalizációja, és ennek hatására megindul az auditív érzékenység differenciációja, *véletlen módon* kifejlődhet a zenei érzék, anélkül hogy a felnőtt tervszerűen irányítaná a folyamatot; ugyanígy fejlődhetnek ki *véletlen módon* az óvodáskorú gyermek játékában különféle motoros képességek, amelyeket a felnőtt többnyire már csak utólag, viszonylag tökéletes megnyilvánulásuk láttán regisztrál.

A látszatot tovább mélyítette, hogy a tervszerűen folytatott oktatás arra a feltevésre épült, hogy a gyermek a tudatával eszmeileg befogadja az oktató által közölt anyagot. Ezen a feltevésen belül az ókori „neveléselméletek"

a magyarázatra helyezték a módszertani hangsúlyt, a középkori oktatásban az ismételtetés került előtérbe, az újkori oktatásban pedig a szemléltetés elve kapott nagy teret — de mindhárom módszer arra a feltevésre épült, hogy az oktatásban a tanító közöl, a tanuló pedig befogad.

Ami mármost az információ befogadását illeti, erről korábbi elemzésünk során kitűnt, hogy végbemehet kód, fizikai kép vagy pszichikus képmás formájában. Az előbbi két esetben a jelek semmiféle tárgyi jelentéstartalmat nem képviselnek a befogadó számára — a szomszédos jeleket mindössze asszociatív kapcsolat fűzi össze passzívan tudomásul vett képpé, ugyancsak idői kapcsolat fűzheti a kódhoz vagy a kódként funkcionáló képhez az általa kiváltható cselekvéssort. A pszichikus képmás esetében a jelek azáltal kapnak az állat számára tárgyi jelentéstartalmat, hogy filogenetikusan örökölt és ontogenetikusan megérett modellekbe épülnek be. Ez a tény az információ emberi befogadásával kapcsolatban ismét felveti az öröklődés és az érés emberi specifikumának kérdését.

Azok a kísérletek, amelyeket P. J. Galperin vezetésével folytattak (l. id. tanulmány), kimutatták, hogy a kapott információkat a gyermek csak akkor fogadhatja be eszmeileg reprezentált tárgyi jelentéstartalmukban, ha előzetesen valóságos tárgyakkal végez a szóban forgó jelentéstartalomnak adekvát valóságos tevékenységet. Az eszmeileg reprezentált tárgyi jelentéstartalom — Galperin kísérleteiben a fogalom, közelebbről a matematikai fogalom — elsajátítása szakaszosan történik: az első szakaszban a tanító bemutatja a külső cselekvés tárgyait, méghozzá azon lényeges összefüggéseikben, amelyeket a tanulónak eszmeileg el kell sajátítania; a második szakaszban a tanuló a megadott tárgyakkal a megadott összefüggéseknek megfelelő cselekvéseket végzi, hangos beszéddel magyarázva közben, hogy mit tesz és miért; a harmadik szakaszban a valóságos cselekvést a gondosan kicsiszolt hangos beszéd egyedül képviseli; a negyedik szakaszban a cselekvést a tanuló már belső beszédben végzi, hangosan közölve az egyes részműveletek eredményeit; végül az ötödik szakaszban a korábbi tárgyi cselekvés teljesen interiorizálódik, eszmei cselekvéssé alakul. Minden egyes szakaszról akkor történik a következőre az átmenet, amikor a szakasz a gyakorlat során lerövidült, amikor az egyes részműveleteket már nem végzik el ténylegesen, csak jelzik. Az utolsó szakasz lerövidülése olyan eszmei jellegű végtermékhez vezet, amely az eszmeileg reprezentált tárgyi jelentéstartalommal, adott esetben a szójelben rögzített fogalommal azonos: összevontan tartalmazza a szakaszosan interiorizált cselekvés valamennyi olyan lényeges mozzanatát, amelyet eredetileg a tárgy lényeges összefüggései határoztak meg.

Miután bizonyos fogalmak ezen az úton kialakultak, a velük összefüggő vagy analóg fogalmak kialakításához már nincs szükség a szakaszos fejlődés útjának végigjárására. Ilyen megalapozás nélkül azonban a tanár semmilyen magyarázata, a tanuló semmilyen ismétlése és semmiféle szemléltetés nem alakíthatja ki a fejlődő személyiségben a jel által hordozott megfelelő jelentéstartalmat. Ami a közlés befogadása útján kialakulhat, az nem egyéb közönséges asszociációnál, amelynek működése a tananyag felidézésében megtévesztő lehet, igazi természete azonban azonnal lelepleződik abban a tehetetlenségben, amelyet az így fejlődő gyermek a problémamegoldó gondolkodásban tanusít.

A helyzet mármost az, hogy abban a tevékenységben, amelyet a gyermek tanulás előtt vagy a tanulás mellett folytat, spontán folyamatként végbemenő társadalmi determináció hatására *véletlen módon* kialakulhatnak azok a

tárgyi tartalmakat reprezentáló interiorizált modellek, amelyekbe ezután később a tanári közlés, magyarázat, szemléltetés stb. beépülhet. Így állhat elő az a jólismert megtévesztő jelenség, hogy ugyanaz a tanári közlés a befogadó gyermekek közül egyesekben kialakítja a problémamegoldó gondolkodáshoz szükséges fogalmat, mások pedig képteleneknek mutatkoznak a közlés megértésére és befogadására. A jelenség azért megtévesztő, mert a korábban említett hasonló jelenségekkel együtt azt a látszatot kelti, mintha a közlés különböző befogadásai mögött biológiailag öröklött és az egyes individuumokban *ezért* különböző intenzitású képességek állnának. Ez a látszat különösen a matematikai képességeket illetően elterjedt.

A személyi viszony — evidencia vagy probléma?

Vigotszkij kísérletet tett arra, hogy az emberi pszichikumot a maga egészében a személyiség társas viszonyaiból származtassa: az individuum az interperszonális kapcsolatokban sajátítja el a jelek használatát, a jelek által hordozott jelentéstartalmakhoz pedig ugyancsak a kommunikációból jut hozzá. A Vigotszkij-iskola más képviselői — pl. Galperin a korábban idézett megállapításában — később helyesen fedezték fel az ilyen megközelítésben az intellektualizmus maradványát. Helyesen ismerték fel az elméleti és a metodológiai kiutat is: a *kommunikáció* helyett mindenekelőtt a *kooperációt*, a tárgyi tartalmakkal végzett eszmei tevékenység helyett mindenekelőtt magukkal a tárgyakkal végzett anyagi tevékenységet kell vizsgálni.

A Vigotszkij-iskolának ilyen irányú továbbfejlesztése természetesen egyáltalán nem jelentette az egyén társadalmi viszonyainak, a pszichikum társadalmi determináltságának figyelmen kívül hagyását. Abban a vázlatban, amelyet Leontyev a pszichikum filogenezisérőt adott, az emberi tudat differencia specifikáját éppen abból a lényeges változásból vezette le, amely a tevékenység szerkezetében bekövetkezik, amikor az embernél társadalmilag megosztott tevékenységgé válik. Az ontogenezisben ugyancsak lényeges szerepet tulajdonítanak mind Leontyev, mind Galperin, mind az irányzat más képviselői a társas viszony olyan megnyilvánulásainak, mint pl. az utánzás. A történelmi eredetű és társadalmi funkciójú szójel vizsgálatának nem kisebb szerepet tulajdonítanak, mint Vigotszkij. *A társadalom a Vigotszkij-iskola számára minden probléma megoldásának evidens premisszája.*

Ebben van az irányzat paradoxona: *miközben a személyiség társadalmi viszonya valamennyi sajátos humánpszichológiai probléma megoldásának evidens előfeltétele, maga e viszony sohasem válik problémává az iskola számára.*

Holott problematikus már maga az interpretáció, amely a társas viszonyt mint olyant emberi specifikumnak tekinti. Az etológiai kutatások egyre több olyan tényt tárnak fel a filogenezis különböző szintjein létrejövő állati társulásokról, amelyeket pszichológiailag értelmezni kell, hogy a személyiség társadalmi viszonyainak specifikumát pszichológiailag megragadhassuk.

Lehetséges a problémának olyan megoldása, amely az állati társulásokat, amennyiben tartósak, az ösztön, amennyiben ideiglenesek (pl. aktuális veszély vagy párzási időszak által összehozottak), a reflexműködés eredményének tekinti. Ebben az esetben a másik póluson az emberi társulások mint tulajdonképpeni társadalmak a tudat és az öntudat működésének termékei: az egyének az aktuális tárgyi környezetben tudatosan felismerik közös érdeküket,

és szerződést kötnek — vagy az egyéni öntudat örökli, átveszi a társadalmi öntudatból azt az eszmét, amely a társadalom kohéziós elve és amely az egyén helyét is kijelöli a közösségben.

Egy előző tanulmányom[10] bizonyította, hogy az egyén és a társadalom közötti viszonynak ilyen felfogása, amely az egyéni érdekből vagy a társadalmi eszméből vezeti le a társadalmat, lényeges módon különbözik a marxizmus interpretációjától, amely a partikuláris viszonyokból (osztálytársadalmakban alapvetően az osztályviszonyokból) származtatja mind az egyedi érdeket, mind pedig az általános eszmét. Ez mindenesetre legalábbis megkérdőjelezi a másik pólusnak a marxizmussal való összeegyeztethetőségét is: kérdés ugyanis, hogy ha az emberi társadalom differencia specifikáját nem lehet pusztán a társadalmi viszonyok tudatosságában megadni, akkor az állati társas kapcsolatok nem-emberi lényegét kimeríthetjük-e a nem-tudatos jellegükkel.

A pszichológia természetesen attól függetlenül szembetalálja magát a személyiség társas viszonyának problémájával, hogy miként vélekedik (és vélekedik-e egyáltalán) arról a megoldásról, amelyet a marxista társadalomelmélet kínál. A probléma személyiségpszichológiai megoldásában az utolsó szó — amint ezt ugyancsak az előbb említett tanulmány bizonyította — meg fog egyezni azzal, amelyet a társadalomelméletben a marxizmus mondott ki. Ehhez azonban a pszichológiának saját önfejlődési útján kell eljutnia, elidőzve valószínűleg mindazokban a zsákutcákban, amelyekhez hasonlókba története során már betért, amikor a tevékenység problémáját próbálta pszichológiailag megoldani.

A tevékenységgel kapcsolatosan ti. a pszichológia ugyancsak abból indult ki, hogy ez csak annyiban létezik számára adekvát vizsgálati tárgyként, amennyiben akarati, azaz tudatos (öntudatos) tevékenységről van szó, ez pedig az ember specifikuma — az állati viselkedés ezzel szemben csak reflex- vagy ösztönmegnyilvánulás.

A behaviorizmus fedezte fel az állati viselkedésben a pszichológia számára adekvát tárgyat. Kitűnt, hogy a viselkedési aktusok egymásutánisága nincs abszolút gépiességgel előre megadva, de nem is kaotikus próbálkozások abszolút véletlenjeiből tevődik ki: a szigorúan determinált mozgássortól legalábbis, annyi megkülönbözteti, hogy bármilyen véletlen környezeti hatás kiválthatja ha időben közvetlenül megelőzi a szükségszerű kiváltó ingert (feltételes reflex) — a teljesen véletlen mozgáshalmaztól pedig legalábbis annyi, hogy az állat tanul a hibáiból, és ha a véletlen aktusnak kedvezőtlen eredménye van, akkor ez olyan gátlást alakít ki, amely a továbbiakban szükségképpen megakadályozza a hibás aktus megismétlését (próba-szerencse tanulás). Ezzel az állati tevékenység vizsgálatába olyan mozzanatot kapcsoltak be, amely korábban a hagyományos pszichológia vizsgálati tárgya volt: a telerecepciót. Később azután felfedezték azt is, hogy a telerecepciót magát is a viselkedés alakítja: a fény-, ill. a hangingerhez először generalizáltan kapcsolódik hozzá a reakció, amely utóbb legátlódik mindazokban az esetekben, melyekben a feltétlen inger megerősítő hatása elmarad — az állat végül másképp látja azt a fényingert, ill. másképp hallja azt a hangingert, amely továbbra is kiváltja a feltételes reflexet, mint azt a hozzá közelálló többit, amely mögül a reakció legátlódott. Másfelől azt is megállapították, hogy a viselkedést viszont a telerecepció ala-

[10] *Személyiségdinamika és társadalmi lét.* Magyar Filozófiai Szemle, 1967/1. sz.

kítja: az egyes viselkedési aktusok új fény-, ill. hangingerkomplexumokat idéznek fel a környezetben, amelyek hatása újabb aktusokat vált ki, és így tovább.

Miután az állati viselkedés vizsgálata ilymódon bebizonyította a viselkedés és a telerecepció kölcsönös feltételezettségét, a behaviorizmus számára evidenssé vált, hogy a pszichológiának nincs is egyéb tárgya, mint az így felfogott viselkedés. Ami mármost az emberi tevékenységet illeti, ezt a korábbi interpretációval szemben szintén az állati viselkedés törvényszerűségei szerint értelmezték, ezen belül mutatva fel azokat a specifikus vonásokat, amelyek bonyolultabbá teszik. Itt azonban a behaviorizmus előbb-utóbb teljes elméleti impotenciát árult el: az emberi tevékenységnek azt a specifikumát, hogy ti. nem aktuálisan adott érzéki ingerek határozzák meg, hanem a tárgyak lényegének eszmei reprezentációja a tudatban, s ráadásul ez is csak annyiban, amennyiben az egyéni életvitel spontán kontinuitását megszakító akaratként szubjektiválódik, vagy nem tudta értelmezni, vagy pedig behaviorista terminológiával fedve a hagyományos introspekcionista értelmezést használta.

Csak ezt követően kerülhetett sor arra a felismerésre, hogy *a pszichológia számára releváns viselkedés a tárgyi tevékenység*, amelynek struktúrája a filogenezis során attól függően változik, hogy milyen újabb funkciójú tárgyak kapcsolódnak bele. Az így felfogott tevékenység már a filogenezis legalsó fokán sem azt a struktúrát mutatja, amelyet a behaviorizmus feltételez: a kaotikus próbálkozástól nemcsak a próba-szerencse tanulás, nem is csupán a sikeresnek bizonyuló aktusok utólagos „összeszerelése" különbözteti meg, hanem az *előzetes orientáció*, amelynek során az állat előre felismeri a környezetében azt a tárgyat, amelyet tevékenységébe meghatározott funkcióval be kell kapcsolnia; a reflextől az ilyen tevékenységet ugyancsak nem egyedül a feltételes ingerhez való kondicionálódás, nem is csupán a feltételes inger előzetes differenciációja különbözteti meg, hanem az *utólagos kontroll*, amelynek során az állat rögtön felismeri azt a tárgyi szituációt, amely tevékenysége nyomán állt elő, és az ennek megfelelő korrekciókat külön tanulás nélkül képes elvégezni.

A specifikusan emberi tevékenység az így felfogott tárgyi tevékenység filogenezisének legfelső foka. Emberi lényegét antropológiai szinten a történelmi materializmus tárta fel: *az ember a külső természet és saját belső természete között kiépíti a termelőerők humanizált közvetítő szféráját, amelybe a történelem során a természet egyre több tárgyát, a társadalmi munkamegosztás során pedig belső természetének egyre több viselkedéses megnyilvánulását emeli át; az ember tárgyi tevékenysége olyan tevékenység, amelyet történelmileg kialakított tárgyak determinálnak, ill. olyan társadalmilag determinált tevékenység, amely újabb tárgyakat alakít ki.*[11]

Ezt az antropológiai felismerést interpretálta pszichológiailag a Vigotszkij-iskola a jelen tanulmányban ismertetett eredménnyel.

Ami mármost az állati társas viszonyt illeti, ebben a kibontakozó etológiai kutatások éppen most fedezik fel a pszichológia számára adekvát tárgyat. E felfedezés tudománytörténeti érdekessége, hogy — legtöbbször nyíltan, de néha a kutató tudtán kívül — a pszichoanalizis csillaga alatt történik. A pszichoanalizis ugyanis annakidején, az ösztönnel próbálván összefüggésbe hozni

[11] Vö. az 1. lábjegyzetben idézett tanulmánnyal.

az ember társas viszonyát, felismerte, hogy ez nem fogható fel az ösztönkielégítésért gátlástalan harcot folytató egyedek abszolút véletlenszerű módon alakuló viszonyaiként: a civilizáció olyan rendet visz ebbe a harcba, amely eleve előnyt biztosít az egyik egyed (Freudnál az apa) számára, aki különböző tabukkal korlátozhatja vetélytársainak ösztönkielégülését. Másfelől kitűnt, hogy a társas viszony nem fogható fel oly módon sem, mintha az ösztöndeterminánsaz egyed biológiai érésének függvényeként abszolút szükségszerűséggel determinálná: az individuum beleszületik egy társadalomba, s e társadalom történetének kollektív emlékei az individuális élettörténet számára véletlen módon predeterminálják a társas viszonyokat (Jung). Mindezzel az ösztönmegszabta társas viszony vizsgálatába olyan mozzanatokat kapcsoltak be, amelyek korábban a hagyományos pszichológia vizsgálati tárgyai voltak: az emlékezetet és a képzeletet. A pszichoanalízis számára ez magától értetődő volt, minthogy az ember társas viszonyát vizsgálta mint ösztöntől megszabott viszonyt, sőt vizsgálódását a személy emlékezeti és képzeleti anyagánál kezdte (szabad asszociáció, álomfejtés), és csak ebből következtetett vissza a feltételezett ösztöndeterminánsokra. Azok számára viszont, akik most az állatok csakugyan ösztönmegszabta társas viszonyát kutatják, a freudi felfedezés heurisztikusnak bizonyul.

Később a pszichoanalízis kialakította azt a koncepciót, hogy a társas viszonyt magát is az emlékezet alakítja: ha a korábbi társas viszony az egyén kisebbrendűségét bizonyító emléket hagyott hátra, ez az individuumot arra ösztönzi, hogy újabb társas viszonyban keressen kompenzációt (Adler). Másfelől kialakult az a koncepció, mely szerint az emlékezetet a társas viszony alakítja: történelmi sorsfordulatok idején olyan új viszonyok alakulnak ki, amelyek elfojtják a korábbi viszonyok emlékét vagy felidéznek őstörténeti emlékeket (Freud, munkásságának késői korszakában).[12]

Amilyen mértékben sikerül e két koncepciót tényekkel alátámasztani, vagyis bebizonyítani a társas viszony és az emlékezet kölcsönös feltételezettségét, olyan mértékben válik a pszichoanalízis számára evidenssé, hogy a pszichológiának nincs is egyéb tárgya, mint az így felfogott társas viszony. A tényekkel való alátámasztást mindenesetre megnehezítette a pszichoanalízis számára az, hogy a társas viszony mögött ösztöndeterminánst tételeztek, az ösztönből levezetett jelenségeket azonban csak az embernél tudták felmutatni, aki *legalábbis* kevésbé ösztönlény, mint az állat. Ezért fordult az érdeklődés utóbb az állatok társas viszonyai felé. Ezzel a pszichoanalízis fordított irányba járja be azt az utat, amelyen a behaviorizmus annak idején az emberi, ill. az állati viselkedés lényegi azonosságát tételezte. Amint szaporodnak az állatok társas viszonyaira vonatkozó adatok, úgy fogalmazza meg a pszichoanalízis egyre nyilvánvalóbban, amit hallgatólagosan mindig is feltételezett: az ember és az állat társas viszonyai között nincs lényeges különbség, az emberi társas viszonyok specifikus vonásait a közös törvényszerűségeken belül kell értelmezni. Az emberi társas viszonyoknak azonban a leglényegesebb specifikumuk az, hogy a viszony struktúrájában meghatározott funkciót betöltő személyek bizonyos időpontban forradalmi módon struktúrálják át társas viszonyaikat, nyilván nem a faj történetét rögzítő ösztön hatására — a determi-

[12] Freud, Adler és Jung nézeteit itt nem rendszerük immanens lényegének megragadására törekedve említettem, hanem kizárólag olyan összefüggésekre utalva, amely jelen tanulmány problematikájának vonatkozásában lényeges.

náns az egyéni élettörténet adott pontján bekövetkező konfliktusnak eszmei reprezentációja az öntudatban, s ráadásul ez az öntudatra ébredés is csak annyiban vezet el a forradalmi tetthez, amennyiben a személyiség számára a kérdéses társadalmi viszony objektív törvényeként jelenhet meg. A pszichoanalízis éppen ezt a lényeges specifikumot vagy nem tudja értelmezni, vagy pedig — pszichoanalitikus terminológiával fedve — a megértő pszichológia hagyományos értelmezését használja.

Minden alapunk megvan annak feltételezésére, hogy a pszichológia, amint a tevékenység vonatkozásában eljutott, úgy a társas viszony vonatkozásában is el fog jutni ahhoz a felismeréshez, hogy az állati és emberi lét közös meghatározottságát olyan tényezőben kell keresni, amely lehetőséget nyújt a filogenezis során bekövetkező lényeges változások felfedezésére is. Ilyen értelemben vett közös meghatározottságként jól kezelhetőnek látszik az, hogy a *pszichológia számára releváns társas kapcsolat a személyi viszony.*

Személyi viszonyon olyan társas viszonyt értek, amely az egyed élettörténete során realizálódott oly módon, hogy a kettő bizonyos vonatkozásban kölcsönösen meghatározza egymást: az egyedi életút menetétől függően alakul a társas kapcsolat, és a viszony struktúrájában betöltött egyed funkcióitól függően alakul az életút.

Lehet-e állatoknak ilyen személyi viszonyt tulajdonítani? Valószínűleg semmivel sem kevésbé, mint tárgyi tevékenységet. Nyilvánvalóan az állat számára nem létezik saját személyisége mint fajának többi egyidejűleg létező egyedével azonos személyiség — de ugyanígy nem létezik számára a tárgy sem mint önmagával az időben azonosnak maradó tárgy. Képes ugyanakkor az állat a tárgyat elhatárolni a környezetében egyidejűleg adott többi tárgytól és tevékenységét erre a pszichikusan differenciált tárgyra irányítani — ilyen (és csak is ilyen) értelemben beszélhetünk az állat tárgyi tevékenységéről. Láttuk, hogy az állat éppen ilyen értelemben vett tárgyi tevékenységének feltételezése tette lehetővé a Vigotszkij-iskolának egyebek között azt, hogy az emberi tudat számára létező tárgyiság specifikumát genetikusan az emberi tevékenységnek a marxista antropológia által felfedezett specifikumából vezesse le. Analóg módon feltételezhetjük, hogy az állat képes saját személyes élettörténetét elhatárolni a faj történetétől, és társas viszonyát ettől a pszichikusan (az emlékezet révén) differenciált személyes élettörténettől függően alakítani — ilyen (és csakis ilyen) értelemben fogok a továbbiakban az állat személyi viszonyáról beszélni. Teszem ezt azzal a meggyőződéssel, hogy az ilyen értelemben vett személyi viszony feltételezése az állatnál lehetővé fogja tenni a Vigotszkij-iskola számára egyebek között azt, hogy az emberi öntudat számára létező személyiség specifikumát genetikusan az emberi társadalmi viszonynak a marxista antropológia által felfedezett specifikumából vezesse le.

Ez utóbbihoz úgy lehet majd eljutni, hogy ha a személyi viszony struktúrájának filogenezisét ugyanúgy valamennyi etapján végigkövetjük, ahogyan Leontyev a tárgyi tevékenység struktúrájának filogenezisével tette, megmutatva, hogy az emlékezet struktúráját hogyan határozza meg minden filogenetikai szinten a viszony-struktúra. Jelen tanulmány e feladatnak még a jelzésére is csak vázlatosan tud vállalkozni. Valószínűleg a következő tényezőket kell majd figyelembe venni:

A filogenezis első fokán az egyed beleszületik abba a funkcióba, amelyet a társas viszonynak a fajra jellemző struktúrájában majd betölt. Az egyedi élettörténet ennek megfelelően csak e funkció realizálásának története, és

többnyire végetér a funkció betöltésével. A filogenezis e szakaszának csúcsán a társas rovarok (méhek, hangyák) állnak.

A filogenezis második fokán az egyed az életének első korszakában olyan társas viszonyba van bekapcsolva, amelynek rendeltetése, hogy előkészítse életének érett szakaszára az egyébként veleszületetten adott funkció betöltéséhez a később kialakuló viszonyának struktúrájában. A filogenezis e szakaszának csúcsán a társas madarak állnak.

A filogenezis harmadik fokán az érés és a funkció betöltés szakasza közé olyan újabb életszakasz iktatódik, amelyben az egyed kialakítja a veleszületett funkciójának megfelelő társas viszonyt. Ezt az életszakaszt szintén sajátos társas viszony jellemezheti, amely különbözik mind az első szakasz szülő-utód viszonyától, mind pedig a harmadik szakasznak pl. hím-nőstény viszonyától: az átmeneti szakaszban az egyed pl. küzdő félként lép viszonyba társaival, amelyekkel megküzdve nyer (vagy nem nyer) lehetőséget érett társas funkciójának betöltésére. A filogenezis e szakaszának csúcsán a majmok állnak.

A filogenezis negyedik fokát képviseli az ember. Személyi viszonyainak emberi lényegét antropológiai szinten a történelmi materializmus tárta fel: az ember a személyi viszonyait időről időre tevékeny módon megváltoztatja az univerzális társadalmi viszonyok kiépítése irányában, ugyanakkor a viszonyban betöltött személyi funkcióját egyre újabb emberi tárgyak elsajátítása révén változtatja a bennük objektiválódó történelem univerzális befogadása irányában, úgy hogy mind a társadalmi viszonyok totalitásának, mind pedig a személyiség egyetemességének mértékét alapvetően mindenkor a termelési viszonyok humanizált partikuláris szférája határozza meg; az ember személyi viszonya olyan viszony, amelyet az emberi tárgyak elsajátításának személyes története determinál, egyben olyan, tevékenyen alakított viszony, amely a személyiség további élettörténetét meghatározza.[13]

A marxista pszichológiának ezt az antropológiai felismerést is interpretálnia kell pszichológiailag, amint a tárgyi tevékenység közvetítő szférájával kapcsolatos felismerést interpretálta a Vigotszkij-iskola.

A tárgyi tevékenység vonala mellett a személyi viszony vonalának is elméleti kidolgozása kiterjesztené a Vigotszkij-elmélet hatókörét olyan pszichológiai összefüggésekre, amelyek értelmezésére eddig kizárólag freudista vagy antiintellektualista elméletek tettek kísérletet, továbbá a hagyományosan vizsgált problémák újabb aspektusaira is. Például:

A tárgyi tevékenységben alakuló képességek vizsgálata mellett lehetővé válik a személyi viszonyban alakuló jellemek vizsgálata is. Emellett elméletileg értelmezni lehet a szociálpszichológia által felhalmozott azokat a tényeket, amelyek azt mutatják, hogy a már kialakult képességek aktuális megnyilvánulását lényeges módon meghatározza az az objektív (azaz nem tudatosuló) személyiségállapot, amelybe a személyiség az aktuális társas környezet hatására kerül.

A tudatnak a tárgy tevékeny elsajátítása során történő kialakulása mellett az elmélet vizsgálhatja az öntudat kialakulását is, amely a személyiségnek a társak részéről történő elismerése révén alakul. Emellett a már kialakult tudat aktuális megnyilvánulását ismét lényeges módon meghatározza az aktuális társas környezet; más szóval, a szociális környezet aktuális hatásától függ, hogy a személyiség aktuális megnyilvánulásai mennyiben lesznek tudatosak,

[13] Vö. az 1. lábjegyzetben idézett tanulmánnyal.

ill. mennyiben maradnak tudattalanok. Ennek vizsgálatát a Vigotszkij-elmélet számára szintén az új kontextus bekapcsolása teszi lehetővé.

Az elmélet vizsgálja a motívumok megnyilvánulását a tevékenységben, miközben a motívumot a tevékenység tárgyában objektiváltnak tekinti, és meghatározó szerepet tulajdonít neki a tevékenység struktúrájára. Nem fordít ugyanakkor figyelmet azoknak a normáknak a társas viszonyban való megnyilvánulására, amelyek a személyiségben szubjektiválódtak és meghatározó szerepet játszanak a viszony struktúrájának alakulásában. Emellett a motiváció az elmélet számára ténylegesen csak megnyilvánulásában létezik — kialakulásáról egészen általános megállapításokon kívül semmit sem olvashatunk. Minthogy a motiváció kialakítását — minden valószínűség szerint — meghatározó módon a személyi viszony determinálja, a problémakör kívánatos tágításának lehetősége itt is a viszony elméleti felfedezésétől függ.

Az elmélet a tárgyi tudaton belül nemcsak az objektív jelentést vizsgálja, hanem a szubjektív értelmet is, vagyis a tárgyhoz való értékelő-érzelmi viszonyt amelynek megnyilvánulása a tevékenységben aktuálisan betöltött tárgyi funkciótól függ. Minden rendelkezésünkre álló adat amellett a feltevés mellett szól, hogy az öntudaton belül ugyancsak elkülöníthető két mozzanat: az önismeret és az önértékelés; az utóbbinak a megnyilvánulása a társaktól kapott elismeréssel hozható összefüggésbe.[14] Emellett az értékelő-érzelmi viszonynak is csak megnyilvánulása létezik az elmélet számára — minthogy a tárgyhoz való viszony feltételezhetőleg a személyiség társas viszonyainak rendszerében alakul, kialakulásáról a társas viszonyok pszichológiai összefüggéseinek ismerete nélkül keveset lehet mondani. Az elmélet kiterjesztésének a kulcsa ezúttal is ugyanott található, mint az előző esetekben.

Végül, a Vigotszkij-iskolának van pszichofiziológiája, de nincs szociálpszichológiája. A pszichofiziológia arra a kérdésre keres választ, hogy a különböző szervek, elsősorban az idegrendszer működése révén miként jöhetnek létre olyan pszichikus jelenségek, amelyek a tárgyakkal mutatnak adekvát megfelelést. A Vigotszkij-iskolának elsősorban Lurija munkássága által kimunkált válasza — amelynek ismertetése túlhaladná a jelen tanulmány által vállalt feladatok kereteit[15] — elkerüli a hagyományos megoldások tipikus egyoldalúságait: a következetes idealizmusét, amely a fiziológiai folyamatot a pszichikus folyamat teljesen esetleges melléktünetének tekinti; az epifenomenalizmusét, amely a pszichikus folyamatot tartja epifenoménnak abban a működésben, amely a szervezetben a környezet hatására végbemegy; a pszichofiziológiai parallelizmusét, amely a két egyoldalúságot megszüntetésük nélkül megőrizve kapcsolja össze abban az elképzelésben, mely szerint a szervi működés és a tárgynak megfelelő pszichikus funkció önálló, de egymással kölcsönhatásban levő két tényező; végül a neurodinamikai formalizmusét, amely a két egyoldalúságot úgy próbálja megszüntetni, hogy az idegi folyamatok vizsgálatakor elvonatkoztat mind a külső inger tárgyi tartalmától, mind pedig az ideg-

[14] Itt nem annak a korábban említett kapcsolatnak az ismételt megemlítéséről van szó, amely a társas elismerés és *az öntudat kialakulása* között fennáll — ez az újabb megállapítás a társas elismerés és az öntudat egyik mozzanatának, *az önértékelésnek a megnyilvánulása* között tételez összefüggést.

[15] A koncepció rövid, de átfogó ismertetését l. Lurija *Az emberi agy és a pszichikus folyamatok (Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és pszichológiájában.* Akadémiai Kiadó, 1965.) és *Agy és pszichikum* (MM Tájékoztató 1966/2. sz.) c. tanulmányában.

rendszer működésének filogenetikusan kialakult belső, szomatikus és vegetatív feltételeitől.[16]

A Vigotszkij-iskola által elfogadott megoldás szerint ezzel szemben itt egyetlen folyamatról van szó, amely úgy jön létre, hogy a különböző funkcionális lehetőségeket hordozó idegsejtcsoportok (és az általuk képviselt szomatikus és vegetatív szervek) a konkrét tárgyi tevékenység elvégzésére működési egységgé, ún. funkcionális szervvé szerveződnek. A szervek közötti konkrét funkcionális kapcsolat szervező principiuma a tárgy, amely a tevékenységet irányítja és ellenőrzi; szervező hatását a tárgy azonban csak a hozzákapcsolódó reális tevékenység közvetítésével fejtheti ki. A funkcionális szervek képződésének a szervezet különböző részeiben adott és az ontogenetikusan már megérett funkcionális lehetőségek szabnak korlátot. Minthogy azonban egy-egy szerv különböző funkcionális lehetőségeket is hordoz, továbbá mivel egy-egy funkcionális lehetőség különböző szerveknek sajátja, a funkcionális szerv károsodása esetén az épen maradt struktúrákból a működési egységet újjá lehet szervezni — ilyenkor a tárgy irányító-ellenőrző funkciója mellett úgy kell rekonstruálni a tevékenység eredeti szerkezetét, hogy a sérült szerv helyére az általa képviselt funkcióval azonos funkcionális lehetőségeket hordozó másik szerv iktatódjék. Ezeket az elméleti téziseket az oktató tevékenység (Galperin) és a terápiás gyakorlat (Lurija, Leontyev) tapasztalatai igazolják.

A szociálpszichológia arra a kérdésre keres választ, hogy a társadalmi lét objektív története során kialakuló társadalmi struktúrák révén miként jöhetnek létre olyan pszichikus jelenségek, amelyek a különböző funkciót betöltő személyiségekkel mutatnak adekvát megfelelést. A kérdésre javasolt hagyományos válaszok szintén az egyoldalúság ismert típusaival csoportosíthatók. Az egyik póluson találjuk azt a megoldástípust, amely a személyiség szubjektív kezdeményezéséből származtatja a társadalmi viszony struktúráját, figyelmen kívül hagyva az egyéntől független objektív társadalmi determinánsokat; ami e tekintetben a modern szociálpszichológiát megkülönbözteti a Felvilágosodás társadalomfilozófiájától, az mindössze annyi, hogy a személyiség struktúraszervező hatáskörét a mikrostruktúrára korlátozzák, amelyet többnyire a csoporttal azonosítanak, a társadalom makrostruktúrájával kapcsolatosan pedig a személyiség tragikus kiszolgáltatottságát hangsúlyozzák. A megoldások másik pólusát az a típus képviseli, amely a társadalmi struktúra mögött olyan objektív determinánsokat keres, amely az egyének teljesen esetlegesnek tartott döntéseitől függetlenül, sőt e döntések egymást keresztező tömeghatása révén statisztikai törvényszerűségként érvényesülnek; e megoldástípus a szociálpszicholó-

[16] Ilyen kettős elvonatkoztatást alkalmazott a magasabbrendű idegműködés pavlovi kutatása. A feltételes inger mint elemi inger semmilyen tárgyi tartalmat nem képviselt: egyetlen lényeges tulajdonságának a feltétlen ingerrel való ismételt idői egybeesését vették figyelembe; ennek megfelelően az alkalmazott ingert szabadon helyettesíthette bármilyen egyéb inger (pl. fényinger helyett alkalmazhattak hangingert), ha az említett kritériumnak megfelelt. A belső feltételektől való elvonatkoztatást részben az tette lehetővé, hogy ezeket mesterségesen biztosították a kísérlet idejére (pl. a kísérleti állat éheztetésével vagy fájdalomingerrel), részben pedig az, hogy ezek szükségességét a vizsgált működéshez minimumra csökkentették (pl. azáltal, hogy viselkedéses reakció helyett szekréciós reakciót vizsgáltak). A kettős absztrakció eredményeként sikerült megállapítani az agykéreg dinamikájának — az ingerület irradiációjának és koncentrációjának, az ingerületi gócok kapcsolódásának és a kapcsolat gátlásának — formális törvényszerűségeit.

Újabb kutatások ezt a neurodinamikai formalizmust sikeresen terjesztik ki a subcortexre.

gián belül ugyanazt az epifenomenalizmust honosítja meg, amelynek analóg jelentkezésével a pszichofiziológián belül találkozhatunk: tudomásul veszi a pszichikus tényező jelenlétét a társadalmi életben, de képtelen e tényezőt elhelyezni a társadalmi determináció láncolatában. A két egyoldalú megoldástípus kibékítésére a szociálpszichológián belül is jelentkezik a parallelizmus, amely a két egyoldalúságot megszüntetésük nélkül megőrizve kapcsolja össze abban az elképzelésben, hogy az objektív társadalmi determinánsok által meghatározott makrostruktúra és a személyiség szubjektív akaratától függő mikrostruktúra önálló, de egymással kölcsönhatásban levő két tényező. Végül a szociálpszichológiában is megjelenik a formalista megoldástípus, amely a két egyoldalúságot úgy próbálja megszüntetni, hogy olyan struktúrákat vizsgál, melyek függetlenek mind a bennük funkcionáló konkrét személyiségtől, mind pedig attól az objektív történelmi folyamattól, amelynek meghatározott szakaszán léteznek.[17]

A marxista szociálpszichológiának ezektől az egyoldalúságoktól azzal analóg módon kell megszabadulnia, mint ahogyan a pszichofiziológia tette a maga analóg egyoldalúságaival. Valószínűleg itt jóval többről van szó formális analógiánál: *a szociálpszichológiai probléma megoldásában a személyi viszony elemzésének feltehetőleg éppen olyan kulcsszerepe van, mint amilyent a tárgyi tevékenység elemzése a pszichofiziológiai probléma megoldásában játszott.* A személyi viszony kontextusának bekapcsolása a Vigotszkij-elméletbe lehetővé tenné a személyiség aktív szociálpszichológiai funkciójának elméleti vizsgálatát, anélkül hogy ehhez a társadalmi lét objektív determináló hatását figyelmen kívül kellene hagynia. Az elméleti hasznon túlmenően itt is — mint a pszichofiziológia esetében — lehetővé válnék a gyakorlati alkalmazás a nevelő tevékenységben és a gyógyászati praxisban.[18]

*

Felvethető a kérdés: ha a tárgyi tevékenység mellett, ezzel egyenértékű elméleti-metodológiai funkcióval felvesszük a személyi viszonyt, ez nem újítja-e fel a fiziológiai és a szociológiai pszichológia dualizmusát.

Ez a veszély akkor fenyegetne, ha a tárgyi tevékenységet mint anyagit és a személyi viszonyt mint eszmeit különítenék el egymástól. Hasonló veszély fenyegethetne akkor is, ha a személyi viszony anyagi alapját a szervezet belső

[17] E megoldástípusok részletesebb bírálatát l. a 10. lábjegyzetben idézett tanulmányban.

[18] A jellem tekintetében még szilárdabban, mint a képességekre vonatkozóan, tartja magát a látszat, hogy a gyerekkel veleszületett személyiségvonás. Holott ismét csak arról van szó, hogy a társadalmi determináló hatás spontán módon érvényesül, minthogy nem ismerjük — még a képességekkel összefüggőnél is kevésbé ismerjük — a pszichológiai hatásmechanizmusokat. Itt is a környezethez való alkalmazkodás posztulátumából indulunk ki, jóllehet ez a jellemre még kevésbé érvényes, mint a képességekre. Valószínűleg a jellem nevelésében sem az alkalmazkodásra kényszerítés érhet el hatást, hanem a mód, ahogyan szociálpszichológiai közege a gyermek lázadásait fogadja: ha sikerül a felnőttekből álló vagy felnőttek által mozgatott közegnek megkülönböztetnie a gyermek megalapozott és megalapozatlan lázadását, olymódon, hogy előbbi esetben elősegíti, hogy a gyermek életkori változásának megfelelően alakítsa át személyi viszonyainak szerkezetét, utóbbi esetben viszont megfelelő büntetéssel eléri, hogy a gyermek vállalja tettéért a felelősséget — e feltételek esetén a jellemnevelés eléri hatását. Ehhez azonban legalábbis két szociálpszichológiai összefüggést kell ismerni: *a)* az objektív társadalmi feltételek által alternatívan lehetővé tett társas viszony struktúrák közül melyik életkornak melyik a viszonylag legmegfelelőbb; *b)* milyen társas viszonystruktúra és hogyan alakíthatja ki a

ösztöndeterminánsaiban keressük — akkor ugyanis a tárgyi tevékenység maradna ilyen ösztöndeterminánsok, *azaz* anyagi alap nélkül.

A Vigotszkij-elmélet általam javasolt kiegészítése éppen elejét veszi a dualizmusnak, amelyet az egyes pszichológiai elméletek csak úgy tudnak elkerülni, ha a tények bizonyos körét figyelmen kívül hagyják vagy vulgarizáló módon illesztik be rendszerükbe.[19] A Vigotszkij-iskola valószínűleg szintén nem tudná elkerülni a dualizmust, ha a fent említett problémákat a tárgyi tevékenység nézőpontjából, de ugyanakkor vulgarizálás nélkül próbálná értelmezni.

A tárgyi tevékenység és a személyi viszony heurisztikus elveinek javasolt összekapcsolása nem egyfelől anyagi, másfelől eszmei tényezőt kapcsolna össze egymással: a tárgyi tevékenységről bizonyítást nyert, hogy anyagi tárgyat hoz kölcsönhatásba anyagi szervvel — a személyi viszonyról ugyanígy kitűnik, hogy a személyiség valóságos élettörténetét, amely termékében, a szervezet aktuális szerkezetében nyer anyagi jelenvalóságot, hozza kölcsönhatásba a társadalom történetével, amelyet ugyancsak anyagi jelenvalósága, termékeinek aktuális össztársadalmi rendszere képvisel.

A tevékenység és a társas viszony ilymódon egyaránt a szervezet és a környezet között létesített anyagi kölcsönhatást, de a kölcsönhatás két pólusa másképp nyilvánul meg a két közvetítő számára:

---

fejlődő személyiségben azt a motivációt, amely az alkalmazott büntetésnek éppen a felelősség vállalására ösztönző hatást biztosít (nem pedig ellentéteset, mint a nevelési gyakorlatban annyiszor megesik).

A világnézeti nevelés hatékonyságának ugyanitt van a kulcsa, ez a feladat azonban annyiszor nehezebb az előbbinél, ahányszor a fogalmak elsajátíttatása nehezebb a képességek fejlesztésénél.

Ami a terápiát illeti, tudomásul kell vennie a marxista pszichológiának, hogy pszichofiziológiai kórképek mellett léteznek szociálpszichológiai kórképek is. Az előbbiek esetén a tárgyat tükröző pszichikum szétesik, holott a periferikus érzékszervek épek maradnak, a tevékenységet szabályozó képességek felbomlanak, holott a periferikus végrehajtó szervek egészségesek. Eközben a személyiség öntudata és jelleme teljesen normális maradhat — a beteg mégis beteg. A szociálpszichológiai kórképeknél ugyanígy normális lehet a tárgyi tudat és valamennyi képesség — a beteg mégis beteg. Szétesik ugyanis a saját személyiségét tükröző pszichikum, holott múltjának tanúi élnek, és készek korrigálni a téves eszméket, felbomlik a társas viszonyt szabályozó jellem, holott a társak megvannak, és készek fenntartani a régi viszonyt. Az előbbinél megkönnyíti a betegségként való elismerést, hogy a perifériát működtető idegrendszer valamelyik részében kimutatható a szervi károsodás; ez a felismerés azután lehetővé teszi a terápiát is a korábban említett módon. Az utóbbinál azonban megnehezíti a betegségként való elismerést, hogy az idegrendszerben esetleg semmilyen szerkezeti zavar nem lelhető; minthogy az anyagi okot nem sikerült megtalálni, a gyógyítás is zsákutcába fut, amennyiben vagy pusztán eszmei természetűnek ítélik a zavart, és eszmei eszközzel próbálják elmulasztani (azaz a beteget lebeszélik arról, hogy „bolondozzon", rábeszélik, hogy „térjen észre" stb.), vagy pedig a lokalizálhatatlan anyagi ok ellen globális anyagi eszközt vetnek be (elektromos vagy gyógyszeres sokk). Holott valószínűleg létezik is anyagi oka a betegségnek, lokalizálható is — csak éppen nem ott, ahol keresik. A társadalmi makrostruktúra válsága esetén a marxista szociológusnak nem okoz gondot, hogy — legalább elméleti általánossággal — megjelölje az anyagi determinánst: a termelőerők történelmi fejlődése során bekövetkezett változás mozgásba hozza a termelési viszonyokat, ezek pedig valamennyi makrostrukturális viszonyra továbbítják a válsághullámot. A marxista szociálpszichológiának mármost meg kell vizsgálnia, hogy a személyi viszony mikrostruktúrájának kialakításában milyen kohéziós szerepe van azon objektumoknak, amelyekben az emberi történelem bizonyos mozzanatai objektiválódnak, és amelyeket a mikrostruktúra úgy vesz birtokba, hogy az

---

[19] A behaviorista, a freudista, az intellektualista és az antiintellektualista személyiségmodellek erre vonatkozó kritikáját lásd a 10. lábjegyzetben idézett tanulmányban.

A tevékenység genezisében a környezet tárgyai játszák az aktív szerepet: míg növényeknél tevékenység helyett csak a szervezet funkcióit találjuk, addig az állati filogenezisben a környezet tárgyainak hatására egyre több működés nyer viszonylagos önállóságot a szervétől és rendeződik a tárgynak adekvát tevékenységstruktúrává. A társas viszony genezisében ezzel szemben a szervezet fejlődésének személyi története játsza az aktív szerepet: míg a növényeknél társas viszony helyett csak diffúz környezetet találunk, amelynek a fajta többi példánya éppúgy része, mint más fajták példányai, továbbá más, nem növényi élőlények, végül a talaj és a levegő egyéb, nem élő összetevői, addig az állati filogenezisben a szervezetfejlődés személyi történetének hatására a fajhoz tartozó többi egyed közül egyre több válik el a környezeti háttértől és rendeződik a személynek adekvát viszonystruktúrává.

A filogenezisnek ez a két önálló vonala — a tevékenység fejlődése és a társas viszony fejlődése — az embernél összekapcsolódik. Nem az történik tehát csupán, hogy az állati tevékenységbe merőben új emberi szerzeményként bekapcsolódik a társadalmi viszony tényezője, és így kialakul a társadalmilag megosztott munkatevékenység — hanem éppannyira az is, hogy az állati társas viszonyba

---

eközben szerves része marad a történelmi objektivációk össztársadalmi rendszerének, s mint ilyen, részese e rendszer objektív törvényszerűség szerint végbemenő további fejlődésének. Feltételezhető, hogy a személyi viszony mikrostruktúrájának rögződésében *a történelem objektivált mozzanatainak ilyen birtokbavétele ugyanazt a szerepet tölti be, mint a tárgyi tevékenység funkciójának rögződésében a funkcionális szerv szerveződése: az új szociálpszichológiai mikrostruktúra megszervezi a maga tárgyakban objektivált „strukturális előtörténetét", amelyhez azután saját története hozzákapcsolódhat.* Ha e feltevés helytálló, akkor egyenes következményként adódik belőle, hogy minden olyan változás a társadalmi lét szférájában, amely érinti azon mozzanatok valamelyikét, melyek a mikrostruktúra kohéziós bázisává szerveződtek, felbomlasztja ezt a „strukturális előtörténetet", ami hamarosan a struktúra lazulását, majd hosszabb-rövidebb idő után a bomlását eredményezheti. Ebben az időszakban, amikor a személyi viszony még nem bomlott fel, de az alapja már igen, méghozzá anélkül, hogy a struktúrán belül bárki tudatára ébredhetne — ilyenkor bontakozik ki a szociálpszichológiai tünetcsoport, amelyet a pszichiátriai kézikönyvek általában a neurózisok, a pszichopátiák vagy a pszichózisok között tartanak nyilván. A terápia is a fenti feltételezésből következik: minthogy a történelem egy-egy mozzanatának objektivációja különböző struktúraképzési lehetőségeket hordoz, továbbá mivel meghatározott struktúraképzési lehetőség különböző objektivált történeti mozzanatoknak sajátja, a „strukturális előtörténet" felbomlása esetén a birtokbavehető történeti objektivációból a szerkezeti egységet újjá lehet szervezni — e célból a pszichoterapeutának úgy kell a beteg személyiség viszonystruktúrájának eredeti szerkezetét rekonstruálnia, hogy az elvesztett történeti objektiváció helyére az általa képviselt struktúraképzési lehetőségekkel azonos lehetőségeket hordozó másik objektiváció iktatódjék. A feladat egyik nehézségét az okozza, hogy eközben a terapeutának azokkal az objektumokkal kell gazdálkodnia, amelyek a beteg személyiség által reálisan birtokba vehetők a társadalmi makrostruktúrának azon a helyén, amelyet az illető elfoglal, ami épp olyan alapos politikai gazdaságtani és szociológiai ismereteket követel az orvostól, mint amilyen pontos neurológiai és fiziológiai ismeretekkel kell rendelkeznie ahhoz, hogy a pszichofiziológiai kórkép esetében gyógyítani tudjon — minthogy ilyen ismereteknek a pszichoterapeuták túlnyomó többsége híján van, ezért a gyógykezelésben eleve idegenkednek attól, hogy az objektív „környezeti feltételek" megváltoztatásának lehetőségeivel foglalkozzanak. A másik nehézség azzal kapcsolatos, hogy a társas viszony szerkezetének rekonstruálásában az irányító-ellenőrző funkciót magának a beteg személyiségnek kell betöltenie, nem pedig a pszichoterapeutának, aki csak a betegtől kiinduló egészséges kezdeményezések szelektálása és felhasználása révén, azaz csakis indirekt módon érheti el gyógyító célját — ellenkező esetben a beteg vagy hozzáférhetetlennek bizonyul az orvos mindenféle szociális kezdeményezése számára, vagy pedig olyan társas viszonystruktúrát épít ki, amelynek központja az orvos, így tőle gyógyulás után sem tud a visszaesés veszélye nélkül elszakadni. E feltételeknek viszonylag leginkább a csoport- és munkaterápiát folytató intézetekben tesznek eleget.

bekapcsolódik a tevékenység tényezője, és így kialakul a tevékenyen fenntartott, ill. megváltoztatott társadalmi viszony-rendszer.

Vigotszkij annak idején arról írt, hogy „a gondolkodásnak és a beszédnek teljesen különböző gyökerei vannak . . . A kétféle funkció fejlődése nemcsak különböző gyökerekből indul, hanem *az egész állatbirodalomban különböző* vonalon folytatódik". (Korábban idézett hely; kiemelés — *G. L.)* Az egymástól függetlenül fejlődő két funkció azután az embernél összekapcsolódik.

A tárgyi tevékenység és a személyi viszony genezisével kapcsolatban mondottak Vigotszkijnak ezt az alapvető elméleti megállapítását kívánták általánosítani.

СТРУКТУРА ПРЕДМЕТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПСИХИКУМ

Ласло Гараи

В работе, являющейся продолжением статей «Динамика личности и общественное бытие» Мадьяр Филозофиаи Семле, 1967, № 1) и «Антропологические предположения марксистской психологии» (там же, 1967, № 5), дается критическое изложение теории Выгодского.

Выгодский применил к конкретному материалу психологии теоретические положения исторического материализма, относящиеся к человеческой-предметной деятельности. Он установил, что в онтогенезе психикума знак выполняет ту функцию, которая в антропогенезе выполняется предметным орудием. Из систем знаков им исследовались историческое формирование и общественное функционирование языковой знаковой системы.

Леонтьев и Гальперин, бывшие в свое время сотрудниками Выгодского, распространили свой теоретический анализ со знака на предмет ,который отображается в содержании значения знака, и с деятельности сигнификации на действительную предыетную деятельность. Из филогенеза предметной деятельности выводит Леонтьев развитие психикума в животном мире; на четвертой стадии филогенеза, у человека, в структуру деятельности включается общество, формируется общественно разделенная производительная деятельность, и вместе с этим психикум достигает наивысший уровень своего развития уровень человеческого сознания. Такую же зависимость между деятельностью и психикумом Леонтьев и Гальперин нашли и в онтогенезе: деятельность ребенка в процессе созревания показывает все более сложную структуру, в которую со все более сложной функцией включаются произведенные в процессе истории человечества предметы, так что через усвоение таких человеческих предметов детское развитие осуществляется как общественно детерминированный естественный процесс.

В критической части статьи делается попытка включить в эту линию развития *коллективное отношение.* Доказывается, что коллективное отношение существует на различных ступенях филогенеза животного мира, и что развитие структуры этого отношения наряду с развитием структуры деятельности представляет собой самостоятельную линию филогенеза. Соответственно тэтому, на высшем уровне филогенеза, в антропогенезе, происходит не просто то, что в с руктуру деятельности включается общество как некое совершенно новое человеческоеприобретение; вместе с этим происходит то, что в структуру коллективного отношениявключается момент деятельности, так что коллективное отношение преобразуется в деятельно осуществляемую, изменяемую общественную систему отношений. Таким образом у человека две самостоятельные линии филогенеза — развитие деятельности и развитие коллективного отношения — связываются.

THE STRUCTURE OF OBJECTIVE ACTIVITY AND THE PSYCHISM

L. Garai

The paper — which is a continuation of the papers *Dinamics of personality and social being* (Magyar Filozófiai Szemle, 1967/1) and *The Anthropological Presuppositions of Marxist Psychology* (Magyar Filozófiai Szemle, 1967/5) — gives a critical survey of Wygotski's theory.

Wygotski applied the theoretical insights of historical materialism — concerning the human-objective activity — to the concrete material of psyhology. He discovered that in the ontogenesis symbols have the same function as in the anthropogenesis the objective instruments, and examined the development and social function of language as a symbolic system.

The associates of Wygotski — Leontev and Galperin — extended their theoretical analysis from the symbol to the object which is pictured in the meaning of the symbol, and from the signifying activity to the real, objective activity. Leontev derives the development of the psychism from the filogenesis of the objective activity; in the fourth phase of the filogenesis — the human phase — society starts to play a part in the structure of activity; the socially divided productive activity comes into being, and with this the psychism reaches the highest level of its development, — the level of human consciousness. Leontev and Galperin found the same connection between activity and the development of the psychism in the ontogenesis: the activity of the child in the process of maturation shows an increasingly complicated structure, in which the objects produced in human history function in an increasingly complicated way. The appropriation of human objects makes the development of the child a socially determined natural process.

The critical part of the paper attempts to connect this line of development with the concept of *collective relation*. It proves that the collective relation is a relation that exists on different levels of the filogenesis of animal life, and that the development of the structure of this relation is an independent line of filogenesis. Accordingly, on the highest level of filogenesis — the anthropogenesis — society does not simply become incorporated into the structure of activity, as something radically new; into the structure of collective relation the moment of activity becomes incorporated, and thus the collective relation becomes an actively upheld system of social relations. That means that in human development two independent lines of the filogenesis are connected: the development of activity and the development of the collective relation.

A kanti teleológia problémáiról

HERMANN ISTVÁN

I. A véletlen a kanti teleológiában

Kant lényegileg két mozgásformának, mégpedig a mechanikus és a teleologikus mozgásformának *találkozási pontján* leli fel a szerves életet. Ez a két mozgásforma, melynek kapcsolatát rendkívül színesen és sokoldalúan rajzolja meg, összekapcsolódik természetesen a véletlennel is. A véletlen Kantnál betöltött ontológiai szerepére utal már az is, hogy Kant regulatív elvnek tartja a teleológiai elvet, vagyis szembeállítja a maxima-adó itélőerőt a kategória-adó értelemmel. Éppen ez a döntő differencia az ítélőerő és az értelem között, és ez is egyike azoknak a mozzanatoknak, melyek szubjektív vonatkozásban valóban összekapcsolják az esztétikai megítélést és a biológiai gondolkodást. Hogy itt a találkozás — ami a valóságot illeti — teljesen formális, az bizonyos. Viszont a kanti rendszerben — ahol az értelmi képességeknek s az ember szellemi képességének valóban van egy olyan részük — s ez már valóság —, ahol a kategóriáknak valóban nemcsak az átlagos elaszticitásra kell szert tenniük, hanem jóval nagyobbra — nem az. Kant így nyilatkozik erről a kérdésről antropológiájában:

„A természetes értelmet a tanítás révén sok fogalommal gazdagíthatjuk és szabályokkal láthatjuk el. A másik intellektuális képesség, a megkülönböztetés képessége, az *ítélőerő* (judicium) azonban, mely megkülönböztet abban a vonatkozásban, hogy valamely eset szabály szerinti-e vagy sem, nem tanítható, hanem pusztán gyakorolható. Így az ítélőerő növekedését érettségnek nevezzük, és olyan értelemnek, amely csak a korosabb embereknél születik meg. Könnyen belátható, hogy ez nem is lehet másképp, a tanítás ugyanis a szabályok közlése révén történik. Tehát ha tanokat adnánk az ítélőerőnek, akkor általános szabályokat kellene adni, amelyeknek alapján meg lehetne különböztetni, hogy az eset szabály szerinti-e vagy sem; ez pedig a végtelenbe vezető visszakérdezéshez vezet. Ez tehát az az értelem, amelyről azt mondjuk, hogy a korral jön meg, amely egy hosszú tapasztalaton alapul, és amelynek ítéletét a francia köztársaság az úgynevezett öregek házában kell hogy keresse." *(Immanuel Kant's Sämtliche Werke* (a továbbiakban: *Werke*). VII. köt. Leopold Voss, Leipzig, 515. o.)

A megkülönböztetés azonban, mely aközött dönt, hogy valami szabályos-e vagy sem, feltételezi, hogy ebbe a szférába tartozik mint e széfra tárgya a szabálytól eltérő, a kivételes, tehát a véletlenszerű is. A véletlenszerűségnek éppen ezért jut szükségképpen igen nagy szerep a kanti teleológiában, és ez a mozzanat ismét egyike azoknak a rendkívül fontos és érdekes mozzanatoknak, melyek a kanti teleológiát a Leibniz—Wolff-i teleológiától elválasztják. Leibniznél például azt olvashatjuk: „A lelkek a célok törvényszerűségei szerint cselekszenek a megkívánó ösztönök révén, célok és eszközök révén. A testek a ható

okok vagy a mozgások törvényszerűségei révén cselekszenek. És ez a két birodalom, a ható és a célokoké, harmóniában áll egymással." (Leibniz: *Kleinere philosophische Schriften.* Leipzig 1883. 169. o.) Ez a leibnizi gondolat végeredményben a célokokat éppen olyan jellegűeknek tekinti, mint a ható okokat, és csupán Leibniz rendkívül mély dialektikus belátásai a monadológiában teszik lehetővé azt, hogy Leibniz a véletlent mint alapvető ontológiai tényt tételezze fel, mint kiindulópontot, amely szintén benne foglaltatik az előre elrendezett harmóniában. A véletlen mint objektív véletlen azonban nem tételezhető az előre elrendezett harmónián kívül, hiszen ez átfogja az egész világot, a harmónia praestabilita, mely objektív idealista módon oldja meg a véletlen problémáját, végső filozófiai végiggondolásban a véletlent nem tarthatja véletlennek, legfeljebb akkor, ha eltekint ettől a harmóniától, ha viszont komolyan veszi, a véletlen mint olyan szükségképpen eltűnik.

A véletlen kérdésének a filozófiában mindig akkor van középponti jelentősége, ha a magasabbrendű mozgásformák problematikája merül fel. A magasabbrendű mozgásformák ugyanis nyilvánvalóbban mutatják meg az esetlegesség jelentkezését, mint az alacsonyabbrendűek, noha valóságos ontológiai szerepük legfeljebb mennyiségi különbségeket mutat ebből a szempontból. A véletlen feltételezése történelmileg igen sokszor szembekerült a tudományos fejlődés vonalával. Ennek következménye volt, hogy Démokritosz úgy nyilatkozott a véletlenről, mint olyasfajta ábrándképről, amelyet az emberek kialakítanak maguknak, hogy „megszépítsék saját tanácstalanságukat". (Diels: *Fragmente der Vorsokratiker.* 119. tör.) Bizonyos azonban az is, hogy későbbiekben, részben Platónnál a *Phaidon*ban részben pedig Arisztotelésznél, már létrejön a véletlen létének a feltevése, és szorosan kapcsolódik a magasabbrendű mozgásformák vizsgálatához. Sőt mi több, éppen az arisztotelészi *Metafizika* mutatja, honnan eredhetett Kantnak az az elképzelése, mely részben a véletlen kategóriájával operálva kapcsolja össze a művészetet és a biologikumot egy megismerési formába. Arisztotelész ugyanis így ír: „Az emberben felvetődhet a kérdés: hogyan van az, hogy az egyik dolog éppúgy létrejöhet művészet által, mint véletlenül önmagában, például az egészség, a másik meg nem, mint például a ház." (Arisztotelész: *Metafizika.* Pécsi Egyetemi Könyvkiadó 1936. 188. o.) (Arisztotelésznél a művészet természetesen a technével azonos.) S még érdekesebb az, hogy Arisztotelész a következőképpen folytatja: „Mert a mag úgy hozza létre alkotásait, mint a művészi alkotásokat; ez is magában hozdozza lehetőség szerint a formát, s az a lény, melytől való a csíra, valahogyan egynevű azzal, amelyet létrehoz. Mindent persze nem kell úgy felfogni, mint az embernek embertől való származását, persze úgy értve, hogy az asszony is férfitól származik, s ezért nem származik öszvér öszvértől, — de természetesen csak azzal a feltétellel, hogy nem történik valami eltorzulás." (Uo. 189. o.) Vagyis az a gondolat, hogy a véletlen jegyében *egy nevezőre hozzák a művészetet — a technét — és a biologikumot, már Arisztotelésznél fölmerült*, és egészen kétségtelen, hogy az ilyen elméletek lényegileg azon a párhuzamosságon alapulnak, mely természetesen csak rendkívül külsődleges és formális.

Ha azt mondjuk, hogy Kant egyik legdialektikusabb gondolata a véletlen fogalmának bevezetése, akkor nemcsak arra gondolunk, hogy ezzel két különböző mozgásformának találkozását próbálja megrajzolni. A heterogén mozgásformák találkozási, illetve átmenetpontjai ugyanis szükségképpen a véletlen kategóriájához tartoznak, hiszen a két különböző mozgásforma általános törvényszerűségeinek egyikében sem írhatók le. A tudomány pl. szük-

ségszerűen nem tudja leírni a kémia törvényszerűségeivel (természetesen megközelítések, mint például Oparinnál, adódnak), hogy a kémiai mozgásforma hogyan csap át szükségképpen a biologikumba, és ugyancsak lehetetlen olyan, pusztán a bioszférára jellemző törvényszerűségeket leírni, melyek pusztán a biológiai mozgásforma küszöbét jelentik. Tehát mindkét mozgásforma szempontjából a határpont szükségképpen véletlennek tekinthető, minthogy az adott mozgásforma törvényszerűségeinek szükségszerű elhajlásáról, deklinációjáról van szó ezeken a pontokon. E törvényszerűségek a maguk tiszta formájában nem érvényesülhetnek, csupán módosultan és feloldottan, s így valóban a véletlen szférájában vagyunk. A véletlennek ez a kanti értelmezése — és éppen Leibnizcel és Wolff-fal szemben — azért is fontos, mert a teleológia egészét a viszonylagos véletlen szférájába helyezi át. Leibniznél és Wolffnál a teleológia, tekintettel arra, hogy a célszerűség mintegy előre elrendezetten benne volt magában a teremtésben, a szükségszerűségnek éppen olyan rangjával, az ideába való általánosíthatóság éppen olyan fokával rendelkezett, mint akár a legmagasabbrendű kategóriák. Kant viszont azzal, hogy a célszerűséget a véletlen rangjára helyezi (ami természetesen nem feltétlenül aláértékelés ebben az esetben, hanem sokkal inkább a hely megállapítása), lehetetlenné teszi azt, hogy a teleológiából általános törvényszerűséget faragjanak, s ilyen módon a természeti teleológiát mintegy teleológiai propedeutikává tegyék. Egészen határozottan mondja: „Így a természeti formák *abszolút célszerűségén* azt a külső formát értem, vagy ennek azt a belső felépítését, amely olyan struktúrájú, hogy lehetőségének szükségképpen egy erről alkotott eszmén kell ítélőerőnkben alakulnia. Hiszen a célszerűség a véletlennek mint olyannak a törvényszerűsége. A természet a maga alkotásainak mint aggregátumoknak tekintetében mechanikusan jár el mint *puszta természet;* de azoknak mint rendszereknek szempontjából — pl. kristályképződések, mindenféle virágalak vagy növények és állatok belső felépítése szempontjából — *technikailag* s egyben mint *művészet* jár el." (Kant: *Az ítéleterő kritikája.* Akadémiai Kiadó, 1966. 99—100. o.) A fentebbiekből világosan kitűnik tehát két dolog: az egyik a nyilvánvaló polémia Leibnizcel, amely elsősorban a véletlen kategóriáján keresztül történik. A másik pedig az eddigi Kant-irodalomban fel nem ismert az az összefüggés, mely Kantot Arisztotelésszel köti össze, és mely bizonyítja, hogy a bioszféra és a művészet összekapcsolásának tulajdonképpen egyetlen valóságalapja volt, tudniillik a techné modellje. A *techné* mint *modell* az analógia alapján része természetesen a művészeti tevékenységnek is, az emberi tevékenységnek is, és egy távoli analógia révén magának a biológiai szférának is.

A véletlen kategóriájának ez a tárgyalása azután feloldja azokat az elképzeléseket, melyek szerint a filozófia tárgya minden tekintetben csak a szükségszerűség lehet. A filozófia ugyanis — és ennek kimutatása elsősorban Kant érdeme —, nem feltétlenül a legáltalánosabb törvényszerűségek vizsgálatát jelenti, hanem a folyamatok viszgálatát is, amelyekben viszont a nemtörvényszerűnek, a véletlennek is megvan a maga szerepe. Kant tehát itt a folyamatokra orientálja a filozófiát, mintegy ellentétben saját első kritikájával, melynek e téren mutatkozó korlátait kénytelen a harmadik *Kritikában* pótolni. Arra, hogy Kant milyen nehezen küszködik ezzel a problémával, jellemző, hogy nem pusztán *Az ítéleterő kritikájában* merül fel ez a kérdés, hanem más helyen is. Amikor ugyanis az értelemről beszél, és szélesebb elemzését most már egy totalitáson belül kísérli meg, akkor ismét csak a magukban-

való dolgok felé kell fordulnia. Kant dilemmája ugyanis abban áll, hogy szubjektív idealista módon megszerkeszti az értelmi világot, de képtelen kizárni belőle, illetve a világ egészéből azt, ami a valóságos világot jelenti. Ezt a belső ellentmondást, melyet az újkantianizmus letagadott, és melyet Lenin olyan éleselméjűen ismert fel, világosan jellemzi a következő fejtegetés: „Ez az értelem azonban teljességgel az ember aktív képessége. Minden képzete és fogalma pusztán saját teremtménye, az ember eredendően az értelmével gondolkodik, és ilyen módon maga teremti világát. A külső dolgok az értelem hatásainak alkalmi okai, akcióra ingerlik az értelmet, és ennek az akciónak termékei a képzetek és fogalmak. Azok a dolgok tehát, amelyekre a képzetek és fogalmak vonatkoznak, nem lehetnek azok, amelyeket értelmünk elénk állít, az értelem ugyanis csak képzeteket alkot, valamint saját tárgyait, nem pedig valóságos dolgokat, azaz a dolgokat ezen képzetekből és fogalmakból az értelemből mint olyanból, úgy mint ahogy maguk lehetnek, nem lehet megismerni. Azok a dolgok, melyeket értelmünk és érzékeink ábrázolnak, magukban pusztán jelenségek, azaz érzékeink és értelmünk tárgyai, az értelem alkalmi okainak és hatásának összetalálkozásából származnak, ezért nem tekinthetjük őket látszatnak, hanem, akárcsak a gyakorlati életben, képzeteink valóságos dolgainak és tárgyainak, ez azért van, mert a valóságos dolgokat mint nem alkalmi okokat feltételezhetjük. Példája ennek a természettudomány. A külső dolgok akcióképes testre hatnak, és ezt ezzel akcióra ingerlik. Az eredmény az élet. A test világban való létezésének fizikai elismerése a külső dolgokhoz való viszony fizikai elismerése; a test azáltal él, hogy a külső dolgokra reagál, ezeket mint saját világát tekinti és saját céljaira használja, anélkül hogy lényegük felől kérdezősködnék. Külső dolgok nélkül ez a test nem volna eleven test, és a test akcióképessége nélkül a külső dolgok nem lennének e test világa. Éppen így van az értelemmel is. Pusztán a külső dolgokkal való találkozás révén keletkezik az értelem világa, külső dolgok nélkül halott volna; — értelem nélkül azonban nem lennének képzetek, képzetek nélkül tárgyak, és ezek nélkül nem volna meg az értelem világa. Éppen úgy, ahogy egy más értelem révén egy más világ léteznék, ami világos, ha az őrültek példájára gondolunk. Az értelem tehát tárgyainak és a világnak alkotója, mely világ ezekből a tárgyakból áll; úgy azonban, hogy a valóságos dolgok cselekvésének alkalmi okai tehát képzeteink alkalmi okai is." *(In Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen. Werke* VII. köt. 388—389. o.). S ennek a fejtegetésnek nem csupán az az érdekessége, hogy Kant itt rendkívül egyszerű szavakkal írja le azt a sajátos viszonyt, amely magábanvaló és értelem között nála fennáll, tehát hogy itt egészen világosan derül ki ingadozása a materializmus és idealizmus között, hanem az, hogy mint magának az életnek a sajátságát jelöli meg a külső világ mint objektív világ létezését, és a teleológia ebben az értelemben nem más, mint az a folyamat, amikor az élőlény, az organizmus a maga számára, vagyis céljai számára a külső dolgokat felhasználja. A teleológia tehát azért kapcsolódik össze igen mélyen a véletlennel, mert a teleológiában az organikuson kívüli dolgok aktív felhasználásáról van szó, vagyis az organizmus aktív reakciója a külvilágra (szemben a szervetlen természet passzivitásával) teremti meg a teleológiát.

Ilyen módon a véletlen kategóriája segítségével a természetfilozófia fogalma kitágul — a célszerűség Kantnál olyan kategória, mely, szemben az oksággal, szemben az egyéb filozófiai kategóriákkal a véletlen jellegét hordozza magán. (S az, hogy Kant ebben a tekintetben kénytelen mint forráshoz

Arisztotelészhez visszanyúlnj, részben abban leli magyarázatát, hogy Arisztotelész főként a szerves természet problémáit tartotta szem előtt, hogy nemcsak a kor fizikájának, hanem bizonyos értelemben a hippokratészi gondolatmenetnek általánosítója is.) Így a célszerűség kanti kategóriája — éppen azáltal, hogy összekapcsolódik a véletlen kategóriájával is, hogy határozottan elkülönül a törvényszerűségtől, főként a törvényszerűség értelmi jellegű kategóriáitól — dialektikus kategóriákat szülő és teremtő fogalommá válik. Ez az oka annak, hogy a kanti teleológia olyanfajta dialektikus problémákat tud már felvetni, amelyek *A tiszta ész kritikájában* még egyáltalán fel sem vetődhettek volna. Így jön létre az a csodálatos fejtegetés, amely azt a sajátos törvényszerűséget illeti, mely ilyen módon a szerves természetben mégis utólagosan feltételezhető, s melynek jellege tökéletesen különbözik minden más törvényszerűségtől. „Mármost az *elcsodálkozás* a lélek megütközése egy képzetnek és az általa adott szabályoknak a már benne rejlő elvekkel való összeegyeztethetetlenségén, amely így kétséget ébreszt afelől, hogy helyesen láttunk vagy ítéltünk-e; a *csodálat* viszont a kétség eltűnése ellenére is mindig visszatérő elcsodálkozás. Következőleg az utóbbi, a dolgok (mint jelenségek) lényegében megfigyelt ezen célszerűségének egészen természetes hatása, amely annyiban nem is helyteleníthető, amennyiben az érzéki szemlélet (amit térnek nevezünk) e formájának a fogalmak képességével (az értelemmel) való megegyezése nem csupán azért megmagyarázhatatlan számunkra, mert az éppen ez és nem más, hanem ezen túlmenően a lélek számára kiterjesztően is hat . . ." (Kant: *Az ítéleterő kritikája.* Id. kiad. 333. o.) A lelki képességek kiterjeszkedése a törvényszerűségen túlra már önmagában is elvezet ahhoz a dialektikához, amely később a német filozófiában kibontakozik. De maguk azok a gondolatok is, amelyek Kantnál felmerülnek, átkerülnek a későbbi filozófiába, és egy új dialektikus összefüggés részeivé válnak. Elég lesz itt említeni azt, hogy Kant elképzelése a külső dolgokról, vagyis arról, hogy az organizmus a külső dolgokat a maga céljaira használja, hogyan merül fel Hegelnél, aki arról beszél, hogy minden egyes organikus folyamatnak egyik lényeges oldala az, hogy mindent, ami kívülről éri, megsemmisíti, inficiálja, és magáévá teszi. (Vö. Hegel: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* 346 A §, 1. megjegyzés.)

Ezzel éppen úgy megkezdődik egy új fejlődés a természetfilozófián belül a kanti filozófiából kiindulóan, mint ahogyan a véletlen fogalmának, vagyis a célnélküli célszerűségnek bevezetésével teljes szakítás történik minden olyan előbbi filozófiával, mely a biológia számára már Linné alapján is teljességgel alkalmatlannak bizonyult. Mert bármennyi kapcsolat van is Arisztotelész és Kant között (ezt láttuk az előbbiekben), azért Arisztotelésznek a teleológiai felfogása nem a véletlen és nem a célnélküliség jegyében születik meg, mint a kanti filozófiában, A kanti filozófiában ugyanis szó sincsen olyan teleológiai felfogásokról, mint amilyet például Arisztotelésznél találunk: „. . . természetes az is, hogy mihelyt valami a világra jött, arról a természet gondoskodik, s higgyük el, hogy a növényzet az állatok kedvéért, az állatok pedig az ember kedvéért vannak, és pedig a háziállatok munkára és táplálkozásra egyaránt, a vadak pedig, ha nem is mind, de a legnagyobb részük, táplálkozásra s más hasznos célra szolgálnak, hogy ruha s egyéb szükségleti cikkek készüljenek belőlük. Ha tehát a természet se tökéletlenül, se hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségkép az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre." (Aristoteles: *Politika.* (Bibliotheca, 1923 27. o.). Ezzel a felfogással szemben lép fel Kant akkor, amikor a leghatározot-

tabban bírálja a céllal telített teleolgóiát, vagyis a teleológiát mint az oksággal equivalens törvényszerűséget. S nemcsak Arisztotelésznél, hanem még Diderot-nál is felmerül a gondolat, hogy a természetben minden olyan, mint amilyennek lennie kell. (L. Diderot *A festészetről* szóló esszéjének első bekezdését.) Kant viszont éppen ezt a kellést tagadja meg a természettől, mert a következőképpen szól: „A természetben minden van, semmiféle kellésről nem lehet szó vele kapcsolatban, az érzékiség és az értelem csupán arra törekednek, hogy meghatározzák mi és milyen a dolog. A természet tárgyai tehát ezen földi világ (tudniillik érzékiség és értelem — *H. I.)* számára léteznek, és ezáltal hozzá is tartoznak." *(Werke.* VII. köt. 387. o.) Majd nem sokkal később egy zárójeles megjegyzésben a következőképpen bizonyít: „Az értelem pusztán földi, vagyis természeti meghatározottságának bizonyítéka — mint számomra tűnik — az is, hogy az értelmi erők szempontjából a természetben hierarchiát találunk a legokosabb embertől a legostobább állatig, hiszen az ösztönt is egyfajta értelemnek tekinthetjük, amennyiben a puszta értelemhez nem tartozik a szabad akarat." (Uo. 388. o.) Az a sejtés tehát, mely szerint a természetben nincsen kellés, vagyis hogy a természetben minden olyan, amilyen lehet, szükségképpen vezet ahhoz a hipotézishez is, mely (más kérdés, hogy jogosultan vagy jogosulatlanul) értelmi hierarchiát lát az állati és az emberi világban. Vagyis a kellés kiküszöbölése vezet el az *állati világ tudatműködésének és az ember tudatműködésének kanti rokonításához.*

De ugyanígy szembekerül a kanti célnélküli célszerűség azzal a descartes-i felfogással is, amely az organizmosokat és különösen az állatot az óraszerkezethez hasonlítja. Így a kanti filozófia valóban gyökeresen új kérdésfeltevése rejlik az új kategória mögött. Azáltal ugyanis, hogy a teleológiát, vagyis a célnélküli célszerűséget elválasztja a kellléstől, létrejön egy olyan sajátosan dialektikus terület, mely nem tartozik az értelem törvényszerűségei közé, de mégis törvényszerűnek tűnik, s nem tartozik a kellés világába sem, de célszerűnek tűnik, így tehát a kettő között van, de teljességgel heteronóm harmadik. Ennek a heteronómiának felfedezésével tehát Kant, éppen a véletlen kategóriája révén, amely ezzel a célszerűséggel azonos, egyfelől elhatárolta magát a mechanikus szemlélettől, másfelől a természet magyarázatából végleg kiűzte az istent (hogy ez a kiűzés mennyire problematikus, arra később térünk ki).

Az *objektív véletlen* teóriája a filozófia egyik legsúlyosabb kérdése. Az mindenesetre világos, hogy az objektív véletlenség feltételezése nélkül semmiféle dialektikus elképzelés nem létezhet. Természetes azonban, hogy a véletlenség objektivitása egyúttal a filozófia területét is átstruktúrálja. Mindaddig, amíg a filozófiának pusztán a törvényszerűvel van dolga, és az objektív véletlen szférája nem külön szféra, addig egészen természetes, hogy a filozófia igazi nyelve az általánosság nyelve,vagyis a filozófia legmagasabb formája és legtökéletesebb fejlődési lehetősége az általánosítás és az elvonatkoztatás színvonalán van. Abban a pillanatban azonban, amikor az objektív véletlenség felmerül mint olyan kategória, melynek a filozófiában döntő szerepe van, akkor természetszerűleg a filozófiai vizsgálódás körébe tartozik a különösség, a sajátosság problémája is. Mégpedig nem úgy tartozik oda, mint csupán az általánosság mellett vizsgálandó és vizsgálható, az általános felé mutató vagy csak vele összefüggésben tárgyalandó aleset, melyet éppen ezért szubszumpcionális módon tételeznünk, illetve feltételeznünk kell, hanem mint olyan önálló terület, melynek tárgyalása nélkül a világ érthetetlenné válik. „Annak belátására, hogy valamely dolog csak mint cél lehetséges, azaz, hogy eredetének kauzalitását

nem a természet mechanizmusában kell keresni, hanem egy olyan okban, amelynek működési képességét fogalmak határozzák meg, ahhoz meg kell követelni, hogy formája ne csak természettörvények alapján legyen lehetséges, azaz olyanok alapján, amelyeket mi egyedül az értelem által, az érzékek tárgyaira alkalmazva ismerhetünk meg, hanem hogy maga az empirikus megismerésük az ész fogalmait tételezze fel — okuk és okozatuk alapján. Formájának ez az *esetlegessége* minden észre vonatkozó empírikus természettörvény mellett — mivel az észnek a természet alkotása minden formája esetében fel kell ismernie annak szükségszerűségét, még ha csak a létrejöttével kapcsolatos feltételeket akarja is felfogni, de ezen az adott formán mégsem tudja nem elfogadni — ez maga az alapja annak, hogy kauzalitását úgy fogadjuk el, mint ami csak az ész által lehetséges . . ." (Kant: *Az ítéleterő kritikája*. Id. kiad. 337—338. o.) Az esetlegességnek, vagyis a véletlennek ez a sajátos analízise mutatja, hogy Kant éppen a teleológia révén jön rá arra: az észtörvények szerint szükségszerű cselekvés is ölthet véletlenszerű formát, és így ez mutatja legjobban, hogy a teleológia révén Kant nem pusztán a szerves természet szférájában, hanem, mintegy a gondolat kényszererejétől hajtva, az élet egészében kénytelen feltételezni az objektív véletlent, vagyis a különösséget.

A teleológia tehát a különösség területe, és ez a terület annak a felismerése jegyében jön létre, hogy a valóság heterogén szükségszerűségi láncolatokat produkál. A legkülönbözőbb kauzális sorokon belül kell felismerni. Szubjektív véletlen esetében pusztán arról van szó, hogy nem ismerjük fel azt a kauzális sort, amely egy megtörtént folyamat oka. Ebben az esetben ezt a kauzális sort az általánosság kategóriája alá kell rendelnünk, hiszen az ok tudományos megtalálása és fellelése egyet jelent az általános fogalom tételezésével. Az objektív véletlen azonban — és éppen objektivitásából következően — valóban a különösség szférájába tartozik.

Az objektív véletlen sem olyan jellegű természetesen, hogy ne volna oka. A véletlen ebben az esetben az, aminek okát nem lehet egy vagy néhány kauzális sor felfedése révén megtalálni. *A véletlen lényegileg a végtelen kauzális sorok sokaságának alkalmi találkozását, ütközőpontjait jelenti*, és éppen ezért különös, nem pedig egyedi eset. Az ilyen találkozások Kant szerint fizikai mozgásformákon belül viszonylag rendkívül ritkák. Nyilvánvaló, csaknem ilyen ritkák a kémiai mozgáson belül is. Az organizmusoknál azonban más a helyzet. Itt maga az organizmus alaptörvényszerűsége két egymástól elütő és ellentétes jellegű folyamatot egyesít önmagában. Ellentétes szükségszerűségi, illetve kauzális láncolatok ezek. Az organizmus ugyanis tartalmazza nemcsak a mechanikai törvényszerűségeket, hanem a fizikai és a kémiai törvényszerűségeket is, továbbá az említett objektív, vagyis nem tételezett teleológiai törvényszerűségeket is. Így noha, amennyiben ontológiailag végigtekintünk a különböző mozgásformákon, nem állíthatjuk azt, hogy az esetlegességnek igazi szerepe az organizmusokon belül kezdődik és hogy a szervetlen világban a véletlen, az objektív véletlen nem lenne jelentős faktor, a sokszerű törvényszerűségek és több heteronóm szükségszerű sor együttműködése az organizmuson belül mégis egy valójában sajátos helyzetet hoz létre, mely éppen azért, mert heteronómabb jellegű törvényszerűségeket kapcsol össze, mint a szervetlen világ, természeténél fogva feltétlenül közelebb jár a véletlenség kategóriájához, mint amaz. Ezért az organikus életen belül legalábbis problematikusabbá válik a különböző sorok kapcsolata. Így a véletlent úgy lehet megfogalmazni, hogy az nem annyit jelent, hogy oka nincsen, hanem annyit jelent, hogy *a véletlennek*

ellentmondó, heteronóm, és csaknem végtelen számú oka van. A véletlen, mármint az objektív véletlen esetében az okozat nem magyarázható sem az egyik, sem a másik, sem a harmadik vagy a negyedik okból, még részlegesen sem, hanem kizárólag az okok dialektikus együtthatásából, alkalmi találkozásából. Azt, hogy Kant itt mennyire érzi a tulajdonképpeni problémát, egészen világosan mutatja az a vitája, melyet ki nem mondottan Descartes-tal folytat, aki — mint már említettük — még az állatokat is óraszerkezethez hasonlítja. „Egy zsebórában az egyik rész a többi mozgásának eszköze, de egy kerék nem hatóoka a másik létrehozásának; egyik rész ugyan a másikért van, de nem általa . . . Ennélfogva amilyen kevéssé teremti meg az órában levő egyik kerék a másikat, épp oly kevéssé teremt egy óra egy másikat oly módon, hogy más anyagot használjon fel hozzá (az anyagot szervezze meg); ezért az óra nem pótolja magától az elvett részeit, vagy nem javítja ki az első összeállításban levő hibáit a többiek segítségével, vagy esetleg nem javítja meg önmagát, ha zavar támad benne: viszont a szerves természettől mindezt elvárhatjuk. — Valamely szerves lény tehát nem puszta gépezet: hiszen a gépezetnek csak mozgató ereje van, viszont a szerves természetnek megvan az alkotó ereje is . . ." (Uo. 342. o.)

Így azt mondhatnánk, hogy éppen az objektív véletlenség kategóriája vezeti el Kantot a *totalitás* kategóriájához. Az ő szemében az első totalitás az élő szervezet totalitása, ami annyit jelent, hogy a teleológián belül létrejön az a helyzet, hogy a rész és egész között egészen más viszony van, mint bárhol másutt, rész és egész egymásnak feltételei, és csak ilyen módon lehetséges a szerves természet megértése. Ez a felfogás vezet el azután a klasszikus német filozófia dialektikus útján ahhoz a totalitásfelfogáshoz, mely olyan fontos szerepet játszik a hegeli természetfilozófiában, és mely azután alapvető kategóriává válik a marxi gondolati módszeren belül is. Vagyis az objektív véletlenség feltételezése heterogén mozgásformák egyesülését jelenti, és heterogén mozgásformák valóságban való egyesülése jelenti annak a totalitásfogalomnak az alapját, mely olyan lényeges és fontos azután a dialektika számára. Ennek a totalitásfogalomnak a megközelítése teszi szükségszerűvé azt, hogy a kritikai filozófia végeredményben azt jelentse ki, hogy a szerves természetben olyan kauzális és egyéb törvényszerűségi sorok vannak, melyeknek semmiféle hasonlóságuk nincs az általa ismert kauzalitással. Lukács ezt a mozzanatot agnosztikus mozzanatnak tekinti Kantnál, holott a valóságban itt másról van szó; arról, hogy Kant egy olyanfajta biológia problematikáját vázolja fel, amelynek megragadására a kritikai filozófia még nem készült fel. Én inkább Kant bizonyos szerénységét látnám az újszerű kauzalitásról szóló megállapításában, nem pedig azt, hogy „ismeretelméleti előretörése a szerves élet tudományos módszerének megalapozásához így teljes agnoszticizmusban végződik". (Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória.* Akadémiai Kiadó, 1957. 22. o.) S noha Lukács helyesen mutat rá arra, hogy Kant teleológiáját is végigkíséri az agnosztikus jelleg, hangsúlyoznunk kell, hogy ez az agnoszticizmus nem azonos a magábanvaló kérdésével kapcsolatos agnoszticizmussal és formalizmussal. A mechanikai világban ugyanis a külső dolgok — ahogy Kant nevezi őket — mechanikai alapon valóban hozzáférhetetlenek, de éppen arról van szó, hogy nem lehet a filozófiát kizárólag a mechanika alapjára építeni. A biológiai szférában viszont ettől különbözik a helyzet, és a Kant által fölvázolt kauzális törvényszerűségek, melyeket megfosztott a dialektikától, valóban nem lennének elegendők a természet magyarázatára. A különösség azonban, melynek

vizsgálata mindkét ítélőerő számára lehetséges, valamint az objektív véletlen feltételezése és a totalitás feltételezése nem egyszerűen agnosztikus jegyek a kanti filozófiában, hanem pusztán annak tanúbizonyságai, hogy még nem született meg „a fűszálak Newtonja". Viszont kétségtelenül agnosztikus jellegű az, hogy Kant úgy érzi: nem is születhet meg olyan tudós, aki a fűszálak Newtonjává válik.

Ennek a Kant teleológia-felfogásán végighúzódó agnosztikus vonásnak természetesen köze van az esetlegesség fogalmához, és ahhoz is, hogy itt a különösség kategóriájával van dolgunk. Csakhogy más dolog egy *agnoszticizmus* a dolgok terén általában, és megint más dolog egy még *fel nem ismert terület tételezésénél*. Kantnak az a felfogása, hogy az egyre magasabbrendű mozgásformákon belül a természetben egyre nagyobb jelentősége lehet az objektív véletlennek, megfelel annak az elképzelésnek, amelyet Kant a maga korában a fizikáról alkothatott. Ami a mechanikát illeti, ott viszonylag sokkal kevésbé jelentős az objektív véletlen, mint például az organizmusok szférájában. Csupán egy Newtonon túljutó fizika képes felfedezni azt, hogy különböző kauzális sorok egymásra találása és egymást elkerülése esetén a fizikai világban is más és más helyzet jön létre. Boltzmann termodinamikai törvényeiben például határozottan materialisztikus alapon is igen nagy szerepe van a valószínűségnek, és ez involválja magának az objektív véletlen feltevését is. A kanti kriticizmus annyiban nem állja meg a helyét, hogy figyelmen kívül hagyja: *a véletlen minden mozgásformában jelenvaló tény*. Ennek ellenére nem az a lényeg itt, hogy Kant az objektív véletlenséget a szerves természetre konkretizálja, hanem az, hogy az objektív véletlenséget a különböző törvényszerűségek összeütközési pontján látja.

Természetesen ennek ellenére is elmondhatjuk azt, hogy mégis éppen a szerves természet területén a genézis kérdésében a véletlennek mint objektivitásnak szükségképpen nagyobb szerep jut, mint bármely más mozgásszférákban. „Preparáltunk, leírtunk, előállítottunk majdnem kétmillió szerves vegyületet, de ez is csak elenyésző része annak, ami az élő természetben előfordul, főleg pedig annak, ami laboratóriumi eszközökkel elvileg előállítható volna. Manapság évente több százezer újabb mesterséges szerves vegyületet állítanak elő. A priori mindegyik ilyen testnek (és még számtalan másiknak) nagyjából egyenlő esélye van arra, hogy a művelet sikere esetén létrejöjjön. Hogyan lehet elemezni egy ilyen bonyolult vegyületet, melynek minden egyes alakateleme csak elenyésző mennyiségben lehet jelen? Érdemes-e egyáltalán megkísérelni ezt a műveletet?" (Ez körülbelül az a kérdés, amely Kantnál is az agnoszticizmushoz vezetett, és amely most meglepő módon egy modern tudós fejében is megfordul — *H. I.)* Millernek volt bátorsága hozzá, s a négy fentebb említett vegyület önkényes arányú keverékét tartósan elektromos áram hatásának tette ki. Körültekintően alkalmazva a legfinomabb modern eljárásokat, a *kromatográfia* módszerét, sikerült megvizsgálnia a létrejött keveréket, s megállapította, hogy a reakció termékei között aminosavak vannak jelen: glükokoll, alanin, aszparaginsav és glutaminsav. A teljesítmény gyenge volt ugyan, de e testek puszta jelenléte is igen nagy horderejű, mert a fehérjék általános alkotóelemei közé tartoznak, azok pedig, mint fentebb láttuk, az élet alapvető hordozó anyagai." (E. Kahane: *Az Élet nem létezik*. Kossuth, 1965. 115—116. o.) Ez a most leírt amerikai kísérlet pedig nem más, mint igazolása annak az elgondolásnak, mely Oparin nyomán uralkodik a modern biológia életkeletkezési elméletében. Eszerint a Föld eredeti légköréből, vagyis abból a

légkörből, amely az élet genézise pillanatában a Földet körülvette, szükségképpen hiányzott az oxigén, és ezért az atmoszféra a nagyenergiájú ibolyántúli sugárzás számára is átjárható volt. Emellett feltételezték, hogy a légkör anyaga ammónia, metán, vízgőz és hidrogén keveréke volt (ez az a négy vegyület, amelyről Kahane beszél), és hogy belőlük az ibolyántúli sugárzás hatására szerves vegyületek jöttek létre. Ugyanezzel a véleménnyel találkozhatunk Bernal egyik fejtegetésében. Bernal is arról beszél, hogy az élet keletkezésének Földünkön nemcsak az anorganikus anyag viszonylagos fejlettsége volt a feltétele, hanem *az anorganikus anyag bizonyos fejlettségi pontján megfelelő atmoszférikus viszonyok is* kellettek ahhoz, hogy az élet létrejöhessen. Azt, hogy itt hány bonyolult, sokrétű kauzális sor kapcsolódott össze, világosan mutatja egy, Bernal által megadott táblázat, amely az élet keletkezésének feltételeként külön megjelöli azokat a speciális atmoszférikus viszonyokat, melyek feltételek voltak, és melyek csak akkor lehettek feltételek, ha speciális hidroszférikus viszonyokkal kapcsolódtak össze. De ez a két feltétel sem elegendő, ehhez járul még a peciális sugárzási viszonyok fennállása is, és e háromnak (s a három itt természetesen csak a fő tendencia, amelyeken belül ismét százezer változatból egynek kellett fennállnia) egymással való kölcsönhatása, egymást áthatása és átjárása tette lehetővé az élet keletkezését. (Vö. J. D. Bernal: *The physical basis of life.* London 1958. 52. o.)

Mindezeket a példákat azért említettük meg, hogy igazolódjék: habár összontológiai szempontból Kantnak nincs igaza, hiszen a véletlen minden mozgásforma lényegbeli kategóriája — ha ezeket a mozgásformákat nem a tudományos elvonatkoztatás, hanem a valóság szempontjából vesszük tekintetbe —, de kétségtelen az, hogy a fejlődés genezisének, vagyis az új mozgásformák létrejöttének, tehát éppen az átmenetnek a problémája, korántsem mentes attól, hogy az objektív véletlent mint objektivitást elsősorban vegyük szemügyre, természetesen nem úgy, hogy elszakítjuk a kauzális folyamatoktól. Más szóval: Kant a véletlen kategóriájával voltaképpen egyfelől központilag egy genezisproblémát ragadott meg, másfelől pedig, mint már láttuk, megnyitotta a lehetőségét annak, hogy a filozófia az általános törvényszerűségeket ne merev-metafizikusan értelmezze, hanem az objektív véletlent is, és ezzel együtt a különösséget is mint általános valóságjelenséget tárgyalja. Így jön létre azután a különösségnek az a rendkívül helyes képe, mely Kantnál fölmerül, és melynek lényege az, hogy a különösség út az általánosság felé, vagyis az ítélőerő minden szempontjából elszakíthatatlanul össze van fűzve az általános törvényszerűséggel.

Amikor genezisről beszélünk, akkor természetesen objektív törvényszerűségek egymást keresztezéséről van szó, vagyis a genezis problémája mindig egyfelől a törvényszerűségek, másfelől a kauzális sorok alkalmi időbeli találkozásának problémája. S ezzel — ha végiggondoljuk a problémát — tulajdonképpen mindenfajta genezis kérdésénél tartunk, legyen az akár egy új mozgásformának mint tudattól független mozgásformának a genezise, akár pedig a tudományos mozgás egészen sajátos genezise (hozzáfűzhetjük ehhez természetesen a művészet genezisét is). Ezért a genezis szempontjából egyáltalán nem tartom karikatúrának azt a régi anekdotát, mely Arkhimedész alapvető fizikai tételének felfedezéséről szól, és a „heuréká"-val kifejezett tendencia végeredményben azt mutatja, hogy minden valóban új lépés még tudományosan is szorosan és mélyen összefügg ezzel az objektív véletlennel. Az anekdotikus példákat szaporíthatnánk természetesen a Galvani-féle békacombokkal és a

Newton-féle almával stb., de nem ezeknek az anekdotáknak szaporítása a célunk, hanem az, hogy megmutassuk ennek az objektív véletlennek sajátos szerkezetét. Valószínűleg tízmilliókra megy azoknak a száma, akik tele fürdőkádban ültek, és elektromos jelenségeket is valószínűleg sok százezren figyelhettek meg. Az alma leesését viszont mindenki. Kétségtelen, hogy itt a véletlen egy-egy gondolati sor, mégpedig kauzálisan végiggondolt és egészen a küszöbig végiggondolt gondolati sor, gyújtópontjába került, és ezért váltak lehetségessé a felfedezések. Tehát még a szubjektum esetében is úgy áll a helyzet, hogy az objektív véletlen szorosabban és több oldalról meghatározott, mint maga a törvényszerűség, vagyis a véletlen — s ez a véletlen paradoxiája — sokkal determináltabb, mint maga a törvényszerű, és éppen ez teszi nehézzé egyfelől a véletlen, másfelől pedig az összes genezisproblémák elemzését. Márpedig a bioszféra tulajdonképpen a maga változatosságában, azáltal, hogy „a természet önmagát specifikálja", egyfelől fölveti az originell genézis kérdését, másfelől az átalakulások, a transzformációk következtében, melyek sokkal nyilvánvalóbbak, mint a fizikai világ transzformációi és evidencia erejével hatnak — tulajdonképpen *állandóan újra és újra geneziskérdéseket vet fel.* Ilyen módon magának a biológiának a kérdése mint általános kérdés állandóan geneziskérdés lesz (nem tévesztendő össze azzal a tendenciával, mely a biológiát a maga egészében genetikára akarná szűkíteni), és így állandóan ismét és ismét felvetődik az objektív véletlen kérdése.

Ha a kauzális sorok érintkezési pontja bármelyik vonalon eltolódik, akkor a genezis nem történik meg, sem kozmikus, sem pedig a kisebb folyamatok értelmében. Ennek az érintkezési pontnak tehát hatalmas jelentősége van, és a szerves élet kialakulása, vagyis maga a genezis csak ezen az alapon értelmezhető és magyarázható. De éppen az objektív véletlenség előbb kifejtett kategóriája mutat rá arra, hogy az emberiség fejlődése folyamán létrejött határpontok nem mások, mint az ilyen egészen sajátos metszési pontok észrevételei és felhasználásai. De éppen ez az, ami egészen sajátos módon ismét összeköti Kantnál a szerves természet magyarázatát egy, a techné kapcsán felfedezhető mozzanattal. Ugyanis kétségtelen, hogy az egészen különös és sajátos objektív és spontán fejlődési folyamat olyan kauzális sorok metszéspontjait hozza létre, melyek a fejlődés kiindulópontjaivá válnak, és ebben az értelemben a fejlődési mozzanat genezisét jelentik. Most már *a techné általában annyit jelent, hogy az ember képes az anyagfejlődésnek egy olyanfajta reprodukciójára, ahol művi úton hozza létre ezeket a sajátos metszési pontokat,* vagyis a kauzális soroknak különleges tisztaságú együttműködését. Az a két mozzanat tehát, amelyre az eddigiekben is felfigyeltünk — és amelyek egyikét úgy jelöltük meg mint az arisztotelészi techné-fogalom és biológiafelfogás analóg jellegének továbbélését Kantnál, másikát viszont úgy jelöltük meg, hogy az ítélőerő fogalma mintegy szintetizálja az esztétikumot és magát a szerves életet —, éppen a techné és a szerves élet részleges analóg jellegében gyökerezik.

Mondanunk sem kell, hogy ebben az analógiában végeredményben ismét nincsen semmi a külsődleges hasonlóságon kívül, vagyis semmi, ami tartalmi. Az emberi praxis ugyanis gyakorlatilag dolgozza ki az objektív véletlenség sajátos területeit (s problémává az válik, hogy éppen az objektív véletenség a legmélyebben determinált, mint azt már láttuk, s így bizonyos értelemben ismét csak paradox módon egyszerre lehet a véletlen és a mindenoldalúan determinált), anélkül természetesen, hogy ezáltal közvetlen utánzatát nyújtaná a természetben végbemenő folyamatoknak. S itt fel kell figyelni arra,

hogy egyedül az emberi praxis hosszú folyamata és tapasztalattá érlelődése teszi lehetővé azt, hogy azt az előbb jelzett mozzanatot — az analógiát a természet spontán működésével — az emberiség tudatosítsa. S noha a mítosz látszólag ennek a tudatosításnak nem egy formáját nyújtja, a valóságban közvetlen analógiái segítségével inkább szembenáll a tudománnyal e téren is, mintsem hogy elősegítőjévé válnék. *A mítoszban* ugyanis — mint ezt talán legvilágosabban a Daidaloszhoz és Ikaroszhoz fűződő mítosz mutatja — a természet bizonyos tárgyainak közvetlen utánzása, tehát az *analógia közvetlensége jelenti* az igazi felfedezési módszert, míg a tudományban az analógia rendkívül formális és közvetett. Mikor Kant a célszerűség formális voltáról beszél, tulajdonképpen ezt a problémát érinti, és eszébe sem jut visszavetni az analógia segítségével a tudományos gondolkodást a daidaloszi színvonalra. Így gyakorlatilag világosan látható, hogy a techné — noha párhuzamot mutat a szerves természet mozgástörvényszerűségeinek egyikével vagy másikával — alapvetően szembenáll ezzel a mozgással, és soha az emberiség a repüléshez el nem jutott volna, ha a természet közvetlen utánzását tekintette volna a technika útjának. Kant ezt a problémát sajátos módon érinti, és éppen ez teszi szükségessé, hogy a problémára nagyobb figyelmet fordítsunk.

Kérdésünk márcsak azért is érdekes, mert Kant az *Antropológiá*ban felveti a problémát, de problémafelvetéséből is látszik, hogy mennyire bonyolult kérdés számára a techné és a művészet megkülönböztetése. A következőket írja: „Valamit *feltalálni* egészen más dolog, mint valamit *felfedezni*. Az a dolog ugyanis, amit felfedeznek, már előzőleg is létezett, csakhogy nem volt ismert, mint például Amerika Kolumbus előtt. Amit azonban *feltalálnak*, például a puskapor, a művész előtt, aki ezt megcsinálta, egyáltalán nem volt ismert. Valamit azonban lehet *találni*, amit egyáltalán nem is keresnek (mint például az aranycsináló a foszfort), és ez nem is számít érdemnek. — A feltaláláshoz való tehetséget *zseninek* nevezik. Ezt azonban csak olyan *művészre* alkalmazzák, aki valamit képes *csinálni*, nem pedig arra, aki csak sokat ismer és *tud*. De nem is egy pusztán utánzó művészre alkalmazzák ezt, hanem arra, aki műveit *eredeti módon* hozza létre, végül erre is csak akkor, ha terméke *példaadó*, vagyis ha megérdemli, hogy példaként (exemplar) utánozzák. — Tehát egy ember zsenije „tehetségének példaadó originalitása" (a művészi termékek ilyen vagy olyan fajtája szempontjából). De egy olyan fejet is, amelynek erre hajlama van, *zseninek* neveznek, és ilyenkor ez a szó nem pusztán egy személy természeti adottságait jelenti, hanem magát ezt a személyt is. Sok szakmában zseninek lenni annyit jelent, hogy az illető vadzseni, mint Leonardo da Vinci. A zseni tulajdonképpeni területe a képzelőerő, minthogy ez alkotó, és kevésbé áll szabályok kényszere alatt, mint más képességek, és ezáltal az originalitásra annál alkalmasabb . . . (egy okozat okának) láthatatlansága a szellem mellékfogalma." (*Werke* VII. köt. 542—543. o.) Mint az idézettekből is látható, Kant a feltalálás kategóriájával dolgozik, és a feltalálást — noha nem habozás nélkül — a zseni tulajdonságának tartja. Csupán ezekután tér át az esztétikai zsenialitásra, majd megismétli lényegében itt is azt, ami *Az ítélőerő kritikájá*ból számunkra már ismert, hogy tudniillik a zseni szabályt ad a természetnek, és hogy a zsenialitásnak az igazi szférája az esztétikai szféra. A habozás azonban egyfelől azt mutatja meg egészen világosan, hogy Kant még mindig a techné bűvöletében él, és másfelől arra is rámutat, hogy a zseni „az a lelki alkat, amely által a természet szabályt ad a művészetnek". S ez utóbbi pedig, ha mélyebben elemezzük, annyit jelent, hogy a természet önmagában adott sza-

bálya és a zseni által a természetnek adott szabály nem minden tekintetben különböző és elkülöníthető, hanem itt mély rokonság van a kettő között.

A véletlen kategóriája tehát kettős jellegű; egyfelől a válság kategóriája, másfelől pedig az emberi praxis kategóriája. Az általános folyamatok tekintetében és ezekhez viszonyítva az emberi praxis mindig a kauzalitás *és a különböző szükségszerűségi sorok sajátos sterilitására tör.* Minden általános szabály —legyen az a szabadesésé vagy a legbonyolultabb mikrofizikai összefüggéseké — szükségképpen eltekint attól, ahogyan a folyamat magában a természetben lejátszódik, eltekint tehát például a szabadesés esetében a közegellenállástól, és éppen ezáltal az absztrakció által hozza létre az általános törvényszerűséget. Így tehát a törvényszerűség olyat ír le, ami a valóságban legfeljebb ha véletlenként jelenik meg, és így mindenütt egy egészen sajátos absztrakciós folyamat révén ragadja meg azt, ami különböző módokon lejátszódván mégis általános törvénynek tekinthető. Ezáltal az emberi tudomány és a techné egy új genezist hoz létre, amelynek genezisértéke nem különbözik a természetben véletlenül létrejött (a véletlen legszigorúbban determinisztikus jellegét ismét hangsúlyozzuk) genezisekéitől, csakhogy az emberi szellem és munka állandóan és nagy mértékben hajtja végre azt a fajta teremtést, feltalálást, amely a természetben csak a természet causa sui önteremtéseként figyelhető meg. Ilyen módon válik, Kant szavaival élve, láthatatlanná ok és okozat összefüggése magában a természetben, és ez az oka annak, hogy a zsenit legfeljebb „misztikus névnek" tartja Kant, de magában a zsenialitásban valójában semmiféle misztikusat nem lát.

Ezzel természetesen nem merítettük ki az objektív véletlenség minden fajtáját és oldalát. A legfontosabb azonban az objektív véletlenség általános értelmezésben vett genetikai jellege, mellyel Kant, véleményem szerint, megadja az alapot ahhoz, hogy a biológia tudománnyá, mégpedig egészen sajátos tudománnyá váljék. Ezért hangsúlyozta ő e tudomány, illetve mozgásszféra elválasztását és elkülönítését minden általa addig felvázolt oksági törvényszerűségtől.

II. Az önmagáért való teleológia

Nem tekinthetjük véletlennek azt, hogy Goethe, aki Schillerrel szemben általában nem kedvelte a kanti filozófiát, mivel úgy érezte, hogy túlzottan is belekerül etikailag a szükségszerűség elvont általánossága, igen nagyra becsülte *Az ítélőerő kritikáját.* Goethe jegyzetei rendkívül tanulságosak ezzel kapcsolatosan. Különösen érdekes az, hogy Goethe mennyire figyelemmel kísérte e mű természetfilozófiai részét. Ez úgyanis párhuzamos volt azokkal a törekvésekkel, amelyek Goethénél megvoltak, és igen sok utalást tartalmazott arra a fejlődéselméletre, mely csupán a későbbiekben bontakozott ki a biológiai tudományban. A magábanvaló, vagyis objektív célszerűség fogalmában Goethe felfedezte azt a lehetőséget, hogy a teológiát és az idealista teleológiát végleg és meggyőzően ki lehessen iktatni a természettudományból. Jegyzetei bizonyítják, hogy éppen ezeket az indítékokat kísérte legnagyobb figyelemmel (az erre vonatkozó anyagot ld. *Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft.* Herausgegeben von Dr. Karl Vorländer, Leipzig 1902. XXVII—XXXII. o. *Goethe's Exemplar der Kritik*).

Melyek a Goethe által kiemelt megállapítások? Egy részük arra vonatkozik, hogy a teleológia eggyel több principium ahhoz, hogy a természet jelenségeit olyan szabályok keretében tárgyalják, ahol a kauzalitás mechanizmusa többé nem kielégítő (vö. XXIX. o.). A továbbiakban kiemeli azt, hogy valamely dolog akkor természeti cél, ha egyúttal ok és okozat is (uo. XXX. o.). Különösen tetszett Goethének az a megállapítás, hogy a természeti termékek természeti mechanizmusát rendkívül fontos addig felkutatni, ameddig valószínűsíthető az eredménye (uo. XXXI. o.). Goethét nyilvánvalóan az itt fellelhető spontán dialektikus elemek ragadták meg, és ezeknek az elemeknek kedvéért szorította háttérbe azt az ellenszenvét, amellyel Kant iránt általában viseltetett.

Azok a termékeny gondolatok tehát, melyek a véletlen, valamint a különösség fogalmának szférájában jelentek meg, ilyen módon egy önmagában való teleológia megfogalmazásához vezettek. Mint azonban az eddigiekből kitűnt, azok a teleológiai elemek, amelyeket Kant fölfed, és amelyeket természetesen végső fokon szubjektivizál, végeredményben elsősorban az emberi munka analogonjaként jelennek meg. A munka egész sajátossága, mégpedig a techné értelmében, nem pedig az abszolút mechanizáltságra alapított munkafolyamatok értelmében, végül is a teleológia egészen új formáját produkálja, és így nem tekinthető véletlennek, hogy Kant akkor, amikor a teleológiai tárgyalásban a fizikai teleológia rendkívül problematikus megfogalmazásaihoz jut el, ezután átlép egy újabb területre, tudniillik az emberi élet területére. Az az analógia, melyet megkíséreltem vázolni, ha mint analógiát fogjuk fel, természetesen önmagában egyáltalán nem teremt összefüggést az organikus élet és az emberi világ között. Analóg jellege ellenére annyira más a magábanvaló és a magáértvaló teleológia, e két terület oly principiálisan különbözik egymástól, hogy itt filozófiai értelemben az átmenet kétségtelenül megnehezül. Egyedül akkor lehet ennek az átmenetnek igazi szerepét és jelentőségét filozófiailag megrajzolni, hogyha az emberi tevékenység organikus alapjainak átalakulásáról és így az organikus alapok sajátos átrendeződéséről beszélünk, és magát a teleológiát mint magáértvalót ilyen szellemben rajzoljuk meg. Ennek a különbségnek igen jó leírását adja Leontyev: „Az állatoknál kétféle tapasztalatot különböztetünk meg: a filogenetikusan kialakult, öröklés útján rögzített tapasztalatot és az individuális, az élet folyamán megszerzett tapasztalatot. Ezeknek megfelelően kétfajta viselkedés-mechanizmus is kialakult: egyrészt az örökletes mechanizmusok, amelyek vagy már a születés pillanatától teljesen készek, vagy fokozatosan érnek meg az ontogenetikus fejlődés folyamatában; e mechanizmusok fejlődése a biológiai evolució általános törvényei szerint megy végbe és lassú — a környezet lassú változásainak megfelelő — folyamat; az állatoknál ezek a mechanizmusok *fundamentális* alkalmazkodási jelentőséggel bírnak. Másrészt ezek a viselkedés-mechanizmusok az egyedi és individuális tapasztalat mechanizmusai. Az a fő sajátságuk, hogy bennük örökletesen csupán az egyéni alkalmazkodást megvalósító viselkedés lehetősége rögzítődik, az öröklött tapasztalatok mechanizmusaiban pedig maga a viselkedés is rögzített. Bár az individuális tapasztalat elsajátítási mechanizmusai lehetővé teszik az állatok számára, hogy alkalmazkodjanak a gyorsan változó környezeti feltételekhez, evolúciójuk, éppen úgy, mint az öröklött viselkedés-mechanizmusok evoluciói, lassan megy végbe.

Megkülönböztetve az állatoknál kialakult kétféle tapasztalatot és az ennek megfelelően jelentkező kettős viselkedés-mechanizmust, külön szeret-

nénk hangsúlyozni, hogy ezek nem csupán genetikusan, hanem funkcionálisan is kölcsönhatásban vannak egymással. Megállapítottnak tekinthetjük azt a tényt, hogy egyrészt az öröklött viselkedés kialakulása a legkevésbé független az individuális tapasztalattól; másrészt az individuális viselkedés mindig az öröklött, faji viselkedés alapján alakul ki. Ily módon az állatok individuális viselkedése mindig a faji, a mechanizmusokban feltételes reflexes módon fixált ösztönös viselkedési tapasztalattól, valamint a feltételes reflex-mechanizmusok után ontogenetikusan kialakuló egyéni individuális tapasztalatoktól függ. Emellett az állat individuális tapasztalatokat formáló mechanizmusok által teljesített alapvető funkciója a *faji viselkedésnek a környezet változékony elemeihez* való alkalmazkodásában áll. Ebből kiindulva az állat ontogenetikus fejlődését úgy foghatjuk fel, mint az individuális tapasztalatok felhalmozódását, amelyek mind tökéletesebben szolgálják ki az állatok ösztönös tevékenységét, bonyolult és dinamikus külső körülmények között.

Teljesen más a helyzet az embernél, akinél az állatoktól eltérően még egy tapasztalatfajtával találkozunk. Ez az általa elsajátított társadalmi, történelmi tapasztalat. Ez nem azonos sem a faji, biológiailag öröklődő tapasztalattal, sem pedig az individuális tapasztalattal, amellyel gyakran helytelenül összetévesztik.

Mit tartalmaz ez a kizárólag az embernél meglevő tapasztalatforma?

Az emberiség a társadalmi törvények által determinált története során hatalmas szellemi képességeket fejlesztett ki. A társadalom történetének tízezer évei ilyen vonatkozásban többet adtak, mint a biológiai fejlődés évmilliói. A pszichikai fejlődésnek ezek az eredményei fokozatosan nemzedékről nemzedékre öröklődve halmozódtak fel. Tehát megszilárdultak, megkötődtek. De vajon megkötődhettek-e biológiai öröklés útján átörökített változások formájában? Nem, mivel ez a rendkívül gyors és mindinkább felgyorsuló történelmi fejlődés és ennek megfelelően azoknak a követelményeknek gyors változása, amelyeket a társadalmi élet körülményei támasztanak az emberi képességekkel szemben, nincsenek összhangban a tapasztalt biológiai megszilárdulásban észlelhető lényegesen lassabb tempóval." (A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái.* Kossuth, 1964. 581—583. o.)

A magáértvaló teleológia tehát, vagyis az ember célkitűzése, elszakadás a biológiai szférától. Ennek az elszakadásnak lényege formálisan természetesen a magábanvaló és a magáértvaló teleológia különbsége, tartalmilag azonban éppen az a különbség, hogy a magáértvaló teleológia nem biológiai alapon örökíti át az egész nem felhalmozott történelmi tapasztalatait, hanem a biológiai léttől függetlenül (természetesen csupán azon a talajon, hogy az ember továbbra is biológiai lény marad) képes a történelmiség átélésére és tudatosítására. Ennek a teleológiának lényege tehát sem több, sem kevesebb, mint az, hogy az ember képes elszakadni a magábanvaló teleológiától, és egy új teleológiát teremt, mely most már a tulajdonképpeni teleológia, s amely korántsem független az addig felhamozott tapasztalatoktól, vagyis a történelemtől. A magábanvaló teleológia tehát viszonylagosan rögzített, és mélyen összekapcsolódik a biológiai történetiséggel, kevéssé változékony, és éppen ezért kevéssé újszerű. Az emberi teleológia viszont szabad, rögzítetlen, és így állandóan új produkciót hoz létre. Az előbbi teleológia tehát alapvetően reproduktív jellegű, és az új jelenségek a reprodukció kedvéért jönnek létre, az utóbbi viszont produktív.

Kant tehát akkor, amikor a teleológia tárgyalásába belevonja az emberi

világot is, egyfelől helyesen jár el, hiszen a teleológia valóságos kifejlődése csak az embernél létezik. Másfelől azonban — s ez már tipikusan idealisztikus torzulás a kanti filozófiában — túlságosan közelkerül e tárgyalásmód révén az a teleológia, mely magábanvaló, és az a teleológia, mely magáértvaló.

A kriticizmus természetesen rendkívül szkeptikus az úgynevezett fizikai teleológiával szemben, és kijelenti: „Azt azonban számunkra az elméleti természetkutatás sohasem tárhatja fel, hogy ennek az értelemnek a természet egészével és megteremtésével még egy végső szándéka is lett volna (amely azután nem az érzéki világ természetében rejlene), hanem — a természet minden ismerete mellett is — meghatározatlan marad, vajon ez a legfőbb ok mindenütt egy végcél szerint lenne a természetnek ősoka, s nem inkább természetének bizonyos formák létrehozására szolgáló puszta szükségszerűségétől meghatározott valamely értelem révén (azzal analóg módon, amit az állatoknál művészi ösztönnek nevezünk) anélkül, hogy szükséges volna ezért akárcsak bölcsességet tulajdonítani neki, még sokkal kevésbé magas fokú és alkotása tökéletességéhez megkövetelendő minden más sajátsággal összefüggő bölcsességet." (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 413. o.)

A kanti gondolatmenet rendkívül ellentmondásos, de lényegileg az a törekvés fejeződik benne ki, melyet már sokoldalúan ismerünk, hogy tudniillik Kant ki akarja zárni a természettudományból a teológiai tendenciákat. Mégis az a probléma, hogy az egész természeti világ egy ilyen teológiai utalást tartalmaz, noha ezt megalapozni fizikai és értelmi alapon nem lehet, mutatja a kanti rendszerben állandóan meglevő ellentmondásoknak itt is megmutatkozó nehézségeit, és ebből következően azt az elvi lehetőséget, hogy a teleológiát bizonyos területen általában teológiai szinezettel lássa el. Röviden ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy magából a természetből és a természet értelmezéséből Kant határozottan kiűzi ugyan a teológiát, de összontológiai értelemben mégis meghagy számára egy kibúvót, éspedig éppen azon az alapon, hogy a magábanvaló teleológia nem bizonyít ugyan az isten léte mellett, de a teleológia mint totalitás már ezt igazolja. Ennek alapja módszertanilag az, hogy Kant, bármennyire is hangsúlyozódik nála a természeti teleológia magábanvaló volta, végeredményben nem tud szabadulni attól, hogy a magábanvaló teleológia és a magáértvaló teleológia analógiáját túlfeszítse. Erről a későbbiekben még bővebben beszélek, most csak annyit kell előrebocsátani, hogy ennek a túlzott közelhozásnak alapja az, hogy az emberi teleológiánál Kant a történetiséget képtelen igazi mivoltában vizsgálni, és így a történetiség nála csak a szerves természetre vonatkozó principium marad.

Ahhoz ugyanis, hogy az emberi teleológia valóságos alapjait tárjuk fel, mindenekelőtt az a felismerés szükséges, hogy minden igazi teleológia, vagyis minden produktív tevékenység egy történelmi fejlődési vonal meghosszabbítása, még abban az esetben is, ha az illető teleológiai tevékenység e vonal irányától eltér. Minden igazi teleológiában ugyanis, tehát minden magáértvalósággal jellemezhető teleológiában, benne van a reproduktív mozzanat is, és a produkció lényege az, hogy a reprodukció bővített formában történik. Ilyen módon azonban magának a reprodukciónak is megváltozik a jellege, és a reprodukció egésze lényegileg a céltételezés irányában állítódik be. Éppen ez a céltételezés teszi lehetővé azt, hogy ne kelljen minden egyes produkcióban reprodukálódnia mindannak, ami a történeti fejlődésben a jelenleg kialakult színvonalhoz hozzá tartozik, hanem kizárólag csak annak, ami a történeti fejlődésben kialakult jelenlegi színvonalhoz hozzátartozik, azaz ami ennek a

történetileg kialakult fejlődésnek egy aspektusból, nevezetesen az új céltételezés aspektusából létrejövő abreviatúrája. Más szóval vagy inkább példával megvilágítva a dolgot: az új céltételezés esetében, mondjuk egy új technológiai eljárásnál, pl. a vasöntésnél, teljesen szükségtelen a vasöntés egész addig kialakult technológiájának reprodukciója, hanem csupán annak az eljárásnak és azoknak az eljárásoknak a reprodukciója szükséges, melyeknek meghosszabbításával egy új és az eddiginél kedvezőbb öntéstechnológia dolgozható ki — amennyiben a reprodukció belső tanulmányozása pl. egy történeti munkában, mely a vasöntés technológiájáról szól, a tárgyalás középpontjába kerül, akkor végeredményben az eddigi folyamatok felidézése adatsorozatként jelentkezik. A valóságos emberi teleológia azonban nem ebben az értelemben történeti, hanem azért, mert az adatokkal csak annyiban törődik, amennyiben a feladat, vagyis a célkitűzés szempontjából fontossá válnak, és így az adatok nagy részét az ember adott céltételezés esetében elhanyagolhatja. A feladathoz tartozó adatok viszont éppen az eddigi fejlődés teleológiai szelekciós abreviatúráját jelentik, és így a feladat határozza meg a reprodukció egész körét. Ha tehát arról beszélünk, hogy az emberi tevékenység nemcsak teleologikus tevékenység, hanem ontogenetikus és filogenetikus tendenciák egységében megjelenő tevékenység, akkor elmondhatjuk azt, hogy ezt az egységet korántsem mechanikusan kell érteni, hanem csakis a teleológiai tételezés szempontjából, és így a reprodukció nem adathalmazok reprodukciója, hanem a cél meghatározta szelektív reprodukció. Így tehát az egész abreviatura nem annyit jelent, hogy mechanikus abreviatúráját nyújtjuk a valóságnak, hanem előfordulhat az, hogy a történelmi fejlődés egyik vagy másik mozzanata kerül előtérbe, és sok mozzanat elhanyagolódik. Így történt meg például az, hogy a reneszánsz idején egy sor a maga nemében jelentős felfedezés éppen az új célok jegyében eltűnt a tudomány horizontjáról — elsősorban a középkor felfedezései —, viszont teljesen jogosultan kerültek előtérbe, mégpedig sajátos objektív jogosultsággal, azok a mozzanatok, melyek az ókori tudományban oly nagy szerepet játszottak.

Ezért van az, hogy módszertanilag helyesnek tűnik Jánossy Lajosnak az az elképzelése, mely az einsteini relativitáselmélettől visszanyúl egy előbbi fejlődési fokra, a Lorentz-féle transzformációs elmélethez, azt állítván, hogy noha a relativitáselméletből kinövő fizikai kutatás sok eredményt ért el, de zsákutcába került, és a zsákutca föloldása csak a Lorentz-féle transzformációs elmélethez való visszatérés révén történhet meg. Ezzel a megjegyzéssel természetesen semmiféle fizikai vitában sem akarok állást foglalni, csupán hangsúlyozni szeretném, hogy módszertanilag az emberi teleológia állandóan olyan formát ölt, mely helyenként visszalépésnek tűnik, holott a visszalépések mindig az előrelépések részei (természetesen ez csak a valódi céltételezésekre vonatkozik, nem pedig a manipulált és a mítosz jegyében létrejövő céltételezésekre). Thomas Mann igen érdekesen írja le Freudról szóló tanulmányában ezt a jelenséget a következő módon: „Az antik én és tudata másszerű volt mint a mienk, kevésbé kizárólagos és kevésbé élesen körülhatárolt. Szinte nyitott hátú volt, és az elmúltból sokmindent felvett magába, amit jelenvalóként megismételt, és ami vele „ismét megvolt". Ortega Y Gasset, a spanyol kultúrfilozófus, ezt úgy fejezi ki, hogy az antik ember, mielőtt valamit tenne, egy lépést visszalép, akárcsak a torrero, aki a halálos döfésre készül. A múltban mintaképet keres, amelybe mint egy búvárharangba belebújik, hogy így önmagát egyúttal védelmezve és eltorzítva a jelenlegi problémához törjön előre.

Ezért élete bizonyos értelemben föléledés, archaizáló magatartás." (Thomas Mann: *Gesammelte Werke in zwölf Bänden.* X. köt. Aufbau Verlag, Berlin 1955. 516—517. o.) Csakhogy nem pusztán az antik embert jellemzi ez a visszalépési tendencia, mint Ortega állítja, hanem ez mindenfajta céltételezés alapvető jellegzetessége, mely minden alkalommal olyan módon reprodukálja a történeti fejlődést, hogy újra szelektál és új hierarchiát teremt.

Az újraszelekció és új hierarchia-teremtés a reprodukción belül a szerves világban természetszerűen és spontán módon, de egy hosszú fejlődési folyamat alapján megy végbe, míg az embernél, vagyis a tulajdonképpeni, a magáértvaló teleológiában ez a szelekció a tevékenység minden fázisát jellemzi, és a tudatosan kitűzött cél abban különbözik a reprodukció szempontjából is a szerves szféra úgynevezett teleológiájától, hogy minden alkalommal átrendezést hajt végre, és még mielőtt a cél megvalósult volna, a történeti összefüggés máris más abreviatúrában jelentkezik pusztán magának a célkitűzésnek a révén, amely egyelőre csupán az ember fejében van meg, mégpedig úgy, mint ahogy az eddigi fejlődés fokokon jelentkezett. Vagyis az abreviált reprodukciós folyamatot a történeti fejlődés értékének és értékrendjének állandó változása jellemzi, s így a reprodukció extenzív értelemben sohasem teljes, viszont mindíg egy új intenzitású reprodukció. De ez a fajta intenzitás már csak a produkció érdekében történő reprodukciónál lép fel, s így a magáértvaló teleológia katexohén különbsége a magábanvaló teleológiával szemben a reprodukció terén az abreviatúra intenzitásában áll, míg a szerves teleológia lényegében ehhez viszonyítva egy puszta extenzív reprodukciót nyújthat. Ezért van az, hogy a természet zsákutácái sokkal számosabbak, mint az emberi teleológia önmagáért vett zsákutáci.

Az analógia tehát, melyet Kant, véleményem szerint, túlfeszít, fennáll ugyan a kétféle reprodukció között, de az előbb jellemzett igen jelentős különbséggel. Ezért a természet technikájáról, melyről Kant olyan sokat beszél, végeredményben helytelen szólni, egyszerűen azért, mert a techné a reprodukció intenzív állandó újrarendezését követeli meg. Ez a lényeges vonás lehetetlenné teszi, hogy természeti technikáról beszéljünk, viszont beszélhetünk természeti reprodukcióról és a reprodukcióra való spontán törekvésről, mely analógiaként és más formában eleme a technénak is. Úgyhogy Kant éppen azon az alapon tehet egy rendkívül problematikus engedményt a teológiának, hogy felteszi ezt az immanens természeti technikát, és a párhuzamot túlfeszíti a különböző teleológiai szférák között. Mármost ahhoz, hogy ezt a problémát világosan lássuk a kanti filozófián belül, mindenekelőtt ismét fel kell idéznünk Leontyev egy fejtegetését, ahol az állatvilág és az emberi világ különbözőségéről szól: „Az alkalmazkodási folyamat — abban az értelemben, ahogy ezt az állatokkal kapcsolatban használjuk — és az elsajátítási folyamat közötti különbséget a következőkben jelölhetjük meg. A biológiai alkalmazkodás a faji sajátosságoknak, a szubjektum képességeinek és örökölt viselkedésének a környezeti követelmények által kiváltott *változási* folyamata. Más dolog az elsajátítás folyamata. Ez olyan folyamat, amelynek eredménye a történetileg kialakult emberi sajátosságok, képességek és viselkedési módok individuális *felidézése*, reprodukálása." (Leontyev: id. mű 584. o.) Ehhez csak azt kell hozzáfűznünk, hogy ez a felidézés a tanulás folyamán is egy teleológiai formában megy végbe, tehát nem adatok felidézése, hanem reprodukció a feladatok elvégzése érdekében, és még inkább lényeges ez magában a gyakorlati tevékenységben, a technikában, és az új felfedezések kialakításában.

A teleológiának tehát ez a reprodukciót megváltoztató szerkezete a jellegzetessége (persze itt a magáértvaló teleológiáról van szó), ami annyit jelent, hogy valóban nem nélkülözheti a reprodukció mozzanatát, de a reprodukciót szerkezetileg átstruktúrálja a teleológiának megfelelően. Ha ezt az átstruktúrálást nem vesszük észre, akkor természetszerűen jutunk el ahhoz az eredményhez, amely a neopozitivizmusban jut kifejezésre, és amelynek gyökerei lényegében a kanti filozófia analógiás reprodukciós elképzelésében vannak. Ebben az esetben ugyanis teljességgel szükségszerű az, hogy a teleológiai szempontot mellőzzük, ami valóságban az emberi cselekvés minden fajtájának, de különösen az alkotó cselekvésnek modellje, és az emberi konkrét feladat, vagyis célkitűzés helyébe az adatok halmazát állítsuk. Az adatok halmazának egyenértékűsége, illetve, mint az értékfilozófiában megjelenik, rögzített értékskálája csak azon az alapon jöhet létre, hogy nem vesszük figyelembe a teleológiai tételezés átstruktúráló jellegét és azt, hogy ez a tételezés egy új intenzitást teremt a történeti fejlődés reprodukálásában. Az állandóan új intenzitású struktúrák tételezése viszont megfelel a valóságos fejlődés folyamatának, és éppen ez az a tételezési mód, mely egyben feltétele is a történelmi fejlődés helyes értékelésének. Ilyen módon a teleológiai tételezés egyúttal feltétele az új intenzitású és átstruktúrált reprodukciós körnek, és vice versa, a reprodukciós kör új intenzitása feltétele a teleológiai tételezésnek. Ezért akkor, amikor az emberi totalitásról beszélünk, egy új minőségű totalitás kerül elénk.

Bármennyire is kísérlet tehát a teleológia arra, hogy Kant szakadékot hidaljon át vele, mégpedig szakadékot emberi világ és természeti világ között, ez az áthidalási kísérlet egy újabb szakadékhoz vezet. A szakadék ugyanis úgy áll elő, hogy a természeti teleológiát Kant mint célnélküli célszerűséget ismeri fel, és ezekután közvetlenül megy át az etikai szférára, az ész szférájára és a fizikoteológia tagadása után egy etikoteológia kiépítéséhez jut el. Az az ellentmondásos kísérlet tehát, hogy a fizikai világból kiűzi az isten képzetét, de ugyanakkor a szerves természet mégis tartalmaz utalást valamiféle végcélra, szükségszerűen hajótörést szenved, mert hiszen az utalás rendkívüli mértékben elvont, és így az alapvető materialista tendencia győzedelmeskedik, az etikában felmerülő idealista tételezések viszont legfeljebb egy utalásszerű mozzanattal kapcsolódhatnak a teleológiához. Így az áthidalás e téren nem sikerülhet semmiféleképpen, és ennek okát abban az emberképben kell látnunk, mely Kantnál kikapcsolja a tulajdonképpeni praxist magából az emberből, és inkább egy etikai lényt teremt az emberből, mintsem valóságosat. Mikor ezt a problémát az *Antropológiá*ban Kant felveti, akkor érinti ugyan a technikai problémát, de mint látni fogjuk, itt olyan ellentmondásokba bonyolódik, melyeknek révén lehetetlen a reális szituációt megrajzolnia.

„A föld élő lakói között az ember a *technikai* (a tudattal összefüggő mechanikai), a dolgok elsajátítására irányuló *pragmatikus* (más embereket saját szándékaihoz ügyesen felhasználó) és a *morális* törekvése révén lényegileg (a szabadságprincipium szerint törvények alapján önmagával szemben és másokkal szemben) cselekvőként minden más természeti lénytől felismerhetően különbözik, és ezen három fokozat, mindegyike már egyedül önmagában is jellegzetesen megkülönbözteti az embert minden más földi lénytől.

I. *A technikai hajlam.* A kérdések: vajon az ember eredetileg négy lábon járó (ahogy Moscati talán pusztán egy disszertációs tézis kedvéért felvetette) vagy kétlábon járó-e; — vajon a gibbon, az orangután, a csimpánz hasonlítanak-e hozzá (amiben Linné és Camper egymással vitatkoznak); vajon növény-

vagy pedig . . . húsevő állat-e? . . Mindenesetre ezt a kérdést is fel lehetne vetni: a természettől fogva *társas* vagy pedig egyedüllakó állat-e; és az utóbbi a legvalószínűbb.

Az első emberpár . . . a természetből származó tápanyagok közé beállítva, ha egyúttal nem volt meg egy olyan természeti ösztöne, amely a mi jelenlegi természeti állapotunkban már nincs meg, aligha tudta volna a természet gondoskodását a faj fenntartásával egyesíteni. Az első ember az első tóban, amellyel találkozott volna, meg kellett volna hogy fulladjon, mert az úszás már megtanulandó . . . Az ember jellegzetessége mint értelmes állat jellegzetessége *keze ujjainak* és *ujjhegyeinek* alakjában és organizációjában van, amelyeknek részben felépítése, részben finom érzése révén a természet az embert nemcsak a dolgok kezelésének egy fajtájára, hanem meghatározatlan módon minden dolog kezelésére, azaz az ész használatára is képessé tette, és ezáltal a technikai vagy ügyesség-hajlam az emberi nemen belül az embert mint *eszes* állatot jellemzi.

II. *A pragmatikus hajlam.* A civilizációs kultúra révén létrejövő hajlam . . . Itt az a kérdés (Rousseau-val vagy ellene): vajon az emberi nem természeti hajlamának jellege természetének *durvaságában* vagy a *kultúrális kiképződésben*, mely végeláthatatlan, nyilatkozik-e meg jobban. Meg kell jegyezni azt, hogy minden más önmagára hagyott állatnál minden *individuum* az egész meghatározottságát eléri, az ember esetében azonban csak az emberi *nem;* úgyhogy az emberi nem pusztán beláthatatlanul sok generáció sora általi *előrehaladásban* dolgozza fel magát meghatározottságáig; itt számára a cél mindig csak perspektivikus marad, egyúttal azonban a tendencia, mely e végcél felé vezet, noha igen gyakran legátlódik, egészen nem vethető vissza.

III. *A morális hajlam.* A kérdés itt, hogy az ember természettől fogva jó vagy természettől fogva rossz-e, vagy a természet az egyik, illetve másik iránt teszi-e fogékonnyá; aszerint, hogy ilyen vagy olyan nevelő kezekbe kerül (cereus in vitium flecti etc.). Az utóbbi esetben magának a fajnak nem lenne jellege. — Ez az eset azonban önmagában ellentmondó; ugyanis egy olyan lény, amely fel van ruházva praktikus észképességgel és önállósága szabadságának tudatával (egy személyiség), ebben a tudatban a legsötétebb képzetek között látja magát, egy kötelességtörvény közepette, és abban az érzésben (amelyet azután morálisnak neveznek), hogy vele, illetve az ő révén másokkal igazságtalanság vagy igazságosság történik. Ez azonban az emberiség *intelligibilis* jellege általában, és ennyiben az ember született hajlama szerint (természettől fogva) jó . . .

A pragmatikus antropológia summája az ember és kifejlődése jellegének meghatározásában a következő. Az embert esze határozza meg arra, hogy egy társadalomban emberekkel legyen és benne önmagát művészet és tudomány révén *kultúrálja, civilizálja* és *moralizálja.*" *(Werke* VII. köt. 647—649. o.) S fűzzük ehhez még hozzá azt az ezt megelőző elvi fejtegetést, amely Kant emberképét megalapozza: „A természet az emberi nembe a *viszály* magvát helyezte bele, és úgy akarta, hogy saját esze ebből azt az egyetértést, legalábbis ennek állandó megközelítését, hozza létre, amely a *cél* eszméjében van meg, valóságban azonban az előbbi (a viszály) a természet tervében egy magasabb és számunkra kikutathatatlan bölcsesség *eszköze*, és az ember tökéletesedését a kultúra haladása révén akarta létrehozni, noha az ember életörömének bizonyos áldozatai árán." (Uo. 647. o.)

Tehát Kant szerint az embert a következő módon kell elképzelni. A termé-

szet, illetve egy számunkra kifürkészhetetlen lény célja az emberrel az volt, hogy az ember mind techikai, mind pragmatikus, mind morális hajlamait a legnagyobb tökéletességig fejlessze. Ez a lény vagy természet mindenekelőtt belső ellentmondásokat teremtett, amelyeknek egyensúlyát hozza létre az ember. Az ember mint technikai hajlammal felruházott lény, elsősorban a keze révén az, másodszor mint pragmatikus lény, a társadalom révén jellegzetes, végül pedig mint morális lény — az esze révén kapja meg jellegzetességét. Azt természetesen nem kell hangsúlyoznunk, hogy a már Anaxagorasztól eredő pozitív felismerés, mely az emberi kéz jelentőségét méltatja, mennyire előrelépést jelent a kor elgondolásai közepette. Továbbá azt sem kell kiemelnünk, hogy Kantban mennyire élesen élt a kultúra Rousseau felvetette problémája, és hogy itt a rousseau-i indíték ellenére mennyire pozitíven foglal állást. A probléma azonban ott merül fel, hogy vajon Kant szerint mi az emberi lényeg, mi az, ami legdöntőbben különbözteti meg az embert a természettől és ami leginkább föléje emeli. Itt Kant megmarad a szokott moralizáló színvonalon, és az ember legmagasabbrendű jellegzetességének az ember eszes vagyis morális voltát tekinti. Ezáltal azonban a tulajdonképpeni teleológiai kérdést, a magáértvaló teleológia kérdését kerüli meg, és már efelé tesz lépéseket azzal a megjegyzésével is, amikor valószínűsíti, hogy az ember nem originell társaslény. Visszalépés a zoon politikon elképzeléshez képest továbbá az a mozzanat, hogy Kant az ember úgynevezett technikai és pragmatikus hajlamában hangsúlyozza ugyan a történetiséget (erre utal az, hogy az első emberek megfulladtak volna, ha még nem működtek volna bennük természeti ösztönök), de ugyanezt a történetiséget teljes mértékben kikapcsolja az ember morális lényéből és etikailag az embert természettől fogva tekinti jónak. Ez a megszakadás magában a történeti láncolatban azután természetszerűen vezet oda, hogy egy természeten kívüli céltételezést kell felvennie, és így, habár a kultúra terén a generációk egymásra épülő fejlődését hangsúlyozza (ez az a termékeny gondolat, mely azután Schellingnél és Hegelnél rendkívül erőteljesen fejlődik tovább, és konkretizálódik is, mégpedig azzal a megjegyzéssel együtt, mely a fejlődés időnkénti legátlódására vonatkozik), ugyanezt képtelen érvényesíteni az etikai területen is. Ennek oka a különböző tendenciák széttagolt tárgyalása.

Mire képtelen ugyanis Kant? Elsősorban arra, hogy ezt a három területet, melyeket külön-külön az emberi nem lényeges vonásának tart, egymással összefüggésben és történetileg vezesse le. Itt is felleljük tehát azt az ellentmondást, melyre már utaltunk, ti. hogy Kantnál a történetiség a természet vonatkozásában és az ember vonatkozásában is igen lényeges tendencia (tehát nem lenne igazságos, ha Kanttól megtagadnánk mindenféle történetiséget), ez a történetiség azonban mindig részleges marad, mindig csak egyes területeket érint, és két szférát, nevezetesen az értelmi és az ész-szférát, állandóan kiemel a történeti fejlődési sorból, és mintegy eternálja őket. Ezáltal a kanti filozófiában az áthidalási kísérlet ellenére is tulajdonképpen két heterogén szférára bukkanunk, mert ha formálisan sikerült is áthidalnia az értelem és ész közötti szakadékot (az előbbiekben ezt az erőfeszítést ismertettük), nem sikerül összebékítenie a történeti és az antihisztorikus szempontokat, melyek filozófiáját egyaránt jellemzik. Így az egyik szakadék áthidalási kísérlete csak világosabbá teszi azt a mélyebb és általánosabb szakadékot, mely a kanti filozófiában a történeti fejlődés és a történetietlen kategóriarendszer között tátong. Ez Kant filozófiájának legmélyebb, legkibékíthetetlenebb ellentmondása: sikerül tudományosan előlegeznie a fejlődéselmélet számos tendenciáját a koz-

mogóniától a biológiáig, és egyúttal mint polgári gondolkodónak „sikerül" a kor német polgárságának koncepcióját kifejező morális tartalmú robinzonádot teremtenie.

Hogyan tükröződik mindez abban a felfogásban, amely Kant etikateológiájában, vagyis *Az ítélőerő kritikájának* 86. §-ában jut kifejezésre. Ebben a paragrafusban világlik ki legjobban, hogy Kant emberképének lényege az ember morális világa. Kant filozófiájának moralizáló jellegével kapcsolatosan most pusztán két mozzanatra szeretnék utalni. Az egyik az, hogy Kant hajlandó tisztán történetileg levezetni még az értelem szféráját is, legalábbis az antropológiájának az a vonása, ahol az értelmet az állatban is feltételezi, erre felé mutat (más kérdés természetesen az, hogy Kant a történeti levezetést e téren meg sem kísérelte, s itt legfeljebb egy megindulásszerű hipotézisről van szó). Az ész területe azonban mindenképpen kívül esik a történetiségen. Mármost itt láthatjuk a történetiségnek mint tendenciának egész sajátos filozófiai szerepét. Egy olyan történetiség ez, mely objektív idealisztikus megalapozottsága ellenére is, ha valóban történetiség, számos megindulást tartalmaz a materialista interpretáció irányában. Másfelől viszont egy nem objektív idealista, tehát nem teológiai kiindulópontú történetiség szintén a materializmus irányába mutat, és így, minthogy semmiféle más előfeltevés nem létezik, legalábbis nem egy olyan erős, mint az objektív idealizmus esetében, szükségképpen materializmusba csap át. Amennyiben tehát Kant a történetiséget, melyet képes alkalmazni a természeti jelenségek szemléltetésénél általában és a természeti jelenségek egymásból való fejlődése magyarázatánál is, átvinné az emberre, akkor lényegileg egy kiteljesített materialisztikus tendenciát képviselne, mely közelebb állna a dialektikus materializmushoz, mint például a hegeli rendszer. Minthogy azonban Kantnál rendszer és módszer között még nincs ellentét, hanem különböző rendszerek és módszerek vannak, melyeknek bifurkációja a legkülönbözőbb módokon nyilvánul meg, ezért a kanti filozófia a maga egészében még sokkal messzebb kerül a materializmustól, és a maga egészében kevesebb termékeny gondolatot tartalmaz, mint az objektív idealista előfeltevéssel kialakított módszer.

Így jön létre a történetiség helyett az etikai legtörténetietlenebb szemlélete, amely kétségtelenül visszalépés még az olyan etikai szemléletekhez képest is, mint amilyenek például a francia felvilágosodásban nem egyszer megjelentek. A francia felvilágosodás ugyanis akármilyen formában is (tehát akár rousseau-isztikus, akár voltaire-i formában vagy akár más módon), de egy nagy tanulsággal szolgált, tudniillik felvetette a valóságos erkölcs történelmiségének problémáját, még ha olyan módon is, hogy a nem civilizált népek erkölcsi világának leírása ebben az időben kezdődött el, s kiderült, hogy számukra egészen más erkölcsi értékskála létezik, mint a civilizált emberek számára. Kantnál viszont — akinek esztétikájában, még ha csak egy vicc erejéig is, megjelenik az irokéz törzsfőnök, aki csodálkozását fejezi ki azon, hogy a sört bele tudták gyömöszölni az üvegbe — etikailag úgy rajzolja meg az embert — és az etikum nála a primeren emberi —, hogy egyszerűen megfeledkezik arról, hogy az emberiség már más társadalmi életben élő emberi lényegeket is ismer, mint a korbabeli civilizált népek társadalmában élő embert, tehát az erkölcstant legalábbis úgy kellene megrajzolni, vagy az emberképet úgy kellene megalkotni, hogy valamilyen módon ezek is beletartozzanak ebbe a képbe. Itt azonban kétségtelen az, hogy a kanti filozófia — s egyben a polgári világkép — legnagyobb ellentmondásánál kell megállnunk egy időre.

A polgári világképnek ugyanis szükségszerű ellentmondása az, hogy mindenképpen fel kell szabadítania magának a technikának a fejlődését mindennemű kötöttség, előítélet, mítosz alól. Kant a már ismertetett ellentmondások ellenére is mindannak szabad utat enged, ami egyfelől a newtoni mechanikából, másfelől pedig a szerves világ linnéi rendszerezéséből következik. A polgári világ ebben az értelemben valóban a szabadság világa, és Marx ezt ki is fejezi a következőképpen: „Az általános érdek éppenséggel az önző érdekek általánossága. Ha tehát az ökonómiai forma, a csere mindenoldalúan a szubjektumok egyenlőségét tételezi, akkor a tartalom, az anyag, az individuális éppen úgy, mint a dologi, mely a csere irányába mutat, a *szabadság*. A szabadság és egyenlőség tehát nemcsak respektált dolgok abban a cserében, mely a csereértékeken alapul, hanem a csereértékek cseréje a produktív reális alapja minden *egyenlőség*nek és *szabadság*nak. Mint tiszta eszmék, ezek pusztán a csere idealizált kifejezései; . . . az egyenlőség és szabadság ebben a kiterjesztésben az antik szabadság és egyenlőség egyenes ellentétét jelentik, melyeknek alapja nem a kifejlett csereérték volt, hanem ennek fejlődése során az antik szabadság és egyenlőség tönkrement." (Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin 1953. 156. o.) Mi azonban ennek a polgári morálnak és szabadságfelfogásnak a reális tartalma Marx szerint? Noha különbözik, és előnyösen különbözik, a régi társadalmak kényszermunkájától, és ehhez viszonyítva valódi szabadság, mégis a következő jellegzetessége van: „Nos ugyan igaz, hogy a cseretársak viszonya a motívumok oldaláról, azaz a természeti, a gazdasági folyamaton kívül eső oldalról tekintve bizonyos kényszeren alapul. Ez azonban az egyik oldalon pusztán a másiknak a közönyössége az én igényeim mint olyanok iránt, az én természeti individualitásommal szemben, tehát az ő velem való egyenlősége és szabadsága, mely azonban éppen annyira az enyém előfeltétele is. Másfelől amennyire én meghatározottá válok és kényszerítetté szükségleteim alapján, csak a saját természetem az, amely nem más, mint szükségletek és ösztönök egésze, mely erőszakot alkalmaz velem szemben, nem pedig valami idegen (vagy pedig az én *érdekem*, hogy általánosabb és reflektáltabb formában fejezzük ki). Ez azonban éppen az az oldal, ami által én mást kényszerítek, és őt a csererendszerbe belehajszolom." (Uo. 156—157. o.). A marxi leírás egészen világosan érteti meg a polgári világnak azt a sajátos belső igényét és követelményét, mely a morált (s nem az etikumot) teszi az ember sajátjává. A polgári világ valóban világtörténeti vívmánya az a Kant által is nagyon erősen hangoztatott és sokoldalúan kifejtett gondolat, mely elutasítja mindazt, ami a szabadsággal szemben áll, és így a polgári világ az egész életet, a gazdaság egész mechanizmusát a régebbi társadalmi formációkhoz képest kétségtelenül transzponálja. Ez a transzpozíció annyiban történik meg, amennyiben a polgári társadalomban — legalábbis elvileg, és Kant még ebben az elvi idealizmusban látta a problémát — nincs többé formális kényszer az emberek fölött, nincsen többé külső, gazdaságon kívüli kényszer, vagyis megszűnik a rabság minden régi elavult, özönvíz előtti formája. Ebben a világban mindaz, ami akár gazdaságilag, akár a társadalmi életben történik, úgy jelenik meg, mint az ember belső szükséglete, és ez a világ pusztán annyit tesz meg, hogy az ember belső törekvéseinek, érdekeinek, szükségleteinek kielégítési módja számára a cserének azt a formáját kínálja, amelyet a polgári társadalom fejlődésében történetileg elért (természetesen a cserébe Marx beleérti a munkaerő cseréjét, pénzre váltását is). Nos, tehát az egész végbemegy azon az alapon, hogy az ember maga teremti meg a maga világát, és pusztán a maga

szükségleteit elégíti ki, mégpedig az adott lehetőségek között. S itt jön létre azután a sajátos látszat. Mert senki sem mondhatja azt, hogy az ember, aki például Robinsonként egy szigetre kerül, nem szabad azon a szigeten, csupán arról van szó, hogy azon a szigeten pusztán narancs van meg kecske van, tehát nem ehet őszibarackot vagy tehéntejet. Ez természetesen nem a szabadság megrablása, hanem pusztán arról van szó, hogy ezek között a lehetőségek között Robinson a legnagyobb szabadságot élvezi. Mármost a robinsonádák, akár ökonómiaiak, mint Ricardónál, akár morálisak, mint Kantnál, semmi mást nem fejeznek ki, mint azt, hogy a modern polgári társadalom a maga termelvényeivel, csereformáival és összes adottságaival éppen úgy áll az ember előtt, mint ahogyan Robinson előtt az, ami a szigeten van. A mai polgári gazdaságtanban divatos úgynevezett Knappheitkalkül, amely semmivel többet nem fejez ki, mint azt a bölcsességet, hogy annyit lehet elosztani, amennyit megtermeltek, végeredményben ennek a képnek új manipulációja, és lényegileg semmivel többet nem mond, mint azt, hogy a polgári világ intézményei olyan intézmények, melyek —a „kivételes esetektől" eltekintve — nem korlátozzák az ember szabadságát, hiszen az ember saját érdekeitől vezettetve belemegy a cserefolyamatba. Így a polgári cserefolyamat úgy jelenik meg, mint Robinson számára a sziget, ez van és más nincs, és ha szabad akarsz lenni, akkor abszolút szabad lehetsz, hiszen igényeidet ezen keretek között, legalábbis elvileg, kielégítheted.

Így jön létre a polgári gondolkodás számára az a sajátos helyzet, hogy lehetséges esetleg demitizálnia magát a természetet, lehetséges demitizálnia a természeti folyamatok bemutatását, de nem lehetséges demitizálnia magát az embert, mert hiszen az embert a maga teljes szabadságában óhajtja bemutatni, és ez a teljes szabadság nem jelenthet mást, mint azt, hogy az ember számára mint nembeli lény számára az a cserefolyamat a méltóságához illő, ahol gazdaságon kívüli kényszer nem létezik. Ebből azonban, mint ezt Marx kimutatta, következik az is, hogy az én személyes szükségleteimmel szemben mindenki más teljességgel közönyös, vagyis a polgári világban az egyenlőség sohasem járhat együtt a valóságban a testvériséggel, mert a szabadság és egyenlőség feltételezi a közönyösséget. Így válik ez a fajta egyenlőség a közönyösség feltételévé, vagyis ahogy Marx a szójátékot végigviszi: a Gleichheit a Gleichgültigkeit alapjává válik. Ebből következik, hogy a polgári morál teleológiája egy pusztán formális teleológia lehet, ami annyit jelent egyúttal, hogy az etikum egész szférája levezethetetlen magából a teleológiából mint tartalomból, mint az emberi munka tartalmából. A valódi teleológia ugyanis egyúttal az emberi munka tartalma, és másfelől az emberi munka a teleológia tartalma. A teleológia tehát nem egyszerűen cél, hanem a munkára vonatkoztatva módszer és bizonyos értelemben eszköz, másfelől viszont a munka nem egyszerűen cél, hanem módszer és a célra vonatkoztatva eszköz is. Így kizárólag ebből a dialektikából fejleszthető ki a célszerűség etikai szférája vagy az etikai célszerűség szférája. Akkor, amikor Kant felismeri a természetben levő célszerűség magábanvalóságát, valamint azt, hogy az etikai szférát szintén teleológiailag kell meghatározni, hiszen a kategórikus imperatívusz tartalma nem más, mint egy teleológiai tételezés, akkor kénytelen kihagyni a magáértvaló teleológiát, mely az emberi szférát úgy ahogy van jellemzi. Kénytelen kihagyni egyfelől rendszeréből következően, másfelől azért, mert a rendszer is végeredményben spontán módon fejezi ki azt a polgári gazdaságban, mint láttuk, szükségszerű és magának a gazdaságnak alapmozzanataiban bennerejlő törvényszerűséget,

hogy a szabadság és az egyenlőség feltétlensége mégiscsak közönyt hoz létre mások helyzetével szemben, és éppen ez a közöny válik a szabadság feltételévé. Hogy ez a szabadság ezután általános és formális, hogy teleológiája rendkívül elvont, az szükségszerűen következik az előbbiekből, és következik végeredményben abból, hogy a közönyre épített szabadságfogalom nemcsak szükségképpen szakad el az úgynevezett testvériség jelszótól, hanem így a szabadság általánossága pusztán formálissá is válik. Ebből a szempontból helyesen kritizálja Kant formalizmusát még Max Scheler is.

Scheler ugyanis ezt a formalizmust a következőképpen írja le: „Az a forma, amelyre az a priorit helytelenül korlátozzák, egy formaadó tevékenység, egy formálás és összekapcsolás eredménye, illetve annak kell lennie. Kantnál ez az elmélet olyan szorosan szövődik össze az apriorizmusról szóló tannal, hogy azok számára, akik nem önálló szemmel tekintenek Kant tanítására, úgy tűnik, mintha elválaszthatatlan egésszé lenne. És mégis, az alkotó értelmi tevékenységeknek ez a mitológiája semmi vonatkozásban nincs az apriorizmussal. . . Éppen az etika az, amely ezen előfeltevéstől talán még többet szenvedett, mint a teoretikus filozófia. Kant minden előfeltevése, melyet alig említenek, hogy az ember, eltekintve a gyakorlati észtől, puszta természeti lény (ami Kant számára egyenlő egy mechanikus ösztönhálózattal), tehát minden idegen iránti szeretet visszavezethető az önszeretetre, a szeretetre, de általában az egoizmusra, ez pedig ismét az érzéki örömre: ezek olyan előfeltevések, melyeket Kant (például az *Antropológiá*ban) igen gyakran Hobbes terminológiájával mond ki, és ezeknek éppen az előbbiekben van az eredetük. Ezek nélkül azonban nem volna feltétlenül szükség arra, hogy egy ilyen káoszt megformáló gyakorlati észt vegyen föl." (Ld. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Max Niemeyer Verlag, Halle 1927. 62—63. o.) Scheler tehát rendkívül világosan exponálja a kérdést. Kantnál szerinte is ott van a hasadék, hogy egyfelől az embert úgy tárgyalja, mint organikus és materiálisan tárgyalható lényt, másfelől viszont feltételezi a gyakorlati ész szervező szerepét az ember egész belső világa szempontjából. Schelernek itt teljesen igaza van a fenomén leírásában, ami azt jelenti, hogy megerősíti azt az előbb leírt álláspontomat, mely szerint Kantnál minden magábanvalósági tendencia és minden etikai tendencia között komoly szakadék tátong. Scheler ezt helyesen vezeti vissza az apriorizmus és az angolszász materialista filozófia ellentétére, és egészen külön kérdés, hogy végül is ezt az ellentétet Scheler úgy akarja feloldani, hogy a materializmust akarja kiküszöbölni az elméletből — az ő emberképe már tételezetten, mégpedig irracionalisztikus módon tételezetten idealista, s ezzel ő is megkerüli a tulajdonképpeni teleológiai folyamat elemzését. Ennek ellenére kritikai megjegyzései rendkívül értékesek éppen a kanti etika vonatkozásában.

Ez a rendkívüli ellentmondás az oka tehát annak, hogy Kant végeredményben képtelen egy teleológiai rajz felvázolására anélkül, hogy végül is etikai teleológiát ne nyújtana. És itt ismét megidézzük Scheler egyik nagyon szellemes fejtegetését: „Minden imperativisztikus etika, azaz minden olyan etika, amely a kötelességgondolatból mint a *legeredetibb* erkölcsi jelenségből indul ki, és ebből akarja megalkotni a jó és rossz, az erény és bűn eszméit, kezdettől fogva *negatív kritikai és represszív* jellegű. Minden állításának szinte *előfeltétele* az, hogy konstitutíve bizalmatlan nemcsak az emberi természettel szemben, hanem az erkölcsi cselekvés *lényegével* szemben általában. Viszont teljesen helytelen állítás, amelyet Schopenhauer terjesztett el, hogy minden *vallásos* etiká-

nak és különösen minden olyan etikának, mely a jót és a rosszat istenre vezeti vissza, szükségképpen *imperativisztikus* jellege kell hogy legyen, és hogy Kant etikájának imperiativisztikus karaktere *ezért* csupán egyik következménye annak az előtte is leleplezett kiindulásnak, mely az erkölcsi törvényeket az isteni akaratra alapozza. A valóságban ez az állítás nem vonatkozik minden vallásos etikára, hanem csak egy olyan etikára, mely, mint a zsidó etika és mint például az a skót teológia, mely a skolasztikán belül megjelent, a jót és rosszat a törvényadó akaratra, az isten akaratára vezeti vissza. (Ezt teszi Kant is annyiban, amennyiben ő a *jó* eszméjét ahelyett, hogy *materiális értékre* vezetné vissza, egy *törvényadó akarat* (alkalmasint nem isteni, hanem autonom északarat) eszméjére vezeti vissza. Kant tehát *metodologiailag* teljesen a skótok nyomán jár.) Emellett azonban vannak ettől teljesen különböző felfogások, melyek a jót nem az akaratban, hanem isten lényében látják, és végül azok a legmélyebb felfogások, amelyek szerint minden jó magatartás egy istenben való magatartás (amare in deo, velle in deo, credere in deo)." (Uo. 215—216. o.) S noha Scheler itt látja, hogy a kanti etika nem alapvetően teológiai indítású, ugyanis sem nem misztikus, az amare in deo stb. értelmében, sem pedig nem isten lényére vezeti vissza az etikumot, mint aquinói Szent Tamás (erről a kérdésről egyébként nagyon érdekesen ír August Messer; ld. Messer: *Kant's Ethik*, Leipzig 1904.), de látja azt is, hogy Kant metodológiailag itt a skót teológiához áll közel. Ez a skót teológia természetesen fogantatásában és módszerében nem áll olyan mértékig távol, mint aquinói Szent Tamás módszere, azoktól a vonásoktól, melyek Hobbeson keresztül (és itt Schelernek megint igaza van) Kant emberképébe is belekerültek. Ennek ellenére azonban kétségtelen, hogy e téren végül is Kant egyfajta formális teológia képviselőjévé lesz.

Ezért történik meg az, hogy Kant az értelmet egyáltalán nem feltételezi olyanként, mint amely a világ végcélját, tehát igazi teleológiáját mint kategória érthetővé tenné. Az elméleti ész éppen úgy nem magyarázza meg a teremtés végcélját, mint ahogy nem lehetséges a teremtés végső céljáról azon az alapon sem beszélni, hogy a jólét, vagy élvezet, vagy a boldogság lenne ez a végső cél. „Hiszen az, ha az ember itt van s ezt önmaga számára végső szándékká teszi, nem ad arról fogalmat, hogy akkor mily célból van itt egyáltalán és saját maga milyen értékkel rendelkezik, hogy egzisztenciáját önmagának kellemessé tegye." (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. Kiad. 414. o.) Az egyetlen alap tehát, mely az embernek ezt a végcél jellegét, sőt az emberi célt is indokolja, az ész. Mindez igy fogalmazódik: „Tehát ez csupán a megkívánóképesség: de nem az, ami az embert a természettől (érzéki ösztönök által) függővé teszi, nem az, aminek szempontjából létezésének értéke azon alapul, amit befogad és élvez; hanem az az érték, amit egyedül ő képes magának megadni, és ami abban áll, amit ő tesz, ahogyan és amilyen elvek alapján cselekszik, nem mint a természet tagja, hanem megkívánóképességének *szabadságában;* azaz a jóakarat az, ami egyedül lehet létének abszolút értéke és amelyre való vonatkozásban a világ létezésének egy *végcélja* lehet." (Uo.)

Vagyis elérkeztünk az ész szférájába, a morál szférájába, amely Kant számára végeredményben összefogja a filozófiai tendenciák egészét. Abból következően ugyanis, hogy egyedül az ember tételezhet célt, és ez a céltételezés a nyomoruságos német viszonyok visszfényeként csupán morális céltételezés lehet, azt a következtetést vonja le, hogy végeredményben a világfejlődés egésze a természeti fejlődés, egy céltendencia szolgálatában áll, legalábbis az ész szempontjából tekintve. Ez a felfogás, véleményem szerint, végső fokon

mindazokat a pozitívumokat megsemmisíti, melyek a teleológiában felmerültek, mert ezáltal az egymástól oly nagymértékben különböző heterogén jellegű teleológiai tendenciákat végeredményben sikerül egy teleológiai monisztikus elméletté stilizálni. Az az érték, mely a heterogén folyamatok megkülönböztetéséből és finom disztingválásából adódott, itt lényegileg semmivé foszlik, mert az ész jegyében végső fokon egy teleológiai homogenizálás jön létre egymástól eltérő mozgásformák között.

A teleológiai homogenizálás természetesen közvetlenül teológiai jellegű. Amennyiben ugyanis a teleológiai tendenciákat nem a maguk sokrétűségében és sokoldalúságában fogjuk fel, akkor ezeket csak olyan módon lehet homogenizálni, hogyha egy teológiai principiumra lyukadunk ki. A teológia különböző fajtái persze más-más tendenciát jelentenek, és kétségtelenül mást jelent az, ha fizikai alapon, vagyis a világ elé vetve és a tárgyalás elé helyezve tételezzük az istenfogalmat, mintha ezt a világ után helyezzük és valóban egy transzcendentális kitekintést tekintünk egyedül szükségszerűnek. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy végeredményben lehetetlenség az igazi mélyenfekvő disztinkciós sorozatok filozófiai keresztülvitele, és éppen az nem látszik, ami a dolognak a lényege, hogy az ember mint ember a maga teleológiáját egy olyan sajátos teleológiává tudja fejleszteni, az önmagáért való teleológiát olyan módon tudja tartalommal megtölteni, hogy az összes kauzális és teleológiai sorokat ennek megfelelően a saját szolgálatába képes állítani. Itt Kant valóban a fenomenológiai látszatnak esik áldozatául. Tudniillik a valóság az, hogy az emberi munka minden egyes etapja heterogén kauzális és egyéb sorokat képes homogenizálni a maga célkitűzése érdekében. Ezáltal áll elő az a látszat, hogy ezek a célok már önmagukbanvalóan is mutatnak egy magasabb összefüggés felé, holott a valóságban az ember csak a lehetőségszférán belül, a véletlenek ütköztetésével idézi elő, hogy ez a helyzet praktice előálljon. A jelenség itt kétségtelenül ambivalens. Egyfelől objektív sorok léteznek (kauzálisak és teleológiaiak egyaránt), melyek önmagukban még akkor sem mutatnak a magáértvaló, vagyis emberi teleológia felé, hogyha praktice ebbe az összefüggésbe kerülnek. Az emberi nagyság abból áll, hogy a dolgokból kihozza a dolgok olyan lehetőségét, melyek bennük önmagukban ember nélkül mint rendkívül absztrakt, de soha meg nem valósuló lehetőségek rejlenek, melyek tehát benne vannak a dolgokban önmagukban, és egyúttal nincsenek is meg bennük. Ez a létezés és nemlétezés, mely természetesen a potencialitásának és külön szféráját jelenti, egészen új szituációt teremt, és így a természetnek az önmagában vett vizsgálata módszertanilag éppen azon kell hogy alapuljon, hogy a dolgokban önmagukban nincsen benn olyan tendencia, amelynek realizálódása éppen az emberi teleológia keretein belül azt mutatja, hogy mégiscsak bennükrejlik ez a tendencia. Mint már az abreviációs tevékenység tárgyalása során láttuk, itt ismét többféle folyamatról van szó, melyeket az emberi munka és általában az emberi tevékenység éppen azért tud homogenizálni, vagyis egy homogén cél alá rendelni, mert csak abreviációs formájukban, vagyis csak steril tendenciaként homogenizálhatók. Így tehát minden célkitűzés esetében az abreviatúrák sajátos találkoztatása történik meg, mégpedig kiemelt és sterilizált abreviatúráké. Ezáltal azonban ismét több teleológiai folyamatról van szó, tudniillik egyrészt azokról a folyamatokról, okságiakról, kölcsönhatásosakról stb., melyek ezeréves fejlődések folyamán vezethettek volna hasonló eredményre, amelyek évmilliók folyamán vezethettek volna ilyenre, és amelyeknél évmilliárdok lettek volna ehhez szükségesek, s minden-

esetre kétség marad afelől, mindhárom fokozat egy-egy részproblémáinál, hogy egyáltalán létrejött volna-e spontánan az, akár évmilliárdok alatt is, amit az ember teremtett. Az emberi teremtőerő teleológiai jellege, a modern technikában elsősorban, már olyan alkotásokat hoz létre, amelyek spontán módon egyáltalán nem alakulhattak volna ki. A tulajdonképpeni gép lényege az — s itt válik el a szerszámtól —, hogy már semmiféle spontán lehetőség arra, hogy kialakuljon, magában a természetben nincs. Ez természetesen nem hierarchiát jelent a különböző emberi alkotások között, hiszen nem egyszer, főként mikrofizikailag vagy biológiailag, éppen a legmagasabb fokon térünk vissza olyasmihoz, ami spontán módon is kialakult vagy kialakulhatott volna. Viszont az ember nagysága éppen abban van, hogy olyant tud alkotni, ami a természeti folyamatok puszta abreviatúrája, és olyat is tud alkotni, ami a természetben egyáltalán nem létezhet. Így az objektivitásnak ismét heterogén szférái keletkeznek, mert az emberi munka alkotásai magához a természethez képest és egymáshoz képest is állandóan heterogének. De magában a céltételezésben, magában a gyakorlati alkotásban az alkotás idejére, illetve az alkotott folyamat működési idejére vonatkozólag homogénné válnak az összes heterogenitások. Éppen az mutatja ennek a dolognak sajátos határait, hogy perpetuum mobile elvileg létrehozhatatlan, lehetetlen ilyent alkotni, mert a homogenizálás a magáértvaló teleológián belül csupán időleges lehet, és abban a pillanatban, ahogy a gépezet elhasználódik, vagy akárcsak hiba lép fel benne, kiderül, hogy a mozgató összes folyamatok merőben heterogének, és az emberi munka egyesítette őket egyelőre, egy időre, még ha ez az idő esetleg igen hosszú is. A magáértvaló teleológia tehát több szempontból is az időprobléma általános kérdéséhez kapcsolódik. Egyfelől ez a magáértvaló teleológia, vagyis az emberi célkitűzés mindig időbelileg is lerövidít bizonyos folyamatokat a természeti kapcsolatokhoz képest. Ennek a lerövidítésnek jellege sokszor milliárdszoros, és így itt egy fordított időmikroszkóppal van dolgunk, amely nem felnagyítja az időbeli távolságokat, hanem sokszorosan összeszűkíti.

Ez az összeszűkítés azonban csak az egyik jellegzetessége, mert másik jellegzetessége az, hogy olyasmit teremt, ami a természetben egyáltalában nem létezik, és ezáltal olyan lehetőségeket teremt a továbbiakban, melyek a természetben egyáltalán nem létezhetnek, és ismét maga a természet számára teremti meg az új lehetőségek felgyorsításának a folyamatát, és ismét olyan lehetőségeket, melyeket a természet önmagától ismét csak nem ért volna el. Így ismét utalnunk kell arra, hogy a magáértvaló teleológia eredményeképpen új magábanvalóságok és új magábanvaló teleológiák keletkeznek, és itt megintcsak az objektivitás heterogenitásának megsokszorozódásáról van szó. Nos, abban igaza van Kantnak, hogy csak az emberi gyakorlat az, amely észreveszi, illetve megteremti itt a heterogenitások ellenére, illetve éppen belőlük, a totalitást, nincs azonban már igaza akkor, amikor ezt az emberi gyakorlatot, az ismert okokból, leszűkíti a morálisra. Mert az őslényegnek, amelynek létére az ész alapján következtethetünk, mindezek a tulajdonságai végeredményben a magáértvaló teleológia eredményei. „Az őslényeg kauzalitásának ebből az így meghatározott elvéből ezt az őslényeget nemcsak intelligenciaként és a természet számára mint törvényalkotót kell elgondolnunk, hanem mint törvényalkotó legfőbb hatalmat is a célok morális birodalmában." (Uo. 415. o.) Nyílvánvaló tehát, hogy itt az őslényegként megjelenő alkotóelv nem más, mint az emberi gyakorlati alkotóelv, egy olyan intelligencia, mely a természet számára törvényalkotó (természetesen az előbb jelzett felfedező és alkotó

értelemben), s egyúttal a morális tendenciák megalkotója is. Ezért mondja azt Kant, hogy mindentudónak kell elgondolni ezt az őslényeget (más kérdés, hogy itt ismét moralizáló alapon indokol).

Igen feltűnő természetesen már filozófiai szempontból tekintve, ennek a a teológiának szerkezete. Scheler joggal utal itt a skót teológiára és arra, hogy ez a teológia, valóban a bibliai ótestamentumi teológiához hasonlóan, végeredményben azon az egyszerű ugráson alapul, mely a természet és a morál között van. Módszertanilag ugyanis átugorják a természet és morál közötti közvetítő elemeket, melyek végeredményben a teleológiai sor heterogén tagjai és heterogén teleológiával rendelkeznek, és ilyen módon jön létre a természetben kutatott objektivitás és magábanvaló teleológia, valamint az emberi morál teleológiája között egy azonosítás a módszertani ugrás helyén. Az azonosítás itt zárókő és nem kezdet — ennyiben jobb a tomizmusnál —, de természetesen mint zárókő sem veszti el teológiai jellegét. S ha Kant demonológiáról beszél, akkor végeredményben a természet közvetlen morális magyarázatát, közvetlen magában- és magáértvaló teleológiai értelmezését támadja ezzel, de a közvetettet már elfogadja.

Schelernek még abban is igaza van, hogy ez a probléma mélyen összefügg egy általános ismeretelméleti problémával. Így ír: „Először azok a tárgyak, melyek a cselekvésre meghatározó jellegűekként hatnak, vagyis a *miliőtárgyak*, csak annyiban ilyenek, amennyiben *maguk már a testi részélet értékirányainak alapján* és a testi részéletben immanens előnyszabályok alapján kiemelődtek a világtények egészéből. *Egy lény* ilyen *miliője* tehát *ösztönbeállításai* struktúrájának, azaz *felépítésének hű* ellenképe. Töltöttsége és szegényessége (ugyanazon világtények esetében), éppen úgy mint a *benne* uralkodó értékek, ezektől a beállításoktól függ. Másodszor az érzéki érzelmi állapotok lefolyása már *függ* az *ösztönmozgásoktól*, melyeket a *miliőtárgyak* váltanak ki, minthogy ezek válogatását az *ösztönbeállítottságok már átjárták*. Ezek nem okai, hanem következményei ezeknek az indítékoknak."

Mindkét ponton azonban Kant éppen az *ellenkezőjét tételezi fel. Ami az első pontot illeti*, az nemcsak az ösztönmozzanatokat tekinti a miliőhatás következményeinek, hanem az „anyagi ösztönbeállításokat" is. Ez odavezeti őt, hogy végeredményben minden ösztönt mint puszta specializálódást tekintsen egyetlen formális alapösztönön, az önfenntartási ösztönön belül, mely csupán külső tárgyak hatására bomlik ki ösztönök sokaságává. . . Másodszor pedig Kant feltételezi, hogy az ösztönrezdülés egy miliőtárggyal kapcsolatosan az érzéki érzés következménye, hogy a tárgy a testre gyakorolt hatásában meghatározott. Így alkalmasint ahhoz a tévedéshez kell jutnia, hogy minden anyagi ösztöntartalom, azaz értékminőség, amelyre egy ösztön irányul, nemcsak a tapasztalat (induktív forma) révén általában meghatározott — ami helyes lenne —, hanem a miliőtapasztalat révén is." (Max Scheler: Id. mű. 159—160. o.) S noha Schelerrel kapcsolatosan számos kritikai megjegyzésünk önként adódik, számunkra most az a fontos, hogy ő is érzi Kantban a monisztikus törekvést. A probléma csak az, hogy a monizmus kettős; egyfelől ugyanis Kantot vonzza a materialisztikus monizmus a természet vonatkozásában, másfelől a filozófia egészében, a morál irányította gondolatvilágban az idealista monizmus győzedelmeskedik. Így Kant filozófiájának úgynevezett Janusarca még világosabban bontakozik ki szemünk előtt.

Ennek a kanti kettősségnek áthidalhatatlansága immár egészen világos számunkra. Problematikus legfeljebb az, hogy Kant, aki teleológiailag végered-

ményben az etikoteleológiában és az etikoteológiában leli fel a homogenizáló elemet, közben pszichológiai szempontból egy sor rendkívül érdekes felfedezésre jut. E felfedezések közül a legjelentősebb az, hogy akkor, amikor pszichológiailag tárgyalja a problémát, valóban közelkerül a magáértvaló célszerűséghez, amennyiben látja azt, hogy a célszerűség megelőzi az objektum megismerését, és ilyen módon a reflektáló ítélőerő fogalmának bevezetésével ezt a magábanvaló teleológiát pszichológiailag megközelíti. „A célszerűség tehát, amely megelőzi egy objektum megismerését, sőt akár anélkül, hogy ennek elképzelését valamely megismerésre akarná felhasználni, ezzel az elképzeléssel mégis közvetlenül összefügg, az ennél az elképzelésnél az a szubjektív, amely egyáltalán nem lehet a megismerés része. Így aztán a tárgyat csak azért nevezzük célszerűnek, mert elképzelése közvetlenül összefügg a tetszés érzésével, és ez maga a célszerűség esztétikai elképzelése. — Csak az a kérdés, vajon létezik-e egyáltalán a célszerűségnek ilyen elképzelése." (Kant: *Az ítélőerő kritikája.* Id. Kiad. 156. o.) Itt tehát absztrakt módon le van írva az a szféra, amelyet magáértvaló célszerűségnek nevezhetünk, és ez a magáértvaló célszerűség Kantnál nagyon érdekes módon csupán az esztétikai tevékenységet jellemzi. Vagyis egyfelől van a természet magábanvaló célszerűsége, másfelől van a magáértvaló célszerűség mint tiszta esztétikai és pszichológiai reflexiós módszer, és végül van a célszerűség önmagában mint tiszta célszerűség a maga szabadságában, mely sem nem magábanvaló, sem nem magáértvaló, hanem teljes mértékben vértelenített, elvont célszerűség. Az elvont célszerűség homogenizálja tehát a célszerűség különböző fajtáit, ez szünteti meg a divergenciákat, holott a valóságban ennek a teleológiának már nem felel meg semmi. S itt ismét csak azzal az idealista konstrukcióval van dolgunk egy áttett formában, amelyet már Arisztotelész dolgozott ki, és mely a teljesen elvont tiszta formát helyezte a hierarchia csúcsára, mégpedig teleológiai módon, és igyekezett az anyagnak formává változásából megmagyarázni a valóság folyamatait egy teleológia alapján. Most persze Kantnál ez a szerves egység a valóságon belül teljesen hiányzik, és csupán utólagosan konstruálódik meg egy ilyen egység a teljességgel absztrakt sollen jegyében.

De bármennyire alatta marad is Kant a konstrukció belső gazdagsága jegyében és az ontológiai összefüggésrajz tekintetében Arisztotelésznak, korántsem lehet elmondani ezt az egyes részletek vonatkozásában, és különösen nem pszichológiai vonatkozásban. A teleológia magáértvalóságának hozzákötése ugyanis a reflektáló ítélőerőhöz, tehát az esztétikai szférához (ennek alapja természetesen, mint már régebben tudjuk, hogy Kant az aktivitást a német sánctábor ideológiájának megfelelően mint praxist esztétikai praxissá szűkíti) egyfelől óriási leszűkítéssel jár, hiszen a magáértvaló teleológia a valóságban az elvont és atomizált módon tételezett ember össztevékenységét, tevékenységének totalitását jelenti. Kant tehát itt elvesz egy rendkívül széles szférát a teleológia magáértvalóságától, és leszűkíti az esztétikumra. De azáltal, hogy a reflektáló itélőerőt mint ennek a teleológiának letéteményesét tudja jellemezni, mégis felfedez egy olyan igazságot, mely — valójában esztétikai szempontból — egészen döntőnek tűnik. Kant így fogalmaz: „Hiszen a formáknak ez a felfogása a képzelőerőben sohasem mehetne végbe anélkül, hogy a reflektáló ítélőerő össze ne vetné ezt — akár önkéntelenül — legalábbis azzal a képességével, hogy szemléleteket fogalmakra vonatkoztasson. Ha mármost ebben az összevetésben a képzelőerő (mint az a priori szemléletek képessége) az értelemmel (mint a fogalmak képességével) egy adott képzet révén akaratlanul össz-

hangba kerül és ezáltal felébred a tetszés érzése, akkor a tárgyat a reflektáló ítélőerő számára célszerűnek kell tekinteni." (Uo.) S ezzel a fejtegetéssel Kant az esztétikai élmény egyik leglényegesebb pszichológiai vonását fejti ki.

Miről van ugyanis szó? Arról, hogy Kant feltételezi: az esztétikai élmény mely a reflektáló ítélőerőre hat, akár spontán, akár tudatos módon indítékot jelent a fogalom felé. Vagyis csak akkor van esztétikai élményem, hogyha szellemi habitusom (s ez megint sensus communis) egy tárgy láttán vagy egy tárgy felfogása következtében indítékot kap a fogalomalkotás irányában, és így — természetesen szubjektíve, hiszen az élmény a szubjektumot érinti (Kantnak a szubjektivitás hangsúlyozásában teljes mértékben igaza van) — indítékot nyernek a fogalomalkotásra, anélkül természetesen, hogy ez az indíték közvetlenül egy fogalomra vagy direkt módon a fogalomalkotásra irányúlna. S Kant itt azért jó megfigyelő, mert látja azt, hogy a szép természeti tárgyak által kiváltott élménysor és pszichés reakciósorozat semmiképpen sem direkte visz a fogalomalkotás felé (s különösképpen nem egy bizonyos meghatározott fogalom alkotása felé), hanem pusztán indirekte, és ezért meghatározatlan motivációt jelent. Per analogiam azt lehetne tehát mondani, hogy Kant felfedezése e téren abban áll, hogy a magáértvaló teleológia, az ember szubjektív teleológiája számára az esztétikum puszta motivációt jelent, de éppen az esztétikai élmény hatására a célszerűségi folyamat egyik része, a különösből az általánossá emelkedés, mintegy visszavetítődik magára a tárgyra, mely erre motívumot nyújt, és így egy egészen sajátos pszichés reakció indul meg, melyet — mint már említettük — analógiás módon esszéisztikus reakciónak nevezhetnénk. Esszéisztikus ez a reakció annyiban, amennyiben esztétikai motivációkból kiindúlóan a különösből az általános felé tendál, de nem egy határozott fogalomkör lerögzítése a cél, hanem az egész teleológiai láncolat egy körvonalazatlan, gondolatilag inkább kérdésfeltevő tendencia felé fut ki, mintsem valami határozott felé.

Az „esszéizmus" tehát nem egyszerűen műfaji kategória, hanem adott esetben pszichológiai kategória, és ebben konkretizálódik az, amit másutt már elmondottunk a művészet általános orientatív jellegéről, melyet a meghatározó jelleggel állítottunk szembe. Persze ez a kanti elgondolás a teleológia magáértvalóságáról visszavisz bennünket az esztétikai szférába, és az, hogy az ítélőerőről írott Kant-mű szerkezetileg először az esztétikai és azután a természeti szférát tárgyalja, egyáltalán nem zavarhat bennünket, minthogy bizonyos esetekben meg kell fordítanunk ezt a sorrendet. Kant ugyanis éppen az apriorizmus következtében, vagyis éppen azért, mert a lelki képességekből indul ki, a feje tetejére állítja a helyes sorrendet, és ez a sorrendi tévedés, mely persze a rendszeren belül szükségképpen lép fel, végeredményben még súlyosabbá teszi azt a szakadékot, mely a természeti és az erkölcsi teleológia között fennáll. Realiter ugyanis a magábanvaló teleológia után kellene tárgyalnia, még ha csak leszűkítve is, a magáértvaló, vagyis nála esztétikai teleológiát, és így nem volna olyan nyílvánvaló az etikoteleológia homogenizáló igényének puszta formalizmusa. S ezt a formalizmust nem korlátozza az sem, hogy Kant megállapítja: a morális bizonyítás érvényessége önmagában is korlátozott, és ezt úgy gondolja, hogy a morális érvből nem lehet közvetlenül teológiailag visszakövetkeztetni magára a természetre és a tárgyaira. Itt arról beszél, hogy ez a fogalom a spekulatív ész számára szertelen, és objektív használatukban kétségtelenül antropomorfizmust rejtenek magukban azon tulajdonságok, melyeket ezáltal az elgondolt lényhez társítunk, mégis úgy véli, hogy ezeknek használa-

ta nem azt célozza, hogy a számunkra elérhetetlen természetét határozzunk meg, hanem önmagunkat és akaratunkat határozzuk meg a végcélt jelentő lény, vagyis az isten meghatározásával.

Világos természetesen, hogy a kanti elgondolás itt is ambivalens jellegű, hiszen természetéből kifolyólag olyan, mint a híres hegeli tétel, mely szerint minden, ami valóságos, az ésszerű. Ez, mint ismeretes, értelmezhető volt úgy is, hogy a valóságot konzerválni kell, és értelmezhető volt úgy is, hogy ami ésszerűtlen, az nem érdemli meg többé a valóság (Wirklichkeit) rangját. Hasonlóképpen ebben a kanti tételben is bennerejlik az a lehetőség, mint ezt később Feuerbach megfogalmazza, hogy az istenség valójában nem más, mint az ember által teremtett antropomorf képmás. S így ebből a szempontból Kant valóban ambivalensnek mutatkozik, hiszen még teológiájában is van egy kiút, mely éppen a materializmus felé mutat. De nem szabad ezzel kapcsolatban elfelejteni, hogy a másik értelmezés, mely természetesen Kant eredeti értelmezése, nyíltan és konzekvensen teológiai, és így Kant etikára alapozott teológiája végeredményben ismét csak igazolja Feuerbachnak a Kantra vonatkozó megjegyzését: „Kant filozófiája, nevezetesen erkölcstana, agglegényforma, anyag nélkül; férfi asszony és gyermek nélkül. ‚Tiszta ész', tiszta szemlélet, tiszta erény — a Szent Szűz szeplőtelen fogantatása a protestantizmus fogalmába átültetve. Ott nincs férfi, itt nincs asszony, nincs anyag. Kant erkölcstant írt, nemcsak emberek, hanem minden lehető eszes lény számára. Bárha a filozófia professzorai helyett — mert hiszen egyedül ők ezek az embereken kívül létező egyéb lények — inkább napszámosok és favágók, parasztok és kézművesek számára írta volna erkölcstanát!" (Akadémiai Kiadó, 1951. 291—292. o.) S Feuerbachnak teljességgel igaza van, mikor a kanti morált ilyen módon állítja be, és észreveszi azt, hogy ez a formalizmus összefügg a protestáns világképpel is. A lényeg számunkra természetesen ez a formalisztikus jelleg, mely végeredményben az egész emberi teleológiát redukálja magára a morálra. A morális érv mint érvelés természetesen lehetőséget ad Kant számára arra, hogy a természettel kapcsolatosan fenntarthassa álláspontját, de éppen az a sajnálatos, hogy ezt a morális teleológiai tételezést utólag mégis visszavetíti magára a természetre is.

Kant ugyanis, tárgyalván az esetleges kilengéseket az erkölcsi világból, e teológiai tendenciában egészen a következőkig jut el: „Ám képzeljük el magunknak mármost a legkülönfélébb, mégoly durva formában is azt a módot, ahogyan egy ilyen szabálytalanság kiegyenlíthető lenne (amelynek az emberi lélek számára sokkal felháborítóbbnak kell lennie, mint annak a vak véletlennek, amelyet esetleg a természet megítélésének mint elvet akarnánk tulajdonítani), mégsem lehetne soha elgondolni a természet belső erkölcsi törvényével való egyesítése lehetőségének más elvét, mint egy olyan legfőbb okot, amely a világot erkölcsi törvények szerint kormányozza, mert egy bennük kötelességként megszabott végcél és egy rajtuk kívülálló minden végcél nélküli természet, amelyben mindazonáltal ennek a célnak meg kell valósulnia, ellentmondanak egymásnak." (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 430. o.)

Kant tehát végül is magát a természetet sem tudja éppen ezen teleológikus teológiai tételezése következtében másként elképzelni, mint amelynek célszerűsége efelé a morális végcél felé mutat. Így sajnos létrejön a teleológiai sorok végső homogenizálása és ennek a homogenizálásnak morális misztifikációja. A morális misztifikáció részben természetesen abból a protestáns jellegzetességből következik, mely az istenfogalom lényegét ontológiailag kiüresíti,

hogy pusztán egy morális szempontból hozza azután vissza. Ilyen módon csak egy olyanfajta teleológiára építhet Kant, mely végeredményben mindenfajta tartalomtól teljes mértékben független, mely tulajdonképpen nem más, mint egy sollen, egy imperativitás, és ezt a teljesen üres teleológiát kereszteli el szabadságnak. Persze a szabadságnak ez a fogalma ismét nagyon is mélyen rousseau-isztikus és nyíltan polgári, a szabadságfogalom ugyanis Kantnál, éppen az előbbiekből kifolyóan, ugyanannyira transzcendens fogalommá válik, mint minden egyéb morális és teológiai fogalom. Ez a transzcendencia azután olyan képet ölt, hogy a szabadság fogalma egy sorba kerül az isten és a halhatatlanság fogalmával, a szabadság azonban „az érzékfelettinek az az egyetlen fogalma, amely objektív realitását (a benne elgondolt kauzalitás segítségével) a természeten bizonyítja, az abban lehetséges hatása révén, és éppen ezáltal teszi lehetségessé a két másiknak a természettel, valamint a háromnak egymás között egy vallássá való összekapcsolását; és hogy bennünk tehát egy olyan elv van, amely képessé teszi az érzékfeletti bennünk levő eszméjét, ezáltal pedig annak rajtunk kívül levő eszméjét is egy, mégha csak gyakorlati szempontból lehetséges megismerés meghatározására, amiben a puszta spekulatív filozófiának (amely a szabadságról pusztán negatív fogalmat tudott adni) kételkednie kellene: ennélfogva a szabadság fogalma... az észt kiterjesztheti mindazon határokon túl, amelyeken belül minden (elméleti) természetfogalomnak reménytelenül korlátok közé kellene szorulnia." (Uo. 447. o.) Vagyis a szabadságfogalom az a szervezőerő, az ember szubjektív szabadsága az a démiurgosz, mely megteremtheti az isten fogalmát s ezzel együtt a halhatatlanság fogalmát is. Az egész képlet természetesen sokkal inkább hasonlít a Rousseau-ból kinövő jakobinus idealista képlethez, mintsem a konzervatív teológiai képletekhez. Így jön létre azután az az etikoteológia, mely Kantnál, az egész teológiai álláspontjához viszonyítva, egy érdekesen polgári jelleget visel magán.

Ennek a sajátos etikoteológiának Kierkegaard árulja el a titkát. Így ír: „A zseninek csak immanens teleológiája van, az apostol abszolút paradox módon teleologikus jellegű. Ha valamely emberről elmondható, hogy teleologikus beállítottságú, akkor az apostolról mondható el. A vele közölt tanítás nem olyan feladat, amelynek utána kellene kutatnia, nem őmiatta adatott ez neki, őneki ellenkezőleg a feladatot végre kell hajtania, a tant meg kell hirdetnie, és a tekintélyt fel kell használnia. Éppen úgy, ahogy annak az embernek, akit egy levéllel beküldenek a városba, semmi köze nincs a levél tartalmához, azt pusztán át kell adnia; ahogy a követ, akit egy idegen udvarba küldtek, semmiféle felelősséggel nem tartozik a követség tartalmáért, hanem az üzenetet csak át kell nyújtania, éppen úgy az apostolnak is kizárólag szolgálatához kell hűnek lennie és feladatát kell végrehajtania. Ebben van végeredményben az apostol áldozatos élete, még akkor is, ha sosem üldözik őt, és ha ‚ő maga szegény és sokat gazdaggá tesz', hogy sosincs ideje vagy nyugalma ahhoz, hogy jobb napokban otiumban azzal gazdagítsa önmagát, aminek meghírdetésével másokat gazdagított. E szellemi értelemben olyan, mint a fáradhatatlan háziasszony, akinek alig van ideje, hogy maga is egyék, miközben sok szájat töm be étellel. És még akkor is, hogyha kezdetben hosszú életben reménykedhetett, élete az utolsó napig változatlan marad, mert mindig lesznek új emberek, akiknek a tant meghirdesse. Ahogy a kinyilatkoztatás paradox tény, mely az emberi értelmet felülmúlja, és csak annyit érthetünk belőle, mint amennyi megmutatkozik: egy embernek a kinyilatkoztatás révén az a hivatása, hogy kimenjen a világba, meghirdesse az igét, cselekedjék és szenvedjen, és az úrnak

küldöttjeként szakadatlanul hathatós életet folytasson. Hogy viszont egy ember, akit a kinyilatkoztatás arra tesz hivatottá, hogy zavartalanul éljen egy betű szerinti irodalmi farnientében, momentán szellemes és szellemi gazdagsága bizonytalanságainak gyűjtője és kiadója legyen: ez majdhogynem blaszfémikus gondolat.

Másképp van a zseninél. Ennek immanens teleológiája van, önmagát fejleszti ki, és amennyiben önmagát kifejleszti, önfejlődését mint hatását projiciálja. Ennek már jelentősége van, talán nagy jelentősége is, de világhoz és másokhoz való viszonyában nem teleologikus a beállítottsága. A zseni önmagában él, és visszavonult önelégedettségében is élhet anélkül, hogy tehetségére hiú lenne, és még akkor is, hogyha tekintet nélkül van arra, hogy vajon másoknak hasznuk van-e belőle vagy sem, komolyan és szorgalmasan fejleszti magát, géniuszát követve. A zseni ezért semmiképpen nem hatásnélküli, önmagában többet dolgozik, mint tíz üzletember, talán sokat is ér el, de semmiféle eredménye nincsen rajta kívül. Ez a zseni humanitása és büszkesége: a humanitás abban van, hogy semmiféle más emberhez való viszonyban nem teleologikusan meghatározott, minthogyha volna valaki, aki az ő humanitását igényelné. A büszkeség abban a tényben van, hogy a zseni immanensen önmagához viszonylik. Szerény dolog a csalogánytól, ha nem törekszik arra, hogy valaki is hallgassa. De a csalogány büszkesége is, hogy tudni se akarja, hogy vajon valaki hallgatja-e vagy sem. A zseni dialektikája különösen korunkban jelentős, ahol a tömeg, a publikum, a mob és más ilyenfajta absztrakciók arra törekszenek, hogy mindent leromboljanak. . . " (Sören Kierkegaard: *Der Einzelne und sein Gott.* Herder Verlag, Freiburg, 1961. 177—178. o.) Ez a Kierkegaardnál található megkülönböztetés is végeredményben a kanti módszertanra megy vissza. Csakhogy Kierkegaard, éppenúgy, mint Kant, a zsenit belső teleológiájúnak tartja, viszont a külső teleológia, vagyis a végcél, a sollen után igazodó teleológia az apostolt jellemzi nála. Kantnál ez az apostoli magatartás (melyben természetesen az apostoli magatartás idealizáltan jelenik meg) végeredményben az ember magatartása általában — értsd: a polgár magatartása általában.

Ezáltal azonban a kanti filozófia köre lényegében kezd bezárulni. A teleológia, melyet a fizikából kiűzött, visszatér a természetfilozófiában — személytelenül. Visszatér az esztétikában — helyes módon személyesen és egyúttal személytelenül is, tudniillik megszabadítva magát az egyént a teleológiától, attól, hogy etikailag tételezzen a gyakorlatban, viszont ráruházza ezt a tételezést a legfelsőbb lényre, amelyhez az embernek etikailag igazodnia kell. Amint Kant rendkívül élesen antiteológiai álláspontra helyezkedett egy sor természettudományos kérdésben, úgy teológiai álláspontra helyezkedett éppen az emberi lét kérdésében. Ha természettudományosan Kant a legmagasabb színvonalon be tudja látni a teológia szükségtelenségét, és így a francia materialistákkal párhuzamos ebben a tekintetben, úgy etikailag a szentimentalizmus színvonalán mozog. Ez természetesen azt jelenti, hogy ami ábrázolásban egy komoly színvonalat jelenthet, mert egy emócionális sollent mutat be a feudális világgal szemben, az filozófiailag egy formális kelléssé válik, és teológiai szinezetet nyer. Az ember emócionális lázadása — legyen az Wertheré vagy Saint-Preux-é, feltétlenül a fennálló rombolást jelenti. De ennek az emócionális lázadásnak összekötése, ha még oly formálisan is, a teremtés végcél-tételezőjével, kétségtelen visszalépés a materialista gondolathoz képest, és lényegileg a teológia megmentése addig a mértékig, ameddig a polgárságnak arra szüksége van.

Nem véletlen tehát, hogy a kanti filozófia minden eddig kimutatott belső ellentmondásával együtt, sőt talán ezek miatt, a polgárság reprezentatív filozófiájává vált, s még akkor is, ha Kanttól eltávolodó módon élesztik fel, akár egy apostoli magatartás egzisztencialista formájában, mégis a modelljévé válik a polgári világképnek. Modelljévé válik annyiban, amennyiben kiküszöböli a teológikus elemeket a természetből és a technéből, elfordítja a figyelmet magának a technének teleológiájáról, és tételez egy morálteológiát. Morálteológia nélkül viszont a polgárság nem lehet meg, ez létének egyedüli biztos indoklása, ez indokolja meg szabadságát az árucserében, szabadságát a munkaerő vételében és eladásában, ez indokolja meg a csere egyenlőség-feltételeit, és ez indokolja meg végeredményben azt is, hogy mindezek a teljesen formális feltételek egy etikum tudatával mehetnek végbe. Az etikum ilyen formalizmusa és összekötése a teológiával, mely végülis egy bizonyos tartalmat látszik adni az etikumnak, az egyedüli lehetséges feltétele annak, hogy a polgárság ne érezze azt a morális züllést, amelyet szükségképpen létrehoz különböző korszakaiban. Kant zseniális felismerése ellenére tehát létrejön egy olyan teleológia, amely könnyedén lendü át a teológiába a morál területén, és mely most már mindent igazol, ami az árl cserén általában alapulhat. Ezen az alapon természetesen az embert a végcéltutételező istenség szabadságra szánja, vagy, egzisztencialista kifejezéssel, ítéli, és így semmiféle akadálya nincs annak, hogy ha az ember a kötelezettségeit megtartja, egy kötelességetika alapján abszolut formális módon a polgári világ minden szennyét elfogadja, hiszen formálisan feddhetetlen, sőt apostoli életű. S a kanti filozófia tragédiája abban áll, hogy végeredményben egy radikális polgári filozófiát igyekezett a morál terén is kialakítani, egy olyan filozófiát, mely llényegében párhuzamos a jakobinus eszmevilággal, de amely, éppen német vota miatt, képtelen előre nem vetíteni a polgárság egész valósággal való megalkuvását, teológiai önigazolását, és így végeredményben a zseniális teleológia a másik oldalon a teológia sivár alátámasztásává válik. Ezzel azonban Kant már nem à forradalmi polgársághoz tartozik, hanem a maga korának német nyárspolgárához, és a későbbiekben pedig annak a polgári fejlődésnek indoklója, mely az emberek milliárdjaira zúdította a szenvedéseket, a kötelesség, a szabadság és az egyenlőség minden formális kritériumának betartása ellenére, sőt éppen az ezekhez való igazodás miatt.

ПРОБЛЕМЫ КАНТОВСКИЙ ТЕЛЕОЛОГИИ

Иштван Херманн

Настоящая работа, освещающая две основные проблемы кантовской телеологии в ее биологической части, — фрагмент книги, посвященной общим проблемам кантовской телеологии. Первая глава показывает, как приближает Кант — естественно, в субъективной форме — категорию объективности случайного, исходя из телеологического полагания труда, в особенности же научного труда, как преднамеренное осуществление случайной встречи гетерогенных каузальных рядов. Во второй части работм говорится о том, какое реальное приближение действительной — то есть человеческой — телеологии, перемещенной в сферу морали, дает кантовская философия.

PROBLEMS OF KANTIAN TELEOLOGY

I. Hermann

The present paper is part of a book dealing with general questions of Kantian teleology. The paper throws light on the two basic problems that arise in the biological part of Kantian teleology. The first chapter describes how Kant — in a subjective way, naturally — approaches the category of the objectivity of contingency as a purposeful establishing of the coincidence of heterogeneous causel chains. This approach is enabled by construeing work — specially scientific work — as a teleological process. The second part examines to what extent Kantian philosophy provides a tenable approach to the problem of the actually existing — i. e. human — teleology in the moral sphere.

A humanizmus filozófiai tartalma

(Néhány elvi és metodológiai kérdés)

VAKALIOSZ THANASZISZ

A humanizmus eszméje a görögök óta összefügg az ember sokoldalú, harmonikus, alkotó, szabad fejlődésére irányuló törekvéssel. Alkotórésze a marxizmusnak is, mely tudományosan alapozta meg: összekapcsolta a realitással, s mint célt a társadalom kommunista átalakításával. A marxista humanizmus fő tartalma a kommunizmus mint társadalmi eszmény és mint forradalmi gyakorlat közötti kapcsolat. Ez az alapja a marxizmus, illetve a marxista humanizmus elméleti és gyakorlati továbbfejlesztésének, gazdagításának is. A humanizmus fogalma tehát alapjában véve az ember és a társadalom — pontosabban: az ember és a történelmi fejlődés — viszonyára vonatkozik. E viszony konkrét tartalma történelmileg változó, ugyanakkor viszont éppen e mindenkori konkrét, változó tartalom feltárása megköveteli általános filozófiai jegyeinek is a megragadását — ez az elméleti feltétele annak is, hogy saját korunkbeli valóságos tartalmát feltárhassuk. A humanizmus általános szférája szorosan kapcsolatos az ember lényegének a problémájával, ez pedig — filozófiai szinten — a következő három általános kérdéssel kapcsolatos: 1. Miben különbözik az ember, az emberi nem az élővilág összes többi fajaitól, azaz: mi az emberi nem specifikuma? 2. Mi az emberi nem egységének alapja, belső tartalma és történelmi iránya? 3. Mi a mindenkori emberi konkrét tár sadalmi-történeti tartalma?

A továbbiakban ezt a harmadik kérdést állítottuk vizsgálódásaink középpontjába, mégpedig úgy, hogy a másodikkal kapcsolatos elvi-metodológiai vonatkozásokra is rámutassunk.

Marx, amikor a sokoldalú, szabad, harmonikus, alkotó embereszmény kialakulását-kialakítását a társadalom forradalmi, kommunista változtatásának gyakorlatával kapcsolta össze, az emberiség eddigi történelmi fejlődésének objektív tendenciájára épített. Ezzel összefüggésben két alapvető kérdés merül fel: 1. Milyen tendenciát mutat a történelmi ember és az általa létrehozott anyagi-tárgyi objektivációk, a társadalmi viszonyok kapcsolata, azaz konkrétabban: perszonifikálódik-e az objektivációk, illetve a társadalmi viszonyok emberi alkotástartalma az individuumban, vagyis az objektivációk gazdagodási tendenciájának megfelelően fejlődik-e az individuum? 2. Jelenleg tapasztalható-e fejlődési tendencia az emberben mint a társadalmi viszonyok összességében? E kérdések tulajdonképpen arra keresik a választ, hogy az ember által létrehozott objektivációk fejlődési tendenciája szükségszerűen érvényesül-érvényesíthető-e az individuumok életében vagy sem, illetve hogy korunkban kialakult-kialakítható-e az az embertípus, amely a társadalom fejlődési tendenciáját realizálja. Vagyis magyarul: a marxista humanizmus célkitűzései reális talajon épülnek-e, vagy pedig szép lelkek vágyálmai csupán?

A társadalmi fejlődés legfontosabb tényezője az ember, de alapvetően nem a szubjektív gazdagságával, hanem a tevékenységével, illetve a tevékenysége termékeivel. Szubjektív gazdagsága, képességei az adott társadalom szükségleteinek, tendenciáinak megfelelő termelőerőkben, termelési viszonyokban és intézményekben kell hogy objektiválódjanak — az objektiválódás jellege, foka a termelési mód jellegétől függ.

Egy olyan társadalomban, amelynek célja kizárólag a termelés, ahol az ember e célnak pusztán annyit érő eszköze, amennyi a termelés szempontjából való hatékonysága, ott az objektivációk tökéletesedése és az individuumok gazdagodása közötti különbség egyre növekszik, és ez az ember teljes kiürüléséhez vezet. A többi között erre is utal Marx, amikor megállapítja, hogy a kapitalizmus előtti felfogás, „a régi szemlélet, amelyben az ember jelent meg a termelés céljaként — bármilyen korlátolt nemzeti, vallási, politikai meghatározásban is — igen emelkedettnek tűnik fel a modern világhoz képest, amelyben a termelés jelenik meg az ember céljaként és a gazdagság a termelés céljaként. Valójában azonban, ha a korlátolt polgári formát lehámozzuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természet, mind az ember saját természete erői — fölötti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember alkotóképességeinek abszolút kiművelése, aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mértékkel fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem valamilyen meghatározottságban termeli magát újra, hanem a saját totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett (Gewordnes), hanem a levés abszolút mozgásában van? A polgári gazdaságtanban — és a neki megfelelő termelési korszakban — az emberi benső e teljes kiművelése mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyiasulás mint totális elidegenedés, minden meghatározott egyoldalú célnak a lerombolása pedig mint az öncélnak egy egészen külsőleges cél oltárán való feláldozása jelenik meg."[1] Marx itt — és (helyenként Engelsszel együtt) másutt is[2] — tulajdonképpen három alapvető gondolatot szögez le:

1. Az emberiség fejlődése az ember természet feletti uralmának növekedéséhez vezet, ebből a szempontból az ember lényege az állandó fejlődés, gazdagodás. Ez a folyamat a kapitalizmussal válik az emberiségre jellemzővé.

2. Az objektivációkban tárgyiasult emberi képességek azonban a „polgári formák" miatt nem perszonifikálódnak az individuumokban, hanem ellenkezőleg: teljes kiürülésükhöz vezetnek.

3. Az individuum totális fejlődésének előfeltétele a „polgári formák" túlhaladása.

Abból a marxi felismerésből kiindulva, hogy csak a társadalmilag objektivált emberi tevékenységre nézve valósult meg a történelmi fejlődés belső tendenciája, az univerzalitás és a szabadság növekedése, Márkus György — lényegében a marxi elidegenedési elmélet szellemében — arra a következtetésre jut, hogy az antropológiai értelemben vett emberi lényeg hordozójának csak a társadalom tekinthető, az egyén, az individuum azonban nem. Mint írja: bár „az ‚előtörténet' korszakában is létrejönnek olyan rövidebb-hosszabb

[1] Marx: *A tőkés termelés előtti tulajdonformák*. Szikra, 1953. 21—22. o.

[2] Így lásd elsősorban: *Gazdasági-filozófiai kéziratok, A német ideológia, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, A szent család* és *A tőke*.

történelmi periódusok, amikor megteremtődnek egy viszonylag sokoldalú és harmonikus emberi fejlődés lehetőségei az egyének többé-kevésbé széles rétegei számára" (pl. a klasszikus görög antikvitás és a reneszánsz), de „ha nem az egyes korszakok *reprezentatív*, hanem egymást váltó *átlagos* egyéneit tekintjük, a fenti általános megállapítás jogosnak bizonyul".[3] (Márkus szerint az individuum fejlődéséről azért sem beszélhetünk, mert ebből a szempontból a történelem „nem jellemezhető mint *egységes* fejlődésfolyamat".[4] Márkusnak e megállapítását azonban problematikusnak tartjuk, először is azért, mert még a „többé-kevésbé széles rétegek" fejlődési lehetőségeit is csak „rövidebb-hosszabb történelmi periódusok" vonatkozásában látja lehetségesnek. Másodszor pedig azért, mert ez a felfogás tulajdonképpen elszakítja egymástól és szembe is állítja egymással az „átlagos egyének" és a társadalom fejlődését, ez pedig alapja lehet egy olyan felfogásnak, hogy az emberi közösségek mint olyanok eleve szemben állnak a korral, a történelmi fejlődéssel. Az „átlagos egyén" azonban a konkrétan létező egyének szubjektív képességeinek és tevékenységeinek *absztrakciója* — nem állíthatjuk tehát kategorikusan szembe az emberiséggel, ill. a társadalom fejlődésével.

Főként azonban a „korunk civilizációjának emberé"-ről adott értékelést tekintjük problematikusnak. „Vajon korunk civilizációjának embere — írja Márkus —, aki nyilván extenzíve gazdagabb szükségletekkel és a szükségletek kielégítésének szélesebb lehetőségeivel rendelkezik, magasabbra állítandó-e azon korok individuumainál, akiknél e lehetőségek köre jóval korlátoltabb volt, de akik *ki tudták tömegükben elégíteni* (bárha meghatározott korlátok között is) az *alkotó munka iránti szükségletüket*, ami napjainkban — mint általános jelenség — a tőkés társadalom viszonyai közt lehetetlen? Vajon az anyagi-társadalmi kapcsolatok körének az árutermelés által megvalósított korlátlan kiszélesedése pótolhatja-e a személyes-társadalmi kapcsolatok, a reális közösségi élet felbomlását, ami ugyanezen folyamat másik oldalaként jelentkezett? Ezeket a kérdéseket tovább lehetne folytatni. Nincs szó arról, hogy a társadalom oldaláról tekintett haladásnak az individuumok oldaláról tekintve a regresszió valamiféle egységes folyamata felelne meg, hogy a ‚tudomány és a művészetek' fejlődésének másik oldalát az ‚erkölcsök' romlása alkotná. Az egymást történetileg váltó *tipikus egyének* szempontjából szemlélve ugyanis az eddigi történelem nem jelenik meg sem fejlődési, sem visszafejlődési folyamatként, mert nem jellemezhető mint egységes fejlődésfolyamat."[5]

Első megjegyzésünk, hogy a „korunk civilizációjának embere" kifejezés Marx idején egyértelműen a kapitalizmus emberét jelentette, s Márkus is — változatlanul — csak ebben az értelemben használja. Korunkban azonban a szocializmus is jelen van, „korunk civilizációjába" tehát beletartozik a szocializmus, s „korunk civilizációjának emberébe" a szocialista ember is.

Márkus felfogásával kapcsolatban azonban alapvetően az a kérdés merül fel, hogy nincsenek-e ellentmondásban egymással az emberiség történeti fejlődése és az egyén fejlődése közötti divergenciáról elmondottak a marxizmus következő két alapvető tételével: 1. amilyen a történelmileg adott társadalom, olyanok az emberei is, 2. a történelmileg-társadalmilag adott emberek *képesek* a történelmi haladás adott, megérett feladatainak megvalósítására, illetve a fej-

[3] Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*. Akadémiai Kiadó, 1966. 62—63. o. (Kiemelés — *V. T.*)

[4] Uo. 63. o.

[5] Uo.

lettebb társadalom történelmileg adott — fejlettebb — emberei egyre bonyolultabb, összetettebb feladatokat *hajtanak végre*. Ha az emberiség előtörténetének egymást követő társadalmi-gazdasági alakulatairól szóló marxista elméletet úgy értelmezzük, hogy minden fejlettebb formáció az emberek vonatkozásában is a történelmi fejlődés magasabb rendű állomását képviseli, akkor az adott formációk történelmi lehetőségei és a történelmi egyének képességei között, illetve az átlagegyének és a tipikus egyének társadalmi-történelmi tevékenysége és s társadalom valóságos fejlődési mozgása között nagyjából megfelelési viszonyt kell feltételezni. Ha viszont az emberiség előtörténetét és benne az átlagegyént és a tipikus egyént az emberiség „igazi története", vagyis a kommunizmusról szóló marxi elmélet szemszögéből értékeljük, úgy, legalábbis a szocializmus előtti történetet illetően, valóban Márkus álláspontjára kellene helyezkednünk, hiszen az előtörténet stádiumában élő és tevékenykedő emberek a nembeli lényegük szerint valóban még nem emberek, hiszen még a szükségszerűség, és nem a szabadság birodalmában élnek.[6] Ez esetben az előtörténet emberének axiológiai kritériuma a jövő, illetve az igazi történet emberének a modellje, s cselekedetei, magatartási módjai és kooperációs formái eszerint értékelendők.

Ennek az eljárásnak három csomópontja van: 1. az eddigi össztörténet során létrejött, többnyire objektivált emberi-társadalmi képességek, illetve lehetőségek felmérése és absztrahálása — ily módon született az ember nembeli lényegéről szóló marxi absztrakció, vagyis a jövő, a kommunizmus emberének a képe is; 2. ezen absztrakció kritériumul való alkalmazása mind az előző korok, mind a mai kor emberének értékelésében; 3. a mai kor gazdasági-társadalmi-történelmi valóságának és lehetőségeinek — a mai emberkép kialakítására gyakorolt hatásukat ugyan számításba vevő, de — alapvető alárendelése a jövő társadalom emberképe absztrakciójának. Ezen utolsó „csomóponton" belül vetődik fel aktuálisan a kérdés: vajon a szocialista társadalmi szerkezet elérte-e fejlődésének olyan fázisát, amikor alapvetően nincs ellentmondásban egymással a nembeli (antropológiai) emberkép — mint történelmi cél — és a társadalom valósága, illetve a társadalom működéséhez és fejlődéséhez szükséges mechanizmusok? Ez a probléma azonban egy általános kérdésnek függvénye, mégpedig annak, hogy vajon a szocializmus már az igazi történet első fázisának tekinthető-e, vagy pedig csupán az előtörténet egyik (bár utolsó) fázisának (amely *még csak lehetővé teszi* az igazi történetbe való majdani *valóságos* átmenetet). Azoknak a marxista gondolkodóknak, akik az elidegenedési elmélet, illetve az elidegenedési és az ember nembeli lényegéről, a megvalósult igazi történetről szóló elmélet absztrakt alternatívájának aspektusából közelítik meg a szocializmus problematikáját (és a mai világ történelmi és emberi vonatkozású problémáit), szükségszerűen az utóbbi álláspontra kell

[6] E logika alapján jut el H. K. Wells arra a következtetésre, hogy az előtörténet (amelyre a termelés és nem az alkotás a jellemző) az állat-emberből az ember-emberbe való minőségi változás kiindulása, lényegében átmenet az állatból az emberbe, azaz az „alkotás társadalmába", amely azonos a kommunizmussal. Wells szerint a kommunizmus sehol a világon nem valósult meg és megvalósulásban sincs; feltételei azonban az Egyesült Államokban létre jöhettek, hiszen az Egyesült Államok rendelkezik a legfejlettebb technikával, tudománnyal, illetve elérte a bőség állapotát. (H. K. Wells: *Elidegenedés és dialektikus logika*. Epitheoriszi Tehnisz 1966. ápr. 135. sz. 409. és 414. o.) J.-P. Sartre is a mai embert a megvalósult kommunizmushoz viszonyítva állapítja meg, hogy „nem vagyunk egészen állatok, de anélkül, hogy teljesen emberek lennénk". (J.-P. Sartre: *Egerek és emberek*. Előszó André Gortz *Az áruló* c. könyvéhez. Epoches 1966/38. sz. 588. o.)

helyezkedniük,[7] azaz a kapitalizmust és a szocializmust nem a *minőségi* különbségeik, hanem az elidegenedéshez, illetve az elidegenedés megszüntetése feladatához való viszonyuk alapján kell vizsgálniuk. Ezen az alapon viszont a kapitalista és a szocialista országok valóságát értékelve valóban csak arra a következtetésre lehet jutni, hogy bár a kapitalizmus az elidegenedés par excellence társadalma, ahol aktuálisan nem vetődhet fel az elidegenedés megszüntetése, de a szocialista országokban is csak az elidegenedés megszüntetésének történelmi *lehetőségei* jöttek létre. Az elméleti előfeltevés zárótétellé alakul: az előtörténet és az igazi történet, illetve az elidegenedés és az ún. filozófiai antropológia fogalmaival operáló marxista kutatók a szocializmus alapvető kérdését az elidegenedésben, illetve az elidegenedés leküzdésében látják.[8]

Nézzük meg közelebbről: mennyiben alkalmazható az elidegenedésről és az ember nembeli lényegéről szóló elmélet a történelem—individuum valóságos kölcsönhatásának marxista vizsgálatában. Itt a következő kérdéseket is szükséges felvetni: milyen viszonyban áll egymással az ember elidegenedéséről, valamint az ember nembeli lényegéről szóló marxi elmélet, ezen belül mi az alkotás és a szabadság viszonya egymáshoz, illetve mi a helyük a történelmi materializmusban, az emberről szóló marxista elméletben? A marxista humanizmus filozófiai — és egyben társadalmi, reális — tartalmának feltárása az e kérdésekre adott válasz függvénye.

Az elidegenedésről és az ember nembeli lényegéről szóló elmélet helye és funkciója a marxizmusban

Az elidegenedés marxi elmélete olyan absztrakció, mely társadalom és egyén ellentmondásosan egységes fejlődésének főként a *negatív* vonatkozásait tárgyalja. Benne az objektivációkban és a történelmi ember gyakorlatában s tudatában megnyilvánuló *pozitív* történelmi aspektusok csak közvetve jutnak kifejezésre. Ezek érdemi tárgyalása tehát csupán az elidegenedési elmélet kereteinek túllépésével, a történelmi materializmus átfogó társadalmi tanításának,

[7] A folyóirat adta keretek között nem áll módunkban kifejteni azt a véleményünket, hogy a szocializmus a kommunizmusnak — ha ezt nem *állapotnak*, hanem *mozgalomnak* fogjuk fel — az „alsó", illetve „első" fokát képezi.

[8] Ezt a gondolatot Predrag Vranicki így fogalmazza meg: „. . . az elidegenedés nem tekinthető a polgári társadalom kizárólagos problémájának . . . Az elidegenedés a szocializmusnak is központi problémája . . . a szocializmus csak úgy tud fennmaradni és fejlődni, ha túlhaladja és megszünteti az elidegenedést". (Predrag Vranicki: *A szocializmus központi problémája.* Epitheoriszi Tehnisz 1965/124-125. sz. 325. o.) E gondolatkörben mozog több más marxista szerző tanulmánya is. Így pl. Adam Schaff: *Az egyén és teremtményei.* Valóság 1964/10. sz. Schaff ezt a gondolatot *Az ember filozófiája — marxizmus és elidegenedés* c. művében konkrét társadalmi kérdések vizsgálatában is érvényesíti. Almási Miklós: *Elidegenedés és szocializmus.* Valóság, 1964/2. sz. Ágh Attila: *Jövőnk és jelenünk.* Valóság 1964/11. sz.. E gondolat jegyében kritizálta Ágh Attila Vörös Gyula merev felfogását. Elidegenedés-centrikus felfogásából eredően Engelsnek azt a tételét, hogy „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", a mai szocialista állammal kapcsolatos problémák vizsgálata *közvetlen* kiindulási pontjának tekinti. Pedig ez az engelsi megállapítás is általános absztrakció, mely eltekint attól, hogy a proletariátus állama egyfelől a proletariátus negatív szabadságát biztosítja, másfelől a pozitív szabadsága kivívásának is eszköze. (Ágh Attila: *Szocializmus és elidegenedés. Megjegyzések Vörös Gyula „Marxizmus és elidegenülés" című könyvéhez.* Magyar Filozófiai Szemle 1967/3. sz. 480—481. o.)

illetve a marxista haladáselméletnek alapján lehetséges. Az elidegenedési elmélet és az ún. filozófiai antropológia[9] ugyanazt a jelenséget interpretálja, csak az egyik a negativitás, a másik pedig a pozitivitás szemszögéből; az előbbi alapvetően arra mutat rá, hogy az antagonisztikus osztálytársadalmakban az ember képességei, elidegenülve tőle, szembefordulnak vele, eluralkodnak rajta, az utóbbi pedig arra, hogy az objektiválódott emberi képességek reprezentálják az emberi lényeget, az univerzalitást és a szabadságot. Ebből kifolyólag mindkettő lényegében hasonló megoldást nyújt: mindaddig, amíg elidegenülés van, nem beszélhetünk az individuum fejlődéséről, illetve az objektivációkban reprezentált emberi lényeg csupán az elidegenedés megszüntetésével valósulhat meg az individuumban is, az objektivációk és az emberi lényeg individuális kibontakozása fordított arányban áll egymással — „a dolgok világának értékesedésével egyenes arányban nő az emberek világának elértéktelenedése".[10]

Az elidegenülés azonban alapvetően (és közvetlenül) nem a munka objektivációival, alkotó jellegével (ill. ennek hiányával), hanem a kizsákmányoló, tőkés jellegével kapcsolatos. Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban elsősorban ebből a szempontból tárgyalja az elidegenedést. Eszerint a munkás

1. elidegenül munkája eredményeitől, mégpedig azért, mert minél nagyobb mértékben formálja a természetet — azaz minél jobban fejleszti a tőkés tulajdonban levő termelőerőket —, annál nagyobb hatalmat hoz létre saját érdekei, saját céljainak megvalósítása ellenében, annál kevésbé szabad, annál kiszolgáltatottabb;

2. elidegenül a konkrét munkafolyamattól, mivel a munkájában nem, hanem csupán a kapott feladat végrehajtásában érdekelt, s csakis azért, mert ez létfenntartásának feltétele;

3. ebből következően elidegenül a munkától mint az ember nembeli lényegétől — a munka nem szükséglete az emberi életnek —, a munkához mint külső kényszerhez viszonyul;

4. mivel pedig nembeli lényegétől idegenül el, ezért elidegenül attól, ami az emberekben közös, s így a másik embertől is.

Az „antropológiai" elméletek, egyrészt mivel az elidegenedést, a kizsákmányolást és a megszüntetéséhez vezető-vezetett osztályharcot „zárójelbe téve" tárgyalják, és a munkafolyamat és munkás viszonyát, az alkotás problémáját állítják középpontba, másrészt mivel a végsőkig kiélezik azt az igazságot, hogy a tőkés társadalomban a termelés a termelésért van, nem pedig a munkásért, az emberért, s hogy a tőkés számára a munkás nem mint alkotó, hanem mint munkaerő fontos, ellentmondásba kerülnek sajátmagukkal. Hiszen a

[9] Nem tartjuk szükségesnek itt részletesen reagálni a „filozófiai antropológia" illetve a „marxista antropológia" körül a legutóbbi években nemzetközi méretűvé szélesedett vitára. Véleményünk ebben a kérdésben azon marxista kutatók véleményével egyezik (Lick József: *A „filozófiai antropológia" kérdéséhez.* Valóság 1967/1. sz., Wirth Ádám: *Az antropológiai vitához.* Uo.), akik szerint a marxista antropológia nem lehet más, mint a marxizmus, a marxista filozófia és különösképpen a történelmi materializmus alkalmazása az ember, illetve az egyén filozófiai problémáinak kidolgozására. A filozófiai antropológia tehát nem tekinthető a marxizmus különálló tudományának vagy tudományágazatának, hanem a marxista filozófia, illetve a történelmi materializmus része. Ugyanakkor hangsúlyozzuk: *nélkülözhetetlen, belső, szerves része*, amelynek elhanyagolása a történelmi materializmus teljességének s így tudományos értékének csorbítása lenne. Nem értünk tehát egyet Adam Schaff azon nézetével sem, hogy a marxista antropológia a marxizmus megértésének kulcsát képezi. [Lásd Studia Filozoficzne 1966/2. sz. 97. o. és *Az ember filozófiája* c. könyvét (görög nyelvű kiadás, 1966.).]

[10] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Kossuth, 1962. 45. o.

munkás *mint alkotó lény* a kapitalista termelés munkafolyamatában sem idegenül el totálisan önmaga emberi lényegétől, sőt a tőkés is támogatja az alkotó munkát, ha ez magasabb profitot hoz neki. Kapitalista körülmények között azonban az alkotó munkafolyamat nem vezethet az elidegenedés megszüntetéséhez, a társadalmi szabadsághoz, csupán a természet vonatkozásában növeli a szabadságot, társadalmilag viszont ezt is „visszavonja". *Az elidegenülési viszonyok a kapitalizmusban csak a történelemformálás tekintetében gátolják szükségszerűen az alkotást, az ember társadalmi szabadságának kibontakozását,* amely társadalmi szabadság az előfeltétele annak, hogy az ember a szó teljes értelmében alkotó lénnyé válhasson. Az emberi egyén valóságos társadalmi szabadsága két összefüggő elemből áll: egyrészt abból, hogy képességei fejlesztése céljából külső anyagi-gazdasági kényszertől mentesen választ az objektív lehetőségek és eszközök között, másrészt pedig abból, hogy úgy formálja a társadalmi feltételeket, hogy ezzel szélesebb alapokra helyezi szabad alkotó tevékenységét. Az elidegenedési állapotnak alapja az anyagi-gazdasági kényszerrendszer, a valóságos szabadság kivívásának alapja tehát ezen állapot megszüntetése. Ebben az értelemben mondja Marx, hogy a proletariátus csak úgy szabadíthatja fel önmagát, ha megszünteti az elidegenülési viszonyokat.[11]

Vagyis az elidegenülési viszonyoknak, felszámolásuknak, az ember „nembeli" lényege fejlődésének, az egész problémakör megértésének alapja és kulcsa az osztályharc, illetve a munkásosztály történelmi hivatásáról, átfogóan pedig a társadalmi haladásról szóló marxista tanítás. Mint ismeretes, a marxizmus a haladást nem egy abszolút eszméhez való közeledési folyamatnak fogja fel, mint Hegel, és nemcsak a termelőerők, a technika és az ipar fejlődése automatikus következményének, mint a vulgármaterialisták, hanem olyan történelmi folyamatnak, amelyben a termelőerők és termelési viszonyok dialektikus fejlődése az osztályharc — tágabb értelemben a társadalmi csoportok és rétegek érdekeik szerinti tevékenysége — révén valósul meg. A társadalmi fejlődést tehát az osztályharc, illetve a csoportérdekek dialektikája hajtja előre. Ebben fejeződik ki a mindenkori ember történelmi-társadalmi lényege. Eszerint minden kor létrehozza azokat az egyéneket, osztályokat, csoportokat, rétegeket, amelyek képesek megvalósítani az újszerű történelmi feladatokat. A probléma éppen a mi korunkban válik jelentőssé — a körülötte fellángoló vita is ezt bizonyítja —, mégpedig azért, mert éppen ma jöttek, illetve jönnek létre a marxi „antropológia" értelmében vett emberi lényeg társadalmi megvalósításának objektív és szubjektív feltételei. Ha így konkretizáljuk a problémát, megkaphatjuk a kor „tipikus egyénét".[12]

[11] Vö. Marx—Engels: *A szent család.* MEM 2. köt. Kossuth, 1958. 35. o., továbbá Manfred Buhr: *Elidegenedés — filozófiai antropológia — Marx-kritika.* MM Tájékoztató 1967/4. sz.

[12] A mai kor tipikus egyénének az előző korok tipikus egyéneivel szemben egyik jellemző vonása az ember nembeli lényegének felismerése. Ez — az ember nembeli lényegéről szóló marxi elmélet — az ember filozófiailag megfogalmazott tudata, ill. az ember nembeli öntudata. Itt természetesen semmiféle eleve adott tudatra vagy öntudatra nem gondolunk — hiszen „a tudat (Bewusstsein) sohasem lehet más, mint a tudatos lét (bewusstes Sein), az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk" (Marx—Engels: *A német ideológia.* MEM 3. köt. Bp., 1960. 24. o.) —, hanem a valóságos „történeti életfolyamat" mint egész „antropológiai" tudatosulására, ami azért válik az emberiség tudatává, mert korunkban léteznek azok az öntudatos társadalmi (munkás-, tudós-, szakember-) közösségek, amelyek történelmi, ill. egyéni és közösségi törekvéseikben kifejezhetik és ki is fejezik ezen absztrakció tartalmát. Ezek a közösségek, „valóságos életfolyamatukat" tükrözvén tudatukban, különböző szinteken és mélységekig megfogal-

„Korunk civilizációja emberének" történelmi és antropológiai tartalmát tehát nem az elidegenedési, illetve az antropológiai elv, hanem a valóságos folyamatokhoz, tényekhez, a korunk tényleges fő tartalmához, fő jellegzetességéhez való viszony határozza meg (ennek alárendelten azután érvényesíthetjük az elidegenedési és az antropológiai elvet). Mi ez a fő tartalom, fő jellegzetesség? „Korunk — amelynek fő tartalma a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet — a két ellentétes társadalmi rendszer harcának korszaka, a szocialista és a nemzeti felszabadító forradalmak korszaka, az imperializmus összeomlásának és a gyarmati rendszer felszámolásának, egyre több nép szocialista útra térésének, a szocializmus és a kommunizmus világméretű diadalának korszaka. Korunk középpontjában a nemzetközi munkásosztály és édes gyermeke, a szocialista világrendszer áll."[13] Továbbá: „*Korunk fő jellegzetessége, hogy a szocialista világrendszer az emberi társadalom fejlődésének döntő tényezőjévé válik . . . Az emberi társadalom történelmi fejlődésének fő tartalmát, fő irányvonalát és fő sajátosságait korunkban a szocialista világrendszer, azok az erők határozzák meg, amelyek az imperializmus ellen, a társadalom szocialista átalakításáért harcolnak.*"[14] A kor tipikus egyénének tartalma tehát a szocialista forradalomhoz és a szocializmus építéséhez való pozitív gyakorlati és világnézeti viszonya.[15] E konkretizálásnak az a jelentősége, hogy az elidegenedés absztrakcióját elhagyva a konkrét-történeti mozgás, összefüggések és feladatok előtérbe helyezésével lehetővé teszi a mai kor embere tényleges történelmi tartalmának a megragadását. E konkretizálás alapján nemcsak országokra menően, hanem egészen a közösségekig és a konkrét egyénekig „lebontva"

---

mazzák az „antropológiai" emberi lényeget. Az emberi lényeg filozófiai absztrakciója tehát nem a történelemnek és az embernek valami a történelmen kívül álló mértéke, hanem a mai kor belső történelmi dinamizmusából eredő valóság, amely történelmileg a valóságos forradalmi átalakulásban jut kifejezésre, és egyben ezt tükrözi is. Ilyen alapon állíthatjuk azt, hogy a *kommunista humanizmus mint a kommunizmusért tudatosan küzdők* történelmi és egyéni öntudata, illetve akarata, gyakorlati törekvése és célja az *emberiségnek az ember nembeli lényegére vonatkozó filozófiai öntudatának konkrét megnyilvánulása.*

[13] *A kommunizmus építőinek kongresszusa.* Kossuth, 1961. 357. o.

[14] *A békéért, a nemzeti függetlenségért, a demokráciáért, a szocializmusért.* Kossuth, 1960. 13—14. o.

[15] A „kor tipikus egyéne" terminussal kapcsolatosan következőket kell még megjegyeznünk:

Amennyiben a mindenkori „tipikus egyén" a kor társadalmi-történeti tendenciáját fejezi ki, és ez a tendencia fejlődő (az emberi lényeg fogalma a történelem Márkus szerint is haladó tendenciáját fejezi ki), úgy korunk tipikus egyéne a szocialista, a kommunista gondolkodású és cselekvésű embertípus, amely (természetesen egyesítve magában mindazokat a pozitív vonásokat, amelyeket az eddigi nembeli fejlődés létrehozott) az elmondottak szerint vitathatatlanul magasabban áll, mint az előző korok embere. A „korunk civilizációja emberének" a fentiekben leírt szocialista-kommunista embertípust figyelmen kívül hagyó megfogalmazása elméleti önellentmondásából eredően semmisnek kell hogy nyilvánítsa a szocializmus eddig elért eredményeit a társadalom és az ember humanista formálásában, és ezzel összefüggésben tagadnia kell, hogy korunk embere érett a kor haladó tendenciájának kiteljesítésére: a kommunizmus megvalósítására.

A „tipikus egyén" és az „átlagos egyén" értelmezésével kapcsolatban nem lesz haszontalan, ha a fogalom esztétikai tartalmát is szemügyre vesszük. Eszerint a típusalkotásban a művész feladata, hogy „egyedi vonásokban mutasson be olyan *társadalmi tendenciákat, amelyek a valóságban megvannak és realizálódnak*". (Szigeti József: *Bevezetés a marxista—leninista esztétikába.* I. rész. Kossuth, 1964. 235. o., Kiemelés — *V. Th.)* Az esztétikai tipikus az általános és az egyes megvalósuló sajátos egysége, dialektikájában a konkrét és a társadalmilag általános egyesül, ahol az általánosság „meghatározott társadalmi törekvések általánosságát" jelenti. (Vö. uo. 232. o.). Lényegében ugyanerről a dialektikáról van szó a tipikus filozófiai, illetve filozófiai „antropológiai" szintjén is.

feltárható a mai kor embere antropológiai-szociológiai lényegének struktúrája. Ha viszont az elidegenedés „olyan tág történetfilozófiai kategória, amely magyarázó elvként nem használható", s segítségével „teoretikus fejlődésünk egyes konkrét problémáit" sem lehet megoldani,[16] nem érvényesíthetjük önálló elvül az átlagegyén, a tipikus egyén fejlődésének vagy nem-fejlődésének megállapítására sem. A társadalmi-történelmi ember tipizálásában döntően és alapvetően az emberek valóságos tettei, ezek társadalmi-történeti jellege az irányadó. Lenin még részproblémák vonatkozásában is ezt az elvet alkalmazza. Így pl. arra a kérdésre, hogy „milyen ismérvek alapján ítéljük meg a *valóságos* egyének *valóságos* gondolatát és érzéseit"', így válaszol: „Világos, hogy csak egy ilyen ismérv lehetséges: ezeknek az egyéneknek *tettei* — mivel pedig csupán a társadalmi ‚gondolatokról és érzésekről' van szó, hozzá kell még tenni: az egyének *társadalmi tettei*, azaz a *társadalmi tények*."[17]

Az elidegenedési elmélet jelentőségének túlértékelésével kapcsolatos az az eléggé elterjedt felfogás is, hogy e kategória nélkül „nem lehet megérteni" „a marxizmust mint társadalmi mozgalmat", illetve „a marxizmus humanista lényegét".[18] Itt nincs módunk e felfogással bővebben foglalkozni, csak arra utalunk, hogy Lenin nem ismerte az elidegenedés marxi elméletét . . .

Nem tagadjuk tehát az elidegenedés fogalmának jelentőségét a szocializmussal foglalkozó marxista kutatásokban, egyetértünk azzal, hogy bizonyos értelemben „irányt ad jelen társadalmunk kutatásának", „bizonyos problé-

[16] Lásd Márkus György felszólalását a *Valóság* 1964. nov. 9-i ankétján. TIT Filozófiai Közlemények 1965/1. sz. 60—61. o.

[17] Lenin: *A narodnyikság gazdasági tartalma. Összes Művei* 1. köt. Kossuth, 1963. 393. o.

[18] Márkus György idézett felszólalása. Id. hely 52. o.

Itt szükségesnek látszik érintenünk Marx fiatalkori és későbbi művei kapcsolatának kérdését. Márkus szerint a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*tól Marx egész művére az elméleti fejlődés folytonossága a jellemző, ugyanakkor viszont úgy véli, hogy későbbi munkássága nem érthető az ifjúkori művek nélkül. (Márkus György: *Marx fiatalkori művei és napjaink társadalomtudománya.* Valóság 1964/4. sz.) Valójában azonban arról van szó, hogy az ifjúkori művek tanulmányozása az idősebbkori Marx-műveknek csupán a *teljesebb* megértéséhez szükséges. Azaz, ha valaki a *Kommunista Kiáltványt* és utáni *egész* marxi—engelsi művet ismeri, arról elmondhatjuk, hogy teljesen ismeri Marxot, fordítva viszont ez nem állítható. Az ifjúkori és a későbbi művek közötti különbség (a közgazdasági elmélet vonatkozásában ez mindenki számára evidens, akárcsak a politikai elmélet tekintetében) elsősorban az, hogy az előbbiek — bár vizsgálódásaik középpontjában szintén a kapitalizmus áll — alapvetően filozófiai szinten bizonyítják a kommunizmus szükségszerűségét, illetve a munkásosztály történelmi hivatását (alapvetően ebben a vonatkozásban tárgyalják az ember és az egyén problémáját), bennük a jelen és a távlat dominál. A kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenetet, ennek *hogyanját*, vagyis a szocializmus problémakörét ezek még nem tárgyalják *közvetlenül*. Későbbi műveiben Marx a további kutatásai, ill. a munkásmozgalommal való közvetlen kapcsolata, a nemzetközi munkásmozgalom vezetése-irányítása inspirációjára foglalkozott azután az átmenet közvetlen problémáival mint olyan témával, amely a munkásmozgalom gyakorlati harca szempontjából aktuális. *Az egész „későbbi" műre jellemző a történelmi forradalmi aktualitás gondolatának egyre mélyebb és konkrétabb érvényesítése — s a távlat ennek alárendelten jelentkezik* (és ez leginkább vonatkozik Leninre). Magától értetődik, hogy számunkra, akik az átmenet korszakában élünk és ezt valósítjuk meg, ezeknek (az ifjúkoriaknál tudományosan is magasabb szintet képviselő) műveknek van nagyobb jelentőségük. Ha most egyes teoretikusok előveszik Marx ifjúkori műveit, és ezekre támaszkodva akarják megérteni és megmagyarázni korunkat és a szocializmust, akkor korunk és a szocializmus mai valóságos problémáit, mozgását egy olyan absztrakció szemszögéből kell megközelíteniök, amelyből hiányoznak az azóta általánosított történelmi tapasztalatok, és amely a mellett a feltételezés mellett született, hogy a kommunizmus a legfejlettebb tőkés országokban egyszerre mint világforradalom győz.

mákra a figyelmet felhívó kategória",[19] különösképpen a hierarchiarendszer, az egyén szabadsága, alkotó aktivitása, a társadalmi és a technikai munkamegosztás, illetve a termelőközösségek belső viszonyai és öntevékenysége vonatkozásában.[20] De, mint már mondottuk, nem tekinthető olyan kategóriának, amely a szocializmus mint átmeneti társadalmi formáció történelmi problematikájának dinamizmusát valóságosan átfogja. Egyrészt azért nem, mivel a történelmi fejlődés-egyén viszonyának általános sémájában mozog, márpedig a társadalmi fejlődés a társadalmi osztályok, rétegek műve, és csak *ezen belül* az egyéneké. Másrészt pedig azért nem, mivel alapvetően a társadalmi fejlődés *negatív* vonatkozásait emeli ki — alapvetően a kizsákmányolási viszonyokat (amiről viszont az interpretátorok, mint már mondottuk, legtöbbször meg is feledkeznek) —, s így csak áttételesen vetődnek fel benne a társadalmi fejlődés pozitív oldalai.

Ebben a tekintetben konkrét filozófiai kiindulópontunk Marxnak az ember társadalmi meghatározottságáról szóló felfogása. Marx az emberfelfogását Feuerbachhal polemizálva dolgozza ki. Feuerbach, mivel nem az egyén valóságos történetiségét kritizálja, kénytelen „egy elvont — *elszigetelt* — emberi egyént feltételezni", s mivel nem veszi tudomásul az ember társadalmi meghatározottságát, az emberi lényeget nem a társadalmiságban, hanem „csak mint az ‚emberi nem', mint belső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság"-ot fogja fel. Marx emberfelfogásának viszont az az alaptézise, hogy nincs örök társadalom és történelemfeletti emberi lényeg, hanem az emberi lényeg a történelmileg adott társadalmi viszonyokban fejeződik ki: „. . . az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."[21]

Marx itt az „emberi lényeg" szociológiai vonatkozásait emeli ki. Míg az emberi lényeg antropológiai fogalma arra a kérdésre felel, hogy mivé válik, mivé lesz az ember, a szociológiai kategória arra ad választ, hogy milyen az ember a maga társadalmi valóságában. A két fogalom Marxnál egy egységes társadalom és történelemfelfogás, illetve egy egységes emberfelfogás két aspektusát tükrözi. Az ugyanis, hogy mivé válik, mivé lesz *majd* az ember, függ attól, hogy milyen *most*, milyen társadalmi viszonyok között él és cselekszik, azaz, lényegében, hogy milyen a gyakorlata.

A marxi tézis jelentősége éppen abban van, hogy a történelmileg adott társadalom emberére, éspedig nemcsak a munkatevékenységére, hanem komplex társadalmi tartalmára is irányítja a figyelmet, vagyis a konkrét emberre, azaz az egyénre — a szociológiai értelemben vett emberi lényeg tehát a mindenkori társadalom viszonyainak összessége az *egyénre* vonatkoztatva. Ezen az alapon ragadható meg a mindenkori átlagos egyén, a mindenkori tipikus egyén lényege, vagyis társadalmi tartalma, és ítélhető meg az antropológiai lényeghez, illetve a haladás valóságos folyamatához, követelményeihez való viszonya.

[19] Márkus György idézett felszólalása. Uo. 60. o.

[20] Lásd pl. Hegedüs András — Márkus Mária: *Ember, munka, közösség*. (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1966.) Szociológiai vizsgálataik értékes eredményei bizonyítják, hogy az elidegenedés-humanizáció sémája operatív eszköze lehet a szociológiai kutatásoknak is.

[21] *Feuerbach-tézisek*. MEM 3. köt. Id. kiad. 9. o.

[22] Marx: *Beszéd a „People's Paper" évfordulóján*. Marx—Engels *Vál. műv.* I. köt. Kossuth, 1963. 364. o.

ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ГУМАНИЗМА

Вакалиос Танасис

Главное содержание марксистского гуманизма создается связью между общественным идеалом марксизма (коммунизмом) и революционной практикой. Вопрос гуманизма на уровне философии может быть правильно изложен в рамках марксистско-ленинской теории прогресса, которая является также основой правильного понимания марксистской теории отчуждения и родовой сущности человека. Центральная тема статьи — отношение истории и индивидуума. Автор отвергает положение, согласно которому, развитие человечества не соотносимо с индивидуумом, и признает правильным представление о том, что развитие общества и индивидуума является в основном единым историческим процессом. Общий критерий развития индивидуума — отношение индивидуума к конкретному историческому процессу прогресса. Теория отчуждения и теория философской антропологии в отдельности не дают возможности вскрыть динамический характер соотношения истории и индивидуума. Относительно самостоятельные антропологическая и социологическая стороны человеческой сущности всегда проявляются в конкретно-историческом единстве в жизни и деятельности индивидуума. Автор останавливается на терминах «человек цивилизации нашей эпохи», «средний индивидуум нашей эпохи», «типический индивидуум нашей эпохи», и указывает на то, что их употребление без принятия во внимание марксистской теории классов и классовой борьбы приводит в тупик, то есть к «решениям», отличным от марксистского решения вопроса. Философское и действительное содержание этих терминов может быть вскрыто только при учете прежде всего главного содержания, основных характерных черт и тенденций нашего времени.

THE PHILOSOPHICAL CONTENT OF HUMANISM

Vakaliosz Thanaszisz

The essential content of Marxist humanism is constituted by the connection between the revolutionary practice and the social ideal of Marxism (this ideal is Communism). The question of humanism — on a philosophical level — can be developed properly only in the framework of the Marxist—Leninist theory of progress, this theory serves as the basis of an adequate interpretation of the Marxian theory about alienation and essence of mankind. The relation of history to the individual is the main subject of the paper. The author rejects the thesis according to which the development of mankind can not be related to that of the individual, and asserts the fundamentally unified historical development of society and the individual. The general criterion of the individuals development is the relation of the individual to the concrete historical process of progress. The theory of alienation and that of philosophical anthropology by themselves do not enable the description of the dinamic relation between history and the individual. The relatively independent anthropological and sociological aspects of human essence manifest themselves always in a concrete-historical unity in the individual's life and activity. The author deals with the terms "the man of to-day's civilization", "the average individual of to-day", "to-day's typical individual", and showe that their use — when neglecting the Marxist theory of classes and class-conflicts — leads into a blind alley or to a "solution" not identical with that of Marxism. The philosophical and actual content of these terms can be given only if the fundamental content of our age, its main characteristics and main tendencies are taken into consideration.

A lex minimi mint általános törvény

(Vázlat)

KOHN ILLEL

Napjainkban mind többet foglalkozunk a gazdaság átszervezésével, és ezzel kapcsolatban főleg azt a követelményt hangsúlyozzuk, hogy a vezetést minél tudományosabb alapra helyezzék. Ezzel együtt természetesen felmerül annak szükségessége is, hogy a dialektikus módszert tudományosan továbbfejlesszük — közelebbről: hogy a szocializmus politikai gazdaságtanát minél tudományosabban alapozzuk meg. Ezzel kapcsolatban foglalkozunk a „leggyengébb láncszem" törvényszerűségével.

A „leggyengébb láncszemen" általában azt a negatív pontot értjük, amely valamely természeti vagy társadalmi jelenség mint egész fejlődését gátolja vagy létét fenyegeti.[1] A leggyengébb láncszem törvényszerűségét elsőízben Liebig fogalmazta meg a minimum-törvényében (Gesetz des Minimums, lex minimi) a múlt század derekán egy mezőgazdasági-kémiai-fiziológiai kérdéssel kapcsolatosan. A törvény ennek nyomán mint természeti — vagyis mint a szervetlen világban, főleg pedig a szerves életben érvényesülő — törvény hatolt be a köztudatba. Kevésbé figyeltek fel azonban a társadalmi érvényesülésére.

E vázlatszerű dolgozatban arra kívánunk rámutatni, hogy a minimum törvénye általános, a természetre és a társadalomra, az emberre egyaránt érvényes dialektikus mozgástörvény. Felfogásunk szerint a „leggyengébb láncszem" egy struktúrának mint egésznek az a része, alkotó eleme, amely az egészben betöltött szerepére alkalmatlanná válva az egész funkcionálását lehetetlenné teszi, s így voltaképpen az egésznek a tagadásává válik. A leggyengébb láncszem ellentéteként található meg a struktúrának *a döntő láncszeme*, amely a leggyengébbnek a tagadása, tehát a tagadás tagadása. A leggyengébb láncszem és a döntő láncszem egysége tehát tulajdonképpen a tagadás tagadása dialektikus törvényének egy konkrét formája.

A „leggyengébb láncszem" társadalmi értelmezését sokáig Sztálinnak tulajdonítják, holott valójában Lenin vetette fel, mégpedig több írásában is. Így találkozunk ezzel a gondolattal pl. *Az Európai Egyesült Államok jelszaváról* című cikkében (*Művei*, 21. köt. Szikra, 1951.), ahol a gazdasági és politikai fejlődés egyenlőtlenségére mint a kapitalizmus feltétlen törvényére utalva leszögezi, hogy a szocializmus győzelme lehetséges eleinte egynéhány vagy akár egyetlen kapitalista országban is; az *Inkább kevesebbet, de jobban* c. írásában (Művei, 33. köt. Szikra, 1953.) pedig azt elemzi, hogy miért lehetséges a

[1] Példának egész sor, a fizikából ismert törvényre utalhatunk: Fermat, Maupertuis, Euler, Lagrange, Hamilton és mások törvényeire.

forradalom kifejlődése hamarább Keleten, mint Nyugaton (az imperialista háború következtében stb.). De használta a *leggyengébb láncszem* kifejezést *szó szerint* is, mégpedig egy választási kampánnyal kapcsolatos adott politikai helyzet jellemzésére (*A lánc olyan erős, mint leggyengébb láncszeme. Művei*, 24. köt. Szikra, 1952.). Gyakran találkozunk műveiben a „következő láncszem", a „döntő láncszem", a „legfontosabb láncszem" stb. hasonlatokkal, illetve megjelölésekkel, többnyire a leggyengébb láncszemmel összefüggésben, pontosabban azzal, hogy a leggyengébb láncszem tulajdonképpen a kiindulópont a „következő", vagy a „legfontosabb" láncszem megtalálásához. A „leggyengébb", illetve a „döntő" láncszem törvényszerűségét Lenin szem előtt tartotta a gyakorlatban is: a Szovjetunió politikájának és gazdaságpolitikájának minden fontosabb problémájánál.

A döntő vagy legfontosabb láncszemre való utalással a marxista igényű tudományos irodalomban gyakran találkozunk, a leggyengébb láncszemmel való dialektikus kapcsolatára való rámutatással azonban nem, s még kevésbé a dialektikus egységüknek az elemzésével.

1. A minimum törvénye mint természeti törvény

A minimum-törvény első megfogalmazása, mint említettük, Liebigtől való. Így hangzik: „Az a természeti törvény, amelynek alapján a földművelés a trágyázást eltervezi és végrehajtási munkálatait kiválasztja, a legegyszerűbb formában így hangzik: ‚A föld hozamának nagysága (egy megadott állapotában és összetételében) függ a növény teljes fejlődéséhez nélkülözhetetlen tápanyagnak a talajban (megfelelő formában és mennyiségben) előforduló legkisebb mennyiségétől'". (*Die Grundsätze der Agricultur-Chemie*. Viewig Verlag, Braunschweig 1855. 121. o.) És magyarázatképpen hozzáfűzte: „Ez a törvény minden alkatrészre vonatkozik, e szempontból egyik sem kivételes." Liebig törvénye azzal kapcsolatban, hogy a talaj termőképességének fenntartásához a belőle elvont anyagok pótlása szükséges, lényegében rámutat a minimum alapvető, döntő jelentőségére, arra, hogy amíg a minimum alá szállt szükséges tényező mennyiségét meg nem növeljük, addig a többi tényező megfelelő mértékű megléte vagy akár ezt meghaladó mértékre növelése hatástalan marad.

Liebig megfogalmazása zseniális felismerést tükröz: meglátja a negativitásnak a fejlődéssel kapcsolatos jelentőségét. Ugyanakkor azonban egyoldalúságról is tanúskodik, ami ki is váltotta a kritikákat. Liebig ugyanis a növény fejlődési feltételei közül csak a talaj, illetve a fizikai összetétele, és néhány, a növény számára feltétlenül szükséges elem fontosságát hangsúlyozta. A tudomány haladása főleg két irányban bírálta, illetve fejlesztette tovább a Liebig-törvényt. Megállapították, hogy a növény növekedése egyfelől nem csupán a talaj Liebig által leírt fizikai összetételén múlik, hanem már itt is többről van szó (nyomelemek stb.), másfelől nem csupán a talajon, hanem egész sor más tényezőn is (fizikaiakon, mint pl. a nedvességen, a hőn, a fénymennyiségen; biológiaiakon, mint pl. a válogatott vetőmagon; továbbá olyan tényezőkön, mint pl. a gyomnövények vagy az állati élősdik elleni harc stb.).

Wollny 1879-ben rámutatott arra, hogy a legkisebb mennyiségnek, a minimumnak Liebig-féle törvényszerűsége a növekedésben szerepet játszó *minden* tényezőre érvényes. Ezt követően *Alfred Mitscherlich* megállapította, hogy Liebig törvényét helyettesíteni kell egy szélesebben megfogalmazott

törvénnyel, a környezetnek a növekedésre ható tényezőire vonatkozó törvénnyel.[2]

August Thienemann már arra a kérdésre keresi a választ, hogy a hatófaktorok összkomplexumából melyik faktor határozza meg egyedi esetben a termelés nagyságát, azaz egy szervezet mennyiségi kibontakozását. A Mitscherlich által a növekedési faktorok hatástörvényévé kibővített liebigi minimumtörvényt — mindkettő csak a növénytermelésre vonatkozik — az összes szervezetek termelésére érvényes törvénnyé — „a környező világ hatástörvényévé" — fejleszti tovább. Megfogalmazása: Egy szervezetnek (a nullponttól a maximálisig való) fejlődését egy adott élethelyen azok a szükséges faktorok határozzák meg, amelyek a legkisebb ökológiai valenciával[3] rendelkező szervezetnek az adott fejlődési stádiumában az optimálistól leginkább eltérő mennyiségben vagy intenzitásban állnak rendelkezésére. Ez a szabály vízre és földre, növényre és állatra, minőségre és mennyiségre egyaránt érvényes.

Ez a megfogalmazás a Liebigénél sokkal szélesebb körű, sokoldalúbb, helyesebb — már dialektikus — mozgástörvényt állít elénk. Thienemann — a Liebig-féle törvénynek mindenekelőtt a növénytermesztésre való korlátozottságát túllépve — mindenfajta „szerves termelésre" (Organismenproduktion) vonatkozó törvényt fogalmaz meg: „a környező világ hatástörvényét". Az optimumtól leginkább eltérő nagyság, ill. erősség jelentőségét hangsúlyozva, bevezeti az „optimum" dialektikus fogalmát is. Thienemann a törvényét — kiváló dialektikus érzékkel — a következő hasonlattal szemlélteti: „egy lánc erősségét a leggyengébb láncszeme határozza meg".

A természettudós Thienemann kitűnő dialektikai érzéke azonban csak a természeti élővilág (pontosabban a limnológia) vonatkozásban nyilvánul meg. A törvény szélesebb körű érvényére már nem mutatott rá.

A leggyengébb láncszem — a minimum — törvényének általános érvényére vonatkozó megállapításainkat a továbbiakban elsősorban a természetből vett néhány példán kívánjuk szemléltetni. Alaposabb dokumentációra, dolgozatunk vázlatos jellegénél fogva, nem vállalkozhattunk.

Biológiai érvényére egy specifikus területre vonatkozóan — emlékeztetünk a Liebig-törvénnyel, ill. különböző megfogalmazásával kapcsolatban már elmondottakra.

A kémia területéről: a vegyületek a leggyengébb kötésnél bomlanak fel; bizonyos vegyi folyamatok elindításához, ill. fenntartásához igen csekély, de meghatározott mennyiségű katalizátor szükséges; egymást követő sorozatos reakciók bruttó sebességét (és egyszerűbb esetekben a kinetikus rendjüket is) a leglassúbb részfolyamat határozza meg.

Az *emberi szervezet* is igen sok — s a minimum-törvény bonyolult érvényesülési mechanizmusára is utaló — példával szolgál. Lássunk ezekből is néhá-

[2] Mitscherlich törvénye — „a növekedési faktorok hatástörvénye" — szerint a növényhozamot a növekedési faktorok hosszú sora határozza meg, mindegyikük meghatározott minőségi és mennyiségi befolyással bír a hozamnagyságra. Ha közülük bármelyiknek mennyiségét — a megadott körülmények között elérhető legmagasabb termeshozamhoz nem elégséges — növeljük, a hozam arányosan emelkedik. Ez az emelkedés annál gyorsabban bekövetkezik, minél nagyobb a szóban forgó egyes növekedési faktorok specifikus hatásfoka és minél csekélyebb mennyiségben állnak eredetileg a növény rendelkezésére. *(Zeitschrift für Pflanzenernährung u. Düngung*, I. Band, I. 1922.).

[3] Az ökológiai valencia — egykori értelmezés (Hesse) szerint —: az életkörülmények (környezet) változásainak az együttese, amelyen belül valamely élőlény életképes és tenyészik.

nyat. Szmirnov szovjet fiziológus egy csoport kutyán kis mennyiségű vegyianyaggal cukorbajt, egy másik csoporton a vese-artéria csekély műtéti leszűkítésével magas vérnyomást akart előidézni. A *csekély* vegyszeradag, ill. *csekély* műtéti beavatkozás a betegségeket nem váltotta ki, ha azonban az állatoknál neurózist idéztek elő, a betegségek megjelentek. De a betegségek általában, a diagnosztizálás és a gyógyítás szorosan összefüggnek az emberi test egy leggyengébb — beteg, hiányosan működő vagy életképtelen — pontjával: az orvosok által kutatott locus minoris resistentiae épp a leggyengébb láncszemnek felel meg, a beteg szerv az egészséges testnek mintegy tagadójává válik. A „leggyengébb láncszem", a minimum-törvény tanulmányozása az orvostudomány számára tehát különösen fontos.

A kérdést nagyon érdekesen világítja meg orvosi szempontból Selye János, az ismert kutató. Rámutat arra, hogy nagy számban végzett boncolásai alkalmával még egyetlen embert sem látott, akinek halálát az öregség okozta volna. „*Nem hiszem* — állapítja meg Selye professzor —, *hogy valaha valaki is meghalt volna csak azért, mert magas kort ért el.* Ha eljutnánk oda, hogy az emberek tényleg csak így halnának meg, az orvostudomány elérné eszmei végcélját (és ehhez csak az a felfedezés lenne hasonlítható, ha valaki megfejtené az adaptációs energia újrateremtésének módját). Nos, ha valaki az öregségtől halna meg, ez azt jelentené, hogy minden szerve egyformán elhasználódott a hosszú működtetés következtében. Dehát nem ez történik. Kivétel nélkül mindenki úgy hal meg, hogy egy bizonyos szerve a többihez képest aránytalanul elhasználódik. A szerveinket összetartó élet olyan lánc-sorhoz hasonló, amelynek tartóssága a leggyöngébb láncszemtől függ. Függetlenül attól, hogy mennyire fontos ez a láncszem, ha összeroppan, akkor szerveink többé nem képesek egyetlen élő testté összeállni. Nem azt mondtam, hogy ‚szerveink meghalnak', mert nem mindig erről van szó. Izolált emberi sejtkultúrák még sokáig élhetnek azután is, hogy meghalt a test, amelyből származtak. E sejtek bonyolult és teljes építménye, az élőlény az, amely szükségszerűen meghal, ha egy életfontosságú szerve felmondja a szolgálatot. Az öreg ember meghalhat attól, hogy agyában egy elhasznált, megkeményedett ér megpattan, vagy mert veséi nem tudják kimosni vérkeringéséből az oszlási termékeket, vagy mert a sok munka következtében beteg a szívizomzata. *Először mindig csak egy szerv válik üzemképtelenné, s ez roppantja össze a teljes emberi gépezetet*, pusztán azért, mert a többi nem tud működni nélküle. Ez az ára annak, hogy az egysejtűség elemi formáiból kifejlődött az emberi test magasrendű, összetett építménye. Az egysejtű állatok nem ismerik a halált, egyszerűen csak osztódnak, a részeik folytatják az életet.[4]"

Itt csupán utalunk arra, hogy mivel a minimum-törvény mindenfajta „*viszony*" jellegzetes törvénye, minél összetettebb egy jelenség, annál inkább érvényesül, jelentősége a fejlődéssel együtt nő. Ez egyben azt is jelzi, hogy fontossága legjobban az emberi társadalomban domborodik ki.

2. A minimum törvénye mint társadalmi törvény

Az emberi társadalom a természeti világ része. Ebből következik, hogy a természettörvények jelentékeny része érvényesül a társadalom életében is — természetesen nem mind, s nem változatlanul —, ennek tagadása idealiz-

[4] Selye János: *Életünk és a stress*. Akadémiai kiadó, 1964. 287—288. o.

mus, a mechanikus átvitel, az azonosítás viszont vulgármaterializmus lenne. A társadalomnak emelett természetesen megvannak a maga saját, specifikus törvényei is.

A lex minimi társadalmi érvényét különösen két szempontból kell hangsúlyozni. Egyrészt elvi, metodológiai szempontból, különös tekintettel a negativitásban mint tagadásban rejlő pozitív tartalom vonatkozásában; másrészt gyakorlati szempontból: mint a társadalmi történések tudományos előrelátásának, illetve mint a társadalmi, a történelmi hajtóerők feltárásának eszközét, iránytűjét.

A következőkben a lex minimi társadalmi érvényességének néhány példájára kívánunk rámutatni.

Mindenekelőtt arra utalunk, hogy ez a törvény milyen hangsúlyosan tartalmazza a mozgás és a dialektikus tagadás monumentumát. Az állandó mozgásban, fejlődésben levő társadalomban döntő szerepet játszik a dolgokban magukban benne rejlő negativitás, a tagadás — a minimum, a leggyengébb láncszem. Ez a negativitás lehet valamilyen hiány, lehet egy rész funkciójának megváltozása, ami a többi részeket, amelyekkel a rész, ill. funkciója eddig összhangban volt, tagadja, hatásukat csökkenti vagy megsemmisíti. Ez a negativitás indítja el a belső ellentétek ama harcát, amelynek dialektikáján keresztül a társadalmi fejlődés is végbemegy. Természetesen ki kell emelnünk, hogy a dialektikus tagadás sohasem csak merő tagadás, puszta negatívum, hanem pozitív tartalmú, mozgósító jellegű. Mint Lenin mondja: „Nem a csupasz tagadás, nem a haszontalan tagadás, *nem a szkeptikus* tagadás, ingadozás, kételkedés jellemző és lényeges a dialektikában — amely kétségtelenül tartalmazza magában a tagadás elemét, éspedig legfontosabb elemeként —, nem, hanem a tagadás mint az összefüggés mozzanata, mint a fejlődés mozzanata, a pozitív magatartásával, vagyis minden ingadozás nélkül, minden eklekticizmus nélkül."[5]

A negativitás történelmi szerepéről, jelentőségéről is szól Marx, amikor a proletariátust mint olyan erőt mutatja be, amely „a negativitás hegeli funkcióját tölti be" a történelemben. A *Kommunista Kiáltvány* pedig ennek a negatív erőnek és vezetőinek, a kommunistáknak a pozitív funkcióit szögezi le: „A kommunisták a munkásosztály közvetlen céljaiért és érdekeiért küzdenek, de a jelen mozgalomban egyszersmind a mozgalom jövendőjét is képviselik."[6]

Éppen a kialakuló negativitás társadalmi jelentőségének felismerése, illetve a társadalmi valóság e negativitás alapján való dialektikus tagadása, megoldása, a társadalmi fejlődésnek erre felépített elmélete a marxista materialista történelmi felfogás alapja: „A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán ellentmondásba kerülnek a meglevő termelési viszonyokkal, . . . amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be."[7] Itt tehát a kiinduló pont a történelmi fejlődés rendjén keletkezett negativitás: a termelőerők és a termelési viszonyok közötti összhang megbomlása.

A marxista irodalom Lenin nyomán a „legfontosabb", a „következő",

[5] Lenin: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 221. o.

[6] Marx—Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt.* Kossuth Kiadó, 1963. 45. o.

[7] Marx: *Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához"*. Uo. 367. o.

a „döntő" láncszemnek valóságos elméletét dolgozta ki. Általában azonban nem vették figyelembe, hogy Lenin a leggyengébb láncszemből, a negativitásból, a tagadásból kiindulva jutott el a „döntő" láncszem gondolatához. A „döntő" láncszem már a tagadás tagadása, az „új", a „soron levő feladat". De ha a kiinduló pontot, a tagadást figyelmen kívül hagyjuk, s elemzésünket csupán az ellentétek mozgásával, harcával, vagy a tagadás tagadásával, a „döntő láncszemmel" kezdjük, amely a fejlődésnek csak egy későbbi szakaszában jelentkezik, akkor a fejlődésbe kívülről viszünk be „zseniális" eszméket, megoldásokat stb., s a döntő láncszem voluntarisztikusan, szubjektivisztikusan jelenik meg (lásd pl. a szocialista iparosításnak a sztálini zsenialitásnak való tulajdonítását). A társadalmi problémák vizsgálatánál nem szabad a jelenségekből, a következményekből kiindulni, hanem fel kell tárni az előzményeket, az okokat, s a megoldást sem lehet — bármilyen „zseniális", de — kívülről bevitt eszmékben keresni, hanem a dolgokban magukban benne rejlő összefüggések elemzésével kell feltárni.

A negativitást mint a dolgokban magukban bennefoglalt alapvető mozzanat jelentőségét, figyelembevételének fontosságát, minden teleologikus elemnek a vizsgálatokból való kizárását Marx és Engels éppen a kommunizmus értelmezésével kapcsolatban már igen korán leszögezte: „A kommunizmus szemünkben nem állapot, amelyet létre kell hozni, nem is eszmény, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti. E mozgalom feltételei a mai fennálló előfeltételből adódnak."[8]

Klasszikusainknál a kiinduló pont tehát a valóság, a maga negativitásaival. Csakis ebből, nem pedig a kívánt eredményből való kiindulás teszi lehetővé a „döntő láncszem" felfedezését és megragadását. Lenin is a negatívumból, „a leggyengébb láncszemből" — a gazdasági elmaradottságból — mint kiindulópontból jutott el a „döntő láncszemhez", a szocialista iparosításhoz: „A forradalom eredménye az, hogy Oroszország politikai rendje tekintetében néhány hónap alatt utolérte az előrehaladott országokat. De ez kevés. A háború könyörtelen, a háború kíméletlenül élesen veti fel a kérdést: vagy elpusztulunk vagy gazdaságilag is utolérjük és túlszárnyaljuk az előrehaladott országokat... Elpusztulni, vagy teljes gőzzel előreiramodni. Így tette fel a kérdést a történelem."[9]

A lenini döntő láncszem problematikájával kapcsolatban mintegy megismétlődött az, amit Lenin Marx *Tőké*jével kapcsolatban megállapított: „Ha Marx nem is hagyott hátra *'Logikát'* (nagybetűvel), de hátrahagyta a *'Tőke'* logikáját..."[10] Lenin sem írt „*Logikát*" nagybetűvel, a gyors cselekvések szükségessége idején nem írhatott könyvet a dialektikus materializmusról, beszédeiben sem fejtegethette filozófiailag, hogy gondolati műhelyében hogyan jutott el a döntő láncszem fogalmához. De módszert minden írásában adott, minden írása hangsúlyozza az ellentétek egységének, az ellentéteken át való dialektikus fejlődésnek, a negativitásnak, a tagadásnak, valamint a tagadás tagadásának fontosságát, azt, hogy a tagadás tagadása a struktúrán belüli láncszemek dialektikájából következik.

[8] Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 35. o.
[9] Lenin: *A fenyegető katasztrófa és hogyan harcoljunk ellene*. *Művei* 25. köt. Szikra, 1952. 391. o.
[10] Lenin: *Filozófiai füzetek*. Id. kiad. 305. o.

A minimum törvényének társadalmi — politikai, vagy gazdasági — kérdésekben való gyakorlati felhasználása, mint már említettük, különösen a tudományos előrelátás szempontjából fontos. A jövőbelátás lehetősége és megalapozottsága függvénye a tudománynak, a „meglátott jövő" ugyanakkor a tudomány fejlődésének és felhasználhatóságának egyik döntő próbája. Ez a természet- és a társadalomtudományokra egyaránt áll, és kiváltképp nagy jelentősége van a szocialista társadalomban, melynek gazdasága tervgazdaság, és amelynek felépítményi intézményeit is a tudatosság és az elhatározás jellemzi. Különösen fontos, hogy a társadalmat mint egészet, mint egységet szemléljük és a részjelenségeket az egészben elfoglalt helyük szerint értékeljük. Gondoljunk csak a szocialista tervgazdaságra. Hiába működik valamennyi többi rész kifogástalanul, ha egyvalamely népgazdasági ágazatban „minimum" áll elő. Ugyanakkor a „szűk keresztmetszet", a „leggyengébb láncszem", illetve az adott terület fejlődése mint a tagadás tagadása az egész vonatkozásában is előremozdító. A minimumok gyakran más minimumok feloldásán keresztül segítenek a saját megoldásukhoz. Így pl. a termelés szűk keresztmetszetét a NEP azon az áron hidalta át, hogy az átmenetileg feléledő kereskedelmi szabadsággal megerősödő kapitalista-kispolgári tendenciák más jellegű „szűk keresztmetszeteket" alakíthatnak és alakítottak is ki. Lenin azonban, az egész dialektikáját figyelembe véve, „egy bizonyos kereskedelmi szabadság" újjáéledését helyes állami szabályozás (irányítás) mellett olyan lényegi láncszemnek tekintette, amelyet a vezető kommunista pártnak minden erejével meg kell ragadnia.[11] Ezzel összefüggésben utalunk Selye professzor megjegyzésére arról, hogy az emberi test létfontosságú szervei nem mindig azonosak a legfontosabb szervekkel. A kereskedelem is, önmagában véve nem is a termelésnek eleme, hanem „csak" az áruforgalom szférájába tartozik — de konkrét körülmények között az egész gazdaság „döntő láncszeme" lehet.

3. A minimum törvénye mint általános törvény

Már az eddigiekből is jogosan vonhatjuk le azt a következtetést, hogy a „leggyengébb láncszem" — a minimum — törvénye általános érvényű dialektikus törvény. Vegyük szemügyre néhány ilyen vonatkozását.

Általános érvényű a minimum törvénye mindenekelőtt a mozgás vonatkozásában. (Ezt már a Liebig-féle törvény is tükrözi, amikor a talaj összetétele, tápereje s a növény stagnálása, ill. fejlődése összefüggéseit dinamikus összefüggésben vizsgálja.) Tartalmazza ugyanis a mozgásnak mint az anyag leglényegesebb tulajdonságának azt az alapvető vonását, hogy kiindulópontja a dolgokban (jelenségekben) magukban benne foglalt negativitás. E negativitás — a belső tagadás — fontosságát nem lehet eléggé aláhúzni. Már Hegelnél találkozunk azzal a mély gondolattal, hogy általában a negatívumban van a levésnek, az önmozgás nyugtalanságának az alapja. A marxizmus klasszikusai is ismételten leszögezik, hogy a folyton újjászületű belső ellentmondások, amelyek a fejlődés mozgató erői, amelyek „a régi tartalomnak új, magasabbrendű tartalommal való helyettesítésére vezetnek" (Lenin), éppen a dolgokban

[11] L. pl. Lenin: *A terményadóról. Művei* 32. köt. Szikra, 1953. stb.

benne rejlő negativitás következtében keletkeznek, hogy a belső tagadás az ami elindítja és folytonos mozgásban tartja az ellentmondásokat.

A minimum-törvény — már az előbbiek szerint is — tükrözi a dolgok szükségszerű strukturáltságát, azt az általános dialektikus törvényszerűséget, hogy minden egész részei, bár ellentmondásban vannak egymással, egyben egységet is alkotnak.

Rávilágít a „viszony" dialektikájára, arra, hogy minél összetettebb egy jelenség, annál több benne az összefüggés, „a viszony", annál fontosabb tehát a részek egymással és az egésszel való kölcsönhatása.

Tartalmazza a mennyiségi változások minőségi ugrást előidéző hatására vonatkozó törvényt is; megvilágítja a hegeli csomópontok, az ugráspontok, az ún. kritikus pontok jelentőségét.

*

Befejezésül talán annyit, hogy a minimum törvényének, a „leggyengébb", ill. „legerősebb láncszem", a „szűk keresztmetszet" stb. dialektikájának törvényszerűségei egy természetszerűen sohasem homogénen fejlődő társadalomban mindenkor lényegesek. Különösen fontos azonban tanulmányozásuk akkor, amikor elértük a fejlődés azon szintjét, amelyen bizonyos minimumok túllépése történelmileg lehetségessé és ezzel aktuálissá vált, amikor új gazdaságitársadalmi mechanizmust alakítunk ki — ami szükségszerűen meghatározott újabb minimumok létrejöttével jár.

LEX MINIMI КАК ОБЩИЙ ЗАКОН

(Очерк)

Кон Иллел

Закономерность «слабейшего звена цепи впервые была сформулирована в «lex minimi» Либига как естественный закон, относящийся к составу почвы. Уольней распространил эту закономерность на все факторы роста, Мичерлих продолжил это распространение и на факторы среды. Тинеманн расширил указанную закономерность уже до «закона воздействия окружающего мира» и ввел диалектическое понятие оптимума.

В работе на основании исследования областей химии и физиологии устанавливается, что lex minimi представляет собой общий закон природы.

Закон слабейшего звена цепи осуществляется и в обществе. Относительно того, что положение о диалектическом единстве слабейшего и сильнейшего звеньев цепи, а также о том, что это единство является конкретной формой диалектического закона отрицания отрицания, действительной для общества, можно найти немало теоретических и практических указаний у Ленина. Значение этой закономерности в области общественной жизни должно быть подчеркнуто как с точки зрения методологии, так и с точки зрения практики, а также научного предвидения. Уже в «Коммунистическом Манифесте» содержится признание общественного значения слабейшего звена цепи как положительно действующего, поступательного отрицания. Непринятие во внимание этой закономерности, анализ общественных событий, исходящий из последующей ступени, из «решающего звена цепи» вопреки желанию ведет к субъективистским, волюнтаристским искажениям.

Уже на основании исследований, произведенных в качестве примеров, можно установить, что lex minimi является общезначимым законом диалектики. Этот закон отражает исходящее из их имманентной негативности самодвижение вещей, их необходимую структурность, тот факт, что их части, будучи противоречивыми являются в то же время находящимися в единстве, что количественные изменения вызывают качественные и т. д. Исследование закона слабейшего и сильнейшего звеньев цепи имеет в настоящее время особое значение с точки зрения актуальных экономических задач социалистических стран.

THE LEX MINIMI AS A GENERAL LAW

(Sketch)

I. Kohn

The law of the "weekest link in the chain" was first formulated by Liebig — this he called the "lex minimi" — as a law concerning the composition of soil. Wollny extended this law to govern every component that plays part in grouth, and Mitscherlich included even the components of the environment. Thienemann expended it to the "law of the surrounding world", and introduced the dialectical concept of the optimum.

The paper — examining the spheres of chemistry and physiology — comes to the conclusion that the lex minimi is a general law of nature.

The law of the weakest link plays part even in social life. In the writings of Lenin several theoretical and practical references can be found which show that the dialectical unity of the weakest and the strongest link — the latter a concrete form of the dialectical law of the negation of negation — is a valid concept in social relations. In this respect the methodological and predictive significance must be stressed. The Communist Mainfesto already admits the positive social significance of the negation of the weakest link. If the weakest link is not being considered, the social events are analysed necessarily in such a way that the concept of "the decisive link" is taken as the starting-point. This inevitably leads to subjectivistic, voluntaristic distortions.

An examination of some examples shows already that the lex minimi is a generally valid dialectical law. It reflects the automotion of things that results from their immanent negativity; it reflects that they are necessarily structured, that their parts form a unity although they are in contradiction with each other, that quantitative changes result is qualitative ones, etc. The investigation of the law of the weakest and the strongest link has special rigsicance in understanding the present economical aims of the socialist countries.

A művészeti kánonok mint stílusprobléma

A. F. LOSZEV

A művészeti kánonokat, azaz a tárgyak ábrázolásában a művészek által felhasznált arányrendszereket a művészetelméletben és művészettörténetben javarészt úgy vizsgálják, hogy az adott korszak, a művész és a műalkotás stílusával semmiféle kapcsolatba sem hozzák őket. És mivel gyakran találkozunk olyan irányzattal, amely még a stílus és a megfelelő világnézet között sem lát összefüggést, a kánonokat rendszerint a művészettörténeti formalizmus pejoratív kategóriájába sorolják. Ezt a formalizmust csak úgy tudjuk elkerülni, ha nem elégszünk meg egy adott kánont jellemző csupasz mennyiségi adatok puszta reprodukálásával, hanem ezeket a mennyiségi adatokat mély és meggyőző összefüggésbe hozzuk, elsősorban a megfelelő stílussal, a továbbiakban pedig ezt a stílust a megfelelő világnézettel és világképpel. A formalizmus leküzdése ezen a területen csak akkor lenne teljes, ha még a világnézetet is kapcsolatba tudnánk hozni az őt létrehozó társadalmi környezettel. Ebben a tekintetben már sok minden történt, és már számos vonatkozásban leküzdöttnek tarthatjuk a formalizmust.[1] De még sok a tennivaló, és éppen abban állunk a legroszszabbul, hogy a kánonokat a megfelelő stílussal összefüggésbe tudjuk hozni. Ez a dolgozat azt a célt tűzte maga elé, hogy kitöltse ezt a hiányosságot művészetelméletünkben, és a történelemből ismert legfontosabb művészeti kánonokat épp a megfelelő stílusok problémájaként tisztázza.

Polükleitosz kánonjából indulunk ki, mivel ez tükrözi vissza az egész ókori világ legnagyobb és legnagyszerűbb stílusbeli gyakorlatát.

I. Ókori kánonok

1. Polükleitosz kánonja. Kiindulópont

Polükleitosz kánonjáról alkotott képünk kiindulópontját Philónnak, a mechanikusnak a szövege képezi: „Miután oly sokan nekiláttak, hogy egyforma nagyságú szerszámokat készítsenek, és noha egy és ugyanazt a konstrukciót használták, egyforma fát és egyenlő mennyiségű vasat, magának a súlynak változtatása nélkül, egyesek mégis messzehordó és erős ütésű szerszámokat készítettek, mások pedig ezektől a tulajdonságoktól jóval elmaradtak. És amikor megkérdezik őket ennek oka felől, nem találnak rá okot. Ezért a további mondandónk érdekében az lesz a legmegfelelőbb, ha Polükleitosz, a szobrász

[1] Értékes gondolatokat találhatunk a művészet és a társadalmiság viszonyáról G. A. Nyedosivinnál *(Очерк теории искусства.* M. 1953. II. fej.).

bölcs mondásához fordulunk: 'A siker (τό ἐύ) [a műalkotásé] sok számviszonytól függ, amit bármely jelentéktelen apróság megzavarhat. Nyilvánvaló ily módon, hogy ebben a művészetben [a mechanikában] is egy építménynek sok szám segítségével történő megalkotásánál végeredményben nagy hibákat követünk el, ha csak kis tévedésbe is esünk a részletek kidolgozásánál.'' (40 B 2)[2]

Ez a legáltalánosabb képünk Polükleitosz rendszeréről. Philón szavaiban kizárólag mint matematikai-technikai szisztéma jut kifejezésre, mint a kézművesség mechanikája. Ugyanerről szól Polükleitosz egy másik mondata a szobrászokról: „Akkor a legnehezebb a dolguk, amikor az anyag megmunkálása az utolsó simításhoz ér.'' (40 B 1) Az utolsó simítás nehézségeiről szóló következő szavakat Plutarkhosz egy másik helyen is Polükleitosz szájába adja „És valóban, a művészetek elébb felrakják az alaktalan és formátlan [anyagot], s csak ezután tagolják formák segítségével. Ezért mondta Polükleitosz, a szobrász: ‚a legnehezebb . . . az utolsó simítás'. Ezért természetes, hogy a durvább anyag kezdetben nyugodtan engedelmeskedik a mozgató oknak, és formátlan, meghatározatlan tojásszerű alakokat hoz létre, majd már ezek megformálásával és kibontakozásával alkot élőlényeket.'' (Uo.)

Ezek a szövegek rendkívül fontosak számunkra. Először is újból meggyőződünk arról, hogy ezek a szerzők a művészet alapjának 1. a formát („eidosz'') gondolják, hogy 2. ez a forma szemben áll az anyaggal (mivel ugyanabból az anyagból a különböző formák hatására különböző termékek jönnek létre), hogy 3. ez a forma mégis dologi, technikai-mechanikai, külső formát adó elv, tehát szó sincs itt élményről és pszichológiáról, hanem csakis a dolgok ábrázolásáról, hogy 4. ez a forma nagyon szabatos, megfigyelhető minden apró részletben, nem tűri el még a legkisebb hibát sem, s végül, hogy 5. ez a külsőleg dologi forma, bár pszichológiailag nem átélt, hatásában mégis élő és eleven.

Íme ez Polükleitosz kánonja, első, legáltalánosabb alapját tekintve.

Polükleitosz elméletének konkrétabb értelmezését teszi lehetővé Galenus következő szövege (40 A 3): „*Krüszipposz* világosan megmutatta ezt a fentebb idézett fejtegetésben, amelyben a test egészségét a meleg, a hideg, a száraz és a nedves szimmetriájának nevezi (amelyek, mint ismeretes, a testek elsődleges elemeit alkotják). A szépség pedig az ő véleménye szerint nem a [fizikai] elemek szimmetriájában áll, hanem a *részek* szimmetirájában, azaz az ujjnak az ujjal, az összes ujjnak a tenyérrel és a kézfejjel, ez utóbbiaknak pedig a könyökkel és a könyöknek a karral és [általában] minden résznek mindennel való szimmetriájában áll, ahogyan ezt *Polükleitosz megírta Kánonjában.* Miután Polükleitosz ebben a művében mindnyájunkat megtanított a test arányaira, szavát tettel támasztotta alá — szobrot készített tanának útmutatásai szerint. És mint ismeretes, *Kánon*nak nevezte el ezt a szobrát is, és ezt az írását is. Valamennyi orvos és filozófus véleménye szerint nyilvánvaló, hogy a test szépsége a részek szimmetriájában áll.''

Ez a szöveg több értelemben is fontos. A kontextus elsősorban az egészség sztoikus elméletéről beszél, azaz elsődleges fizikai elemek szimmetriájáról. Lehet, hogy a *téma* sztoikus, de maga a módszer (az egészséget szimmetriának

[2] Az ókori szerzőket a *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels* szövege és magyarázata alapján fordítottuk (9. Aufl. hrsg. von W. Kranz, I, Berlin, 1960.). (Az első szám a Diels fejezetét jelenti, a betű a fejezet részét, az utolsó szám pedig a töredék számát.)

tekinteni) egyáltalában nem sztoikus, hanem a gondolkodás teljes mértékben klasszikus módja. Másodszor pedig a szépség itt nem a fizikai őselemek szimmetriája, hanem a *részek* szimmetriája, a szépség itt nem az ősanyagra megy vissza, hanem a részeiben megnyilvánuló egészet kell rajta értenünk. Ez azt jelenti, hogy 1. a szépség jelensége Polükleitosznál nem egyszerűen az érzékiségen alapul, hanem az érzékiség bizonyos megformálásán, hogy 2. ez a megformálás megint csak matematikailag elgondolt, és hogy végül 3. ez a matematikai szemlélet itt egyelőre a külső és dologi kivitelezés problémája marad. Mindezek a vonások Galenus közléseiből kitűnően kirajzolódnak a klasszikus hellén kultúra tényei gyanánt.

Ehhez még hozzá kell tenni az idősebb Plinius közlését (40 A 2,): „Készített Polükleitosz egy lándzsavivőt is, férfias ifjút. Azt [a szobrot] a művészek Kánonnak nevezik, és megkapják belőle, mint valamilyen törvényből, művészetük alapjait, és Polükleitoszt tartják az egyetlen olyan embernek, aki egy műalkotásból alkotta meg elméletét." Ebből a szövegből azt a számunkra fontos következtetést kell levonnunk, hogy a klasszikus eszmény fogalmába belép bizonyos reflexió a művészetről mint olyanról. A művészetet azonban, az antik klasszika általános jellegének megfelelően, az adott esetben egyáltalán nem tekintik „tiszta", „érdek nélküli", más létszférától izolált jelenségnek. Mivel művészet, szintén úgy kell szemlélni, mint az élő és anyagi lét egyik fajtáját, csakhogy ez a lét specifikusan alakított. És a művészetnek mint művészetnek ez a tárgyiassága, Polükleitosznál, látjuk, eljut a *Kánon szobor* megalkotásáig. Ez nem más, mint az érett klasszikus eszmény. A művészi forma itt nem valami eszmei, nem-anyagi, testetlen. Ellenkezőleg, ez a forma test, de csak — meghatározott test. Polükleitosz szobra, a *Kánon*, szintén ilyen művészi formájú volt, egyidejűleg ideális és reális.

Kérdezzünk tovább: hogyan képzelte el hát konkrétan Polükleitosz az emberi testnek ezt az arányosságát? Erről elsősorban szintén Galenusnál olvashatunk (40 A 3): „Lássuk tehát, milyen is ez a módszer. Vesződség nélkül szert tenni olyan jártasságra, hogy felismerjük a centrumot mindenfajta élőlényben és minden létezőben, nem lehet bárkinek osztályrésze, hanem csak az olyan embernek, aki módfelett szorgalmas és aki ezt a centrumot hosszú tapasztalat és az összes részletek ismételt megismerése útján meg tudja találni. Például a kőfaragók, festők és szobrászok, és általában a szobrok elkészítői ilyen eljárással festik és faragják ki minden műfajban azt, ami a legszebb, nevezetesen: a szépet az ember külseje szerint, vagy a lovat, vagy a tehenet, vagy az oroszlánt — [mindegyiket] ilyenféleképpen. Ezzel kapcsolatban dicsérik Polükleitosznak egy bizonyos *Kánon* nevű szobrát, amely azért nyerte el ezt az elnevezést, mert tartalmazza összes részeinek pontos kölcsönös szimmetriáját."

Az emberi test arányossága Polükleitosznál tehát bizonyos centrumra orientálódik, azaz a testet mint valami egészet tételezi fel. Ez már nem is olyan lényegtelen, mint ahogyan első tekintetre látszik. Ha például összehasonlítjuk ezt a polükleitoszi irányelvet a szimmetria egyiptomi módjával, akkor feltétlenül észrevesszük, hogy Polükleitosz az élő emberi testre irányítja figyelmét, míg abban az időben Egyiptomban főképpen a teljesen a priori sémák iránt érdeklődtek.

A közép vagy centrum fogalmának nagy jelentősége van a görög tudomány, művészet és filozófia valamennyi területén. Az utóbbi időben ezt a fogalmat komolyan megvitatta H. Laue a *Mass und Mitte* című munkájában

(Münster I. W. und Osnabrück 1960.). E kutatás eredményeként megállapíthatjuk e kategória óriási jelentőségét az aritmetikában, a geometriában, a zenében, az etikában (például Démokritosznál), a retorikában (például Iszokrátésznál), az esztétikában, a természetfilozófiában, az orvostudományban és a társadalmi-politikai tanokban. Enélkül az egész létet kiegyensúlyozó elv nélkül, amely egyaránt érvényesül a pszichológiától kezdve a kozmológiáig mindenütt, teljesen elgondolhatatlan bármilyen antik világnézet. Éppen ez indította az ókoriakat arra, hogy az arányokat a geometriai testekkel, a fizikával, az akusztikával és az aritmetikával összefüggésben tanítsák. A görög ember mindenütt valami totálisat látott. Ez pedig annyit jelent, hogy a megfigyelendő vagy felépítendő tárgynak elsősorban centrumát rögzítette. Megkülönböztethetjük az archaikus „középet" (ἡ μεδοῖης), ide kell sorolnunk Homéroszt, Hésziodoszt, Szolónt, Phokülidészt, az első gnomikusokat (akik elutasítanak minden túlságosan nagyot és minden túlságosan kicsit, és éppen a „középsőt" hirdetik), és a klasszikus „középet", amely tudományosan és matematikailag megszervezett (Empedoklész, Aiszkhülosz, Eurüpidész, Platón, Arisztotelész). A közép fogalma nélkül elgondolhatatlan az arány, a mérték, a szimmetria vagy a harmónia antik tana is; elgondolhatatlan a „végtelen" és a „véges" olyan dialektikus egyesítése, amelyet igen gyakran megtalálunk az antik filozófiában, és elsősorban a platoni *Philebosz*ban; elgondolhatatlan az erénynek mint a két szélsőség közti középnek és egyensúlynak arisztotelészi tana; elgondolhatatlan a személyiség belső nyugalmának démokritoszi és epikuroszi felfogása stb. Ily módon a középnek általunk említett esztétikai koncepciója az általános antik világnézetnek csak egy részesete.

2. A görög és az egyiptomi arányok

A görög arány-elméleteknek az egyiptomiakhoz való viszonya annyira fontos a görög arányérzék tisztázása céljából, hogy erről feltétlenül kell néhány szót szólnunk.

A továbbiakban felhasználjuk az ismert művészettörténész, E. Panofsky munkáját, aki elsőnek kísérelte meg egybevetni többé-kevésbé világos formában a proporcionális adatokat a művészettörténet különböző periódusainak stílusával. De mindjárt hozzá is kell tennünk, hogy Panofsky kétségtelenül a formalista metafizika hatása alatt áll. E. Panofsky egész történeti terminológiáját csak feltételesen használjuk, mivel nem a művészet szerves fejlődését tükrözi vissza, hanem csak kiragad belőle egyes momentumokat, amelyek, igaz, időnként lényegesek. Ha tekintetbe vesszük E. Panofsky mindezen és még sok más hiányosságát, minden veszély nélkül felhasználhatjuk megfigyeléseit.

E. Panofsky[3] a görög aránytan lényegének tisztázása céljából abból a közismert igazságból indul ki, hogy az egyiptomi művészet nem ismer semmiféle különbséget az „objektív" arányok (amelyek a megfigyelő nézőpontjától

[3] E. Panofsky: *Die Entwicklung der Proportionslehre als Abbild der Stilentwicklung.* Monatshefte für Kunstwissenschaft, XV. Jahrgang, Band II. November 1921—1922. 188—219. o. — Az egyiptomi szobrászat reprodukcióit legjobban Bissing-Bruckman *Denkmäler ägyptischer Sculptur* (München) vagy J. Capart *Documents pour servir à l'étude de l'art égyptien* c. könyvéből (Bruxelles 1932) ismerhetjük meg. Orosz nyelven: *B. B.* Павлов: *Скульптурный портрет в Древнем Египте.* M. L. 1937. (Sok nem rossz reprodukció, de a szerző egyáltalán nem érinti a kánon és az arányok problémáját).

függetlenül jellemzik a tárgyat) és a „fakturális" arányok között, (amelyek a megfigyelő helyzetét tekintetbe véve keletkeznek). Az, amit itt mint egyiptomi művészetet veszünk figyelembe, általában szólva csakugyan kizár mindenféle „nézőpontot", és olyannak adja a tárgyakat, mintha senki sem nézne rájuk. Az emberi test minden részét tisztán frontális vagy tisztán ortogonális vetületben helyezik el. A szobrászatban mindezek a vetületek önállóan és elkülönítetten jelennek meg, a felület-művészetben viszont (ahol ilyen nézőpont mellett természetesen egybeesik a festészet és a relief) nem jelennek meg önállóan, hanem mind együttesen (a fej és a láb — tiszta profilban, a mell és a kéz — frontálisan). Ebből adódik azután, hogy az egyiptomi művész úgy készítette szobrait és képeit, ahogyan az ács a házat csinálja.

Három egyiptomi kánon áll rendelkezésünkre: az első, a 4. vagy 5. dinasztia korából (kb. 5000 éve i. e.), az ember termetét 6 lábfejhosszból rakja össze, a második, a 18. dinasztia korából, az ember termetét 18 egységből rakja össze, tehát minden fokot még 3 részre oszt, és a harmadik, Ptolemaiosz korából, a termetet 7 részre osztja, további alfelosztással minden egyes részt még 3 részre, azaz az egészet összesen 21 részre. Az egyiptomi kánonok szövege nem maradt ránk, de az edfui templom könyvtárának könyvjegyzéke megemlít egy értekezést a következő címmel: *Előírások a falfestészet és az arányok kánona számára.* Alább idézzük a sziciliai Diodórosz szövegét, amely a 21 ¼ egységű egyiptomi kánokról szól. E kánon szerint ¼-et át lehet vinni a koponya magasságára, úgyhogy Diodórosz valószínűleg a ptolemaioszi kánont vette figyelembe.

Hogyan járt hát el az egyiptomi művész, aki ezek szerint a kánonok szerint dolgozott? A művész például tudta, hogy a lábfej hossza egyenlő 3 vagy 3½ alapegységgel, a lábszár hossza pedig 6; tudta, hogy az egész figura egyenlő 6, 18, 21 résszel. Az egyiptomi művész mintegy téglákból rakta össze figuráját, mechanikusan vonalakat mért rá egy megfelelő négyzetháló segítségével. Ezeket a négyzeteket még most is megfigyelhetjük néhány befejezetlen egyiptomi műalkotáson.[4] Magától értetődik, hogy ilyen körülmények között szó sem lehetett az emberi test élő mozgásának ábrázolásáról. Általában minden testnek meg kellett felenie az említett kánonnak — bármilyen helyzetben és mozgásban is volt. Ezért a négyzethálónak az egyiptomiaknál nincs transzportatív jelentősége, mint akkor van, amikor a hálózat nélkül készült rajzot hálózat segítségével nagyobb méretekre visszük át. Az egyiptomi négyzethálónak a szerkesztést elősegítő szerepe van, mert alapvető séma a művek bizonyos fajtája számára, így az olyan alkotás számára, amely, bár valóságos szemmel nem látható, létének lehetőségét tekintve mégis reális. Itt a test nem él, ha nem kell, hogy éljen. Tehát az egyiptomi sírszobor nem önmagában elegendő test, hanem csupán annyiben test, amennyiben a „ka", a lelki szubsztancia mechanikus hordozója. Itt rekonstrukcióról és nem mimézisről (utánzásról) van szó; nem esztétikai eszmény áll előttünk, hanem mágikus valóság. Miért kell itt mágiáról beszélni? Azért, mert a külsőnek és bensőnek ez az elszakítása, amely Egyiptomban volt honos, az egész benső világot teljesen érthetetlenné,

[4] Például a *Monatshefte f. K.* idézett kötetében, 29. tábla 2. sz. A szükséges információkat az egyiptomi művész technikai gyakorlatáról lásd H. Schäfer *Ägyptische und heutige Kunst* c. könyvében (Berlin und Leipzig 1928. 77—81. o.). A köveknek a ptolemaioszi kánon szerinti szétdarabolását — a Nílus balparti tébai templom fáraószobrán — a legjobban G. D. Grimm könyve mutatja be *(Пропорциональность в архитектуре.* (L. — M. 1935. 1. rajz.).

megmagyarázhatatlanná és ismeretlen törvények szerint működővé teszi. Hogy mikor, mi célból, miért és hogyan működik ez a belső erő, senki nem tudhatja. Így létrejön valamiféle személytelen démon képzete, amely minden norma és várakozás ellenére működik, szokatlan és borzalmas cselekedeteket hajt végre. Ilyen körülmények között az egész bensőt mindig mágikusan értékelték, és az egyes téglákból összerakott egyiptomi szobor akarva-akaratlanul is ennek a senki számára nem ismert mágikus lénynek lett hordozója.

Mi az az egyiptomi „ka"? Lélek, vagy jobban mondva, *az ember életereje* (de nemcsak az ember életereje, hanem minden létezőé, beleértve az isteneket is), amely önmaga számára specifikus, adekvátan kifejezett testtel rendelkezik, mintegy valamiféle légies burokkal, valamiféle kifinomult anyaggal. Ebben a „ka"-ban nincsen individuális ismételhetetlenség és specifikus jelleg; egy emberben lehet néhány ilyen „ka", amelyek egymással semmiképpen nincsenek egységben. Bennük az ember, az ember „lényege" absztraktan jelenik meg. A „ka" azt mondja, hogy lényeg létezik, de azt nem mondja meg, hogy pontosan mi is ez a lényeg. Minden szellemi, személyes, individuálisan megismételhetetlen csak mint lét van adva, csak mint a tételezés aktusa, de nem tudni, hogy mi az, ami tulajdonképpen tételezve és állítva van. És ezért Hegelnek teljesen igaza van, amikor az egyiptomi művészetet a „szimbolikus" formához sorolja (a szó hegeli értelmezése szerint), s megállapítja hogy ebben a szimbolikus formában „... az eszme még keresi valódi művészeti kifejezését, mert magábanvéve absztrakt még, meghatározatlan, s ezért a megfelelő külső jelenséget sem magán és magában hordja, hanem szembekerül a természetben levő — a saját szempontjából külsőleges — külső dolgokkal és emberi eseményekkel".[5]

Milyenek lehetnek ezek az arányok, amelyek a szoborban ezt a „ka"-t hivatottak tükrözni? Ezeknek 1. személyteleneknek és minden személyiség számára egyformáknak kell lenniük, azaz csak aritmetikai számítás által meghatározhatók, 2. „architekturálisaknak" kell lenniük, azaz egyes „téglák" mechanikus összerakásának eredményeként kell létrejönniük, azaz 3. transzcendenseknek kell lenniük az élő emberi testhez képest, valamiféle a priori matematikai formának (amely ezen felül feltétlenül mágikus jelentéssel bír), hiszen maga a tárgy egyáltalán nem jelenik meg, hanem csak elvontan tudjuk, hogy a tárgy általában létezik, hogy megjelenhet, ha maga a jelenség nem is létezik. Ez hozza létre az egyiptomi arányoknak általunk említett „architekturális jellegét". Ezeknek az arányoknak 4. teljesen perspektíva nélkülieknek, nemprojektívaknak kell lenniük. Ez egyenes következménye az említett transzcendenciának, amely a testet kiszakítja az élet folyamának sodrából. Ez a perspektívanélküliség és nem-projektív jelleg nem enged meg semmiféle deformációt, amely a testnek e sodrással való összefüggésére utalna; a testet a nem szemlélhető és minden szemlélet számára elérhetetlen eszményiség formájában, a tökéletes mozdulatlanság és monumentalitás állapotában ábrázolja. A lét abszolút transzcendenciája egyben azt is jelenti, hogy nem létezik olyan „nézőpont", ahonnan a létet áttekinthetnénk. A lét abszolút transzcendentizmusa erről a létről való bármely „szempont" hiánya is.[6]

[5] Hegel: *Esztétikai előadások*. I. köt. Akad. Kiadó 1952. 308. o.

[6] A perspektívától való különös egyiptomi idegenkedésre tett mindenféle utalást egyebek között megtárgyalja H. Schäfer *Von ägyptischer Kunst* c. könyve. Leipzig 1922. 66—82. o.

Végül az egyiptomi arányoknak 5. különbözőknek kell lenniük attól függően, hogy milyen tárgyra vonatkoznak, minthogy a tárgy különböző oldalainak kidomborításához megfelelő számú arányrendszer szükséges. Ez a proporcionális elvek pluralizmusa. És valóban, tekintsünk az egyiptomi szfinxre. Az arányoknak két teljes rendszerét látjuk benne: az egyiket az oroszlántörzs számára (az állatok kánonjának megfelelően), a másikat pedig az emberi fej számára. És ezeket a rendszereket egyáltalában nem kapcsolja össze semmi, mintha a szfinx minden egyes része teljesen önállóan léteznék. Láthatjuk ebből, hogy mennyire távol áll az egyiptomi művészettől a reálisan létező test szerves egysége; s láthatjuk, hogy az „architekturális" arányok miként nőnek ki az egyiptomi művészet absztrakt és transzcendens, mágikus-hieratikus és „szimbolikus" stílusában. Beszélnek az egyiptomi műalkotások modul-szerkezetéről is. Modulon mechanikusan felvett mértékegységet értenek, amelyet egymásra raknak, mint a téglákat a falban, vagy olyan térbeli nagyságot egyáltalán, amelyet egy adott műalkotásban feltüntetnek.[7]

Félreértések elkerülése végett jegyezzük meg, hogy az egyiptomi arányok absztrakt jellegének itt kifejtett tanítása egyáltalában nem mond ellent annak a figyelemreméltó ténynek, hogy az egyiptomi szobrászat rendkívül realisztikus, sőt naturalisztikus, hogy életszerűsége, portrészerűsége, képeinek betű szerint értett fényképszerűsége mindenesetre jelentős mértékben felülmúlja a görög klasszikát (elég, ha csak megnézzük az illusztrációkat V. V. Pavlov *A szobrászati portré az ókori Egyiptomban* c. könyvében). Arról van szó, hogy a „naturalista" szabadság éppen ott nyilvánul meg, ahol a mű értelme csak elvontan van adva. Mivel a mű értelme elvont, nem képes átváltoztatni az anyagot annyira, hogy elveszítse naturalista önállóságát és éppen olyan nem-anyagivá váljék, amilyen a mű értelme maga. És nem meglepő, hogy az egyiptomi szobrászat értelmi tartalmának absztrakt volta és következésképpen az egyiptomi portré architekturális jellege, kánonja és proporcionális viszonyai időnként egyáltalán nem zavarják a teljesen realisztikus tendenciát.

Az egyiptomi művészet fejlődéséről és ezzel együtt az ókori egyiptomi kánon fejlődéséről általános képet nyerhetünk e kérdés jó kifejtése alapján M. Matye *Egyetemes művészettörténet* című könyvében (1. köt. M. 1956. 73., 76. és 84—126. o.) E. Panofsky sematizmusával szemben ez a szerző elég meggyőzően megmutatja, hogyan változott Egyiptomban a régi kánon, hogyan értek meg az egyiptomi művészetben a realisztikus irányzatok, hogy a régi kánon hol és hogyan erősödött vagy gyengült. Érdekes, hogy ennek a kánonnak első megszegése az egyszerű emberek, vadászok, kézművesek, táncosnők, zenészek ábrázolásában mutatkozott meg. Csak az ilyen következetes történetiség mellett kap az ó-egyiptomi kánon reális és eleven jelentést. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egyiptomi művészet elveszíti művészi specifikumait fejlődésének egy szakaszán. Bármilyen messzire is jutott az egyiptomi portré pszichológiai fejlődése, mégis igen távol áll a hellén és a római portrétól.[8]

[7] A „ka" általunk kifejtett tanának speciálisan a sírszobrokhoz való viszonyáról szól G. Steindorff *Der Ka und die Grabstatuen* c. munkája. (*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 1911. Bd. 48. 152—159. o.) Megállapították, hogyha a múmia uralkodó testét őrzi, úgy a sírszobor életerőt és örök őrzőt ábrázol az elhunyt számára, aki ezt a „ka"-t megvédte életében is. Később Egyiptomban a „ka"-t nemcsak a fáraók, hanem az egyszerű halandók számára is elismerték.

[8] Az egyiptomi művészet síkbeli jellege kérdésének legújabb értelmezését — amely síkbeli jelleg jóval bonyolultabb, mint ahogyan ezt E. Panofsky gondolta — megtaláljuk

Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy az architekturális elemek funkcionálása egyáltalán nem jelenti azt, hogy esztétikailag lebecsülnénk ezeket a szobrokat, és mégkevésbé azt, hogy magát az építészetet lebecsülnénk. Itt csak megkíséreljük megfogalmazni azt a szerkesztő (konstrukciós) elvet, amely az egyiptomi szobrászat sajátossága, és ha ez a sajátosság emlékeztet bennünket az architekturális eljárásokra, úgy ez csak azt jelenti, hogy az egyik művészet módszerei itt egy másik művészet területén funkcionálnak, de ettől még az építészet megmarad teljesen specifikus művészeti ágnak, egyáltalán nem válik attól rosszabbá, hogy konstrukcióit más művészeti ágban felhasználják.

Meg kell még azt is említenünk, hogy az egyiptomi szobrászat általunk tárgyalt modul-elve egyáltalán nem az egyetlen Egyiptomban. Mi kizárólag érthetősége és egyszerűsége kedvéért foglalkoztunk vele. Általában itt nem művészettörténettel foglalkozunk, amely feltárja minden egyes periódusban a legkülönbözőbb proporcionális fokozatok meglétét, hanem csak egyszerűbb és világosabb példákon akarjuk demonstrálni azt a tisztán elméleti tételt, amely szerint a művészeti kánonok adekvátak stílusukkal és világszemléletükkel.

Mi az, amit mármost a görögöknél találunk, és elsősorban Polükleitosznál, aki elsőnek beszélt az arányok kánonjáról?

Galenus utolsónak idézett szövege, amely a szoborról mint *egészről* szól és — ennek az egésznek alapján — a beletartozó elemek szimmetriájáról, feltárja számunkra az egyiptomitól eltérő görög aránytan lényeges oldalát. Mégpedig azt, hogy a görögök nem valamilyen egyezményes mértékegységből indultak ki, hogy azután ezt az egységet valamilyen egész számmal megszorozva megkapják az egyes testrészek kívánt méretét. *A görögök maguknak ezeknek a részeknek adottságából indultak ki, függetlenül attól, hogy milyen egységként felvett közös mértékből kapták ezeket a részeket.* Polükleitosz az ember termetét vette egésznek, egységnek; azután rögzítette a test egyes részeit, mint olyanokat, azaz akármilyenek is ezek méreteik szerint; és már csak ezután rögzítette minden egyes résznek az egészhez való viszonyát. Világos, hogy itt nem lehetett egész számokat kapni. Minden egyes részt az egészhez viszonyítva tört fejezett ki, amelynek számlálója mindig egy volt, nevezője pedig az adott rész valóságos méreteitől függően változott. Az egyes részek egymás közötti viszonyát pedig még bonyolultabb törtek, sőt irracionális számok fejezték ki. Ilyen eredményt kapott Kalkmann, amikor megmérte Polükleitosz *Dorüphóroszát*.[9] A proporcionalitás itt nem valamilyen a priori mértékegységből fejlődött ki, amelynek semmi köze a test egyes részeihez, sem magához az egészként vett testhez, hanem az arányosság összefüggésben áll az egész testnek mint olyannak kidolgozásával, és a figyelem itt minden absztrakt mértéket elhagyva a test egyik valóságos részéről a másikra haladt, és a részekről magára a testre mint egészre mozgott. Az egyiptomi egyezményes apriorizmus helyébe tehát egy teljesen antropometikus nézőpont lépett, amely tekintetbe vette az emberi testben uralkodó valóságos szerves kölcsönviszonyokat, beleértve

E. Ch. Kielland: *Geometry in egyptian art.* L. 1955. (Az egyiptomi frontális jelleg különböző nézeteiről — 13—23., a síkfelületi stílus és a szobrászat közti láncszemről — 67—80. o., összefoglalás a frontális jelleg bonyolutabb értelmezéséről — 93. o.) A könyvben sok érdekes illusztráció található belerajzolt szerkesztési vonalakkal és idomokkal.

[9] A. Kalkmann: *Die Proportionen des Gesichts in der griechischen Kunst.* 1893. 36—37. o.

az ember egész elasztikus mozgásszféráját és környezetében való orientáltságát. Az egésznek rögzítésekor itt már nem lehetett ignorálni a megfigyelő „nézőpontját". Fontos volt, hogy a szobor közvetlenül a megfigyelő előtt áll-e vagy nagyon magasra helyezték-e. Így már nem egyszer rámutattak arra, hogy Pheidiasz *Athénéjének* objektíve egyáltalán nem olyan arányai vannak, mint ahogyan alulról nézve látjuk. A *Kiméra*, amely különböző élőlények tagjait foglalja magába, ábrázolásában az arányok egységes struktúrájával bír, és nem több típus összerakásával jön létre, mint az egyiptomi szfinx.

A következőképpen is fogalmazhatunk. Az egyiptomi portré (ha szobrászati módon alkották is) stílusa és világnézete szerint *architekturális* portré, az adott konkrét személynek, épp ennek a „ka"-nak konkrét tartálya. A klasszika korának antik szoborportéja pedig nemcsak a benne felhasznált fizikai anyagok értelmében szobrászat, hanem *szobrászati* portré a stílusa, világnézete szerint is. Nem egyszerűen az arculat *tartálya*, hanem *maga az arculat*. Minthogy pedig ez az arculat még nincs teljes intimitásában, személyes konkrétságában és teljes értelmi tartalmában megragadva, hanem egyelőre még olyan, mint valamiféle objektív lét, ezért ezt a portrét szükségszerűen testiségében domborítják ki, nem festőien és nem zeneien. A szoborportrét már nem lehet tisztán mechanikus úton megmérni, mint az egyiptomit, mivel értelme nem csupán szám, hanem tartalmaz már valami minőségit, számmal nem mérhetőt is. Jobban mondva — minél inkább eltávolodunk az architekturális portrétól, annál messzebb vagyunk az egyszerű aritmetikai szemlélettől is, annál messzebb vagyunk általában a számszerű kánontól is, magától az arányosság elvétől.

Ezzel kapcsolatban hadd említsük meg, hogy egyes tudósok Galenus általunk idézett első szövegében utalásokat véltek látni a közös mértékegység egyiptomi módszerére: az „ujj"-at ilyen mértékegységnek fogták fel, a „tenyér"-ben és a „könyök"-ben bizonyos görög hosszmértékeket láttak. Ez az interpretáció azonban téves. A. Kalkmann és E. Panofsky megcáfolta ezt a véleményt, kimutatván, hogy az „ujjban" egyszerűen az emberi test legkisebb részét kell látnunk. Az a felfogás, amely a test szerves egységét önkényes alapegységek mechanikus összerakására vezeti vissza, nemcsak azokat az időket jellemzi, amikor a művészettörténetben túlsúlyban volt a mechanikus megközelítés, hanem — és számunkra most ez a fontos — azokat a ma már elavult művészettörténeti pozíciókat is jellemzi, amelyek az arányokat elszakítják a stílustól, a műalkotás stílusát pedig elszakítják a műben kifejeződő világnézettől.

Egyébként a görög szobor vizuális orientáltságát még világosabban kifejezi a szicíliai Diodórosz (történetíró az i. e. I. században) egyik anekdotája, amely, ha közvetlenül nem is kapcsolódik Polükleitoszhoz, mégis igen jól jellemzi és kifejezi általában a görög arányokat. Diodórosz ezt írja (1, 98): „A régi szobrászok közül a legnagyobb hírnévnek Thelekleitosz és Theodorosz, Reka fiai örvendtek, akik a szamosziak számára püthiai Apolló szobrát készítették el. Mesélik, hogy ennek a szobornak egyik felét Thelekleitosz Szamoszban készítette, a másik részét pedig bátyja, Theodorosz, Efezoszban csinálta. Miután összerakták a szobrot, a részek annyira összhangban voltak, hogy úgy tűnt, mintha az egész művet egy [mester] alkotta volna. De ilyenfajta eljárást a görögök soha nem használnak, hanem ez nagyobbrészt az egyiptomiaknál fordul elő. Valóban, náluk a szobrok szimmetriáját nem a [valóságos] látásnak megfelelő kép szempontjából ítélik meg, ahogyan ez a görögöknél történik,

hanem minden esetben, mikor felrakják a köveket és kimunkálják őket szétdarabolás útján, ezen idő alatt egy és ugyanazon analógiát alkalmazzák a legkisebb nagyságtól a legnagyobbig, mivel az élőlény szimmetriáját úgy alkotják meg, hogy a test egész nagyságát 21¼ részre osztják fel. Ezért, amikor a művészek itt megállapodnak egymással a méretek felől, akkor, eltekintve az egymás között való felosztástól, műveikben annyira pontosan megegyező méreteket hoznak létre, hogy mesterségük sajátossága képes ámulatot kelteni. Az említett szamoszi szobor, ha a művészet egyiptomi módszerei szerint ezt a fejtetőnél kettéosztjuk, meghatározza a test közepét egészen a szeméremtestig, ily módon egyenlőnek mutatkozik magával minden oldalról. Mondják, hogy ez a szobor hasonlít legjobban az egyiptomi szobrokra, mivel kezeit mintegy kitárja, a lábait pedig szétterpeszti."[10]

Ez az elbeszélés minden elméleti bizonyításnál jobban felfedi a testarányok görög érzékelésének és az ebből kinövő görög művészet-technikai mértékek és kánonok egész sajátosságát. A legfontosabb az, hogy a görögök „a [valóságos] látásnak megfelelő kép szempontjából" ítélkeznek. Ez nem volt meg a szigorú egyiptomi kánonokban (a továbbiakban ismét hiányozni fog a középkori gyakorlatban), és csak az újkorban, Leonardo da Vincinél és Dürernél születik újjá. Sőt, tovább mehetünk. Ha a szigorú egyiptomi kánon az emberi ábrázolást architektúrálisan érti,[11] akkor a görög-római ókorban ellenkezőleg, az építészetet fogják fel az emberi test szerint. Mindenesetre Vitruvius (III, 1,) egyenesen ezt írja: „Hiszen arról van szó, hogy egy templomnak sem lehet szimmetria és arány nélkül helyes kompozíciója, ha nem lesz benne ugyanolyan pontos tagolás, mint a jól megalkotott embernél". Arról, hogy a dór oszlop szintén az emberi test arányosságából indul ki, szintén Vitruviusnál olvashatunk. (IV, 1, 6).

Kétségtelen, hogy ennek a totális emberi-testi koncepciónak Görögországban megvolt a története; már Lüszipposz szembeállította magát Polükleitoszszal abban az értelemben, hogy az utóbbi úgy ábrázolta szobraiban az embereket, *amilyenek*, míg ő, Lüszipposz, olyanoknak, *amilyeneknek látszanak*. De ott is, itt is a művészi tudat ugyanarra támaszkodik, az egész voltában látható élő emberi testre.

A polükleitoszi kánon konkrétizálásában még tovább léphetünk az idősebb Plinius szavai alapján (XXXIV, 56): „Polükleitosz kiemelkedő sajátossága az, hogy az a gondolata támadt, hogy a figuráknak olyan beállítást adjon, hogy csupán az egyik láb alsó részére támaszkodjanak. De Varro azt is közli, hogy Polükleitosz művei 'négyzetesek' voltak (quadrata) és majdnem mindegyik egy minta szerinti." Mit jelent ez a „négyzetesség" (vagy talán „négyzetalakúság"), amelyről Plinius Varróra való hivatkozással beszél? Ahogyan Celsus megmutatja (II. 1), ez *neque gracile, neque obesum*, azaz „nem vékony [sovány] és nem kövér". Vespasianusról olvassuk Suetoniusnál (Vespasianus,

[10] Hogy Diodórosz eme elbeszélésének valóban művészeti valósága van, abból tűnik ki, hogy az ásatásoknál most is teljes köreliefeket állítanak helyre két — ugyanazon tartalmú, de különböző — relief megtalált darabjaiból. Egy ilyen thébai leletről lásd: *The bulletin of the Metrop. Museum of Art, New York*, Dec. 1923.

[11] Fentemlített munkájában, amely a legújabb mű az egyiptomi művészet geometriai és stilisztikai tanulmányok területén, E. Kielland pontos adatok alapján szintén arra a következtetésre jut, hogy Egyiptomban a szobrászat teljesen alá volt vetve az architekturális komplexumnak. (E. — Ch. Kielland, 22. o.)

20): „Vespasianusnak tömör erős tagjai voktak" (compactis, formisque membris). Quintilianus például beszél „a szavak könnyed és tökéletes (quadrata) felépítéséről" (II, 5, 9), és hogy a különböző jellegű beszédrészekből „zord, pompás, mértéktartó (quadratum) és fellazított" jön létre (IX, 4, 69). Petroniusnál (43, 7) ezt olvassuk: „könnyű annak, akinél minden simán (quadrata) megy". Ezen kívül a *quadratus* Pliniusnál láthatóan a görög *tetragonos* fordítása, ez utóbbival pedig még inkább betű szerinti értelemben találkozunk Philosztratosznál *Heroika* című művében 673. o. („az orr négyszögű formája"; uo. 175. o.), és ami a legfontosabb a „négyszögletű ember" összetételben Arisztotelésznél találkozunk vele, ahol „derék embert" jelent. „Mindig vagy legalábbis mindennél gyakrabban azt cselekszi és azt kutatja, ami az erénynek megfelel; a sorscsapásokat legméltóbban mindenütt s mindenképp helytállóan éppen az igazán erkölcsös, a „négyszögletű" (tetragonosz) és feddhetetlen férfiú tudja elviselni". *Nikomachosi Ethika* I, 11, 1100, b, 19;) Arisztoteles: *Nikomachosi Ethika*. Bp., Parthenon, 1942. I. köt. 45—46. o.) „Metafora, ha a jó (agathosz) embert — négyszögletűnek nevezzük *(Retorika*, III. 11. 1411, b 27). A „négyszögletű ész" kifejezést olvassuk Platónnál: „Valójában nehéz az embernek jónak, *tökéletesnek* lenni minden viszonylatban" (szó szerint: négyszögletűnek keze, lába és esze szerint). (Platón „Protagorasz", 339, b).

Olvassuk el Plinius igen fontos szövegét (XXXIV, 65), amely megmutatja, hogyan tér el Polükleitosz „négyzetessége" Lüszipposz „vékonyságától": „Azt terjesztik, hogy ő [Lüszipposz] igen sokban elősegítette a szobrászat tökéletesítését azzal a modorával, ahogyan a hajat ábrázolta, bár az embert kisebbre készítette, mint a régebbi művészek, de magát a testet vékonyabbnak és szikárabbnak ábrázolta, aminek következtében olyan benyomás keletkezett, mintha az ő szobrai magasabb termetűek lennének. Annak a szimmetriának, amelyet Lüszipposz a legnagyobb gondossággal megfigyelt, nincsen megfelelő latin kifejezése. Emellett Lüszipposz a figurák felépítésének új és eddig még nem alkalmazott modorát alkalmazta, a négyzetes alakok helyett, ahogyan ezt a régi mesterek csinálták, és kijelentette, hogy amazok az embereket úgy ábrázolták, amilyenek ezek a valóságban, ő maga pedig úgy ábrázolta az embereket, amilyeneknek látszanak. Lüszipposz kiváló tulajdonságai még azok a fortélyosan kigondolt finomságok is, amelyeket betartott műveinek még legaprólékosabb részleteiben is."

Valóban valamiféle „négyzetesség" érződik, még fizikailag is, Polükleitosz Doriphóroszában. Széles vállak, amelyek az egész termet arányos negyedét képezik, a törzs és a mellkas izomzatának derékszögű kidolgozása a „négyzetesség" benyomását keltik, annak az eleven ritmusnak ellenére, amelyet a testnek a bal váll felemelése és a jobb váll leengedése, valamint a csípő domborúsága és a bal lábnak hátratámasztása ad. A „négyzetességet" azonban sokkal szélesebb értelemben kell felfogni: egyáltalán a klasszikus stílust kell látnunk benne, amely még nem jutott el a lüszipposzi elvékonyításhoz.

Erről tanúskodik az Auct. ad Herenn. (IV, 6.) is, aki Müronnál a fejet, Praxitelésznél a kart, Polükleitosznál pedig a *mellkast* tartotta mintának. Tegyük még ehhez hozzá Quintilianus (XII, 10, 8) szavait is: Durvábbak és *sivárabbaknak* készítették szobraikat Kallon és Hegiász, már kevésbé kegyetleneket Kalamisz, [még] lágyabbat a nevezetteknél pedig Müron. A gondosság és szépség [decor — illendőség, díszítettség] Polükleitosznál nagyobb, mint a többieknél, a jelentősége azonban [pondus — súly] (bár leginkább neki íté-

lik az elsőség pálmáját) nem oly nagy, mint gondolják, hogy semmiben sem kisebbíthetnénk. Valóban, amennyire az igazsággal egyesítette még az emberi forma szépségét is, annyira — úgy mondják —, nem érte fel az istenek fontos jelentőségét. Amint mondják, még az éltesebb kort is kerülte, nem bátorkodván máshová fordulni, csak a naív arcokhoz [fiatal emberekhez]. De ami nem adatott meg, Polükleitosznak, az megvolt Pheidiasznál és Alkamenésznél . . ." Quintilianusnak ez a közlése kissé helyesbíti Plinius és mások adatait Polükleitosz arányainak súlyosságáról. Ezek az arányok ugyan nem tűntek ki törékenységükkel, de nem voltak fenségesek és emberfelettiek sem. Reájuk éppen az emberi volt jellemző, és — hozzátehetnénk — éppen a klasszikus görög szépség. Ha szigorúan a klasszikus Görögország keretei között akarunk maradni, élesen elhatárolva az archaikus kortól és a hellenizmustól, akkor a szobrászatot egyáltalán nem pszichológiailag kell venni, hanem inkább emberinek. A klasszikus görög szobrászat nem az élményt hivatott kifejezni, hanem a fizikai test fizikai helyzetét — a diszkoszdobást, a lándzsahordozást, a fejbekötést stb. stb. Polükleitosz és kora pedig ekként jár el.

Polükleitosz kánonját talán Lukianosz következő szavai jellemzik a legkifejezőbben *(A táncról* 75): „Ami pedig a testet illeti, úgy tűnik nekem, hogy a táncosnak meg kell felelnie Polükleitosz szigorú szabályainak, nem szabad túlságosan magasnak és mértéktelenül hosszúnak lennie, sem olyan alacsony termetűnek, mint a törpének, hanem tökéletesen arányosnak; sem kövérnek, különben a játék nem lesz meggyőző, sem nagyon soványnak, hogy ne hasonlítson a csontvázra és ne keltse a halott benyomását." Az ókoriak véleménye szerint ez nem tette Polükleitosz műveit személytelenekké. Ellenkezőleg, Cicero véleménye szerint „Müron, Polükleitosz és Lüszipposz a kigondolás művészetében semmiben sem hasonlítottak egymásra. De olyanformán nem hasonlatosak, hogy nem is szeretnénk, hogy hasonlítsanak, azaz, hogy ne legyenek önmaguk." („A szónokról", VIII, 7, 26).[12]

3. A számadatok kérdése

Végül fel kell tennünk azt a kérdést, hogy milyen konkrét számokban fejeződik ki Polükleitosz kánonja. Éppen itt rendelkezünk a legkevesebb információval. Az egész ókori irodalomból az egyetlen forrás e kérdést illetően Vitruvius (III, 1, 2—3), aki azonban számadatait felsorolva nem nevezi meg Polükleitosz nevét: „Hiszen a természet úgy teremtette meg az emberi testet, hogy az arc az álltól a homlok felső vonaláig és a hajgyökér kezdetéig a test tizedrészét alkotja, éppen úgy, ahogyan a tenyér is a kéztőtől a középső ujj végéig; a fej az álltól a fejtetőig nyolcadrészt, és a nyakkal együtt, a nyak tövétől kiindulva a hajgyökér kezdetéig hatodrészt, és a mell közepétől a fejtetőig negyedrészt. Ami magának az arcnak a hosszúságát illeti; úgy a távolság az áll alsó részétől az orrlyukak alsó részéig az arc harmadrészét alkotják, az orr az orrlyuk alsó részétől a szemöldök határvonaláig ugyanennyit, és a homlok

[12] A szovjet művészettörténészek mesterien jellemzik a klasszikus szobrászatot, megvilágítva, hogy az emberi alak háromdimenziós megoldása Polükleitosznál a szó teljes értelmében tulajdonképpen még nincs is meg. Polükleitosznál nem annyira önálló háromdimenziós szobor van, hanem egyhomlokzatú relief, sík alapon, és csak Lüszipposznál van meg a feltétlen háromdimenziósság. O. F. Waldhauser: *Miron*. Berlin 1923. 43. o.; Waldhauser: *Lysippos*. Berlin, 1923. 20, 42. o.; В. Д. Блаватский: *Греческая скульптура*. М.—L. 1939. 80—88. és 142—147. o.; Д. С. Недович: *Поликлет*. М. — L. 1939. (Ez utóbbiban külön fejezet található Polükleitosz kánonjáról — IV. fej.)

ettől a határvonaltól a hajgyökérig szintén harmadrészt. A lábfej a test hosszának hatodrészét alkotja, az alkar negyedet és a mell szintén negyedet. A többi résznek szintén megvan az összemérhetősége, amit a híres ókori festők és szobrászok szintén tekintetbe vettek, és ezzel nagy és határtalan dicsőséget szereztek."

Amennyiben Polükleitosz kánonja nem az egyedüli és vannak még értesülések például Lüszipposz kánonjáról, úgy jogosan tesszük fel a kérdést: hová soroljuk hát Vitruvius közlését.

Van egy mód arra, hogy ellenőrizzük Vitruviust és magát Polükleitoszt — az, hogy ténylegesen megmérjük azokat a márványszobrokat, amelyek ránk maradtak Polükleitosz neve alatt, s amelyek az eredeti bronzszobrok másolatai. Ezt a mérést Kalkmann el is végezte, és igen fontos eredményre jutott. Kiderült, hogy a távolság az álltól a fejtetőig Polükleitosz szobrain nem egyenlő az egész test hosszának nyolcadrészével, mint Vitruviusnál, hanem egy heteddel, míg a távolsága a szemtől az állig egytizenhatod résszel egyenlő, az arc hosszúsága pedig az egész alak egy tizedével. Ily módon világos, hogy Vitruvius nem a polükleitoszi kánonból indul ki, hanem egy későbbi kánonból, talán Lüszipposz kánonjából. De minden speciális mérés nélkül is látható, hogy a fejek Lüszipposznál kisebbek, intelligensebbek, mint Polükleitosznál, és hogy Polükleitosznak, aki egy szigorúbb klasszikus eszmény képviselője, mint Lüszipposz, így is kellett beszélnie és ítélnie.

Egyébként van még egy lehetőség, hogy közelebb jussunk Polükleitosz kánonjának számkifejezéséhez. Arról van szó, hogy Polükleitosz elég szilárdan ragaszkodik a püthagoreus hagyományhoz. És a püthagoreusoktól indul ki az úgynevezett aranymetszés elmélete (az egész hosszúság úgy aránylik a nagyobb részhez, mint a nagyobb a kisebbhez). Ha Polükleitosz Dorüphóroszát a kánona megtestesítésének tartjuk, úgy megállapítható, hogy annak egész termete a lábfejtől a köldökig tartó távolsághoz úgy viszonylik, mint ez az utóbbi távolság a köldöktől a fejtetőig tartó távolsághoz. Megállapították, hogyha a köldöktől a fejtetőig tartó távolságot vesszük, úgy ez úgy viszonylik a köldöktől a nyakig tartó távolsághoz, mint ez utóbbi a nyaktól a fejtetőig tartó távolsághoz, és hogyha a köldöktől a sarokig tartó távolságot vesszük, úgy az aranymetszés itt a térdekre esik.[13] Vitruvius (III, 1, 3) szerint, ha kört vonunk az emberi köldökből mint központból, s az ember maximálisan szétnyújtott lábbal és karral elterül a földön, akkor a kör kerülete épp az összes végtagok szélső pontjain halad keresztül. Nem teszi hozzá, hogy ekkor pentagramm képződik, pedig valójában erről van szó. A pentagramm pedig, amint erről számos művészettörténeti munka szót ejt, épp az aranymetszés törvénye szerint épül fel.

Ez a nagyon jelentős körülmény komoly megfontolásokhoz vezet; és noha pontos adatok nem állnak rendelkezésünkre, hogy Polükleitosz kánonjának számbeli természetét az aranymetszés alapján értelmezzük, valószínűsége mégis igen nagy, és esztétikai jelentősége csaknem nyilvánvaló.

A fenti meggondolások felvázolják a Polükleitosz kánonjára vonatkozó alapvető tényeket, már, amennyire a történeti hagyomány alapján lehetséges.[14] Sokkal plasztikusabban jelenik meg előttünk Polükleitosznak kánonja,

[13] A. Zeising: *Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers.* Leipzig 1854.

[14] Polükleitosz kánonjával összefüggő kérdések tanulmányozásának irodalmából: J. G. Schadow: *Polyklet oder von den Massen der Menschen* 1834., W. W. Story: *The Proportions of the human figure.* L. 1864., F. W. G. Fost: *Antropometry of greek Statues. Jornal of Hellenic Studies,* 1915, XXXV. 225—250., A. Megret: *L'antropologie normale.* 1895., Д. С. Недович: *Поликлет.* 50—65. o.

ha összehasonlító-történeti és stílus-történeti analízisnek vetjük alá, bevonva az esztétika-történetből és a művészettörténetből ismert más kánonokat, legalábbis a legfontosabbakat.

4. Polükleitosz Kánonjának kulturális-stílusbeli értékelése

Az előbbi szövegek kimerítő anyagot adnak Polükleitosz kánonjára vonatkozóan. Ugyanakkor megadtuk már ennek a kánonnak általános értékelését is. Fogalmazzuk most meg, hogy mit mondhatnánk e jelenség egészének kulturális-stílusbeli jellegéről.

Először is, mi a püthagoreus elem Polükleitosz kánonjában?

a) E dolgozat szerzője nem talált utalásokat Polükleitosznak a püthagoreusi iskolával való közvetlen kapcsolatára. Van azonban közvetett adatunk. Elsősorban a Polükleitosz által használt *τό ἐν* terminus kétségtelenül püthagoreus eredetű. Egyébként erre rámutatott H. Diels is (40 B 2, e szöveghez fűzött megjegyzésében). A terminusnak magyarázatára felhasználhatjuk Arisztotelész *(Metafizika,* XIV, 6) utalását, ahol ezt a terminust éppen a proporcionális viszonyról szóló fejtegetés kontextusában használja. Lássuk e fejezetnek az elejét: „Felvethetné valaki azt a kérdést, mi az a jó, az a célszerű [*τό ευ*], mely a számokból azáltal jön létre, hogy a keverés egy meghatározott szám szerint már akár a helyes viszony megtartásával, akár annak túllépésével történik. A mézes víz valóban nem lesz egészségesebb, ha a keverésben megtartjuk a háromszor három arányt, hanem jobban fog használni, ha minden különös arány nélkül van vizezve, mintha egy bizonyos szám szerint nincs [jól] összekeverve . . ." (Aristoteles: Metafizika. Felsőoktatási Jegyzetellátó, 1957. 333. o. 1092 b.)

Vitruvius idézett közlése is püthagoreus kontextusba van ágyazva, és ha Vitruvius szerint a szeszélyesebb Lüszipposz a kánonjának irányelveit a püthagoreus világképből merítette, annál biztosabban mondhatjuk ezt Polükleitoszról, aki e kánonok szigorúbb kezdeményezője volt.

Vitruvius ugyanebben a fejezetben ezt írja (III, 1, 5): „Ezenkívül a minden munkánál szemlátomást szükséges mértékek alapjául a test olyan részeit vették, mint az ujj, talp, lábfej, könyök, és felosztották ezeket a tökéletes szám szerint, amelyet a görögök *τελήεν*-nek neveztek, tökéletes számnak pedig a régiek a tizet tartották, mivel a tíz megegyezik a kéz ujjainak számával. És tekintettel arra, hogy a két kézen a természet a tíz ujjból tökéletes számot teremtett, Platón is ezt a számot tartotta tökéletesnek, mert a tizes tíz különálló egységből tevődik össze, ezeket a görögök monászoknak nevezték. De amint tizenegyet vagy tizenkettőt kapunk, minthogy ezek a számok túlhaladják a tizes határát, nem lehetnek tökéletesek, amíg nem érik el a második tizest, mivel az egyes dolgok ennek a számnak részei."

Az ókoriaknak a tizesről szóló tanításával ellentétben (emlékezzünk, hogy Vitruvius szerint az arc magassága egyenlő az egész test hosszának egy tizedével) Vitruvius a továbbiakban megemlíti (III, 1, 6—7) a „matematikusok" tanítását a hatosról, amely tanítás a módszereiben csak keveset tér el a püthagoreizmustól (emellett emlékezzünk arra, hogy Vitruvius szerint a test magassága egyenlő hat lábfejjel). És végül hozzáteszi: „Nálunk márpedig kezdettől fogva elfogadták a régi tökéletes számot, és a dénárt tíz rézpénzre osztották, és ebből keletkezett a dénár régi elnevezése, amely napjainkig fenn-

maradt. Negyedrészét pedig, amely két asból és egy félasból áll, sestertiusnak nevezték. Később pedig, amikor észrevették, hogy mindkét szám, a hat is meg a tíz is, tökéletesek, egyesítették őket és megkapták a legtökéletesebb számot — a tizenhatot. Ennek alapjául egy láb szolgált. Hiszen, ha elveszünk egy könyökből két araszt, megmarad egy láb és négy arasz: az araszban pedig négy ujj van. Ilymódon egy lábban tizenhat ujj van, és ugyanennyi as a rézdénárban." (III, 1, 8)

Ezekből a fejtegetésekből látható, hogy legalábbis a 10-et és a 6-ot a kanonisták a püthagoreizmusból kölcsönöztek.

b) A klasszikus eszmény korában a kánonon semmiképp nem érthettek valami tisztán aritmetikai és számolási eljárást. A tisztán aritmetikai-számolási metodika azokat a korokat jellemezte, amelyek sokkal felszínesebben közelítették meg a művészetet, amelyekből hiányoztak a nagy eszmék. A klasszikus görögség sokkal energikusabb és erőteljesebb, sokkal ontologikusabb. Számára a számszerű formaadás létszerű formaadás is, és a szám maga is anyagszerű vagy legalábbis létszerű. Ezért nem lehetnek hát ennek a kánonnak a számai a számítás értékei, ahogyan a számot ma értjük. Ezeknek a számoknak itt feltétlenül szubsztanciáknak, életerőknek, anyagszerű-értelmi energiáknak kell lenniük. Hiszen ilyen általában a klasszikus eszmény egész természete. Érdekes megjegyezni, hogy a reneszánsz teoretikusok lényegében már pozitív természettudományos számtani fejtegetéseit és műveleteit is még e filozófiai energetizmus vagy dinamizmus finom patinája fedi.

Vegyük szemügyre a klasszikus művészetet, mindegy melyik kultúráét, az V. századbeli antikét-e vagy az újeurópait, a reneszánsz klasszikát. Miért ilyen szilárdak, súlyosak, erősek és megalapozottak ezek a formák? Szépségük harmóniájuk, hűvös magasztosságuk vagy, ahogyan mi fejezzük ki magunkat, elvont egyetemességük miért oly létszerű, szilárd, fundamentális? Éppen azért, mert számszimmetriák mögött a szám-ontológia érzése rejtőzik, mindenféle gondolati tartalomnak, tehát a számstruktúrának is anyagszerűségében való érzékelése. Ezért alkotja meg Polükleitosz magát a Kánon-szobrot, amely a szám-kánonnak mintegy anyagszerű szubsztanciája. És ha Alberti, Leonardo és Dürer nem is volt közvetlenül püthagoreus, de azok voltak a kortárs olasz természetbölcselők és német teozófusok, ugyanúgy, ahogyan Kepler kozmikusszám misztikájában is felbukkan a Galileinél és Newtonnál megfogalmazott absztrakt-egyetemes törvények istenítésének reneszánsz sóvárgása. És azért van, hogy ha nem is közvetlenül maga Polükleitosz, mindenesetre a korabeli püthagoreusok ontológiai energetikai alapot adnak az akkori művészeti kánonok minden számműveletének.

c) Könnyű továbbá észrevenni, hogy magának a számszimmetriának a természetét hasonlóan fogta fel Polükleitosz és a püthagoreusok. A fentebb idézett szövegek azt bizonyítják, hogy az arányokat Polükleitosz nem mechanikusan, hanem organikusan gondolja el, az arányok az élő emberi test természetes szimmetriájából veszik eredetüket, és azt rögzítik belőle, ami a legnormálisabb. Nem járnak el másképpen számaikkal a püthagoreusok sem. Ők szintén valamilyen testi kozmoszt vesznek alapul, mégpedig úgy, ahogy e kozmosz látszik számukra — égi szférák formájában. Ezután rögzítik azokat a számviszonyokat, amelyek e kozmosz normális viszonyainak látszanak. Magától értetődik, hogy ezek a viszonyok a korral összhangban absztrakt-egyetemesek, és már csupán ezért is jelentős mértékben a prioriak. Mégis — tartalmuk teljes apriorizmusa mellett — ugyanakkor teljesen valóságosak-

nak gondolták őket, mint a kozmikus hangoknak szemünkben már csak furcsaságszámba menő számviszonyait, amelyeket megtalálunk a platóni *Timeá*ban. Ahogyan a számszimmetria nem akadályozta Mürónt, hogy *Diszkoszvető*jében kifejezze a test feszültségét a diszkoszdobás pillanatában, és Polükleitoszt, hogy „Dorüphorosz"-ában kifejezze a lábak és vállak keresztben való elhelyezését, és a szimmetrián kívül megfigyelje a „heuritmiát", úgy a püthagoreus kozmosz sem csupán bizonyos élő sematikát tartalmaz, hanem az égitestek elhelyezésének reális ritmusát is, ahogyan ezt akkor elképzelték.

d) Továbbá, a számok ontológiájával kapcsolatban meg kell adnunk magának a kánon fogalmának is, ami megilleti. Ez a fogalom épp a klasszikus művészi eszményre jellemző. Hiszen ez a művészet él absztrakt-általános, elsősorban számformákkal, s ezeket a számokat nem aritmetikus-számolási technikának, hanem valóságos-ontológiai lényegnek értelmezi. De ez azt is jelenti, hogy itt a számsémák elvitathatatlan érvényességgel rendelkeznek, tehát mint kánonok léteznek. Így látjuk, hogy magának a kánonnak a fogalma tartalmaz valamiféle anyagszerűen értelmit, vagy pontosabban, anyagszerűen számbelit, azaz tartalmazza a püthagoreusit.

Ezzel kapcsolatban, bármennyire is rosszul vagyunk informálva a polükleitoszi kánon számadatairól, a legszigorúbban el kell őket választani a későbbi arányoktól, azaz főképpen a hellenisztikus arányoktól, és elsősorban Lüszipposztól (amennyiben Lüszipposzt az emelkedő hellenizmus művészének kell tartani). A hellenizmusban ugyanis egy olyan fogalom jelenik meg, amelyik teljesen idegen a klasszikától, nevezetesen a „természet" fogalma. Nem áll most szándékunkban részletesen bizonyítani e fogalom hellenisztikus voltát.[15] De íme gondoljunk csak Eupomposzra, a festőre, a sziküoni iskola megalapítójára, aki arra a kérdésre, hogy kit követett elődjei közül, azt válaszolta, rámutatva az emberekre, hogy a természetet kell utánozni, és nem a művészt (Plinius, XXXIV, 19.). Gondoljunk csak arra, hogy Praxitelész ekkor ábrázolja az *Ujjongó hetérát*, akivel kapcsolatban azt gondolják, hogy Phrünét ábrázolja, Praxitelész szerelmesét (uo. 70.). Ime Zeuxisznek, a IV. sz. festőjének kihangsúlyozott „realizmusáról" szóló elbeszélése: „. . . Általában pedig olyan gondosságot mutatott, hogy amikor nekilátott egy kép megrajzolásához Agrigentum lakói számára, amelyet közmegbízásból állítottak fel a latiumi Juno templomban, megtekintette szüzeiket meztelenül, és kiválasztott közülük ötöt, hogy a képen azt ábrázolhassa, amit mindegyiknél különvéve jónak tartott." (Uo. 64.)

Itt a művészi tudatnak elvileg új, nem-klasszikus irányelvével van dolgunk, bár itt sem boldogulhatunk bizonyos apriorizmus nélkül (hiszen Zeuxisz

[15] E. Müller a *Geschichte der Theorie der Kunst bei Alten* c. könyvében (II. köt. Breslau. 257. o.) bebizonyította, hogy a klasszika korszaka mimézisének semmi köze a „természet utánzásához", és hogy erről a „természetről" először csak Eupomposznál hallunk. Most általában megállapítottnak tekinthető, hogy a természet mint teremtő fogalma teljesen hiányzik a klasszika periódusában. Számos szöveg, amelyeket itt nem fogunk idézni, arról tanúskodik, hogy a „természet" itt nem más, mint „a dolog külső vagy belső ismérvének összessége", a dolog vagy dolgok „lényege" vagy „elve", vagy leginkább „a szubsztanica", vagy „az eredet". Lásd: A. O. Lovejoy: *The meaning of phisis in the Greak physiologers. Philos. Rev.* 18. 1909. 369—383. o. Ja. M. Borovszkij szovjet kutatóé az az *O термине натура у Лукреция* c. kiváló munka (a *Вопросы грамматического и словарного состава языка* (a II. kötetében, L. 1952, 223—238. o.), amely elegendő anyagot hoz fel e terminus történetéből, és bebizonyítja, hogy Lucretiusig az antik irodalomnak általában a természetről mint teremtő elvről nem volt koncepciója.

valaminek az alapján mégiscsak végrehajtotta a „természeti" tények kiválasztását). Mégis, a kánont itt empirikusan megfigyelhető méretek és arányok alkotják, és nem a priori szám-spekulációk (amelyek ugyan közel állnak a „valósághoz"), úgyhogy tulajdonképpen magára a kánonra nincs is szükség. Ebben az értelemben Polükleitosz a teljes életszerűsége és embersége mellett is sokkal aprioriszikusabb, mint Lüszipposz és a hellenizmus. De ha figyelembe vesszük, hogy a Zeuxisz típusú empirizmus mögött egy érzeteiben sokkal önállóbb szubjektum áll, ami megfelel a hellenisztikus pszichologizmusnak, akkor nem lep meg bennünket az a körülmény, hogy épp a reneszánszban tesz szert különös népszerűségre ez a módszer, és az új nagy szubjektivista korszak művészei Zeuxisznek (nem pedig Polükleitszonak) ezt a módszerét fogják feleleveníteni, és arányokról szóló tanításukat éppen vele fogják összekapcsolni.

5. Az ókori kánonok geometriai értelmezése

Az általunk eddig megvizsgált ókori kánonokat főképpen aritmetikai számok segítségével fogalmazták meg. De az ókori és valamennyi későbbi kánonnak létezik egy másik értelmezése, mégpedig a geometriai értelmezés.

Az utóbbi évtizedekben nagy sikerrel alkalmazták a műemlékek elemzésére az úgynevezett dinamikus derékszögű paralelogrammákat.[16] Azokat a derékszögű paralelogrammákat nevezik így, amelyek oldalainak egymáshoz való viszonyát irracionális számok fejezik ki.

Ha egy olyan négyzetet veszünk, amelynek oldalai egyenlők eggyel, úgy az átló $\sqrt{2}$-vel lesz egyenlő. Ha ezt az átlót egy derékszögő paralelogramma oldalának vesszük, amelynek a másik oldala ismét egységnyi, akkor olyan új átlót kapunk, amely $\sqrt{3}$-mal egyenlő. Ha ezzel új derékszögű paralelogrammát szerkesztünk, amelyben a másik oldal újból egységnyi lesz, olyan átlót kapunk, amely 2-vel egyenlő. Következésképpen az a derékszögű paralelogramma, amelyben az egyik oldal 2-vel lesz egyenlő, a másik pedig 1-gyel, statikus lesz. És végül, ha ennek az utóbbi derékszögű paralelogrammának átlójából, amely most már $\sqrt{5}$, egy másik derékszögű paralelogrammát szerkesztünk, újból úgy, hogy az egyik oldala egységnyi legyen, megint új dinamikus derékszögű paralelogrammát kapunk.

Pontos mérések megmutatták, hogy $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$ és $\sqrt{5}$ oldalú téglalapok igen megfelelő eszközök a művészettörténeti emlékek mérésére, minthogy éppen belőlük állnak az építészeti művek fő részei.

E mérésben különös jelentőséget nyer $\sqrt{5}$ oldalú téglalap. Ha ebbe belerajzolunk egy olyan négyzetet, amelynek függőleges oldalai egyenlő távolságra vannak a téglalap megfelelő függőleges oldalaitól, akkor a $\sqrt{5}$ oldalú téglalap egy négyzetre és két téglalapra oszlik. E három idom területe az aranymetszés törvénye szerint arányos egymással.[17]

[16] Ennek a témának szentelt munkák: Д. Хэмбидж: *Динамическая симметрия в архитектуре.* ford. В. Белюстин, szerk. Н. Брунов, М. 1936; Э. Мессел: *Пропорции в античности и средние века,* ford. Н. Б. Вургафт. szerk. Н. Брунов. М. 1936; М. Гик: *Эстетика пропорций в природе и искусстве.* ford. В. Белюстина М. 1936. Ezekről és más munkákról lásd: Н. Брунов: *Пропорции античной и средневековой архитектуры.* М. 1936.

[17] A művészi arányokról szóló említett munkákon kívül az aranymetszés kérdésének egyszerű és rövid kifejtését megtalálhatjuk egy kis munkában: Г. Е. Тимердинг: Золотое сечение. ford. В. Г. Резва. szerk. Г. М. Фихтенгольц. Pg., 1924.

Ennek és más dinamikus derékszögű paralelogrammáknak az egyiptomi művészetben való alkalmazásáról olvashatunk *Az építészet egyetemes története* c. mű 1. kötetében (szerkesztők N. N. Vlagyimir, M. Ja. Ginzburg, I. L. Máca, Sz. I. Szaharov. M. 1944. 81—95. o., illusztrációkkal). Hérodotosz alapján (II, 124) a szükséges és teljesen világos geometriai adatokat az egyiptomi piramisokkal kapcsolatban J. P. Lauer *Le problème des pyramides d'Egypte* c. könyvében találjuk (P., 1948). A Szunion dombon épült Parthenonnak, az eginai és az olümpiai dór templomnak $\sqrt{5}$ oldalú téglalap segítségével épült szerkezetéről D. Hembidzs foglalkozik (id. mű 119—196. o.).

E. Messzel a $\sqrt{5}$ derékszögű paralelogramma segítségével szerkesztett ókori emlékek hosszú felsorolását adja és ezeket megfelelően elemezve, nyíltan kimondja: „Nem ismerek a perzsa háború után épült egyetlen olyan hatoszlopos dór épületet sem, amelyik nem felelne meg ennek a viszonynak."[18]

De van egy körülmény, amely arra késztet, hogy új módon szemléljük ezt a $\sqrt{5}$ oldalú téglalapot — úgy mint amely az aranymetszés szabálya szerint van felépítve. Ugyanis a normális emberi termetet — hozzátehetjük, épp az antik szobrokon — a köldök az aranymetszés szerint osztja. Tehát az aranymetszés törvénye és a segítségével megszerkesztett $\sqrt{5}$ oldalú téglalap tartalmaz valami elevent, életszerűt, növekvőt, valami szerveset, sőt emberit, ha ez a szervetlen anyag eszközeivel van is kifejezve. E vonatkozásban szintén nagy a különbség Egyiptom és Görögország között, mivel Egyiptomban az aranymetszés törvénye csak szórványos tény, Görögországban pedig állandó. És ezért az általunk fentebb megvizsgált különbség az egyiptomi és a görög kánonok között, azaz a modul- és az antropometrikus konstrukciók eltérése jelentős mértékben megnyilvánul a művészeti kánonnak ebben a geometrikus értelmezésében is.

Végül ne gondoljuk azt, hogy a geometrikus kánonok valamiféle mozdulatlant, valami olyasmit jelentenek, ami csak statikus szimmetriát tartalmaz. Teljes joggal beszélhetünk az architekturális ritmusról is, mivel az épület geometrikus motívumai különböző fokban mozgalmasabbá vagy kevésbé mozgalmassá tehetik az adott épület általános konstrukcióját, megnyugtathatnak vagy nyugtalanságot vihetnek esztétikai benyomásunkba. Így például Görögország minden dór templomában teljesen tisztán megfigyelhetjük a vertikális törekvések és a horizontális megnyugvás drámai váltakozását. Az oszloplábazat alzatának (sztülobatesz) vízszinteséről áttérünk az oszlopok függőlegességére, innen újból az architráv vízszintesére, amit a triglifek függőleges vájatai követnek, és végül eljutunk a függőleges koronázó párkányhoz, amely a lentről felfelé megtett drámai út végső megoldását adja.[19] Például két vagy három oszlop jelenléte nem hozná létre semmiféle ritmus benyomást. De négy oszlop, amely egymástól bizonyos távolságra van elhelyezve, már rendelkezik bizonyos ritmikával. A leghatározottabb ritmikus érzetet hat oszlop kelti, amit az ókori építészek alkalmaztak is a klasszika periódusában. Ezért a geometrizmust nem kell holt mozdulatlanságnak értelmezni. A geometria szintén lehet ritmikus, amint ez meg is állapítható a művészet alapvető építészeti stílusainak elemzésénél.[20]

[18] Э. Мессель: Id. mű 31. o.

[19] Lásd: М. Я. Гинзбург: *Ритм в архитектуре*. М. 1923. 57. o. Ebben a könyvben az olvasó egész sor antik építészeti emléken megtalálható architekturális ritmusnak néhány egyszerű és elemi magyarázatát találja.

[20] Az aranymetszés elvének alapján használt geometrizmus túltengésének érdekes példáját találhatjuk: Le Corbusier: *Le modulor. Essai sur une mesure harmonique à l'échelle*

II. Középkori kánonok

1. A bizánci kánon.

Végül, Polükleitosz kánona és általában a görög kánonok lényegének teljes tisztázása céljából összehasonlító-történeti és stilisztikai-világnézeti szempontból is értékelnünk kell őket. Igen fontos, hacsak futólagos pillantást is vetni az utánuk következő kánonokra.

a) Amíg a szigorú és ősi egyiptomi művészet egyenesen megszüntet minden különbséget az objektív és fakturális formák között, az antik művészet pedig objektív formákat használ, a középkori művészet majdnem kizárólag fakturális formákkal él. Az egyiptomi művészet abban az értelemben síkbeli, hogy a tárgyakat csak síkban látja, látása síkbeli. Egyáltalán nem lát testet. Nincs mit mondania a háromdimenziós testekről. A középkori művészet pedig olyan értelemben síkbeli, hogy miután látja a tárgyi testiséget, síkban akarja elhelyezni. Az egyiptomi művészet síkbeliségét az határozza meg, hogy hiányzik benne maga a háromdimenziósság tapasztalata, míg a középkori művészet síkbeliségét az határozza meg, hogy aktívan nem óhajtja három dimenzióban ábrázolni azt, amit teljesen világosan három dimenzióban fog fel.

De a testet síkra akarja helyezni az újkori európai festészet is. Ezért meg kell különböztetni a középkori síkbeliséget az újkori európaitól. A középkort az jellemzi, hogy nem tűri el az ábrázolás plasztikáját és az ezzel kapcsolatos perspektívát, hanem megelégszik a belső és külső kontúrok rajzszerű felrakásával. Tehát, ha itt adják is a vonalak lerövidülését, ez nem hoz létre plasztikát. Ezzel kapcsolatban merül fel az arányok tanának sajátos orientációja, amelyet E. Panofsky (199. o.) az egyiptomi konstruktív és az antik antropometrikus orientációval szemben síkmértaninak, sematikusnak nevez.

b) Két középkori kánonunk van: a bizánci és a gótikus.

A bizánci kánont a híres Athosz-hegyi festőkönyv rögzítette, amely valószínűleg a XII—XIII. század festészeti gyakorlatát tükrözi.

Ez az ismeretlen szerzőtől származó mű a görög Kelet egyetlen tisztán művészetelméleti emléke. Címe: *Magyarázat a festőművészek számára*. H. Brockchaus és a mű utolsó kiadója, Papadopulosz-Kerameosz, igyekeztek megállapítani keletkezési idejét; következtetésük szerint nemcsak hogy nem nyúlik vissza a képrombolás korára (VIII—IX. sz.), hanem egyáltalában nem is a középkori. Aligha régebbi a XVII. századnál, és nemcsak a bizánci forrásokkal függ össze, hanem a reneszánsszal is (például használják itt a natourale — „természetes" fogalmat, hozzátehetjük, igen különös látvány ez a latin vagy olasz szó görög betűkkel átírva). Mindazonáltal ez az értekezés mindenesetre valóságos műhelyek hagyományából lépett ki, hasonlóan, ahogyan Cennini értekezése a giottói Itália gyakorlatát tükrözi. Ezenkívül ennek az értekezésnek szerzője Athoszban élt és dolgozott, ahol sok minden fennmaradt egészen az utóbbi időkig a régi ikonfestészet hagyományaiból.[21]

---

humaine applicable universellement à l'architecture et à la mécanique. Boulogne, (Seine) 1951. (Itt egyébként a 209. oldalon azt bizonyítja, hogy a Parthenon szobrászati mű, nem pedig architekturális konstrukció.)

[21] Az értekezés kéziratát Athoszban Didron találta meg, és francia fordításban publikálta: *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, P., 1845. Az 1853-ban Athénben megjelent alapszöveg jelentős interpolációkat tartalmaz. Javított és teljes formában a görög szöveget a következő kiadás tartalmazza: *Dionysioy toy en Thoyrnai Hermēneiai*

E nagy fontosságú mű tanulmányozása általában a középkori művészettörténet igen jelentős problémáit tárja fel. Bennünket itt a mű természetesen csak a művészeti kánon szempontjából érdekel.

„Tudd meg, tanítványom — olvassuk itt —, hogy az ember természetes termetét a homloktól a talpig kilenc tojás vagy mérték méri.[22] Először mérd ki a fejet, felosztván azt három részre, az első részbe helyezd a homlokot, a másodikba az orrot, a harmadikba az arc fennmaradt részét, a hajat pedig e tojás vonalán kívül rajzold, az orr mértékére; azonkívül az orrtól a szakáll végéig mérj három egyforma részt, amiből kettő a szakállra jut, egy pedig a szájra. Ami pedig a nyakat illeti, ennek a mérete az orré. Azután az álltól a test közepéig mérj ki három egyforma részt és a térdekig kettőt, a térdre vegyél ki egy részt, amelyik az orral egyenlő. Azután még két részt mérj a bokacsontokig és innen egy orral egyenlő részt a talpig, és a körmökig egy részt . . . Ami a szemeket illeti, méreteik egyformák; és a szemek közti távolság ugyanolyan hosszú, mint a szem . . . A fül hossza egyenlő az orr hosszával. Ha az embert meztelenül rajzolják, úgy a közepét széltében négy orr adja meg, ha meg ruhában van, másfél tojás."[23] Milyen is hát ez a kánon?

c) Először is világos, hogy itt a modulrendszer uralkodik, mert a főérdeklődés nem a figurák elasztikusságára és mozgékonyságára, hanem síkmértani sematizálására irányul. De már az is igen jellemző, hogy a mértékegység itt nem a láb, nem az ujj, nem a könyök, hanem az emberi arc mérete. A mértékegység e különbsége már önmagában is élesen megkülönbözteti a bizánci kánont az ókoritól, mind a stílus, mind a világnézet tekintetében.

Továbbá, ha közelebbről vesszük szemügyre a fenti leírást, az arcon belül az orrnak van kitüntetett szerepe. Az orr az arc harmadát alkotja, s hosszával nemcsak a homlok magasságát és az arcnak az állig tartó alsó részét mérik, hanem a fej felső részének magasságát is, az orrnyeregtől a szem legfelsőbb pontjáig tartó távolságot, valamint a nyak hosszát a kulcscsontig. A horizontális és a vertikális mértékeknek ez az egysége (ami megint csak nagyon jellemző a síkmértanbeli stílusra) azután azt eredményezi, hogy három koncentrikus kört mérnek fel, amelyek segítségével egy középpontú ábrázolást konstruálnak: az egyik kör — egy orr-hossznak megfelelő sugárral — körülírja a homlokot és az orcát, a másik — két orr-hossznyi sugárral — átfogja a koponyát és az arcot alulról, a harmadik — három orr-hossznyi sugárral — áthalad a kulcscsontnál és a toroknál, és a szokásos glóriát alkotja. Ez az eljárás teljesen eltekint az objektív helyességtől, s minden vonalat a tisztán

---

ēs dzōgraphicēs technēs hypo A. Papadopuloy-Keramōs. Petrop. 1909. Padapopulosz rámutat a mű Thournai Dionüsziosz által történt megszerkesztésének idejére — a XVIII. sz. elejére. A művel kapcsolatos irodalmat lásd: Schlosser; Kunstliteratur. Bécs 1924. 15. o. Orosz fordítása: Ерминия, или наставление в живописном искусстве, написанное неизвестно кем вскоре после 1566 г. (первая иерусалимская рукопись). Porfiriusz fordítása újgörögből. — *Труды Киевской Духовной академии.* 1867. 7. sz. 139—192. o., 1868. 2. sz. 269—315. o., 3. sz. 526—570., 6. sz. 494—563., 12. sz. 355—445. o. (a fordítás utolsó része az ismeretlen szerzőt Thurnai Dionüsziosz szerzetesnek és festőnek nevezi, és megállapítja a mű keletkezésének időpontját). Vannak különálló részkiadások ugyanilyen címmel — Kiev, 1867. Lás А. П. Голубов: *Из чтений по церковной археологии и литургике.* I. ч. *Археология,* 1918. 315—324. o.

[22] Általában az arcnak vagy a fejnek kerek voltára gondolnak, mint ahogyan ezt egyenesen meg is mondják az értekezés más kéziratai, amelyekből egyebek között Porfiriosz is fordított.

[23] A. P. Golubcov fordítása, amely nem utal arra az eredetire, amelyből fordította. De ez az eredeti szöveg tudományos kiadásban, amelyet Porfiriosz nem ismert, Papadopulosz—Karemeosz fent említett kiadása (I. rész, az 51. §-ra gondolunk).

„fakturális" vonalakra redukál. Mindez azt tanúsítja, hogy az említett „síkmértani "arányok lényege arra szűkül, hogy rögzítse a síkon a nemsíkbelit, mindazon velejárók nélkül, amelyek magából a síkba való transzpozícióból következnének. Ily módon a „fakturalizmust" itt az a legmagasabb objektivizmus diktálja, amely nem tűr el semmiféle torzítást az objektív létet visszatükröző környezet részéről. Ez látható a 3/4 profilokon, ahol a fej nem tud előrehajolni, hanem csak elfordul, úgyhogy miközben a vertikális méretek megmaradnak, a horizontális méretek változnak, de a három kör sémája mégis megőrződik, mégpedig úgy, hogy a közös középpontot az orrnyeregről átviszik a pupillára, vagy a szemhéjra, vagy a szemöldök külső sarkára. Ily módon, bár a horizontális méretek megváltoznak, a közös környezet ugyanaz marad, mint a szembenézeti arányoknál.

E. Panofsky rámutat ezekre a tényekre (1. nála 203—205 o. a megfelelő rajzokat és emlékműveket), de értelmüket nem ábrázolja elég pontosan. Hiszen az arányokban a stílus tükröződik, a stílus pedig világnézet. Filozófus pedig az, aki követni tudja, ahogyan az elvont világnézeti sémák egészen a kép konkrétságáig nőnek fel, és magának az életnek szimbólumaivá válnak. Milyen hát az a világnézet, amely a bizánci sematizálás mögött rejlik? Milyen belső életimpulzusok serkentették a művészi tudatot, hogy rögzítse az élet eleven arculatát, de kizárja a perspektívát? És miért voltak ezek az arányok modul-jellegűek, ám ugyanakkor mégsem egyszerűen objektívek, hanem a szubjektummal is összefüggők (vagy, E. Panofsky terminológiája szerint, „fakturálisak"), sőt legfőképpen ilyenek?

Úgy gondoljuk, hogy ezen alapvető ellentmondást az adja meg, hogy a bizánci ikonfestés a lényeglátás művészete, annak a misztikus világnak a meglátása, amely nem fér el sem a testi háromdimenziósságban, sem egyáltalán testben. Az, hogy a lényeglátás itt az abszolút objektivitásról beszél, amelyet nem érhet el semmiféle emberi látás, semmiféle emberi „nézőpont", parancsolóan követeli a perspektíva kizárását: a tárgyak úgy legyenek adva, amilyenek, és nem úgy, ahogyan látjuk őket. Az, hogy a tárgyak itt úgy vannak adva, amilyenek, és nem olyanoknak, amilyeneknek látszanak, megköveteli az arányok egyiptomi módon való modul-rendszerének bevezetését. És végül az, hogy itt lényeglátásról van szó, szükségképpen igényeli a kétdimenziósságot és a „fakturális" mintákat vagy a szubjektumra vonatkoztatott művészeti arányokat. A vonalak megrövidültek, de ettől nem jelent meg a plasztikitás. Ily módon az ikon valóban a láthatatlannak valamiféle meglátását nyújtotta, nemcsak tartalma alapján, hanem az esztétikai kánon jellegében is, az arányok alkalmazásának módjában, vagyis mindent összegezve magának a kompozíciónak stílusában. Az abszolút transzszubjektivitás úgy van adva itt, mint a szubjektum számára megértett láthatóság.

Következésképpen itt ismét világos példáját láthatjuk annak, hogy a világnézet miként érik stílussá, a stílus pedig hogyan válik a világnézet kifejezésévé.

Hogy teljesen megértsük az idézett bizánci kánont, egész sor körülményt kell tekintetbe vennünk.

Először is Thournai Dionüsziosz traktátusa tulajdonképpen nem esztétikai értekezés, és nem is művészettörténeti értekezés. Azt a benyomást kelti, hogy iskolai és technikai vezérfonal kezdő festők számára; és ezért sok fontos kérdést szárazon, absztraktan és doktrinér módon tárgyal. Hogy megérthessük lényegét, a bizánci ikonfestészet eleven befogadására van szükség, a használt absztrakt formulák csak ekkor válnak igazán bizánci esztétikává, csak ekkor

kezdenek beszélni és tanúskodni az eredeti, a bizánci esztétikáról. E. Panofsky a bizánci kánon e technikai utasításainak foglya maradt, és nem tudott rámutatni valódi stílusbeli jelentőségükre. Gazdagabban és mélyebben tárgyalja meg ezeket a témákat V. N. Lazarev.

Nevezetesen — másodszor — V. N. Lazarov *A bizánci művészet története* (I—II. M., 1947) című alapvető műve a bizánci esztétika kimerítő jellemzését adja a bizánci ikonfestészet konkrét elemzése alapján. A következőket írja (I., 30. o.) „Egészen természetes, hogy ilyen megközelítés mellett a művészetnek időn és téren kívüli jelleget kellett kapnia. Az irrealitás elve győzedelmeskedik benne. A bizánci ikonoknak és mozaikoknak absztrakt arany hátterük van, amely helyettesíti a reális háromdimenziós teret. Ez az arany háttér minden előtte ábrázolt jelenséget izolál, kiemelve őket az élet valóságos körforgásából. Ezáltal a jelenség mintegy az ideális világba kerül, elszakad a földtől és a földi fizikai törvényektől. Ebben a világban a tárgyak meg vannak fosztva a súlytól, az alakok a kiterjedéstől. Mint anyagtalan árnyak rajzolódnak ki, aranyvonalak finom pókhálója fedi őket, amelyek mintha szimbolizálnák az istenségtől kiinduló fénysugarakat. Mivel a figurák anyagtalanok, ezért könnyű, levegős épületekben laknak, amelyeknek a fordított perspektívájuk törékeny, immateriális jelleget kölcsönöz. Mindenütt absztrakt vonalak dominálnak. A test tolmácsolásában mindenütt az aszkézis elve kap hangsúlyt, a ruhák merev vonalas ráncokban esnek, a fákat és a növényeket absztrakt, geometriai körvonalak írják körül, a dombok és a hegyek kristályos formákká válnak. Az irreális kolorit még jobban fokozza az ábrázolásnak az innenső világtól való elszigetelődését, csatlakozva az antik illúzionizmus hagyományaihoz. Megőrizte sok mindenben finom féltónusainak választékosságát. De ezek a féltónusok hamar elvesztették impresszionisztikus könnyedségüket, átadván helyüket a sűrű lokális színeknek, amelyek a jelenség változatlan lényegét fejezték ki. A hellenizmustól öröklött reflexek szintén szilárdabb jelleget öltöttek; a színes fényvisszaverődésekből, amelyek a fény dinamikus játékát rögzítették, átmeneti tónusok tisztán dekoratív rendszerévé alakultak át, amelyeket síma, nyugodt síkokban raktak fel. Hiányzik az egységes fényforrás, amely széttéphetetlen, funkcionálisan függő egésszé fűzné össze az egyes jelenségeket, s így az alakok és tárgyak izolált zárt képet kapnak, mintha egy másik, mágikus világba költöztek volna, ahol nem érvényesek a reális megvilágítás törvényei." Mindazonáltal az ortodox bizánci tan mégis elismerte az ábrázolhatóságot a magasabbrendű világ alakjainak és színeinek segítségével, és ezért az ikontisztelők felül is kerekedtek a képrombolókon. A testiség nem hiányozhatott teljesen a bizánci ikonfestészetben. Természetesen mértéktartó, tartózkodó volt, és mentes az ókori lekerekített formáktól; de a testiség feltétlenül beletartozott ebbe a kánonba, és egyáltalán nem szűkíthető le a szokványos síkbeli felfogásra. Lazarev a következőket írja (I., 31. o.): A pravoszláv párt győzelme az antropomorfizmus végleges megszilárdulása volt a művészetben. Ezáltal széles perspektívák tárultak fel a hellenisztikus hatások benyomulása előtt. Az ember alakja, amely az ókori művészek érdeklődésének középpontjában állott, a bizánciak számára is az ábrázolás főtárgya maradt. És ezért teljesen érthető, hogy miközben az adott problémán dolgoztak, állandóan a hellenisztikus hagyományokhoz fordultak, ahol kész formulák sorát találhatták. A hellenizmusból vették kölcsön azt az illuzionisztikus technikát, amely megakadályozta, hogy a sík teljesen elnyerje az alak kiterjedését, és szintén a hellenizmustól örökölték az arányok alapvető rend-

szerét, amely megóvta az alakot attól, hogy geometriai ornamensben oldódjék fel.

Ezért egyáltalán nem formális jellegű tény az, hogy az egész emberi alakot a fej segítségével mérték. A fej és az arc valóban előtérben állott, de a fejlett bizánci kánonban ezek egyáltalán nem zavarták a háromdimenziós alak elemeit, ellenkezőleg, teljesen harmonizáltak vele. Ezt a harmóniát B. N. Lazarev újból igen világos s ugyanakkor egyszerű és érthető vonásokkal jellemzi (I, 32. o.): „A fej mint a szellemi kifejezőképesség központja domináns figurává válik, és maga alá rendeli az összes többi részt. A test teljesen háttérbe kerül, majdnem súlytalan nagysággá alakul, és elrejtőzik a ruházat finom ráncai mögött, amelynek vonalas ritmikája elvont, irracionális jelleget ad. Azt a kizárólagos szerepet, amelyet az antik szobrokon a törzs játszik, a bizánci ikonon a fej veszi át. Éppen a fejméret alapján konstruálja meg a bizánci mester a figurájának arányait, éppen a fej kelti fel benne a legnagyobb érdeklődést, mert a fejben fejezheti ki leginkább a testetlen és gondolati szemlélődést. Hogy e kedély a legnagyobb mértékben megnyilatkozhassék, az arc igen sajátos értelmezést nyer. A nézőre szegezett átható pillantású szemek kiválnak eltúlzott méreteikkel a keskeny, mintegy immateriális ajkak mentesek az érzékiségtől, az orrot egy észrevétlen függőleges vagy egy könynyedén hajlított vonal formájában rajzolják, a homlokot hangsúlyozottan magassá teszik, s nem ritkán nagyságával elnyomja az arc többi részét. Ebben az interpretációban a figura olyan érzéki képpé vált, amelynek segítségével az ember felemelkedhetett az Istenhez."

Ilyen a bizánci kánon s a vele összefüggő stílus és világnézet igazi lényege.

2. Gótikus kánon

Még inkább eltávolodik az antik organikus realizmustól a gótika. Villard de Honnecourt XIII. századi pikardi mestertől számos olyan rajz maradt fenn, amely arra utal, hogy az arányokat abban az időben nem annyira számokkal fejezték ki, hanem inkább különböző geometriai idomokkal, különböző háromszögekkel és négyszögekkel. Marie Velte *Die Anwendung der Quadratur und Triangulatur bei der Grund- und Aufrissgestaltung der Gotischen Kirchen* (Basel 1951. *Basler Studien zur Kunstgeschichte*, VIII. köt.) című szakmunkája részletesen elemzi Villard geometriai módszereinek alkalmazását a gótikus építészetre (különösen a 9—16., 54—54. és 65—87. oldalon). — Az emberi alakot meghosszabított ötszög segítségével rajzolták meg, amelynek felső oldala egyenlő volt a vállak közti távolsággal, az alsó két sugár összhangban volt a sarkakkal stb.[24] A módszer arról tanúskodik, hogy az arányok e stílusát életre keltő világnézet nemcsak hogy misztikus és mágikus, hanem úgy tekint az emberi testre mint örök igazságok hordozójára, mint olyan misztériumra, amelynek igen kevés kapcsolata van a test organikus integritásával mint

[24] Lásd a Párizsi Nemzeti Könyvtár albumát: Villard de Honnecourt: *Livre de portraiture* (portraiture — az arányok tana). (35. tábla). (Kiad. Omont.) Az egyes arculatokról és állatokról lásd pl. a XXXVII. táblázatot. Villard de Honnecourt albumának utolsó, kritikai kiadása: *Kritische Gesamtausgabe des Bauhüttenbuchs*, Hrsg. von H. R. Hahnloser, Wien 1935. Az arányokat taglalja V. Mortet: *La mesure de la figure humaine et le canon des proportions d'après les dessins de Villard, d' A. Dürer et de Leonardo da Vinci. Mélanges chatelains.* P., 1910.

önálló léttel. Bizáncban az arc ábrázolása feltételezi ennek a típusnak teljes objektív függetlenségét magának az ábrázolásnak módszereitől, mégis az arcot ábrázolják itt. A gótikában az ábrázolt figurának objektív léte szintén független, de ténylegesen itt nem annyira magát a személyt ábrázolják, hanem misztikus sémáját. Sőt maga a misztikus szárnyalás, amiről híres a gótikus stílus, szintén nem annyira maga a személyiség, hanem a személyiség misztikus sémája és létének sematikus módszere. Nem az önmagában vett szubjektumot adják, és nem az objektumot, hanem ami mindkettőnél magasabb és ami meghatározza őket (az egyiknek a másikhoz való szárnyalásának pontosan ebben a sémájában).

Nem egyszer mondottuk már, hogy a művészettörténet egyáltalán nem áll egyes olyan mozdulatlan stílusokból, amelyek metafizikusan el lennének egymástól választva, és mentesek lennének bármilyen kölcsönös átfedéstől. Ha formálisan közelítjük meg a geometriai kánon használatát az említett Villard-nál, akkor semmiféle specifikumát sem ragadjuk meg a gótikának, mivel a geometriai kánonok, mint tudjuk, általában soha nem tűntek el, hatalmas szerepet játszván Egyiptomban az ókorban és Bizáncban, a gótikában és a reneszánszban is. Tulajdonképpen így jár el E. Messzel a fent említett munkájában, teljesen egyformán alkalmazva geometriai módszereit a korai keresztény, a középkori és a reneszánsz művészetre. Ez a szerző természetesen elég sok formális különbségre rámutat a geometriai módszernek a művészettörténet különböző periódusaira való alkalmazásában. De hogy ezek a különbségek miként függnek össze stílusok különbségével, ezt a kérdést alig érinti. Ezért különös figyelmet kell arra fordítani, amit az imént mondottunk Villard arányainak stilisztikai lényegéről. Ezzel kapcsolatban megintcsak V. N. Lazarevnél találunk mély és találó elemzéseket.

A gótika meghökkent drámaiságával, nyugtalanságával, az anyagnak valamiféle súlytalanságba való átalakításával és elérhetetlen magasságokba való szárnyalásával. „A bizánci nyugodt szemlélődéssel a gótika szembeállítja a drámai affektivitást, ami a mozgást egészen a groteszk feszültségig fokozza. A gótikus alakokat elvileg éppen ez a dinamizmusuk különbözteti meg annyira a román stílusú alakoktól, valamint a bizánci művészet alakjaitól."[25] Másrészt azonban nem létezik semmiféle gótika valamilyen mozdulatlan és semmivel sem kevert stílus formájában. Például Itáliában az északi gótika a román stílus makacs és megmerevedett formáival találkozott, amelyek jelentősen deformálták, és teljesen specifikus nemzeti színezetet kölcsönöztek neki. Az itáliai gótikát jellemezve Lazarev a következőket írja: „A függőleges soha nem nyer benne olyan túlsúlyt, mint a francia, a német és különösen az angol építészetben. Kiegyensúlyozódik nyugodt, erősen kihangsúlyozott horizontális tagolásokkal. A csúcsíves boltívek viszonylag nem magasak és statikusak, leginkább a félköríves boltívek formáját közelítik meg, amelyek továbbra is jelentős szerepet játszanak az itáliai gótikus szerkezetben. E szerkezeti váz soha nem olyan éles, mint Északon. Méretei szerint nem nagy ablakai és a trifóriumok hiánya következtében megőrződnek a falsíkok, amelyek a festőművészek rendelkezésére állnak, és az északi gótika tipikus feszültségétől és az érzékfeletti kitörésektől mentes tér pedig nyugalmával és világosságával tűnik ki. Mindez az itáliai gótikát földibbé, anyagiabbá teszi. És ebben kétségtelenül

[25] В. Н. Лазарев: Происхождение итальянского Возрождения. I. köt. M. 1956. 63. o.

annak a születő polgári racionalizmusnak a befolyása nyilatkozik már meg, amely teljes kifejezést csupán a reneszánsz építészetben nyert."[26]

Úgy gondoljuk, hogy a művészeti stílusoknak csak a fentiekhez hasonló dialektikus értelmezése esetén tudjuk a művészeti kánonokat tudományos-kritikai elemzés alá vetni, és csak akkor leszünk képesek Villard kánonját kritikai módon reprodukálni, ha a gótikát a fenti elemzés módján más stílusokkal való kölcsönhatásában, valamint belső tendenciáinak érzékeny dialektikájában vesszük szemügyre. Anélkül, hogy ily módon behatolnánk a kánon ideológiai lényegébe, az összes háromszögek és négyszögek puszta formai játékok, mit sem mondó mechanizmusok maradnak.

Villard kánonjának sematikus specifikuma különösen akkor domborodik ki, ha összehasonlítjuk a kortársának, Giottónak figuráiban található szintén geometriai konstrukcióval. M. V. Alpatov a következőket írja Giottóról: „A belső mozgásokban gazdag figura perspektivikus benyomása geometriai módon általánosított képpé tevődik össze. A figura megőrzi belső mozgásainak teljes gazdagságát, plasztikus mintázását és plasztikus testiségét, és ugyanakkor egyetlen világos sziluettben fogható fel." Giottóval szemben Villard a geometriai idomot „csupán összeveti az emberi test szerves struktúrájával, de a kettő nem oldódik maradéktalanul egymásba".[27] Míg a bizánci ikonon és Villard-nál a test általánosítása már a test analitikus tanulmányozása előtt adva van, Giotto csak ez után az analízis után általánosít. Ugyanígy Giottó-nál az arcok is térbeli formát nyernek, ami nem volt meg korábban, a feladat síkbeli megoldása idején. A figurális kompozíció felépítésében Giotto számára megint csak nem a grafikus séma a fontos — mint ahogyan csaknem az egész középkori festészetben ez volt a fontos —, hanem a tér, amelyben kiterjedéssel rendelkező emberi testek helyezkednek el. Ennek a kánonnak a lényegét csak a Villard kánonjaival való összehasonlítás tudja számunkra megmagyarázni.

III. A reneszánsz kánonjai

1. *Történeti bevezetés*

a) Teljesen új fordulatot kap az egész probléma a reneszánszban. Itt újból feléled az emberi test valóságos megmérésének gyakorlata, amely a középkorban elvont sematizálásra szűkült.[28] Magától értetődik, hogy teljesen elvont a középkorban sem volt, mert a bizánci-trecentói arányok visszanyúlnak, amint erre E. Panofsky utal a „tiszta fivérek" IX—X. századi[29] arab rendjének irányelveire, és tőlük pedig a késői hellenizmusra, ahol a matematikának gyakran kozmológiai értelme volt. Ezek az arányok természetesen visszanyúlnak a platóni *Timaioszra* és innen az ókori püthagoreusokra. Az idők folyamán azonban feledésbe ment az arányok kozmológiai jelentése, és

[26] Uo. 61. o.

[27] М. В. Алпатов: *Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто*. М. — L., 1939. 174. o.

[28] Arról, hogy a vitruviusi arányok emléke nem halt ki a középkorban, hanem csak misztikus formát öltött, lásd az érdekes adatokat J. Shlosser *Kunstliteratur* . . . című könyvében, 82. o.

[29] Lásd: Dieterici: *Propedeutik der Araben*. 1865. 135. o., ahol a modul, igaz nem az arc hossza, hanem az „arasz", az arc hosszának 4/5-e. A hivatkozásokat Panofskytől vettük. 201. o.

használatuk a korabeli műhelyek előírásszerű, tisztán technikai gyakorlatára szűkült.

b) Mikor a reneszánsz küszöbéhez érünk, Cennini kimagasló nevét kell megemlítenünk.

1. Cennino Cennini az *Értekezés a festészetről* (1390 körül) című művében épp annyira új, mint amennyire még középkori figura is. Egyrészt először használ az európai művészettörténetben olyan terminusokat, mint a *relieve* (9. fej. a fény-árnyékkal kapcsolatban), a *naturale* („Folyvást a természet után rajzolni s ezt folyvást gyakorolni fontosabb, mint a mesterek műveinek másolása", 28. fej.), sőt a *maniera* fogalmát is („Ha a természet csak némi fantáziával is megajándékozott téged, eredeti modort dolgozol ki." 27. fej.), és még egyéb hasonló típusú fogalmakat és terminusokat. Másrészt arányainak megszerkesztésénél éppúgy figyelmen kívül hagyja az anatómiát, mint az egész középkor, éppolyan formalista a perspektíva kérdéseiben (87. fej.), és szintén kizárja az arány tanából a nőt (az állatokkal együtt), mint nem értelmes és ezért kaotikus lényt stb. Cennini itt következő fejtegetésében (70. fej.) nem nehéz észrevenni a bizánci kánonnal való összefüggéseket, éppen úgy, mint az eltéréseket is.

„Jegyezd meg, hogy mielőtt tovább haladnánk, meg akarom neked adni a férfi arányait. A nő arányait mellőzöm, minthogy nekik nincsenek tökéletes mértékeik. Először . . . az arcot három [egyenlő] részre osztjuk, mégpedig a homlok — egy rész, az orr — a másik, az orrtól az állig [a végéig] — a harmadik, az orr szélétől a szem egész szélessége mentén — egy ilyen mérték, a szem végétől a fül végéig — ugyanez a mérték, az egyik fültől a másikig — az arc hossza az álltól a nyak tövéig — egy a három mértékből, a nyak — egy hosszmérték, a nyak aljától a váll széléig — az arc hossza, a könyöktől a kéztőig — az arc és egy a három mértékből, az egész kézfej hossza — egy arc, a nyak alsó részétől a gyomor vagy a has felső részéig — egy arc, a köldöktől az ágyék felső részéig — egy arc, az ágyék felső részétől a térdig — két arc, a térdtől a sarokig — két arc, a saroktól a talpig — egy a három mértékből, a lábfej — egy arc hossza. Az ember magassága egyenlő az oldalt kinyújtott karok hosszával. A kar kézfejjel együtt elér az ágyék végéig. Az egész ember pedig hosszában nyolc arc és kettő a három mértékből. A férfinél balról egy bordával kevesebb van, mint a nőnél. A férfi testének alapját a csontok képezik. A szép férfiú napbarnított kell hogy legyen, a nő pedig sápadt."[30]

A középkori és reneszánsz elképzelések keveredése Cennini e fejtegetésében nyilvánvaló.[31]

c) A reneszánszban új erővel tör fel az arányok kozmológiai felfogása, és ez a felfogás igen intenzív metafizikai posztulátummá válik. Teljes bizonyossággal megállapítható tény, hogy a püthagoreusi-platóni hagyományozású geometriai és számkozmológia (és következésképpen a kozmikus arányok egész tanítása) teljesen elnémult a középkorban, és csak arisztotelészi kritikájából ismerték. J. Schlosser mutat rá, hogy először Lorenzo Ghibertinél

[30] Ч. Ченнини: *Книга об искусстве, или Трактат о живописи.* Пер. А. Лужнецкой. M. 1933. 62. o.

[31] Cennini értekezésének általános jellemzését megtalálhatjuk B. H. Лазарев *Происхождение итальянского Возрождения* c. könyvében. II. köt. M. 1959. 68—71. o. Szintén nála a trecento esztétikájának szemléletes jellemzését (71—96. o.). Hasonló jellegű jellemzés nélkül Cennini fent említett arányai megint csak átalakulnának semmit sem mondó formalizmussá.

(1378—1455) jelenik meg, aki az arab Alharen *Optikájában* a látási észlelés elméletével kapcsolatban feltüntetett 21 esztétikai kategóriát (fény, szín, nagyság, helyzet, folyamatosság stb.) elvetette, de meghagyta és előtérbe helyezte mechanikusan hozzácsatolt kategóriáit, a „részek arányosságát". Zavaros és nehezen olvasható III. Kommentárjának végén Ghiberti töredékes formában arányok ugyanilyen típusú tanát közli.[32] Itt kell megemlíteni a vitruviusi arányok mellett a reneszánszban a varroni kánon néven ismert kánont, amely a régi műhelyekkel állott vonatkozásban, és megfigyelhető Ghibertinél, Cennininél, valamint Gauricusnál és Dürernél.[33]

d) A továbbiakban a XV. században a firenzei akadémián feléled a platóni *Timaiosz* hagyománya; ennek az újplatónizmusnak közismert apostola Marsiglio Ficino. E. Panofsky egy másik művének — *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie.* Lpz. — Berlin 1924. (Stud. d. Bibl. Wartburg, Hrsg. v. Fr. Saxl) — mellékletében olasz szövegeket közöl Ficinónak a platóni *Lakomá*hoz írt kommentárjaiból *(Sopra lo amore o ver Convito di Platone.* Firenze 1544.). Itt az isten ábrázatáról, az angyalokról és lelkekről szóló általános kozmológiai fejtegetések között találjuk a következő szöveget is (VI. fej., Panofskynál 25. o.): „Végül is mi hát a test szépsége? Kétségtelen, hogy valamilyen *cselekvés, elevenség* és *báj (atto, vivacita* e *grazia),* amely a test eszméjének hatására ragyog a testben. Ez a ragyogás nem száll az anyagra, ha az anyag nincs előbb a legtökéletesebb módon kiképezve. Az élő test kiképzése pedig három dologban fejeződik ki — a rendben, a modusban és a fajban (ordino, modo e specie). A rend a távolságot jelenti a részek között, a modus a mennyiséget jelenti, a faj a vonalakat és a színeket jelenti. Elsősorban az szükséges, hogy a test minden tagja természetes helyét foglalja el, azaz hogy a fül, a szem, az orr és a többi tagok a helyükön legyenek, és hogy a két szem egyenlő legyen és közel legyen az orrhoz, és hogy a két fül szintén egyenlő legyen, és a két szemtől távol essék. És a távolságoknak ez az egyformasága, amely a rendre vonatkozik, nem elégséges, ha ehhez nem illesztjük hozzá a részek módusát, amely mindegyik tagnak megadja az őt illető nagyságot az egész test arányaitól függően. (Nevezetesen: három orr hosszában elhelyezve alkotja az arcot, a fülek két félköre alkotja a nyitott száj teljes körét, és egyesítve ugyanők alkotják a két szemet. Az orr hossza egyenlő az ajak és a fül hosszával, a szemek kerülete pedig egyenlő a száj kerületével. Nyolc fej alkotja az egész test hosszát, ahogyan a kéz és a láb összege a test magasságát képezi.) Ezzel összhangban kell hogy legyen a *faj,* amennyiben a vonalaik mesteri görbületei és a két szem ragyogása díszíti a részek rendjét és modusát."

Könnyű észrevenni, hogy először is Marsiglio Ficino Vitruvius híres kánonját használja (a test hossza egyenlő nyolc fej hosszával, az arc egyenlő három orr hosszával, a test hossza a kéz plusz a láb hossza). Másodszor, és ez igen jellemző, Ficino különös figyelemmel időz az arc részleteinél; és harmadszor mindezeket a tisztán emberi mértékeket Ficino teljesen kozmologikusan

[32] Orosz fordításából (Лоренцо Гиберти: (*Commentarii. Записки об итальянском искусстве.* Ford., jegyzetek és bevezető cikk: A. Губер. M. 1938) az arányokról szóló rész ki van hagyva.

[33] Erről lásd: I. Schlosser: *Kunstliteratur.* 96. o. Lásd ugyanennek a szerzőnek, Ghiberti kiadójának értékes magyarázatait a gyönyörű kiadáshoz: Lorenzo Ghiberti: *Denkwürdigkeiten,* zum ersten Mal vollständig herausgegeben von J. V. Schlosser, Berlin 1912. I—II. köt. Schlosser megemlíti, hogy Ghiberti, Alberti alapján, módosításokat eszközölt Vitruviusnál (lásd később).

interpretálja, bár úgy tűnnék, hogy ezeknek teljes önálló jelentésük van, és egyáltalán nincsen szükségük ilyen ünnepélyes és impozáns jellemzésre.

e) A quattrocento korában, amikor az arányok megkapták a korábban elfelejtett kozmológiai értelmet, nem hiányzott az arányok „zenei interpretációja sem, mivel a régi püthagoreus-platóni hagyomány a zeneelméletben is megvolt. Megtaláljuk ezt például Pomponius Gauricusnál,[34] sőt Francisci Georgii Veneti[35] még azt is megállapítja, hogy a test általános magassága fej nélkül egyenlő a hangnemmel (9 : 8), a törzs hossza, vagy a láb hossza a kvarttal (4 : 3), a mell a kulcscsonttól a köldökig az oktávval (2 : 1) stb. Ujjáéled az arányok antik geometriai interpretációja is, és ezzel együtt az aránymetszés is — szintén kozmológiai következtetésekkel.

Itt meg kell említenünk Luca Pacioli[36] kiemelkedő nevét (szül. 1445 körül), aki már a *Summa de Arithmetica, Geometria etc.* című munkájában érintette a platóni öt poliéder spekulatív jelentésének kérdését; *De divina proportione* (Velence, 1955) c. híres munkájában pedig, mondhatnánk megnyitotta a kozmológiai-proporcionális konstrukciók egész korszakát. Ezekkel a konstrukciókkal egyébként Kepler is sokat foglalkozott (*Mysterium cosmographium* és *Harmonia mundi* c. munkáiban), mégpedig nagy sikerrel. A bolygók távolsága és mozgása közötti összefüggést és azt a törvényt, hogy a bolygók keringési idejének négyzete egyenlő a Naptól való középtávolságuk harmadik hatványával, Kepler éppen annak az öt poliédernek a leírása útján kapta meg, amelyek a bolygópályák rádiuszaival bíró gömbfelületek köré szerkeszthetők.[37] Sőt mi több, Lomazzo az aranymetszés törvényét egyenesen kiterjesztette az ókori szobrokra, és hangsúlyozta operációinak mitológiai-asztrológiai jelentését.[38]

f) Mi késztette mindezeket a szerzőket, hogy az arányokról a szemünkben oly különös elméletet adjanak? Mi a titka a reneszánsz híres számkozmológiájának és az arányok misztikus-asztrológiai megközelítésének? Formálisan természetesen magyarázatot ad erre az antik püthagoreus platónizmus újjászületése. De miért lett szükség egyszeriben erre az újjászületésre? A filozófiatörténészek gyakran azzal zárják el maguk előtt a válaszadás útját, hogy nem veszik tekintetbe a püthagoreus platónizmusnak a reneszánszbeli sajátosságát, szemben a korábbi középkori arisztotelianizmussal, amely szintén rendkívül sajátos — a maga középkori módján. Formálisan

[34] Pomponius Gauricus: *De sculptura* (Firenze 1504.). Ed. H. Brockhaus, 1886, 130. o. Idézi E. Panofsky, Monatsh. XV. 209. o. 1. lábj.

[35] Francisci Georgii Veneti: *De Harmonia mundi totius cantica tria.*

[36] Fra Luca Pacioli: *De divina proportione. Die Lehre vom goldenen Schnitt.* Nach der venezianschen Ausgabe vom Jahre 1599 neu herausgegeben und übersetzt von C. Winterberg, Wien 1889.

[37] Azzal kapcsolatban, hogy ennek az egész misztikának és asztrológiának döntő jelentősége volt Keplernél, olvashatunk L. Günther *Die Mechanik des Weltalls. Eine volkstümliche Darstellung der Lebensarbeit Johannes Keplers* c. művében (Leipzig 1902. 32, és 73. o.), ahol az olvasó megtalálja a kérdés világos, meggyőző, szemléletes és közérthető kifejtését.

[38] G. P. Lomazzo: *Tractato dell'arte della pittura.* Milano 1584. (új kiad. 1844.) VI., 3. I 31. Kozmológiai interpretációt adott Mario Equicola is; (*Della natura d'amore.* 1531.) Vö. E. Panofsky „Monatsh". XV., 209. o. Luca Pacioli műveit, amelyekben magyarázza az arányok matematikai és kozmológiai jelentését, valamint a sokoldalúság platóni tanát és általában a számmisztikát, elemzi Л. Олышки *История научной литературы на новых языках* c. műve, ford. Ф. А. Коган—Бернштейн и П. С. Юшкевич. I. köt. M. L., 1933. 98—152. o.

tekintve itt a püthagoreus platónizmus, (amely gyakran igazi neoplatonizmussá érik) az arisztotelianizmus ellen harcolt.

De ha a lényeget érintően akarunk beszélni, s nem csupán formálisan, akkor figyelembe kell vennünk, hogy a régi középkori arisztotelianizmus nem egyszerűen arisztotelianizmus volt, hanem egyben igen sajátos teizmus is, amely minden fenntartás nélkül kizárta a régebbi antik, azaz pogány panteizmust, és a reneszánsz platónizmus nem egyszerüen platónizmus volt, hanem egyben olyan filozófia is, amely előtérbe helyezte a világ, a kozmosz problémáját, s gyakran a legvalódibb panteizmussá változott. Ezért a reneszánsz püthagoreus platónizmus és neoplatónizmus kulturális-történeti tekintetben haladó áramlat volt, összehasonlítva a középkori arisztotelianizmussal, noha ettől elvonatkozva az arisztotelianizmus sokkal pozitívabb is, mint a platónizmus. A kozmosz problémái előtérbe kerülnek, egyelőre még isteni energiákkal, démoni erőkkel telítve, de ebben az érdeklődésben kétségkívül az új ember vonzalmai fejeződtek ki: a földi személyiség felszabadítása, a környező anyagi világ magasabb értékelése. A reneszánsz teozófiai és asztrológiai panteizmusa átmeneti fok volt a szigorú középkori teizmustól az újkor matematikai természettudományára. Egyrészt ez már matematika és asztronómia volt, nem egyszerűen teológia; másrészt pedig egyelőre még misztikus matematika és asztronómia volt, azaz reneszánsz asztrológia, alkímia, mágia és teozófia. Arról természetesen nem is kell beszélni, hogy ez a világnézet és a belőle következő aránytan milyen szorosan összefügg a szubjektivizmus, az individualizmus és a pozitivizmus beköszöntő századával, azaz mindent egybevetve a polgári kapitalista kultúra századával.

Egyebek között ez az oka, hogy a reneszánszban tömegesen kelnek életre az építészeti formák és az emberi arányok összhangját hírdető vitruviusi tanokkal kapcsolatos spekulációk. Igaz, hogy ez az új aránytan kevés újat adott az antikvitáshoz képest. Vagy Vitruvius kánonját ismételték, vagy Cennini felosztását reprodukálták, néhány részletet bevezetve a fej mérésénél (Ghiberti, Luca Pacioli), vagy kiterjesztve a harmadik dimenzióra (Pomponius Gauricus, már Leonardo da Vinci hatására), noha már maga az a törekvés kétségtelenül új volt, hogy pontosan megmérjék az ókori szobrokat, ami azután maga után vonta a proporcionális rendszerek megkülönböztetését, és összefüggésbe hozta őket egyik vagy másik vallási, esztétikai és kulturális-történeti kategóriával.

Mindezeknek a módszereknek újszerűsége viszonylagos, és igazán új csupán az emberre irányuló figyelem. Ez a kor inkább az átmenetet jelenti az igazi reneszánszra, s még nem maga a reneszánsz. És amit valóban újnak és rendkívülinek tarthatunk a reneszánszban, az Alberti, Leonardo da Vinci és Dürer aránytana. Mindegyiküknél az alapvető és közös a határozott felszabadulás minden hagyomány és minden tekintély alól, és annak az eszményi típusnak a keresése, amely kifejezné az emberi test természetes állapotát és a tiszta antropometrián alapulna, már minden kozmológia nélkül vagy ennek háttérbe szorításával. De minthogy az ókor is már erre törekedett, úgy meg kell tudnunk, hogy miben áll itt a majdnem kétségbevonhatatlan újszerűség.

2. *Alberti* (szül. 1404-ben) követi Vitruviusnak azt az utasítását, hogy a lábfej a test hosszának 1/6 részét alkossa, és erre építi *exempedáit*, azaz azokat a vonalakat, amelyek egyenlők az adott megmérendő testnek egész hosszával; minden egyes hossz 6 *pedes*ből, lábból, és mindenegyik láb 10 *unceolá*ból,

hüvelykből és minden egyes unceola 10 *minutá*bál áll. Ilymódon a test egész hosszát most már 600 egységre osztja, amelyek természetesen nagy teret engednek a legkülönbözőbb természetes részletek rögzítése számára. Ez a módszer önmagában véve mégis elég szegényes anyagot adott, csupán egy igen részletes táblázatra korlátozódott.[39]

De lényegében és viszonylag új Alberti esztétikai állásfoglalása, szemben áll Polükleitosszal és a püthagoreusokkal, és szemben áll a középkori irányelvekkel. Viszonylag újnak azért nevezzük, mert ez a pozíció határozottan kirajzolódott már az antik hellenizmusban, amint ezt már fentebb láttuk, annál is inkább, mivel maga Alberti is épp az általunk megnevezett Zeuxiszt idézi föl: „Nemcsak az egyes testek méreteit próbáltuk megállapítani és feljegyezni, hanem lehetőleg azt *a legmagasabb szépséget is, amellyel a természet a testek sokaságát áldotta meg*, mintegy megfelelő módon szétosztván közöttük; s ebben azt utánozzuk, aki az istennő képmását alkotta a krotoniaknak: a szépségben legkiválóbb szűzektől kölcsönvett mindent, ami a szűzekben külön-külön a legvonzóbb volt a formák szépségét tekintve, s művébe ültette át. Így választottunk ki mi is sok testet, a legszebbeket, mégpedig hozzáértők ítélete alapján, és ezektől a testektől kölcsönöztük méreteinket, azután pedig összehasonlítván őket egymással és elvetvén az egyik vagy másik irányba való eltéréseket, kiválasztottuk azokat a középnagyságokat, amelyeket igazolt az exempedák segítségével végzett egész sor mérés egybeesése."[40] Tehát Alberti (legalábbis *A szoborról* című művében) teljesen vak aziránt, hogy a tiszta empirizmus megvalósíthatatlan fikció, hogy minden értékelés és a kiválasztás feltételezi az értékelés és a kiválasztás elveit; úgy gondolja, hogy kánonja valóban abszolút empirikus. De esztétikatörténeti szempontból mégis kiemeljük ezt az esztétikai pozíciót, mint tiszta reneszánsz — és ebben az értelemben új — pozíciót. Flemmingnek[41] nincs igaza, amikor arra törekszik, hogy Albertinél megtalálja a kantiánus „elvek" csíráját, de teljesen igaza van abban az értelemben, hogy Albertinél megtalálható az önállóan érző szubjektum teljesen újeurópai általános pozíciója az aktívan felfogott és kidolgozott, lényege szerint passzív objektum viszonylatában. Miután arra törekedett, hogy az objektív létben csupán az érthetőt, csupán a szubjektummal összemérhetőt hagyja meg, Alberti — a szép egész újkori európai esztétikájával együtt — az objektumot átalakítja formális-törvényszerű és racionális-célszerű valósággá.[42]

Ezzel remekül harmonizál az, amiről rendszerint nem beszélnek művészettörténészeink, és amit nem tartalmaznak Alberti építészetről, festészetről és szobrászatról szóló művei, de megtaláljuk a családi életről szóló értekezésében.[43] Itt Alberti a kispolgári-kapitalista élet apostola, szüntelen a háztartás racionális vezetését áhítozza, és szüntelen siránkozik, miszerint csökkenteni kell a kiadásokat és emelni kell a háztartás bevételét; a vállalkozó szellemet, körültekintést, óvatosságot, takarékosságot, előrelátást, gazdaságosságot prédikálja mindenfajta henyélés és pazarlás helyett. Ez az ideológia messze

[39] Леон-Баттиста Альберти: *Десять книг о зодчестве. Материалы и комментарии.* M. 1937. (II. köt. *A szoborról* szóló cikk. 12—23. o.)

[40] Леон-Баттиста Альберти: *Десять книг о зодчестве.* II. köt. 20. o.

[41] W. Flemming: *Die Begründung der modernen Aesthetik und Kunstwissenschaft durch Leon Battista Alberti.* Lpz.—Berl. (é. n.)

[42] Ezt jól megvilágítja I. Behn *Leon Battista Alberti als Kunstphilosoph* c. könyve. Strassburg 1911. 28—33. o.

[43] L. B. Alberti: *I libri della famiglia*, ed. da Gerolomo Mancini, Firenze 1908. 159. o.

maga mögött hagyja azt a liberalizmust, amelyet fentebb állapítottunk meg a reneszánsz neoplatónizmusról.

„Tudod-e, milyen emberek tetszenek nekem a legjobban? Azok, akik pénzüket csak a legszükségesebbre adják ki és nem többet, a felesleget pedig félreteszik."[44] Alberti részletesen osztályozza a kiadásokat és aprólékosan megvitatja célszerűségüket.[45] Egy perc időt sem akar elveszítegetni, és beosztja az egész napot. A napot szigorú terv szerint kell eltölteni, és este részletesen összegezni kell minden eredményt[46] stb., stb. Csak miután elolvastuk ezt az értekezést, és belemerültünk a szűntelen számvetés, tervezés, „életszerűség" és „szent takarékosságú" gazdaságosság atmoszférájába, kezdjük el megérteni Alberti esztétikájának kispolgári indítékát és művészeti kánonjainak és arányainak valódi társadalmi stílusát.

Nem kell, hogy meglepjen bennünket az a körülmény, hogy a reneszánsz ilyenfajta kispolgári vonásokat is tartalmazott, egyidejűleg azzal az emberfelettiséggel, amelyet már sokszor kiemeltek, és amely szintúgy kétségtelenül e nagy kor vívmánya. Hiszen a kispolgárságnak és a titánoknak sok közös vonásuk van. Ilyen közös vonás mindenekelőtt az individualizmus. Igaz, az egyik esetben ez az individualizmus széles, mély, erős, szép, s egyáltalán nagykaliberű jelleggel rendelkezik; a másik esetben pedig szűk, kicsinyes, nem olyan erős és szép, és általában kisebb kaliberű. Mindazonáltal igen lényeges a hasonlóság közöttük, mivel a kispolgár nyíltan vagy titokban mindig arról álmodozik, hogy titán lesz, az emberfölöttiség mélyén pedig mindig megtalálható egy kisajátító-magántulajdonosi szembenállás mindennel, ami körülötte létezik. Mindenesetre a reneszánsz kultúrtörténésze megfelelő számú világos példát tud felsorolni erre vonatkozóan.

3. Leonardo da Vinci és Dürer

a) Leonardo (1452—1519) rendkívül bonyolulttá tette Alberti „empirizmusát". „Az ember arányai — írja — a test minden tagjában változnak, amennyiben nagyobbnak vagy kisebbnek tartjuk és különböző szempontból [látjuk]; az arányok annyival nagyobbá vagy kisebbé csökkennek vagy növekednek egyik oldalról, amennyivel növekszenek vagy csökkennek az ellentétes oldalon."[47] Ezek az arányok, Leonardo szerint elsősorban a kortól függően különböznek:[48] a kisgyermeknél az ízületek vastagságuk szerint fordított arányban állnak a felnőtt ember ízületeivel;[49] nagy a különbség az ízületeknek a hosszában is.[50] Továbbá az arányokra nagy hatással van a tagok behajlítása és kinyújtása. Igy Leonardo megjegyezte, hogy a „kéz teljes kinyújtásától behajlításáig hosszának nyolcad részével növekszik vagy csökken", hogy „annál jobban növekszik a tér a válltól a könyökig, minél kisebb lesz a könyök behajlításának szöge a derékszögnél, és annál inkább csökken, minél nagyobb

[44] Uo. 150. o.
[45] Uo. 198. o.
[46] Uo. 165. o.
[47] Leonardo da Vinci: *Книга о живописи.* Ford. A. A. Губер и В. К. Шилейко. szerk. А. Г. Габричевский. М. Изогиз. 1934. No 263. (a kéziratos kódex szerint idézve.)
[48] Uo. 264. o.
[49] Uo. 265. o.
[50] Uo. 266. o.

lesz ez a szög a derékszögnél".[51] A méreteket befolyásolja az ember mozgása,[52] testtartása,[53] testalkata.[54]

Leonardo egyszerűbb felosztásból indul ki, mint Alberti. Felosztása a maradék nélküli törteken (talán Vitruvius alapján) és a test egész hosszának 9 vagy 10 archosszra való beosztásán nyugszik.[55] Az emberi testrészek legkülönbözőbb helyzeteit megfigyelő nagyszámú antropometrikai vizsgálatait Leonardo nem foglalta egységbe, és aligha lehetne is ezeket egységbe foglalni, ha tekintetbe vesszük azoknak az összes lehetséges változásoknak végtelen mennyiségét, amelyeket a test elszenved, nyugalmi állapotához képest. De mégis, már maga ez a sokféleségében és gondosságában példátlan empirizmus éppen az újkori európai kultúrának figyelemreméltó jelensége. Az empirizmus jogai Leonardónál teljesen új alapokra kerülnek. Amíg az ókor az „objektív" és a „fakturális" formák felosztásával mintegy nem hivatalosan az utóbbiakat igényli, itt ezek nemcsak általában nyertek elismerést, hanem különös módon törvényesítve is voltak.

Valóban, mi az, ami itt specifikusan új? Leonardo például a következőképpen magyarázza a test elhajlásainak és elfordulásainak hatását arányaira: „Az ember annyira kisebbedik, mikor az egyik oldalra hajlik, amennyire növekszik az átellenes oldalon."[56] Így magyarázza például Leonardo az emberi test arányainak változását, mikor egy tagot behajlítanak: „Amennyivel hosszabb lesz a test behajlított tagjának egyik oldala, annyival csökken átellenes része. Azoknak az oldalaknak külső központi vonala, amelyek nem hajlanak meg a test meghajlított tagjainál, sohasem csökkennek vagy nagyobbodnak hosszúságban."[57] Mit jelent ez?

Leonardo nagy hévvel dícséri a látást és a szemet,[58] másrészt nyomatékosan hangsúlyozza a festészet „tudományosságát",[59] a természettel való adekvátságát, és filozófiai természetét,[60] a szem hibátlanságát más érzékszervekhez képest. Ilyen felfogás mellett a tér látható deformációinak tana feltétlenül tudományos, mégpedig matematikai szankciót igényel; a tér deformációi feltétlenül el kell hogy veszítsék pusztán szubjektív emberi szeszély jellegüket — e szubjektív alakulatoknak, személetes értelmüket feltárva, át kell alakulniuk valami objektívvé és általános érvényűvé.[61] Ezt úgy lehetett megtenni, ha a perspektívára vonatkozó valamennyi megfigyelést átalakítják geometriai tudománnyá. És minthogy itt épp a szemléletes geometria került előtérbe, világos, hogy létre kell jönnie a geometria azon fejezetének, amely a későbbiek folyamán az „ábrázoló geometria" elnevezést nyerte."[62]

[51] Uo. 271—276. o.
[52] Uo. 279., 374., 399., 400. és 401. o.
[53] Uo. 280. o.
[54] Uo. 284. és 375. o.
[55] Uo. 264. o. E. Panofsky (213. o. 2. lábj.) rámutat, hogy mindkét módszer — a vitruviusi kánon és Cennini—Gauricus kánonja — Leonardónál karöltve szerepel, úgyhogy gyakran nem állapítható meg, hogy honnan származnak arányfelosztásai.
[56] Leonardo da Vinci: *Книга о живописи.* 313. o.
[57] Uo. 314. o.
[58] Uo. 11., 15/a., 16. és 24. o.
[59] Uo. 1—6. o.
[60] Uo. 9. és 12. o.
[61] Uo. 11. o.
[62] Leonardo arányokról szóló fejtegetéseinek megértése céljából igen fontos tekintetbe venni általános esztétikai nézeteit, amelyek eljuttatták őt az emberi szem hihetetlen felmagasztalásához, a festészetnek mint a legmagasabb művészetnek, filozófiának és tudo-

b) Nem kell eltúlozni Leonardo szerepét az ábrázoló geometria megteremtésében. A perspektívatan megalkotójának ugyanilyen mértékben Albertit is tarthatjuk. Ezért, ha most arról a geometriai szükségszerűségről beszélünk, amelybe a reneszánsz szubjektivizmus már megjelenése kezdetén átcsap, akkor ítéletünk egyaránt vonatkozik Albertire és Leonardóra.

Alberti nem egyszerűen általánosságban tanította az arányokat, ahogyan ezt legalábbis az *Építészetről* (VII, 5) című írásában olvashatjuk.[63] Az ő érdeme az arányokról szóló nagyszámú megfontolás összekapcsolása a perspektíva elméletével. „Vitruvius építész az ember termetét a lábfejjel mérte; számomra méltóbbnak tűnik, ha a test egyéb tagjait a fejhez viszonyítjuk, annál is inkább, mivel minden embernél, ahogyan észrevettem, a lábfej hosszúsága körülbelül egyenlő az álltól a fejtetőig érő távolsággal. Eszerint, ha egységül a test valamelyik tagját vesszük, az összes többi részt oly módon kell hozzáigazítani, hogy közülük egyik se legyen megfosztva hosszúságban és szélességben a többiekkel való összhangtól."[64] Ebben, igaz, eddig még nincs semmi különösen eredeti (ha nem vesszük figyelembe, hogy nagyon jellemző a fej kitüntetett szerepe az emberi termet mérésében). De azután a következőket olvassuk: „Ezután arról kell gondoskodni, hogy minden egyes tag az adott helyen rendeltetése szerint működjék . . . Amikor a festőművész az életet tárgyakban óhajtja kifejezni, minden egyes részüket mozgásban fogja ábrázolni . . ."[65] „Elsősorban arra kell ügyelni, hogy az egyes tagok jól megfeleljenek egymásnak. Megfelelni pedig egymásnak abban az esetben fognak, ha nagyság, rendeltetés, külső, szín stb. szerint, a maguk részéről egységes szépségnek felelnek meg. Mert ha a képen jókora fej lesz és kicsiny mellkas, széles kéz, dagadt láb és puffadt test, az ilyen kompozíció kétségtelenül rút benyomást kelt. Eszerint feltétlenül ragaszkodnunk kell bizonyos szabályokhoz a test tagjainak nagyságát illetően"[66] stb.

Mindezek a gondolatok erősen emlékeztetnek Leonardo tanítására, aki a test arányait a különböző véletlen körülmények hatására létrejövő végtelen sok variációval összefüggésben vizsgálta.[67]

c) Szemléletességre törekvő tendenciája és a test iránti szeretete ellenére az ókor nem ismerte az ábrázoló geometriát; a perspektívára való utalások elég korán elkezdődnek az ókori irodalomban, de soha nem jutottak el az elmélet

---

mánynak a tanításához, az intellektus példátlan túltengéséhez, amely műalkotásaiba is belevitte a művész elsődleges intuícióival való éles disszonanciát, eljuttatta azokhoz a standardokhoz, amelyek mérsékelték a maga Leonardo által dicsőített látóintuíciónak művészeti jelentőségét, a kolorisztika mérsékléséhez, összehasonlítva a kompozícióval és modellezéssel. Az arányoknak ezt az egész esztétikai és stilisztikai lényegét Leonardónál igen meggyőzően megmutatja B. H. Лазарев *Леонардо да Винчи* c könyve. L. 1936. 54—64. o.

[63] „És mint ahogyan az állatnál a fejnek, a lábnak és minden más tagnak meg kell felelnie a többi tagnak, úgy az épületben is, és különösen a templomban, minden résznek úgy kell kialakítva lennie, hogy az egyik a másikkal összhangban legyen, és hogyha bármelyiket is vesszük közülük, ennek alapján pontosan meg lehessen mérni az összes többi részt." Леон-Баттиста Альберти: *Десять книг о зодчестве.* I. köt. M. 1935. 221. o.

[64] Леон-Баттиста Альберти: *Десять книг о зодчестве.* II. köt. 47. o.

[65] Uo.

[66] Uo. 46. o. Vö. például azt a négyzethálót is, amelyet Alberti javasolt a tárgy lerajzolása számára (uo. 37. o.), a Leonardónál található hasonló szerkesztéssel (No 97.).

[67] Albertinek a perspektíva elmélete területén kivívott jelentőségét tárgyalja L. Olschki id. mű I. köt. 41—44. o. Uo. 43. o. 1. lábj.: irodalmi utalások Alberti perspektíva elméletére.

fokára. Alberti és Leonardo esztétikai pozíciójának lényege az emberi szubjektum absztrakciója és istenítése, és nemcsak egyszerűen a szubjektumé, hanem képességeié is (értelem, érzéki észleletek stb.) és nem a testnek mint testnek. Alberti és Leonardo ábrázoló mértanában nemcsak a természetre való törekvés látható, (ez megvolt az ókorban is), hanem az emberi szellem egyes képességeinek abszolutizálására való törekvés is, azaz az antropocentrizmus. Az ábrázoló geometria módszerei érintetlenül megőrizték a látás összes szubjektív szeszélyét, és ugyanakkor megalapoztuk ezeket mint szükségszerűeket, mint matematikaiakat, mint ebben az értelemben objektíveket. Itt is feltűnő a kontraszt az antik esztétikával, amely semmiféle perspektívát sem szeretett ennyire, és nem is igyekezett ennyire állhatatosan kijutni az eukleidészi sztereometria határaiból.

d) Végül még jellemzőbb A. Dürer (1471—1528), aki a planimetrikus irányelvekkel kezdte el, és eljutott az antik-leonardói sémákhoz és Alberti exempedáig, amelyeknek mindegyikét, azaz 1/600-at, felosztja még három részre, elvégezve a megfelelő méréseket önfeláldozó munkaszeretettel és példátlan gondossággal. A legfontosabb az, hogy teljesen lemondott bármilyen eszményi típus irányelvéről, és helyette nem kevesebb mint 26 különböző típust adott, igyekezvén a háromdimenziós test jellemző és tipikus méréseit a perspektíva fejlett tanának alapján elvégezni *(Négy könyv az emberi arányról.* 1528.).

Dürernek ez az 1528-ból való műve az arányok tanítása fejlődésének legmagasabb pontja. Sem előtte, sem utána soha nem fejtették ki ezt a tanítást ilyen részletekbe menően aprólékossággal és igyekvéssel. Az empirizmus, a gyakorlat felé törekvés tendenciája ellentétébe csapott át. A „Trümlein"-ekbe való felosztás, amelyekből mindegyik kisebb volt egy milliméternél, természetesen már elszakította a kapcsolatot a művészeti-technikai gyakorlattól, öncéllá vált, valamiféle mérési sporttá, úgyhogy ehhez képest sokkal életszerűbbnek mutatkoztak az antropometriának régi és nem ennyire tökéletes módszerei.[68]

De tekintetbe kell venni két olyan körülményt, amelyek jelentősen bonyolultabbá teszik az arányok kérdését Dürrernél. Először is, a legkisebb egységeket hajszolva, a mérés visszatükrözte a végtelen kicsivel való számolás abban az időben gyorsan érő korszakát. Bár magának Dürernek nem volt semmiféle elképzelése a végtelen kicsikről, mégis kétségtelenül érezte a folytonos folyamatoknak és a megszakított momentumoknak a folyamatosságban való megnyilvánulásáról szóló egzakt tudomány szükségességét a tudomány, a művészet és az élet szempontjaiból egyaránt. Ezért a nála megfigyelt mérési és kiszámító mánia nem egy túlbuzgó művész egyszerű szeszélye, hanem a tudomány útjain való nagy keresésekről tanúskodik, az élet szakadatlan és végtelen létrejöttéről. Másodszor, már maga Dürer szemmelláthatóan jól felismerte a puszta mérésnek egész hiábavalóságát és hasznavehetetlenségét, s az élethez való mérő-viszony egész feltételességét. Legalábbis az arányoknak szentelt fő értekezésben rámutat arra, hogy önmagukban véve semmiféle arányok nem alkotnak elégséges feltételt a művészeti szépség elnyeréséhez.

[68] Az arányoknak Dürer szerinti problémája annyira terjedelmes, hogy itt lemondunk kidolgozásába való belemélyedéséről és hivatkozásokra szorítkozunk. Ennek a problémának részletes elemzését lásd E. Panofsky *Dürers Kunsttheorie* c. könyvében. B. 1915. 78—121. o.

Sokszor hivatkozik az életjelenségek végtelen sokféleségére, arra, hogy menynyire szükséges a művész számára a nagy élettapasztalat és általában sok más, amivel kapcsolatban az összes méretek és arányok másodrendű fontosságú tényezők.[69] Következésképpen az arányok jelentőségének kérdése Dürernél igen bonyolulttá válik; ha Dürer egész irodalmi és művészeti hagyatékának speciális kutatására vállalkoznánk, úgy ez a kérdés rendkívül bonyolultnak mutatkoznék. Dürer alkotó erejének a matematikai kutatásaival való igen mély egysége érzésétől diktált szöveggyűjtemény pl.: *Dürers Gestaltlehre der Mathematik und der bildenden Künste*, dargestellt v. M. Steck, Halle 1948. (Ez a könyv egyébként a Dürerről szóló hatalmas bibliográfia miatt is fontos, amelyből számunkra különösen jelentősek azok a munkák, amelyek az egyes művészek művészetelméletével foglalkoznak, a 146—148. és a 154—155. oldalon.)

Mindennek következtében teljesen nyilvánvaló az a tény, hogy a továbbiakban az érdeklődés lanyhult az ilyen jellegű szubtilis mérések iránt, és a későbbi kutatók általában vagy Dürert ismételték, vagy lélektelen akadémikus elméleteket adtak.

Magától értetődik, hogy ez összefügg magának a művészetnek evolúciójával. Amíg a művészetet stabil, izolált dolgok érdekelték, az arányok álltak előtérben. Egyiptom például teljesen kizárta a szubjektum által végzett modifikációkat, és itt az arányok jelentenek mindent. De mit tehettek az arányokkal a híres holland atmoszféristák és a XVII. század luministái vagy az impresszionisták, ha a dolgok mint olyanok itt teljesen jelentéktelen szerepet játszottak a levegő, a fény és a szín ábrázolásához képest? Vagy mihez kezdhetett az arányokkal a korai barokk manierizmus vagy expresszionizmus, amelyekben a testek „megrövídítése", „meghosszabbítása", sőt egyszerűen megszakítása a legszeszélyesebb „nézőponttól" függött, sőt néha egyenesen a szubjektív önkénytől? Ezek az arányok talán csak az akadémikus klasszicizmusban találtak még valamiféle alkalmazásra, de a művészetnek nem azokban az irányzataiban, amelyek az újkorban progresszívak voltak.

Ott, ahol az előtérben nem a dolgok állanak, hanem képzetük vagy átélésük, ott nincs helyük az arányoknak; ott valamilyen más, általunk még meg nem fejtett, sokkal bonyolutabb matematikai viszonyok léteznek.[70] Az ilyenfajta matematikai konstrukciók, ellentétben a régebbi kánonok egyszerű aritmetikájával, végtelenül bonyolult jellegűek lennének, minthogy a matematikai analízisre és a nem-euklideszi terek geometriájára kellene alapozni őket. Az ilyen matematika még maguknak a matematikusoknak is nehéz lenne, mert nem ismerik ki magukat eléggé a művészetben, és a művészeknek is, akiknek a legnagyobb része viszont nem rendelkezik semmiféle magasabb matematikai tudással. Ezért azok az arányok, amelyek itt nagy gondolati

[69] Dürer értekezését az arányokról nagyterjedelmű szemelvényekkel lefordították oroszra is: A. Дюрер: *Дневники, письма, трактаты.* II. köt. L. — M. 1957. 121—233. o., a művészek intuitív korrektiváit a számító gyakorlathoz a 189—196. oldalak tartalmazzák.

[70] Jegyezzük meg, hogy a szigorúan kiszámított arányok megléte semmit sem bizonyít arra vonatkozóan, hogy az ókorban a szépséget az arányra redukálták volna. Ez a redukció nincs meg a püthagoreizmusban, sem a platónizmusban, sem az arisztotelizmusban, sem a neoplatónizmusban. A redukció cáfolhatatlan bírálatát lásd Plotinosnál (6, 1), akinek szövegével megismerkedhetünk A. F. Loszev Диалектика художественной формы c. könyvében (M. 1927.) 159. o. vagy V. F. Aszmusz Античты мыслители об искусстве c. könyvében (1938.) 244. o.

erőfeszítés nyomán jelentkezhetnének, nehézségük és használhatatlanságuk miatt ténylegesen nem jelentkeznek. A régi arányok pedig elhaltak, mivel túlságosan szervesen összefüggtek a világművészet fejlődésében rég túlhaladt korszakokkal.

IV. Polükleitosz jelentősége

Ily módon a kultúrák egymásutánját az aránytanok egymásutánja, a művészeti kánonok sorozata kíséri, amelyek között Polükleitosz kánonja igen jelentős, s ami a fő, figyelemreméltóan jellegzetes helyet foglal el. Ez a kánon nem veti alá magát semmiféle sematizálásnak, sem az anyagi egyiptominak, sem a transzcendens középkori sematizálásnak. Számadatait nem diktálja az architekturális létesítmények felépítésénél használt kő vagy téglarakás intuíciója, sem a misztikusan és a priori módon megadott séma, amely érvényesül az ábrázolt objektummal és az észlelő szubjektummal szemben is. Polükleitosz objektív, és ezen a ponton hasonlít az egyiptomi modorhoz és szemben áll a középkorral. De ő úgy objektív, hogy ez az objektivitás nem mond ellent a szubjektumnak, figyelembe veszi a néző helyzetét. Ebben hasonlít a reneszánsz művészekhez. De a szubjektummal való ellentmondásnak ez a hiánya itt csak feltehető. A művészet továbbra is az objektum céljait szolgálja, nem a szubjektumét, míg a reneszánsz elméletek a szubjektumnak mint szükségszerű elvnek a kiemelésén alapulnak, mint olyan szubjektumnak, amelynek jelentősége van az objektum mellett, sőt elsőbbsége van vele szemben. Ezért alapulnak a reneszánsz kánonok a perspektíva matematikai elméletén. Ezzel teljesen világosan meghatározható Polükleitosz kánonjának történeti helyzete.

Még azt is mondhatjuk, hogy amennyiben mégis van lényeges kapcsolat a tárgy perspektívája és a művészetben ábrázolt tárgy között, úgy amikor a tárgy az emberi test mint olyan, akkor a megfigyelési és szemlélődési rá jellemző perspektíva nem fogalmazódik meg tudományosan, hanem egyszerűen tudomásul vétetik, mint magának az ábrázolandó tárgynak objektív ténye. A művészetnek ilyen objektív foka kétségtelenül Polükleitosz is. Amikor pedig nem az emberi testet ábrázolják, hanem olyan testet, amely mint test nem érdekes, hanem mint a szellem teljesen külön, már nem testi, önálló életének hordozója, amikor ezen a testen már a testen túli lehetőségek tükröződnek vissza, akkor az őt láttató perspektíva megkapja önálló megalapozását, mivel ez a perspektíva ennek a testen kívüli kifejező erőnek eredménye. És ekkor ez a perspektíva, ha szubjektív is, de ugyanakkor teljesen szükségszerű. És akkor megjelenik a színen a perspektíva matematikai elmélete és általában az ábrázoló geometria. Ez az utóbbi, amely nem magukat a geometriai testeket rajzolja, hanem csupán látszatukat, a geometriai láthatóság formáinak, mégpedig nem egyszerűen az objektíve adottak formáinak tudománya, hanem az úgy adottakénak, mint a láthatóság, mint a testenkívüliség és ugyanakkor látható kifejező erő.

A mozgékonyságában valóságos és szerves élő emberi test az arányainak a rendszere, de az egyes elvonatkoztatott egységek mechanikus egyiptomi összerakása nélkül, és ugyanakkor a matematikai elméletként adott reneszánsz perspektívák nélkül — ez Polükleitosz kánonja. És ez a kánon az élő emberi test uralma is, mivel az egyiptomi szobrászat nem szobrászat, hanem építészet, és a reneszánsz szobrászat nem szobrászat, hanem festészet, költészet, zene és matematika.

A történelem folyamán egyetlen egyszer volt adva az élő emberi test mint olyan, anélkül, hogy holt tömbökre vezették volna vissza, mint Egyiptomban, anélkül, hogy misztériummá alakították volna át, mint a középkorban, és anélkül, hogy az önálló emberi szubjektumnak reneszánsz módra festészeti-zenei és racionális-matematikai életet adtak volna. És ez éppen a rabszolgatartó antikvitásban és annak is elsősorban a klasszikájában volt meg. Elsősorban — Polükleitosznál. És Polükleitosznál is elsősorban a kánonjában. Itt megtalálható annak a konkrét megtestesítése, amit a régebbi esztétikák klasszikus eszménynek neveztek.

Így tehát bebizonyosodott, hogy az arányok összefüggnek a művészeti stílussal, a művészeti stílus pedig a világnézettel, és a világnézet az adott kultúra általános társadalmi-történeti alapjaival. Nem a művész hóbortos szeszélyeiben található meg a művészeti kánon és az ezzel összefüggő arányelmélet megfejtése, hanem a társadalmi-történeti fejlődés dialektikájában, amely fejlődés szükségszerűen meghatározza a világnézetet és a stílus és minden élő művészet kánonját.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ КАНОНЫ КАК ПРОБЛЕМА СТИЛЯ

А. Ф. Лосев

В работе анализируются значительные каноны изобразительного искусства в истории искусства. Цель работы — показать связь художественных канонов, т. е. используемых в изображении предметов систем пропорций, со стилем и мировоззрением произведения искусства художника данной эпохи. Центром подробного и с филологической точки зрения анализа является рассмотрение канона Поликлета, характерного для того периода истории искусства, когда формальные нормы изображения в полнейшей гармонии с развитием пластических жанров способствовали их расцвету. Древнеегипетские каноны означали господство архитектурного принципа в жанрах изобразительного искусства; средневековые христианские каноны подчиняли изображение тел выражению трансцендентной божественной души. В эпоху ренессанса каноны изобразительного искусства вновь приобретают земное значение, однако, наряду с новыми проблемами изображения эти каноны все более теряют свое центральное значение. Измерения Дюрера представляют последнюю значительную попытку обновления канонов и одновременно конец их исторического развития.

ARTISTIC CANONS AS THE PROBLEM OF STYLE

A. F. Losev

The study analyses the significant canons of fine arts. Its aim is to connect the artistic canons (the proportional system used in the representation of objects) with the artistic style and world-view of a given age. Polykleitos's canon contains the main point of the careful analysis also from a philological point of view as it is the age of fine arts when the formal rules of representation sponsored in harmony the prosperity of plastical forms.

Rigid, architectural principles dominated in the types of fine arts in the canons of old Egypt while the Christian canons of the Middle Ages subordinated the representation of objects to the transcendent divine soul. During the Reneissance the canons of fine arts have got a secular meaning but they lose their central significance because of the new problems of representation. The works of Dürer meant the last important attempts to renew canons and the end of their historical development at the same time.

VITA

A modern fizika néhány ismeretelméleti kérdéséről

(Hozzászólás egy könyvrecenzióhoz)

A Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. száma ismertette *Az érzéki és a logikai a mikrovilág megismerésében* című írásunkat. Igen hálásak vagyunk a lap szerkesztőségének és a recenzensnek, amiért ilyen nagy figyelemben részesítették könyvünket, s egészében pozitívan értékelték ebben az igen tekintélyes filozófiai orgánumban. Pozitívan nyilatkozva a könyvről a recenzió szerzője egy sor érdekes és hasznos kritikai megjegyzést is kifejtett, melyekkel nem lehet nem egyetérteni, s melyekért nagyon hálásak vagyunk neki. A különböző elvi-kritikai megjegyzésekre adott e hozzászólásunkban szeretnénk konkretizálni és továbbfejleszteni néhány gondolatot, melyeket a könyvben fejtettünk ki, mivel ezek — úgy tűnik — kapcsolatosak a mai fizika világnézeti problémáiról folyó lényegbevágó vitákkal. Nagyon hálásak leszünk a lap szerkesztőségének, ha lehetővé teszi válaszunk publikálását.

A hatáskvantummal kapcsolatos mikrofizikai tapasztalati anyag jellegéről szóló fejezetet analizálva a recenzens ellentmond annak az álláspontnak, hogy a klasszikus és a modern fizika között nincs elvi ismeretelméleti különbség az alkalmazott kutatóberendezések helyét és szerepét illetően. Szerinte van ilyen különbség; a mikrofizikában a berendezés nem csupán közvetítő kapocs az ember érzékszervei és tudata, valamint az objektíve létező testek között, hanem aktív szerepet játszik, döntő módon befolyásolja a vizsgált objektum állapotát, s hogy a mikrovilág megismeréséből a klasszikus ismeretelméleti helyzethez képest minőségileg új helyzet adódik.

Számunkra úgy tűnik, hogy a „közvetítő kapocsként szolgál" és az „aktív szerepet játszik" meghatározásokat nem szabad egymással szembeállítani. Hiszen a klasszikus fizikában is alkalmaztak a kutatók olyan berendezéseket (közvetítő eszközöket), melyek nem voltak passzívak a vizsgált objektumhoz képest. Éppen ezek tették lehetővé a természeti jelenségek teljesebb és mélyebb megismerését.

Továbbá: a filozófiai és természettudományi irodalomban elég gyakran beszélnek a mérőberendezéseknek a mikrofizikában betöltött új ismeretelméleti szerepéről. Egyes szerzők elismerik az ilyen szerepet, mások tagadják. Látható, hogy szükséges pontosabbá tenni és részletesebben kifejteni „a mérőberendezés új ismeretelméleti szerepe" kifejezést. Ha a mérőberendezésnek a vizsgált objektumra gyakorolt hatása *intenzitását* vesszük figyelembe, úgy a mikrovilággal kapcsolatban valóban fellép a mérőberendezés sajátosan új szerepe. Ez abban nyilvánul meg, hogy adott esetben az objektum változása a mérőberendezéssel való kölcsönhatás folyamatában *mindig* lényeges, jelentős, és ettől nem lehet elválasztani. A mikrofizikai megismerés e sajátszerűsége könyvünkben is élesen megmutatkozik. Ha viszont ismeretelméleti különbség alatt a szerzett ismeretek objektivitásának elvesztését értjük (éppen ilyen gondolatot rejtenek „a mérőberendezések új ismeretelméleti szerepe" terminusba a pozitivista beállítottságú fizikusok), úgy a mérőberendezés a mikrofizikában semmiféle új szerepet nem játszik. Ezzel ellentétes ítéletek semmilyen mértékben sem adódnak a mikrofizikai megismerés felfedezéseinek és módszereinek analíziséből. Éppen az ilyen ítéletek megcáfolása céljából vizsgáljuk a könyben a pozitivizmus és „fizikai idealizmus" képviselőinek minden lehetséges argumentumát.

A legfontosabb ezen argumentumok közül abban áll, hogy a mikrovilágra vonatkozó ismereteinket nem lehet a mérőberendezéstől függetlenül értelmezni, hogy a mérőberendezés és a mikroobjektum között nem lehet éles határt vonni. Ez a tény állítólag annak a következménye, hogy a mérőberendezések segítségével szerzett tapasztalatok nemcsak az objektum viselkedéséről adnak számot nekünk, hanem bizonyos fokig magukban foglalják a mérőberendezés sajátságait is, s hogy a műszer állásai (pl. a mutatók állása) nem az objektív-reális mikroobjektumokat tükrözik, hanem azt „a fizikai realitást",

mely a mérés folyamatában jön létre. Ilyen álláspontot képviselnek H. Reichenbach, A. March és mások.[1]

Könyvünkben az említett ítéleteket és következtetéseket kétségbe vonjuk. Egyebek közt idézzük D. Bohm és M. O. Omeljanovszkij érveit, melyek szerint a mikroobjektumok viselkedésének leírásánál el lehet tekinteni a mérőberendezés befolyásától, mivel a műszer felhasználásakor már eleve ismerjük az alapvető tulajdonságait.

Igaz, az idézett érvek nem veszik számításba azt a momentumot, hogy a berendezés sajátságai a mikroobjektummal való kölcsönhatásáig ismertek. A kölcsönhatás folyamatában a műszerek is — éppúgy, mint a mikroobjektumok sajátságai is — módosulnak, megváltoznak. Különösen jellemző ez az olyan mérőberendezésekre, melyeknek alapvető részei a korábban megismert mikroobjektumok (pi-mezon, neutron, proton stb.).

Szükséges itt megemlíteni az egyedi kísérletek elégtelenségét nézőpontunkból. Éppen az egyedi mérési aktusok vizsgálatából következett Heisenbergnek az elektronnal kapcsolatos gondolatkísérlete, mely azon állítás megalapozására szolgált, hogy az elektron viselkedése és sajátságai nem szakíthatók el a mérőberendezéstől. Emellett azonban nem szabad elfelejteni, hogy a mikroobjektum egy második, harmadik stb. kölcsönhatásban is részt vehet. A különböző kölcsönhatások folyamán határozottan megnyilvánul a határ a mikroobjektum és a berendezés között. A mikrovilág megismerése gyakorlatilag így is történik. Tanulmányozva és analizálva a különböző kölcsönhatásokat, például az elektronnak a mérőberendezéssel való kölcsönhatását, a fizikusok alapot nyertek azon állításhoz, hogy az elektron egy fermion, amely ilyen és ilyen töltéssel, nyugalmi tömeggel stb. rendelkezik. A fentiek helyességét az atommag és a nukleonok térstruktúrájának meghatározását célzó kísérletek alapján is meg lehetne mutatni, mikor a kutatók felhasználják a legkülönfélébb részecskék (alfa-részecskék, elektronok, nukleonok, különböző energiájú részecskék) szóródását a magon, s ebből a vizsgált objektumnak minden tapasztalat számára közös jellemzőihez jutnak.

Úgy véljük, hogy a fenti álláspont nem mond ellent Fok koncepciójának, amint azt a recenzens állítja. Fok az objektum és a mérőberendezés közötti szoros (fizikai és logikai) kapcsolatról beszélve[2] nyilvánvalóan egyetlen kölcsönhatást vesz figyelembe, és tovább nem megy. Emellett azt is bebizonyítja, hogy még ebben az esetben sincs alap a mikroobjektumok objektivitásának tagadására. Természetesen Fok álláspontja nem azonos a pozitivisták álláspontjával, hanem homlokegyenest ellenkezik ezzel.

Hasonló módon nehéz egyetérteni a recenzenssel abban, hogy a mikrovilág tanulmányozásánál a megismerés racionális, logikai, absztrakt fokozatai jelentőségének megnövekedése a megfelelő okok következtében állítólag elvi-világnézeti változást jelent a makroobjektumok megismeréséhez képest. Az érzéki és logikai, az empirikus és elméleti kölcsönhatásának törvénye fő vonásaiban itt sem változott. E törvény megnyilvánul a mikrofizika megismerésében is. Durván szólva csupán az érzéki és logikai mennyiségi viszonya változott a megismerés folyamatának egészében.

A mikrofizikai kutatás tárgyának jellege (mely kutatás mélyen feltárta a világ végső lényegét) olyan, hogy az absztrakt gondolkodás szerepének növekedése, jelentőségének fokozódása teljesen törvényszerű. De bármennyire is megmutatkoznék az absztrakt gondolkozás teljesítőképessége, ez végső fokon mégiscsak az érzéki, empirikus adatokra támaszkodik. Elfogadhatjuk-e az analógia, a matematikai modellálás, az elméleti extrapoláció módszerének alkalmazását valamely elméleti következtetés létrehozásában anélkül, hogy mindenütt feltételeznénk, hogy a logikai meggondolások alapjául szolgáló adatok empirikus adatok?

Nem véletlenül győzte meg a tudományok — egyebek között a fizika — objektív fejlődésmenete a tudósokat arról, hogy az új elméleti megismerési módszerek kutatása és kiszélesítése mellett szükséges a kísérleti berendezések további tökéletesítése is. Hivatkozunk itt az egyik vezető fizikusnak, E. M. Mac-Millannak rendkívül egyértelmű szavaira: „. . . a kísérleti és elméleti kutatók az elemirész-fizika területén nagyon szoros kontaktusban dolgoznak. És ez mindkét félnek kölcsönösen előnyös. A teoretikusok gyakran ellátják a kísérletezőket eszmékkel, melyek közül néhány (de nem mind) önmagában is jó, s ugyancsak segítenek a kísérletezőknek az eredmények interpretálásában. Ez esetben a teoretikusok nem feledkeznek meg saját alapvető feladatukról sem, és megkísérelik felépíteni a kielégítő elméletet, melynek keretei között sikerülhet ellentmondásmentesen

[1] H. Reichenbach: *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie.* Berlin 1951. 206. o., A. March: *Das neue Denken der modernen Physik.* Hamburg 1957. 109. o.

[2] *Методологические проблемы науки.* A Szovjetunió Tudományos Akadémiája elnökségi ülésének anyagai. „Nauka" kiadó, 1964. 234. o.

[3] *Экспериментальные исследования частиц.* „Znanyie" kiadó, 1967.

leírni a részecskékre vonatkozó valamennyi ismeretünket és (mint reméljük) pontosan megjósolni a jövendő kísérletek eredményeit. Az ilyen elmélet-építés számára rendelkezésre álló anyag jelenleg még nagyon töredékes. Ezért nem hisszük, hogy bármely teoretikus azt állítaná, hogy a továbbiakban jelentős haladást lehet elérni újabb kísérleti eredmények nélkül. Kísérlet nélkül az elmélet zsákutcába jut, vagy pedig az élettől elszakadt meddő ítéletekké korcsosul."[3]

Az eddig mondottakból kiindulva megállapíthatjuk, hogy a mikrovilág kutatásának folyamatában ugyanazok az ismeretelméleti törvényszerűségek hatnak, mint a klaszszikus fizikában. Nem létezik valamiféle új, sajátos ismeretelmélet a mikrofizika számára. Nekünk úgy tűnik, hogy a recenzens az ellenkező álláspontját bizonyítva és a könyv elemzéséből általános következtetéseket levonva eltúlozta a mikrofizikai megismerésnek a makroobjektumok megismeréséhez képest fennálló sajátszerűségét.

Gorkij, 1967 szeptember.

G. A. Kuzminov

Még egyszer az „elidegenedés és szocializmus" kérdéséről[1]

(Válasz egy vitacikkre)

A Magyar Filozófiai Szemle 1967. évi 3. száma közli Ágh Attila *Szocializmus és elidegenedés* c. cikkét *Marxizmus és elidegenülés* című 1965-ben megjelent írásomról. Ágh cikke nem egyszerűen mint recenzió íródott, hanem az 1964—65-ben lezajlott vita újrafelvételének indul. De nemcsak azért kívánok hozzászólni Ágh bírálatához, mert a Vita-rovatban jelent meg, hanem főleg azért, mert úgy látom, hogy a vitatott kérdés — az elidegenedés és a szocializmus összefüggése — tárgyalását nem viszi előbbre, hanem egy korábbi, ködös stádiumába igyekszik visszarántani, s az én vita-iratomban kifejtetteket sok vonatkozásban elferdíti. A „ködös stádiumon" azt értem, hogy az Ágh-cikk a szocialista gazdaság, társadalom egyes tényeit, kategóriáit és magát a marxi elidegenedés-fogalmat elemzés és az összefüggések vizsgálata nélkül, tehát eltorzítva mutatja be.

Ágh az én álláspontom általános ismertetésében a következő elemeket sorolja fel: 1. Egy bizonyos dogmatikus felfogás — írja — „a fiatal Marxot szinte a marxizmus egyik kellemetlen mellékszereplőjének tekinti, aki ‚ellentmondásos' fejlődésével folyton csak zavart okoz, az érett Marxot viszont igyekszik néhány . . . tetszetős sémába beleszorítani, amelyek közül az elidegenedés fogalma természetesen hiányzik". 2. Ez a dogmatizmus „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". 3. „. . . csak a társadalmi valóságról alkotott adekvát kép lehet a további fejlődésnek és célkitűzéseinek alapja, . . . éppen a szocializmus fejlődése szempontjából fontos a tényleges ellentmondások feltárása . . ." Ezek után Ágh megállapítja, hogy az én könyvem „a fentiekben vitatott álláspont jellegzetes megfogalmazása". (473—474. o.)

A tények ezzel szemben a következők. Az 1. ponthoz: A fiatal Marx műveit a könyvemben nem úgy tekintem, mint amelyek „csak zavart okoznak", Marx műveit pedig nem úgy, mint amelyekből — a későbbi fejlődési szakaszban — „az elidegenedés fogalma hiányzik"; ellenkezőleg, a könyv első fejezetében éppen az 1844-es *Kéziratok* jelentőségét mutatom meg, a későbbi marxi művekről szólva kifejtem, milyen — nem fő, hanem alárendelt — szerepet játszik bennük az elidegenedés kategóriája, és hogyan dolgozta ki Marx részletesebben, nagyobb konkrétsággal és tudományossággal gazdasági és politikai elméletét, filozófiáját. A 2. és 3. ponthoz: Könyvem II. fejezete tárgyalja a szocializmus történelmileg adott formájának (a Szovjetunióban és a többi szocialista országban) a gyakorlat által felvetett problémáit. — Ilyen kérdéseket tartalmaz: a szocialista tulajdon és különféle formái, a munka szerinti elosztás, a szocializmusbeli árutermelés, a munkamegosztás a szocializmusban, a szocialista állam és demokrácia fejlődése; és a tárgyalás folyamán éppen a szocializmusban is meglevő (nem-antagonisztikus) *ellentmondásokat* emelem ki, továbbá utalok a szocialista országok konkrét történelmi helyzetére

[1] A szerkesztőség közli Vörös Gyula hozzászólását, bár úgy látja, hogy a vitához új nézőponttal nem járul hozzá, régi felfogását ismétli meg új érvek nélkül. A vita folytatását csak akkor tartjuk célszerűnek, ha szerzőink új érveket és kérdésfeltevéseket vetnek fel. *A szerkesztőség.*

(a termelőerők állapotára stb.); végül pedig mindig világosan megkülönböztetem egymástól a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmeneti szakaszt, a szocialista majd a kommunista társadalom fokát, természetesen mindezt csak a téma — a szocializmusbeli elidegenedés problémája — vonatkozásában.

Egy előzetes megjegyzés Ágh vitatkozási módszeréről. A fiatalkori marxi írásoknak a marxista irodalomban való elhanyagolásáról szólva, Ágh a könyvemből idézi a következő részt: „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" — és megbélyegzően hozzáteszi: „A szerző *csupán* annyit jegyez meg, hogy ‚kevesebbet' foglalkoztak vele (a fiatal Marxszal — *V. Gy.)*, azaz ezt a komoly társadalmi problematikát egyszerűen *a megismerés kérdésévé degradálja*" (474. o. — kiemelések — *V. Gy.), nem közli* viszont a könyvemből vett idézet *folytatását*, amely így szól: „Másrészt pedig az 1945 utáni nyolc-tíz évben többen tagadták az előző filozófiai (főleg a hegeli, feuerbachi) és társadalomtudományi eszméknek a marxizmus kialakulásában betöltött szerepét, és ezzel kapcsolatosan lebecsülték Marx és Engels korai írásait. A fiatalkori marxi munkák behatóbb tanulmányozását gátolta az az egyoldalú szemlélet is, amely — helyesen — hangsúlyozta ugyan, hogy a marxizmus gyökeresen különbözik az előző elméletektől, de — helytelenül — sokszor figyelmen kívül hagyta azt, hogy minden értékeset átvett belőlük." *(Marxizmus és elidegenülés.* 9. o.)

A kérdés mármost az, hogy megállapításom *egésze* — vagyis a korai marxi írások elhanyagolásának *mindkét felsorolt oka* — kellően megmagyarázza-e a problémát? Ezen lehet vitatkozni. Egy dolog azonban bizonyos: a másik vita-fél álláspontját Ágh módjára megcsonkítva ismertetni és egyidejűleg egyoldalúsággal vádolni — az ilyen eljárást (amelynek példái még Ághnak a témáról szóló további fejtegetéseiben többször megismétlődnek) én nem is minősítem, a minősítést az olvasóra hagyom.

Vegyük a vitakérdéseket sorjában:

1. Az elidegenedés kategóriája Marx műveiben

Ágh vitába száll azzal a megállapításommal, hogy az *1844-es Kéziratok*ban az elidegenedés kategóriája Marx elméletének még központi fogalma, s hogy Marx későbbi műveiben tudományosan konkrétabb, részletesebben kidolgozott kategóriákat alkalmazott, az elidegenülés fogalmát pedig a termelési viszonyok jellemzésének kiegészítésére, új oldalról való bemutatására, összefoglalására használja. Ezt a kifejtésemet úgy állítja be, hogy az elidegenedési kategória szerintem a fiatal Marx „éretlenségének" kompromittáló jele: „az elidegenedés — írja — . . . Vörös szerint különben is eleve a tudományosság alacsony fokát jelenti, legfeljebb ‚hipotézisnek' elegendő"; végül kimondja a súlyos ítéletet: „Vörös fő törekvése tehát az elidegenedés fogalmának tudományos diszkreditálása, noha mint az egészből kitűnik, hogy az érett Marx is használta ezt a ‚tudományosan nem elég konkrét' kategóriát". (475. o.)

A valóság az, hogy a *44-es Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban Marx még valóban mint központi kategóriát alkalmazza az elidegenülést. (Megjegyzendő, hogy Marxnál már itt is egyrészt a *munka* elidegenedéséről van szó, amely kifejeződik a magántulajdonban, a bérmunkában, a tőkében, másrészt pedig ennek az elidegenedés-fogalomnak tartalma nem szubjektív érzés, tudat, hanem *objektív, anyagi viszony.)* A *Kéziratok*ban a fennálló társadalmi rendszer tudományos elemzése valóban még csak a hipotézis fokán áll. A részletesebb tudományos kidolgozás a következő évtizedek műve volt. Marx életének és munkásságának tüzetesebb elemzése azt mutatja, hogy a történelmi materializmust is, a gazdasági elméletét is több évtizedes munkával, konkrét gazdasági és történelmi anyag vizsgálata alapján dolgozta ki. Gazdasági elméletének magvát, az értéktöbblet-elméletet az 50-es évek második felében helyezte szilárd tudományos alapra a klasszikus polgári munka-értékelmélet felhasználásával és bírálatával, és a munkaerő-árura való alkalmazásával. Ebben az időben az elidegenedés kategóriája már megváltozott, kisebb szerepet töltött be. Ezt könyvemben részletesen kimutatom (lásd pl. 16—18., 56., 102., 106. o.). Hogyan függ tehát össze a hipotézis és a kidolgozott tudományos elmélet? Hasonlattal élve: ha egy festőművész egy festmény végleges elkészítéséig vázlatokat rajzol művéhez, és ezeket a rajzokat a kidolgozott műhöz képest vázlatoknak nevezzük, vajon ezzel „diszkreditáljuk"-e, művészietlennek nevezzük-e a vázlatait, az első vázlatát? nem helyesebb-e, ha azt mondjuk, hogy ez az első vagy második vázlat megközelítés? Hasonlat nélkül. Kétségtelen, hogy Marx egész elmélete 1844-ben még kiforratlan volt; akkor a későbbi mű egyes vonásai (így pld. az elidegenedés kategóriája) élesebben domborodtak ki, a fennálló társadalmi-gazdasági rendszer elemzése még csak tudományos hipotézisek-

ből állott. Később a marxista elmélet részletesen kidolgozott tudománnyá vált, s ebben az elidegenedés kategóriájának nem központi, hanem az említett helye van meg; a központi fogalmak mások lettek: a tőke, a bérmunka, az értéktöbblet, a tőkefelhalmozás stb. Ha pedig általánosítani akarunk, akkor a központi kategória a tőke, vagy a tőke fejlődése mint a fennálló társadalom mozgástörvénye. Lenin a történelmi materializmus kidolgozásáról szólva a következőképpen jellemzi ezt a folyamatot: A korai Marx-művekről ezt írja: „Már önmagában ez a gondolat — materializmus a szociológiában — zseniális gondolat volt. *Egyelőre* természetesen csak hipotézis, de olyan hipotézis, amely először teremtette meg a szigorúan tudományos állásfoglalás lehetőségét a történelmi és a társadalmi kérdésekben." (Lenin: *Kik azok a „népbarátok?" Összes művei. 1. köt.* Kossuth, 1963. 125. o.) — Majd a későbbi hosszabb fejlődési szakaszról és a részletes tudományos kimunkálásról ezt állapítja meg: „Mármost Marx, miután ezt a hipotézist a negyvenes években kimondta, hozzáfog az anyag tényeken alapuló (ezt nota bene) tanulmányozásához. Kiválasztja az egyik társadalmi-gazdasági alakulatot: az árugazdaság rendszerét, s roppant tömegű adat alapján (amelyeket legalább 25 éven át tanulmányozott) a legrészletesebben elemzi ezen alakulat működésének és fejlődésének törvényeit." (Uo. 127. o.). Végül pedig: „Ma már — a ‚Tőke' megjelenése óta — a materialista történetfelfogás nem hipotézis, hanem tudományosan bebizonyított tétel . . ." (Uo. 128. o.)

Ághnak az a megállapítása, hogy az elidegenedés fogalmát Marxnál csak a fetisizmusra korlátozom, mégpedig az árufétisre és a kapitalizmusbeli jövedelmek fétis jellegére, nem áll. Ezt a fenti hivatkozásból, a könyvemből világosan látni lehet: utalok arra, hogy hogyan mutatja meg a *Tőke* a munkaeszköz tőke-jellegében az elidegenülést (lásd pl. könyvem 103., 105., 106. o.). Egyébként munkabér, földjáradék és profit nemcsak kapitalizmusbeli jövedelmek, hanem a tőkés magántulajdon, a tőkés termelési és kizsákmányolási mód (az értéktöbblet-termelés és -elosztás) kifejeződései, realizálódásai is, mert magukban foglalják a munka bérmunka jellegét, a termelőeszköz tőke jellegét és a föld magántulajdonát, vagyis a jellegzetes elidegenültségi viszonyokat.

Az elidegenedés-fogalom marxi használatáról szólva a legmeghökkentőbb Ághnak a szocialista társadalomra vonatkozó állítása. Ezt írja: Marx számára „a döntő felismerés az volt, . . . hogy az a társadalmi-gazdasági bázis, mely a győztes proletariátusra örökül marad, maga is újratermeli az elidegenedés bizonyos formáit . . . Marx már jelezte, hogy az elidegenedés meglesz a szocializmusban is, sőt ezt elméletileg részletesen meg is alapozta." (476. o.)

Hol jelezte ezt Marx? Ágh persze ilyen marxi megállapításra nem tud hivatkozni, hem is hoz ilyen passzust Marxtól. Ahogyan próbálja tételét alátámasztani, az kb. a következő: mivel Marx a *Gothai program kritikájá*ban arról beszél, hogy a keletkező szocialista társadalom még magán viseli a régi társadalom anyajegyeit, ezért ezek az anyajegyek az elidegenedés bizonyos formáját hozzák létre. Ágh a fejtegetését a szocializmusbeli árutermelés fennmaradásával kísérli meg bizonyítani.

2. Szocializmus, árutermelés és elidegenedés

Annak a tételnek a bizonyítására, hogy a szocializmusban megvannak az elidegenedés gazdasági alapjai, fő érvül az árutermelés fennállását említi Ágh: „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" (477. o.), és fő érvelésként a *Gothai program kritikájá*ból vett Marx-idézetet hozza arról, hogy egy kialakuló szocialista társadalomban munka-egyenértékek cseréje áll fenn: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje." (477—478. o.)

a) Ágh az érvelésének első menetében azt próbálja bizonyítani, hogy Marx szerint a szocialista társadalomban fennmarad az árutermelés. Ezeket írja: „A kommunizmus saját alapjának hiányát mint az árutermelés fennmaradását jellemzi Marx" (477. o.), „Marx tehát félreérthetetlenül kimondja, hogy a szocializmus árutermelő társadalom . . ." (478. o.), „Marx tehát a szocializmus egész időszakára nézve kötelezőnek találja az árucserét ellentétben Vörössel, aki, mint emlékszünk, biztosított bennünket arról, hogy Marx szerint a szocializmusban már nem lehet szó árutermelésről" (uo.), ehhez azután kimondja a végítéletet: „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." (478—479. o.).

Először is tehát nézzük meg, mi volt Marx véleménye az árutermelés szocializmusbeli sorsáról? Ismeretes, hogy Marx és Engels nem kívántak konkrét képet festeni a szocialista és kommunista társadalomról, hanem szigorúan tudományos talajon elemezték a fennálló tőkés társadalmat, kimutatták ellentmondásait, fejlődési tendenciáit, és néhol ebben az utóbbi vonatkozásban, valamint elemzés közben gondolati szembeállításul írtak a szocialista és kommunista társadalom termelési viszonyairól, társadalmi elveiről. Ami az árutermelés meglétét vagy meg-nem-létét illeti, arra vonatkozóan Marxnál *kifejezett* megállapítást — ismereteim szerint — nem lehet találni. *Elemzéseiből azonban világosan kitűnik*, hogy fennáll az, amit én is írtam: *Marx szerint a szocializmusban megszűnik az árutermelés*. Ha Ágh ezt furcsának tartja, akkor ellene hadd hivatkozzam olyan marxistákra, mint Engels és Lenin, akik világosan, kifejezetten megállapították ezt a marxi felfogást. Engels az *Anti-Dühring*ben — amelynek egész kéziratát vele Marx folyamatosan megvitatta — a következőket írja: „A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokbavételével kiküszöbölődik az árutermelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti uralma" (MEM. 20. köt. 279. o.); Lenin pedig: „Ami a szocializmust illeti, ismeretes, hogy a szocializmus az árugazdaság megszüntetését jelenti." (*Az agrárkérdés Oroszországban a XIX. század végén. Művei.* 15. köt. Szikra, 1955. 131. o.) Engels és Lenin talán Marxszal ellentétben állították ezt az előrejelzésüket? Nem, és hogy valóban nem, azt a *Tőké*ből és a *Gothai program kritikájá*ból vett — Ágh által is hozott — marxi szöveg tüzetesebb olvasása is bizonyítja. Vegyük először a *Tőké*ben az árufetisizmussal kapcsolatos gondolati előrevetítést a szocializmusról: „Képzeljük el . . . szabad emberek egyesülését — írja Marx —, akik közösségi termelési eszközökkel dolgoznak és sok egyéni munkaerejüket öntudatosan *egy* társadalmi munkaerőként fejtik ki . . . Az egyesülés összterméke *társadalmi* termék. E termék egy része ismét termelési eszközül szolgál. Ez a rész társadalmi marad. Egy másik részét azonban létfenntartási eszközként elfogyasztják az egyesülés tagjai. Ezt tehát el kell *osztani* közöttük. Ennek az elosztásnak a *módja* változik majd magának a társadalmi termelési organizmusnak a különös fajtája és a termelők megfelelő történelmi fejlődési foka szerint. Csupán az árutermeléssel való párhuzam kedvéért feltételezzük, hogy az egyes termelőknek a létfenntartási eszközökből jutó részt *munkaidejük* határozza meg. A munkaidő tehát kettős szerepet játszana. Társadalmilag tervszerű elosztása szabályozza a különböző munkafunkciók és a különböző szükségletek helyes arányát. Másrészt a munkaidő egyszersmind mértéke annak, hogy a termelőnek egyénileg milyen hányad jut a közös munkából és ennélfogva a közös termék egyénileg elfogyasztható részéből is. Az embereknek munkájukhoz és munkatermékeikhez való társadalmi vonatkozásai itt átlátszóan egyszerűek maradnak a termelésben is, az elosztásban is." (MEM 23. köt. Bp. 1967. 80—81. o.) Vegyük továbbá itt is figyelembe a *Gothai program kritikájából* hozott fenti idézetet — mégpedig kissé bővebben, mint ahogy azt Ágh teszi: „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 vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik. Ennek megfelelően az egyes termelő — a levonások után — pontosan visszakapja a társadalomtól, amit ad neki. Amit adott neki, az az ő egyéni munkamennyisége. Pl. a társadalmi munkanap az egyéni munkaórák összegéből áll; az egyes termelő egyéni munkaideje a társadalmi munkanap általa szolgáltatott része, az ő részesedése benne. A termelő a társadalomtól elismervényt kap arról, hogy ennyi meg ennyi munkát szolgáltatott (a közösségi alapok számára végzett munkáját levonva), és ezzel az elismervénnyel a fogyasztási eszközök társadalmi készletéből annyit von ki, amennyi ugyanannyi munkába kerül. Ugyanazt a munkamennyiséget, amelyet a társadalomnak az egyik formában adott, visszakapja a másik formában.

Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje. 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 egyes tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával." (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 13—14. o.)

Mindkét szövegből *először is* világos, hogy Marx itt *nem árutermelésről* beszél, hanem „az árutermeléssel való párhuzamról", *nem áruk cseréjéről* (vagyis két személy vagy közösség közötti olyan viszonyról, mely *dologban, dologi termékben*, ennek *értékében* testesül meg), hanem *munkák, munkaidők* cseréjéről társadalmi tulajdon alapján termelő közösségen belül, *nem áru-pénz cseréről*, hanem olyan munkamennyiség-cseréről, amelyben

a munkás *nem pénzt kap, hanem elismervényt.* Nem véletlenül hangsúlyozza Marx, hogy „a tartalom és a forma megváltozott". *Egy* dolog az árucsere, és *más* dolog munkamennyiségek cseréjének elszámolása — az utóbbi árutermelés nélküli közösségi, szocialista termelés alapján is folyhat! *Másodszor* pedig az is világos, hogy Marx mindkét helyen nem a kommunizmus felső fokáról, hanem alsó fokáról, a szocialista társadalomról beszél, mert *az egyesek munkaidejének az egyéni fogyasztás szempontjából is mérték szerepe van,* a munkaidő méri azt, hogy a termelő egyénileg mekkora hányadhoz jut a közös munkából.

Engels és Lenin tehát joggal állíthatta (Marx, a marxizmus szerint), hogy a szocializmusban megszűnik az árutermelés. De ha ez így van, akkor megdől Ágh érvelésének az a része, mely szerint Marx az árutermelést és ezzel az elidegenedés meglétét is feltételezte a szocializmusban.

b) Marad a másik probléma: tény, hogy a szocializmusban fennmarad az árutermelés; mit jelent ez a tény az elidegenedés megmaradása, vagy meg nem maradása szempontjából? (Mellesleg jegyzem meg, hogy Ágh már ismert ügyeskedésével próbálja a nyakamba varrni azt, hogy szerintem a szocializmusban az árutermelés csak valamilyen „maradvány". A módszere ugyanaz, mint a fent említett hiányos idézésnél és ferdítésnél. Könyvemben a szocializmusbeli elidegenülés-nézetek, -érzések *talajául* a szocializmus fejletlenebb gazdaságát és a sajátos történelmi körülményeket jelöltem meg. Az említett helyen ezt írtam: „Abból, hogy nincs termékbőség, fennállnak áru- és pénzkapcsolatok, továbbá sajátos történelmi körülmények (háborús pusztításból vagy más okból eredő rendezetlenségek, az ország régebbi gazdasági, kulturális elmaradottságának maradványai, az imperializmus jelenlegi gazdasági nyomása és háborús fenyegetései), ezenfelül szocialista elveket megsértenek a gyakorlati állami és társadalmi vezetésben. Mindezek alkalmas talajul szolgálnak arra, hogy az emberek nézeteiben, érzéseiben, megmaradjanak vagy feléledjenek olyan jelenségek, amelyeket nevezhetünk elidegenülésnek". (47. o.) Vagyis arról írtam, hogy az elidegenedés-tudatnak *talajul* szolgálnak olyan tényezők, mint az áru- és pénzkapcsolatok és — egyebek között — régebbi *kulturális* viszonyok maradványai. De *hogy maga az árutermelés* ilyen *„maradvány"*, azt *sehol sem állítom.* Sehol sem állítok olyat, hogy az árutermelés ne tartoznék a szocialista termelési viszonyokhoz, bár azt hangsúlyozom, hogy nem ezek a viszonyok a fő, döntő meghatározók a szocialista gazdaságban, hanem a társadalmi tulajdon, a közvetlen társadalmi szükségletekre való termelés, a munka közvetlen társadalmi jellege, a népgazdaság tervszerű fejlődése. De hagyjuk az ilyen — enyhén szólva — „szubjektív" beállítások körüli vitát. Azzal sem kívánok foglalkozni, hogy mik az okai az árutermelés megmaradásának a szocialista társadalomban, erről igyekeztem ismertetni könyvemben a marxista közgazdaságtan eddigi kutatásainak eredményét). Az elvi kérdés az, hogy mi a jelentősége a szocializmusbeli árutermelésnek az elidegenedés szempontjából?

Ebben a tekintetben Ágh cikke messze visszaveti a vitakérdést az elért eredmények mögé, mégpedig azért, mert ő — aki a történetiséget rajtam kéri számon — úgy próbálja bizonyítani a „szocializmusbeli elidegenedés" gazdasági alapjainak létezését, hogy az *árutermelés tulajdonságait változatlanoknak tekinti;* a kisárutermelést, a tőkés és a szocialista árutermelést azonosnak veszi. Könyvemben igyekeztem viszonylag részletesen rávilágítani arra, hogy melyek *a szocializmusbeli árutermelés sajátosságai* (lásd 85—95. o.), továbbá arra, hogy a szocializmusbeli árutermelésből adódó ellentmondások nem antagonisztikusak, és a tervgazdálkodás, valamint az értékkategóriák hozzáértő alkalmazása, a gazdaságirányítás formáinak tökéletesítése révén szocialista talajon válságok nélkül megoldhatók; rámutatok arra, hogy a szocializmusban a szocialista össznépi tulajdon alapján az árutermelés törvénye, az értéktörvény meghatározhatja ugyan egyes termékek választékát stb., de nem határozza meg a termelés fő arányait, az újratermelés bővítésének ütemét és szerkezetét, ebben a tekintetben a központi tervezés játssza az uralkodó szerepet (és szabályozza magát a piacot is); végül arra, hogy mindezért az árutermelés viszonyai a szocialista tulajdon alapján nem képeznek gazdasági, társadalmi-rendszerbeli alapot az elidegenüléshez. — Miért rángatja hát vissza Ágh a vitát egy korábbi stádiumba olymódon, hogy az „elidegenülés a szocializmusban"-tétel alátámasztására *éppen az árutermelésnek ezeket a sajátos történelmi feltételeit figyelmen kívül hagyva próbál érvelni?!* Ha pedig vannak a szocializmusbeli árutermelés sajátosságairól szóló fejtegetéseimre ellenérvei, miért nem lépett fel velük? Nyilván azért nem, mert mindenképpen „bizonyítani" kívánta az „elidegenedés a szocializmusban" tételét; ezzel aztán a szocializmus és a kapitalizmus gazdasági rendszerét szerencsésen egy kalap alá veszi.

3. A szocializmus fejlődése és az elidegenedés felszámolása

Ágh azt akarja rámfogni, hogy azokat a jelenségeket, melyek (sajátos terminológiával) a szocializmusban „elidegenedésnek" nevezhetők, én csak tudati maradványoknak tekintem, és ezért megszüntetésükhöz is csak valamilyen megalapozatlan propagandamunkát kívánok meg: „Az elidegenedés felszámolásának egyetlen módja tehát Vörös szerint — írja —, 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 . . ." (480. o.); azt tulajdonítja nekem, hogy elkerülöm a szocializmus objektív ellentmondásait: „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' " (uo.), és ezért — mondja — az, „amit . . . Vörös nyújt, az nem a szocializmus védelme, hanem etizáló utópiája . . ." (uo.)

A valóság ezzel szemben az, hogy fejtegetéseimben túlnyomóan éppen a szocializmus ellentmondásaival foglalkozom részletesen a könyvnek az elidegenülés gazdasági alapjairól szóló részében (50—127. o.); ennek összefoglalójában (123—127. o.) rámutatok a szocializmusbeli termelők és csoportjaik gazdasági elkülönülésére, ellentmondásaira; a munkamegosztásban, a munkák jellegében, a társadalmi osztályok, rétegek, csoportok feltételeiben meglevő lényeges különbségekre, amelyek mind a termelőerők alacsony színvonalának, a termékek viszonylag korlátozott mennyiségének, a termelési viszonyok és szervezési formái tökéletlenségének következményei. Amikor a szocializmusbeli elidegenülésről szóló véleményemet bemutatja, akkor Ágh ismételten lényegesen megcsonkítja azt, amit erről mondok. A gazdasági alapokról szóló összefoglalóban a következőket írtam: „Van-e tehát a szocializmusban elidegenülés, vannak-e az elidegenülésnek alapjai a szocialista gazdaságban? *A szocialista termelési viszonyok* mint társadalmi tulajdonra épülő, az egész társadalom szükségleteinek kielégítésére irányuló tervszerű gazdaság viszonyai *objektíve elidegenülés-mentesek*. Ami ebben a vonatkozásban mégis fennállhat, az a következő: *a)* a kapitalizmustól örökölt termelési bázis viszonylagos elmaradottságából és ezzel összefüggésben a régi munkamegosztás szervezeti feltételeiből, valamint az árutermelés fennállásából, egyének és termelőegységek (vállalatok) gazdasági elkülönüléséből adódóan helyenként lehetségesek *visszaesések* a szocialista viszonyokból magántulajdonos-jellegű kapcsolatokhoz; *b)* a kapitalizmustól örökölt polgári és kispolgári *tudati maradványok*, szokások visszahatnak a gazdasági viszonyokra és erősíthetik a szocializmus gazdasági ellentmondásainak, fejletlenségének, elkülönültségeinek hatását. Ez a két tényezőcsoport korlátozóan hathat a szocialista gazdasági viszonyokra, gátolhatja a szocialista nagyüzemi termelés fejlődését . . . *Ebben* és csakis ebben az értelemben beszélhetünk *az elidegenülés maradványairól* a szocializmusban, a szocialista gazdaságban. De a szocializmusban, a szocialista termelési viszonyokban objektíve nincs meg az, ami a marxi elidegenülés tartalma, lényege: a termékek uralma a termelők fölött, a termelőtevékenység idegensége, elidegenült viszony más emberekhez (osztályokhoz), idegen és ellenséges hatalmak uralma az emberek felett" (126—127. o.), — vagyis nem igaz, hogy én csak tudatbeli feltételekről beszéltem. Ágh *b*-t mond, de nem mond *a*-t.

A másik kérdés az elidegenülés megszüntetésének útja. Az én módszerem az, hogy vázolom a szocialista gazdaság és a szocialista állam sajátosságait, szervezeti formáit, különféle viszonyainak ellentmondásait, és *ezek alapján* mutatok rá a további fejlődés irányára, a termelőerők gyarapítására, a tulajdonformák tökéletesítésére, az állam további fejlődésére (pld. a szocializmusbeli munkamegosztás ellentmondásairól szólva hangsúlyozom, hogy „a megoldást — a szellemi és fizikai munka lényeges különbségének megszüntetését, a munka változatosságának és alkotó jellegének kifejlődését — az új, szocialista és kommunista anyagi-műszaki bázis kiépítése hozza meg" (123. o.) Ezzel szemben Ágh egyetlen konkrét szocializmusbeli viszonyt sem elemez. (Az árutermelés az, amelyről részletesebben szól, de — láttuk — a szocializmusbeli árutermelés történelmietlen beállítása megakadályozza abban, hogy megtalálja a valóságnak megfelelő fejlődési irányt.) Ehelyett nagyvonalúan csupán annyit mond, hogy „az érett Marx elidegenedés-elméletének elemzésébe most nem mehetünk bele". (475. o.).

Ezek alapján látható, hogy melyik módszer, melyik álláspont jelenti a kettő közül a szocializmus reális továbbfejlődésének távlatát, és melyik az üres propagandát, az „etizáló utópiát"?

Az „elidegenedés a szocializmusban" tételt hirdető Ágh Attila ismételten összekeveri az elidegenülés marxi fogalmát az elidegenülés pszichológiai, szubjektív magyarázatával, és megmarad az üres spekulációnál, annál a meddő általánosságnál, hogy „a

szocializmusbeli elidegenedést" meg kell szüntetni. Az ilyen felfogás, amely a meglevő társadalom gazdasági, politikai és ideológiai állapotainak elemzése helyett ezt a mindent beburkoló fogalmat alkalmazza, nem marxizmus, nem tudományos, nem proletár szocializmus, hanem valamilyen elvont polgári „demokratizmus" vagy valami újfajta „filozófikus" „igazi szocializmus".

Vörös Gyula

FIGYELŐ

A generatív grammatika filozófiai háttere

A generatív grammatikai iskola megteremtője és legjelentősebb teoretikusa Noam Chomsky 1966-ban rövid nyelvfilozófiai munkát adott közre *Kartéziánus lingvisztika* címmel.[1] Ez a könyv ráirányítja a figyelmet azokra a filozófiai meggondolásokra, amelyek a generatív grammatika által végrehajtott szaktudományos fordulatot vezették. Igaz: Chomsky korábbi írásaiban sem mulasztotta el hangsúlyozni, hogy az új lingvisztikai irányzatot nem technikai részproblémák, hanem a nyelv egészéről alkotott filozófiai feltevések hívták életre, de ez az első mű, amely összefüggően kifejti ezeket a szempontokat.

A *Kartéziánus lingvisztika* a XVII—XIX. századi nyelvfilozófia racionalista tendenciáival foglalkozik. De nem tartozik a szigorú értelemben vett történeti munkák közé: zárszavában maga Chomsky hívja fel a figyelmet a tárgyalás töredékességére, arra, hogy olyan nagyhatású filozófusok, mint Kant, kimaradtak az áttekintésből, viszont a racionalista hagyományok folytatójaként szerepel olyan, más vonatkozásban határozottan irracionalista beállítottságú gondolkodó, mint a romantikus A. W. Schlegel. Ennek a könyvnek láthatóan nem az a feladata, hogy értékelje a nyelvfilozófia és lingvisztika fejlődésének egy korszakát, hanem az, hogy a generatív grammatika saját filozófiai bázisáról adjon áttekintést. Kifejtésmódjának történeti jellege annak a következménye, hogy ez a filozófiai álláspont fő vonásaiban nem más, mint a XVII—XIX. századi nyelvfilozófia bizonyos uralkodó nézeteinek felújítása.

Az alábbiakban a *Kartéziánus lingvisztikában* kifejezett alakra hozott filozófiai nézeteket legáltalánosabb lingvisztikai következményeket kívánjuk röviden ismertetni.

*

A XX. századi lingvisztikát — szemben a racionalista hagyományokhoz visszanyúló generatív grammatikával — két összefüggő vonás jellemzi: szigorúan leíró és empirista jellege. Az az állítás, hogy a grammatika a nyelv leírására korlátozódott, a következőt jelenti: a grammatikusok megelégedtek azzal, hogy megjelöljék a mondatok strukturális egységeit és bemutassák azokat a lehetséges kapcsolatokat, melyeket ezek közt az elemek közt a kérdéses nyelv megenged. Más szóval a nyelv mondatait mint grammatikai kategóriák sorát jellemezték. Nem tették fel azonban azt a kérdést, hogy milyen szabályok segítségével, milyen mechanizmusok révén rendeli hozzá a beszélő és a hallgató az adott mondatokhoz ezt a strukturális jellemzést, továbbá, hogy hogyan szűri ki a gyerek a nyelvi környezetében hallott véges számú mondatból ezeket a szabályokat (melyek azután elvileg végtelen sok új típusú mondat megértésére és produkálására teszik képessé). Ezek a kérdések nem véletlenül kerülték el a grammatikusok figyelmét. Ahogy *Magyarázó modellek a lingvisztikában*[2] c. tanulmányában Chomsky rámutat, a hagyományos grammatika megengedhetetlen módon támaszkodott a szubjektum nyelvi intuíciójára, arra a képességére, hogy a felsorolt példák alapján megragadja a nyelv szabályszerű összefüggéseit. Ezzel a nyelvhasználat döntő momentumát egyszerűen kitessékelte a lingvisztika területéről. A probléma azonban éppen az, hogy milyen szabályok, milyen műveletek

[1] N. Chomsky: *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought.* Az N. Chomsky és M. Halle által szerkesztett *Studies in Language* c. sorozat első kötete. Harper & Row, New York—London 1966.

[2] Vö. N. Chomsky *Explanatory Models* c. tanulmányával. Megjelent az E. Nagel, P. Suppes és A. Tarky által szerkesztett *Logic, Methodology and Philosophy of Science* c. kötetben. Stanford 1962.

rendszere húzódik meg a nyelvi intuíció mögött, hogyan lehet teljes képet adni a nyelv működéséről anélkül, hogy a lingvisztikán kívüli területre hivatkoznánk. Világos, hogy pusztán — a fenti értelemben vett — strukturális jellemzés segítségével (illetőleg ezzel adekvát nyelvi adatok alapján) csak az tanulhatná meg a nyelvet, aki már tudja, aki már rendelkezik azzal az implicit „teóriával", melyet a grammatikusok nyelvi intuíciónak neveznek.

A nyelv empirista felfogása a leírásra való korlátozódás következménye. Mivel a grammatikusok csak hallgatólagosan tételezték fel, de soha nem vizsgálták meg a nyelv funkcionálása mögött rejlő „teoretikus" konstrukciót, az a látszat keletkezett, mintha a nyelvhasználat nem volna több egy asszociatív mechanizmusnál. Eszerint a nyelv elsajátítása a nyelv elemeinek a megfelelő tárggyal vagy tényállással való párosításán alapszik. (Például a felnőtt azt mondja, „baba", és odaadja a gyereknek a babát. Ennek a szituációnak többszöri ismétlődése révén a gyerek összekapcsolja a szót a dologgal, számára a „baba" a baba nevévé válik.) A következetes empirizmus szerint a mondatok megtanulásával sem lényegesen más a helyzet, csak itt a beszélő egy összetett nyelvi formát rendel hozzá egy bonyolult tényálláshoz. Az empirista felfogásban teljesen elsikkad a nyelvnek az a sajátossága, hogy tagolt *rendszert* alkot, hogy valamennyi elemének elsajátítása és működése az egész rendszert implikálja. S ha az empirista nyelvelméletek valamiképpen mégis számolnak a nyelv szisztematikus jellegével, ezen csak az elemek valamilyen strukturált együttesét (pl. a hangok fonetikai rendszerét) értik, nem azt, hogy a konkrét nyelvi aktusok mögött egy „teória", *összefüggő, általános szabályok rendszere* húzódik meg.

Az asszociációs koncepciónak azonban szembe kell néznie azzal a problémával, hogy nemcsak a már hallott nyelvi formák ismétlésére, hanem új mondatok létrehozására és megértésére is képesek vagyunk. Az empirizmus híve — pl. Bloomfield — erre azt feleli, hogy a mondatok megtanulásakor nemcsak egyes mondatokat párosítunk a megfelelő tényállással, hanem a hasonló mondatokból analógia révén kiszűrjük a mondatfelépítés *szabályait* is.[3] De, veti ellene Chomsky, „könnyű megmutatni, hogy az új események, melyeket mondatoknak fogadunk el és értünk meg, azokkal a mondatokkal, melyeket már ismerünk, a formális (vagy szemantikai vagy statisztikus) hasonlóságnak vagy a grammatikai váz azonosságának semmilyen egyszerű fogalma révén nincsenek kapcsolatban. Generalizációról beszélni ebben az esetben tökéletesen üres és értelmetlen dolog".[4]

Ráadásul a szabályosságnak az a fajtája, amelyről egy asszociációs tanuláselmélet egyáltalán számot tud adni, semmiképpen sem felel meg annak a módnak, ahogy a normális felnőtt ember a nyelv szabályait használja. Asszociatív úton kialakítható a viselkedés valamilyen szabályszerűsége: minden *A* szituáció *B* reakciót, minden *A'* szituáció *B'* reakciót fog kiváltani stb. De a szabály-„használatnak" van egy másik formája is, amely jól jellemezhető a matematikai műveletekkel kapcsolatban. Mikor mondjuk azt, hogy valaki elsajátította a szorzás szabályát? Akkor-e, amikor képes arra, hogy — például — asszociatíve hozzárendelje a 2×4 szimbólumhoz a 8 szimbólumot? Nyilván nem. Attól, aki tudja a szorzás szabályát, nemcsak azt követeljük meg, hogy elvégezze mindazokat a műveleteket (és csak azokat a műveleteket végezze el), melyek megfelelnek ennek a szabálynak, hanem azt is, hogy egy hibásan elvégzett műveletről meg tudja állapítani, hogy hibás, és meg tudja mondani, hol a hiba. Arról mondjuk, hogy tudja, hogy $2 \times 4 = 8$, aki arra az állításra, hogy „$2 \times 4 = 9$" azt feleli: „Tévedsz, mert $2 \times 4 = 4 + 4$ (a szorzás ismételt összeadás), és $4 + 4 = 8$, számolj utána." Ebből két következtetést vonhatunk le. Először: van egy viselkedési forma, melyet a közönséges *szabályszerű* viselkedéssel szemben *szabályt követő* viselkedésnek nevezhetünk. Másodszor: ez utóbbi a műveletek rendszerbe integrálódását feltételezi (a fenti esetben a szabály tudatos alkalmazását az összeadás és a szorzás közti szisztematikus összefüggések tették lehetővé). A szabályt követő viselkedést az különbözteti meg a pusztán szabályszerű viselkedéstől, hogy a szubjektum nemcsak az azonos szituációban való azonos reakcióra képes, hanem arra is, hogy bírálja, megítélje a reakciót.[5] Lényegében véve ilyen viselkedés a normális felnőtt ember nyelvhasználata is: „A nyelv normális birtoklása nemcsak végtelen számú egészen új mondat megértésének képességét jelenti, hanem azt a képességet is, hogy felismerjük és alkalomadtán interpretáljuk is a normától eltérő mondatokat."[6] De a matematikai és a nyelvi szabály alkalmazása között van egy különbség, amely azon

[3] Vö. L. Bloomfield: *Language*. New York 1933.

[4] N. Chomsky: *Review of Skinner Verbal Behavior*. Language, 35 (1959) —

[5] W. S. Sellars: *Science, Perception and Reality*. New York 1963. Ld. még A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964.

[6] N. Chomsky: *Current Issues in Linguistic Theory*. Hága 1964.

alapszik, hogy a matematikát már egy nyelv (a köznyelv) ismeretében sajátítjuk el. A matematika (és valamennyi, a mindennapi nyelv alapján elsajátított rendszer) szabályai előre, explicit módon megadhatók. A nyelv szabályait azonban magukból az interpretált mondatokból kell kiszűrni, mert a mindennapi nyelvhez képest nincs metanyelv, amelyen őket meg tudnánk fogalmazni. Ezért a nyelvi szabály az átlagos beszélő számára nem explicit, s így a nyelvhasználat kritikája sem a szabályra való közvetlen utalásban áll. De ez a dolog lényegén nem változtat.

A lingvisztikai empirizmus korlátai csak egy másik filozófiai álláspont alapján tárhatók fel. Ez a filozófia a nyelvhasználatnak azokból a vonásaiból kell hogy *kiinduljon*, melyekhez az empirizmus nem tud *eljutni*. Chomsky és a generatív grammatika más képviselői számára a klasszikus (XVII—XVIII. századi) racionalizmus nyújtja azokat a filozófiai előfeltevéseket, amelyekre támaszkodva megragadhatók és kiküszöbölhetők a szokásos, empirista lingvisztika fogyatékosságai. (Nyilvánvalóan ez a filozófiai igény a magyarázata annak az érzékenységnek, amellyel Chomsky felfedezi a nyelvprobléma centrális szerepét a racionalizmus megalapozásában. Tudomásunk szerint ő mutatott rá elsőként arra, hogy a nyelv nem csupán egyike a racionalista ismeretelmélet által érintett területeknek, hanem az a pont, amelyre az állat (gép) és ember, kiterjedt és gondolkodó szubsztancia szembeállítása épül.)

A racionalista lingvisztika kiindulópontja a nyelvhasználat aktív, „teremtő" jellege. A nyelv birtokosa nemcsak már hallott mondatsémák reprodukciójára képes, hanem arra is, hogy a nyelvben lehetséges valamennyi — elvileg végtelen sok — új mondatot megértse és elő tudja állítani. Az új mondatok hangsúlyozásának döntő jelentősége van. Nem akkor mondjuk, hogy valaki tud egy nyelvet, amikor a már ismert mondatok megismétlésére képes, hanem akkor, amikor képes arra, hogy korábban sohasem tapasztalt mondatokat hozzon létre és értsen meg. Az állat is betanítható bizonyos nyelvi alakulatok szabályszerű reprodukciójára, de csak az ember tud elvileg új, még elő nem fordult kombinációk megalkotásával új közléseket tenni.

Ebből olyan további feltevések következnek, melyek homlokegyenest ellenkeznek a nyelvhasználat empirista-behaviorista felfogásával. Ha a nyelvhasználat legszembeszökőbb sajátossága, hogy az emberek véges számú elem szabad kombinálásával új mondatokat hoznak létre és igen ritkán ismételnek már hallott kifejezéseket, akkor a nyelv funkcionálásának függetlennek kell lennie az ingerkeltők útján történő kontrolltól és megerősítéstől.[7] Ez az — implicite már a klasszikus racionalizmusban meglevő — érv Chomskynak talán legerősebb ellenvetése a Skinner *Verbal Behavior*jában kifejtett hagyományos behaviorista nyelvpszichológiával szemben. Skinner úgy véli, hogy a mondat használatának helyességét a megfelelő tárgyi szituáció kontrollálja. Chomsky szerint azonban ennek az állításnak nem lehet objektív értelmet adni. „Ugyanarra" a szituációra (pl. egy barna széket látok) a legkülönbözőbb verbális reakciókat adhatom: „Barna"; „Ez szék"; „Nagymamámnak is ilyen széke volt."; „Ülj le."; „Elég régi bútordarab." stb. Hogy a tárgyi szituáció milyen oldala „kontrollálja" a kijelentést, az csak akkor dönthető el, amikor már tudjuk, hogy a végtelen lehetséges „verbális reakció" közül melyik valósult meg. De akkor a kontrolláló tényállás a kimondott nyelvi példány függvénye, s így nincs értelme a beszéd stimulus-kontrolljáról beszélni.

A nyelv produktív természetének további következménye, hogy nemcsak közvetlen felszólítás, cselekvési utasítás kifejezésének eszköze lehet, hanem tisztán kognitív tartalmak, gondolatok szabad megfogalmazására is alkalmas. S — ezzel a legszorosabb összefüggésben — képessé teszi az embert arra, hogy adekvát módon reagáljon radikálisan új szituációkra (amelyekben a megtanult viselkedési sémák asszociatív ismétlése nem lehetséges), sőt hogy virtuális, empirikusan jelen nem levő szituációk vonatkozásában is tájékozódjék.[8]

A nyelv természetére vonatkozó racionalista filozófiai feltevések gyökeresen új szaktudományos koncepciót tesznek szükségessé. E feltevések értelmében az adekvát nyelvleírás egy olyan elmélet lesz, amely számot ad arról a tényről, hogy az ember véges verbális tapasztalata alapján — hiszen a beszélő számára adott mondatok száma mindig véges — egy szabályrendszert sajátít el, amely képessé teszi elvileg végtelen számú új mondat produkálására és megértésére. E követelmény megértéséhez meg kell különböztetni a beszélő kompetenciáját (a nyelvi szabályrendszerre vonatkozó implicit tudását) tényleges teljesítményétől (performance). A nyelvelmélet feladata nem lehet kevesebb, mint hogy a beszélő kompetenciáját reprodukálja. Így a szó technikai értel-

[7] N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. 5. o.
[8] Uo. 13. o.

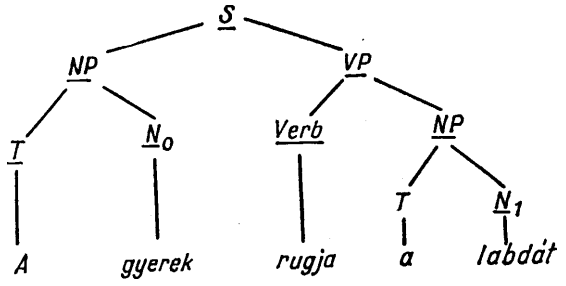
mében „a nyelvelmélet mentalista, mivel ennek a szellemi realitásnak a felfedezésével foglalkozik, amely az aktuális viselkedés alapjául szolgál."[9] A beszélő kompetenciáját reprodukáló szabályrendszer megalkotása többféleképpen történhet, több olyan szabályrendszer képzelhető el, amelyik kielégíti azt a követelményt, hogy a nyelv összes (végtelen számú) jól felépített mondatát — és csak azokat — létrehozza. Így a nyelvelméletnek azon túl, hogy számot ad a beszélő kompetenciájáról, azt a kiválasztási stratégiát is jellemeznie kell, amelynek segítségével a beszélő a lehetséges grammatikák közül kiválaszt egyet, vagyis elsajátít egy nyelvet.

Jelenleg egyetlen olyan szabályrendszer — a generatív grammatika transzformációs modellje — ismeretes, amely a nyelvi kompetencia adekvát leírásának tekinthető. Azokról a kritériumokról, amelyeket a kiválasztási stratégiának tartalmaznia kell, még igen keveset lehet mondani, pillanatnyilag úgy látszik, hogy a legfontosabb kritériumnak az egyszerűséget tartják.[10]

A generatív grammatika Chomsky-féle transzformációs modellje[11] szintaktikai, szemantikai és fonológiai komponensből áll. A szintaktikai komponens olyan formális rendszer, amely egy nyelv mondatainak halmazát mint interpretálatlan szimbólumláncokat hozza létre, létrehozva egyidejűleg e szimbólumláncok strukturális leírását is. A szintaktikai komponens autonóm, mert megalkotása nem tételezi fel sem a szemantikai, sem a fonológiai komponenst. A szemantika és a fonológia ezzel szemben a szintaxis függvényei, szabályaik a szintaxis által létrehozott szimbólumláncokon operálnak, ezeket interpretálják.

A szintaxis két alapvetően különböző részt, formációs és transzformációs komponenst tartalmaz. A formációs komponens szimbólumok véges sorából véges számú szabállyal, ún. újraírási szabállyal véges számú szimbólumláncot vezet le. Az újraírási szabályok általános formája: $A \rightarrow B+C$. A levezetés mindig a mondat elemzetlen szimbólumából indul ki, minden újraírási szabály tovább elemzi egy lépéssel az eredetileg elemzetlen mondatot, míg végül eljutunk a levezetés utolsó szimbólumláncához, a teljesen elemzett mondathoz. A rendszer szimbólumai két csoportra — terminális és nem terminális szimbólumokra — oszlanak. Terminálisnak azt és csak azt a szimbólumot nevezzük, amelyik nem fordul elő újraírási szabály bal oldalán. Ezzel a megkülönböztetéssel a kategóriaszimbólumokat és a lexikont választottuk szét. Egy mondatot akkor tekintünk teljesen elemzettnek, amikor eljutottunk a levezetésben egy olyan szimbólumláncig, amely csak terminális szimbólumokat, azaz szótári egységeket tartalmaz.

A hagyományos grammatika eszközeivel a mondat struktúráját egy mondatfával lehet ábrázolni. Például „A gyerek rúgja a labdát" mondatét a következővel:



(A szimbólumok jelentése: S = mondat, NP = nominális frázis, VP = verbá li frázis, N_0 alanyesetben álló főnév, N_1 = tárgyesetben álló főnév, $Verb$ = ige, T = névelő.)

Egy mondatfa mindazokat a grammatikai relációkat kifejezi, melyek jellemzését egy strukturális leírástól megkövetelünk. Ez azt jelenti, hogy a formációs komponens

[9] N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge 1964. 4.

[10] Az egyszerűség értelmezéséről lásd M. Halle. *Phonology in a Generative Grammar*. Word, 18. 54—72 (1962).

[11] Vö. N. Chomsky: *Current Issues in Linguistics Theory* és N. Chomsky: *Topics in the Theory of Generative Grammar*. A Z. Seboek által szerkesztett *Current Trends in Linguistics* c. sorozat III. kötetében. Hága 1966.

valamilyen módon ilyen mondatfákat kell hogy hozzárendeljen a levezetett szimbólumláncokhoz. A generatív grammatikában a következő szabályokkal lehet létrehozni a fenti mondatot:

(I) $S \rightarrow \mathrm{NP}_0 + VP$
(II) $NP_0 \rightarrow T + N_0$
(III) $VP \rightarrow Verb + NP_1$
(IV) $T \rightarrow$ a
(V) $N_0 \rightarrow$ gyerek
(VI) $Verb \rightarrow$ rúgja
(VII) $\mathrm{NP}_1 \rightarrow T + N_1$
(VIII) $N_1 \rightarrow$ labdát

Levezetés:

S	(I)
$\mathrm{NP}_0 + VP$	(II)
$T + N_0 + VP$	(III)
$T + N_0 + Verb + NP_1$	(IV)
$\mathrm{a} + N_0 + Verb + NP_1$	(V)
a+gyerek+ $Verb + NP_1$	(VI)
a+gyerek+rúgja+ NP_1	(VII)
a+gyerek+rúgja+ $T + N_1$	(IV)
a+gyerek+rúgja+a+ N_1	(VIII).
a+gyerek+rúgja+a+labdát	

Belátható, hogy a levezetés alapján minden nehézség nélkül felállítható az előbbi mondatfa, ami azt jelenti, hogy a levezetés a mondatot strukturális leírásával együtt hozza létre.

A formációs komponens szabályai a természetes nyelv mondatainak csak egy körülhatárolt részét — nagyjából az egyszerű, aktív kijelentő mondatokat — generálják. (Ez a generatív grammatika létrejötte előtt egyáltalán nem volt világos. Az amerikai deszkriptív nyelvészet minden számottevő modellje kimutathatóan ekvivalens ezzel a formációs komponenssel (Phrase Structure Grammar), vagyis nem alkalmas a természetes nyelvek teljes leírására.)[12] Ezeket a szabályokat, az általuk létrehozott szimbólumláncokat és mondatfákat a továbbiakban a szintaxis mély struktúrájának nevezzük. A nyelv valamennyi bonyolultabb alakulata ezekből az egyszerű szerkezetekből jön létre, transzformációs szabályok segítségével. A transzformációs szabályok egy vagy több ilyen egyszerű szerkezeten végeznek műveleteket, ezekből új, származtatott szimbólumláncokat hoznak létre. Az a transzformáció például, amelyik a cselekvő mondatokat szenvedővé alakítja, *egy* szimbólumláncon operál. Egy beágyazó transzformáció viszont *legalább két* szimbólumláncot tételez fel. Például a „Péter, akit János bemutatott nekem, Zanzibárba utazott." mondat egy olyan beágyazó transzformáció eredménye, amelyik a „János bemutatta nekem Pétert" mondatot beágyazza a „Péter Zanzibárba utazott" mondatba. A beágyazást elvileg tetszőleges hosszúságban lehet folytatni: „Péter, aki elvégezte a bölcsészkart és akit János bemutatott nekem, Zanzibárba utazott" stb.

A beszélőnek az a képessége, hogy végtelen számú mondatot értsen meg és hozzon létre, a több láncra épülő transzformációkon alapul. A transzformációs szabályok és a velük létrehozott, származtatott szimbólumláncok alkotják a szintaxis felszíni struktúráját.

Minden grammatika, amely nem tesz különbséget mély és felszíni struktúra között (márpedig egyetlen grammatika sem tehet, amelyben nincs transzformációs komponens), megoldhatatlan nehézségekkel találja szemben magát. Lássunk ezekből néhányat:

— Csak ad hoc módon konstruálhatja meg azokat a bonyolultabb szerkezeteket, amelyek transzformációt tételeznek fel. Így viszont a mondatok struktúrája között más összefüggést, mint azonosságot és különbözőséget nem tud megállapítani. Kénytelen a nyelv mondatainak halmazát végtelen számú, egymással össze nem függő struktúrák összegének tekinteni. Így azonban képtelenség megérteni, hogy hogyan sajátít el a beszélő egy nyelvet. (Ez az igény persze — mint láttuk — a deszkriptív nyelvészetben fel sem merült).

— Az „Apám szidása fájt nekem" mondat a beszélő intuíciója szerint kétértelmű. A transzformációs grammatika ezt azzal magyarázza, hogy az adott felszíni struktúra „Apám szidása" része a mély struktúra két különböző szimbólumláncán alapul: „Apámat szidja valaki" és „Apám szid engem". A felszíni struktúra nem mutatja, hogy melyik láncból jött létre, ezért kétértelmű. Ha a mély és felszíni struktúra megkülönböztetése hiányzik egy grammatikából, a beszélőnek a kétértelműségre vonatkozó intuíciója megmagyarázhatatlan marad.

— Egy további nehézségre a szemantika ismertetésekor térünk ki.

[12] Vö. N. Chomsky: *Syntactic Structures*. Hága 1957 és P. Postal: *Constituent Structure: A Study of Contemporary Models of Syntactic Description*. Bloomington 1964.

Eddig azt próbáltuk érzékeltetni, hogy a generatív grammatika szabályrendszere hogyan hozza létre egy nyelv valamennyi jól felépített mondatát. A nyelvhasználat azonban — ahogy erre korábban utaltunk — nemcsak végtelen számú mondat létrehozásának és megértésének képességét jelenti, hanem azt a képességet is, hogy felismerjük és interpretáljuk a normától eltérő mondatokat. Meg kell még vizsgálnunk, hogy miben áll a beszélőnek ez a képessége, és hogyan ad számot erről a generatív grammatika. Nézzük meg a következő mondatokat:

1. A kutya megeszi a csontot.
2. A kutya megeszi a bánatot.
3. Kutya a megeszi bánatot a.

A beszélő intuíciója szerint 1. szintaktikailag helyes, 3. összeegyeztethetetlen a a szintaxis szabályaival, 2. valamilyen módon a kettő között van. Ha a grammatika megkülönbözteti a szintaxisban az elvont és konkrét főneveket, akkor számot tud adni a beszélőnek a 2.-re vonatkozó intuíciójáról: 2. azért tér el a szintaxis normájától, mert elvont főnevet kapcsol az „eszik" igéhez, holott a norma szerint konkrét főneveket kellene. Ilyen és hasonló alárendelt kategóriák minden nehézség nélkül beépíthetők a szintaxisba, és ezáltal reprodukálni lehet a beszélő kritikai tevékenységét, ha az a mondat szerkezetére vonatkozik.

A beszélő azonban nemcsak a szerkezetek létrehozásában és megítélésében kompetens, meg is érti a mondatokat, jelentést tulajdonít a szerkezeteknek. Például „A kutya megeszi a csontot" és „A zsiráf látja a kutyát" mondatokat nem fogja azonosnak tekinteni, bár struktúrájuk azonos. Azonosnak minősíti viszont a „The boy hit the ball" és a „The ball is hit by the boy" mondatokat, annak ellenére, hogy struktúrájuk különböző. Több értelműnek tartja a „Kínában lóg a mandarin" mondatot, pedig szintaktikai struktúrája teljesen egyértelmű, és nem fogadja el érvényes modatnak a következőt: „A színtelen zöld eszmék dühödten alszanak", holott szintaktikai felépítése kifogástalan. Ahhoz tehát, hogy elméletünk mindazt leírja, amit a beszélő tud, egy szemantikai részt is kell tartalmaznia. A szemantikai komponens speciális felépítésű szótárból és szemantikai szabályokból áll. Ezek ismertetésére nem térünk ki,[13] csupán azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogy miért kell a szemantikának a mély struktúrára épülnie. Nézzük a következő egyszerű eseteket.

1. The picture is painted by a real artist.
2. The picture is painted by a new technique.

Ahhoz, hogy e mondatok jelentését megértsük, tudnunk kell, hogy 1.-ben a real artist" a „paint" alanya, a „picture" a „paint" tárgya; a 2-ben, amelynek struktúrája látszólag azonos 1-ével, a „picture" szintén a „paint" tárgya, de a „new technique" nem alanya a „paint"nek, az alany hiányzik. A mondattani relációkat, amelyeket összekuszál a felszíni struktúra, a mondat mély struktúrája világosan mutatja, a mély struktúrában egyértelműen meg lehet határozni ezeket a relációkat. Pl. alany minden olyan *NP*, amelyik közvetlenül az *S* szimbólum alá van rendelve. Tárgy minden olyan *NP*, amelyik közvetlenül egy *VP* alá van rendelve, azon keresztül pedig az *S* szimbólum alá. A szemantika interpretációs szabályai a mondattani relációk alapján kapcsolják össze a szavak jelentését, ezért szükséges, hogy a szemantika a mély struktúrára épüljön. Itt kell utalni ismét arra a nehézségre, hogy azok a grammatikák, amelyek nem különböztetik meg a felszíni és a mély struktúrát, a származtatott mondatok mondattani relációit a legjobb esetben is csak ad hoc szabályokkal állapíthatják meg, ami kérdésessé teszi, hogy lehetséges-e egyáltalán ezekhez a grammatikákhoz szemantikát rendelni.

A generatív grammatika fonológiai komponense a felszíni struktúra szimbólumláncait hozza fonetikailag helyes formára, olyan formára, ahogy normálisan elhangzanak. A fonológia problémái nem perdöntő jelentőségűek a deszkriptív nyelvészet és a generatív grammatika összevetésénél. Ezért a generatív grammatika fonológiai komponensének ismertetésére még olyan vázlatos formában sem térünk ki, mint azt a szintaxis és a szemantika esetében tettük.

Befejezésül szeretnénk érinteni egy olyan problémát, amely nem tartozik közvetlenül a generatív grammatikához, de annak következménye: a nyelv elsajátításának racionalista elméletét. Chomsky ezen a területen is a klasszikus racionalizmus hagyomá-

[13] Lásd J. J. Katz & A. J. Fodor: *The Structure of a Semantic Theory*. Language. 39. 170—211. (1963), és J. J. Katz & P. Postal: *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions*. Cambridge 1964.

nyait, nevezetesen az értelmi képességek „velünkszületettségéről" szóló tanítást újítja fel. Milyen érvek szólnak a racionalista *innata*-elmélet mellett?

Már beszéltünk arról, hogy a nyelv-elsajátítás empirista, asszociációs elmélete alapján nem lehet eljutni azoknak a szabályoknak a rendszeréhez, amelyek segítségével végtelen számú új mondat generálható. Amikor a gyerekek egy nyelv véges számú mondatát hallva kialakítják grammatikai kompetenciájukat, nem *reprodukálják* azt, ami számukra a tapasztalatban *adott*, hanem bonyolult — bár tudattalan — hipotézis-alkotást végeznek. Ahhoz, hogy egy ilyen hipotézis-alkotással a „betáplált" mondatokhoz hozzá tudják rendelni a megfelelő grammatikát, Chomsky szerint már rendelkezniük kell a nyelv implicit, általános „teóriájával", amely generálja a speciális grammatikákat, megadja azokat a szabályokat, amelyek segítségével e grammatikák strukturális leírásait párosítani kell az egyes mondatokkal, és valamilyen módszert ad annak eldöntésére, hogy az adott mondatokat melyik grammatika írja le a legadekvátabb és legegyszerűbb módon. Hangsúlyozzuk, hogy ez a „teória" Chomasky szerint csupán implicit: azaz nem több valamilyen fiziológiailag rögzített készségnél, amely csak a „verbális tapasztalat" hatására válik működő, tényleges „elméletté". De valamilyen formában velünk születettnek kell lennie ahhoz, hogy véges számú mondatból ki tudjuk szűrni a nyelv grammatikáját.

A racionalista innata-elmélet felújításának komoly jelentősége van: világossá teszi a nyelv-elsajátítás asszociációs elméletének tarthatatlanságát, és hozzájárul a velünk született és tanult képességek közti éles — és a modern pszichológia által egyáltalán nem igazolt — szembeállítás megszüntetéséhez is. A pszichológia és a fiziológia fejlettségének mai színvonalán azonban ez az elmélet nem több — és nem is lehet több — puszta tautológiánál. Adott egy probléma: az ember elsajátítja a nyelv szabályainak rendszerét, és ez a tény az empirista tanulás-elmélet alapján nem magyarázható. Chomsky a nehézséget úgy oldja meg, hogy azt, amit (a rendelkezésre álló magyarázat szerint) nem lehet megtanulni, egyszerűen velünk születettnek nyilvánítja, vagyis az egész problémát áttolja a pszichológia területéről a fiziológia területére. De a fiziológia ma még nincs abban a helyzetben, hogy megkísérelje ellenőrizni az innata-hipotézist, hogy feltegye azt a kérdést: hogyan öröklődik (ha öröklődik) az az általános elmélet, amely a konkrét nyelv grammatikájának megalkotását lehetővé teszi. Ezért az egyetlen evidencia amellett, hogy ez az elmélet velünk született, az, hogy elsajátítjuk a nyelvet. De éppen ezt akartuk megmagyarázni. Az innata-hipotézis semmi többet nem tartalmaz, semmi több nem következik belőle, mint aminek a magyarázatára szánták. Jelenlegi állapotában a racionalista innata-elmélet — mivel nem lehet fiziológiailag ellenőrizni — inkább féretolja a nyelvelsajátítás problémáját, semmint aktuálisan orientálna a megoldás irányába. Ma épp ilyen joggal állíthatunk fel más magyarázó-hipotézist, egy nem asszociatív, nem empirista tanulás-hipotézist. Ilyen elmélet lehetősége rejlik nézetünk szerint a szovjet történeti pszichológiai iskolának az *interiorizáció*ról szóló tanításában.[14] Mindebből nem következik, hogy velünk született mechanizmusok egyáltalán nem játszanak szerepet a nyelv elsajátításában. Az individuum fejlődése magától értetődően feltételez öröklött funkciókat, s feltételezi, hogy érésük dinamikája befolyásolja az elsajátítás menetét. De az már korántsem ilyen nyilvánvaló, hogy a nyelv egész elmélete velünk született.

*

Egy régi, terméketlenné vált elmélet kritikája, azoknak a tényeknek a felfedezése, amelyek ezt az elméletet cáfolják, mindig új elméletet, új filozófiai bázist feltételez. De a fordulat mögött rejlő filozófiai álláspont nem mindig tudatosul — s ez megnehezíti a határok megvonását, az új koncepció körvonalainak éles megrajzolását. A generatív grammatika által végrehajtott fordulat határozottsága nem utolsó sorban filozófiai tudatosságán alapszik.

Hogy a generatív grammatika programjából mi bizonyul helyesnek és megvalósíthatónak, az természetesen empirikus kérdés, a tudomány jövő gyakorlata ad rá választ. De az biztos, hogy — éppen filozófiai tudatossága révén — forradalmasítóan hat a lingvisztika (és talán nem csak a lingvisztika) egész további fejlődésére.

Kis János és Pap Mária

[14] Vö. Л. С. Выготский: Мышление и регь. Moszkva 1934, valamint P. Ja. Galperin, *Az értelmi cselekvések kialakulására irányuló kutatások fejlődése.* Magyar Filozófiai Szemle 1966/1. sz.

Wilhelm Worringer: Absztrakció és beleérzés — és magyarországi visszhangja

Amikor 1906—7-ben egy müncheni fiatal művészettörténész a doktori disszertációját írta, majd kiadta szerény előszóval, amelyben hangsúlyozta, hogy művét vitairatnak szánja, maga sem gondolta, hogy ókori és középkori példákkal igazolt elmélete a XX. századi művészet egyik nagy felfedezésének elemzésévé válik. Csak a harmadik kiadás (1910) előszavából láthatjuk, hogy már tudatosodott benne az aktualitás: büszkén hangoztatja, hogy művét „nemcsak művészettörténészek számára írta", hiszen mondanivalója „a művészek új célkitűzéseivel találkozik". „Semmi sem lehet nagyobb elégtétel és megerősítés számomra — írja ekkor —, mint az a párhuzam, amely munkám és az új ábrázolásmódok felé forduló művészek spontán felfedezései között fellelhető." A disszertáció az évek folyamán sok kiadást ért meg, egyes megállapításai szinte közhelyekké váltak, s közvetlenül vagy közvetve igen sok művész és teoretikus írásaira hatottak. Kevésbé váltak ismertekké a gondosan felépített elmélet részletei és összefüggései az elődök (filozófusok, történészek) munkájával, s gyengéit is inkább csak a szaktudósok (régészek, történészek) mutatták ki az új kutatások alapján. A művészek és a modern művészettel foglalkozó teoretikusok csak a manifesztumok számára lényeges elemeket szívták magukba és terjesztették tovább. Worringer esztétikai rendszerét alapjaiban bírálja Lukács György *Az esztétikum sajátossága* c. művében,[1] Worringer teljes bemutatását s a kor művészetével való konkrét összefüggéseit azonban nem tekinti feladatának. „Természetesen nem elemezhetjük itt összes esztétikai nézeteit — írja —; csak mellékesen jegyezzük meg, hogy ezzel a szembeállítással (Abstraktion und Einfühlung — *Sz. J.*) eleve állást foglal az ellen, hogy a művészet a valóságot tükrözi vissza, mivel az absztrakcióval nem a valódi művészi realizmus fogalmát állítja szembe,hanem a szubjektivisztikus-impresszionista, ‚beleérzés'-t"[2] Joggal érzi pontatlanságnak az Einfühlung (beleérzés) megfogalmazást Lukács Worringernél, az ellentétpár összefüggéseit azonban elismeri és elemzi, természetesen a dialektika módszerével. Lukács esztétikájában ellenkező előjelű értékrendszer lelhető fel, mint Worringernél, s így, bár nem állítja metafizikusan szembe „a visszatükrözés elvont formáit" (Abstraktion) és a „mimézist" (átfogóbb, pontosabb, mint az Einfühlung), Worringerrel ellentétben az utóbbit tartja magasabbrendűnek. „Eddigi fejtegetéseink megmutatták — írja —, hogy a visszatükröződés elvont formái, amelyeket a világot alkotó mimézis bekebelez, nemcsak antinómikus ellentétben nem állnak a mimetikus-realista tendenciákkal, hanem termékeny ellentmondásosságuk következtében éppen arra hivatottak, hogy ezeket felerősítsék."[3] Worringer viszont többször is hangsúlyozza azonosulását a romantika óta egyre elterjedtebb nézettel, amely szerint a matematika a legmagasabbrendű művészet, feltétlen elsőbbséget biztosít rendszerében az absztrakt, geometriai formáknak.

Bár a Worringer és a Lukács által használt fogalompárokat nem lehet közös nevezőre hozni, észrevehető, hogy az élesebb megkülönböztetés mindkettőjüknél a művészettörténelem folyamatában egyre erősebben észlelhető szétválási folyamat megfigyelése alapján jött létre. Az általa helyesebbnek vélt felismerés alapján történő bírálattal az esztéta-filozófus az állásfoglalását véglegessé nyilváníthatja, ezzel kapcsolatos nézeteit befejezettnek tekintheti, a művészettörténész számára azonban szélesebb körű vizsgálódás szükséges, hogy feltárhassa egy filozófiai-esztétikai mű kapcsolatát korának művészetével, s ez egyúttal az elméleti szempontból már nem önálló jelentőségű jelenségek figyelembevételét is igényli. Ehhez mindenekelőtt szükséges a műben kifejtett összes nézetek megismerése, sőt egy ponton valamiféle beilleszkedés a mű gondolatvilágába, majd bizonyos disztinkció a művészettörténeti források sajátos értelmezése céljául. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a felfogók, befogadók általában sem dolgozták fel soha teljesen és tudományosan, mindenre kiterjedő kritikával a rájuk ható műveket, a tudományos-ideológiai műveket pedig különösen nem, egyes megállapításokkal mindenben azonosultak, bonyolult elméleti konstrukciókat viszont figyelmen kívül hagytak vagy egyszerűsítettek. A kor esztétikai értékeinek születésénél mégis bábáskodtak e művek, ha nem is voltak okaik, sem egyenlő jelentőségű megfelelőik. Ezek a párhuzamok és ellentmondások,

[1] A tárgyalandó művek adatai: Wilhelm Worringer: *Abstraktion und Einfühlung* (München 1908. első kiad.): magyar fordításban Koczogh Ákos *Az expresszionizmus* (Gondolat, 1964.) c. könyvében jelent meg néhány részlete *Absztrakció és beleérzés* címmel. Ezzel a címmel szerepel Lukács György *Az esztétikum sajátossága* c. művében is (ford. Eörsi István; Akadémiai Kiadó, 1965.), ahol Lukács a díszítőművészet sajátos vonásait és az ezzel kapcsolatosan kialakult korábbi nézeteket tárgyalja. (315—321. o.) Egyéb említések: Herbert Read *A modern festészet* c. könyvének fordításában (Corvina 1965.) megtartották a német címet, a fordítást nem érezték pontosnak. Kevésbé szerencsés Mario de Micheli *Az avantgardizmus* c. könyvében (Gondolat 1965.) az „Elvontság és áthatás" fordítás. I. m. 119. o.ford. Szabó György)

[2] Lukács: Id. mű I. köt. 315. o.

[3] Uo. 465. o.

amelyek a kor filozófiai irányai és a mellettük vagy ellenükre létrejött műalkotások értékei között fellelhetők, éppen az elméleti megismerés és a műalkotások konkrét és bonyolult világa közötti minőségi különbséget jelzik. Századunk művészetének megértéséhez ma is kulcsmű maradt Worringer tanulmánya, noha történeti szerepének vizsgálatánál gondosan szét kell választanunk eleven, tudatformáló megállapításait s a pedáns, túlmagyarázott, sokszor heterogén elemekből álló elméleti konstrukcióját, amelyet éppen kisebb hatásfoka miatt felesleges túlértékelnünk.

A magyarra nehézkesen fordítható fogalompár a (Heinrich Wölfflin által a művészetelméletben alkalmazni kezdett) a priori fogalompárok sorába illeszkedik, de Worringernél minden korábbinál nagyobb idő- és térbeli terjedelmet fog át — ő az emberiség egész művészeti tevékenységét felosztja e két fogalom alapján. Worringer elméletének másik fontos előzménye Alois Riegl munkássága, s a Riegl által bevezetett Kunstwollen (művészetakarás, más fordításokban művészet-, ill. formateremtő erő) elsődlegességének elfogadása a korábban Semper által meghatározott anyag-technika-használati cél összefüggésén nyugvó művészet-fogalommal szemben; műve lényegében a Riegl által konstruált Kunstwollen két különböző megjelenési formáját és ezek jellemzőit tételezi fel és kutatja.

Worringer kiindulópontja a műalkotások esztétikumának és a természeti szépnek a különválasztása. Megállapítja, hogy a „műalkotás önálló organizmus, amely egyenlő értékű a természettel", s hogy a „természeti szép nem lehet a műalkotás feltétele, még akkor sem, ha a megalkotás során értékes tényezője is a műnek". E szétválasztásnak a századforduló idejére már elengedhetetlenül végbe kellett mennie az elméletben is, hiszen azt a gyakorlat, a művészeti termelés már néhány évtizede előlegezte. Worringer nem jut el addig a gondolatig, hogy a műalkotás mint a természetet is újjáalkotó ember műve nemcsak egyenlő értékű a természeti széppel, hanem értékesebb, több is ennél, sőt a természeti szép társadalmi-emberi voltának gondolata sem merül fel benne. Így nem veszi észre, hogy természeti széppel szembeni állásfoglalása egy korábban kialakított társadalmi szép elleni tiltakozás. Merev kategóriákban való gondolkodásának megfelelően nem megy bele az összefüggések részletes vizsgálatába, hanem szinte automatikusan rögzíti elméletében a rohamosan fejlődő ipari-technikai társadalom esztétikájának fő tendenciáját: „. . . a természeti szép esztétikájának törvényei nem alkalmazhatók a művészetre". E kérdést a Kunstwollennel kapcsolatban is tárgyalja, mégpedig így: „Naiv gondolat lenne, ha feltételeznénk, hogy a Kunstwollen (céltudatos törekvés, amely a műalkotás kezdetén jelen van, s amelynek eredménye különböző korokban más és más) a képzőművészetben csupán abban a vonatkozásban szerepelhet, hogy célja a természeti képhez (előképhez) való közeledés."

Worringer azonosítja magát August Schmarsow művészet-meghatározásával, amely szerint a művészet az ember állásfoglalása a természettel szemben; hasonló, csak más-más jellegű ilyen állásfoglalásnak tekinti a tudományt, a vallást stb. Worringer az állásfoglalás fő tendenciáját azonosnak tartja a kultúra, a szellemi élet összes területén, specifikumait nem kutatja, hiszen mindenképpen könnyebb és kényelmesebb számára a Kunstwollen általános fogalmának átvétele.

Noha a műalkotások létrejöttét feltételezése szerint az abszolút Kunstwollen és az individuum felismerései egyaránt elősegítik, az állásfoglalás iránya, módja, formája mindig az egykorú emberiség pszichikai igényeivel függ össze, amelyeket hol a kozmosszal való pszichikai viszonynak, hol — egyetlen szóval — Weltgefühlnek (világérzés) nevez. Fontos és még feltáratlan területnek tekinti a stílusigények pszichológiáját. Új szempontok szerinti művészettörténetet kíván, amely nem azt kutatja, hogyan *tudták* egyes korok művészei anyagi kultúrájuk adott fokán céljaik eléréséhez gondolataikat művészi formában kifejezni (Geschichte des Könnens), hanem azt, hogy milyen gondolatokat milyen szándékkal, milyen igények kielégítésére *akartak* kifejezni (Geschichte des Wollens). (Worringer a Kunstwollent társadalmi produktumnak fogja fel, de a társadalmi folyamatokat nem analizálja.) Korában a „Geschichte des Könnens", amelynek megfelelője a pozitivisztikus művészettörténetírás, a tudomány fejlődése szempontjából már szűkösnek bizonyult, míg a másik fajta művészettörténet, amely bár elvileg a nem létezőt, a soha létre nem jöttet, a csupán tendenciájában meglevőt is számításba veszi, a kultúra és a kor összes forrásainak feltételezett ismeretében, filozófiai irracionalitása ellenére is sokoldalúbb, elmélyültebb korszakismerethez, fontos kutatási eredményekhez vezetett a szaktudományban. S hogy e módszerre később téves általánosítások is épülhetnek majd, Worringer előtt még nem lehetett nyilvánvaló. A művészettörténetírás e fajtájában már fontos előzmény lehetett Worringer számára Riegl késő-római és ókeresztény művészettel foglalkozó műve.[4] Kettejük felfogása között csupán az a különbség, hogy míg Rieglnél belső formai fejlődés eredményeképpen váltogatják egymást a Kunstwollen különböző megjelenési formái, Worringernél a Weltgefühl szabja meg létezésük formáját, jellegét.

Figyelemreméltó az a meglátása, hogy a Kunstwollen akkor nyilvánul meg absztrakcióban, az organikus világtól való elvonatkoztatásban, amikor az ember és a kozmosz között súrlódások keletkeznek. A súrlódás, az összeütközés, a világérzésben, világképben elhatalmasodó konfliktusok nyomán speciális szellemi „tériszony" jön létre, s ez szüli az elvont, geometrikus, örök érvényű törvények iránti vágyakozást. Ekkor a művészetben eltávolodnak a valóság véletlenszerű, önkényes jelenségeitől, s közelednek a szükségszerűhöz, a geometrikus axiómák formáihoz, amelyek a nyugalom és rend iránti igényt kielégítik.

Az absztrakció egyben a világkép emancipációjának eszköze. Az ősember számára — mint erre gyakran hivatkozik — a zavaros, titokzatos és ijesztő világ jelenségei a művészetben az elvonatkoztatás, az absztrakcióra, rendre törekvés állásfoglalását válthatták ki. Hasonló helyzetbe került az európai ember — mint írja — a tudás halmain, a racionális fejlődés csúcsán, ahol gyámoltalanul áll, és visszafordul a félelem felé. Itt érkezik el Worringer kora művészetének egyik fő tendenciájához. „Az absztrakcióra törekvés az ember azon nagy belső nyugtalanságának következménye — írja —, amelyet a külvilág jelenségei idéznek elő, és minden ezzel kapcsolatos képzet erősen transzcendens színezetű." Worringer később az elsőnek bevezetett fogalompárhoz társítja a transzcendens és immanens, majd a spirituális és szenzuális fogalompárokat. A transzcendens formát az organikussal való konfliktus határozza meg, míg az immanens forma a természetközelséget, a dolgok és emberek panteisztikus kapcsolatait feltételezi. A harmadik fogalompár, amelyet azonban csak 1919-ben megjelent tanulmányában használ,[5] világosan elárulja, hogy egész rendszere az anyag és tudat viszonyának felfogására vezethető vissza, de idealizmusának elismerését hiba lenne elméletének teljes elvetésével és főleg történelmi szerepének fel nem ismerésével „nyomatékosítani".

Worringer az absztrakciót és a természeti formákhoz való közeledést és a természeti formákba „beleérzést" elvben egymást kizáró ellentéteknek fogja fel, de megjegyzi, hogy a gyakorlatban a művészettörténelemben a két tendencia keveredését, illetve rétegeződését észlelhetjük. „Mindaddig nem beszélhetünk tiszta absztrakcióról — írja —, amíg valamilyen természeti tárgy szerepel előképül." Riegl nyomán a természeti képtől legnagyobb eltávolodást, az abszolút Kunstwollen „legtisztább" kifejeződését az ornamentikában látja.

A teljesen tárgynélküli — később nonfiguratívnak nevezett — képzőművészeti alkotás Worringer fejtegetéseiben még csak tendenciaszerűen szerepel. Annál nagyobb reveláció lehetett számára, amikor tanulmánya megjelenése után alig egy-két évvel létrejöttek Kandinszkij, majd Kupka, Mondrian és Malevits első nonfiguratív alkotásai. Worringer számára azonban már az expresszionizmus művészete is teljes igazolás, és ezt bizonyítéknak tekinti arra nézve, hogy művének „témája a jelen — amely a forradalom a természethez kötött művészet fogalma ellen . . ."[6]

Worringer határozottan nagyobb ellenszenvvel emlegeti alapfogalmai közül az Einfühlungot. Ezt a fogalmat más teoretikusoktól veszi át,[7] s cléggé leegyszerűsítve használja. Mikor elődei munkásságát ismerteti, kiderül, hogy a *beleérzés* elméletének feltalálói nem az esztétikum létrehozásával, hanem felfogásával, appercipiálásával kapcsolatban dolgozták ki rendszerüket. Az Einfühlung általuk kidolgozott fogalma a Worringer által oly élesen szembeállított természeti és művészeti szép felfogására egyaránt alkalmazható lett volna.

Az Einfühlung teoretikusai, írja Worringer, az esztétikai szubjektivizmus alapján „már nem az esztétikai tárgy alakjából, hanem a szemlélő alany magatartásából indulnak ki, feltételezve, hogy minden érzékekkel felfogható tárgy addig létezik számomra, amíg a tárgy és az én felfogóképességem létezik". Worringer tehát, mint látjuk, nem tesz különbséget a tetszőleges tárgy kiváltotta esztétikai élmény és a műalkotás felfogása között. Nem választja el egymástól az alkotási folyamat és a befogadás mozzanatait sem, s a mű objektivitását is teljesen eltünteti. A befogadói folyamat abszolutizálásával — Lipps teóriái alapján — ugyan megkísérli a műalkotásokban fellelhető organikus jegyeket megmagyarázni, de az ember és mű viszonyát mégsem tudja pontosan meghatározni.

A beleérzés mint esztétikai átélési mód Lippsnél így fogalmazódik meg: „*Az esztétikai élvezet a tárgyba áthelyezett önélvezet.* Esztétikusan élvezni annyit jelent, mint egy rajtam kívülálló érzéki tárgyban önmagamat élvezni, abba magamat beleérezni. . . . 'Az, amit ebbe a tárgyba beleérzek, egész egyszerűen élet. Az élet pedig erő, belső munka, törekvés és megvalósítás. Az élet egyszóval: tevékenység, mozgásban levő törekvés vagy akarat.'"[8] Lipps az alany és tárgy viszonyát úgy magyarázza, hogy a tárgy az álta-

[4] Alois Riegl: *Spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn.* Wien 1901.
[5] Wilhelm Worringer: *Kritische Gedanken zur neuen Kunst.* München 1919.

ános appercipiáló tevékenység által az alany szellemi tulajdona lesz, s így a tárgy alakja az Én tevékenysége által megformált alak. Ennek alapján tudja Worringer a Lipps és elődei által kidolgozott elméletet a műalkotásra alkalmazni. Egyrészt önigenlésnek, önélvezetnek nevezi a beleérzést, másrészt, ismét az ellenpólussal szembeállítva, kijelenti, hogy amikor tevékenységvágyunkat egy másik tárgyba éljük bele, individuális létünket a beleérzés arányában feladjuk. Így az élvezet, önigenlés egyszersmind én-elvesztés is. Ugyanakkor viszont az absztrakcióban, a jelenségvilág kuszaságából való eltávolodásban és elvonatkoztatásban mint a véletlenszerűvel való szembeszegülésben az ember vitalitásának kiterjesztését látja. Nem tisztázza, hogy „a tevékenység, mozgásban levő akarat, belső munka", amely Lipps szerint a *beleérzés* jellemzője, hogyan van jelen az elvonatkoztatásban, amely így valójában az „objektivált önélvezet" másik formájának tekinthető, s ezen az alapon a két fogalom nem is választható el egymástól. Ha Worringer következtetését az élvezet-én-elvesztés és a vitalitás kiterjesztése szembeállításának tekintetében a végsőkig vinnénk, arra a pontra kellene jutnunk, hogy az absztrakcióra törekvés képzőművészeti értékeinek születésénél sem az alkotó, sem a befogadó — noha akaratát kiterjeszti, vitalitását fokozza — érzékletes élményt, élvezetet nem nyer. Ezt azonban, mint majd a későbbiekben látni fogjuk, nemcsak a művek vitatják, de az alkotók is másként látják. A beleérzés fogalma Worringernél elődeihez képest — de önmagában is — kevésbé körülhatárolható, az ellentétpár egyik tagjául nehezen alkalmazható, még kevésbé azonosítható egyfajta művészi kifejezésformával egyszerűsítés és torzítás nélkül. Sajnos Worringer ezt is megteszi. Tanulmánya második fejezetében kijelenti, hogy a Kunstwollen két pólusának, az elvont törvényszerűt kereső absztrakciónak és a beleérzésnek a Kunstwollen produktuma felé fordulva a naturalizmus és a stílus fogalma felel meg. Szerinte a naturalizmus — éppúgy, mint az Einfühlung — közeledés az organikus élőhöz, a természet ünneplése, öröm kifejezése, konfliktusmentes és kiegyensúlyozott. A stílus ezzel szemben absztrakció, időtlen, örök, abszolút és kristályszerűen anorganikus. Ez a párhuzam Worringernél túlegyszerűsített és sokféleképpen cáfolható. Mint már kifejtettük, az első fogalompár ellentéte sem teljesen egymást kizáró, hiszen egyrészt az absztrakció pszichikai nyugalomteremtése is részben szubjektív belső tevékenység eredménye, másrészt a beleérzés is érvényesít bizonyos elvonatkoztatást — a stílus és naturalizmus bevezetésénél és azonosításánál tehát már legalább négy oldalról megtámadható heterogenitás keletkezik. Lipps felosztása sokkal szerencsésebb, amikor a befogadó én szempontjából pozitív és negatív Einfühlungról beszél. Észrevehető, hogy Worringer az Abstraktion fogalmát — pszichikai tartalmát tekintve — egyrészt a negatív Einfühlung világgal való súrlódását és konfliktusát alapul véve alakítja ki, míg másrészt a Riegl és mások által használt stílusfogalomból konstruálja. E fogalomhasogatás korának az igénye, és az Abstraktion eredményeinek az Einfühlung fölé helyezése is kifejezi a kor művészetének fő pszichikai stílusigényét és fejlődési tendenciáját.

*

Worringer művének legközvetlenebb utóda Vaszilij Kandinszkij elméleti munkássága.[9] München és a rokon jellegű érdeklődési kör minden feltételezést igazol erre nézve. Bár Kandinszkij poétikusabb és kevésbé doktrinér, alapjaiban egyezik Worringer elméletével. Alapfogalom-párját (grosse Abstraktion és grosse Realistik) nem nehéz összevetni az Abstraktion és Einfühlunggal, bár mint gyakorló művész szerencsésen elveti s a realizmussal helyettesíti az alkotó processzusra nehézkesen alkalmazható beleérzés fogalmát. Az *Über das Geistige in der Kunst* c. művét magyarázva kifejti, hogy a képzőművészet nem pszichikai állapotokat fejez ki csupán, hanem önmagukban megálló, *anyagi tárgyakat* teremt. Ezekben vagy a látható tárgyak jegyeit formálja újjá (grosse Realistik), vagy a „tárgyak belső csengését" teszi láthatóvá (grosse Abstraktion). A két fogalom között nem tételez fel egymást kizáró ellentétviszonyt, hanem megállapítja, hogy e két pólus között az absztrakt és reális különböző összecsengésének sok kombinációja található meg. Kandinszkij a műveiben nagy megbecsüléssel beszél a realizmusról, ha nem is választja útját. „A tiszta művészi, az absztrakció — írja — kifejeződhet a tárgyszerűben", de hozzáteszi, hogy „Ma már nem ez az eszmény, mindkettő önálló életet kezdett." Kandinszkij nem értékeli egymás fölé vagy alá a két pólust, hanem teljes egyenlőségjelet tesz közéjük, s hangsúlyozza, hogy mindkét forma ugyanazt a célt szolgálja. A nyugtalanság, konfliktus, súrlódások és a „tériszony" Weltgefühlje helyén, amely Worringer szerint

Uo. 56. o.

[7] Előzmények: Paul Stern: *Einfühlung und Assoziation in der modernen Kunst.* München 1897., ezenkívül Robert Vischer, Friedrich Vischer, Volkelt, Groos, Siebeck és Theodor Lipps művei. Worringer Lippsnek a *Zukunf* 1906 januári számában megjelent összefoglaló tanulmányát veszi alapul.

[8] Idézi Koczogh Ákos: Id. mű 124. o.

az „Abstraktion" előfeltétele, Kandinszkij az absztrakciót a világ lényegének közvetlen kifejezésében látja, s a világ lényege nála a kozmosz részeinek összecsengése, harmóniája, amelyet a tárgy nélküli forma a maga teljes szépségében közvetlenebbül tud kifejezni, míg a tárgyszerű csak a dolgok burkán át sejteti. A belső csengés — Kandinszkij elméletének legfontosabb és legfinomabban költői része — már nagyon messzire távolodik Worringer élettelen, hideg kristály-eszményétől, s Lipps esztétikai szubjektivizmusát is elkerüli. A kor igényelte közelítés a világ, a dolgok lényegéhez így nem surlódás, konfliktus lesz a művész számára, hanem izgalmas felfedezés és öröm. Az absztrakció elméletének ez a változata különösen a század második évtizedében igen elterjedt volt, s fontos erőforrást jelentett a művészek számára.

Worringer viszonylag korai felismerései ellenére „tériszony" elmélete nem terjed el, a félelem, az elidegenedés problémája tudatosan csupán az első világháború utáni művészgenerációnál merül fel, s a tipikusan két világháború közötti irányzat, a szürrealizmus alapja lesz. Az expresszionizmus egyes képviselőinél érezhetők hasonló tendenciák, de éppen a vitalitás kiterjesztésének hangsúlyozásával, ami az expresszionizmusban döntő érv, a teljes felülemelkedés és a félelem legyőzésének érzése dominál. Az 1910-es években, amikor a századforduló dekadenciájának tendenciái szemmel láthatóan egyre inkább saját ellentétükbe csapnak át, Worringer elméletének negatív Einfühlungra épített részei visszhangtalanok. Helyette pozitív újat-akarás, új rend, új művészet teremtésének erős szándéka él, amely akár minden régivel való szakítás árán, akár a képzőművészet által még soha nem vállalt feladatok kitűzésével (a nem látható láthatóvá tevése vagy a negyedik dimenzió érzékeltetése stb.) igyekszik fontos szerepet kapni a század nagy szellemi erőfeszítéseiben. Az arányok és a társadalmi szerep lehetőségeinek és korlátainak tekintetében való teljes bizonytalanság erőiket sokszorosan meghaladó feladatok felé hajtja a művészeket, de a fejlődés e szakaszában ez még nem lesz nyilvánvaló, sőt épp az ellenkezőjét érzik. Ezeket a manifesztumokban különböző oldalakról megközelített gondolatokat foglalja össze szemléletesen Kandinszkij az 1910—1912 között írt elméleti műveiben. Az új kifejezési lehetőségek felfedezésekor érzett öröm és a teljesen irreális feladatok sikeres megoldásába vetett bizakodás pontosan tükrözi e művekben a tízes évek európai művészetének fő törekvéseit. A tudományos szempontból így sok következetlenséget is tartalmazó művek mégis megbecsülendő értéket őriznek az utókor tudománya és művészete számára, s hogy terveik az elkövetkező évtizedekben nem mindenben válhattak valóra, az nemcsak belső ellentmondásaiknak, hanem az első világháborúnak, majd ezt követően az európai társadalom és kultúra torzulásainak és tévutainak, pl. a fasizmus létrejöttének, köszönhető.

*

Magyarországon viszonylag kevesen reagáltak ezekre a művészetelméleti írásokra. Worringer könyvéről, noha Európa-szerte elterjedt és sok nyelvre lefordították, nálunk egykorú méltatás — úgy tűnik — nem született. Kandinszkij művének volt néhány egykorú érdemes olvasója,[10] de elemzés, értékelés nem követte. Az absztrakcióval kapcsolatos elmélet — s célját tekintve különösen a Kandinszkij-féle variáció — közvetett és kevert formában erősen érezteti hatását a *Tett* és a *Ma* folyóirat cikkein, különösen a *Ma* húszas évekbeli bécsi kötetein. Ebből a körből nő ki többek között a magyar művészettörténetírás teoretikusnak-kritikusnak egyaránt méltó művelője, Kállai Ernő, aki egész munkássága alatt módszeresen alkalmazza és variálja tovább feldolgozási szempontul Worringer ellentétpárjait. A kortárs művészek munkáinak elemzésénél,[11] a magyar művészet sajátos pszichikumának feltárásánál és a jövő tendenciáinak kijelölésénél egyaránt érezhető Worringer megállapításainak hatása. Nem tértünk ki Worringer bemutatásánál, mivel ez nemcsak az ő elmélete, a klimatikus, földrajzi viszonyok és a Weltgefühl általa is hangsúlyozott összefüggéseire, amelyeket Kállai szintén megpróbál a magyar viszonyokra vonatkoztatva elemezni. Kállai a temperamentumról szólva a magyar művészet jövőjét egy eruptív erővel telített expresszív naturalizmusban látja, amely tendenciájában az elvonatkoztatás felé mutat, de szenzuális földhöz tapadása nem enged elszakadni az organikustól. Kállai az abszolút absztrakcióhoz képest, amely ekkor (a húszas években) elméletben és gyakorlatban már egyaránt létezik, hátramaradottabbnak érzi a magyar művészetet, de sajátosságait és értékeit nem késik felfedezni és magyarázni. A pszichikai stílusigények fogalma erre mindennél jobban alkalmazható. Kállai minden

[9] Szempontunkból a legfontosabb Kandinszkij, *Über das Geistige in der Kunst* (München 1912) c. műve, ezenkívül *Über die Formfrage* c. tanulmánya (megjelent a *Blauer Reiter Almanach* 1912-es kötetében).

[10] Ruttkai György: *Egy aktivista festő vallomásai* (kézirat). Írója ebben említést tesz arról, hogy Kassán, a Múzeum könyvtárában, már az 1910-es évek második felében olvashatók voltak Worringer és Kandinszkij művei.

kifejezésmód vizsgálatát indokoltnak tartja, de észrevehető, hogy mértéke kedvezőbb az elvontsághoz közeledő művészeknél. Nem állít fel rangsort a különböző korok stílusai között, s nem hisz semmiféle haladásban sem — szerinte minden stílus az emberi alkotóerőnek (Kunstwollen?) és az örök szépségnek más-más megnyilvánulása. Valóságfogalma Worringeréhez képest változik, és a törvényszerűvel azonosul. Ez már jellegzetesen későbbi fázis a modern művészet teóriái között. „A valóság — írja — a dolgok tárgyi homlokzata mögött rejlő struktúrák és erők szövevénye és működése."[12] Az absztrakció sem azonosul már nála az anorganikussal, hanem a természet rejtett arcát jelenti, amelynek felkutatása a művészet célja. Worringer elmélete nála a konkrét művészeti termeléshez alkalmazkodva átalakul, és munkássága évtizedei alatt változó formákban jelentkezik. Kállai művészettörténeti munkásságának feldolgozása még a jövő kutatási feladata, de Worringerhez való viszonyait feltétlenül ki kell emelnünk.

Worringer elméletéről részletes elemzést, sőt kritikát is találhatunk Dési Huber István elméleti írásai között. Dési Huber teoretikus igénnyel dolgozza fel Worringer, Semper, Riegl, Lipps elméleteit, s megpróbálja a marxi dialektika segítségével Worringer „alapjában helyes felismeréseit társadalmilag bebizonyítani". Rendkívül érdekesen szabja át Dési Huber a Kunstwollen fogalmát. Szerinte a Kunstwollen: „belsőnkben élő *formateremtő erő*, ami viszont természetben és társadalomban elfoglalt helyzetünkből folyik". Írásának címéből[13] is kiderül, hogy e formateremtő erőt igen szoros kapcsolatba hozza a világnézettel, majdhogynem azonosítja vele. A művészetről adott meghatározása is worringeri alapokon nyugszik: „a művészet primaer életszükséglet, feladata az ember belső életének egyensúlyban tartása". Dési Huber a nyugtalanító jelenségek sorában hangsúlyozottan kiemeli a társadalmilag nyugtalanító jelenségeket, megállapítva: „Azok az ellentmondások, amelyek a mindenkori társadalmakban fellépnek, nemcsak az elnyomott, de az uralkodó osztályt is kínozzák, nyugtalanítják és arra ösztönzik, hogy élet- és társadalmi formáit kikristályosított és örökéletű művészeti formákkal igazolja".[14]

Dési Huber a modern művészet keletkezésének körülményeit is Worringer alapján magyarázza: „Összeütközés, beteges feszültség áll fenn a termelőerők és társadalmi viszonyok közt, gátlások jönnek létre, neurózis keletkezik és a művészet ebben az esetben ebből a neurózisból táplálkozik, törekvése nem egyéb, mint azoknak a hiányoknak a pótlása, amik értelmi és érzelmi világunkban támadtak . . ."[15] Dési Huber kortünetnek fogja fel, de önmagukban nem ítéli el a művészeti izmusokat, sőt szemben áll azokkal a marxista teoretikusokkal, akik „történelmi szükségszerűség helyett polgári individualizmust, vagy éppen bolondériát látnak bennük".[16] Szellemesen hozza összefüggésbe a worringeri Weltgefühlt és a társadalom viszonyait: „Tehát az ember pszichéje voltaképpen csak függvénye a természetben és társadalomban elfoglalt helyzetének, azt viszont mindig az anyagi ismeretek, s a mindenkori termelőerők fejlettségi foka határozza meg, mennyire tudják azok szükségleteit kielégíteni, s így biztos, nyugodt, belső életet, vagy kínzó nyugtalant adni. Ez a két tényező az, amely az ember művészetakarását szabályozza, s azt a momentán viszonyoknak megfelelően egyszer az organikus — élethű — máskor az elvont — törvényszerű felé hajtja."[17] Dési Huber nagy vonalaiban pontosan követi Worringer gondolatmenetét, a társadalmi fejlődésre, termelőerőkre vonatkozó nézeteit inkább kiegészítésül, magyarázatul alkalmazza.

Megállapítható, hogy Dési Huber esztétikájának elemei olvasmányai alapján közvetlen addícióval kapcsolódnak egymáshoz, a homlokegyenest eltérő rendszerek, elméletek összevetésénél az ellentmondásos részeket elhagyja, s a számára elfogadható megállapításokat egymás kiegészítésére, magyarázatára alkalmazza. A történeti háttér elemzésekor s egy-egy művész munkásságának bemutatásakor egyaránt fontos szempont nála az absztrakció—beleérzés fogalompár, de számára nem tagjainak éles szembenállása, hanem a szintézise az eszményi művészet. Ez Dési Huber korszakalkotó Derkovits- s Nagy István-értékeléséből is kiderül, s hogy maga is erre törekedett, azt saját művészi munkája is bizonyítja. Számára nem eszmény „a természethez kötött művészet ellen lázadó exdresszionizmus", mint Worringer számára. A XX. század eleji törekvések közül a legnagyobb tisztelettel a formaépítő-elemző kubizmusról ír, mint amely a törvényszerűt a

[11] Kállai Ernő: *Új magyar piktúra*. Bp. 1925.
[12] Kállai Ernő: *A természet rejtett arca*. Bp. 1947.
[13] Dési Huber István: *A művészetről*. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1959. (Tanulmánykötet Oelmacher Anna előszavával *A művészettörténet forrásai* sorozatban.) E válogatásból cikkünkhöz elsősorban a *Világnézet mint formateremtő erő a képzőművészetben* (19—22. o.) c. írás adott anyagot (megjelent 1930-ban a *Forrás* c. folyóiratban).
[14] Uo. 22. o.
[15] Uo. *A képzőművészet és a társadalom változásai*. Uo. 49. o.
[16] Uo. *A festészeti „izmusok" bírálatához*. Uo. 23. o.

legvilágosabban kifejezi, de megfigyelhető nála az is, hogy már ezt az irányt is csupán kora művészete előzményének tekinti. Másrészt viszont, bár többször nosztalgiával és őszinte vágyakozással említi az „anyag és szellem", „kozmosz és társadalom", „egyén és közösség" eljövendő egységét, harmonikus viszonyát, óvakodik a jövő igazságosabb társadalom konfliktusmentesebb művészetét az organikus természetelvűséggel azonosítani. (Ez a Worringer rendszerében oly fontos helyet betöltő azonosítás furcsa és sajnálatos módon a harmincas évektől kezdve a szocialista művészet teoretikusainál jobban elterjedt, mint Worringer idealista követőinél!) Általában Dési Huber gyakorlatban bírálja Worringert, amikor minden vonatkozásban tagadja az örökérvényű formák és törvények létét, valamint az abszolút nyugalmi állapotot, s minden utópiamentes tisztánlátással idézi a marxizmus ismeretelméletére vonatkozó találó megállapítást: „. . . minden történeti szakasznak megvannak a saját törvényei. Mihelyt az élet túlélt egy adott fejlődési szakaszt, s átlépett egy adott szakaszból a másikba, más törvények irányítása alá kerül."[18]

Dési Huber a véletlen és a szükségszerű marxi dialektikája alapján veti el azt a felfogást, hogy az esztétikum keretei egy mechanikus társadalmon- és természetfelfogás alapján meghatározhatók, lehatárolhatók. Esztétikai elmélkedéseinek merészsége kutatási módszereinek amatőr jellegét is feledteti. Worringer-értékelése érdekes kísérlet a modern művészet ideológiai hátterének feldolgozásához, s ez számunkra, minden szerénysége mellett is, fontos szempontokat nyújt.

Worringer művészetelméleti műve már fél évszázada aktuális. Bár ma már elsősorban történészek kutatási segédeszközévé vált, teljes magyar fordítása és bővebb elemzése mégis fontos láncszem lehetne századunk művészetének esztétikai-történeti feldolgozásában.

Szabó Júlia

[17] Uo. *Világnézet mint formateremtő erő a képzőművészetben.* Uo. 20. o.

[18] Uo. *A festészeti „izmusok" bírálatához.* 35. o. Dési Huber idézete Marxnak a *Tőke* második kiadásához készült utószavából került a cikkbe. Marx itt egyetértően idézi egy pétervári lap elemzését.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Téves tanulságok — tanulságos tévedések[1]

Nincs újságolvasó ember a Föld kerekén, aki ne ismerné Heisenberg nevét; és a kevéssé tájékozottak is tudják, hogy Heisenberg korunk egyik legnagyobb fizikusa. Ha egyáltalán lehetséges ilyen rangsorolás, akkor bizton mondhatjuk, hogy a legnagyobb élő elméleti fizikus. A szocialista világ újságolvasói, vagy fogalmazzunk így, bizonyos marxista műveltséggel rendelkezők mindezen túl Heisenbergben a modern fizikai idealizmus egyik vezető képviselőjét is látják.

A nagy áttekintőképességgel rendelkező elméleti fizikusok mindig érdeklődést mutattak világnézeti-filozófiai kérdések iránt. Így van ez Heisenberg esetében is. És valljuk meg, nem kevés kényelmetlen percet szereztek marxista propagandistáknak az olyan kérdések: hogyan lehet, hogy egy Heisenberg idealista? Propagandistáinknak nemcsak azért nehéz erre felelniük, mert általában is mindig a túlzottan leegyszerűsített kérdések a legnehezebbek, hanem azért is, mert erre a kérdésre az irodalomban is csak szimplifikáló válaszokat lehet találni.

Ha csak egy kicsit is elmélyedünk Heisenberg ideológiai írásaiban, megnyilatkozásaiban, akkor újra megtanulhatjuk a lenini tézis igazát: az idealizmus nem egyszerű badarság, hanem az igaz emberi megismerés élő fáján terem, amely a főággal még akkor is összefügg, ha csak oldalhajtás. És — ha nem tűnik Heisenberg iránti tiszteletlenségnek, akkor azt is mondanánk, hogy — ha jobban odafigyelünk Heisenberg ideológiai mondanivalóira, akkor kiderül, hogy azokra nem önmagukban véve érdemes odafigyelni. Mert bármennyire érdeklik Heisenberget szakmájának — de nemcsak szakmájának — világnézeti kérdései: a világnézeti kérdésekben meszszemenően következetlen; következetlen egyetlen írásán belül is, de még kevésbé ragaszkodik következetesen a korábban leírt ideológiai állításaihoz. A Gondolat kiadónál megjelent válogatott filozófiai tanulmányainak gyűjteménye mindezt tanúsítja. 1955 és 1964 közötti írásai különkülön is, de méginkább együttesen eklektikus gondolkodóként mutatják be a kiváló fizikust. A kötet ismertetését arra szeretnők felhasználni, hogy kimutassuk: 1. Heisenberg idealizmusának *racionális magja* a fizika fejlődésmenetében található meg, 2. gondolatmenetének fő vonala határozott tendenciát mutat a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmus felé; de egyetlen ideológiai cikkében sem mutatkozik egyszerűen idealistának: mind pozitivizmusán, mind objektív idealizmusán mindig áttetszik a fizika materializmusa.

Nagy Károly a kötet utószavaként közölt tanulmányában írja, hogy „korunk nagy fizikusainak kijelentéseit gyakran érik támadások, mivel — nem ez lévén első szempontjuk — megfogalmazásaikban rendszerint nem a filozófiai egzaktság szempontjait tartják szem előtt". Így van! Heisenberg okfejtést ad, melynek végén, ha már ókori filozófusra akar hivatkozni, akkor Hérakleitoszt kellene szövetségesül hívnia, ehelyett Platón követőjének vallja magát — jogtalanul. Vagy „a materialista felfogás krízise" címet adja egyik cikke alfejezetének, holott az, amiről ír, kifejezetten a *mechanikus* materializmus elégtelensége.

Saját rendszerező hajlamunknak eleget téve, filozófiai írásairól szólva újólag leszögezhetjük Heisenbergről, hogy fizikai idealista. (Ezzel a címkével ő maga édeskeveset fog törődni.) Több haszonnal kecsegtet azonban, ha felmutatjuk, felszínre hozzuk korunk nyugati (tipikusan nyugati) fizikus óriásának materialisztikus és dialektikus gondolat-fragmentumait. E fragmentumok, tekintve, hogy egy fizikuszseni „malgré lui" gondolat-forgácsai, igen tanulságosak, és tekintve, hogy egy min-

[1] W. Heisenberg: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, 1967. 261 o.

den szállal a kapitalizmushoz kötött tudós gondolatai, igen izgalmasak jelenkori ideológiai harcaink szempontjából is.

*

Heisenberg gondolkodói alapállása az 50-es évek közepéig lényegében szubjektív idealista, az 50-es évek második felétől pedig inkább objektív idealista. Most megjelent kötetében mindkét időszakából találunk cikkeket. A kötet első tanulmánya: *A mai fizika világképe* még első időszakában, 1955-ben íródott. Heisenberg ebben olyan világnézeti összképet ad, amelynek — szerinte — első tudományos próbáját a kvantumelmélet szolgáltatta, de amely szélesebb hatókörű, mint a kvantumfizika vagy egyáltalán a fizika: általános világkép. Kimutatható lenne,[2] hogy ez a heisenbergi világkép nem *következik* a kvantummechanikából, hanem ellenkezőleg, a pozitivista filozófiai alapállás határozza meg Heisenberg kvantummechanika-interpretációját. Ezzel nem akarunk — adatok híján nem is tudhatunk — állást foglalni abban, hogy időrendben milyen sorrendben, illetve kölcsönhatásban alakult ki a heisenbergi filozófiai alapállás és kvantummechanika-interpretáció. Nyomon követhető azonban, hogy *a kvantumfizika kialakulásának történeti útja magában rejti a pozitivista értelmezés ismeretelméleti gyökereit.*

A kvantumelmélet kialakulása történetileg a századforduló fényelmélettel kapcsolatos felfedezéseivel kezdődik. Már a klasszikus fizikában felmerül a fénynek mind korpuszkuláris, mind hullámelméleti értelmezése. A XIX. sz. végére a fény hullámelméleti felfogása győzedelmeskedik, vagyis az az elmélet, mely szerint a fény elektromágneses hullámzás. A századforduló idején azonban olyan új kísérleti eredmények születnek, melyeket a Maxwell-féle hullámelmélet segítségével nem lehet értelmezni. Pontosabban: a fény terjedése továbbra is magyarázható ezen elmélet alapján, de a fénykibocsátás és a fényelnyelés már nem. Planck 1900-ban a hősugárzás kísérleti tényeinek értelmezésére vezeti be az energiasugárzás kvantumos felfogását. Eszerint az energia nem tetszés szerinti folytonos mennyiségben emmittálódik, hanem egy legkisebb energiamennyiség egész számú többszöröseiben. Ezzel a feltevéssel a fényemisszióra vonatkozó kísérleti eredmények teljes egészükben értelmezhetők voltak. Másik kísérleti tény, melyet a hullámelmélet alapján nem tudtak értelmezni, a fotoeffektus jelensége volt, melyet Hertz 1899-ben fedezett fel. Ezt a kísérletet Einsteinnek sikerült értelmeznie 1905-ben, ugyancsak azon gondolat alapján, hogy a fény nem folytonosan terjedő hullám, hanem diszkrét, nem-folytonos energiakvantumokból áll. Planck és Einstein ezzel újból életre keltették a fény korpuszkuláris felfogását, azt ti., hogy a fény száguldó részecskék sokasága. A fény korpuszkuláris felfogása azonban nem tudott magyarázatot adni olyan más típusú jelenségekre (interferencia, elhajlás stb.), amelyek viszont a fény hullámelméleti felfogása alapján voltak értelmezhetők.

A kvantumelmélet kialakulásának a fényelmélettel szorosan összefüggő másik vonala az atomelmélettel kapcsolatos. A klasszikus atomelmélet szerint az atom kis „naprendszer", benne az atommag körül elektronok keringenek, mégpedig tetszés szerinti pályán — ezzel viszont az atomoknak sem a színképük, sem a stabilitásuk nem volt magyarázható.

Ennek a problémának a megoldására vezeti be Bohr 1913-ban a kvantumfeltételeket. Eszerint az elektronok csak meghatározott pályákon keringhetnek a mag körül, és energiakisugárzás vagy elnyelés csak pályaugráskor lehetséges. Ezekkel a megszorításokkal az atomelmélet újra összhangba kerül a kísérleti tényekkel.

A kvantumelmélet kialakulásához vezető következő jelentős lépés de Broglie disszertációja volt (1924). Ebben analógia alapján az anyaghullám gondolatát fejti ki. Gondolatmenete a következő: a fényt a klasszikus elmélet hullámnak értelmezte; azután kiderült, hogy a fény korpuszkula is; felmerült tehát a kérdés, hogy ilyen körülmények között az elektronhoz, amely klasszikusan korpuszkula, nem rendelhető-e hullámkép is. Az analógiát matematikailag kidolgozza, megadja az elektron „hullámhosszát", illetve hullámhosszfüggését. (Két évvel később Davidsonnak és Germernek kísérletileg is sikerült kimutatnia az elektron hullámtermészetét.)

1925-re tehát az volt a helyzet, hogy rendkívül szerteágazó jelenségekre — a feketetest sugárzásától az atomstruktúráig, a szilárd testek fajhőjétől a röntgensugárzásig stb. — nem lehetett klasszikus magyarázatot találni. A külön-külön magyarázatokat pedig annál kevésbé lehetett megnyugtatónak tekinteni, mert rájuk is a következők voltak jellemzők: *a) összeegyeztethetetlen* kísérleti tényeket (hullám-korpuszkula sajátosság) értelmeztek, *b)* puszta analógiára épültek (de Broglie-féle anyaghullám), *c)* szinte önkényesen ötlet-

[2] E tanulmány első magyar megjelenésekor meg is tettük ezt. Lásd: *A mai fizika vagy a mai fizikai idealizmus világképe.* Magyar Filozófiai Szemle 1958/1—2. sz. 203—211. o.

szerűek voltak (Bohr-féle kvantumfeltételek.) És ugyanakkor a tények nagy sokaságát kellett ilyen jellegű magyarázatra építeni. A nehézségeket jól tükrözi, amit Heisenberg a saját vívódásairól ír: „Emlékszem, sokszor késő éjszakáig vitatkoztam Bohrral, s ezek a viták csaknem kétségbeeséssel végződtek. És amikor az ilyen megbeszélések végén még egyedül sétáltam egy keveset a szomszédos parkban, újra meg újra feltettem magamnak a kérdést: vajon a természet valóban lehet-e olyan abszurd, ahogy nekünk ezekben az atomkísérletekben mutatkozik?" (86. o.)

Milyen módszertani, ismeretelméleti következtetésekre jut mindebből Heisenberg? Mindenekelőtt helyesen felismeri a klasszikus fogalmak alkalmazásának korlátozottságát — ez az abszolútnak vélt klasszikus fizika túlhaladásának döntő előfeltétele. Felismeri „milyen nehéz új tényeket régi . . . fogalmi rendszerbe préselni, vagy a régi mondás szerint új bort régi tömlőbe tölteni. Az ilyen kísérletek mindig kínosak, mert arra csábítanak, hogy ilyenkor akarva, nem akarva mindig a régi tömlők elkerülhetetlen szakadásaival fog lalkozzunk, ahelyett, hogy az új bornak örülnénk." (149. o.) Módszertani tanácsa: a kutató „legyen mindig felkészülve arra, hogy ismereteinek alapja is megváltozhat újabb tapasztalatok következtében". (150. o.) Ez a tudomány forradalmi változását felismerő tudós kutatói óvatossága, és még nem pozitivizmus.

A tudománytörténeti helyzet tehát a legsürgősebben megkövetelte a rendszerezést, az elméleti összefoglalást. Mi sem bizonyítja jobban az elmélet-alkotás történelmi szükségszerűségét, mint az a tényi hogy két év alatt egymástól függetlenül két, mégpedig egymástól lényegesen különböző elméleti általánosítás is megszületik. 1925-ben Heisenberg, 1926-ban pedig Schrödinger talál olyan matematikai apparátust (Heisenberg a mátrixelméletben, Schrödinger a differenciál-egyenletek körében), amelyekkel egységesen tárgyalhatók a körülbelül negyed évszázadon keresztül felhalmozódott tények.

Létrejön tehát a korábbi, majd három évtized alatt felgyülemlett összeegyeztethetetlen és klasszikusan nem értelmezhető kísérleti tények egységes matematikai leírása. A megtalált csodálatraméltó hatóképességű matematikai formalizmus fizikai értelmezése azonban még hiányzik. Kézenfekvő a gondolat, hogy ezt a bonyolult — részleteiben fizikailag nem interpretált — matematikai absztrakciót mindig a kísérletek, a mért eredmények útján ellenőrizni kell, hogy a maga saját belső törvényszerűségeivel rendelkező matematikai apparátus ne szakadjon el attól a valóságtól, amelyre vonatkozik.

Ez elvezet azután ahhoz a tételhez, amely a heisenbergi pozitivizmus mottójának tekinthető, hogy „csak az létezik, ami mérhető". Ez már pozitivizmus. Ezt a tételt nem lehet következetesen értelmezni, mert eszerint a tudomány, a fizika számára csak az létezik, amit *már* mérni tudunk — ez viszont minden hipotézisalkotás tagadását jelentené, és egyáltalán lemondást a tudomány továbbhaladásáról. Megszületését mégis érthetővé teszik a klasszikusan nem értelmezhető, egymásnak látszólag ellentmondó kísérleti tények felhalmozódásának évtizedei, és különösen azok az évek, amikor a matematikai apparátus fizikai értelmezése még nincs meg, és így a *mérhető tényekhez ragaszkodás nagyon is reális követelmény*. Ugyanez a tudománytörténeti út és helyzet teszi érthetővé a — Heisenberg által is kiemelt — 1927-es solvay-konferencia eredményeit, amelyek lényegében a „koppenhágai értelmezés" kijegecesedését és győzelmét jelentették.

*

Hogyan csap át Heisenberg pozitivizmusa szubjektív idealizmusba? Idézzük fel ebből a korszakából származó gondolatmenetét.

„Az anyag legkisebb építőköveivel kapcsolatos minden megfigyelési folyamat . . . a folyamat durva megzavarását jelenti; a részecskének a megfigyelési folyamattól független viselkedéséről egyáltalán nem is lehet már beszélni . . . Az a kérdés tehát, hogy ezek az elemi részecskék mint olyanok, térben és időben léteznek-e, ebben a formában egyáltalán fel sem vethető, mert hiszen csak azokról a folyamatokról beszélhetünk, amelyek akkor játszódnak le, amikor az elemi részecskéknek valamilyen más fizikai rendszerrel, pl. mérőberendezéssel való kölcsönhatásából próbáljuk kideríteni a részecske viselkedését. Az elemi részecske objektív realitására vonatkozó elképzelés tehát különös módon elillant . . ." (25—26. o.) Ez az idézet nem kiragadott rész Heisenberg gondolatmenetéből, hanem idevonatkozó fejtegetéseinek egésze; tehát érdemes elemezni. Heisenberg abból indul ki, hogy az a fizikai folyamat, amely a megfigyelést közvetíti, megzavarja a mikrovilág folyamatát. Abból a pozitivista pozícióból pedig, hogy csak annak a létezése ismerhető el, amit mérni tudunk, oda konkludál, hogy a részecskéknek a megfigyelési folyamattól független viselkedéséről egyáltalán nem is lehet beszélni. Azaz: mivel a mérés megzavarja a mikrorészecske eredeti állapotát, semmi kijelen-

tést nem tehetünk a mikrovilág „önmagában vett" létezésére vonatkozóan, sőt még azt sem tehetjük fel, hogy létezik a mikrovilág, amikor mi nem mérjük. Nem kell tovább részletezni, hogy ez már szubjektív idealizmus.

Néhány év múlva, 1958-ban, egy az atomkötelékhez tartozó elektron-pályára vonatkozó gondolatkísérletet elemezve Heisenberg már sokkal óvatosabban fogalmaz: „Általánosságban lehetetlen szemléletesen leírni, mi történik két egymásra következő megfigyelés között. Természetesen hajlandó lehet valaki azt mondani: az elektronnak a két megfigyelés között is kellett lennie valahol és ezért leírt valamilyen pályát vagy utat — akkor is, ha lehetetlen ezt az utat megállapítani. A klasszikus fizikában így lehetne ésszerűen érvelni. A kvantumelméletben azonban ez az érvelés a szavakkal való visszaélés lenne . . . nyitott kérdésnek hagyjuk, hogy ez a figyelmeztetés arra a módra vonatkozik, hogy miként kell az atomfolyamatokról beszélni, vagy magukra a folyamatokra: hogy ismeretelméletről, vagy ontológiáról van szó? Mindenképpen rendkívül óvatosaknak kell lennünk, ha olyan megállapítást akarunk megfogalmazni, amely az atomi részecskék magatartására vonatkozik." (92. o.)

Az ismeretelméleti és az ontológiai kérdésfeltevés megkülönböztetése azt jelenti, hogy Heisenberg ekkor már nem azonosítja a kvantumelméleti ismeretszintet és a valóságot, azaz nem abszolutizálja a kvantumelméletet. A kvantumelmélet abszolutizálása azonban újra és újra felmerülő mozzanat Heisenbergnél. A determinizmus tagadására vonatkozó gondolatmenete pl. a következőképpen foglalható össze: csak azzal szabad foglalkoznunk, ami kísérletileg kimutatható; a kísérleti tényekre épülő kvantummechanika az egyedi mikrorészek viselkedését csak valószínűségi-statisztikusan tudja leírni; metafizika lenne tehát feltételezni, hogy vannak olyan rejtett paraméterek, amelyek teljesen determinálják a mikrovilág viselkedését; végkövetkeztetése: az egyedi mikrorészek viselkedése okságilag nem meghatározott, nem determinált.

Előttünk fekvő cikkgyűjteményében Heisenberg nem részletezi a rejtett paraméter-problémát. Egy relativitáselméleti analógiát fejteget, amelynek követése igen tanulságos: „. . . a speciális relativitáselméletről folytatott analóg vitára emlékeztetünk. Aki az abszolút tér és abszolút idő Einstein által végrehajtott kiküszöbölésével nem volt megelégedve, akkortájt valahogy a következőképpen érvelhetett. Az abszolút tér és az abszolút idő nem létezését a speciális relativitáselmélet nem bizonyította be. Csak azt mutatta ki, hogy a valódi tér és a valódi idő nem fordul elő a szokásos kísérletekben. Ha azonban a természettörvényeknek ezt az oldalát helyesen vesszük figyelembe, tehát mozgó koordinátarendszerekre a helyes látszólagos időket vezetjük be, akkor semmi sem szól az abszolút tér bevezetése ellen. Sőt kézenfekvő annak elfogadása, hogy a mi tejútrendszerünk súlypontja (legalább megközelítőleg) az abszolút térben nyugszik. A relativitáselmélet bírálója még hozzáfűzi reményét arra nézve, hogy későbbi mérések lehetővé fogják tenni az abszolút térnek, tehát a relativitáselméletben ‚rejtett paraméternek' a meghatározását és ezzel a relativitáselmélet cáfolatát. Ezt az érvelést, amint az rögtön látható, kísérleti úton nem lehet megcáfolni, mert nem állít mást, mint a relativitáselméletet." (145—146. o.) És világosan megfogalmazza Heisenberg, hogy a döntő lépést 1905-ben Einstein tette meg: a Lorentz-féle transzformáció látszólagos idejét tekintette valóságos időnek, azt az időt pedig, amelyet Lorentz „valóságosnak" nevezett, a szemléletből kiküszöbölte — és a speciális relativitáselméletben a „valóságos" és a „látszólagos" Lorentz-kontrakció közötti megkülönböztetés eltűnt.[3] (186. o.) Heisenberg hangsúlyozza, hogy a kvantumelmélet koppenhágai értelmezésének elfogadását nagyban előkészítette a relativitáselmélet. (138. o.) (Egyébként a koppenhágai felfogás bírálói közt igen elismerően vitatkozik magyar fizikusokkal: Jánossyval és Fényessel.)

*

Heisenberg akkor kezd túlhaladni a szubjektív idealista tendenciájú pozitivizmuson, amikor sikereket ér el az elemi részecskék egységes térelméletének kidolgozásában. Pozitivista korszakában — ő maga tiltakozik e megjelölés ellen — a kvantumelmélet abszolutizálása vitte következtetéseit szubjektív idealista irányba. Amint a kvantumelmélet bizonyos divergenciaproblémái és paradoxonai nyomán a „kvantumelmélet határainak a kiszélesítésén kezd fáradozni" (208. o.), a kvantumelmélet abszolutizálásával együtt a szubjektív idealista következtetéseket is elejti. Az elemi részek egységes elméletének matematikai alapegyenletét, egyáltalán a fizika

[3] Érdekes adalék ez a Jánossy-féle relativitáselmélet interpretációjával kapcsolatosan, bár Heisenberg nem annak szánja.

matematikai apparátusát objektív idealista módon kezdi felfogni. Olyan kijelentéseket tesz, mintha maga az alapegyenlet, a matematikai formalizmus lenne a világ lényege, mintha a modern fizika Platónt igazolta volna.

Utaltunk már rá, hogy nem lehet Heisenbergen valamilyen következetes filozófiai terminológiát, s még kevésbé következetes filozófiai kategorizálást számon kérni. Ha most röviden mégis elemezni kívánjuk Platónra hivatkozó kijelentéseit, akkor ezt csak azért tesszük, hogy felhívjuk a figyelmet Heisenberg idealista, sokszor irracionalista kijelentései mögött a racionális és materialisztikus tartalomra.

Díszdoktorrá avatásakor a Budapesti Tudományegyetemen 1964-ben tartott előadásában az elemi részek egységes térelméletére vonatkozó saját anyagegyenletével kapcsolatban azt a dialektikus ismeretelméleti koncepcióját fejti ki, hogy a fizika nem lezárt, nem lehet „egyetlen formulával megérteni az egész fizikát". (234. o.) „Nem hiszem — mondta —, hogy a fizika azáltal lezárttá válna, hogy tudjuk, milyen is az elemi részeknek ez az egységes térelmélete." (234—235. o.) Az elemi részek elméletét ismertetve a részecskék következő alapvető tulajdonságait említi: minden elemi rész az összes többiből van összetéve: ha az elemi részek ütköznek, minden lehetséges elemi rész létrejöhet. Ezek együtt azt jelentik, hogy az elemi részek leírásához több változót tartalmazó hullámegyenletekre van szükség.[4] (225. o.) A matematikai nehézségek tehát a részecskék átalakulóképességével, változékonyságával kapcsolatosak. Heisenberg zárógondolatsora: „Még néhány szerény észrevételt szeretnénk tenni a filozófiai interpretációhoz. Egy helyen az elemi részek világa az utóbbi tíz-húsz évben elért kísérleti felismerések és elméleti vizsgálatok révén lényegesen tovább vezetett bennünket, mint a korábbi fizika. Már tudunk valamit arról, vagy legalábbis alapos feltételezéseink vannak arról, hogy milyen a legkisebb dolgok világa . . . Itt a fizika kétségtelenül eltávolodott azoktól az elképzelésektől, melyeket az antik filozófiából Démokritosz nevével jellemezhetünk. Hiszen az elemi részek nem szilárd, változhatatlan építőkövek . . . mondhatjuk, hogy a mai fizika észrevehetően elmozdult Démokritosztól Platón irányába. Platónnál ugyanis a formák állnak a kezdet kezdetén. A legkisebb részek Platónnál a matematikai formák, nem szilárd változtathatatlan adottságok." (237. o.)

Ha ezen idézethez hozzávesszük a megelőző fejtegetéseket, akkor világos, hogy Heisenberg valójában Démokritosz *metafizikusan változatlan* atomjaival szemben helyezi előtérbe Platón *dialektikusabb* felfogását. És a heisenbergi okfejtésből egyáltalán nem következik, hogy ha az elemi részek „nem szilárd, változtathatatlan" építőkövek, akkor egyáltalán nem is anyagiak és „az anyag legkisebb végén . . . szintén matematikai formák" állnak. Aminthogy Heisenberg az idézett előadását a következőkkel is fejezi be: „Persze ma már e filozófiai problémákat nem gondolati úton oldjuk meg, mint az antik filozófusok, hanem kísérletezünk . . . A feleletet e kérdésekre a tapasztalat fogja szolgáltatni . . ." (Uo.) Vagyis a teljes heisenbergi gondolatsor számára idegen elem az önálló létezőként tételezett matematikai forma objektív idealista állítása. A *kijelentés* és a tényleges *gondolati tartalom* nem esnek egybe. Heisenberg gondolatának valódi tartalma az anyag legkisebb építőkövei dialektikus tulajdonságainak a hangsúlyozása.

Néhány — ötletszerűen kiragadott — idézettel még azt kívánjuk bizonyítani, hogy Heisenberg munkásságának szubjektív és objektív idealista korszakokra való feldarabolása, beskatulyázása csak elnagyolt megközelítés lehet, ugyanis minden „korszakában" jócskán találhatók (és nem is periferikusan!) materialisztikus gondolatok is.

1955-ben pl. a módszer és a tárgy viszonyát elemezve azt írja, hogy „a módszer . . . nem függetlenítheti magát tárgyától". (38. o.) 1958-ban pedig, a kvantumelmélet történetét felelevenítve, így ír: „A tapasztalati anyaggal való találkozás során a fizikusok lassanként megtanulták a helyes kérdésfeltevést. A helyes kérdezés pedig gyakran több, mint fele út a probléma megoldásához." (78—79. o.) Többször visszatérő gondolat Heisenbergnél, hogy a módszer alárendelt a tárgynak.[5]

Ugyanebben a cikkében a természettudomány tárgyáról a következő olvasható: „. . . a természettudomány különböző fogalmi rendszerei az objektív valóságot fejezik ki, amelyre a természet tanított meg bennünket és ami ennélfogva nem

[4] Itt újra magyar tudósra hivatkozik: a többtest-rendszerek elméletében a Gombás-intézet által elért szép sikerekre.

[5] Le kell szögezni, hogy abból, hogy a kísérletezés — mint módszer — megzavarja az eredeti mikrofolyamatot, Heisenberg olyan következtetésre is jut, hogy mindig az ember által megzavart természettel állunk szemben, végsősoron „az ember már csak önmagával áll szemben". Heisenberg állítása szerint ez a szubjektivisztikus kijelentés a kvantummechanikából származik. — Vajon nem inkább a jelenkori elidegenedés megsejtése és az ellene való abszurd tiltakozás fejeződik ki e heisenbergi aforizmában?

önkényes, hanem a természetre vonatkozó egyre növekvő ismereteink kifejezése." (119. o.) Nem kell kommentár e kijelentés materialista jellegéhez.

Másutt a világteremtés gondolatát az ismert válasszal gúnyolja, hogy ti.: mit tett isten, mielőtt a világot teremtette — azzal volt elfoglalva, hogy a poklot készítse a butaságokat kérdező emberek számára. (Érdemi fejtegetése szerint pedig a világteremtés gondolata helyett az időfogalmat kell mélyebben elemezni.)

Figyelemreméltó, hogyan védelmezi 1958-ban a koppenhágai értelmezést: „Ki kell emelnünk, hogy a kvantumelmélet koppenhágai értelmezése semmiképpen sem pozitivista. Mert míg a pozitivizmus a megfigyelő érzéki benyomásaiból mint a történés elemeiből indul ki, addig a koppenhágai értelmezés a klasszikus fogalmakban leírható dolgokat és folyamatokat, vagyis a tényeket tekinti a fizikai értelmezés alapjának." (155. o.) Később ugyanebben a cikkében újra hangsúlyozza: „Az atom szerkezetéről akarunk beszélni, nemcsak tényekről — amilyenek például fekete pontok egy fényképezőlemezen vagy vízcseppek egy ködkamrában." (189. o.)

Mindezzel nem azt akartuk bizonyítani, hogy Heisenberg materialista lenne, de azt igen, hogy mind szubjektív idealista jellegű pozitivizmusán, mind későbbi objektív idealizmusán át- meg áttört a természettudomány materializmusa; nemcsak akkor, amikor mint természettudós kutat, hanem ideológiai jellegű írásaiban is.

Ahogy mi most egy csokorra való materialisztikus heisenbergi kijelentést idéztünk, lehetne vitázni legalább ennyi idealista állításával is. Ebből nemcsak az következik, hogy Heisenberg mint „ideológus" eklektikus, hanem talán a mai fizikai idealistákkal való vita egy általános módszertani tanulsága is. Arra gondolunk, hogy Heisenberg sokszor látszólag a fizikától elvonatkoztatott, önállósított általános filozófiai állításokat tesz. Nem célszerű ezekkel *önmagukban véve* vitatkozni. Nem célszerű, mert ezek is így vagy úgy kapcsolatosak a fizikával, és ha megkeressük gondolatainak fizikatörténeti genézisét, akkor kiderül, hogy Heisenbergnek még a tévedései is tanulságosak. Ha nem szakítjuk ki összefüggéseikből gondolatait, akkor nem az a kérdés merül fel, hogyan lehetséges, hogy a zseniális Heisenberg ilyen abszurditásokat mond, hanem még tévedéseiből is tanulhatunk.

*

A kötet első cikke *(A mai fizika világképe,* 1955) Heisenberg általános világképének foglalata abból a korszakából, amikor döntően a szubjektív idealista tendenciájú pozitivizmus jellemezte filozófiai alapállását. A második tanulmány *(Fizika és filozófia)* 1958-ban íródott, amikor már eltávolodott a szubjektivisztikus nézőponttól. Ezért különösen érdekes, ahogy ebben a kvantummechanika koppenhágai értelmezésének bírálóival vitatkozik (a cikk lényeges tartalma éppen ez). Az utolsó két cikk *(Az elemi részek elméletének mai helyzete,* 1963. és *Az elemi részek,* 1964.) Heisenbergnek az évtizedünkben kifejtett munkásságáról ad népszerű összefoglalást. Az elemi részecskék egységes térelméletének kutatása jelentősen módosította Heisenberg filozófiai alapállását: ezért fontosak e cikkek — az ismeretterjesztő funkción túl — ideológiailag is.

Köszönet érte a Gondolat Kiadónak, hogy összegyűjtve magyarul olvashattuk e tanulmányokat. És külön elismerés illeti a kiadót e helyes válogatásért, amely végigvezet Heisenberg gondolkodói útjának leglényegesebb mozzanatain. Hasonlóképpen csak egyetérthetünk Nagy Károly színvonalas tanulmányának utószóként való közlésével.

Bíró Gábor

Max Weber magyar nyelven[1]

A Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó igen jelentős kezdeményezését üdvözölhetjük Max Weber *Gazdaság és társadalom* c. kötetének megjelentetésében. Hosszú idő óta ez az első klasszikus munka a szociológia múltjából, amelyet magyarul olvashatunk, és ezzel olyan hiány pótlását kezdte meg az említett könyvkiadó, amely szinte félévszázadosnak mondható.

Századunk elején a *Huszadik Század* körül csoportosuló radikális szociológusok és filozófusok kezdeményezésére megindult *Társadalomtudományi Könyvtár* kötetei jelentették a magyar közönség számára a szociológiát. Ez a sorozat azonban — jórészt szerkesztői nézeteitől meghatározottan — kissé egyoldalú képet adott a szociológiáról, jelentős és jelentéktelen művek

[1] Max Weber: *Gazdaság és társadalom.* Szemelvények. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1967. 334 o.

keveredtek benne, s amikor a radikális mozgalom vezetői emigrációba kényszerültek, a sorozat is megszűnt. A szociológiai érdeklődésben és a szociológia művelésében bekövetkezett újabb fellendülés egyik örvendetes jele, hogy a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó most már megfelelhet a széles és egyre szélesedő körből származó igénynek, és megjelentethet néhány, a szociológia történetében és mai helyzetében nagy jelentőségű, fontos szerepet betöltő munkát.

Az első kötetet is jó érzékkel választották ki. Nem csupán azért, mert a modern polgári szociológiában Max Weber reneszánszát élik, és egyre másra jelennek meg munkái, valamint személyével, értékelésével foglalkozó művek és tanulmányok is — bár ez a momentum is figyelmet ébresztheti —, hanem elsősorban azért, mert Weber tényleg egyik legnagyobb alakja a szociológia történetének, akinek működése sok tekintetben fordulópontot jelent, és akinek hatása a mai szociológiára rendkívül jelentős. A kötet természetesen csak szemelvényeket adhat óriási és sokrétű életművéből, de ezek a szemelvények mégis megkönnyítik hozzáférhetőségét, mert Weber stílusa — ahogyan erre az *Előszó* is rámutat — valóban olyan nehéz, hogy nem egyszer gátolja a pontos megértést is, különösen a nem német anyanyelvűek számára. (Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ez írások stiláris nehézségei Weber pontosságra való törekvéséből fakadnak. Annyira precízen, minden félreértést eleve kizáró pontossággal kívánt fogalmazni, hogy ez sokszor mondatai túlzsúfoltságára, esetleg megértési nehézségekre is vezetett.) A Weber teljes megértéséhez vezető utat azonban jelentősen egyengeti éppen a kötethez írt, Kemény István tollából származó Előszó, amely kultúráltan mutatja be Weber alakját, helyezi el kora társadalmi és politikai viszonyai közé, vázolja működését, és utal a modern szociológiára gyakorolt óriási hatására.

Az *Előszó* Max Weber emberi arculatát jellemezve abból indul ki, hogy Webernek magának elsősorban politikai törekvései voltak, a gyakorlati politikai életben szerette volna megvalósítani tudományos eredményeit, erre azonban soha sem került sor, mert a várt hívás a német társadalom részéről elmaradt. Nem szabad azonban elfelejtenünk azt sem, hogy ez a hívás tulajdonképpen nem is hangozhatott el. A német társadalmi fejlődés sajátosságaiból adódó jelenségek éppen ellenkező politikai folyamatokat alakítottak ki, mint amelyek talaján Max Weber mint politikus felléphetett volna. Anélkül azonban, hogy az elmélet és a gyakorlat igényét szembeállítanánk, vagy ábrándoznánk afelől, mi lett volna, ha Max Weber gyakorlati politikusként közreműködhetett volna Németország történelmének alakulásában, megkockáztathatjuk azt a megjegyzést, hogy éppen azok az állapotok, amelyek Max Weber figyelmét a politikára felhívták, de amelyek egyúttal el is zárták előle mint gyakorlati politikus elől az utat, éppen azok a viszonyok, amelyek kiélezett formában hoztak felszínre jónéhány társadalmi-politikai kérdést, adtak alkalmat Weber számára, hogy a politika tudományát, pontosabban a politika szociológiáját *elméletileg* művelhesse, és ezzel a munkásságával a modern politikai szociológiai kutatások alapját lerakja. Weber tudományos fejlődése ugyanis — és erre már többen rámutattak — a német valóság társadalmi-politikai jelenségeihez kötött, s e jelenségek konkrét tanulmányozása nem csupán máig is hatásos eredményeit tette lehetővé pl. a hatalom, a bürokrácia, a vezetés stb. problémáiban, de alakította módszerét is, amely pozitív és negatív vonásaival együtt a német társadalmi és szellemi sajátosságokhoz kapcsolódik.

Weber szimpatikus emberi vonásait vázolva helyesen mutat rá az *Előszó* a felvilágosodással való rokonságára. Ez a vonás azonban már eleve lehetetlenné tette számára a gyakorlati politikus útját Németországban. A korabeli német szociológusok — és szinte valamennyi jelentősebb — Weber sorsát osztja: szükségképpen csak ellenzéki oldalról figyelhették a német állapotokat. S ahogyan a szociológia nem válhatott hivatalos tudománnyá Németországban ebben az időben (ahogyan egyébként nálunk sem), úgy e szociológusok is csak ellenzéki politikába kapcsolódhattak volna be, ha megtalálták volna az utat ahhoz a társadalmi erőhöz, amely realitást adhatott volna politikai elképzeléseiknek. A felvilágosodott humanista polgári eszmekör azonban — bármilyen várakozást is fűzött hozzá sok társával együtt Weber — már semmiképpen sem találhatott politikai realitásra az adott német társadalomban, ahogyan ez később egyébként a weimari köztársaság sorsán be is bizonyosodott. Weber tehát, ha gyakorlati politikai törekvései szimpatikusak is lehetnek, ha tiszteletreméltó arcot mutatnak is, nem mint politikus értékelendő, teljesítménye ebben a vonatkozásban a politika tudományában teszi kiemelkedő alakká.

Figyelemreméltó, hogy az *Előszó*, amely az elsősorban szociológus Webert mint politikust is érteni és interpretálni kívánja, alaposabban már nem kíván foglalkozni egy másik jelentős vonatkozásával, éspedig munkásságának filozófiai megalapozásával. Igaz ugyan — ahogyan az *Előszó* is

hangsúlyozza —, hogy Weber elsősorban nem volt filozófus, munkásságának filozófiai megalapozottsága azonban talán mégsem közömbös, mi több, azt hisszük jelentősen közrehatott a weberi teljesítmény alakulásában, ezért jelentős e teljesítmény értékelésében is. A weberi megértő szociológia alapfogalmai, ha nincsenek is történelmi előzmény nélkül (aligha találunk olyan tudományos teljesítményt, amelyhez vezető út nem lenne felismerhető a történelemben), a weberi módszertanban mégiscsak sajátos rendszert alkotnak, amelynek megvan a logikája és következményei is az egész weberi mű számára. Részletekbe persze nem bocsátkozhatunk az adott keretek között, csak példaként emelnénk ki az ideáltípus problémáját, amelynek az *Előszó* mintha nem túl sok jelentőséget tulajdonítana. Pedig épp itt mutatkozik meg világosan Weber filozófiája, ezen a ponton érthetjük meg a marxizmushoz való viszonyát is. Az ideáltípus tana egyenes következménye a német idealista filozófiában eluralkodott módszertani dualizmusnak, és a weberi felfogásban, gyakorlatban a társadalmi törvényszerűségeket volt hivatva kiküszöbölni. És jóllehet a típusalkotásnak a marxista szociológiában is helye van, ez nem azonos a weberi szociológiában betöltött központi hellyel. A marxista szociológiában ugyanis nem a társadalmi törvényszerűségek kiküszöbölését szolgálja, hanem megközelítésüket. Az e kérdésben elfoglalt — végső soron filozófiai — álláspont tehát kihat az egész társadalomképre, egyebek között a Weber esetében kétségtelenül imponálóan nagy történeti anyag kezelésére is. S itt ismét polemikus megjegyzésre kényszerülünk. Az *Előszó* hangsúlyozza, hogy sokan félreértették Weber híres munkáját a protestáns etika és a kapitalizmus szellemének összefüggéséről, és idézi Weber tiltakozását is, amely szerint már csak azért sem alakulhatott ki a kapitalista szellem a reformáció termékeként, mert a kapitalista vállalkozás egyes formái régebbiek a reformációnál. A félreértések azonban eloszlathatók, csak figyelmesen el kell olvasnunk Webernek az *Előszó*ban is idézett egy kései megállapítását: „Ami végső soron a kapitalizmust megteremtette, az a racionális vállalkozás, a racionális könyvvitel, a racionális technika, a racionális jog, de nemcsak ezek; a racionális érzületnek, az életmód racionalizálásának, a racionális gazdasági ethosznak kellett hozzájuk társulnia." Mindez világosan megfelel Weber történetfilozófiájának — amelynek lényeges eleme a racionalizmus kiteljesedése —, képet ad arról, hogy Weber valóban finoman és árnyaltan közelítette meg a kapitalizmus keletkezésének problémáját, de az sem vitás, hogy mindezek, jóllehet a kapitalizmus keletkezésével, kibontakozásával ténylegesen összefüggő, mégis csupán másodlagos tényezők (amelyek között természetesen a protestáns etikának is szerepe van). A kapitalizmus „végső soron" nem ezeknek a terméke, hanem alapvetőbb folyamatnak, „végső soron" a termelőerők fejlődésének törvényszerű következménye. Mindez persze azt is jelzi, hogy bírálói mégsem értették teljesen félre *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemét.*

Igen érdekesek az *Előszó* fejtegetései Max Weber mai hatását illetően is. Helyesen emeli ki munkásságából a ma sokszor méltatlanul mellőzött módszerét, a történeti módszert, amely valóban nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a szociológia túljusson a puszta empírián, hogy elméletalkotó törekvései sikerrel járjanak. Valóban a weberi szociológia óriási történeti anyagon alapszik, s nem túlzás ebben a vonatkozásban Marx teljesítményéhez hasonlítani. De hogy a modern polgári szociológiára éppen *nem* ebben a vonatkozásban hat, annak megértéséhez már nem elegendő csupán arra utalni, hogy Webert is, mint a tudomány sok más nagy alakját, „interpretátorai különbözőképpen értelmezik", és éppen azt emelik ki, amiben nem eredeti, mert hiszen — olvashatjuk — sem a megértő szociológia, sem a társadalmi cselekvés tana, sem az ideáltípus elmélete nem sajátosan weberi. Anélkül, hogy e három elem történeti előzményeit elemeznénk, és így az *Előszó* megállapításaival mélyebben vitatkoznánk — bár már megállapítottuk, hogy a weberi szociológia ezen elemei, ha nincsenek is történeti előzmények nélkül, a weberi összefüggésekben, felhasználásukban jelentősen továbbfejlődtek, szinte tartalmilag megújultak —, hangsúlyoznunk kell, hogy Weber mai hatása semmiképpen sem pusztán interpretáció kérdése.

Weber szociológiájában már a modern szociológia későbbi fejlődésének elemei mutatkoztak meg, és azok az elemek kaptak később hangsúlyt, amelyeknek megfelelő fejlődés bontakozott ki. A társadalmi cselekvés tana pl. — amelyet Weber saját kutatásaiban még kevéssé érvényesített, különösen nem pl. politikai szociológiai kutatásaiban — a mai modern szociológiában központi helyre került. Képviselői azonban nem önkényesen kiválasztva interpretálják ezt az elemet a weberi szociológiából és hangsúlyozzák fontosságát, hanem az a fejlődés, amely Weber kora óta mind a társadalomban, mind pedig a szociológiában végbement, hangsúlyozza a weberi szociológiának éppen ezt az elemét, és szorítja háttérbe, vagy legalábbis

szorította háttérbe egészen a legutóbbi időkig történetiségét és azt az egész hatalmas anyagot, amelyet ezzel a módszerrel összegyűjtött és elemzett. A modern polgári szociológiát szinte napjainkig jellemző történetietlenség — amelynek okaira és összefüggéseire itt most annál kevésbé mutathatunk rá, mert már másutt megtettük — ismét csak nem véletlen jelenség, mint ahogyan természetesen az sem, hogy a történeti anyag felhasználása tekintetében a polgári szociológia ma sem haladta túl a weberi teljesítményt, jóllehet ez a teljesítmény — most már nem a módszer, hanem a valóságértéket tekintve — sok vonatkozásban, különösen történetfilozófiai összefüggéseiben, kétségeket is ébreszt. Végül nem szabad megfeledkezni arról, ha Weber mai hatását értékeljük, hogy eredményei és az eredmények mai hatása különösen nagyok néhány szakszociológia vonatkozásában. Említhetjük pl., hogy a mai politikai szociológia kutatási köre alapjaiban Webernél fejlődött ki, a bürokratikus szervezet, a vezetés mai vizsgálatai, ha, különösen a módszerekben, meg is haladták Webert (érdekes módon éppen a weberi módszertani alapok segítségével), hozzá nyúlnak vissza, a jog mai szociológiai szemléletének gyökerei — Marxot most nem említve — a weberi talajban gyökereznek stb. Így azután a weberi teljesítmény nagyon sokrétű, nem egy tudományág számára szinte klasszikus jelentőségű.

Éppen ez a sokrétűség állította azonban nehéz feladat elé Varga Iványt, aki az életmű ma is értékes, Weberre is jellemző, önmagukban is érthető részeinek kiválasztására vállalkozott. Itt mindjárt meg is állapíthatjuk, a kiválasztás munkája egészében sikerült, a közölt részek elsősorban valóban azokról az eredményekről adnak képet, amelyek ma is jelentősek és amelyeket a modern szociológia is hasznosított. A Max Weber óriási életművével szemben elenyészően korlátozott terjedelem lehetőségei természetesen inkább csak ízelítőt engednek, mint tényleges reprezentációt, így nem kérhetjük számon azt, ami kimaradt — mert szükségképpen kimaradt — a válogatásból.

A kötet anyagából különösen három témakört szeretnénk kiemelni. A *Wirtschaft und Gesellschaft* kezdetén elhelyezett alapfogalmak közlése, mert ebben a részben a weberi szociológiai gondolkodás mintegy kicsinyítve szinte egészében megjelenik, igen szerencsés. A modern szociológia megértését sok tekintetben megkönnyíti a weberi alapfogalmak ismerete, egyben világosan feltárja azokat a szálakat is, amelyek a mai szociológiát Weberhez kötik, és különösen meggyőzően mutatják az ún. strukturális funkcionalizmus, vagy a Parsons-féle társadalmi cselekvés tana adósságát a weberi szociológia irányában. Weber munkájának talán éppen ez a része adta a legtöbb ösztönzést a modern polgári szociológia módszertani és sok tekintetben elméleti arculatának kialakulásához.

Más szempontból — ha úgy tetszik, gyakorlati szempontból is — jelentősek azok a fejtegetések, amelyek a bürokratikus szervezettel kapcsolatosak. A formalizált szervezetek iránti egyre fokozódó érdeklődés — mind a marxista, mind pedig a polgári szociológiában — összefüggésben van e szervezetek egyre növekvő társadalmi jelentőségével. A polgári szociológiában Max Weber látta meg elsőnek az ilyen típusú szervezetek jelentőségét, s ha a korabeli porosz-német bürokratikus hivatali szervezet alapján általánosított is, és így alakította ki a bürokratikus szervezet ideáltípusát, ez a történeti kötöttség nem akadályozta meg abban, hogy általánosan hasznosítható következtetésekhez jusson. Ma azonban a bürokratikus szervezet, a bürokrácia értelmezése eléggé összekuszált ahhoz, hogy részben Marx megjegyzéseire, részben Webernek e kötetben is közölt fejtegetéseire, részben pedig az azóta eltelt kutatásokra támaszkodva szükségesnek lássuk itt is jelezni legalábbis a fogalom tisztázásának főbb irányát. Akár Weber írásai, akár más kutatások eredményei ténylegesen csak akkor hasznosíthatók mai viszonyainkban is, ha látjuk, hogy a bürokratikus jelző három értelemben jelent meg eddig, és ez a három értelem világosan elkülöníthető jelenségeket takar. Mindenekelőtt a bürokratikus szervezet jelenségét mint formalizált s meghatározott (sok vonatkozásban éppen Weber által meghatározott) tulajdonságokkal, ismérvekkel jellemzett szervezeti formát, amely valóban szinte általánosan azonosítható a modern szervezetekkel. Másodszor jelenti a bürokrácia kifejezés „krácia" részének hangsúlyozódását, azaz a bürokratikus szervezetek uralmát a társadalomban, pontosabban: olyan feszültséget, amely a bürokratikus szervezet és az őt irányító testületi szerv stb. között létrejön, és amely kétségessé teszi az irányító szerv tényleges irányító jelentőségét. Végül jelenti az ún. bürokratikus munkastílust, amely legnagyobbrészt a formalizált szervezet egyes sajátosságainak diszfunkcionális jellegű következménye. Az egyes társadalmi formációban az adott történeti-társadalmi szituációknak megfelelően e három értelem (amelyek természetesen jelenségként is összefüggnek) egyike-másika hangsúlyozódhat, ahogyan a tényleges társadalmi

jelenségekből következik. A szervezetekre vonatkozó mai szociológiai vizsgálatoknak, sőt akár a közvéleménynek vagy politikai megnyilatkozásoknak sem lenne szabad e három jelenséget, három fogalmat szem elől téveszteni, mert a tényleges jelenségek feltárása csak ilyen differenciált szemlélettel várható, és csak ilyen szemlélettel hasznosíthatók a probléma eddigi kutatóinak, közöttük Webernek eredményei is.

A harmadik kiemelni kívánt problémakör, a gazdasági és a társadalmi rend összefüggéseinek vizsgálata, illetőleg a témakörből e kötetben közölt rész elsősorban a jogtudományt, de közvetve minden olyan társadalomtudományt érint, amely szociológiai szemlélettel is kívánja saját problémáit megközelíteni. Weber szociológiai módszere valójában a *jogi-dogmatikai módszerrel szembeállítva* válik igazán világossá. A tradícionális jogszociológiai elméletek mégis többé-kevésbé elhanyagolták nem csupán Weber munkásságának jogszociológiai részét, de ezt a módszertani tanulságot is, amelyet csak a modern jogszociológiai törekvések próbálnak hasznosítani. Az állami és jogi jelenségek iránti szociológiai érdeklődés mai korszakában Weber vonatkozó írásainak, éppen úgy, mint a politikai szociológiával kapcsolatos fejtegetéseinek igen nagy jelentőséget tulajdonítunk, értékelésük, a kritikai meghaladás értelmében is, komoly tanulságokkal szolgálhat a marxista állam- és jogtudomány számára is.

Az említett három téma kiemelésével — amelyhez a kötet több része is kapcsolódik — nem kívánjuk elhomályosítani a Weber más munkáiból közölt részleteket. Valamennyi közlése helyénvaló, a mondanivaló mindenütt érdekes és aktuális is, legfeljebb az arányokkal kapcsolatban emelhetünk kifogást. Kissé túlzottnak tűnik ugyanis, hogy a publikált anyag egyharmada vallásszociológiai vonatkozású (még akkor is, ha *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* c. mű itt közölt részletét nem számítjuk a vallásszociológiához.). Weber vallásszociológiai munkássága igen jelentős, módszertani szempontból, különösen a történeti módszer felhasználása szempontjából tanulságos is, ilyen szűk keretek közötti túlzott aránya azonban más, hasonlóan fontos és érdekes, az életmű más vonatkozásait is bemutató anyag szükségképpeni kimaradására vezetett.

Befejezésül: ismét csak örömmel üdvözölhetjük a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó kezdeményezését, a megjelent kötetet különösen, azzal a reménnyel, hogy a kezdeményezés folytatódik és a szociológia iránt érdeklődők egyre nagyobb tábora egyre több szociológiai munkához is juthat majd.

Kulcsár Kálmán

Athanasie Joja: Logikai tanulmányok II. köt.

A Logikai tanulmányok második kötetének tanulmányai, az elsőéihez hasonlóan, a gondolkodás formáinak és törvényeinek időszerű kérdéseit vitatják meg, rávilágítanak a modern tudományok logikai kérdéseire, és napjaink ideológiai harcait figyelembe véve alakítanak ki a különböző logikai irányzatokkal kapcsolatos álláspontot.

A kötet első ciklusa a szisztematikus logika tárgykörét öleli fel, és elsősorban a logika korszerű meghatározásának kérdését világítja meg. Ismeretes, hogy története során a logikát sokféleképpen határozták meg, olykor művészetnek, máskor tudománynak, normatív, illetőleg spekulatív tudománynak tekintették, volt, hogy a pszichológiával hozták szoros kapcsolatba, vagy éppen az utóbbi fejezetének minősítették, máskor meg tagadták a pszichológiával való kapcsolatát, egyes nézetek szerint viszont önálló tudomány, s nemcsak a pszichológiát, hanem az összes tudományágakat uralja. A logika meghatározásával kapcsolatos viták a matematikai logika megjelenésével még jobban elmélyültek. Míg a logika eddigi meghatározásai túl tágaknak bizonyultak, a logikával rokon tudományágak tárgykörét is felölelték, addig a matematikai logika képviselői leszűkítették a logika fogalmát, kizárva belőle a gondolkodás formáinak kérdését. A logika új meghatározásának kísérlete tehát, mint látjuk, fontos és időszerű feladat.

Joja nézete szerint a logika egységes tudomány, melynek azonban különböző formái vannak. Ez a sokrétűség teszi azután szükségessé a *metalogika* kidolgozását, melynek feladata a különféle logikák összefüggéseinek tisztázása, a logikai formák tükröző szerepének feltárása, a logika és a filozófia viszonyának helyes értelmezése. A kötet tanulmányai más aktuális kérdésekkel is foglalkoznak, így a logika bivalens jellegével, a logika és a tudomány, a logika és a módszer, a logika és a gondolkozás, az igazság és a logika, a logika és a tár-

[1] Athanasie Joja: *Studii de logică*. vol. II., a Román Tudományos Akadémia kiadója, 1966.

sadalom viszonyával stb., ugyanakkor foglalkoznak a logikai formák, struktúrák keletkezésének és a logika története meghatározásának problémakörével. Különös figyelmet érdemel *Az azonosság elvének logikája és metalogikája* c. tanulmány, melyben a szerző behatóan elemzi a logika alaptörvényeit, és rámutat arra, hogy mivel az azonosság törvénye a gondolkodás összes formáinak kialakulásakor jelen van, a gondolkodás alaptörvényét — Arisztotelész felfogásával ellentétben — az azonosság elve és az ellentmondástalanság elve alkotja. Joja szerint a logika egészét a konkrét azonosság szemszögéből kell felfognunk, mivel a gondolkodás alapformáinak és összes műveleteinek ez az alapja, kiindulási elve. Ezzel kapcsolatban kimutatja, hogy a konkrét azonosság elve Russell logisztikájában is fellelhető.

Mint ismeretes, a modern logika egyik eszköze az azonosan igaz logikai formák, az ún. tautológiák feltárása és megalapozása. Ez az eszköz alkalmazható a klasszikus logika anyagára is, bár hatásköre összehasonlíthatatlanul szélesebb. Korszerű feladatnak tekinthető tehát az azonosan igaz logikai formák filozófiai értelmezése.

Az azonosan igaz logikai formákat azért nevezik tautológiáknak, mert egyfelől nincs információs értékük,[2] az analitikus ítéletekhez hasonlóan „ugyanazt mondják", másfelől pedig a változók bármilyen behelyettesítése mellett is megőrzik igaz jellegüket. Joja viszont éppen azt a logikai és ismeretelméleti tényállást domborítja ki, hogy a tautológiák, bár nem rendelkeznek *adott* információs értékkel, a valóság legáltalánosabb oldalait tükrözik. „A tautológiák tényleg nem bírnak konkrét, meghatározott, faktuális tartalommal, de nem általában véve üresek, tartalommentesek, hanem csak a konkrét-meghatározott faktuális tartalom hiányzik belőlük. A logikai formáknak van meghatározott tartalmuk, csakhogy ez teljesen általános jellegű." (523. o.) A tautológiák a valóság *végtelen sokrétűségének* általános jellemvonásait tükrözik, *az egység és sokrétűség dialektikus szintézisét valósítják meg*, dialektikus struktúrájuk feltárása tehát egyrészt ezért, másrészt a modern logika filozófiai értelmezése szempontjából igen fontos.

A logika történetét felölelő tanulmányciklus az elvont azonosság parmenidészi felfogásának elemzésével kezdődik *(Eleatizmus és formális logika)*. Ebben a szerző — az idevágó szövegrészek és irodalom beható ismeretére támaszkodva — a nemlét tagadásának logikai és filozófiai következményeire mutat rá. Parmenidész elveti elődeinek naív dialektikus nézeteit és a hérakleitoszi levés-kategóriát, ugyanakkor felfedezi az azonosság törvényének embrionális formáját, szerinte „. . . a gondolkodás absztrakt adialektikus törvényei egyben a lét törvényei, az adialektikus gondolkodás struktúrája egyben a lét struktúrája is". (302. o.) Parmenidész ráerőszakolja az adialektikus gondolkodás struktúráját a tárgyakra, és a lét *absztrakcióját*, melyhez az elvont azonosság útján jut, valóságos, „igazi" létnek tekinti. Ez óriási argumentatív erőfeszítésre kényszerítette, melynek logikai kidolgozása pozitív hatást gyakorolt a tudomány fejlődésére.

Az univerzális doktrinája Platónnál c. tanulmány az ideák elméletének konceptualista felfogását bírálja, egyben rámutat arra, hogy egyes dialógusok (pl. a *Parmenidész*, a *Szofista* stb.) logicista irányzatot mutatnak fel. Platón felfogása az absztrakt általánostól a konkrét általános irányába fejlődik. A szerző kitér a tudomány platóni megalapozásának az univerzális objektivitásra épülő kísérletére is. Platón felfogásának meddősége az általánosnak az érzéki és egyedi létezőtől való elválasztásában ered; érdeme viszont az univerzális objektivitásának, a jelenséggel szembeni „fennsőbbrendűségének" hangsúlyozása. Arisztotelész, korához képest igen előrehaladott módon megcáfolva Platónnak az általános objektivitásával kapcsolatos misztikus, objektív idealista nézeteit, folytatta a tudomány megalapozására irányuló küzdelmet; szerinte a lét egyedi, a tudomány pedig általános jellegű.

Logikai formák és társadalmi alakulat Arisztotelésznél c. tanulmányában a szerző kiemeli, hogy Arisztotelész hangsúlyozta a gondolkodást, bár biológiai, sőt te mészetfeletti jellegét is a társadalmi-gazdasági alakulatban élő ember kizárólagos sajátosságának tekintette.

A sztoikus logika társadalmi feltételei c. tanulmány a krüsziposzi logika eredeti, önálló jellegét emeli ki, és megvilágítja a sztoikus logika nominalizmusának társadalmi gyökerét. A *Bacon jelenléte a modern logikában* c. tanulmány „az indukció kiváló ügyvédjének és a dedukció szenvedélyes ügyészének" időszerűségét hangsúlyozza.

A tanulmánykötet harmadik ciklusát *A tudomány logikája* körébe tartozó tanulmányok alkotják. Közülük elsősorban *A szociológia logikája* c. írást emelnénk ki, ebben a szerző a szociológia általános logikai struktúrája és logikai módszerei kutatásának fontosságát tárja fel.

A történelemtudomány filozófiai megalapozását a szerző A. D. Xenopol, a kiváló

[2] A szó szigorú értelmében ez csak a legegyszerűbb alakú, „ránézésre" fölismerhető tautológiákra igaz. (Szerk.)

román történész munkásságáról szóló tanulmányában is elemzi. Xenopol racionalizmusát a bölcselettörténet nagy racionalista képviselőivel hozza kapcsolatba.

Az ember meghatározása c. írásban Joja kifejti, hogy az ember történeti lény ugyan, de lényege ugyanaz marad: „értelmes, gondolkodó lény, mert társadalmi, kétkezű és szerszámkészítő lény", aki megérti és átalakítja a természetet, realizálja a benne rejlő erőket.

A kötet zárótanulmánya — *A tudomány értéke és pátosza* rámutat arra, hogy még azok a tudományok is, melyekben látszólag a metafizika elvont azonossága uralkodik, valójában a konkrét azonosság dialektikáját tárják fel a tudományok területén is.

Meggyőződésünk, hogy a *Logikai tanulmányok*nak ez a második kötete szintén visszhangot fog kelteni a magyarországi olvasók körében is, akiknek figyelmét különben felhívjuk arra, hogy a kötet tanulmányainak nagy része az *Acta Logica* és a *Revue Roumaine des Sciences Sociales Série Philosophie et Logique* hasábjain francia nyelven is megjelent.

Nils Öffenberger és Emanoil Ancuța

A *L'homme et la societé* első évfolyamáról[1]

A folyóirat alcíme jól jellemzi célkitűzését, tematikai vonalát: cikkei részben konkrét szociológiai kutatásokkal, részben a társadalomtudomány elméleti kérdéseivel foglalkoznak. Mivel pedig ez utóbbiak vannak túlsúlyban, a folyóiratot inkább társadalomtudományinak lehetne nevezni. A szerzők névsora világosan utal a lap nemzetközi jellegére — noha a francia szerzők (és problémák) nagyobb teret kapnak: a terjedelem zömét olasz (Luporini), szovjet (Konstantinov, Novikov, Zamoskin), lengyel (Schaff, Szczepanski), arab (Abdel-Malek, Sfia), német (Markov), cseh (Richta) svájci (Piaget), jugoszláv (Supek), magyar (Lukács György), továbbá angol, argentin, svéd, amerikai szerzők cikkei alkotják. Minden számban találhatunk (francia nyelven) megjelenő vagy újra megjelenő könyvekből való részleteket és szociológiai kongresszusok anyagából történő válogatást. Eddig két szemelvényt közöltek Marx *Grundrisse* című művéből, egyet-egyet W. Mills egyik elméleti szociológiai munkájából, egy értelmiségiekről szóló szociológiai könyvből, valamint közre adták Buharin *Történelmi materializmus* tankönyvének bevezető részeit. Válogatás jelent meg az eviani nemzetközi szociológiai konferencia és egy havannai szociológiai szeminárium anyagaiból.

A folyóirat tartalmi irányvonalára vonatkozóan világosan megállapítható, hogy antikapitalista, szocialista inspirációjú — ilyen cikkei nemcsak jelentős, de szinte kizárólagos helyet foglalnak el —, sőt többnyire marxista szemléletű.

E néhány bevezető megállapítás után tekintsük végig az eddig megjelent számokat, emeljünk ki néhány cikket. Minden cikkről úgysem lehetne szó, egy összefoglaló szintézis-szerű értékeléshez pedig mégiscsak kevés az eddigi (négy) szám.

1. szám (1966. VII—IX.) Serge *Jonas Talcott Parsons ou le roi nu* c. tanulmánya az amerikai szociológia apologetikus irányzata legnevesebb képviselőjének, T. Parsonsnak a nézeteit bírálja. Kiemeli, hogy Parsons figyelemre sem méltatja a termelési viszonyokat, hogy mindent interindividuális kapcsolatokra akar leszűkíteni, és hogy mozdulatlan — sőt örök — modellt szeretne rajzolni. Jonas megállapítja, hogy Parsons „nézetei" igazolni, „jogosítani" igyekeznek az aktuális amerikai társadalmat, „növelik azt a misztifikációs tényezőt, amelyet e társadalom értékrendszerének látszólagos logikája képez". (59. o.) Parsons társadalomképét Jonas a reakciós utópiák közé sorolja. *C. Luporini* igen érdekes tanulmánya (*Marxisme et sciences humaines, une vision critique de l'homme)*, mint a címe is mutatja, kiemeli, hogy a marxista társadalomtudományok lényegi vonása a kritikai magatartás — persze, mint a szerző hangsúlyozza, nem kanti jellegű kritikáról van szó. Hasonló értelemben beszél Luporini a szociológiáról is, illetve arról, hogy e tudománynak még ki kell bontakoznia a puszta leíró jellegből. Ha tehát a marxista szociológia egyebek közt abban különbözik a polgáritól, hogy feladatának nem a fennálló struktúrák érdekében történő manipulációk elősegítését tekinti, hanem a társadalmi átalakulást szolgálja, ha tehát nem konzervatív, hanem kritikai és forradalmi, akkor azt is ki kell emelni, hogy a látszat mögötti lényegi törvényszerűségek feltárása szintén döntő jegyének tekinthető. Általános kérdések mellett Luporini ebben a gondolatmenetben főleg a jelenlegi társadalmi rendszerek konkrét mozgástör-

[1] *L'homme et la societé*. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques. Párizs, Athropos Kiadó. Szerkeszti *Serge Jonas* és *Jean Pronteau*. Megjelenik negyedévenként.

vényszerűségeinek vizsgálatára hívja fel a figyelmet, olyan jellegű munkára, mint volt Lenin é *(A kapitalizmus fejlődése Oroszországban)* és Kautskyé *(Agrárkérdés)*. Kiemeli ezenkívül az egyén és társadalom viszonyára irányuló vizsgálatok fontosságát, továbbá utal olyan konkrét kérdések kutatásának jelentőségére, mint az alap és felépítmény viszonya. A Marx utáni kutatások e téren, írja Luporini, „a későbbi dadogások, amelyek általános formában beszéltek ‚kölcsönhatásról' a ‚struktúra' és ‚felépítmény' között, vagy a gazdaságinak ‚végső fokon' való meghatározó szerepéről, nem hoztak valami jelentős többletet, minthogy a problémának magának kétértelmű megismétlései voltak csupán". (18. o.) A szám — H. Lefebvre-nek a strukturalizmusra vonatkozó színvonalas kritikájával — a francia szellemi élet egyik aktuális vitájába is bekapcsolódik (a téma tovább halad a többi számokban is).

A *2. szám* (1966. X—XII.) több cikkben is foglalkozik a szocialista országokban folyó szociológiai kutatásokkal. Külön kiemelném *A. Abdel-Malek* cikkét (Problèmes du socialisme dans le monde arabe) már csak azért is, mert az arab világon belüli szocializmus kérdésköre még nem foglalta el jelentőségének megfelelő helyét érdeklődésünkben, és ilyen irányú tájékozottságunk sem tekinthető kielégítőnek. Abdel-Malek átfogó cikke történeti szemlélete és bizonyos fokig leíró természete mellett egy sor elméleti kérdést is mélyebben érint. Elsőnek az arab világ specifikumát igyekszik tisztázni. Ezt a különálló kultúrában találja meg, ez az, mondja, ami megkülönbözteti az arab világot azoktól az országoktól (pl. Indonéziától), ahol az iszlám csupán vallási szerepet játszik. Amikor azonban abban, hogy az iszlám megtartotta központi kulturális szerepét, olyan jegyet fedez fel, amely az európai világtól megkülönbözteti, akkor, bár megállapítása tényszerűen helyes, megfeledkezik arról, hogy a középkorban a kereszténység hasonló kulturális szerepet játszott. A történetiség háttérbe szorulása miatt a társadalmi elemzés sem hatol a téma mélyére. A cikk másik érdekes kérdésköre az arab nemzeti törekvések problémája. A szerző megkülönbözteti az arab nemzeti felszabadító törekvéseket és az arab nacionalizmust, ez utóbbi lényegét abban látja, hogy az arab egység létrehozására irányul. A nacionalizmussal kapcsolatosan helyesen utal ennek tagadó jellegére, az imperialista törekvésekkel való összefonódottságára, pl. arra, hogy az imperializmus maga is igyekszik a nacionalizmust a haladó arab törekvésekkel szemben felhasználni. Meg kell azonban jegyezni, hogy ez a kérdéskör a tanulmány gyenge pontja: nem tér ki például arra a lényegi momentumra, hogy az imperialista és reakciós törekvések a nacionalizmust éppen azért képesek felhasználni, mivel ez a polgári ideológia világához tartozik. Más hiányosság ezzel kapcsolatosan, hogy a nacionalizmusnak csak bizonyos irányú törekvéseire utal. Pedig az Izraellel vagy a dél-szudáni nem iszlám négerekkel kapcsolatos erősen vallási színezetű nacionalista magatartás érintése nélkül nehezen lehetne az arab nacionalizmusról reális képet kapni. Abban viszont teljesen igaza van, hogy az arab nacionalizmuson belül két törekvésről beszél, amelyek egyike forradalmi, a társadalom átalakításának irányában kíván haladni. Tanulmányának harmadik része a szocializmus perspektíváit tárgyalja. Ennek során bővebben foglalkozik Egyiptommal, melyet a nemzeti bürokratikus rendszerek közé sorol. Ugyanitt tárgyalja az egyiptomi kommunista mozgalom történeti alakulását is. Álláspontja az, hogy Egyiptomban a szocialista forradalom előfeltételeinek kialakulása van folyamatban, és ebben a proletariátus megerősödése, növekedése döntő szerepet játszik, már csak azért is, mert ez teremti meg az alapot az új történelmi ugrás számára. Ettől eltérőnek ítéli meg az algériai helyzetet, ahol a felszabadítási háború szocialista átalakulási folyamatba ment át és ahol ez utóbbi kezdeteinek, ill. előrehaladásának lehetünk tanúi.

A *3. számban* (1967. I—III.) sajátosan kerül egymás mellé az elidegenedés kérdését érintő két írás (mindkettő egy-egy könyv előszava) — szerzőik *P. Naville*, illetve *J. Gabel*. Mindkettőt az elidegenedésre vonatkozó eszmei konfúzió jellemzi. Naville (Althusserhez hasonló érvekkel) tagadja az elidegenedés létét, Gabel viszont — miután általánosabb szinten a hamis tudattal azonosítja — pszichológiai jelenséggel (skizofréniával) kapcsolja össze. S hogy a konfúzió alá elvi alapot építsen, cáfolja azt a felfogást, mely szerint a helyes tudat kritériuma a valóságtartalma, és mércéül a dialektikusságot teszi meg. Igen érdekes viszont az a konkrét szociológiai tanulmány, amelyben *L. Le Guillot (Reflections sur une condition de travail particulièrement pénible)* a mozdonyvezetők rendkívül „kínos" munkafeltételeivel foglalkozik. A cikk általánosabb érdekessége abból fakad, hogy a mechanizáció, a magas technika által teremtett munkafeltételek (valamint a meglehetősen embertelen munkaszervezés) elsősorban lélektani elviselhetetlenségét egy kevés izomerőbeli erőfeszítést követelő munkatevékenységgel kapcsolatban elemzi. Végül megemlítenénk egy írást a strukturalizmust bírálók sorá-

ból. Ezzel a kérdéssel a folyóirat különböző formákban foglalkozik. Elvi síkon főleg a megmerevített szemléletet kifogásolják, de természetesen más kritikai érvvel is találkozhatunk. *R.* és *L. Makarius* írása (*Ethnologie et structuralisme*) abban különbözik a többiektől, hogy Levi-Strauss munkásságát (főleg a totemizmus tagadását tartalmazó elméleteit) nem annyira filozófiai, mint inkább etnológiai-szaktudományi szinten elemzi és teszi kérdésessé. Bírálatukban egyebek között támadják azt a módot, ahogy Levi-Strauss a témába vágó irodalommal bánik: kimutatják, hogy úgy cáfolja ellenfeleit, hogy saját szája íze szerinti értelmezéseket csúsztat álláspontjuk mögé, továbbá úgy vonultat fel saját tételei mellett más szerzőket (pl. Reddif-Brownt és Tylort), hogy saját nézeteit mondatja el velük még akkor is, ha ez a hivatkozott szerzők tényleges nézeteivel homlokegyenest ellenkezik. Makariusék lényegesebb érve az, hogy a divatos etnológusnak tulajdonképpen az az alapvető (és egyes strukturalista áramlatokra jellemző) módszere, hogy „minél több társadalmi életbeli jegyet az emberi szellem inherens tendenciáira vezessen vissza". (195. o.) Bírálják továbbá, hogy Levi-Strauss felfogásában a társadalmi lét jelenségei kicsúsznak a természeti, gazdasági, érzelmi és tudati meghatározottságok alól — szerinte ezeket csak a tudatalattibeli struktúrák determinálják. Végül megállapítják, hogy „az etnológia, megszabadítva az evolucionizmustól, megszűnik a mozgásban levő társadalmi valóság tudománya lenni . . ." (198. o.).

Úgy gondolom, hogy a szélesedő elvi filozófiai kritika mellett mind nagyobb jelentősége van a szaktudományos bírálatnak, amely döntően hozzásegíthet a strukturalizmus mítoszának szétfoszlatásához, és éppen ezzel tenné lehetővé azoknak az értékeknek a kiemelését, amelyek Foucoultnál vagy Levi-Straussnál vitathatatlanul nemcsak léteznek, hanem jelentősek is.

A *4. szám*ban (1967. IV—VI.) a strukturalizmussal kapcsolatos viták szálát folytatva két — egymással ellentétes állásfoglalású — cikk is foglalkozik L. Althusser divatos (marxista strukturalista) nézeteivel. C. Luporini szimpátiával kíséri és lényegében pozitívan értékeli Althusser nézeteit. Lefebvre cikke viszont bírálja a szerzőt, mert elméleti tevékenysége során absztrakt fogalmak pusztán elvi megalapozására helyezi a súlyt, és lényegében a spekuláció szintjén mozog. Joggal állapítja meg, hogy téves az az álláspont, amely Marx főművét, a *Tőkét* megfejtendő hieroglifa rendszernek tekinti — ahelyett, hogy észrevenné: a *Tőke* megfejtette és explicite ki is fejtette a tőkés világ hieroglifa-rendszerét. Joggal bírálja továbbá Althussert, hogy Marx fejlődéséről lényegében metafizikus képet fest, semmibe veszi a tényleges fejlődést és az átalakulási folyamatok valóságát. Lefebvre véleménye szerint Althusser antihumanizmusa és tagadólagos elidegenedés-koncepciója legfeljebb egy szocialista címkéjű technokratizmus számára készíthetné elő a talajt. *J. M. Vincent* tanulmánya Weber kapitalizmusfelfogását bírálja. A negyedik szám tág teret szentel a szabadidővel foglalkozó szociológiai tanulmányoknak is. Ez azért figyelemreméltó, mert ez a kérdés gyakran a leíró módszerű szociológiai jelenségvizsgálat szintjén bukkan fel, pedig elemzés alá kellene vonni a szabadidő tartalmi és funkcionális jellegét is. Kiemelném még *I. Szczepanski* neves lengyel szociológus írását, amelyben a lengyel értelmiség felépítettségével foglalkozik (*Structure de l'intelligentsia polonaise*). A tanulmány első része az értelmiség fogalmának tisztázását kísérli meg — bőven utalva az ilyen irányú (főleg lengyel) vállalkozásokra. A cikk második része azután az értelmiségi réteg felépítettségét feltáró szempontok vizsgálata eredményeinek segítségével megrajzolja a lengyel értelmiség különböző csoportjainak jellegét, súlyát, méreteit. A cikk igen értékes anyagot tartalmaz, egy recenzióban nehezen lehetne megfelelően jellemezni. Gyengesége talán az, hogy bár a társadalmi rétegek viszonyainak vizsgálatában alapvetően a munkamegosztásban elfoglalt helyükből indul ki, a régi típusú osztályok szerepét nagyobbnak látja, mint amekkorának az idevágó szociológiai vizsgálatok általában kimutatják. Konklúziói közül kiemelném a következő megállapításait: „Az értelmiségi réteg olyan szociológiai és szakmai kategóriák együttese, amelyek között csak gyenge belső kapcsolat létezik." (184. o.) Továbbá: „A külső jelek (életstílus, öltözködési és lakberendezési mód stb.), melyek a háború előtt megkülönböztették az értelmiséget más osztályoktól, eltűnőben vannak." (Uo.) Ez kétségtelenül olyan megállapítás, amelyet a magyarországi szociológiai kutatások nemcsak hogy alátámasztanak, de el is mélyíthetnek.

Áttekintésünk végére értünk. Ha ezek után az egész folyóiratról kellene további megállapításokat tenni, akkor főképpen jó tudományos színvonalára lehetne utalni. Persze ez nem egyenletes, hiszen akadnak olyan írások — mint pl. a P. Bernardé a technika és a tudomány forradalmáról (4. szám) —, melyek inkább verbalizmusukkal, mint mondanivalójuk tartalmával tűnnek ki. Az azonban, hogy ezek „kitűn-

nek", egyben arra is utal, hogy az átlagot a tartalom és a színvonal jellemzi.

Fiatal folyóiratról van szó, ami azt is jelenti, hogy még nem alakult ki körülötte viszonylag állandó szerző-együttes, a szerkesztők tehát gyakran régebbi, másutt megjelent írások átvételére is kényszerülnek. Hogy azonban ezt a megoldást választották gyengébb vagy jelentéktelenebb, de „eredeti" írások közlése helyett, szintén az igényesség jele. Érdeklődéssel várjuk az ígéretes indulású folyóirat további számait, abban a reményben, hogy színvonalát a jövőben is meg tudja majd őrizni.

Tordai Zádor

Max Hocutt: A materializmus védelmében[1]

A materializmus mint a tudatra vonatkozó filozófiai koncepció legújabb formája az ún. azonosságelmélet; képviselői elsősorban J. J. C. Smart, U. T. Place, H. Feigl és W. Sellars. Két változata ismeretes. Az első szerint a neurofiziológiai és a mentális események osztálya azonos; a második szerint az utóbbi az előbbinek részosztálya. Hocutt a második koncepciót vallja a magáénak, megjegyezvén, hogy ez különbözik a klasszikus materializmus felfogásától (amin a vulgármaterializmust érti), mert nem tagadja mentális események létezését, nemkülönben a dualizmustól, epifenomenalizmustól stb. is, mivel azt állítja, hogy a mentális események fizikaiak.

Az azonosságelmélet képviselőinek érvei empirikusak és metodológiaiak. Smart és kollégái Ockham nyitott borotvájával a kezükben élesen hangsúlyozzák, hogy ha bizonyos módon verifikált entitások jó korrelációt mutatnak más, független módon verifikált entitásokkal, akkor ésszerűbb — és egyszerűbb is — azonosnak feltételezni őket, semmint csupán dualizmust vagy párhuzamosságot feltételezni közöttük. Így a tudati, mentális, illetve az agyi események is, mivel a neurofiziológiai vizsgálódások szerint igen jó korrelációt mutatnak, valójában szintén egy és ugyanazon entitások.

Az azonosságelmélet ellen felhozott érvek egy része — folytatja Hocutt — jól ismeretes a filozófia történetéből, másik részük ugyan új találmány, de valamennyien mintegy a prioriak és a szó eredeti görög értelmében dialektikusak, azt igyekeznek velük kimutatni, hogy az új materializmus nonszensz. A szerző sorra veszi ezeknek az érveknek a leggyakrabban hangoztatott változatait, s szubtilis érveléssel kimutatja, hogy egyikük sem elégséges az azonosságelmélet értelmetlenségének megállapításához — sőt mi több, vagy irrelevánsak, vagy hibásak: szemantikai vagy logikai zavarból adódnak.

Az első ilyen argumentum az alábbi módon fogalmazható meg: ha a mentális események neurofiziológiai állapotok, akkor a mentális mondatoknak — mint pl.: „szomorú vagyok", „X. Y. ingerült" stb. — azt kellene jelenteniük, hogy bizonyos neurofiziológiai állapotok fennforognak-e vagy sem — azaz az agyi eseményeket kellene közölniük. Ez az érv — folytatja Hocutt — két, lényegében egymástól független részargumentumra bontható.

Az egyik szerint a mentális mondatok nem közölnek semmit a neurofiziológiai eseményekről, mert azok, akik ezeket mondják, nem neurofiziológiai eseményeket akarnak közölni velük, és nem ismerik el, hogy a neurofiziológiai mondatok adekvát fordításai lennének a mentális mondatoknak. Pontosan megfogalmazva az ellenvetést: a mentális események nem lehetnek agyi események, mert azok, akik mentális mondatokat mondanak, nem feltételezik, hogy az általuk közlendő események neurofiziológiaiak. Ez az ellenvetés Hocutt szerint hibás, mert az, hogy valami micsoda, nem függ attól, hogy minek feltételezik; abból, hogy minek tartunk valamit, abszolúte nem következik, hogy valójában mi is ez a valami. Ez az érv összezavarja egy mentális mondat értelmét az igazságfeltételével, pontosabban: a mondatban szereplő terminusok intenzióját az extenziójukkal. Az azonosságelmélet azonban csak az extenzió azonosságát állítja, nem pedig az intenzióét, tehát nem állítja azt, hogy a neurofiziológiai és a mentális mondatok szinonimak lennének.

A másik részargumentum szerint a mentális mondatok nem közlések agyi vagy „lelki" állapotokról, mert nem közölnek semmit sem: expresszív szimptómák, nem pedig állítások. Eszerint az „éles fényt látok" mondat semmi más, mint egy reagálási mód, amely lényegében azonos a pislogással. Ez a mentális mondat nem állít többet a pislogásnál, a pislogás pedig sem-

[1] Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XXVII. No. 3. (1967)

mit sem állít. Ez a Wittgensteinre alapozó ellenvetés a nyelv behaviorista felfogásából startol, de nem következetes. Wittgensteinnek az — ad hoc módon — kizárólag a mentális állításokra szűkített behaviorizmusán alapul, és a behaviorizmust nem terjeszti ki a nyelvi viselkedés más formáira. Ha ugyanis ezt tenné, akkor kiderülne, hogy ez az ellenvetés valódi ellenvetésként meg sem fogalmazható — irreleváns az új materializmussal szemben.

A következő, az irodalomból ismert érv — G. Ryle ellenvetése, amely azt igyekszik kihasználni, hogy nem ismerjük kellőképpen a neurofiziológiai eseményeket — Hocutt szerint nyilvánvalóan hamis premisszán alapul, egy másik, az úgynevezett két-nyelv ellenvetés pedig vagy irreleváns, vagy abszurdumhoz vezet, folytatja Hocutt. A legtöbbet hangoztatott ellenérv a mentális és a neurofiziológiai mondatok verifikálásának teljesen eltérő módjára alapozva azt állítja, hogy mivel egészen másként ismerjük meg tudati életünket, mint a neurofiziológiai történéseket, a kettő nem lehet azonos. Az ellenvetés implicit feltételezése azonban, mondja a szerző, az a nyilvánvalóan hamis állítás, hogy ahol a verifikációs módszerek különböznek, ott a verifikált események is különbözők. Ezt az ellenvetést tovább is szokták feszíteni (pl. R. C. Coburn), mondván, hogy a mentális események privát jellegűek, az agyiak publikusak, s ha ugyanazzal az eljárással verifikálhatók, mint az utóbbiak, akkor ez azt jelenti, hogy szintén publikusak. Ez az ellenvetés, mondja Hocutt, két dolgot kever össze: azt, hogy valaki valamilyen tudati eseménnyel rendelkezik, és azt, hogy tudja is, hogy rendelkezik vele, azaz a tudati esemény előfordulását a konceptualizálásával, klasszifikálásával. Egy tudati esemény csak abban az értelemben privát, hogy a vele rendelkező személyen kívül más nem rendelkezhet vele: az én tudati eseményeim nem másokéi. De nem privát abban az értelemben, hogy csak a vele rendelkező személy tudhatná, hogy rendelkezik vele. Az azonosságelmélet nem azt állítja, hogy a mentális események publikusan bírhatók, hanem csak azt, hogy publikusan megismerhetők — s így nem szünteti meg a privátságot. A privátság természetesen megmagyarázható egy dualista feltételezés nélkül is.

A materializmussal szembeni utolsó nagy ellenérv a megkülönböztethetetlenek azonosságán alapul, modernebben kifejezve: az azonosságok helyettesíthetőségén. Eszerint ha *a* és *b* azonos, akkor $(F)(Fa \equiv Fb)$. Amíg azonban agyi folyamatoknak, eseményeknek tér-idő predikátumokat tulajdonítani teljesen értelmes dolog, addig teljesen értelmetlen például több centiméteres haragról vagy négy rőfnyi bánatról stb. beszélni; következésképpen az agyi folyamatok nem lehetnek azonosak mentális eseményekkel. Hocutt megjegyzi, hogy az azonosságok helyettesíthetőségének az elve általában nem igaz (intenzionális összefüggésekben az ún. analízis-paradoxonhoz vezet). Extenzionális kontextusokban igaz — de ez sem ellenérv a materializmussal szemben. Amikor ugyanis agyi folyamatoknak, állapotoknak tulajdonítunk időpredikátumokat (lassú, gyors stb.), akkor idő-szavainkat nem abban az értelemben használjuk, mint a szokásos fizikai diskurzusokban. Fizikai értelemben ugyanis sem egy tudati esemény, sem egy agyi neurofiziológiai folyamat sem nem gyors, sem nem lassú, a másik értelemben viszont mind egy agyfolyamat, mind egy mentális esemény egyaránt lehet gyors, illetve lassú. A térbeliséggel kapcsolatos descartes-i ellenvetés cáfolata kissé nehezebb, mondja Hocutt. Az azonosságelmélet ellen azonban petitio principii felhozni azt, hogy a mentális eseményeknek nincs térbeliségük, ez az állítás ugyanis már abból indul ki, hogy nem is lehet térbeliségük, ezt azonban nem igazolja független módon.

Mint látjuk, a materializmus azonosságelmélet formája ellen nem található helytálló ellenvetés. S Hocutt védekezése — a fentiek szerint — a legjobb védekezés, mert támadás.

(a. f.)

E szám szerzői:

Garai László kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Hermann István, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Vakaliosz Thanaszisz, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófiai tanszékének adjunktusa,

Kohn Illel egyetemi tanár (Kolozsvár),

A. F. Loszev (Szovjetunió),

G. A. Kuzminov (Szovjetunió),

Vörös Gyula, a Kossuth Könyvkiadó Klasszikusok Szerkesztőségének főszerkesztője,

Kis János egyetemi hallgató,

Pap Mária egyetemi hallgató,

Szabó Júlia művészettörténész,

Bíró Gábor, a Budapesti Műszaki Egyetem Kísérleti Fizikai Intézetének adjunktusa,

Kulcsár Kálmán kandidátus, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos főmunkatársa,

Nils Öffenberger, a Román Tudományos Akadémia Logikai Intézetének tudományos munkatársa,

Emanoil Ancuţa, a Román Tudományos Akadémia Logikai Intézetének tudományos munkatársa,

Tordai Zádor kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

ÚJ KÖNYVEK

Benedek László: Magyar pszichológiai irodalom. 1945—1966. (Bibliográfia) Akad. K. 1967. 253. o. 41 Ft.

Jánossy Lajos: Relativitáselmélet és fizikai valóság. Gondolat, 1967. 327 o. 28 Ft.

Inhelder, Bärbel — Piaget, Jean: A gyermek logikájától az ifjú logikájáig. A formális műveleti struktúrák kialakulása. Akad. K. 1967. 335 o. 48 Ft.

Marx, K. — Engels, Fr.: művei 12. köt. 1856—1859. (Újságcikkek) Kossuth K. 1967. XI, 760 o. 32 Ft.

A *marxista* pedagógia története dokumentumokban. 1. köt. A marxizmus—leninizmus klasszikusai a nevelésről. (Összeáll., magy., jegyz. ell. Vág Ottó.) Tankönyvk. 1967. 371 o. 36 Ft.

Piaget, Jean — Fraisse, Paul — Reuchlin, Maurice: A kísérleti pszichológia módszerei. Akad. K. 1967. 262. o. 40 Ft.

A *pszichológia* új útjai. a 18. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszus, Moszkva, 1966. [Beszámolók az előadásokról.] Szerk. Lénárd Ferenc. Gondolat, 1967. 492 o. 37 Ft.

Schaff, Adam: Bevezetés a szemantikába. Akad. K. 1967. 270 o. 53 Ft.

Volgin, V. P.: A társadalmi eszme fejlődése Franciaországban a XVIII. században. Akad. K. 1967. 447 o. 60 Ft.

Vigotszkij, L. Sz.: Gondolkodás és beszéd. Akad. K. 1967. 406. o. 56 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1967. XII. 20. — Példányszám: 1850 — Terjedelem: 14,7 (A/5) ív

67.64825 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Ласло Гараи: Структура предметной деятельности и психикум 453
Иштван Херманн: Проблемы кантовской телеологии 486
Танасис Вакалиос: Философское содержание гуманизма 522
Иллел Кон: Lex minimi как общий закон (Очерк) 533
А. Ф. Лосев: Художественные каноны как проблема стиля 542

ДИСКУССИЯ

Г. А. Кузьминов: Некоторые гносеологические вопросы современной физики 579
Дюла Вэрэш: Ещё раз о вопросах «отчуждения и социализма» 581

ОБОЗРЕНИЕ

Философский фон генеративной грамматики *(Янош Киш—Мария Пап)* 588
Вилхелм Вэрингер: *Abstraktion und Einfühlung* и его отраженный звук в Венгрии *(Юлия Сабо)* 595

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Избранные очерки Гейзенберга *(Г. Биро)* 602
Макс Вэбер — на венгерский язык *(К. Кулчар)* 607
Атанази Джогжа: Логические учения II. *(Нилс Эффенбергер—Эманоил Анкуца)* 611
О первом году издания журнала L'homme et la société *(З. Тордаи)* 613
Макс Хокутт: В обороне материализма *(Ф. А.)* 616

CONTENTS

ESSAYS

László Garai: The Structure of Objective Activity and the Psychism 453
István Hermann: Problems of Kantian Teleology 486
Thanaszisz Vakaliosz: The Philosophical Content of Humanism 522
Illel Kohn: The Lex Minimi As A General Law (Sketch) 533
A. F. Losev: Artistic Canons as the Problems of Style 542

DISCUSSION

G. A. Kuzminov: On Some Epistemological Questions of Modern Physics 579
Gyula Vörös: Once Again on the Question of "Estrangement and Socialism" .. 581

OBSERVER

The Philosophical Background of Generativ Grammar *(János Kis—Mária Pap)* 588
Wilhelm Worringer: *Abstraction and Empathy* — And Its Hungarian Echo *(Júlia Szabó)* 595

CRITICISM AND REVIEW

Heisenberg's Selected Essays *(Gábor Biró)* 602
Max Weber in Hungarian *(Kálmán Kulcsár)* 607
Athanasie Joja: Logical Studies II. *(Nils Öffenberger and Emanoil Ancuţa)* 611
On the First Volume of *L'homme et la société (Zádor Tordai)* 613
Max Hocutt: In Defense of Materialism *(f. a.)* 616

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

László Garai: La structure de l'activité objective et le psychique 453
István Hermann: Des problèmes de la téléologie kantienne 486
Thanaszisz Vakaliosz: Le contenu philosophique de l'humanisme 522
Illel Kohn: La lex minimi: une loi générale (esquisse) 533
A. F. Losev: Les règles de la création artistique en tant que problème de style 542

DISCUSSION

G. A. Kuzminov: De quelques problèmes gnoséologiques de la physique moderne 579
Gyula Vörös: Encore une fois du problème de l'aliénation et du socialisme 581

LA VIE SCIENTIFIQUE

Les fondements philosophiques de la grammaire generative *(János Kis—Mária Pap)* 588
Wilhelm Worringer: *Abstraktion und Einfühling* — et ses échos en Hongrie *(Julia Szabó)* 595

REVUE ET CRITIQUE

W. Heisenberg: Etudes choisies *(Gábor Bíró)* 602
Max Weber en hnongrois *(Kálmán Kulcsár)* 607
Athanasie Joja: Etudes de logique, t. 2. *(Nils Öffenberger* et *Emanoil Ancuţa)* 611
De la première année de *L'Homme et la Société (Zádor Tordai)* 613
Max Hocutt: Pour la défense du matérialisme *(a. f.)* 616

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

PÁRTMUNKÁSOK ... INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

RUZSA IMRE
A matematika filozófiájáról

VITÁNYI IVÁN
A színérzékelés struktúrájáról

TAMÁS GYÖRGY
A közvetlen következtetések rendszere

MIHAIL LIFSIC
A konzervdoboz fenomenológiája

A MARXISTA FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBŐL

LUKÁCS GYÖRGY
Buharin *Történelmi materializmus*ának bírálata

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Ruzsa Imre: A matematika filozófiájáról 621
Vitányi Iván: A színérzékelés struktúrájáról 644
Tamás György: A közvetlen következtetések rendszere 708
Mihail Lifsic: A konzervdoboz fenomenológiája 727

A MARXISTA FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBŐL

Lukács György: Buharin *Történelmi materializmus*ának bírálata 747

VITA

Friss István: Szocializmus és árutermelés. Megjegyzések Ágh Attila a Magyar Filozófiai Szemle 1967/3. számában megjelent cikkéhez 755

FIGYELŐ

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája Opatijában *(W. Á.)* 760
Nyelvfilozófiai kalandozások *(Nyíri János Kristóf)* 762
Az entrópia és a hőmérséklet fogalma és értelmezése *(Kirschner István)* 778

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Általános nyelvészeti tanulmányok *(Pap Mária)* 784
Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai *(Hársing László)* 791
Nyírő Lajos: Irodalomelmélet — korszerű művészet *(Nagy Ilona)* 796
Claude Lévi-Strauss: Mythologiques II. *(Voigt Vilmos)* 798

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

A matematika filozófiájáról[1]

RUZSA IMRE

A logicizmus

A logicizmus alaptézise ez: *a matematika a logika része.* Ezen, pontosabban, azt értik a logicisták, hogy *a matematikai tételek logikai igazságok, tautológiák.* Hogy a logicista tézis értelme világos legyen, ahhoz először is meg kellene adni a logikai igazság, a tautológia pontos definícióját.

A logicista iskola tézise tulajdonképpen Leibniztől származik. Leibniz kísérletet tett a logikai igazság definiálására is. Megkülönböztetett *tényigazságokat* és *észigazságokat.* A tényigazságok érvényesek ugyan a meglevő világban, de nem szükségszerű, hanem csupán véletlen jellegűek: helyettük igaz lehetne a tagadásuk is. Pl. tényigazság, hogy Franciaország fővárosa Párizs, de nem ütköznék gondolkodásunk törvényeibe az sem, ha ez nem lenne igaz. A tényigazságokkal szemben az észigazságok (ezek lennének a logikai igazságok vagy tautológiák) szükségszerűen igazak; nemcsak a meglevő, hanem minden lehetséges világban érvényesek, sőt akkor is érvényesek lennének, ha semmiféle világ nem léteznék. Ez azon múlik, hogy az észigazságok mindig *általános* jellegűek. Pl. az alternáló logikában a

Ha A és B, akkor B

tautológiaséma azt az észigazságot fejezi ki, hogy *minden* A és B kijelentésre igaz az, hogy ha A és B, akkor B; vagy az, hogy $2 + 3 = 5$, azt az észigazságot fejezi ki, hogy *bármiféle* két dolog és *bármiféle* más három dolog együttesen öt dolog. Az ilyen *általános* jellegű kijelentések tagadása mindig *létezést* fejez ki. Az első példánkra alkalmazva: ha tagadjuk azt, hogy

> minden A és B kijelentésre igaz az, hogy
> ha A és B, akkor B,

akkor azt állítjuk, hogy

> van olyan A és B kijelentés, amelyre nem igaz az, hogy
> ha A és B, akkor B.

Hasonlóan, ha tagadjuk azt, hogy

bármiféle két dolog és bármiféle más három dolog együttesen öt dolog,

akkor azt állítjuk, hogy

van két olyan dolog és három olyan más dolog, amely együttesen nem öt dolog.

[1] Részletek a szerző *A matematika és a filozófia határán* című sajtó alatt levő könyvéből. A könyvet a *Gondolat Kiadó* előreláthatóan 1968 végén jelenteti meg.

De ha semmi sem létezik, akkor ezek a létezést állító kijelentések persze hamisak. Ezek tehát nem észigazságok, mert az észigazságok függetlenek a világ létezésétől.

Leibniz szerint az észigazságok arról ismerhetők fel, hogy tagadásuk az ellentmondástalanság elvével való összeütközéshez vezet: egy észigazság tagadása önellentmondás. Helyesen jegyezte meg ezzel kapcsolatban Russell, hogy ez a kritérium nem kielégítő: „Ha be akarjuk bizonyítani, hogy egy tétel tagadása önellentmondás, akkor az ellentmondástalanság elvén kívül valószínűleg más bizonyítási elvekre is szükségünk van". De a bizonyítási elvek is észigazságok; tehát úgy tűnik, hogy az észigazság definíciója hibás körben mozog: észigazságok az olyan tételek, amelyek logikánk szerint igazak.

Russell, észrevéve ezt a hibás kört, más úton közeledik a logikai igazság problémájához. „Már nem elégedhetünk meg azzal, hogy a logikai igazságokat úgy definiáljuk, mint amelyek az ellentmondástalanság elvéből következnek. Még mindig hozzá lehet és hozzá kell azonban tennünk, hogy ezek egészen más fajtájúak, mint azok az igazságok, amelyekhez tapasztalati úton jutunk. Valamennyiük rendelkezik azzal a jellemző tulajdonsággal, amelyet 'tautológiának' nevezhetünk"; ez az, „amit homályosan sejtettünk, és amit az ellentmondástalanság elvéből való levezethetőség állításával akartunk definiálni". — „Pillanatnyilag nem tudom a 'tautológiát' definiálni... habár érzésem szerint a definiálandó jellegzetesség számomra tökéletesen ismert."

Más helyen Russell azt hangsúlyozza, hogy a logikai igazság lényeges ismérve *a priori* jellege. Az *a priori* Russell felfogásában nem egészen ugyanaz, mint Kant filozófiájában. „Abszurdum volna feltenni — írja —, hogy vannak velünk született elvek olyan értelemben, hogy a kisbabák születésükkor minden olyan ismerettel rendelkeznek, amivel a meglett emberek, és ami nem vezethető le a tapasztalatból." El kell ismerni, hogy minden ismeretünket a tapasztalat idézi elő, de ismereteink között vannak olyanok is, amelyek „*a priori* természetűek abban az értelemben, hogy a tapasztalat, amelynek folytán gondolunk reájuk, nem elegendő bizonyításukhoz, csak éppen úgy irányítja figyelmünket, hogy igazságukat minden tapasztalati bizonyíték nélkül beláthassuk". Az ilyen *a priori* ismeretek közé tartoznak a tautológiák is. (Russell megengedi, hogy bizonyos erkölcsi elveink is *a prioriak*. Az *a priori* ismeretek közül a logikai igazságokat egyértelműen kiválasztja az, hogy sémákkal, formulákkal egzaktul kifejezhetők.)

Ha szabad egy világhírű tudós véleményének közelében egy jelentéktelen ember véleményét is megjegyezni: „érzésem szerint" egy univerzális tautológia-fogalmat soha sem fognak elfogadhatóan definiálni. A matematikai logika minden fejezetének megvan a maga tautológia-fogalma. A matematikai logika azonban nem lezárt, befejezett, hanem fejlődőben levő tudomány. Egyre-másra keletkeznek új fejezetei. Egy-egy új fejezet keletkezése rendszerint azzal függ össze, hogy bizonyos „logikai igazságok" a már meglevő fejezetekben nem tautológiák. Az új fejezetben új tautológia-fogalmat kell megalkotni — és ez nem minden esetben tartalmazza magában valamely már meglevő fejezet tautológia-fogalmát. Arra is van példa, hogy a logikusok között vita folyik arról, hogy bizonyos logikai tételek tautológiáknak tekinthetők-e, vagy sem. A felsorolt tények máris erősen valószínűtlenné teszik, hogy létezznék egy *a priori* tautológia-fogalom.

A logicizmus felfogása szerint a logikai igazságok felismerésében a tapasztalatnak csak ösztönző, mintegy pedagógiai szerepe van; annak belátása,

hogy ezek igazságok, *a priori*, a tapasztalattól független, tehát tiszta szellemi folyamat. A materialista felfogás szerint a legegyszerűbb logikai igazságokban az emberiség sok évezredes, nemzedékről nemzedékre szálló tapasztalatai jutnak kifejezésre. Kinek van igaza?

Az első vizsgálódások eredményei a logicizmus igazságának kedveznek. Ha megvizsgálunk egy egyszerű tautológiasémát vagy egy egyszerű következtetési sémát, azonnal átlátjuk igazságát. Valóban, csak azzal kell tisztában lennünk, hogy milyen értelemben használjuk a „nem", „és", „ha... akkor", „igaz" és „hamis" szavakat — máris elfogadjuk, a tapasztalatra való hivatkozás nélkül, hogy a tautológiaséma, ill. a következtetési séma igazságot fejez ki. Hasonló a helyzet az olyan egyszerű aritmetikai tételekkel kapcsolatban is, mint „$2 + 3 = 5$"; aki egyszer megértette a bennük szereplő jelek jelentését, az nem kételkedik igazságukban sem.

A matematikai logikai vizsgálatok szabatosan kimutatták, hogy logikánknak az a „törzsanyaga", amely pl. a matematikában használatos bizonyításokhoz és fogalomalkotásokhoz elegendő, a benne szereplő műveletek definícióin kívül kevés számú logikai alapelven nyugszik. Ezen alapelvek közé tartozik pl. az ellentmondástalanság elve és a kizárt harmadik elve. Aki elfogadja ezt a néhány alapelvet, és megérti a műveletek jelentését, az automatikusan elfogadja az egész logikát is.

A felvetett kérdést tehát annak vizsgálatára lehet szűkíteni, hogy az említett logikai alapelvek *a prioriak* avagy tapasztalati eredetűek-e.

Már foglalkoztunk azzal a kérdéssel, hogy kijelentő mondataink csak meghatározott körülmények között tekinthetők kijelentéseknek, azaz hogy az ellentmondástalanság és a kizárt harmadik elve anyagi-tapasztalati összefüggések leírásakor csak korlátozott mértékben alkalmazható. Azt, hogy egyáltalán vannak olyan körülmények, amelyek között logikánk nagy pontossággal, igen jó közelítéssel *alkalmazható*, kizárólag a tapasztalat alapján tudjuk. A tagadás logikai fogalmát úgy alkottuk meg, hogy *a priori* mondhatjuk: igaz kijelentés tagadása hamis kijelentés. Hasonlóan az ördög fogalmát a mitológia úgy alkotta meg, hogy *a priori* mondhatjuk, az ördög szenteltvízzel elűzhető. De csak a tapasztalat dönthet abban a kérdésben, hogy vannak-e igaz kijelentések, és hogy vannak-e ördögök. A tapasztalat azt mutatja, hogy logikánk meghatározott körülmények között alkalmazható, de semmiféle tapasztalat nem szól a mitológia „alkalmazhatósága", teszem azt, az ördögök létezése mellett.

Azt is mondottuk: szabatos absztrakt fogalmakra (pl. a matematikai fogalmakra) logikánk fenntartás nélkül alkalmazható. Talán ezen a területen érvényesül a logika *a priori* jellege? Igen, érvényesül mindaddig, amíg nem alkalmazzuk a fogalmakat. *A priori* igazság pl. az, hogy a geometria axiómáiból logikailag következik Püthagorász tétele. De csak a tapasztalatból tudjuk, hogy vannak olyan anyagi összefüggések, amelyek leírására az euklideszi geometria axiómarendszere igen jó közelítéssel alkalmas, továbbá hogy ezen összefüggések körében az axiómák logikai következményeiként nyert tételek ugyancsak jó közelítéssel érvényesek.

Az a tény, hogy egyes *a priori* úton alkotott matematikai rendszerek alkalmasnak bizonyulnak különféle materiális összefüggések leírására, ugyancsak arról tanúskodik, hogy logikánk, amelyet az *a priori* rendszer felépítésekor használunk, mélyen az anyagi valóságban, a tapasztalatban gyökerezik.

Így foglalnám össze: Igaz, hogy a logika különféle fejezeteit *utólag*

felépíthetjük néhány alapelvre *a priori* úton. (Hasonló igaz a matematika fejezeteire is.) De a logika (és a matematika) egészének tényleges kialakulása és fejlődése történelmileg az emberiség gyakorlati tevékenységében gyökerezik, és a logikai alapelvek „igazsága" — pontosabban: az, hogy meghatározott körülmények között *alkalmazhatók* — kizárólag tapasztalati alapon nyugszik.

Megjegyezzük, hogy a logikának az a része, amelyet a matematikai bizonyításokban felhasználunk, az ún. *alternáló logika*. A logika egyéb fejezeteinek felépítéséhez az alternáló logika alapelveit szűkítik vagy bővítik, esetleg részben más alapelvekkel helyettesítik. De mindig csak a tapasztalat nyújt biztosítékot arra, hogy vannak olyan körülmények, amelyek között a felvett alapelvek teljesülnek. Így a „logikai igazság" fogalma attól függ, hogy milyen logikai rendszerről, a logika melyik fejezetéről van szó. Ezért valószínűtlen, hogy léteznék a logikai igazságnak, a tautológiának egy abszolút végérvényes, mindenre kiterjedő fogalma.

Ezekután visszatérhetünk a logicizmus alaptézisére. Látjuk, hogy ha az abszolút tautológia fogalmát mint (legalábbis eddig) megalapozatlant elvetjük, akkor eleve csak annyit lehet feltételezni, hogy a matematikai tételek az alternáló logika tautológiái. Egyelőre tekintsünk el attól, hogy ez a tézis igaz-e, és csupán azt vegyük szemügyre, hogy *filozófiailag* mi a mondanivalója.

Ha a logikai igazságok *a prioriak* — ahogyan Russell vallja —, akkor a tézis a matematikai tételek *a priori* voltát hirdeti. Ismeretes, hogy a matematika egyes fejezeteinek axiomatikus felépítésében a tételeket logikailag bizonyítjuk (azaz *a priori* származtatjuk) az axiómákból. De honnan vesszük az axiómákat? A russelli tézis lényege: a matematika axiómái is *a prioriak*, leszármaztathatók az *a priori* logikából.

A materialista álláspont ezzel szemben nem a logicista tézis egyszerű tagadása, vagyis puszta visszautasítása annak, hogy a matematika a logika része. Hiszen ezzel csupán azt tagadnánk, hogy a matematika *a priori*, de elismernénk a logika *a priori* voltát (vagy legalábbis nyitva hagynánk az erre vonatkozó kérdést). A materialista álláspont a logika *a priori* voltának határozott tagadása. Az idevágó érveket már láttuk.

A logicista iskola hívei nem vallják egyöntetűen a megalapítók (Frege és Russell) filozófiai nézeteit. Ami az iskola híveinek álláspontjában közös, annak lényege a következő: a formális logika és a matematika lényegében azonos jellegű tudományok.

Ha elismerjük az alternáló logika tapasztalati eredetét, akkor a logicizmus alaptézisével *filozófiailag* nincs miről vitatkozni. Ha a tézis igaz, az azt jelenti, hogy a tapasztalati származású matematikát utólag rekonstruálni lehet az ugyancsak tapasztalati alapokon nyugvó alternáló logikában. A logicista iskola célul tűzte ki e rekonstrukció lehetőségének *bizonyítását* olyan szabatossággal, amilyen a matematika bizonyításait *jellemzi*.

A feladat „klasszikus" megoldása Russell és Whitehead hatalmas háromkötetes műve, a *Principia Mathematica* (1911—1913). A megoldás azon az ötleten nyugszik, hogy a halmazelméletben a matematika minden fejezete modellezhető. Így elegendőnek látszik a halmazelméletről kimutatni, hogy a logika része. Ennek megfelelően Russellék műve egy Russell-típusú axiomatizált halmazelméletet mutat be, amelyet ők *osztályelméletnek* neveznek. A halmaz fogalmát is az osztály fogalmával helyettesítik. Az osztályt logikai fogalomnak, a rá vonatkozó axiómákat logikai igazságoknak tekintik. Ebben a keretben azután — lényegében ugyanazon az úton, ahogyan

a halmazelméletben modelleket szerkesztünk a matematika egyes fejezeteihez — sikerült az addig ismert — az ún. klasszikus — matematika túlnyomó részét reprodukálni. De pl. a Cantor-féle naiv halmazelméletből kevesebbet reprodukált ez az elmélet, mint a mai Zermelo-típusú axiomatizált halmazelméletek.

*A Principia Mathematicá*ban szerepel három olyan axióma, amelyről Russell kénytelen elismerni, hogy egyikük sem logikai igazság. Az egyik a végtelen halmaz axiómája, a másik a kiválasztási axióma, a harmadik pedig az ún. reducibilitási axióma. A legutóbbinak lényegében az a szerepe, hogy részlegesen feloldja azt a korlátozást, amely szerint egy osztály elemei csak az osztályt tartalmazó típust közvetlenül megelőző típusba tartozhatnak. Így még a matematika tárgyalt részét sem sikerült a logikából levezetni.

Russell ezzel kapcsolatban eleinte azt a reményét fejezte ki, hogy a későbbi kutatásokban talán sikerül majd ezeknek a nem-logikai jellegű axiómáknak a kiküszöbölése. Mint látni fogjuk, a további kutatások rácáfoltak ezekre a reményekre. Valószínűleg ennek hatására Russell úgy módosította véleményét, hogy a matematikai tételek feltételes állítások: „A tiszta matematikát csupa olyan kijelentés alkotja, amely szerint ha ez és ez az állítás valamiről igaz, akkor ugyanarról a dologról ez és ez a másik állítás is igaz." Az első állítás lehet pl. egy (logikai igazságra visszavezethetetlen) axióma, a második az axióma egy következménye. Egyébként ez a megállapítás igaz, csak persze nem meríti ki a matematika tartalmát: nem szól sem az útról, amely az ilyen kijelentések megalkotásához vezet, sem arról, hogy mindez mire jó.

A logicista iskola értékes és maradandó matematikai eredményét, úgy hiszem, két pontban lehet összefoglalni.

a) A logicista iskola vezető egyéniségei kimagasló szerepet játszottak a matematikai logika megalapozásában és fejlesztésében. Figyelembe véve a matematikai logika mai tudományos (nemcsak matematikai) és műszaki jelentőségét, ez már önmagában is történelmi jelentőségű eredmény.

b) A logicizmusnak nagy szerepe volt annak feltárásában, hogy az axiomatikus módszer csak a matematikai logika keretében alkalmazható szabatosan. Ennek tudható be, hogy napjainkban *a matematika alapjaival* foglalkozó munkák, bármilyen beállítottságúak is egyébként, a matematikai logika (vagy legalább egy töredéke) kifejtésével kezdődnek (akkor is, ha a szerzők nem ismerik el „logikának" azt, amit csinálnak, hanem pl. „evidens szabályok" felsorolásának tekintik).

Már utaltunk bizonyos későbbi eredményekre, amelyek szerint a logicista program megvalósítása reménytelen. Bebizonyosodott, hogy egyetlen axiómarendszer keretei közé semmiképp sem zárható be az egész matematika — s így biztosan nem vezethető le az alternáló logika (axiomatikusan ugyancsak felépíthető) rendszeréből sem. A logicista program ezzel tárgytalanná vált.

De lehet szó még egy „megfejelt", módosított logicizmusról: a matematika azért része a logikának, mert bármely matematikai axiómarendszer egy logikai rendszer, amelyben semmi mást nem vizsgálunk, mint azt, hogy bizonyos kijelentéseknek (az axiómáknak) milyen más kijelentések (a rendszer tételei) a következményei. Egy matematikai bizonyítás tiszta logikai tevékenység. (Kb. ennyi Russell módosított felfogása is.)

Ebben a megállapításban kétségtelenül benne van az igazságnak egy lényeges része. De egészében úgy tűnik, hogy a logicizmus az igazság *egy*

oldalát éppúgy eltúlozza, mint a platóni-cantori felfogás, amely abból, hogy a matematika minden ága modellezhető a halmazelméletben, arra következtet, hogy a matematika azonos a halmazelmélettel.

Az igazság pedig az, hogy az axiómák megadása és az axiómákból tételek bizonyítása a matematikai tevékenységnek lényeges, de nem egyetlen alkotó eleme. Sőt, ennek a tevékenységnek van egy kifejezetten *másodlagos* jellege. Az *elsődleges* matematikai tevékenység (amennyire tudom, ebben az alkotó matematikusok egyetértenek): jelenségek valamilyen körének „naiv" vizsgálata. Ez a jelenségkör lehet az anyagi valóság egy közvetlen területe (természeti, műszaki-technikai vagy akár társadalmi vonatkozású), lehet egy más tudományág része, és lehet a matematika egy meglevő fejezete. A tanulmányozás oka lehet valamilyen közvetlen gyakorlati szükséglet, lehet valamilyen elméleti jellegű probléma, és lehet a matematikus „önzetlen" belső vonzódása is a téma iránt. Ezt az alkotó tevékenységet követheti a rendszerezés: mintegy kikísérletezése annak, hogy milyen egyszerű összefüggéseket célszerű axiómáknak tekinteni. (Persze ez az elsődleges tevékenység mindenfajta tudományos tevékenység velejárója, pl. azé is, amely a matematikai logika megalkotásához vezetett.)

A végletek könnyen át is csapnak egymásba. Ha azt bizonygatják nekem, hogy a matematika a logika része, akkor az érvek súlya alatt kezdek rájönni, hogy a matematikát tényleg nem lehet megkülönböztetni a logikától, és rádöbbenek, hogy éppen fordítva: a logika — ti. a matematikai logika — semmi más, mint a matematika egy fejezete.

Valóban, mi a különbség a matematikai logika és, mondjuk, a valószínűségszámítás között? A matematikai logika a következtetések vizsgálatára alkalmas matematikai elmélet, a valószínűségszámítás pedig a véletlen tömegjelenségek vizsgálatára alkalmas matematikai elmélet.

Hát így is lehetne látni a logika és a matematika viszonyát (sokan valóban így is látják). De próbáljunk tárgyilagosak maradni. A valóság az, hogy a matematika minden fejezete használ logikai módszereket (ti. bizonyításaiban), és ugyanakkor a matematikai logikában a legkülönfélébb matematikai módszerek felhasználásra kerülnek. Ami ebből világosan látszik, az a következő: a matematika és a formális logika közötti kapcsolat nem alá- és fölérendeltségi jellegű, hanem a sokrétű kölcsönhatás és a sok tekintetben való összefonódás, a kettejük közötti határvonal-elmosódás jellemzi kapcsolatukat.

Nem kellene ez ellen, világnézeti megfontolások alapján, tiltakozni? A logika a gondolkodás tudománya, a matematika pedig az anyagi jelenségek köréből absztrahált fogalmakkal dolgozik. Nincs-e valami olyan filozófiai törekvés ebben a határvonal-elhalványításban, hogy elmossák az anyag és a tudat közti különbséget, vagy hogy egyenesen a tudatot emeljék ki elsődlegesnek az anyaggal szemben? — Semmiféle ilyen világnézeti következménytől nem kell tartanunk, ha szilárdan kitartunk a logika tapasztalatai eredetének eszméje mellett. Hiszen az, hogy bizonyos gondolkodási folyamatok — ti. a következtetések — vizsgálatára ugyanannak a matematikának módszerei alkalmasak, mint amelyikkel ki lehet számítani pl. egy holdrakéta pályáját, teljesen világossá válik, ha tudjuk, hogy végső soron a gondolkodás is anyagi folyamat.

A matematikának is, a formális logikának is végső forrása az emberi gyakorlat és ennek közvetítésével az anyagi világ. Csakis ennek alapján magyarázható a modern matematika és a modern formális logika — a matematikai

logika — sokrétű kölcsönhatása, és még inkább csak ezen az alapon magyarázható kielégítően mindkettőnek *alkalmazhatósága anyagi folyamatokra.*

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a módosított logicizmus eszméje is téves: a matematika nem része a logikának. Ezt egyszerűen a matematika és a matematikai logika eredményei cáfolják: egyik tudományt sem lehet a másikban egyértelműen elhelyezni. A logicizmus komoly tanulsága viszont az, hogy a matematika ismeretelméleti helyének materialista meghatározásában nagy figyelmet kell szentelni a matematika és a formális logika közötti kapcsolat helyes feltárásának. E kapcsolat letagadása vagy elhallgatása csak az idealista magyarázatoknak kedvez.

Az intuicionizmus

A logicizmus a matematikai tevékenység egy lényeges vonását, a formális logikának a matematikai fogalomalkotásban és bizonyításban betöltött szerepét túlozza el. A matematika intuicionista filozófiájáról viszont első közelítésben azt mondhatjuk, hogy az intuiciónak és a konstrukciónak a matematikában (a fogalmak, összefüggések, bizonyítások *felfedezésében* és megalkotásában) betöltött szerepét túlozza el egyoldalúan. Ez az eltúlzás *Brouwer*nek, az intuicionizmus vezéregyéniségének filozófiájában sajátságos miszticizmussal és szubjektív idealizmussal ötvöződik.

Brouwer először is kifejti, hogy (szerinte) mi *nem* a matematika. Szerinte a matematika független az érzéki tapasztalattól (ezzel elhatárolja magát az empirizmustól és a materializmustól), és független a nyelvi kifejezési formától és a logikától is (ezzel elhatárolja magát a logicizmustól). De az sem igaz, hogy a matematika tárgya eleve adott valami érzékfölötti világban (ezzel elhatárolja magát a platóni-cantori filozófiától is). A matematikai objektumokat maga a tudat hozza létre, *konstruálja* bizonyos, kizárólag a tudatban meglevő alapelemekből. Így a matematizálás *a priori* és nyelv nélküli tudattevékenység.

Mik lennének azok az alapelemek, amelyekből a tudat a matematikai objektumokat megkonstruálja? Ezek az alapelemek az idő múlásának érzékeléséből keletkeznek. Az idő úgy múlik, hogy egy „életmozzanat" széthasad múltra és jelenre, a múlt utat enged a jelennek, de megőrződik az emlékezetben. Így az idő múlásával minden „életmozzanat" egy „kettősséget" hoz létre. Ezek a kettősségek, megfosztva minden minőségtől, mint üres formák alkotják a matematika alapintuicióját.[2] Brouwer saját szavai szerint: „...az intuicionista matematika egy lényegében nyelvnélküli értelmi tevékenység, melynek eredete *az idő egy elmozdulásának* („a move of time") érzékelése, ti. annak, hogy egy életmozzanat („a life moment") két különböző dologra esik szét, melyek közül az egyik utat enged a másiknak, de megőrződik az emlékezetben. Ha az így megőrzött kettősséget („two-ity") megfosztjuk minden minőségtől, marad *az összes kettősségek közös szubsztrátumának üres formája.* Ez a közös szubsztrátum, ez az üres forma *a matematika alapintuicióját.*"

Hogy ebből az alapintuícióból hogyan épül föl a matematika, annak részletezésébe nem bocsátkozhatunk. A lényeg az, hogy az említett alapelemekből a tudat önevidens konstrukciókat végez, amelyek nem szorulnak

[2] Az „érzékelés" itt tudatfolyamatot jelent, és nem olyan információt, amelyet érzékszerveink közvetítenek agyunkba.

sem tapasztalati, sem logikai igazolásra. A konstrukciók eredményei matematikai objektumok (pl. természetes számok, törtek, véges halmazok stb.), amelyek léteznek, hiszen a tudat megalkotta őket.

De amit a tudat az alapintuicióból meg tud konstruálni, az a matematikának csupán elenyésző töredéke (a „véges" matematikája). Hogy tovább lehessen menni, az intuicionizmus a végtelen sorozat képzését is elfogadja önevidens tudattevékenységnek. Elismeri a természetes számok halmazát mint aktuálisan végtelen halmazt, de nem ismer el nem megszámlálhatóan végtelen halmazokat mint befejezett, kész matematikai objektumokat, mert a tudat nem képes ezeket megkonstruálni. Így az intuicionista felfogásban pl. „a valós számok halmaza" mint matematikai objektum nem létezik; ehelyett van egy közeg, amelyben valós számok korlátlanul keletkezhetnek. Az intuicionista matematika nem is használja a „halmaz" kifejezést a szüntelen keletkezés eme közegére, hogy elhatárolja magát a hagyományos, klasszikus matematikától.

Az intuicionizmus szerint a matematikának ennyivel be kell érnie. A végtelen halmazok elmélete nem matematika, akár ellentmondásos, akár nem. Matematika csak az, amit a tudat effektíve meg tud konstruálni. Ha ehhez szigorúan ragaszkodunk,akkor biztosan nem jutunk ellentmondáshoz: amit a tudat megkonstruált, az létezik, azt semmiféle logikai okoskodás nem teheti nemlétezővé. Az intuicionista matematikában szó sem lehet ellentmondásokról, hiszen ebben a matematikában tételek és bizonyítások valójában nincsenek, csak konstrukciók. Egy ilyen konstrukcióról persze beszámolhatunk; pl. elmondhatjuk, hogy egy tetszőleges adott természetes számot hogyan bontunk törzstényezőkre, és ha ezt a konstrukciós folyamatot a formális logika nyelvén fogalmazzuk meg, akkor beszámolónkat úgy tekinthetjük, mint annak bizonyítását, hogy bármely 1-nél nagyobb természetes szám törzstényezőkre bontható. De — siet hozzáfűzni az intuicionista filozófia — ez a logikai beszámoló sohasem kimerítő (adekvát) leírása a tudatban végbemenő konstrukciós folyamatnak, mert a matematikai konstrukció nyelvnélküli tevékenység, a formális logika pedig lényegében egy nyelv.

A matematikai konstrukciónak mindig van nyelvi-logikai leírása, habár ez a leírás nem kimerítő. Jogos-e ennek a megállapításnak a megfordítása? Az intuicionizmus válasza erre az, hogy a megfordítás *általánosan* nem jogos. Ha egy matematikai tételt logikailag levezetünk, akkor nem minden esetben tudunk elvégezni egy olyan nyelvnélküli, intuitív matematikai konstrukciót, amelynek az adott levezetés (közelítően hű) leírása. A konstrukció elvégezhetetlen, ha a levezetésben szerepel a kizárt harmadik logikai elvének bizonyos speciális alkalmazása. Ezt néha úgy szokták megfogalmazni, hogy az intuicionizmus nem fogadja el korlátlanul a kizárt harmadik logikai elvét.[3]

Hogy a kizárt harmadik elvének milyen alkalmazása nem rekonstruálható intuitív konstrukcióval, azt egy példával kíséreljük meg illusztrálni.

Képzeljünk el egy szállodát, amelynek szobáiról kimondjuk a következő állítást: „Van olyan szoba, amelyiknek nincs külön bejárata". Rövidítsük ezt a kijelentést A-val. „A" tagadása, „NEM A", ezt mondja: „Nem igaz, hogy van olyan szoba, amelyiknek nincs külön bejárata"; és ez természetesen ugyanazt

[3] Brouwer nézeteire vonatkozóan ez a megfogalmazás pontatlan, hiszen szerinte a matematikai tevékenységben a logikának nincs szerepe. Néhány lappal később majd kiderül, hogy ez a megfogalmazás milyen vonatkozásban helytálló.

mondja, mint a következő: „Minden szoba külön bejáratú. A kizárt harmadik elve szerint, ha pl. „*A*" hamisnak bizonyul, akkor „NEM *A*" biztosan igaz, hiszen harmadik eset nincs.

Intuicionista felfogásban „*A*" is, „NEM *A*" is csak úgy értelmes, ha valamilyen feladat megoldását fejezi ki. Alkalmasak pl. a következő feladatok:

F1. Effektíve találni kell egy olyan szobát, amelynek nincs külön bejárata.

F2. Be kell mutatni, hogy minden szobának van folyosóra nyíló ajtaja.

Intuicionista felfogásban az *F1.* feladat megoldásáról szóló beszámoló az „*A*" kijelentés bizonyítása, az *F2.* feladat megoldásáról szóló beszámoló pedig a „NEM *A*" kijelentés bizonyítása.

Most képzeljük el, hogy a szálloda portása pl. az alábbi „konstrukcióról" számol be:

„Benyitottam minden folyosóra nyíló ajtón, de egyik szobában sem láttam mennyezetes ágyat. Pedig biztos, hogy néhány szobában mennyezetes ágy van."

Ebből a beszámolóból világos, hogy mennyezetes ágyak csak olyan szobákban lehetnek, amelyek nem a folyosóról nyílnak, tehát vannak nem különbejáratú szobák is. Így biztos, hogy az *F2.* feladat megoldhatatlan.

De akkor a „NEM *A*" kijelentés hamis, így a kizárt harmadik törvénye szerint „*A*" igaz.

Ám ez az utolsó logikai lépés már nem konstrukcióról szóló beszámoló. Az „*A*" kijelentés bizonyítása csak az *F1.* feladat (vagy valamilyen más, vele egyenértékű feladat) megoldásáról szóló beszámoló lehetne. De mi csak egy olyan beszámolót kaptunk, amelyből arra lehet következtetni, hogy az *F2.* feladat megoldhatatlan. (Ezt a következtetést az intuicionista felfogás is elfogadja.) És ez egyáltalán nem azonos az *F1.* feladat megoldásával, hiszen a portás beszámolójában szó sincs arról, hogy talált akárcsak egy nem különbejáratú szobát is.

Mégis, úgy érezzük, hogy ha az *F1.* feladat effektív megoldására nem is került sor, de bebizonyosodott, hogy ez a feladat megoldható. Meg is tudjuk mondani, hogyan. Be kell nyitni sorba minden folyosóra nyíló szobába, és meg kell nézni, nyílik-e a szobából másik ajtó. Ha igen, be kell nyitni ezen az ajtón, és meg kell nézni, hogy annak a szobának, amelybe jutottunk, van-e folyosóra nyíló ajtaja. Ezt addig kell folytatni, amíg az első olyan szobát meg nem találjuk, amelynek nincs folyosóra nyíló ajtaja. Ilyen szobát előbb vagy utóbb kell találnunk, hiszen a portás beszámolója alapján ilyen szoba biztosan van. Mihelyt megtaláltuk ezt a szobát, megoldottuk az *F1.* feladatot.

Edmond Dantes, a későbbi gróf Monte Christo, bízvást magáénak érezhette a mesés kincset, mielőtt még ténylegesen hozzájutott, hiszen pontos és megvalósítható útmutatása volt a kincs megtalálására. Valóban, aminek megszerzésére megvalósítható receptünk van, azt máris úgy tekinthetjük, mint amit megszereztünk. Ebben az intuicionizmus is egyetért, és elfogadja az előző bekezdés érvelését az *F1.* feladat megoldásának, azaz a nem különbejáratú szoba effektív megtalálásának — *mindaddig, amíg a szállodában véges sok szoba van.* Mert ha a szállodában történetesen végtelen sok szoba van, akkor az előbbi bekezdés utolsó előtti mondata, ti. az, hogy „Ilyen szobát előbb vagy utóbb kell találnunk", hitelét veszti; hiszen végtelen sok szobát nem tudunk végignézni. Ebben az esetben *F2.* megoldhatatlansága nem jelenti *F1.* tényleges megoldását. Olyan a helyzet, mintha Dantes csak annyit tudott

volna, hogy a kincs valahol az Atlanti-óceán fenekén van; ennek a tudásnak alapján valószínűleg sohasem találta volna meg a kincset. Sőt, még rosszabb a helyzet, mert az óceán ugyan nagy, de véges, elméletileg végigkutatható; viszont ki tud végtelen sok szobát végigjárni?

De végtelen sok szobás szálloda nincs is! Ez igaz, de van végtelen sok természetes szám, és a matematika végül is nem szállodai szobákkal, hanem pl. számokkal foglalkozik. Világos, hogy csak a szemléletesebb megfogalmazás kedvéért beszéltünk matematikai objektumok helyett szobákról. A tanulságot így is meg tudjuk fogalmazni: Ha egy *végtelen* halmaz elemeiről tudjuk, hogy kell lennie közöttük (legalább egy) ilyen és ilyen tulajdonságú elemnek, e tudásunkból még nem következik, hogy konkrétan be is tudunk mutatni egy ilyen tulajdonságú elemet. Másképp: a nemlétezés cáfolata még nem jelenti a létező effektív megtalálását (végtelen halmazban). Hiába tudod: lehetetlen, hogy ne legyen kincs — ettől még a kincs nem lesz a kezedben.

Ez józan okoskodás. Aki már kereste a szemüvegét — határozottan emlékezve rá, hogy nemrégiben még használta, és azóta nem lépett ki a szobából —, nagyon jól tudja, mi a különbség ennek tudása: „Lehetetlen, hogy a szemüveg nincs a szobában", és a szemüveg effektív megtalálása között — pedig hát a szobában csak véges sok polcot és zugot kell végigkutatni. No de ha a nemlétezés meg van cáfolva, akkor ezzel a létezés mégiscsak be van bizonyítva, még végtelen halmaz esetén is? Az intuicionizmus szerint ennek egyszerűen nincs értelme. Szerinte a matematizálás nem bizonyítás, hanem konstrukció. Valami létezésének bizonyítása: nem matematika, hanem metafizika. A matematika megkonstruál, előállít valamit, vagy legalábbis elvileg elvégezhető módszert ad a konstrukcióhoz. Csakis egy ilyen konstrukcióról szóló beszámolót lehet tekinteni a létezés „bizonyításának".

Ezért ha egy tételünk azt állítja, hogy egy végtelen halmaz elemei között létezik ilyen és ilyen dolog, és el tudunk végezni egy olyan konstrukciót, amely a dolog nemlétezését megcáfolja, ezzel megcáfoltuk ugyan a tétel tagadását, de magát a tételt nem bizonyítottuk be, mert bizonyításául csak egy olyan beszámoló fogadható el, amely a szóban forgó dolog konstruálásáról szól. Ennyiben nem fogadja el az intuicionizmus korlátlanul a kizárt harmadik elvét.

Ez volna hát nagy vonalakban Brouwer filozófiája. A kiindulópont: az idő tiszta intuíciója, világosan kanti eredetű. Kant szerint a matematika alapja az idő és tér *a priori* intuíciója. Brouwer az egyik közeget, a teret, megtakarította. Ezt nyugodtan megtehette, mert mint matematikus tudta, hogy a geometriák — akár az euklideszi, akár a nem euklidesziek — modellezhetők a valós számok elméletében. A térről mint a matematika közegéről való lemondást bizonyára az is indokolta, hogy egy *a priori* térnek csak egy *a priori* geometriája lehetne, s Brouwer mint matematikus nem akarta elvetni a geometriák sokféleségét.

Mint a logicizmushoz, a brouweri filozófiához is járul egy program: a matematika fölépítése az intuicionista alapelvek szerint. De míg a logicista programban csupán a már meglevő, klasszikus matematika rekonstrukciójáról van szó, addig az intuicionista program egy *új*, a klasszikussal élesen szembenálló matematikát követel. Így az intuicionizmus nemcsak filozófálás a matematikáról, hanem *matematikai irányzat* is. Brouwer föllépése óta kétféle matematikáról beszélhetünk: klasszikusról és intuicionistáról.

Az intuicionizmus filozófiáját és az intuicionista matematikát élesen

meg kell különböztetnünk egymástól. Az intuicionista *matematikának* meglehetősen népes tábora van, elsősorban a matematika alapkérdéseivel foglalkozó matematikusok körében. Ennek magyarázata bizonyára az, hogy az intuicionista matematizálás a jelenleg legbiztosabbnak látszó módszer mindenféle ellentmondás elkerülésére. Miután ebben a matematikában csak konstruált (vagy legalább elvben konstruálható) objektumokról van szó, az ellentmondások — mint ők mondják — kizártak. Amit egyszer megkonstruáltunk — mondják — az létezik, és a létezőt semmiféle logikai érvelés nem teheti nemlétezővé. Viszont alig van híve az intuicionista matematikának azoknak a matematikusoknak körében, akik nem foglalkoznak a matematika alapkérdéseivel (az algebra, a geometria, az analízis stb. specialistái). Ők az intuicionizmus szigorú korlátait szűkebb szakterületük művelésében fölösleges béklyóknak vélik.

Az intuicionizmus *filozófiáját* — legalábbis a Brouwer-félét — az intuicionista matematikusok túlnyomó többsége is elveti. Ami ennek ködös-misztikus alapjait illeti, azon nem is lehet csodálkozni. A brouweri filozófiát helyettesítő meggondolások nagyon változatosak: a pozitivizmustól a dialektikus materializmusig szinte minden árnyalatot megtalálunk. Egyes szovjet intuicionista matematikusok — ők *konstruktivistáknak* nevezik magukat — pl. azt állítják, hogy a dialektikus materializmussal egyedül a konstruktivista matematika egyeztethető össze.

Amiben az intuicionista matematikusok megegyeznek (bárhogyan nevezzék is magukat — ti. az idők során számos alirányzata keletkezett az iskolának), a következő: Szigorú ragaszkodás ahhoz, hogy a matematikai tevékenység minden lépése *evidens konstrukció* legyen (vagy legalább módszert nyújtson egy evidensen elvégezhető konstrukcióhoz); a nem megszámlálható végtelen mint nem konstruálható elvetése; a kizárt harmadik elvének véges halmazokra való korlátozása. A mai intuicionizmus nagyrészt szakított a merev logika-ellenességgel, és ennek megfelelően kidolgoztak egy ún. intuicionista logikát. (Ők maguk ezt feladatlogikának értelmezik, amelyben nem kijelentésekkel, hanem feladatokkal végeznek műveleteket. Egy következtetés itt nem azt jelenti, hogy a ha premisszák igazak, akkor a konklúzió is igaz, hanem ezt: ha a premisszák megoldható feladatok, akkor a konklúzió is megoldható.) Használják az intuicionisták az axiomatikus módszert is, bár mind a logika, mind az axiomatikus módszer használata miatt mentegetőznek, mondván, hogy mindkettőnek csak pedagógiai jelentősége van.

Milyen eredményt tud felmutatni az intuicionista matematika? A korlátozott eszközök korlátozott eredményeket hoznak: ami az intuicionisták kezében a matematikából megmaradt, az bizony a klasszikus matematikának csak töredéke. De az intuicionizmus ezért nem röstelkedik, hiszen ami eszközei számára hozzáférhetetlen, az felfogása szerint nem is matematika. Ám az út, amelyen az intuicionizmus eljut eredményeihez, az esetek többségében sokkal bonyolultabb és fárasztóbb, mint a klasszikus út. Még megjegyezzük, hogy vannak az intuicionista matematikának a klasszikussal összeegyeztethetetlen eredményei is.

Brouwer filozófiai alapjáról most már nem szólva, az intuicionizmus álláspontjában sok figyelemre méltó, sőt első hallásra kifejezetten szimpatikusnak tűnő elem van. A valós számokat mint végtelen tizedes törteket (és általában a sorozatokat) szüntelenül keletkezőben levőknek tekinteni — dialektikus gondolat. Hogy az effektíve megkonstruált többet ér, mint az, aminek csak

a létezése bizonyított, szintén nagyon józan, szinte „materialista" gondolatnak tűnik. (Azért ne feledkezzünk meg arról, hogy az intuicionista matematikában sem anyagi dolgokat konstruálnak, hanem fogalmakat.) De több ízben rámutattunk arra, hogy különféle „kitalált" vagy „ideális" fogalmak matematikai fölhasználása milyen reális, az alkalmazások szempontjából is nagy jelentőségű eredményekhez vezet. A klasszikus matematika „evilági" voltát, életerejét cáfolhatalanul bizonyítja, hogy alkalmazásai révén valóságos termelőerővé vált, s gyakorlati jelentősége éppen napjainkban minden eddigit felülmúló sebességgel növekszik. Dobjuk el ezt a hasznos szerszámot csak azért, mert nem konstruálható fogalmakkal is dolgozik, és mert használata nem olyan „veszélytelen", mint az intuicionista matematikáé? Ez álradikalizmus lenne mindaddig, amíg jobb nincs helyette, vagy amíg bizonyítást nem nyer, hogy módszerei elkerülhetetlenül ellentmondásra vezetnek. De e föltételek egyike sincs ma még megvalósulva. Az intuicionista matematika (legalábbis ma még) nem tudja minden tekintetben helyettesíteni a klasszikus matematikát.

Az intuicionista matematika létezését, művelését persze sem filozófiai, sem matematikai alapról nem lehet kifogásolni. Ha egy kutatóorvos annak tanulmányozására szenteli életét, hogy hogyan lehet vakon élni, arra azt mondjuk: nemes és tudományos életcélja van. Ha kísérletei érdekében saját szemeit is kiszúratja, akkor a tudomány hőseként tiszteljük. De ha később azt hirdeti, hogy csak a vakok élnek igazán, a látók nem (mert az igazi ismeretszerzés a tapintás, és a látók a tapintás helyett gyakran megelégszenek a puszta látással, pedig amit csak látni lehet, de tapintani nem, az nem is létezik igazán), akkor már az a benyomásunk, hogy megbolondult. Ha pedig agresszíven azt követeli, hogy az igazság megismerése érdekében mindnyájan tolassuk ki szemünkvilágát, akkor kénytelenek vagyunk vele szemben radikálisabb intézkedéseket alkalmazni. Sajnos, az intuicionista matematikusok nagy része ehhez az agresszív állásponthoz áll legközelebb, amennyiben bizonyos „matematikai érzékszerveikről" való indokolatlan lemondásra sürgeti a matematikusokat. Az intuicionizmusnak ezt az álláspontját, amely szerint csak a saját matematikája matematika, vissza kell utasítani.

Hogy egy hasonlattal éljünk: mondhatjuk-e, hogy az intuicionisták kocsija, ha talán kissé lassújáratú is, de legalább biztosan balesetmentes? Általános az egyetértés abban a tekintetben, hogy igen — csak ott térnek el a vélemények, hogy mekkora a megengedett (biztonságos) sebesség felső korlátja. Ez a virágnyelven (vagy inkább autós nyelven) megfogalmazott kijelentés magyarul azt jelenti, hogy nincs egyetértés az intuicionisták körében abban a kérdésben, hogy meddig tekinthető egy konstrukció *evidensnek*, magától értetődőnek. A „konstrukció", „evidencia", „abszurditás" kifejezéseket „intuitíve adottaknak" tételezik föl, amelyek nem szorulnak precíz értelmezésre. Így ezekkel kapcsolatban elég tág tere nyílik az önkényes értelmezésnek. Egy-egy konkrét intuicionista elméletben persze már szabatos értelmet nyernek a fönti szavak, ti. a rendszer axiomatikus fölépítésével. De az intuicionista hozzáállás szerint az axiomatizálás nem lényeges, csupán pedagógiai jelentőségű.

Hogy hogyan, milyen szabályok megtartásával kell konstruálni, ezt az intuicionisták intuitíve világosnak tekintik, de felfogásukban burkoltan axiómák és logikai törvények rejtőznek. A szabályozatlan konstruálás, azt hiszem, semmivel sem veszélytelenebb, mint pl. a naiv halmazelmélet. Ha konstrukcióval ellentmondáshoz nem is lehet jutni (mert egyáltalán nem fogal-

mazunk meg tételeket), azért paradox eredmények nincsenek kizárva. Gondoljunk csak a Richard-féle ellentmondásra. Ennek lényegét el lehet úgy mondani, mint utasítást egy konstrukcióra: meg kell keresni azt a legkisebb természetes számot, amely nem definiálható magyar nyelven 100 jellel. Mivel magyar nyelven 100 jellel definiálható természetes szám csak véges sok van, ezeket pl. növekedő sorrendbe helyezhetjük, és így megtalálhatjuk közöttük a legnagyobbat. Most a 0-tól a talált legnagyobb számig végignézzük ezt a sorozatot: van-e benne hézag? Ha van, akkor az első hiányzó szám lesz a magyar nyelven 100 betűvel nem definiálható természetes számok legkisebbike, ha pedig nincs, akkor a sorozat utolsó tagját követő szám lesz az. Így szépen megkonstruáltuk a magyar nyelven 100 jellel nem definiálható természetes számok legkisebbikét. Mivel semmiféle tételt nem mondtunk ki, nem jutottunk ellentmondásra. De struccpolitika volna ezt az eredményt megelégedéssel tudomásul venni, hiszen az a bizonyos szám mégiscsak definiálható 100 jellel.

Mi már tudjuk — hiszen kielemeztük —, hogy ez a konstrukciós utasítás rossz, ellentmondásos. De mi a biztosíték arra, hogy más, „evidens" konstrukciós utasítások nem vezethetnek hasonló paradox eredményre? Biztosíték lehet a konstrukciós utasítások axiomatizálása és az egész rendszer ellentmondástalanságának bizonyítása. De ez már az intuicionizmus alapjának feladását jelenti.

Nem akarom azt mondani, hogy a konstruálhatóság nem fokozza a biztonságérzetet a matematikában, de azt hiszem, rá kell mutatni, hogy bizonytalan, definiálatlan fölfogásában még a konstruálhatóság sem problémamentes. A biztonságérzet fokozásához a matematika más módszereivel (axiomatizálással és más, ezután említendő módszerekkel) való kombinálása szükséges. De — mint már mondottuk — ez idő szerint nem mondhatunk le a matematika egyéb, kevésbé biztonságos módszereiről sem.

Összefoglalva: Az intuicionista matematikának nincs egységes filozófiai alapja. A konstruktivitás alapelve, amely bizonyos laza egységbe fűzi az irányzatot, különféle filozófiai alapokról indokolható. De sem a filozófiai, sem a matematikai érvelések nem adnak kellő alapot a klasszikus matematika földadására, az intuicionista matematika kizárólagosságának, egyeduralmának elismerésére.

Hilbert programja

A matematika „megmentésére" vállalkozó nagyok közül Hilbert volt az, aki a legkevesebb filozófiai előítélettel látott munkához. Nem tűzte ki céljául hogy a matematika egészéről mutasson ki valami filozófiai állítást (mint a logicisták), azt sem, hogy megszüntesse az eddigi matematikát (mint az intuicionisták). Ő valóban nem kívánt mást, mint a klasszikus matematika megtisztítását és biztosítását az antinómiák ellen.

Gondolata a következő: A matematika, elemi formájában, nem más, mint konkrét fizikai objektumok leírása és a köztük levő kapcsolatok elemzése. A pozitív egész számok aritmetikáját pl. úgy képzelhetjük el, hogy a számokat egyforma tárgyakkal, babszemekkel, kavicsokkal, vagy függőleges vonalakkal — „|" — fejezzük ki; pl. az 1, 2, 3, ... számokat sorban egy, két, három, ... függőleges vonallal ábrázoljuk: |, ||, |||, ... A „2 + 3" összeadás nem más,

mint a „||" és a „|||" jel egymás mellé helyezése: „|||||". E példához hasonlóan minden aritmetikai műveletet úgy lehet felfogni, mint vonalakkal (vagy babszemekkel, kavicsokkal) végzett *fizikai eljárásokat.* A matematika legegyszerűbb fejezetei tehát nem mások, mint *fizikai dolgokkal végzett, precízen szabályozott fizikai eljárások elméletei.* A matematikának ezen a területén nem léphetnek föl ellentmondások, mert konkrét dolgok pontosan leírt kapcsolatai mindig kölcsönösen összeférnek egymással. Ha kétszer két vonást egymás mellé teszünk, ezt kapjuk: „||||"; és kizárt dolog, hogy ne ezt kapjuk.

Ez az eszmefuttatás hasonlóan indul, mint Brouweré, azzal a nem lényegtelen filozófiai eltéréssel, hogy a konstrukció közege a tudat helyett a fizikai világ, s a konstrukció helyességéért nem a belső, intuitív evidencia, hanem egy érzéki evidencia áll jót.

De Hilbert számára nem csak ennyi a matematika. Ő nem óhajt lemondani Cantor transzfinit matematikájáról. „Senki sem űzhet ki minket abból a Paradicsomból, amelyet Cantor teremtett" — mondotta, arra utalva, hogy az antinómiák felbukkanásában egyesek a Kerub lángpallosának fölvillanását vélték látni, amint megtorolja a Tudás Fája gyümölcsének tiltott kóstolgatását.

A fizikailag nem ábrázolható transzfinit fogalmakkal kibővített matematikai elmélet ellentmondástalansága már nem magától értetődő: bizonyításra szorul. Hogyan lehetne egy ilyen ellentmondástalansági bizonyítást megvalósítani? Ez a központi problémája a Hilbert megteremtette új elméletnek, az ún. *bizonyítás*-elméletnek.

Ehhez először is a szóban forgó elmélet leírását maximálisan precízzé kell tenni. Erre szolgál *az axiomatikus módszer.* Az axiomatizált elméletet pedig „le kell fordítani" kavicsokkal, babszemekkel vagy vonalakkal végzendő eljárások rendszerébe.

Hogy a világ kavics- és babszükségletét ne veszélyeztessék, a matematikusok a vonalak, vagyis hát pontosabban a papírra írt *jelek* mellett döntöttek. A jelek és a velük való eljárások rendszerét pedig elnevezték formális *rendszernek.* Egy axiómarendszer lefordítása formális rendszerre az ún. *formalizálás.*

Ez a formalizálás nagy vonásokban így megy: Először is összeállítják a formalizálás szótárát, amelyben rögzítik, hogy az axiómarendszer melyik fogalmát milyen jellel jelölik. (Ennek előfeltétele, hogy a rendszerben csak véges sok alapfogalom szerepeljen.) Azután meg kell adni a logikai fogalmak jeleit is (láttuk, hogy véges sok logikai fogalommal ki lehet jönni). Rögzíteni kell a „nyelvtani szabályokat" is, vagyis azt, hogy hogyan kell a jeleket egymás mellé helyezni, hogy az egymás mellé írt jelek, a véges jelsorozatok egy-egy kijelentés (axióma) kifejezésére szolgáljanak. Azokat a jelsorozatokat, amelyek az axiómarendszerben megfogalmazható igaz vagy hamis állítások, továbbá nyílt mondatok lefordításai, *formuláknak* nevezik. Egy példával illusztrálva: Jelöljük az „x eleme y-nak" nyílt mondatot így: „$x \in y$"; a „nem igaz, hogy" kifejezést így: „$\neg$"; a „minden x-re: „kifejezést így: „(x)"; az üres halmazt pedig a megszokott „$\emptyset$" jellel. Akkor az alábbi jelsorozat:

$$(x) \neg x \in \emptyset$$

ezt jelenti: „Minden x-re: Nem igaz, hogy x eleme az üres halmaznak", vagyis „Egyetlen x sem eleme az üres halmaznak", azaz

az üres halmaznak nincs eleme.

Ha a szótár és a nyelvtan készen van, akkor az axiómarendszer fogalmaival és logikai fogalmakkal megfogalmazható bármely kijelentést már le tudunk fordítani egy formulába. Ha nyelvtanunk elég jó, akkor egy jeleinkkel fölírt jelsorozatról föl is tudjuk ismerni, hogy kifejez-e valamit (értelmes-e), s ha igen, akkor mit.

Meg kell oldanunk a *következtetések* lefordításának problémáját is. A premisszákból is, a konklúzióból is formulák lesznek. Megfigyelve, hogy egy-egy következtetésben bizonyos jelekből álló formulákból, mint premisszákból, milyen jelekkel kifejezett konklúzióra következtetünk, összeállíthatunk olyan gépies, mondjuk a sakkjáték szabályaihoz hasonló szabályokat, amelyek segítségével a formulák körében rekonstruálni lehet a következtetéseket, *anélkül, hogy a jelek jelentésével törődnénk.* Ha ezt megoldottuk, akkor már kezünkben van a bizonyítások lefordításának kulcsa is, hiszen egy bizonyítás nem más, mint egymásba kapcsolódó következtetések láncolata. Egy bizonyítás fordításaként az adódik, hogy az adott kiinduló formulákból (ezek az axiómák fordításai) gépies eljárások sorozatával elő kell állítani egy bizonyos formulát (ez a bizonyítandó tétel fordítása). A bizonyítás fordításának megfelelő gépies eljárást (formális) *levezetésnek* nevezik.

Miután a fordítással elkészültünk, el kell felejtenünk, hogy a jelek eredetileg mit jelentettek, és csak a gépies, értelem nélküli játékszabályok szerint szabad játszani: jelsorozatokat képezni, ezeket átalakítani stb. De mit játszszunk, és mire való az egész játék?

Először is lássuk meg, hogy a lefordítással, a formalizálással eltűnt az eredeti rendszer a maga transzfinit fogalmaival, és helyette előttünk áll egy fizikai rendszer a maga érzékelhető objektumaival. Ennek elmélete már ugyanolyan tiszta és világos, mint a pozitív egész számokat ábrázoló vonalak elmélete.

Célunk az eredeti rendszer ellentmondástalanságának bizonyítása. Tudjuk, hogy ellentmondásos rendszerben bármi bizonyítható. Rendszerünk biztosan ellentmondástalan, ha meg tudunk benne fogalmazni akár csak egy olyan állítást is, amely nem bizonyítható benne (hiszen ha ellentmondásos lenne, akkor bármi, tehát az is bizonyítható volna benne). Ha ilyen állítás van, akkor ennek lefordítása a formális rendszerben egy formula. Ez, mivel bizonyíthatatlan állítás fordítása, nem lehet egy formális levezetés végformulája.

Így az eredeti rendszer ellentmondástalansága tükröződik a neki megfelelő formális rendszerben: ha az eredeti rendszer ellentmondástalan, akkor formális rendszerében van olyan formula, amely nem lehet egyetlen levezetésnek sem végeredménye. Ha a formális rendszer ilyen tulajdonságú — azaz ha van levezethetetlen formulája —, akkor *konzisztensnek* („összeálló"-nak) mondják. Mivel a formális rendszer fizikai objektumok rendszere, remélhető, hogy könnyebb róla eldönteni: van-e levezethetetlen formulája — azaz konzisztens-e —, mintsem az eredeti rendszer ellentmondástalanságát valami közvetlen módszerrel megvizsgálni.

Persze, ilyen vizsgálatok céljaira megfelelő módszereket kell kidolgozni. Ilyen módszerek kidolgozását Hilbert kezdte meg, munkáját tanítványai folytatták és kiszélesítették. Ezzel a matematikának egy új ága keletkezett: a matematika formalizált rendszereivel foglalkozó tudomány, magára a matematikai elméletekre alkalmazott matematika. A matematikának ezt az új, Hilbert teremtette ágát *metamatematikának*[4] nevezték el.

A lánc tehát a következő: Először adott valamilyen *„tartalmas"* matematikai *elmélet,* pl. a valós számok elmélete, azután van az elméletnek megfelelő, őt kifejező *formális rendszer,* s végül van a formális rendszer*ről* szóló *metaelmélet.*

A metaelmélet a formális rendszerre vonatkozó összefüggéseket vizsgál, ezekről szóló tételeket bizonyít be. A bizonyításokhoz logikai és matematikai módszereket használ. Itt azonban fölléphet a „hibás kör" veszélye. A formalizálás az ideális elemek kiküszöbölése, a nem eléggé megbízható módszerek elkerülése érdekében történt. Világos, hogy a metaelmélet csak akkor jelent előrehaladást, ha messze elkerüli az ideális fogalmakat és azokat a bizonytalan eszközöket-módszereket, amelyek megbízhatóságát épp ő óhajtja kimutatni — a formális rendszer konzisztenciájának bizonyításával. Ezért Hilbert azt a követelményt állította föl, hogy a metaelméletben csak ún. *finit* (véges) módszereket szabad használni. Hogy mik lennének azok a bizonyos finit módszerek, azt éppúgy nem definiálták egyértelműen, mint az intuicionisták a konstruálhatóság fogalmát. Valójában a finitség követelménye nagyjából azt jelenti, hogy olyan eljárásokra kell szorítkozni, amelyeket az intuicionisták is elfogadhatóaknak tartanak. Szokás úgy is fogalmazni, hogy csak „véges ésszel" felfogható meggondolásokat szabad alkalmazni, csak egyszerű emberi képességekkel elvégezhető konstrukciókra szabad hivatkozni (pl. arra a képességünkre, hogy fel tudjuk ismerni: egy véges jelsorozatban előfordul-e egy bizonyos jel, s ha igen, hányadik helyen.)

Így hát azt lehetne mondani, hogy Hilbert az intuicionizmus eszközeivel kívánta az intuicionizmust leteríteni: intuicionista eszközökkel akarta bebizonyítani, hogy az intuicionizmus aggályai fölöslegesek. De Brouwert a hilberti program pillanatra sem ingatta meg. Ő így érvelt: Hiába bizonyítja be Hilbert, hogy pl. a halmazelmélet ellentmondástalan, ez nem változtat azon, hogy *értelmetlen.* Értelmes matematikai elmélet csak *konstruálható* dolgokkal foglalkozhat, márpedig a transzfinit elemek nem konstruálhatók. Azok a matematikusok viszont, akik nem fogadták el a konstruálhatóság intuicionista dogmáját, nagy várakozással tekintettek a hilberti program megvalósulása elé.

Az első eredmények hamarosan jelentkeztek, sikerült egyes töredékaxiómarendszerek ellentmondástalanságát bizonyítani. A soron következő feladat most már egy összefüggő matematikai elmélet ellentmondástalanságának bizonyítása volt. Természetes célkitűzésnek kínálkozott először a természetes számok aritmetikájának egy axiómarendszeréről kimutatni, hogy ellentmondástalan.

„Én nem vagyok levezethető"...

Ekkor azonban váratlan esemény történt. 1931-ben Gödel olyan bizonyításelméleti eredményeket hozott nyilvánosságra, amelyek majdnem olyan hatásúak voltak, mint a halmazelméleti antinómiák. És köztük szerepelt egy olyan eredmény is, amely az egész hilberti program megvalósíthatóságát kérdésessé tette. Lássuk ezeket az eredményeket.

[4] Az olvasó bizonyára nem gondolja, hogy a metamatematika valamiféle rokonságban van a metafizikával, mint ahogyan arra sem gondol, hogy a parabola rokon a paranoiával.

Gödel abból az észrevételből indult ki, hogy minden formális rendszer véges sok jelet használ. Ennek megfelelően egy formális rendszer összes lehetséges jelsorozatai megszámlálható halmazt alkotnak. Ez azt jelenti, hogy a rendszer formuláit egy kis ügyeskedéssel meg lehetne *számozni*. Gödel kidolgozott egy olyan eljárást, amellyel egy formális rendszer minden formulájához és minden levezetéséhez egyértelműen lehet rendelni egy természetes számot — ezt a formula, ill. a levezetés *Gödel-számának* nevezték el —, méghozzá úgy, hogy a hozzárendelt számból a formula, ill. a levezetés egyértelműen fölismerhető, rekonstruálható. Ehhez nem is kell minden természetes számot felhasználni. Egyszerű „finit" számtani módszerrel bármely természetes számról eldönthető, hogy Gödel-szám-e, az is, hogy ha igen, akkor formulának vagy levezetésnek Gödel-száma-e. Egy levezetés Gödel-számáról tiszta számtani eszközökkel (tehát anélkül, hogy magát a levezetést leírnánk) még az is eldönthető, hogy a levezetés végformulájának mi a Gödel-száma: a levezetés Gödel-számából a végformula Gödel-száma egyszerűen kiszámítható. A továbbiak megértése kedvéért vezessük be a következő rövidítéseket. Azt, hogy egy a természetes szám egy *formula* Gödel-száma, rövidítsük így: „a egy *kis* Gödel-szám", azt pedig, hogy egy b természetes szám egy *levezetés* Gödel-száma, így: „b egy *nagy* Gödel-szám". Végül azt, hogy egy b Gödel-számú levezetés *végformulájának* Gödel-száma a, így rövidítsük: „b-nek a *vége* a". Mivel azt, hogy egy szám Gödel-szám-e, s ha igen, akkor formula vagy levezetés Gödel-száma-e, az adott számból *ki lehet számítani*, és mivel egy levezetés Gödel-számából végformulájának Gödel-számát is *ki lehet számítani*, azért — adott a és b természetes számokra — az alábbi kijelentések tulajdonképpen tiszta számtani, aritmetikai kijelentések:

(1) „a egy kis Gödel-szám", „b egy nagy Gödel-szám", „b-nek a vége a".

Ezzel a kulccsal azonban egy formula *levezethetősége* átfogalmazható aritmetikai kérdéssé. Mert ha a kérdéses formula Gödel-száma a, akkor levezethetősége azon múlik, hogy a

(2) „Van olyan b, hogy b egy nagy Gödel-szám, és b-nek a vége a"

aritmetikai kijelentés igaz-e. Mert ha ez igaz, azaz ha létezik egy olyan *nagy* Gödel-szám, amelynek a vége a, akkor ez a szám egy levezetés Gödel-száma, amelynek végformulája a kérdéses *(a* Gödel-számú) formula, és e végformulának ennélfogva van levezetése. Ha viszont ez a kijelentés hamis, akkor ilyen b nincs, a formulának nincs levezetése, tehát levezethetetlen. Így a bizonyításelmélet problémáját lefordítottuk természetes számokra vonatkozó problémára — ahogyan mondják: *aritmetizáltuk a metamatematikát.*

Ezzel viszont a következő érdekes helyzet áll elő. Ha olyan elméletet formalizálunk, amelyben szerepelnek vagy legalább modellezhetők a természetes számok és a rájuk vonatkozó műveletek, akkor az (1) és (2) alatti kijelentések — amelyek metamatematikai kijelentések aritmetikai lefordításai — az eredeti elmélet fogalmaival kifejezhetők, és így a vizsgált formális rendszerben formalizálhatók. Az őket kifejező formulák kétértelműek: van egy aritmetikai jelentésük és van egy metamatematikai jelentésük. (Olyanok, mint pl. ez a jelsorozat: „Tor". Magyarul is van értelme, németül is, de a két értelem különböző; németül „kaput" -t jelent.) Egy „valamirevaló" formális rendszer-

ben, ahol a „valamirevaló" pontos értelmére nem térhetek ki, az (1) és (2) alatti és más hasonló kijelentések formalizálhatók; egy értelmes, valamirevaló matematikai elmélet formális rendszere többnyire ilyen tulajdonságú.

Mármost Gödel kimutatta, hogy minden ilyen „valamirevaló" rendszer kétértelmű formulái között van olyan, amelynek egyik értelme egy ilyesféle jámbor aritmetikai állítás:

(3) „Nincs olyan nagy Gödel-szám, amelyiknek ... volna a vége" —

és a *kipontozott helyen magának a formulának a Gödel-száma szerepel.* De akkor ez a formula másik értelmével azt mondja, hogy az ő Gödel-számát viselő formula — vagyis ő maga — nem vezethető le, vagyis metamatematikai értelme a következő:

Én nem vagyok levezethető.

Kérdés: levezethető-e ez a formula? Ha igen, akkor hamisat állít, hiszen azt állítja, hogy ő maga nem vezethető le. De nemcsak metamatematikai értelmével állít hamisat, hanem *aritmetikai értelmével is.* Gondoljuk meg jól: ha formulánk levezethető, akkor van (legalább egy) levezetése, egy ilyen levezetésnek van Gödel-száma; ez — mint levezetés Gödel-száma — ún. nagy Gödel-szám, ennek ún. vége pedig nem más, mint formulánk Gödel-száma. Tehát *van* olyan nagy Gödel-szám, amelyiknek vége a mi formulánk Gödel-száma. Pedig formulánk aritmetikai értelme éppen azt állítja, hogy *nincs* ilyen (figyelembe véve, hogy (3)-ban a kipontozott helyen éppen formulánk Gödel-száma szerepel). Valóban, formulánk — ha levezethető — hamis aritmetikai állítást fejez ki. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy axiómarendszerünk *rossz,* hiszen hamis állítást is lehet benne bizonyítani. Következésképp ha axiómarendszerünk nem rossz ilyen értelemben — azaz ha nem lehet benne hamis állítást bizonyítani —, akkor ez a furcsa formula nem lehet levezethető.

De ha formulánk nem vezethető le, akkor — mindkét értelmével — igazat mond. Hiszen metamatematikai értelemben azt mondja, hogy ő maga nem vezethető le. És aritmetikai értelme is igazság, hiszen ha nem vezethető le, akkor nincs is levezetése, ha nincs levezetése, akkor nincs levezetésének Gödel-száma se, tehát tényleg nincs olyan nagy Gödel-szám, amelynek formulánk Gödel-száma volna a vége. Következmény: ha rendszerünkben hamis állítás nem bizonyítható, akkor van olyan (rendszerünkben megfogalmazható) igazság, amely rendszerünkben bizonyíthatatlan.

Összefoglalva így fogalmazhatjuk meg Gödel ezen eredményét: *Minden olyan „valamirevaló" formális rendszerben, amelyben hamis állítást kifejező formulát nem lehet levezetni, létezik olyan formula, amelyet — bár igazságot fejez ki — nem lehet levezetni.*

De ez, más szóval, azt jelenti, hogy axiómarendszerünk, amelyet formalizáltunk, nem írja le kimerítően tárgyát: vannak bizonyíthatatlan igazságai is.

Gödel eredményétől tartalmában nem sokban különbözik az alábbi, *Rosser*től származó tétel (1936):

Konzisztens és „valamirevaló" formális rendszerben mindig van olyan formula, hogy sem ő maga, sem a negációja nem vezethető le a rendszerben.

Visszafordítva ezt az eredményt a formális rendszerről az axiomatizált elméletre, ezt kapjuk: Egy „valamirevaló" axiómarendszerben, ha ellentmon-

dástalan, mindig meg lehet fogalmazni egy eldönthetetlen állítást, vagyis olyan állítást, amelyet az axiómákból sem bizonyítani, sem cáfolni (azaz a tagadását bizonyítani) nem lehet. Másképp: „valamirevaló" és ellentmondástalan axiómarendszertől mindig lehet olyat „kérdezni", amit a rendszer ugyan „ért", de nem tud rá „válaszolni". Tehát lényegében ez az eredmény is azt mondja, amit Gödel tétele: vannak olyan axiómarendszerek, amelyek nem írják le kimerítően tárgyukat; minden „valamirevaló" ellentmondástalan rendszer ilyen.

Egy formális rendszert *komplettnek* mondanak, ha benne bármely formula és negációja közül legalább az egyik levezethető. (Ez a meghatározás persze csak olyan formális rendszerekre értelmes, amelyekben a negációnak megfelelő jel egyáltalán szerepel. Vannak olyan formális rendszerek is, amelyekben logikai jelek egyáltalán nem szerepelnek.) Vannak bizonyítottan komplett és egyben konzisztens formális rendszerek is, persze ezek nem „valamirevalók", összhangban Gödel eredményével. De ez nem jelenti azt, hogy az ilyen rendszerek „semmire se valók", haszontalanok; ezek között is akadnak hasznosak. — Gödel eredményét így is megfogalmazhatjuk: ha egy formális rendszer „valamirevaló" és konzisztens, akkor biztosan inkomplett.

És most lássuk ennek az eredménynek ismeretelméleti jelentőségét. A nyugati filozófiai irodalomban Gödel eredményét rendszerint úgy értékelik, mint az agnoszticizmusnak, a soha-meg-nem-ismerhetőség filozófiájának matematikai igazolását: Gödel bebizonyította — mondják —, hogy a matematikának vannak eldönthetetlen kérdései.

Ez a beállítás bizony *hamisítás*, vagy legalábbis (jóindulatot föltételezve) súlyos félreértés. Gödel nem azt bizonyította be, hogy vannak eldönthetetlen *matematikai* kérdések, hanem azt, hogy bizonyos típusú axiómarendszerekben vannak olyan kérdések, amelyek *azon az axiómarendszeren belül* eldönthetetlenek. Nem az emberi tudás, nem is a matematika korlátairól szól a tétel, hanem *az axiomatikus módszer korlátairól.*

De Gödel eredménye helyes értékelés mellett is óriási jelentőségű. Korábban a matematikusok körében eléggé elterjedt volt az a nézet, hogy egy alkalmasan választott axiómarendszerben nem lehetnek eldönthetetlen problémák. Az igaz, hogy voltak és vannak a matematikának évszázadok óta eldöntetlen kérdései, de úgy remélték, hogy előbb vagy utóbb minden kérdés eldönthető. (Hilbert is ezen az állásponton volt.) Gödel tétele megmutatta, hogy ez a remény — az axiómarendszerek egy széles osztályára vonatkozóan — csalfa. Az is lehet, hogy a nagy eldöntetlen kérdések egyike-másika eldönthetetlen (abban az axiómarendszerben, amelyben eddig vizsgálták). Az axiomatikus módszer e korlátainak fölismerése nagyjelentőségű.

Nem kisebb jelentőségű az sem, hogy a matematika saját erejéből, saját eszközeivel jutott erre az eredményre. Társadalmi tapasztalatainkból tudjuk, milyen ritka dolog az, amikor egy ember saját képességeinek korlátait képes fölismerni, amikor „önkritikája" van. Nos, a matematikának van önkritikája: saját eszközeivel föltárta egyik legfontosabb módszerének korlátait. Ezt kevés tudomány mondhatja el magáról.

Lássuk még világosabban, hogy Gödel tételében szó sincs az agnoszticizmus igazolásáról. A tétel azt bizonyítja, hogy a (3) alatti állítás a formális rendszerben *eldönthetetlen.* És hogyan megy a tétel bizonyítása? Úgy, hogy kiderül: a (3) állítás *igaz.* Egyszerre kapjuk az állítás igazságának és a formális rendszerben való eldönthetetlenségének bizonyítását. És hadd fűzzük hozzá: ez a bizonyítás (amelyet itt nem ismertettünk) annyira szigorú, hogy még intuicionista alapon sem lehet benne kivetni valót találni.

De akkor rögtön lehet alkotni olyan formális rendszert, amelyben már eldönthető a (3)-nak megfelelő formula. Nem kell egyebet tenni, mint ezt a formulát hozzáfűzni a rendszer axiómáihoz. Mivel az axiómák levezethetőknek számítanak, a bővített rendszerben ez a formula levezethető lett. A formula kifejezte aritmetikai állításból axióma lett, ezt azonban most már nem lehet az eredeti formában megfogalmazni, mert a bővített rendszerben a „nagy Gödel-szám" stb. kifejezések — a (1) alatti nyílt mondatok — értelme módosult. De a rendszer *alapfogalmaival* való kifejezésük változatlanul helyes maradt. Módosult az axiómává lett formula metamatematikai értelme is, az eredeti „Én nem vagyok levezethető" helyett most ezt jelenti:

Én nem vagyok levezethető a többi axiómából.

Gödel (és Rosser) tétele tehát úgy mutat példát (az adott axiómarendszerben) megoldhatatlan problémára, hogy mindjárt meg is oldja a problémát, és mindjárt lehetővé teszi olyan axiómarendszer összeállítását is, amelyben már az a probléma is megoldható. De persze *az így keletkezett axiómarendszernek is megvan a maga megoldhatatlan problémája.*

Hogy ezt az észrevételt teljes mélységében kiaknázzuk, vegyük konkrét példának a természetes számok elméletét. Gondoljunk el egy „valamirevaló" és ellentmondástalan *A1.* axiómarendszert, amely leírja ezt az elméletet. Akkor Gödel tétele szerint *A1.*-nek van eldönthetetlen problémája. Fűzzük ezt hozzá az axiómákhoz. Így egy új *A2.* axiómarendszert kapunk. Bizonyítható, hogy ez is ellentmondástalan; „valamirevalósága" a bővítéssel nyilván nem módosul. De akkor *A2.*-nek is van eldönthetetlen problémája; ezért az előbbi eljárást ismét tudjuk alkalmazni, s így eljutunk egy *A3.* axiómarendszerhez. Eljárásunk minden korlátozás nélkül újra meg újra alkalmazható, azaz megalkotható ilyen axiómarendszereknek egy

$$A1, A2, A3, A4, \ldots$$

végtelen sorozata. Ezek a rendszerek egyre többet és többet ragadnak meg a természetes számok elméletéből, bár soha sem merítik ki teljesen. Így tükröződik Gödel tételében — persze csak bizonyos formális korlátozottsággal — a dialektikus materializmusnak a megismerési folyamat végtelenségéről szóló tanítása.

Most ismertetett tételét Gödel eredetileg a *Principia Mathematica* (l. 624. o.) axiómarendszerére alkalmazta. Mivel ez a rendszer a „valamirevaló" rendszerek osztályába tartozik, van eldönthetetlen problémája — hacsak nem ellentmondásos. Ettől eltekintve, Gödel eredménye mutatja az eredeti logicista program megvalósíthatatlanságát is; hiszen eszerint nemhogy az egész matematikát, de még egy „valamirevaló" fejezetét sem lehet mindörökre egyetlen formális rendszer keretei közé bezárni.

Egy pesszimista tétel

Gödel eredménye, bár nagy meglepődést okozott, nem rendített meg semmit, legföljebb egy illúziót. Az axiomatikus módszer a korlátainak fölismerése után sem vált sem haszontalanná, sem nélkülözhetővé.

De van Gödel eredményének egy következménye, amelyről első látásra úgy tűnt, hogy illuzórikussá teszi az egész hilberti programot. Lássuk most ezt a következményt.

Egy „valamirevaló" formális rendszerben mindig lehet formalizálni pl. az „1 = 0" hamis állítást. Ki lehet számítani a neki megfelelő Gödel-számot is; ‹‹ljük ezt *g*-vel. Akkor az az aritmetikai állítás, hogy

(4) „Nincs olyan nagy Gödel-szám, amelynek vége *g*",

metamatematikai értelmével azt fejezi ki, hogy az „1 = 0" állítást leíró formula nem vezethető le. Ez azonban semmi mást nem jelent, mint azt, hogy a rendszer konzisztens, hiszen van levezethetetlen formulája (l. 635. o.). Tehát (4) metamatematikai értelme ez:

(5) „Az én rendszerem ellentmondástalan."

A (4) kijelentés „valamirevaló" rendszerben formalizálható, az őt kifejező formula kétértelmű, aritmetikai jelentése mellett metamatematikai jelentése is van, ez az (5) alatti kijelentés.

Látjuk tehát, hogy egy „valamirevaló" formális rendszerben ki lehet fejezni saját ellentmondástalanságát is. A kifejezés ismertetett módja nem az egyetlen lehetséges (nyilván „1 = 0" helyett más hamis állításból is kiindulhatunk). A továbbiakban csak az lesz a lényeges, hogy egy „valamirevaló" formális rendszerben mindig van — nem is egy — olyan kétértelmű formula, amelynek metamatematikai értelme az (5) állítás. A kérdés mármost az, hogy levezethető-e a rendszerben egy ilyen formula, azaz hogy *bizonyítható-e egy axiómarendszerben a saját ellentmondástalansága?*

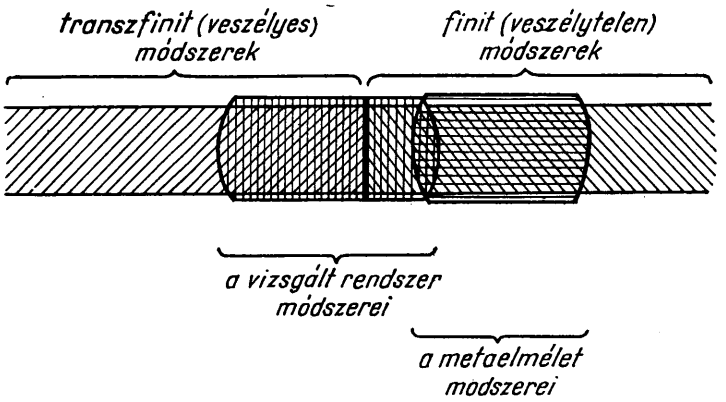
Gödel kimutatta, hogy „valamirevaló" és ellentmondástalan formális rendszerben egy ilyen formula levezethetősége maga után vonná egy levezethetetlen formula (pl. a (3) alatti állítást kifejező formula) levezethetőségét is. Mivel a levezethetetlen formulát nem lehet levezetni, azért az ellentmondástalanságot kifejező formulák egyike sem lehet levezethető. Így nyerjük Gödel híres második tételét:

Ha egy „valamirevaló" formális rendszer konzisztens, akkor benne a konzisztenciáját kifejező formulák egyike sem lehet levezethető.

Ez azt jelenti, hogy egy „valamirevaló" és ellentmondástalan axiómarendszer ellentmondástalanságát nem lehet bizonyítani olyan eszközökkel, amelyekkel magában a rendszerben végezzük a bizonyításokat. Mert ha lehetne, akkor a bizonyítás formalizálása egy olyan levezetés lenne, amelynek végformulája a rendszer konzisztenciáját fejezné ki. De Gödel második tétele szerint ilyen formulát lehetetlen levezetni.

Ez volt az az eredmény, amelyet első hallásra úgy értékeltek (illetve egyesek ma is úgy értékelnek), mint amely a hilberti program kudarcát jelenti. Hiszen Hilbert szerint a metamatematika csak *finit* módszerekkel dolgozhat, Gödel eredménye viszont azt mutatja, hogy az ellentmondástalanság bizonyításához még a vizsgált rendszer *transzfinit* eszközei sem elegendőek.

Ám a kudarcot jósolók nem gondoltak arra, hogy a vizsgált rendszer eszközei és az ellentmondástalanság bizonyításához szükséges eszközök között ilyen összefüggés is lehetséges:



1. ábra

— azaz hogy a vizsgált rendszerből kiszorult (az ellentmondástalanság bizonyításához szükséges) metaelméleti módszerek még mindig veszélytelen, finit módszerek.

De szerencsére voltak olyan matematikusok is, akiket Gödel tétele sem tett pesszimistává. A kutató munka tovább folyt, és 1936-ban újabb jelentős állomáshoz érkezett: *Gentzen* bebizonyította a természetes számok aritmetikája egy axiómarendszerének ellentmondástalanságát.

Ez a bizonyítás — Gödel második tételének megfelelően — olyan eszközöket is fölhasznál, amelyek nem férnek el a vizsgált axiómarendszer keretében. De ezek az eszközök még mindig finiteknek, veszélyteleneknek tekinthetők: Gentzen bizonyítását az intuicionisták is elfogadják (eltekintve egyes ultra-radikálisoktól).

Gentzen bizonyításában a kritikus lépés — amely már nem fér el a természetes számok elméletében — lényegében nem más, mint a *teljes indukció* kiterjesztése bizonyos *transzfinit sorozatokra.* A szóban forgó transzfinit sorozatok tulajdonképpen a természetes számok halmazának átrendezéséből keletkeznek. Amit Gentzen fölhasznál, az lényegében nem több, mint hogy képesek vagyunk a természetes számokat pl. ilyen, három egymás mögé fűzött közönséges sorozatból álló transzfinit sorozatba rendezni:

0, 3, 6, 9, 12, . . . 1, 4, 7, 10, 13 . . . , 2, 5, 8, 11, 14, . . .

— és még jóval bonyolultabb, de „véges ésszel" megérthető rendezésekre is hivatkozik. Egyébként a bizonyítás lényege egy hibamegtaláló eljárás leírása. Ha valaki bemutat nekünk egy olyan levezetést, amelynek végformulája pl. az, hogy „$2 \cdot 2 = 5$", akkor a Gentzen-féle hibamegtaláló eljárással a végformulából kiindulva addig göngyölíthetjük visszafelé a levezetést, amíg a hibás lépést meg nem találjuk benne. De a további részletekkel már nem foglalkozhatunk.

Gentzen bizonyításából — modell-módszerrel — meg lehetett kapni a racionális számok aritmetikája, valamint az euklideszi geometria egy része ellentmondástalanságának bizonyítását is. Egyéb axiómarendszerek és rendszer-töredékek ellentmondástalanságát is sikerült bizonyítani. Viszont mos-

tanáig megoldatlan feladat a matematika „veszélyes" (sok transzfinit elemet fölhasználó) fejezetei ellentmondástalanságának bizonyítása; pl. a valós számok, a teljes euklideszi geometria, a halmazelmélet axiómarendszerei még keményen állják a bizonyításelmélet ostromát, és őszintén be kell vallanunk, hogy ezeknek az erődöknek a meghódítása mai eszközeinkkel meglehetősen reménytelennek látszik.

О ФИЛОСОФИИ МАТЕМАТИКИ

И. Ружа

Статья содержит часть находящейся в печати книги автора «На границе математики и философии». Темы публикуемой части: логицистская философия математики, критика логицистского понимания тавтологии; интуиционистско-конструктивистское понимание математики и его критика; программа Гильберта в теории доказательства; относящиеся к последней результаты Гёделя, их философская интерпретация.

FROM THE PHILOSOPHY OF MATHEMATICS

I. Ruzsa

The present paper is a selection from the author's book *On the boundary of mathematics and philosophy* now be in print (in Hungarian). The topics of the article: The logicism as a philosophy of mathematics; a criticism on the logicist notion of the tautology. The intuitionistic—constructivistic view of mathematics, and its criticism. The metamathematical programme of Hilbert; the connected results of Gödel, and their philosophical interpretations.

A színérzékelés struktúrája

VITÁNYI IVÁN

Az itt következő tanulmány része egy nagyobb munkának, amely a zenei hangok hallásának és a színek látásának objektív (fizikai-fiziológiai) törvényeit az esztétikában való alkalmazás céljából vizsgálja.

Miért van szükség erre a vizsgálatra? Azért, mert a marxista esztétika eddig, a tartalom primátusának mindenképpen helytálló hangsúlyozása mellett nem szentelt elég figyelmet művészi forma problémáinak, nem dolgozott ki kellően megalapozott tudományos módszert a forma elemzésére, és nem értékelte megfelelő mélységben azokat a metódusokat sem, amelyeket e célra marxizmuson kívüli irányzatok hoztak létre.

Esztétikánknak e hiányosságát nem azért kell felszámolnunk, hogy az eddigi megközelítési módot egy másikkal cseréljük fel (hogy tehát a tartalom primátusa helyett a forma primátusát fogadjuk el), hanem azért, hogy az eddigi módszert kiegészítsük. Az esztétikai vizsgálat célja annak az útnak a követése, ahogy a tartalom megformálódik, ahogy a forma elsajátítása útján eljutunk a tartalomhoz. Ezt az utat azonban az esztétika nem járhatja be anélkül, hogy ne adna számot a forma törvényeiről. Számot kell róluk adnia, mégpedig nem azért, hogy beleragadjon a formába, hanem hogy a formából (és valóban a formából, nem puszta impressziókból) eljusson a tartalomhoz. Olyan módon, ahogy Romain Rolland mondta: „Általában legfőbb szemrehányásom a formalista kritikával szemben nem az, hogy *egyedül* a formába kapaszkodik, hanem hogy *szorosan* belekapaszkodik, mint a féreg a fa kérgébe, s nem lát semmit azon a részletfoszlányon túl, amelyen rágódik. Az esztétikai formák nagy kritikája át tudja fogni a műnek és a teremtő szellemnek egészét."[1]

A művészi forma megteremtésének elvi kérdéseire a marxista esztétika már rámutatott. A folyamat lényege eszerint a valóság egy speciálisan (a művészet módján) szervezett tükörképének megalkotása. A tükörkép azonban természetesen nem puszta mása az eredetinek — már magában a képnek fogalmában is benne van, hogy egyvalamit (a valóságot) valami másban (a kép anyagában, „közegében") ábrázol. A valóság „modelljét" alkotja meg tehát. S ebben az ábrázolásban a való világ összefüggései a művészi nyelv sajátos közegének összefüggéseiben kell hogy megjelenjenek. Ami a valóságban az élet, a társadalom, az emberi tevékenységek mozgása és harca volt, az a műalkotásban a hangok, színek, vonalak mozgásává és harcává alakul. A való világ összefüggéseinek végtelen sokneműsége a művészi modellben egyneművé válik, — véleményem szerint ez is egyik pozitív tanulsága Lukács György a művészet „egynemű közegére" vonatkozó felfogásának.[2]

[1] Romain Rolland: *Beethoven. A nagy teremtő korszakok.* Dante Könyvkiadó, 1929.
[2] Lukács György: *Az esztétikum sajátossága.* I. köt. Akadémiai K., 1965. 592—644 o.

A művészetben tehát két törvény-rendszernek kell egymást fednie, a világénak és a művészet sajátos közegének. S hogy elemezni tudjuk, létrejött-e ez a fedés (vagyis a művészet), ahhoz nemcsak a világ törvényrendszerét kell egzakt módon vizsgálnunk, hanem a közegét is.

A művészet közegének, pontosabban a művészetek közegeinek törvényrendszere azonban rendkívül sokrétű és bonyolult. Sokrétű abban az értelemben, hogy minden művészeté más és más. Ezért választottam a magam számára a művészetek közül pusztán kettőt, a zenét és a festészetet (s a festészeten belül elsősorban a színt), de úgy gondolom, hogy törvényrendszerük összehasonlításával már talán általánosabb összefüggésekhez is eljuthatunk.

De sokrétű ez a törvényrendszer egy másik vonatkozásban is: van egy *fizikai*, van egy *fiziológiai*, vagy egy *pszichológiai* és van egy *társadalmi* rétege. A zene törvényeiben világosan megkülönböztethetjük ezeket a rétegeket. Fizikai szintet jelentenek a hangsoroknak, hangrendszereknek a felhangsoron alapuló összefüggései, fiziológiai szintet a hangérzékelésnek különösen újabban feltárt törvényei, pszichológiait az ennek alapján kialakult hallás-típusok. Csak e rétegek fölött helyezkedik el a zene törvényszerűségeinek társadalmi rétege. Fölötte, ami azt is jelenti, hogy legmagasabb rendű és (a műalkotás egésze szempontjából nézve) elsődleges. A zene (és bármely művészet) társadalmi törvényrendszere ráépül a fizikai-fiziológiai-pszichológiai törvényekre, de nem szolgálja őket, hanem „uralkodik" felettük, nemcsak a fejlődés ütemét szabja meg, de módjában van átalakítani, magasabb rendű összefüggések keretébe beilleszteni a természet által adott struktúrákat.

Véleményem szerint azonban éppen a törvényrendszer társadalmi rétegének szerepét nem tudjuk világosan megragadni, ha nem tisztázzuk a fizikai-fiziológiai-pszichológiai szintek szerepét Hiszen éppen ott ragadhatjuk meg a zene törvényrendszerének társadalmiságát, ahol ez a törvényrendszer szembekerül a pusztán fizikai eredetű szabályokkal, ahol módosítja és félreteszi őket. Hogy azonban ezt a szembesítést a tudomány egzakt eszközeivel elvégezhessük, mindenekelőtt egzakt módon meg kell határoznunk a természetileg adott törvények érvényességének határait.

Az itt következő tanulmány ennek a feladatnak egy részletével kíván foglalkozni, az emberi szín-látás struktúrájával. A legújabb természettudományos eredmények sok újat mondtak és sok régi sejtést konkretizáltak erre vonatkozólag. S bár a kutatás itt még korántsem tekinthető lezártnak — úgy vélem, elérkezett az ideje annak, hogy eredményeit megpróbáljuk összefoglalni és az esztétikai vizsgálat számára hasznosítani.

A kérdés, amelyre a feleletet keressük, a következő: van-e valami objektív rendszere az emberi szín-látásnak, és ha igen, milyen ez a rendszer. Ha erre felelni tudunk, a következő lépésben kell majd azzal foglalkoznunk, hogy ez az objektív rendszer milyen szerepet töltött be a festészet fejlődésében, mennyiben volt a festői szín-viszonyok alapja és mennyiben tért el tőle a festészet, magasabb, társadalmi összefüggések kifejezése céljából.

Keressünk először az első kérdésre feleletet, mintegy összegezve az eddigi kutatások eredményeit.

Linearitás vagy polaritás?

Ha a színlátásnak egyáltalán van rendszere, akkor ez kétféle lehet: vagy *lineáris* vagy *poláris*. *Lineáris* rendszer esetén a színek színérzékelésünk

számára is fokozatosan egymásba átmenő sort alkotnak (mint ahogy a szivárványon látjuk őket), s ebből a sorból nem emelhetünk ki kitüntetett pontokat — *poláris* rendszer esetén viszont színérzékelésünket éppen ilyen kitüntetett (és egymással meghatározott, szabályszerű rendszert alkotó) pontok határozzák meg.

Vajon lineárisan vagy polárisan látjuk a színeket, vagy esetleg a kettő valamilyen kombinációjában? Nemcsak a közvetlenül vett szín-látásra, hanem érzékelésünk egész rendszerére vonatkozóan fontos kérdés ez. (Különösen, ha az eredményt a többi érzékszerv működésére jellemző struktúrákkal is összehasonlítjuk — ami most természetesen nem feladatunk —, a közös törvényekből ugyanis következtetéseket vonhatunk le nemcsak a színekre és hangokra, hanem általában az érzékelésre is, arra a módra, ahogyan a világot szemléljük.)

A polaritásos felfogás legegyszerűbb formája az, amely a színek sorából néhány *főszínt* kiemel. Ezt megteszi már maga a nyelv is (amikor bizonyos színeknek önálló nevet ad) — a filozófiai gondolkodás kezdetein pedig mindenütt abban az igényben jelentkezik, hogy a főszínek számát és rendszerét is lerögzítsék. A kínaik pl. az öt elem, öt cselekvés, öt hang analógiájára öt főszínt különböztettek meg (fekete, fehér, vörös, sárga, kékeszöld), Csuang-ci szerint rendszerük megőrzése egyenesen erkölcsi kötelességünk.[3] A színek kapcsolata a kínai „szofisták" és logikusok spekulációinak visszatérő témája.[4]

A főszíneket a görög filozófiában is az elemekkel kapcsolták össze — ezért a főszínek száma többnyire négy. Keletkezésükre vonatkozóan azonban két elmélet állt egymással szemben. Az egyik, amelyet néhány püthagoreus és nyomukban Empedoklész is képviselt, azt vallotta, hogy szemünk bocsát ki sugarakat, amely a tárgyakat szinte letapogatja. Empedoklész szerint a szem belsejében tűz van, körülötte pedig föld, víz, levegő. „A tűz pórusaival a fehér színeket, a víz pórusaival pedig a fekete színeket fogjuk fel . . . Ami a színeket illeti, azok kiáramlás útján jutnak a szemhez."[5] Püthagorász a hagyomány szerint az elemekkel való analógia alapján négy főszint jelöl meg (fehér, fekete, vörös, sárga).

A másik felfogás szerint a fény a tárgyakról érkezik hozzánk. Anaximandrosz a fényt és a hangot is összehasonlítja, a nap mintegy trombitából bocsátja ki sugarait. Démokritosz már azt is kifejti, hogy „minden dologból folyvást valami kiömlés folyik le", amelyet a levegő közvetít a pupillához.[6]

Az epikuroszi materializmus természetesen a démokritoszi vonalat folytatta. Epikurosz[7] és nyomában Lucretius[8] a tárgyakról kiinduló sugárzás mellett foglalt állást, okát a szilárd test belsejében végbemenő rezgésekben kereste, és e rezgéseket a hangokhoz hasonlította. Ez a felfogás kétségtelenül a legfejlettebb volt, amelyhez az ókori tudomány eljuthatott (hiszen a szemből kijövő sugarak elméletéhez jó két évezred múlva még Vico is ragaszkodott[9]).

A közvetítő álláspontot a két felfogás között Platón foglalta el, szerinte

[3] *Kínai filozófia, Ókor.* II. köt. Szerk. Tőkei Ferenc. Akadémiai Kiadó, 1964. 95. o.
[4] Uo. 143—151. o.
[5] *Korai görög materialisták.* Művelt Nép, 1952. 65. o.
[6] Sebestyén Károly: *A görög gondolkodás kezdetei Thalestől Sokratesig.* Franklin, 1898. 197. o.
[7] Epikuros: *Legfontosabb tanításai.* Officina könyvtár 84/85 sz. é. n. 40—41. o.
[8] Titus Lucretius Carus: *A természetről.* Alföldi Magvető, Debrecen 1957. 109. o.
[9] Giambattista Vico: *Az új tudomány.* Akadémiai Kiadó, 1963. 435 o.

a fehér szín pl. a „szemből kiinduló látásnak s színt-szülő tárgyakból fakadó fehérnek" érintkezésével jön létre, közben „a szem megtelik a látás tényével", míg a „színt-szülő dolog megtelik fehérséggel".[10]

A platóni felfogás egyik legfontosabb vonása számunkra mindenesetre a fehér-fekete, világos-sötét polaritás erőteljes hangsúlyozása, olyan gondolat, amely később Goethénél kap majd új szerepet a színlátás polaritásos elméletében. Arisztotelész ebben a kérdésben Platón felfogásából indul ki, s a színek rendszerét a fekete-fehér polaritásból vezeti le.[11]

Newton

A filozófiai gondolkodás fejlődésének első időszakában tehát általában a színek polaritásos felfogása került előtérbe. A kísérleti fizika fejlődése viszont a lineáris felfogásnak kedvezett.

Ezért most — az időbeli áttekintésben nem törekedve teljességre — közvetlenül Newtonra kell rátérnünk. Persze felesleges lenne a nagy fizikus fénytani munkáit részleteiben ismertetni, tételei ma már közkinccsé váltak, nemcsak a tudományos, hanem a közgondolkodásban is. Közismert, hogy ő adta meg először — Fontenelle kifejezése szerint — a fehér fény „anatómiáját", ő bizonyította be, hogy a fehér fény nem egyszerű, hanem a spektrum színeiből összetett jelenség, s híres prizmás kísérleteivel először bontotta fel összetevőire. (Azt, hogy a fehér és a fekete nem önálló szín egyébként már Alberti is sejtette-tudta, de kísérletileg még nem igazolhatta.[12])

Newton eredménye: a prizmán felbontott fehér fényből a „tarka" színnek *lineáris* sora az ibolyától a vörösig. A linearitás tehát kísérletileg beigazolódott.

Ez azonban nem jelentette azt, hogy ebben a lineáris sorban nem lehet kitüntetett pontokat találni, nem lehet fő- és mellékszíneket találni. A probléma azonban most már némiképpen módosult formában jelent meg, Newtonnál például a színek harmóniájának kérdéseként.

Amíg a főszínek kiválasztása esetében mintegy az (abszolút hallás értelmében vett) „abszolút látás" szempontjából keresünk kitüntetett pontokat, addig a színek harmóniája esetében azt kutatjuk, hogy a színek lineáris során tetszőleges helyen felvett színnel mely másik szín vagy színek alkotnak harmonikus párt.

Newton maga többször visszatért erre, és itt a hangok analógiájához fordult. „Vajon nem eredhet-e — írja — a színek harmóniája és disszonanciája azoknak a rezgéseknek az arányaiból, amelyek a látóideg rostjain keresztül jutnak el az agyvelőbe, mint ahogy a hangok harmóniája és disszonanciája a levegő rezgéseiből származik? Mivelhogy bizonyos színek, ha együtt látjuk őket, kellemesen hatnak, mint például az arany és az indigó, míg mások kellemetlenül." Vagy máshol: „Továbbá, amint a hangok harmóniája és disszonanciája a levegő rezgéseinek arányaiból keletkezik, úgy bizonyos színek harmóniája, mint az aranyé és a kéké, és mások diszharmóniája, mint a vörösé és a kéké, az éter rezgéseiből keletkezik. És lehetséges, hogy a színek ugyanazon

[10] Platon *Theateitosa*. Magyar Tudományos Akadémia Kiad., 1890. 22. o.

[11] Aristotle's *Metaphysics*. London 1961. 320. o.

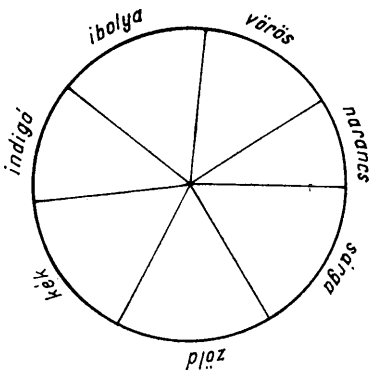
[12] Vö. Harry Berger: *L. B. Alberti on Painting: Art and Actuality in Human Perspective*. The Centennial Review, 1966/2. 242. o.

az alapon oszthatók be alapvető fokozatokba — vörös, narancs, sárga, zöld, kék, indigó és mélyibolya —, mint ahogy a hangok helyezkednek el az oktávon belül."[13]

S talán tegyük hozzá a harmadik, az előzőkkel szinte szóról szóra egyező megfogalmazását, amely különösen érdekes, hiszen a szigorú tudós ezúttal szubjektív megjegyzéseket is tesz a színek harmóniájáról: „Az ilyen beosztást én nem azért tartom jobbnak, mivel leginkább felel meg a jelenségeknek, hanem azért, mert van benne valami a színek harmóniájából (amit a művészek ismernek, de amiről jómagamnak nincs elég határozott véleményem), mely harmónia talán hasonlatos a dallamok összhangjához. Ezért valószínűnek tűnik fel a hasonlóság a szélső bíbor vagyis ibolya és a vörös — a színskála végei — és az oktávok végei között, amelyek egyazon hangnak foghatók fel."[14]

Mindebből látható, hogy Newton — szabadkozása ellenére — felismert valamit a színek harmónia-törvényeiből, s hogy itt a színek lineáris sorát poláris összefüggésekkel kívánta kiegészíteni. Ő ismerte fel először, hogy az oktávazonosság törvénye a színekre is érvényes. Valahányszor harmonikus színpárokat sorol fel, megközelítőleg komplementer színeket emel ki (pl. az aranysárga és kék), míg a nem-komplementer kettősöket (piros-kék) disszonánsnak tekinti.

Ma már mindenképpen erőltetettnek érezzük azonban azt az igyekezetét, ahogy a zenei (méghozzá a 7 fokú diatonikus) skála mintájára és rezgésszámai matematikai viszonyai alapján akarja a spektrum-színeit is meghatározni. Sorra veszi a skála hangjainak távolságait 1/9, 1/16, 1/10, 1/9, 1/10, 1/16, 1/9 arányban, s így kapja meg a sort: vörös, narancs, sárga, zöld, kék, indigó, ibolya. Hogy az analógiát megőrizze, a newtoni színkör a következőképpen alakul:



1. ábra. Newton színköre

Az alapszínek

Newton zenei analógiájából csak az oktáv-azonosság bizonyult időtállónak, a zenei skálának és a színek sorának közvetlen párhuzama azonban már nem. S éppen saját kísérleti munkái tették elavulttá. Addig ugyanis a külön-

[13] Newton's *Philosophy of Nature. Selections from his writings.* Haftner Publishing Company. New York 1953. 140. és 98. o.

[14] Idézi Sz. I. Vavilov: *Isaac Newton.* Szikra, 1948. 66. o.

böző gondolkodók spekulatív úton igyekeztek meghatározni a főszíneket (így tett Newton is, amikor a zenei számviszonyokat akarta átvenni), s így tett Descartes is, amikor az anyag spekulatív úton, „more geometrico" feltételezett három különböző állapotához kapcsolva három főszínt különböztetett meg, a vöröset, sárgát és kéket.[15] Amikor azonban a színek keverése tudományos vizsgálat tárgya lett, a spekuláció szükségszerűen elégtelenné vált. Most éppen azt kellett kikutatni, hogy hány *alapszínre* van szükség ahhoz, hogy belőle valamennyi színt ki tudjuk keverni. A főszínek problémáját így váltotta fel magasabb síkon az alapszíneké.

Ennek alapján a XVII. században egymást követően több jelentős munka látott napvilágot, amelyek kísérleti alapon foglalkoztak az alapszínekkel, s általában a *háromszín-elmélet* mellett törtek lándzsát. Le Blond és Gautier — egymástól függetlenül, de egy időben (1730) rájött arra, hogy a rézkarcok színezésénél három szín egymásra nyomásával a színkör összes többi színét elő lehet állítani. Nem sokkal azután (1745) Tobias Meyer már a színek rendjének ábrázolására is a háromszöget választotta. A három szerinte való alapszínt (vöröset, sárgát, kéket) helyezte a csúcsokra, az élek mentén így a mellék- és keverékszínek kaphattak helyt. J. H. Lambert (1772) viszont azokat a festékeket kereste, amelyekből az összes színt ki lehet keverni. Meg is találta a sárga gumiguttiban, a kárminban és a berlini kékben. Háromszín-teóriát fejtett ki Lomonoszov is (1756).

Ezekben az eredményekben tehát ismét egy polárisan felépített színrendszer körvonalai bontakoztak ki. Így érthetjük meg, hogy Goethe színelmélete minden korábbival radikálisabban s Newtonnal is élesen szembefordulva fogalmazta meg a *színek rendszerének polaritásos elméletét.*

Goethe színelmélete, Schopenhauer Hegel

Goethe lényegében Arisztotelész színelméletéhez nyúl vissza, amikor a színeket a sötétség és világosság különböző arányú vegyüléséből származtatja. Elsősorban Newton alapkövetkeztetése ingerli: tagadja, hogy a fehér az összes színek keveréke. Megismétli Newton kísérletét, de rosszul, s a sikertelenséget bizonyítéknak véve szegzi szembe vele saját elképzelését. Vagyis Goethe — aki pedig színelméletét tekintette élete nagy művének — ez alkalommal tévedett, s a nagy angol fizikus vaskövetkezetességű és kísérletileg alátámasztott érvelésével szemben elavult elképzeléseket elevenített fel. Tisztán fizikai szempontból nézve valóban ez a helyzet, és Helmholtz, a kísérleti fizika talaján állva, nem is talált más érvet Goethe védelmében, minthogy költő volt, s „a költészetben nincs másra gondja, mint hogy 'a szép látszatot' keresse, mely az eszményt szemlélhetővé teszi; de nem törődik azzal, miként jő létre e látszat . . . A fizikus ellenben az emeltyűket, köteleket és csigákat keresi, melyek a színfalak mögött működnek. A gépezet látása, az igaz, zavarja a szép látszatot. Ezért szeretné a költő a köteleket és csigákat eltagadni, pedáns elmék szüleményeinek nyilatkoztatni, s a dolgot úgy előtüntetni, mintha a színfalak maguktól változnának, vagy csupán a műtárgy eszméje által vezéreltetnének."[16]

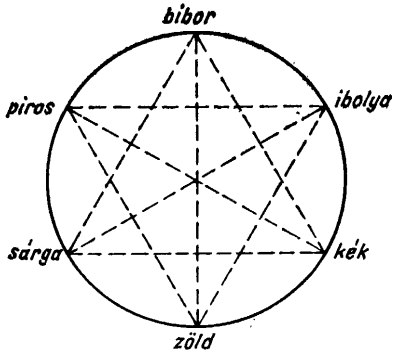
[15] René Descartes' *Philosophische Werke. III. Die Prinzipien der Philosophie.* Berlin 1870. 108—115. o.

[16] H. Helmholtz: *Népszerű tudományos előadások.* Bp. 1874. Első füzet. 59. o.

A védelem tehát — Goethe színelmélete számára — nem túl meggyőző. Mégis azt látjuk, hogy a legutóbbi időkben megjelent munkák egyszerre ismét hivatkoznak Goethére, „felfedezik" érvelését, s végül Newton mellé állítják, az ősök sorába.

Ez volt az alapvető gondolata Werner Heisenbergnek is Goethe és Newton színelméletéről Budapesten 1941-ben tartott előadásában. Heisenberg abból indul ki, hogy a két színelméletet nem kell egymással szembeállítani. Goethe csak ott téved, ahol Newtonnal vitatkozik. Egyébként: „A Goethe- és a Newton-féle színelmélet közötti különbséget talán a leghelyesebben így határozhatjuk meg: a két elmélet a valóságok két különböző rétegével foglalkozik . . . Ezzel az objektív valósággal szemben, mely szigorú törvények szerint folyik le, és ott is köt bennünket, ahol érthetetlen véletlennek látszik, szemben áll a másik valóság, amelyik fontos, számunkra jelent valamit . . . Ilyen valóságba tartozik a Goethe-féle színelmélet, mely már szubjektív, de egy cseppet sem gyengébb a másiknál. Minden művészet ebbe a valóságba tartozik és mindenféle jelentős műalkotás ezen a területen gazdagítja ismereteinket. Soká úgy látszott, mintha e kétféle valóságnak mindig áthidalhatatlan ellentétben kellene állnia egymással. Ez esetben Goethenek a Newton-féle színelmélettel folytatott harca csak ennek az elsimíthatatlan ellentétnek egyik kifejezője lenne. Azonban a természettudományok fejlődése az utolsó évtizedekben azt mutatta, hogy a világnak ilyetén módon két tartományra való bontása nem jelenti a tudomány utolsó szavát."[17] Heisenberg tehát, jelezve, hogy Goethe *Farbenlehre*jét ma már nemcsak költői, hanem tudományos értékként is számontartják, túlhaladja a helmholtzi merevséget. Nem azért, mintha megcáfolná Newtont, hanem mert a színek polaritásának elméletével olyan problémákat vetett fel, amelyek a későbbi tudományos fejlődés (éspedig nemcsak a szín-pszichológia, hanem a fiziológia, sőt olykor még a fizika) számára is ösztönzőnek bizonyultak.

Ezért nem is térünk ki most Goethe színelméletének azokra a pontjaira, amelyekben Newtonnal vitázik, ezek számunkra ma már nemigen érdekesek. Induljunk ki azonban abból a rendszerből, amelybe a színeket belefoglalta.



2. ábra. Goethe színrendszere

A harmóniát Goethe a teljességben, a totalitásban látja: „A különböző jelenségek a maguk különböző fokain egymás mellett szemlélve totalitást

[17] Werner Heisenberg: *Goethe és Newton színelmélete a modern fizika megvilágításában.* Matematikai és fizikai lapok, 1941. 551—552. o.

hoznak létre. Ez a totalitás a harmónia a szem számára."[18] S később is sokszor aláhúzza, hogy a harmónia forrása a teljesség: „Itt van tehát az alaptörvénye a színek minden harmóniájának."[19]

A teljességet leginkább azok a színek adják, amelyek a megrajzolt színkörökön egymással szemben feküsznek. Tehát a sárga és az ibolya, a kék és a vörös, a bíbor és a zöld.

Ezek a polaritások részben egyeznek a komplementer színekkel (bíbor és zöld, s megközelítően a sárga és az ibolya), részben azonban eltérnek tőle (kék és vörös!). Rajtuk kívül megkülönböztet még karakterisztikus és jellegtelen összeállításokat. Karakterisztikusak a sárga és a kék, a sárga és a bíbor, a kék és a bíbor, valamint a vörös és az ibolya (Gelbroth und Blauroth). A jellegtelen összetételek esetében többnyire egymáshoz közel álló színekről van szó (sárga és vörös, vörös és bíbor, kék és ibolya, ibolya és bíbor). Megszabja az egyes színeknek a fehérrel és a feketével való összangját, illetve disszonanciáját is. A meleg színek a feketével együtt nyernek erőben, a hideg színek veszítenek. A melegek a fehérrel együtt erőt veszítenek, a passzívak melegséget nyernek. A bíbor és a zöld a feketével együtt sötétnek látszik és komornak, míg fehérrel együtt örömet okoz stb.

Két nagy csoportot különböztet tehát meg, a *hideg* és a *meleg* színeket. Hideg színnek nevezi elsősorban a kéket, meleg színnek a sárgát. A két színtartományt mint poláris ellentéteket állítja szembe egymással, s az alábbiakkal jellemzi őket.[20]

Plusz	Mínusz
sárga	kék
hatás	megfosztottság (Beraubung)
fény	árnyék
világosság	sötétség
erő	gyengeség
meleg	hideg
közel	távol
taszítás	vonzás
savak	lúgok

A két oldal összege, szintézise, „egysége" a zöld. A vörös Goethe rendszerében nem egyszerűen a meleg színtartomány másik tagja a sárga mellett, hanem mindkét oldalon fokozást jelent. A sárga fokozása a „Gelbroth", a kéké az ibolya, amelyet Blaurothnak nevez. E kettő színtézise a bíbor.

Goethe felfogása sokban mutat utat a később szín-pszichológiának, színdinamikának. Figyelme még arra is kiterjed, hogy pl. a lakószobát legjobb zölddel kitapétázni (272. o.) — mintha csak a mai szín-dinamikusokat hallanánk. A színek polaritásán alapuló szemlélete voltaképpen (bár Newtonnal ellentétes módon, de éppúgy) a zenével azonos harmónia-törvények után kutat, noha maga ezt az analógiát nem ismerte el.

Hogy azonban ellentétekben mozgó dialektikus szemléletétől nem volt idegen a zenei és a színharmónia rokonságának gondolata, azt Philipp Otto

[18] Goethe: *Zur Farbenlehre.* Erster Band. Goethe's Sämmtliche Schriften. XX. Band. In Comission bei Geistinger, Wien 1812. 239. o.

[19] Uo. 274. o.

[20] Uo. 236. o.

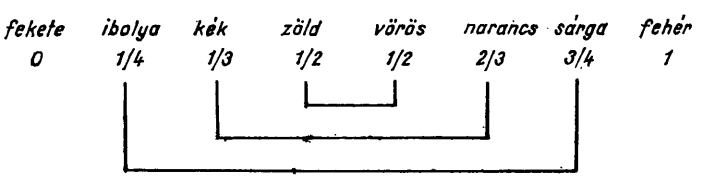
Runge szavai is bizonyíthatják. Runge, akinek érdekes gondolatai nagy hatást tettek Goethére, s akinek egy levelét a Farbenlehre első kötete befejező részében teljes terjedelemben közli is, egy másik levelében így ír: „Az az analógia, amely a látás, vagyis a láthatóság alapjelensége és a hallás alapjelensége között fennáll, nagyon szép eredményekre vezethet a zene és a festészet, a hangok és színek jövőbeli egyesítésében."[21]

Jelentős szerepet játszik a polaritás-elv azoknak a filozófusoknak felfogásában, akik Goethe hatására építették ki színelméletüket.

Schopenhauer a színekkel foglalkozó fiatalkori munkáját *(Über das Sehn und die Farben)* Goethe védelmében írta a newtonistákkal szemben. Mivel azonban nem fogadta el ortodox módon Goethe állításait, sőt a fehér fény „anatómiáját" illetően Newton alapjára helyezkedett, Goethe is megharagudott rá. (Maga a szerző egyébként az 1815-ben írt mű 1854-ben megjelent második kiadásának előszavában is azt írta, hogy a goethei színelmélet igazsága éppen olyan világos számára, mint 31 évvel azelőtt.)

Goethe felfogása szerint minden szín a világosság és sötétség különböző arányú és különböző módon létrejött keveréke. A kékben a világosabb közegen keresztül szemlélt sötét elem a domináló, a sárgánál fordítva: a világosat nézzük sötét közegen át. Ezekután természetesen szó sem lehet arról, hogy a színek együttesen fehéret adjanak, s ebben a véleményében — mint mondottuk — Goethe csak megerősödött, amikor a newtoni kísérletet rosszul megismételve nem ugyanazt az eredményt kapta.

Schopenhauer abban tér el Goethétől, hogy az újabb kutatások hatására érdeklődése a *fiziológia* felé fordult. Az egyes színeket ő is a világosság és a sötétség különböző arányú keverékének fogta fel, csakhogy a jelenség létrejöttének okát a külvilágból a szem retinájára helyezte át. Abból indult ki, hogy a fény, azaz a fehér szín a teljes retina tevékenysége, a sötétség és a fekete szín a retina teljes tétlensége. Az egyes színek miért ne lehetnének akkor a retina korlátozott tevékenységének eredményei? Ez magyarázatot adna arra is, miért függenek össze páronként s miért alkotnak komplementer egységeket. Ha a retina fele kerül ingerületbe, vörös és — kiegészítésképpen — zöld szín jön létre. Ha az arány 1/3—2/3, akkor kapjuk a kéket és a narancsot. Ha viszont 1/4—3/4, akkor jutunk az ibolyához és a sárgához. Így a következő sor áll elő:



3. ábra. Schopenhauer színrendszere

Schopenhauer ilyen módon a komplementer-színeket egyszerű számviszonyokból vezette le, s ez módot adott arra, hogy a színek harmóniáit a zenei harmóniákkal hasonlítsa össze. Amint a zenei tiszta terc, kvint, oktáv egyszerű számviszonyokat képvisel, „ugyanúgy a hat saját névvel illetett szín

[21] Idézi Paul Klee: *Das bildnerische Denken.* Basel 1956. 521. o.

azáltal tűnik ki a közöttük fekvő számtalan közül, hogy retina tevékenységének benne kifejezett törtszáma racionális és egyszerű".[22]

Ez a beosztás Schopenhauer szerint annyiban is megfelel a Goethe-félének hogy tartalmazza a Goethe által megjelölt polaritást a hideg és meleg színek között. Az ábra jobb oldalán levő sor, a vörös, narancs és sárga, adják a meleg színeket, míg a másik oldal a hidegeket. Ugyanaz a polaritás jelenik meg itt Schopenhauer szerint, mint a magnetizmusban, a villamosságban vagy mint — a jin és jang principium ellentétében.[23] Schopenhauer — mint már bevezetőben céloztunk rá — ezzel gondolja a legnagyobb csapást mérni Newtonra, aki a szinek rendjét önmagában visszatérő folytonos sornak tekintette. „A színek pszichológiai ellentéte — írja Schopenhauer —, amelyen egész létük nyugszik, és amely egyedüli alapja annak, hogy színekből, mégpedig egy tetszés szerint választott színpárból, s nem hét meghatározott színből, fehér szín legyen előállítható, számára ismeretlen maradt, mégcsak meg sem sejtette, s ezzel nem ismerte fel a színek valódi természetét sem."[24]

Schopenhauer színelméletében mindenekelőtt a fiziológiai felfogás *igénye* a jelentős. Viszonylag kis hatásának oka egyrészt az, hogy törekvése — akkor amikor Helmholtz már tudományos aparátussal foglalkozott a látás fiziológiájával — csupán az igény szintjén maradt, másrészt pedig, hogy konklúzióját (a számviszonyokra visszavezetett színlátást) a későbbi fiziológiai kutatás semmiben sem igazolta.

Goethe színelméletéből indult ki Hegel is, s az *Enciklopédiá*ban egyértelműen le is szögezte magát mellette (gúnyolódva azon, hogy Newton szerint a fehér fény hétfajta sötétségből előállítható).[25] Érdemes megjegyezni, hogy itt ő is négy alapszínről és szín-négyszögről beszél (vörös, kék, zöld, sárga), s ebben látja a szinek polaritását.

Goethe alapján foglalkozik a színek szerepével az *Esztétika* festészetről szóló fejezetében is. Itt is négy alapszínt különböztet meg: a kékben egy sötét a főelem, melyet egy világos közegen át nézünk, a sárgában viszont a világos, melyet sötétebb közegen át szemlélünk. A vörös és a zöld összegszínek, csakhogy a vörös „konkrét egység", míg a zöld az „eltörölt különbségek" alapján jön létre, s a „nyugodt semlegességet" képviseli. Ezek az alapvonások adják meg szerinte a színek szimbolikus használatának alapját. „A kék megfelel a gyengédebbnek, tünődőnek, csendesebbnek, az érzelmes maga-elé-nézésnek, amennyiben elve a sötét, amely nem eleven, derűs; a piros a férfias, uralkodó királyi; a zöld közömbös, semleges. E szimbolika alapján pl. Mária ott, ahol mint trónoló égi királynőt ábrázolják, piros palástot visel, ahol ellenben mint anya jelenik meg, kéket."[26]

A továbbiakban e polaritás és az ellentétek egységében megjelenő totalitás elve alapján zseniálisan elemzi a festészet színharmoniáit, erre most ez alkalommal természetesen nem térhetünk ki. Vissza kell kanyarodnunk a szín-tan *természettudományos* fejlődésének útjára. Ezen úton következő állomásként a *fiziológiai optikának* a XIX. században végbement fejlődése következett.

[22] Arthur Schopenhauers *Sämtliche Werke*. 12. Band Verlag der I. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart. 43. o.

[23] Uo. 45. o.

[24] Uo. 61. o.

[25] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Leipzig 1930. 320 § 282—283. o.

[26] Hegel: *Esztétikai előadások*. III. köt. Akadémiai kiadó, 1956. 57. o.

Megalapozói — Thomas Young, Hermann Helmholtz, Ewald Hering — a fizika tekintetében szigorúan a newtoni felfogás alapján álltak, a színlátás polaritásosságát fiziológiai alapon magyarázták, és a fény-érzetek analízisében legfontosabb szerepet betöltő *recehártya (retina)* sajátosságaira vezették vissza.

Rögtön két, egymással szembenálló (és máig is viaskodó) elmélet alakult ki, a Young—Helmholtz-féle *háromszín-* és a Hering-féle *négyszín*-teoria. Mindkettőjüket kiegészítette és a színlátásnak egy ismét másfajta strukturáltságát vallotta a látás *kettősségének (dualitásának)* elmélete.

A fiziológiai optika. A háromszín- és négyszín-elmélet

A *háromszín-teória* első fiziólogiai megalapozását Thomas Young adta (1807), majd Herman Helmholtz egészítette ki.

Young felfogását Helmholtz a következőképpen ismerteti: „Thomas Young fölveszi, hogy a szemben háromféle nemű idegrost van, melyek közül az egyik rendbeliek, midőn bármi módon ingereltetnek, a vörös színnek érzését hozzák létre, míg a második rendbeliek a zöldnek, a harmadik rendbeliek pedig az ibolya színét. Fölveszi továbbá, hogy a vörös-érző rostok nagyobb hullámhosszal bíró, világító éterlengések által aránylag legerősebben ingereltetnek, a zölden érzők a közép hosszúságú hullámok által, az ibolya színt érzők pedig a legkisebb hullámhosszbeli fény által. Így tehát a színképnek vörös végén a vörösen érző rostoknak ingerülete fogna túlnyomó lenni, s éppen ezért ezen rész vörösnek tetszeni; továbbá a zölden érző idegeknek észrevehető ingerülete fogna ahhoz csatlakozni, és eképpen a sárga színnek vegyes érzése támadni. A színképnek középen a zölden érző idegeknek ingerülete fogná a többi két nembelieket túlnyomni és azért a zöld színnek érzése felülkerekedni. Ott ellenben, hol emez az ibolyával összekeveredik, a kék támad; a színképnek legtörékenyebb végén az ibolya érzése válik túlnyomóvá."[27]

Az elmélet alapjai tehát megvoltak, és elmondhatjuk, hogy azóta a szinek sok kutatója ezt követi. Egyetlen hibája van, mégpedig az, hogy a háromféle idegrostot, pontosabban a recehártya háromféle fényérzékeny „csapocskáját" sem Youngnak, sem Helmholtznak nem sikerült anatómiailag felfedezni. Ez vált később a legnagyobb viták forrásává.

Helmholtz mindenesetre néhány nagy jelentőségü tétellel egészítette ki a Young-féle hipotézist, amelyet ezért Helmholtz-Young-féle háromszín-elmélletnek neveznek.

Először is ő foglalkozott első ízben a *szín-érzékelés összetevőivel, komponenseivel („dimenzióival")*. A zenei hanghoz hasonlóan ugyanis egy színt sem határozhatunk meg csak a hullámhosszának vagy a rezgésszámának értékével. Helmholtz — szintén a hanghoz hasonlóan — három komponenst különböztet meg:

„E szerint — írja — a színek valamenyi különbségei összevonhatók, háromra, amelyeket mint különbségeket az *árnyalatra*, a *teltségre* és a *világosságra* nézve jelezhetünk. Az *árnyalatbeli* különbségek azok, melyek a különböző színképi színek közt fennállanak, s miket a vörös, sárga, zöld, kék, ibolya, bíbor neveivel jelölünk . . . A színek *teltsége* legnagyobb a tiszta színképi színek-

[27] H. Helmholtz: id. mü. 206—207. o.

nél . . . annál gyengébb lesz, mentül több vegyül hozzá a fehérből . . . Valamennyi elegyes szín rendesen kevésbbé telt, mint az egyszerű színképi színek. Végre hátra vannak még a *világosság* vagy *fényerősségnek* a színtáblán nem képviselt különbségei. . . Eképpen tehát minden lehetséges tárgyilagos különbség a fény összetételeiben az érzésre nézve visszavezethető a különbségeknek csupán három nemére, úgymint a *színárnyalat*, a *teltség* és a *világosságbeli* különbségekre. Eképpen jelzi a nyelv is a színek rendszerét."[28]

E három komponens ma is érvényes rendszerét adja a szín-érzeteknek (legfeljebb az ún. „fajlagos világosságot" tehetjük még hozzá, erről később még szólunk). Helmholtz kortársa, Heinrich Grassmann pedig már megpróbálkozott azzal is, hogy e komponenseket a *frekvencia* és az *intenzitás* alapján értelmezze.

Grassmann ugyanúgy a XIX, század érdekes, sokoldalú emberei közé tartozott, mint Helmholtz. Legfőbb működési területe a matematika, „Ausdehnungslehré"-je a vektoranalízis, az affin-geometria és bizonyos mértékig általában a nem-euklidészi geometria kialakulása szempontjából jelentős.[29] Ezenkivül foglalkozott fizikával (többek között a hangtannal és a színtannal), nyelvtudománnyal (többek között a szanszkrit nyelvészettel), botanikával és folklorisztikával. De életrajza szerint népdalgyűjtő is volt, a gyűjtött dalokat saját harmonizálásában adta ki, erről Hermann Kretzschmar is elismeréssel nyilatkozott.[30] Munkásságát Hegelen iskolázott[31] eleven dialektika jellemzi.

Helmholtz hatására írt színtani munkájából *(Zur Theorie der Farbenmischung)* most nem is a szín-keverés törvényeinek pontokba foglalását kívánom kiemelni, hanem azokat az elveket, amelyeknek alapján ezt keresztülvitte, Grassmann a szín minden tulajdonságát kettőre vezette vissza, a frekvenciára és az intenzitásra. Így — tekintve, hogy egy valóságos fénysugár nem homogén, hanem alapszíne mellett más színeknek, összegszerűen a fehérnek keveréke — három matematikailag mérhető tényezővel kell számolni: a hullámhossz szerint vett szín-értékkel (Farbenton), a szín intenzitásával és a hozzákevert fehér fény intenzitásával.[32]

A színelmélet története szempontjából különösen jelentős, hogy Grassmann az intenzitás-frekvencia elvvel a vektorszámítás módszerét (amelynek egyik úttörője volt) is bevezette a színmérésbe: a vektor iránya jelzi a színértéket, hossza pedig az intenzitást.[33] A színek keverésekor ezeket a tényezőket kell tekintetbe vennünk, s az eredményt „geometriai összegük" adja, A rendszer null-pontja — mint második tanulmányában mondja — a fekete. A

[28] Uo. 200—201. o. Lásd továbbá H. von Helmholtz: *Handbuch der Physiologischen Optik*. Hamburg und Leipzig 1896. 321—326. o.

[29] Vö. Dirk J. Struik: *A metamatika rövid története*. Gondolat, 1958. 183. o.

[30] Hermann Grassmanns *Gesammelte Mathematische und Physikalische Werke*. III. Band, II. Teil: *Grassmanns Leben*, geschildert von Friedrich Engel. Leipzig 1911. 251—255. o.

[31] Uo. 132. o.

[32] Hermann Grassmann: *Zur Theorie der Farbenmischung* (1853). Uo. II. Band, II. Teil· Leipzig 1902. 162. o.

[33] Uo. 169—170. o. Ezzel Grassmann a színkeverést az „Ausdehnungslehre" alapján értelmezi. Ami röviden azt jelenti, hogy a színek egyrészt folyamatosan változó, másrészt kombinatorikus jellegű mennyiségek. Az Ausdehnungslehre ugyanis két dialektikus fogalompár alapján osztja be a matematika területét, ezek: a folyamatos és a diszkrét, az azonos és a különböző (kombinatorikus). Lásd: *Die lineale Ausdehnungslehre ein neuer Zweig der Mathematik*. Uo. I. Band. I. Teil. Leipzig 1894. 22—28. o.

telítettség az alapszínhez hozzákevert egyéb színek mennyiségével fordítottan arányos.[34]

Ez a felfogás a szín-jelenségeknek máig is legnagyvonalúbb, legreálisabb, matematikailag pedig legpregnánsabb értelmezését adja. Ezért nem véletlen, hogy elsősorban a szín-elmélettel foglalkozó matematikusok és fizikusok alkalmazták, mint pl. Maxwell és Schrödinger. (Később majd látni fogjuk, hogyan találta meg ez a felfogás klasszikus tolmácsolóját Schrödingerben. Most — történelmi sorrendet is tartva — csak Maxwellre utalunk.)

Maxwellnek már 1855-ből származó első szín-elméleti tanulmányában *(The Theory of Colours in Relation to Colour Blindness)* feltűnik az az elv, hogy mindent az intenzitásra vagy fényességre (brightness) és a spektrumon elfoglalt pozíció (tehát a frekvencia) által meghatározott szín-értékre (hue) kell visszavezetni.[35] A színelmélettel foglalkozó legjelentősebb tanulmányában *(On the Theory of Compound Colours)* pedig — Grassmannra hivatkozva — már a vektorszámítás módszerének alkalmazása mellett szólal fel: a vektor iránya jelzi a szín „minőségét", hossza pedig „menyiségét".[36]

Grassmannál és Maxwellnél azonban mégis inkább csak „kirándulás" volt a színtan, matematikai és elméleti szempontból foglalkoztak vele. Helmholtz több oldalról és szélesebb körben hatolt bele problémáiba. Így ő különböztette meg először a színek *kétfajta (additív és szubsztraktív) keverését.* Az elsőben színes fénysugarakat keverünk össze optikai úton, a másodikban festékeket pigmenteket, színes folyadékokat. Megállapította, hogy a kétféle keverésre más-más törvények is érvényesek. Ha vörös és zöld *fénysugarat* keverünk össze, az eredmény sárga lesz, sárga és kék fény pedig nem zöldet, hanem fehéret eredményez. Általában minél több, különböző hullámhosszú fényt kombinálunk, az összegszín annál világosabb. Ezzel szemben a festékek keverésénél a vörösből és zöldből nem sárga, hanem barna lesz, a sárgából és kékből pedig zöldet kapunk, minél több színt használunk, annál jobban megközelítjük a feketét. A kétfajta keverésben ellentétes törvények érvényesülnek, az elsőben az egyes fénysugarak összeadódnak, ezért azt *additív (összeadó) fénykeverésnek* nevezzük, a másodikban viszont, bár itt a festékeket összeadjuk, a színérzet megváltozásának az az oka, hogy az egyes festékek más és más színű sugarakat nyelnek el, *vonnak ki*, és csak más színeket engednek visszaverődni. Ezért ezt *szubsztraktív (kivonó) keverésnek* nevezzük.

Helmholtz az optikai, additív keverést tartotta a színelmélet szempontjából alapvetőnek (hiszen szemünk kétségtelenül minden színt érzékel, s a keveréket optikailag állítja elő). Ezért a harmadik alapszínnek nem a sárgát tekintette, mint addig a festői gyakorlat alapján általában tették, hanem a *zöldet.*

Ennek alapján fogott hozzá a szín-kontrasztok és a komplementer-színek létrejöttének elemzéséhez. (Elgondolásait, felfogásával megegyezően, de részben korrigálva és a színkeverés törvényeit pontokba foglalva Grassmann és Maxwell egészítette ki.)

Hogy bizonyos színek egymáshoz ellentétesen és egyben kiegészítőképpen kapcsolódnak, az régi felismerése a színek harmóniájával foglalkozó festőknek, íróknak. Leonardo da Vinci is körülbelül a koplementer-színek

[34] Grassmann: *Bemerkungen zur Theorie der Farbenempfindungen.* Uo. II. Band, II. Teil. 213—214. o.

[35] *The Scientific Papers of James Clerc Maxwell.* University Press, Cambridge 1890. Vol. I. 120. o.

későbbi elméletének megfelelően határozta meg, hogy mely színek kapcsolódnak jól egymáshoz: „Jól összeillő színek — írta —: a zöld a pirossal vagy a bíborral vagy a világos lilával, a sárga a kékkel."[37] Most Helmholtz ezt az érzést tudományos szintre emelte. Két tapasztalati tényből indult ki. Az egyik: hogyha hosszú ideig, mondjuk, vörös fényt szemlélünk intenzíven, s utána hirtelen fehér papírra nézünk, zöldeskék szín jelenik meg előttünk. (És viszont: zöldeskékre vörös, kékre sárga, sárgára kék.) Ez az *utólagos kontraszt* alapvető jelensége színérzékelésünknek, s belevilágít a színek egymással való rokonsági viszonyaiba. A másik: ha ugyanezeket a színeket additívan keverjük, akkor már a komplementer színpárokból is fehér színt nyerünk nemcsak mint Newton állította, a hét főszínből). Továbbá, ha egy színtelen (fehér) sugárnyalábból az egyik színt kiszűrjük, s a fennmaradottakat ismét összekeverjük, nem kapunk fehéret, hanem az eltávolított fény komplementerjét. Grassmann azt is bebizonyította, hogy minden színnek megvan a spektrumon az a kiegészítő színe, amellyel összesítve fehéret kapunk, kivéve a zöldnek, amelynek kiegészítő színe, a bíbor, nincsen rajta a spektrumon, hanem a vörös és kék fény keveréke.

Grassmann érdekes bizonyítékot talált arra is, hogy a spektrum két vége felé haladva valóban egyre inkább azonos szín-érzetet kapunk. A már szinte a szín-érzékenység határán túleső 812,5 μ hullámhosszú vöröset a szintén e határon fekvő 406,2 μ hullámhosszú ibolyával kevert össze, s eredményül, olyan telített vöröset kapott, amelyet a szín-érzékelés nem érzett összetettnek.[38] Ennek alapján a színkeverésnek két irányát különbözteti meg. Az egyik a vöröstől a narancson, zöldön, kéken, ibolyán, bíboron át vezet vissza a vörösig. A másik ugyancsak a vöröstől a bíboron, ibolyán, kéken, zöldön, narancson át vezet vissza a kiindulóponthoz. Az elsőt nevezi pozitívnak, a másodikat negatívnak.[39]

Ezeknek a jelenségeknek az értelmezése azóta is a színek rendszerezésének legnagyobb problémája, s ma sincs rájuk minden szempontból megfelelő tudományos magyarázat. Helmholtz a megoldást éppen a háromszín-elméletben kereste. *Optisches über Malerei* című munkájában[40] Young hipotézisére hivatkozva a következőképpen vázolja fel a folyamatot. Ha például sokáig nézünk vörös színt, akkor a recehártya vöröset érzékelő csapocskái kifáradnak, a másik kétfajta azonban pihent marad, s amikor szemünket elfordítjuk a képről, átveszi az ingerületet. Mivel az előbbiek a zöldre és kékre érzékenyek, az ún. negatív utókép e két szín összege, tehát zöldeskék lesz. Ugyanígy a többiek esetében: a tiszta-zöld komplementer színe a bíbor, a pirosnak és kéknek keveréke, a kéké a sárga, a piros és a zöld összege és így tovább. Helmholtz és Grassmann e feltevések alapján kísérletileg is meghatározzák, hogy milyen színek adnak együtt fehéret, milyen színek tekinthetők tehát komplementereknek. Kutatásaik eredményeképpen tapasztalatilag igazolt megalapozását adták az egyes színek összefüggéseinek, s azóta minden olyan munka, amely a színek harmóniájával foglalkozott, természetszerűen ezen alapult. Érdemük, hogy egyben precízirozták is az addigi sejtéseket. Lerögzítették, hogy a pirosnak nem a zöld a komplementerje, hanem a kékeszöld, a bíbornak

[36] Uo. 418—419. o.

[37] Leonardo da Vinci: *Tudomány és művészet. Válogatás művészi írásaiból.* Magyar Helikon, 1960. 98. o.

[38] Grassman *Gesammelte Werke.* II. Band. II. Theil. 216. o.

[39] Uo. 164. o.

[40] Hermann von Helmholtz: *Vorträge und Rede.* II. Band. Braunschweig 1903. 122.

viszont maga a zöld, az ibolyának nem a sárga, hanem a zöldessárga, a tiszta kéknek nem a narancs, hanem a sárga, végül a narancsnak a kissé már zöldes árnyalatú kék (türkizkék).

Egzakt vizsgálatainak tapasztalati eredményeit Helmholtz az alábbi táblázatban összegezte:[41]

Szín	Hullám-hossz mμ	Kiegészítő szín	Hullám hossz mμ	A hullámhosszak hányadosa
vörös	656,2	zöldeskék	492,1	1,334
narancs	607,7	kék	489,7	1,240
aranysárga	585,3	kék	485,4	1,206
aranysárga	573,9	kék	482,1	1,190
sárga	567,1	indigókék	464,5	1,221
sárga	564,4	indigókék	461,8	1,222
zöldessárga	563,6	ibolya	433-tól	1,301

Ebből a táblázatból néhány fontos következtetést vont le.

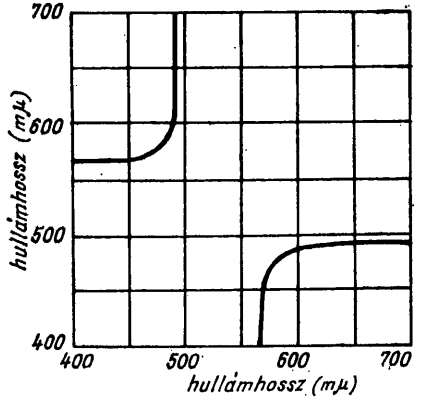
Először is azt, hogy komplementpárok viszonyszámai nem azonosak, a komplementaritás tehát nem analóg a zenei összhanggal, mondjuk a kvinttel vagy a terccel. Az utolsó oszlopból azt is kiolvashatjuk, hogy a hányados a kvarttól (1,33) a kistercig (1,20) csökken, hogy azután körülbelül a kvartig, ismét nőjön.

A hányadosnak ez a csökkenése-növekedése rámutat a komplementerszínek kapcsolatának másik feltűnő sajátosságára. Arra ti., hogy ha helyeiket a spektrumon összekapcsoljuk, nem kapunk szimmetrikus kontinuitást. Van két sajátos területe a spektrumnak, a zöld szín két oldalán, a zöldessárga és a zöldeskék tartományban, ahol a hullámhossz egész kis változásának a kiegészítő színek hullámhosszában sokkalta nagyobb változás felel meg.

Nézzük meg közelebbről ezt a két szín-tartományt. Haladjunk például a sárga színek között 10 millimikron hullámhosszal előre (563,6-től 573,9-ig), azt látjuk, hogy ezalatt kiegészítő színeik hullámhosszai kb. 400-tól, de legalábbis 433-tól 482,1-ig növekednek. Itt tehát a 10-zel 50—80 áll szemben.

Vegyünk most a zöldeskék tartományban hasonló 10 millimikronnyi változást, s haladjunk 482,1-től 492,1-ig. Ezalatt a kiegészítő színek ismét kb. 80 millimikronnyival növekednek: 573,9-től 656,2-ig.

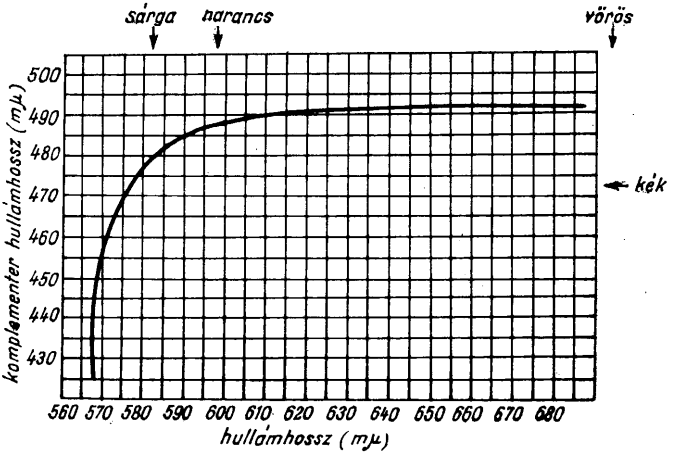
A komplementer színek törvényszerűségét tehát nem kereshetjük sem azonos hányadosban, sem azonos különbségben. A valódi összefüggést Helmholtz az alábbi módon, hiperbolikusan ábrázolta:[42]



4. ábra. A komplementer színek összefüggése Helmholtz szerint

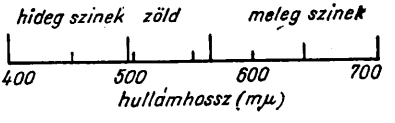
[41] H. von Helmholtz: *Handbuch der Physiologischen Optik.* Hamburg und Leipzig1896. 317. o.
[42] Uo.

Priest az ábrát még áttekinthetőbbé tette azzal, hogy az adatokat egyetlen görbében foglalta össze:[43]



5. kép. A komplementer színek összefüggése Priest szerint

A színlátásnak ez a szerkezete annál karakterisztikusabb, mivel ez a két kitüntetett terület (kb. 497 mμ-n innen és 565mμ-n túl) éppen azt a zöld tartományt fogja közre, amelynek a spektrumon nincs kiegészítő színe. Lineárisan ábrázolva így a következő szerkezetet kapjuk:



6. ábra. A színlátás struktúrájának alapvonásai

Az így feltárt összefüggések alapján dolgozták ki a komplementer színek tapasztalati képletét. Ezt először V. Grünberg adta meg 1905-ben a következő formulában:[44]

$$(\lambda - 559)\ (498 - \lambda') = 424,$$

eszerint tehát a spektrum két kiemelt pontjától (559 és 498mμ) számítva a rezgésszámok különbözeteinek szorzata állandó.

[43] Woodworth—Schlosberg: *Kísérleti pszichológia.* Akadémiai Kiadó, 1966. 481. o. alapján.

[44] V. Grünberg: *Farbengleichung mit Zuhilfnahme der drei Grundempfindungen im Young—Helmholtzschen Farbensystem.* Annalen der Physik. Vierte Folge. Band 17. Heft 1. 1905. 165—173. o. Grüngberg, mint a címből is kitűnik, számításait a színmetrikának arra a később tárgyalandó módszerére építette, amely szerint három alapszínből a spektrum valamennyi színét elő lehet állítani. König és Diterici alapján ő 482, 506 és 665 mμ-ban vette fel a három alapértéket. Miután két komplementer szín közül az egyik a vörös-zöld, a másik a kék-zöld alapszínek között (vagy körül) található, azt feltételezte, hogy az elsőt éppen vörös-zöld, a másodikat a kék-zöld arány határozza meg oly módon, hogy összegük mindig állandó. Ezt az összeget egynek véve számította ki a következő képletet.

$$\frac{665 - \lambda}{\lambda - 506} + \frac{\lambda' - 482}{506 - \lambda'} = 1;$$

s ebből egyszerű számítás útján kapta a fenti formulát.

Ennek a képletnek azóta többféle változatát ismerjük, struktúrájában azonban valamennyi azonos ezzel, csak a két határérték és az állandó különböznek. Így például Manfred Richter a következőképpen módosította:[45]

$$(\lambda - 567{,}4)(497{,}7 - \lambda') = 184{,}3$$

Priest viszont frekvenciában adta meg:[46]

$$(530 - f)\,(f' - 608) = 220$$

Végül az International Congress on Illumination (ICI) 1931-ben, a színmetrika normalizálásakor (az akkor konvencióul elfogadott 700, 546,1 és 435,8 alapértékekre vonatkoztatva) a következő formulában egyezett meg:[47]

$$(\lambda - 565{,}52)\;(497{,}78 - \lambda') = 223{,}02$$

Bár egyes számítások igen pontos értékeket adnak, a számított hullámhosszak (vagy frekvenciák) mégis csak hozzávetőlegesen értendők. Márcsak azért is, mert az emberi szem nem érzékeli a hullámhossz-egység tört részeit, sőt a spektrum legnagyobb részén több egységnyi különbség kell a színérzet megváltozásához. De ezen túl is tapasztalhatunk bizonyos ingadozást, a kiegészítő szineket nem lehet egész pontosan lerögzíteni, hanem csak kis sávokra. Priest és Sinden az eltéréseket is megvizsgálták. Megállapították pl., hogy a 655 hullámhosszú piros kiegészítő színe a 485—493 között levő kékeszöld sávban található. Ha fordítva, a kékeszöld vagy sárga sáv kiegészítő színét keressük, még nagyobb lehet a „szórás", a 495mμ kékeszöld komplementer szine 585 és 655 között helyezkedik el.[48]

Mindez nem a fenti képlet tagadását, hanem a *statisztikai érvényességét* jelenti (hiszen a fehér már eleve statisztikai átlag). És azt is, hogy a fehér érzet létrejöttéhez nemcsak a két szín hullámhossz- és rezgésszám-értékét kell tekintetbe venni, hanem világosságát és telítettségét is. Egyenlő intenzitás mellett például — Helmholtz megállapítása szerint[49] — egyetlen esetben jön létre a kiegyenlítődés jelensége: a ciánkék és a narancs komplementer kettős esetében. Ezt egyébként legujabban Heinrich Frieling is alátámasztotta, ő a kiegészítő színek sorából világítás-telítettség viszonyai alapján öt párt emelt ki. Köztük a világosság szempontjából a legnagyobb különbséget a citromsárga-violet kék, a kiegyenlítődést viszont a narancsvörös–zöldeskék pár adja.[50]

A komplementer színek tapasztalati rendszere tehát kialakult, de az okául megadott háromszín-elmélet csak hipotézis maradhatott, mivel nem találtak

[45] Lásd Dr. Herbert Schober: *Das Sehen.* Band II. Leipzig 1945. 152. o.

[46] Lásd C. H. Graham: *Color Theory.* In: *Psychology: A Study of a Science.* Volume I. Edited by Sigmund Koch. McGraw—Hill Book Company, New York—Toronto—London 1959. 163. o.

[47] Lásd S. W. Krawkow: *Das Farbensehen.* Akademie Verlag, Berlin 1955. 16. o.

[48] Ismerteti Woodworth—Schlosberg: i.m. 481. o.

[49] Helmholtz: Handbuch . . . 319. o.

[50] Heinrich Frieling: *Kompensationsfarben — ihre phänomenologische und psychologische bedeutung, insbesondere für die Gestaltung.* Internationale Farbtagung Luzern. 1965. A másik három pár egyébként: a legnagyobb fényerőkülönbségé a narancssárga-kék, az erő kiegyenlítődéséé a bibor-zöld, s végül a „temperatura" kiegyenlítődéséé az ibolya-zöldessárga.

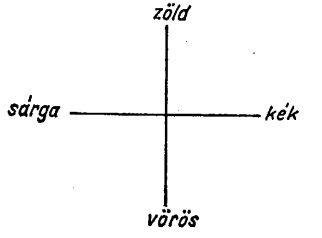
bizonyítékot a háromféle csapocska létére. Ez adott módot Ewald Heringnek arra, hogy *négyszín-teóriájával* fellépjen Helmholtz ellen.

Ahogy a háromszín-elmélet hívei számtalan elődre hivatkoztak és hivatkoznak, ugyanúgy utalnak a négyszín-elmélet védelmezői másokra, többek között a görög filozófusokra, Leonardóra, Hegelre, Machra, akik mind négy alapszínt ismertek el. Különösen nagy hatással volt az elmélet kialakulására Mach. Ewald Hering, a négyszín-elmélet megalkotója, filozófiai tekintetben is reá hivatkozik.

Hering filozófiai megnyilatkozásai elsősorban a „spiritualista" pszichológia ellen irányulnak. Az olyasfajta fogalmaknak, mint lélek, szellem, ítélet, nincs helyük a pszichológiában,[51] minden pszichikai folyamatnak egy fizikai,[52] mindenekelőtt pedig kémiai folyamat felel meg.[53] Ez az első látszatra materialista állásfoglalás azonban végül is a Mach-féle parallelizmusba torkollik, Hering őt vallja mesterének.[54] Lenin az *Empiriokriticizmusban* nem hiába emlegette őket együtt.[55]

Hering a szín-látás struktúráját a kétszeres, illetve a fehér–fekete kettőssel együtt a háromszoros polaritásban látta. Három látási „szubsztancia" van tehát, mindegyikükhöz két-két alapszín tartozik, amelyek egymáshoz viszonyítva „ellenszínek". Az első két szubsztanciát a kék–sárga és a vörös–zöld pár alkotja. E színpárok tagjainak ellenszín-jellegét nemcsak komplementeritásuk adja meg, hanem az is, hogy nincs egymásba olvadó árnyalatuk, a sárga például lehet vöröses vagy zöldes, de sohasem kékes, a zöld lehet kékes vagy sárgás, de sohasem vöröses, és így tovább.[56] A harmadik szubsztancia ellenszínei a fekete és a fehér, középütt a szürke különböző árnyalataival. (A kontraszt elvéből következik, hogy bár a fekete szín Hering szerint sem létezik fizikailag, az érzékelés szempontjából mégsem puszta hiány, hanem valóságos érzet. A színek hiányát ugyanis egyfajta sötétszürkének érzékeljük, a fekete már a fény hatására keletkezett kontraszt.)

A tarka színek viszonyait ezek szerint a következő séma mutatja.



7. ábra. A színek polaritása Hering szerint

[51] Ewald Hering: *Wissenschaftliche Abhandlungen.* II. Band. Georg Thieme Verlag, Leipzig 1931. 37. *Zur Lehre vom Lichtsinne.* 6. o. (Mivel a kiadás Hering tanulmányait — szám szerint 84-et — az eredeti kiadás oldalszámozásával közli, a további hivatkozások alkalmával a sorszámot is meg kell adnunk.)

[52] Uo. 42. sz. 197. o.

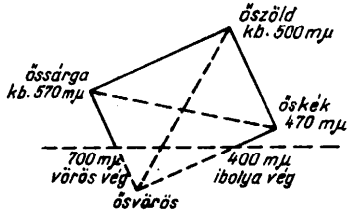
[53] Uo. 41. sz. 183. o.

[54] Uo. 44. sz. 72. o.

[55] Lenin: *Összes Művei* 14. köt. Kossuth, 1964. 171. o.: „. . .amit a fiziológiai és a geometriai tér, vagyis az érzéki észlelet tere és az absztrakt tér közti különbségről mondott . . . . teljes egészében megismétli Dühring hibáját."

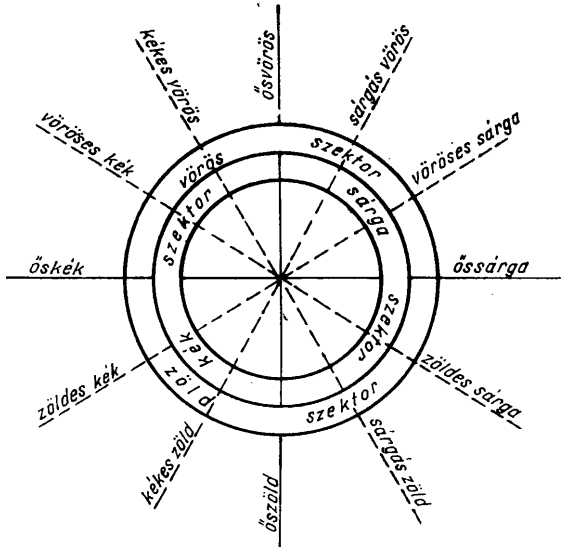
[56] Ezt a gondolatot természetesen Hering műveiben több helyen is megtaláljuk. A legteljesebben kifejtve talán a *Zur Lehre vom Lichtsinne* VI. fejezetében *(Grundzüge einer Theorie des Farbensinnes).* Id. mű. 42. sz. 169—172. és 180—184. o.

A szín-háromszöget így váltja fel a négyszög.



8. ábra. A szín-négyszög Hering szerint

Ez az ábra[57] megadja az ősszinek hullámhosszát is, s elválasztja a spektrum -színeket a bíbortól (a bíborban látva az „ősvöröst"). A körös ábrázolásban viszont így alakul Heringnél a színek rendje:[58]



9. ábra. A színkör Hering szerint

Ez már magában foglalja a komplementer-színviszonyokat is, és kétségtelenül kifejezi a többi színt a négy ősszín kombinációjával.

Hering tetszetős feleletet adott a polaritások fiziológiai alapjára vonatkozólag is. Szerinte is háromféle fotoreceptornak kell működnie a recehártyán, az egyik a fehér–fekete, a másik a sárga–kék, a harmadik a zöld—vörös szubsztanciára reagál az asszimiláció és disszimiláció egymással ellentétes folyama-

[57] Ezt az ábrát Hering követőjének, Dr. Arnim von Tschermak—Seyseneggnek 1947-ben kiadott könyvéből vettük. *(Einführung in die physiologische Optik).* Springer Verlag, Wien 1947. 82. o.) Hering értékei az ősszínekre vonatkozóan: ősvörös — az 510 mμ zöld komplementerje, össárga — 565 ± 0.5 mμ, őszöld — 504,5 ± 0,5 mμ, őskék — 468 ± 1,2 mμ.

[58] Uo. 47. o.

tával.[59] Ha mondjuk a sárga vagy a fehér fény hatására disszimiláció, bomlás indul meg, ugyanabban a fekete vagy a kék hatására regeneráció következik be. A fehér szubsztanciában valamennyi fény hatására bomlás jön létre, s ezzel magyarázható a komplementaritás jelensége: amikor egyidejüleg kék és sárga színt észlelünk, nem összegük lesz fehér, hanem asszimilációs-folyamatuk megsemmisíti egymást.

Ez az elmélet azonban éppúgy megmaradt a hipotézis színvonalán, mint a Young-Helmholtz-féle. Az asszimiláció-disszimiláció elve termékeny gondolatnak bizonyult, de a háromféle szubsztanciát (csakúgy, mint Helmholtzéit) ma sem sikerült megtalálni. S bár a szín-látás kontrasztos felfogásával kétségtelenül fontos törvényt ragadott meg, nem tudott magyarázatot adni olyan fontos kérdésekre, mint amilyeneket Helmholtz görbéje már felvetett (ezek tárgyalását Hering mindig kikerüli). Megkerüli azt a tényt is, hogy a sárga szín additív keverés, a zöld pedig szubsztraktív keverés esetében előállítható más színekből (a sárga a zöldből és vörösből, a zöld a kékből és sárgából, a a bíbor pedig mindkét módon a kékből és vörösből). Hering elutasította azt a közvetítő megoldást — amelyet többek között Aubert képviselt —, hogy három *alapingert* de négy *alapérzetet* vegyünk fel,[60] a négy szín egyenrangúságát azonban nem tudta bizonyítani. A négyesség mégis jobban megfelelt a közvetlen szín-érzetnek (amely a sárga színt a helmholtzi trikromatizmussal ellentétben egyenrangú alapszínnek érzi), és tetszetősebb magyarázatot adott a komplementaritás tényére. A színlátás tudományának történetében tovább folyt a harc a két elmélet között. Hering felfogását nemcsak tanítványai — mint Tschermak-Seysenegg — fejlesztették tovább, nemcsak a svéd színrendszer (az ún. Hering-Johannson természetes szín-rendszer) képviselői építenek elméletére, de ma is találkozunk elveivel az olyan nagytekintélyű filozófusok írásaiban is, mint pl. MacNichol, Macpherson és Svaetichin.[61] Sok követője akad a szín-pszichológiában is, nálunk például Hering elméletét vallja Kardos Lajos.[62]

A látás *kettősségének (dualitásának, duplicitásának)* elmélete, mint mondtuk, másfajta bontásban foglalkozik a szín-látás jelenségeivel. Ezért nem is volt „vitapartner" — Helmholtz is, Hering is elfogadta, és a maga módján értelmezte. Mégis hozzájuk képest olyan új momentumokat is tartalmaz, amelyek miatt melléjük kell állítanunk.

A problémát először Purkinje cseh fiziológus vetette fel a múlt század első felében, s ezért az általa megfigyelt tényeket Purkinje-féle jelenségnek nevezik. Eszerint világosban más a színlátásunk, mint sötétben, a nappali világossághoz alkalmazkodott szem sokkal több árnyalatot különböztet meg (például felismeri a sárgát és a vöröset is, az éjszakai sötéthez akkomodálódott szem viszont csak néhányat (leginkább a kéket és a kékeszöldet). Később pontos mérésekkel bebizonyították, hogy az előbbi fényérzékenységi görbéjének maximuma kb. az 560mμ körüli zöldessárgában, az utóbbié az 500mμ körüli kékeszöldben van. Az éjszakai színérzékenység tehát a rövidebb hullámhosszak felé tolódik, a sárgát sötétnek, a vöröset csaknem feketének látjuk. Maga

[59] Uo. 41. *Zur Lehre vom Lichtsinne.* 187.—193. o.

[60] Uo. 44. 88. o.

[61] E. F. MacNichol, L. Macpherson, G. Svaetichin; *Studies on Spectral Response Curves from Fish Retina* In: *Visual Problems of Colour. Proceedings of a symposium held at the National Physical Laboratory, on september 23—25. 1957.* No. 39. 534. o.

[62] Kardos Lajos: *Általános pszichológia.* Tankönyvkiadó, 1964. 38. o.

az alkalmazkodás is pontosan megfigyelhető folyamat, mérni tudják idejét, patalógikus hiánya az ún. farkasvakság.

E jelenség okát keresve alakította ki Johannes Kries a duplicitásos látás elméletét, a nappali és az éjszakai látást a szem ideghártyájának (recehártyájának vagy retinájának) kétféle receptor-elemével, a pálcikákkal és csapokkal hozva összefüggésbe. (1894)

Valóban igen kézenfekvő ez az összekapcsolás. A pálcikák és csapok számuk, beidegzésük, anatómiai felépítettségük, a retinán való elhelyezkedésük szerint egyaránt feltűnően különböznek egymástól. A pálcikák száma sokkal több (mai mérések szerint 125 millió), mint a csapoké (4—7. millió). A pálcikák fürtszerűen, csoportosan kapcsolódnak az idegrostokhoz (számuk mintegy 1,250,000). míg a csapok gyakran egymagukban is „közvetlen összeköttetésben állnak" velük, a pálcikák nagyobbak, vastagabbak a kicsi és a karcsú csapoknál. A pálcikák inkább a recehártya szélsőbb részein helyezkednek el, a csapok viszont középen, az un. sárgafoltban (macula lutea) és a látógödörben (fovea centralis). Mindez arra mutat, hogy funkciójuk kb. a fül belső és külső szőrsejtjeivel vethető össze.

A gondolat akkor vált puszta sejtésből tudományos hipotézissé, amikor Boll 1876-ban felfedezte a pálcikák színérzékelő anyagát, a *rhodopsint* (látóbíbor). Kries dualitásos elmélete erre támaszkodott. Nem Helmholtz és a háromszínlátás ellen, hanem tulajdonképpen éppen mellette, Kries véleménye szerint ugyanis ez a jelenség éppen Helmholtzot igazolja. Ameddig megmarad amellett, hogy a nappali látás színérzékeny, az éjszakai színvak, valóban azt is teszi. Amikor azonban hangsúlyozza, hogy a nappali színlátás a hosszabb hullámhosszakra, az éjszakai a rövidebbekre reagál erőteljesebben, mégis felveti egy Helmholtzéval ellentétes értelmezés lehetőségét.[63] A különféle elméletekből ő próbált meg először szintézist teremteni, általában ma is őt tekintik az ún. „zóna-elméletek" előfutárjának, amelyek a kettes, hármas és négyes rendszert egyaránt elismerik, de mindegyiket csak az idegműködés más és más szintjén, zónájában tartják érvényesnek.

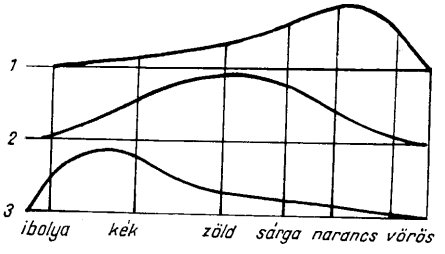
Mindhárom elmélet termékeny hipotézisnek bizonyult, s azóta sok új felfedezést ösztönzött. Három különálló területen követhetjük ezt a fejlődést. A *szín-metrikával, szín-méréstannal* voltaképpen a fizikához kanyarodunk vissza, hiszen ez a tudomány az emberi szín-érzékelés törvényei alapján egzakt fizikai módszerekkel foglalkozik a színek viszonyaival (és művelői között olyan neveket is találunk, mint J. C. Maxwell vagy Erwin Schrödinger). Ezután a két elmélet alapján létrejött *színrendszereket* vesszük sorra (ezuttal nem az esztétikai célzatú rendszereket még, hanem az olyan modelleket, mint Ostwald vagy Munsell színkörei, színtestei). Végül a színérzékelés *fiziológiai* kutatásának újabb eredményeire térünk ki.

Szín-metrika

A szín-metrika egzakt mérésekkel és matematikai értelmezésükkel visz bennünket közelebb a szín-látás struktúrájának feltárásához. A szín-metrika problémaköréből itt természetesen csak azokat a kérdéseket ragadjuk ki, amelyek a színek rendszerére vonatkoznak.

[63] Johannes von Kries: *Helmholtz als Physiolog.* Die Naturwissenschaften, 1921/35 680. o.

Mindenekelőtt a feltételezett három alapszín „*színérzékelési görbéjével*" kell foglalkoznunk. Young még igen egyszerűen képzelte el a háromféle receptor-elem érzékenységét.[64]



10. ábra. A háromféle receptor-elem színérzékelése Young szerint (1. a vörös-, 2. zöld- és 3. az ibolyaérzékeny receptoré)

Ez a séma szimmetrikus: mindhárom receptor érzékelési területe kiterjed az egész spektrumra, a vörös és az ibolya polárisan ellentettek, a zöld pedig arányosan tölti ki az egész területet.

A mérések azonban nem igazolták ezt az elképzelést, hanem feltárták a szín-látás struktúrájának aszimmetriáját.

Itt mindenekelőtt James Clerc Maxwell eredményeiből kell kiindulnunk, a három „alapszín" színérzékelési görbéjét ő vizsgálta meg először *egzakt módszerekkel*. Munkássága során vissza-visszatért a színproblémához összegyűjtött művei között kilenc erről szóló kisebb-nagyobb tanulmányt, közleményt találunk.

Maxwell kiindulópontul elfogadja Young háromszín-elméletét, s ennek alapján kezdi meg kísérleteit, Helmholztztól függetlenül 1852-ben.[65] Hangsúlyozza, hogy a hármasság már Young szerint sem fizikai jellemvonása a színnek, hanem a szem sajátosságaiban gyökerezik.[66] Több alkalommal leszögezi, hogy három és csakis három alapszín van,[67] de a vörös és a zöld mellett hol a kéket, hol az ibolyát veszi fel harmadiknak.[68] Végül arra a következtetésre jutott, hogy bármely három színt felvehetünk, ha egy háromszög csúcsának fogjuk fel őket. Hozzájuk viszonyítva minden színt meg tudunk határozni.[69]

Legjelentősebb színelméleti munkájában *(On the Theory of Compound Colours, and the Relations of the Colours of the Specturm* (1860, Vol. I. 410—44. o.) beszámol kísérleteiről. Három alapszínt választott: vöröset (630 mμ), zöldet (528 mμ) és indigókéket (457 mμ).[70] Az egyes alapszíneket betűkkel jelölte (x = vörös, y = zöld, z = kék), azóta is e jelöléseket használja a szín-metrika. Intenzitásukat úgy választotta meg, hogy együtt fehéret adjanak, tehát

[64] Helmholtz *Handbuch . . .* c. könyve alapján, 346. o.

[65] *The Scientific Papers of James Clerc Maxwell. (Experiments on Colour, as perceived by the Eye, with remarks on Colour—Blindness).* University Press, Cambridge 1890. Vol. I. 152. o.

[66] Uo. 136. o., továbbá Vol. II. 267. o. *(On Colour Vision)*

[67] Pl. Uo. Vol. I. 121. o. *(On the Theory of Colours in relation to Colour—Blindness);* 245. o. *(On the Theory of Compound Colours, with reference to Mixtures of Blue and yellow Light);* 263. o. *(Account of Experiments on the Perception of Colour):* 448. o. *(On the Theory of Three Primary Colours).*

[68] A kéket pl. uo. Vol. I. 131. o., az ibolyát Vol. I. 150. o. stb.

[69] Uo. Vol. II. 273. *(On Colour Vision)*

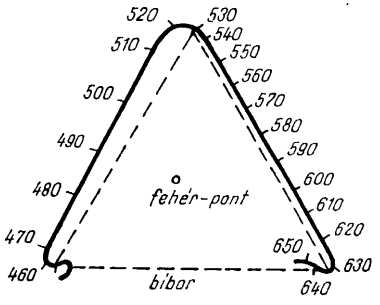
[70] Uo. 425. o. Megjegyzendő, hogy Maxwell egyrészt a Fraunhofer-vonalakhoz viszonyítva, másrészt angol mérték-rendszerben adja meg az adatokat, a mi mértékrendszerünkben vett értéküket Kravkov alapján adjuk (i. m. 28. o.).

komplementer színhármast alkossanak.[71] Olyan készüléket szerkesztett, amely lehetővé tette, hogy a három alapszínt különböző mérhető mennyiségekben állítsa elő és adja össze. Ezután a három alapszínből, megmérve a szükséges mennyiséget, kikeverte a spektrum különböző hullámhosszúságú színeit (illetve a hozzájuk „legjobban hasonlókat").

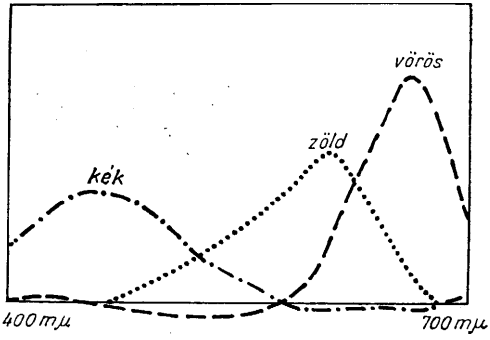
Voltaképpen ez a kísérlet volt a szín-metrika születése. A három alapszínen alapuló szín-mérés ekkor vált találgatásból tudománnyá, ekkor bizonyosodott be, hogy három színből valamennyi spektrumszínt elő lehet állítani (sőt nemcsak a spektrumszíneket, hanem valamennyi látható színt is). Igaz, hogy Maxwell bizonyos színekre negatív értékeket kapott, ez azonban csak a közvetlen szemlélet számára meglepő, hiszen a negatív értékek matematikailag éppúgy értelmezhetők, mint a pozitívak.

Kísérletei alapján Maxwell módosította a szín-háromszöget. Azok a színek, amelyeknél bizonyos alapszínekre vonatkozólag negatív érték adódott, a három alapszín által bezárt háromszögön kívülre kerültek, a háromszög belsejében viszont meghatározta a „fehér-pontot", azt a helyet, ahol az alapszínek által meghatározott rendszerben a fehér elhelyezkedik.[72]

Megszerkesztette továbbá, mint már említettük, a három alapszín érzékelési görbéjét.[73]



11. ábra. Maxwell szín-háromszöge



12. ábra. A három alapszín érzékelési görbéje Maxwell szerint

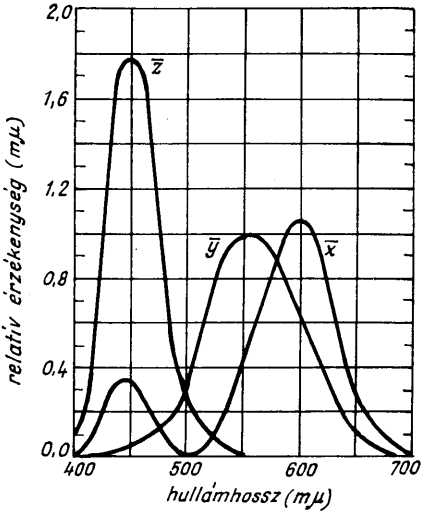
Maxwell metódusával azóta is többen elvégezték a fenti mérést. Az eredményeiket összegező színérzékelési görbéken egyes részletek módosultak, annak következtében, hogy mást és mást vettek fel alapszínnek (König és Diterici 655, 505 és 430 Granit 600, 530 és 460 mμ-ost stb.). Fejlődött a metódus is. Ennek ellenére a görbék bizonyos alapjellegzetességei változatlanok maradtak.

[71] Ami azt jelenti, hogy mégsem választhatunk tetszőlegesen bármely alapszínt. Ha azt akarjuk, hogy általuk minden színt maximálisan meghatározhassunk, komplementer viszonyban kell állniok egymással.

[72] Uo. Vol. II. 444. o. (Maxwell háromszögének alapja a vörös-zöld vonal, mi a háromszöget a ma szokásos ábrázolás szerint elforgattuk.)

[73] Uo. Maxwell két megfigyelő adatai alapján két görbét ad, a sajátját és egy másik személyét. Tekintve azonban, hogy saját magát bizonyos tartományokra vonatkozóan színvaknak ítéli, a másik megfigyelő adatai alapján készített grafikont közöljük. Ebben még a három görbe összege is fel van tüntetve, a későbbi szerzők ezt elhagyták. Az ábrát az eredetihez képest tükörszerű fordításban adjuk, Maxwell a vörös tartományt tette a kép baloldalára.

Jellemzésül most csak a legfontosabbat mutatjuk be, a Nemzetközi Világításügyi Bizottság (International Commission on Illumination, ICI)[74] által 1931-ben konvencionálisan elfogadott és általánosan használt görbét.[75] Alapértékei: 700, 546 és 435,8 mμ.



13. ábra. Az ICI szín-érzékelési görbéje ($\bar{x}$ = kék, $\bar{y}$ = zöld, $\bar{z}$ = vörös)

Mit mutatnak ezek a színérzékelési görbék?

Számunkra azt, hogy a spektrum a színérzékenység szempontjából jól elkülöníthető sávokra oszlik,[76] amelyeket *kitüntetett pontok* határolnak. Ezek a színérzékelési görbék csúcspontjai, mélypontjai és kereszteződési pontjai:

csúcspontok:	450 mμ		560 mμ		600 mμ
mélypontok:		500 mμ	560 mμ		
kereszteződési pontok:	485 mμ	500 mμ		575 mμ	

Két szakasznak van kiemelkedő szerepe: a 485—500 (kékeszöld) és az 560—575 mμ (sárga) hullámhosszú tartománynak.



14. ábra. A kitüntetet sávok

[74] Franciául: Commission Internationale d'Éclairage, CIÉ.

[75] Ralph M. Evans *An Introduction to Color* (New York—London 1948.) c. könyve alapján. 206 o.

[76] Itt röviden utalni kell a kérdés történetére is. A spektrum sávjaira elsőízben Koenig hívta fel a figyelmet, őt idézve foglalkozik ezzel a problémával Helmholtz *(Handbuch* . . . 357—358. o.) és Schrödinger is (i. m. 429. o.). Koenig szerint a két szélső sáv színei monochromatikusak, mert előállításukhoz 655 mμ fölött elégséges a vörös, 430 mμ alatt pedig az ibolya. Ezután befelé haladva két köztes sáv következik, nagyjából a 630—655 és 430—475 mμ hullámhosszak között, itt a vöröshöz, illetve ibolyához zöldet is kell keverni. Végül a belső sávon a sárga, a zöld és a kék színek találhatók, ezek előállításához mindhárom alapszínt fel kell használni.

Ez a beosztás később módosult. A legfontosabb változásokat itt csak jelezhetjük. Ha akár az ICI által elfogadott színérzékelési görbét és a hozzá számokban is megadott

Éppen annak a két szakasznak tehát, amelynek kiemelkedő jelentőségét az előbb a komplementer színekkel kapcsolatban is fel kellett ismernünk. E két szakasz fogja körül a zöld szín-tartományt, amelynek nincs a spektrumon kiegészítő színe, e két rövid szakasz szolgáltatja az ellentett oldal hosszú sávjainak kiegészítő színeit. Nyilvánvaló tehát hogy az tud majd kielégítő feleletet adni a színlátás struktúrájára (s egyben harmónia-törvényeire), aki kielégítően meg tudja adn e jelenség okát is.

értékeket nézzük, akár Kravkov ide vonatkozó fejtegetéseit (i. m. 65. o.), lényeges eltéréseket látunk. Először is eltűntek a széles „monochromatikus" végsávok, lényegében az egész spektrumon nem találunk pontot, amely egy alapszínből kikeverhető lenne. Továbbá — mivel a kék tartományban a kék és a zöld mellett a vörös érzékenységére is pozitív értékeket mértek — a trichromatikus tartomány is nagyobb lett. Az történt tehát, amit az előbb a Youngtól Maxwellig tartó fejlődésben egyszer már láttunk: eltűnt a kezdő hipotézis „megnyugtató" szimmetriája.

Megmaradt azonban továbbra is az a tény, hogy a spektrum sávokra bontható, aszerint, hogy az egyes sávokon belül levő színeket milyen és milyen mennyiségű alapszínekből lehet kikeverni.

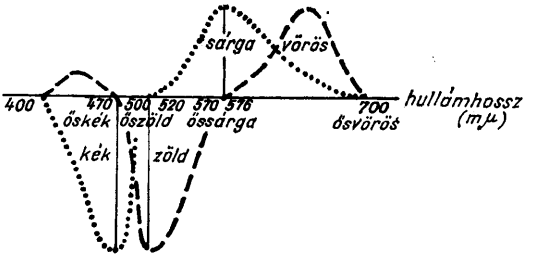
A következő táblázatban az ICI által közölt értékeket (Evans: i. m. 207. o.) és Kravkov beosztását vesszük alapul (i. m. 65. o.). Az egyes sávokat aszerint különböztetjük meg, hogy az ott található színekben milyen arányban vesznek részt az egyes alapszínek. Figyelembe vettük továbbá, hogy (mindig a nagyobb hullámhosszaktól a kisebbek felé haladva) az egyes színek részvételének aránya növekvő vagy csökkenő tendenciát mutat-e. Ezek alapján a spektrumot az alábbi sávokra oszthatjuk:

I. *760—575* mμ
(Az e sávon található színekben a vörös aránya a legnagyobb.)
1. *760—600 mμ vörös és narancs*
1. a vörös (növekvő tendenciával)
2. a zöld (növekvő tendenciával)
3. a kék (620 mμ-tól, minimális mértékben)
2. *600—575 mμ sárga*
1. a vörös (de már csökkenő tendenciával)
2. a zöld (növekvő tendenciával)
3. a kék (minimális mértékben)

II. *575—500 mμ*
(Az e sávon található színekben a zöld aránya a legnagyobb.)
3. *575—560 mμ sárgászöld*
1. a zöld (növekvő tendenciával)
2. a vörös (csökkenő tendenciával)
3. a kék (minimális mértékben)
4. *560—252 mμ világoszöld*
1. a zöld (csökkenő tendenciával)
2. a vörös (csökkenő tendenciával).
3. a kék (560 mμ-tól erőteljesen emelkedő mértékben)
5. *525—500 mμ sötétzöld*
1. a zöld (csökkenő tendenciával)
2. a kék (növekvő tendenciával)
3. a vörös (csökkenő tendenciával)

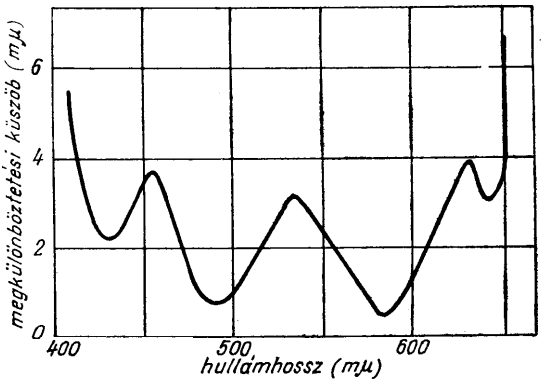
III. *500—400 mμ.*
(Az e sávon található színekben a kék aránya a legnagyobb.)
6. *497—485 mμ kékeszöld*
1. a kék (növekvő tendenciával)
2. a zöld (csökkenő tendenciával)
3. a vörös (növekvő tendenciával)
7. *485—450 mμ kék*
1. a kék (növekvő tendenciával)
2. a vörös (növekvő tendenciával)
3. a zöld (csökkenő tendenciával)
8. *450—400 mμ ibolya*

Itt most csak néhány dolgot kell kiegészítőül hozzátennünk. Az egyik, hogy az említett kiemelkedő pontok akkor is előtűnnek, ha nem a háromszín-, hanem a négyszín—elméletből indulunk ki. Elég egy pillantást vetnünk Hering görbéjére, az 500 és az 570 mμ körüli szakaszok itt is kitüntetett szerepet játszanak.[77]



15. ábra. Hering szín-érzékelési görbéje

A másik, nem kevésbé fontos kiegészítés az ember szín-megkülönböztető képességének a spektrumon való eloszlására vonatkozik. Szemünk kb. 160 spektrumszínt tud megkülönböztetni (nem beszélve most a telitettség és világosság szerinti árnyalatok tömegéről). Ez a 160 szín azonban nem egyenletesen oszlik el a színtéren: egyes tartományokban már 1 mμ hullámhossz különbséget érzékelni tudunk, más tartományokban csak 6-ot, végül 430-on innen és 655-ön túl egyáltalán nem teszünk különbséget. A diszkriminációs képesség görbéje Hecht szerint[78] a következő:



16. ábra. A szín-megkülönböztetési képesség görbéje Hecht szerint

1. a kék (csökkenő tendenciával)
2. a vörös (csökkenő tendenciával)
3. a zöld (csökkenő tendenciával)

Ezt a táblázatot azért tartom fontosnak, mert véleményem szerint ez az egyetlen reális alap annak eldöntéséhez, hogy az egyes hullámhosszúságú színeket minek nevezzük. E téren ugyanis tökéletes zűrzavar uralkodik, az egyes szerzők teljesen más és más beosztással élnek. Ha egymás mellé állítanánk ezeket, világosan szembetűnnék, hogy a színek világában szó sincsen még az intervallumoknak olyan szigorúan rögzített rendszeréről, mint a zenében. Természetesen az itt közölt táblázat sem kidolgozott, számos részletkérdésre nincs tekintettel, nem adja meg a pontos értékeket stb. Alapelvében azonban véleményem szerint csakis ilyen alapon lehet majd a terminológiai problémákban is megegyezésre jutni.

[77] Tschermak-Seysenegg nyomán. I. m. 55. o. Vö. még Hering: i. m. 42. sz. 182. o.; itt a görbék leírását is olvashatjuk.

[78] Hofstätter nyomán, *Psychologie* Fischer Bücherei, 1957. 140. o.

Azaz: megint csak elsősorban a két legelső helyen kitüntetett sáv ugrik ki: közvetlenül 500 mμ előtt és valamivel 560 mμ után.

A harmadik kiegészítés a színek világossági fokozataira vonatkozik. Már Helmholtz (és Hering is) felfigyelt arra, hogy a világosság fogalmában két tényező egyesül. Az egyik tényező független a hullámhossztól, minden szín lehet világosabb vagy sötétebb. A másik tényező viszont a hullámhossz függvénye, ezért Hering — Hildebrand nyomán, a ma is használt kifejezéssel — specifikus, fajlagos világosságnak nevezte.[79] Eszerint egyes színek — a sárga tartomány — eleve világosabbak, mint a spektrumon tőle jobbra és balra eső színtartományok, a zöld, a vörös és a kék. De ez utóbbiak világossági fokozata is sort alkot, amit Helmholtz a következőképpen fejezett ki: zöld ⟨vörös⟩ kék.[80]

Helmholtz ezzel hozta kapcsolatba azt a jelenséget is, hogy a színek erősebb megvilágítás esetében nemcsak világosságban, de szín-értékben is megváltoznak. E változások iránya mindig a sárga felé tart. Az ibolya kékebb, a kék fehérebb (mert kék és sárga egyenlő fehér), a zöld és a vörös sárgább. Csak egy szín van, amely minden intenzitás esetében azonos marad: a sárga[81]

Helmholtz e jelenség okát a recehártya Fechner által feltételezett „sajátfényében" látta, amely szerint a működő retina minden fényforrás nélkül nem feketét lát, hanem egyfajta sárgás árnyalatú szürkét, s aztán az egyes színeket mintegy ennek szűrőjén engedi keresztül.

Helmholtz természetesen nem azt állítja, hogy ez a sajátfény sárga. A változások irányát a „legrövidebb színsorok" rendszerén szemlélteti. Így nevezi azokat a sorokat, amelyekben minden két szomszédos színt a legkisebb észrevehető különbség választ el egymástól. Ha mármost e sorokat világossági fokozatok alapján építjük fel, akkor azt tapasztaljuk, hogy az így nyert „legrövidebb színvonalak" közül csak egy alkot egyenest a szín-háromszögben. S ez az, amelyre áll, hogy x = y, vagyis kiindulópontjául az a szín szolgál, amelynek érzékelésében a vörös- és a zöld-receptor egyenlő arányban vesz részt. Ez pedig, mint az előbb láttuk, körülbelül az 575 mμ hullámhosszú sárga esetében történik meg. Ennek a színárnyalatnak legsötétebb változata a „sajátfény", melynek az x = y sárgájáig terjedő vonalát Helmholtz a „színrendszer alapvonalának" (Principallinie des Farbensystems) nevezi.

Később Purdy pontos mérései ugyanezt az eredményt támasztották alá és egészítették ki (1931). Az intenzitás fokozásával minden szín meghatározott irányban változik, konstans szín-értékek felé törekszik, ezek: az 571 mμ sárga, az 506 mμ kékeszöld és a 474 mμ kék.[82] Ami más szóval azt jelentheti (és, mint később látni fogjuk, azt is jelenti), hogy nemcsak ott kapunk „legrövidebb színsort", ahol a vörös és a zöld értéke egyenlő, hanem ott is, ahol a kék és a zöld. (A harmadik pont, a 474 mμ kék körülbelül az 571 mμ sárga kiegészítő színe, másodlagos szerepét a Purdy által közölt görbe is világosan mutatja.)

Az elmondottaknak fordítottja következik be az ún. Bezold—Brücke-jelenség esetében, tehát amikor a megvilágítást gyengítjük, vagy ha szubsztraktív keveréssel a spektrum színeihez fehéret adunk hozzá. (Az additív és szubsztraktív színkeverés különbözőségéből következik, hogy a megvilágítás fokozása, tehát több fehér *fény* éppen ellentétes hatású, mint a megvilágítás csökkentése

[79] Hering: i. m. 60. sz. 70—73. o.
[80] Helmholtz: *Handbuch* . . . 437. o.
[81] Uo. 466. o.

vagy több fehér *festék)*. Ebben az esetben ugyanis az átmeneti színek fokozatosan elhalványodnak, és végül — egymástól éles vonallal elválasztva — már csak három szín marad: a vörös, a zöld és az ibolya, melyeket Bezold és Brücke ezért „pszichológiai alapszíneknek" nevezett. Magyarázatul Brücke azt hozta fel, hogy a fehér színben egy kissé mindig nagyobb a meleg színek aránya, mint a többieké.[83] Helmholtz viszont, nagyon helyesen, a világítás csökkentésével kapcsolta össze a magyarázatot.[84]

Ilyen módon tehát az intenzitás növelése, illetve csökkentése ellentétes irányú folyamatot vált ki. A fényerő növekedésekor a spektrum kitüntetett pontjai (500 és 575 mμ) tűnnek elő, csökkenésekor viszont a két vége és a közepe. Ugyanerre az eredményre jutunk egyébként a szimultán és a szukcesszív kontraszt, valamint az áthangolódás jelenségének megfigyelése során. A kontraszt a komplementaritás törvényén alapul: ha két színt együttesen vagy egymás után szemlélünk, némiképpen más árnyalatúnak érezzük őket. (Hogy a Kravkov könyvében reprodukált példát idézzük, egészen másként hat például egy szürke gyűrű zöld, vörös vagy kék alapon.) Mind a szimultán, mind a szukcesszív kontraszt esetében az egyik szín megközelítőleg a kiegészítő szín irányába tolódik el. De csak megközelítőleg. Fjodorov, Jurjev, Szklarevics és Vedenszkaja kísérletei szerint a szimultán kontraszt csupán három ponton egyezik meg a komplementer színekével, a 460, az 500—510 és az 570 mμ hullámhosszak körül, a többi szín esetében általában a spektrum két vége felé tolódik el. Tehát bár indigó és a sárga komplementerek, az indigó szimultán *kontraszt-színe a narancs*, a sárgáé pedig az ibolya.[85] Hasonló a helyzet a szimultán kontraszt esetében, sőt — Kravkov megfigyelései szerint — itt minden esetben a vörös és az ibolya felé történő eltolódás észlelhető. A kontraszt jelensége tehát — érthetően — a csökkenő fényintenzitás törvényét követi. Az áthangolódás jelensége viszont a növekvő intenzitását. Amikor huzamosabb ideig figyelmesen nézünk egy színt, úgy érezzük, hogy árnyalata némiként módosul: a sárga és a kékeszöld irányába tolódik el. A figyelmes szemlélés nyilvánvalóan az intenzitás növekedésével párhuzamosan hat. Kivételt képeznek a 460 és 500 mμ körüli színek, ezek változatlanok maradnak.

A szín-metrika következő, tárgyunk szempontjából fontos s az eddig érintettekkel összefüggő kérdése a színek rendjének geometriai ábrázolása. A háromszín-elmélet hívei rendszerint *háromszöget*, a négyszögelméletéi *négyszöget* alkalmaznak. Kiderült azonban, hogy az ábra egyik esetben sem lehet szabályos.

Helmholtz ennek megfelelően már a legegyszerűbb (népszerűsítésre szánt) formán is az alábbi módon korrigálta a szabályos háromszöget.[86] (17. ábra)

Ezen az ábrán már megjelent a „fehér-pont", amelynek segítségével szemléltethetjük a kiegészítő színek összefüggéseit. Minden komplementer színpár ugyanis a fehér-ponton átfektetett egyeneseken fekszik.

De miért kellett módosulnia a szabályos háromszög-formának? Ezt részletesen megmagyarázza a *Handbuch der Physiologischen Optik*ban. Az

[82] Ismerteti J. Segal: *Mechanismus des Farbensehens*. Fischer Verlag, Jena 1957. 8. o.

[83] Dr. Ernst Brücke: *Die Physiologie der Farben für die Zwecke der Kunstgewerbe*. Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1866. 43—49. o.

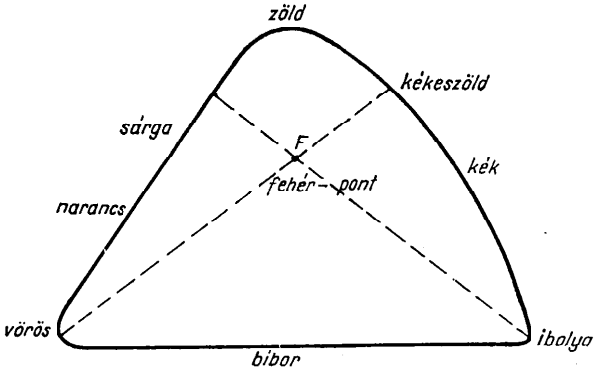
[84] Helmholtz: *Handbuch* . . . 469—470. o.

[85] Krawkow: i. m. 63. o.

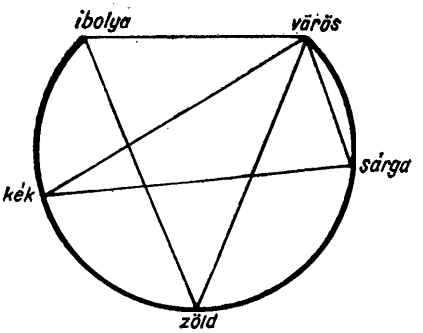
[86] Helmholtz: *Vorträge* . . . 306. o.

összetett színek mindig kevésbé tiszták, kevésbé telítettek, mint a tiszta spektrum-színek. Igaz, hogy a színkeverés szabályai szerint ibolyából és zöldből ki lehet keverni a kéket, de ez nem lesz a spektrum telített kékje.

E magyarázathoz a következő ábrát (18. sz.) mellékelte.[87]



17. ábra. Helmholtz színháromszöge



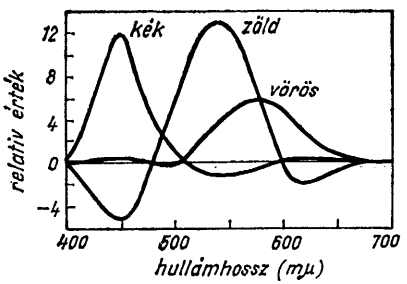
18. ábra. A szín-keverés háromszögei Helmholtz szerint

Eszerint tehát a telített kék (és a telített sárga) kívül van az ibolya-vörös-zöld háromszögön. Ami más szóval azt jelenti, hogy az ibolya és zöld keverésével előállított kék szín csak akkor lesz egyenlő a spektrum kék színével, ha a spektrumszínt vörössel felhígítjuk, vagy a háromszög oldalán fekvő ibolya-zöld keverékből vöröst kivonunk. Miután azonban ebben a keverékben nincs vörös, a vörös színre itt negatív érték adódik.[88]

Ha tehát a háromszöges ábrázolás mellett akarunk maradni (s a három-szín-elméletet elfogadva ezt kell tenni), akkor a telített színek görbéjét vagy a háromszögön kívül kell vezetni, mint Maxwell tette, vagy a pontos méréssel nyert görbét egy virtuális szín-pontok által meghatározott háromszögbe kell

[87] Helmholtz: *Handbuch* . . . 334. o.

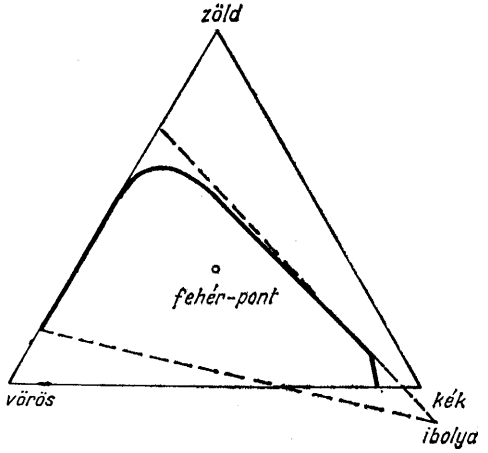
[88] Ez a magyarázata annak, hogy a Maxwell-féle színérzékelési görbében negatív értékek is jelentkeznek. De később is készítettek színérzékelési görbét ezzel a módszerrel. Az ICI által a reális alapszínekre megadott színérzékelési görbe pl. a következő: (Evans: i. m. 112. o.)



19. ábra.

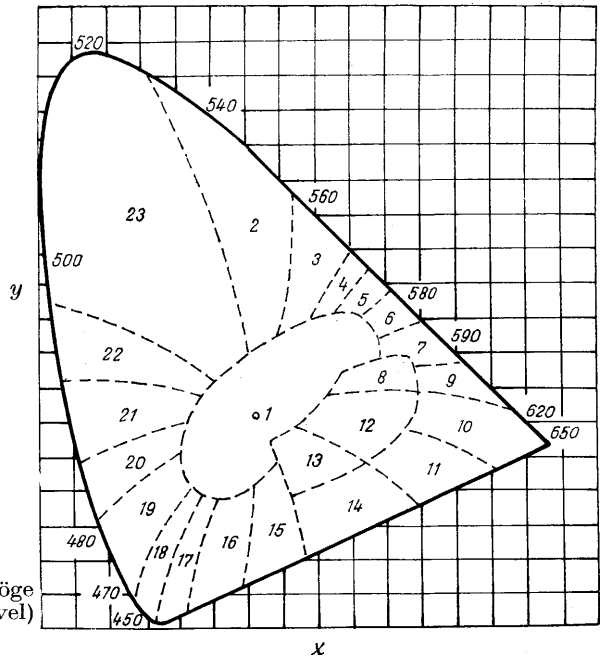
Nem nehéz belátnunk, hogy ez a megoldás szintén érintetlenül hagyja a szín-látás előbb tárgyalt szerkezetét. Sőt annyiban még szemléletesebb, hogy a vörös görbéje éppen a kékeszöld tájékán, a kéké pedig a zöld mellett a sárgászöldben kap negatív értéket, ami értékes adalék a komplementer-színek keletkezésének elméletéhez.

beírni. Ez utóbbi Koenig és Diterici megoldása, akik ennek alapján a következő általánosan használt formát kapták.[89]



20. ábra. A szín-háromszög König és Diterici szerint

Ennél is jobbnak mutatkozott az, amikor a szín-diagrammot egyenlőszárú háromszög helyett derékszögűbe írták, ebben az esetben ugyanis egy-egy szín meghatározásához három érték helyett kettő (két koordináta) is elegendő.[90]



21. ábra. Az ICI színháromszöge (Evans színtérképével)

[89] Helmholtz: *Handbuch* . . . 40. o.

[90] Evans: i. m. 209. o. alapján. Evans az ábrán vázlatot ad arról is, hogy hol helyezkednek el az egyes színek. 1: *fehér*, 2: *zöld* (sárgás), 3, 4, 5: a *sárga* árnyalatai, 6, 7: a *narancs*, 9, 10: a *vörös*, 8, 12, 13: a *rózsaszín*, 11, 14: a *bíbor*, 15, 16: az *ibolya*, 17: az *indigó*, 18, 19: a *kék* 20, 21, 22 a *kékeszöld* árnyalatai, 23: *zöld* (kékes árnyalattal). A diagramban a 3 alapszín (X, Y, Z) 2 irányt (x, y): fejez ki: X esetében x = 1, y = 0; Y esetében x = 0, y = 1; Z esetében x = 0, y = 0.

Ez a ma általánosan elfogadott „szín-diagramm". Ezen könnyen meg lehet szerkeszteni bármely színhez a kiegészítő színét: egyenest kell vezetni belőle a fehér-ponton keresztül a túloldalra. Meg lehet szerkeszteni azokat a színhármasokat is, amelyek együttesen fehéret adnak, tehát komplementer színhármasoknak tekinthetők, ilyenek mindazok, amelyeket összekötve a kapott háromszög közrefogja a fehér-pontot.

A diagramm nem ad egyértelmű feleletet arra, hogy a három vagy a négyszín-elmélet-e a helyes. Kétségtelen, hogy a görbe a háromszög módosítása, de az is kétségtelen, hogy — az egyik csúcs lekerekítésével — a négyszöghöz tart, s ugyanúgy levezethető lenne a Hering-féle négyszögből. Négy szakaszra osztható, melyek közül egy egyenes (a bíbor színeké alul, amelyeket csak színérzékelésünk állít elő), kettő megközelítően egyenes (a piros-sárga és a kék vonala), s egy erősen görbült (a zöld vonala). A szembenállók (bíbor-zöld, vörös, sárga + kékeszöld, kék) komplementerek. Az is a négyszín-elmélet mellett látszik szólni, hogy ilyenmódon a színek *két* koordinátával kifejezhetők.

Az ábra tehát, s így a szín-metrikának az ábra létrehozásában alkalmazott módszerei nem alkalmasak a három- vagy négyszín-elmélet vitájának eldöntésére. De nem alkalmasak arra sem, hogy magyarázatot adjanak a színlátás struktúrájára. Ehhez — bár a végső szót természetesen csak a fiziológia mondhatja ki — a szín-metrikának magasabb módszerei szükségesek. E magasabb módszerek lényege a színviszonyok térbeli, éspedig nem-euklidészi térben való ábrázolása.

A magasabb szín-metrikának mindmáig Erwin Schrödinger munkája *(Grundlinien einer Theorie der Farbenmetrik im Tagessehen)* a legkiemelkedőbb összefoglalása. Csak sajnálni lehet, hogy az ott felvetett gondolatok kevés visszhangra találtak. A szín-elméleti könyvekben többnyire még csak utalást sem találunk rá, még azokban az írásokban sem, amelyek a színek fizikájával foglalkoznak. Max Born, aki Schrödinger művét a színmetrika legnagyobb teljesítményének tartja, joggal emlékezik meg keserű szavakkal erről.[91] (Csak újabban kerül ismét előtérbe Schrödinger munkája, olyan szerzők műveiben, mint Stiles vagy Judd.)

Schrödinger munkájának kiindulópontja a „niedere" és „höhere Farbenmetrik" vagy — Max Born kifejezésével — elemi és tiszta színgeometria szétválasztása. A különbség kritériuma módszertanilag világos. Két szín összehasonlításának (mérésének) több formája lehetséges. Schrödinger négyet sorol fel: két szín egymáshoz való viszonya a következő formákat öltheti: azonosság, nem-azonosság, a legnagyobb hasonlóság és a legnagyobb ellentét. A szín-metrika alacsonyabb foka az azonosság és nem-azonosság kategóriáival mér, csak a magasabb fokon keresi a legnagyobb hasonlóságon (tehát a legkisebb különbségen) felépülő kapcsolatok rendjét.[92] Ezen a különbségen azonban igen sok múlik: a magasabb szín-metrika ugyanis a színek rendjét nem-euklidészi, hanem Riemann-féle térben gondolja el.

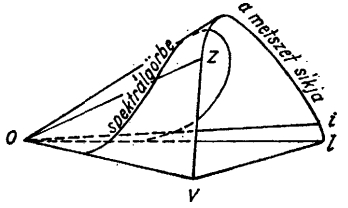
Tanulmányának az elemi szín-geometriát tárgyaló részében Schrödinger szemmel láthatólag az összefoglalásra szorítkozik, de itt is találkozunk újszerű gondolatokkal, pregnáns megfogalmazásokkal. Ilyen például a spektrum-színek

[91] Max Born: *Betrachtungen zur Farbenlehre.* Jenaer Rundschau, 1963/6. 241. o.
[92] Erwin Schrödinger: *Grundlinien einer Theorie der Farbenmetrik im Tagessehen.* Annalen der Physik. Vierte Folge, Band 63. 1920. 399,. 403. és 481. o. (Vö. Born: i. m. 240. o.)

dimenziószámának tárgyalása, ami éppen a három- vagy a négyszín-látás kérdését érinti. Megállapítja, hogy a dimenziók száma legalább három, de legfeljebb négy.[93]

Mivel azonban a spektrál-színekből, keverés útján két tőlük független szín-sort lehet létrehozni (a bíbor és a fehér színek sorát), Schrödinger amellett foglal állást, hogy a dimenziók száma három.

Ennek következtében már az elemi szín-metrikában szükségesnek tartja a síkban való ábrázolásról a térbelire áttérni. A szokásos szín-diagram helyett „szín-kupot" alkalmaz, amelynek az ismert görbe csak metszete.[94]



22. ábra. A szín-kúp Schrödinger szerint

Schrödinger szín-kúpja lényegesen magasabbrendű a más színrendszerekben (Runge, Munsell) használt térbeli ábrázolásnál, színtestnél. Míg azok mellőzik a színek egymás közötti viszonyainak a szín-metrika által feltárt törvényeit, Schrödingeré éppen ezeken a törvényeken. épül. Míg azok gömböt vagy szabályos kúpot alkalmaznak (amelyeken éppen a finomabb összefüggések torzulnak el), ezen — mint a VZIL-metszetnek a szín-diagrammal azonos vonala mutatja — éppen ezek az összefüggések maradnak épek.

Az egyes színek tulajdonságait a szín-kúpon a *vektor-számítás* módszereivel lehet meghatározni. Minden pontot két tényező jellemez: a 0 ponthoz viszonyított iránya és a tőle való távolsága. A színek valamennyi tulajdonsága e két adattal meghatározható.[95]

A szín hullámhossz szerinti értékét az irány adja meg. A spektrum-színek (valamint a bíbor) iránya a 0-ponttól a spektrális görbe megfelelelő pontja felé mutat, a fehér színé viszont a VZIL-metszeten elhelyezhető fehér-pont felé.

Az intenzitás mértéke a vektor hossza. Mivel a spektrum-görbe egyes pontjai különböző távolságra vannak a 0-ponttól, jól leolvasható az egyes színek „fajlagos világossága" is. Ha a fehér irányában haladunk előre, a vektor hossza szabja meg, hogy a feketétől (0-pont) a fehérig a szürke-skála mely pontjára érkeztünk el. Ennek következtében a telítettség meghatározásához mindkét tényezőt fel kell használnunk. A vektor iránya jelzi a tiszta színtől a szürkeskála irányába való eltérést, a vektor hossza a konkrét fekete-fehér tartalmat.

[93] Uo. 421. o.

[94] Uo. 428. o.

[95] Az a törekvés, hogy a szín valamennyi tulajdonságát két tényezőre vezessük vissza, egyébként nem új. Megtaláljuk már Heringnek a színkeverés newtoni törvényeiről írt tanulmányában, ahol — az egyes színeket síkrendszereken ábrázolva — szintén az irányt és a hosszúságot jelzi alapvető tulajdonságnak. (Hering: i. m. 48. sz. 179. o.) De erre törekszik Grassmann is. Itt három tényezőt vesz fel: a szín hullámhosszát (Farbenton), intenzitását és a hozzákevert fehér intenzitását. Tehát minden konkrét szín különböző hullámhosszú (alapszín + a hozzákevert „fehér") színek összege, jellemzésükre az egyes rész-színek hullámhosszának (irányának) és intenzitásának együttes adataira van szükség.

A magasabb, mint hozzáteszi, a „tulajdonképpeni szín-metrika" kiindulópontja a legnagyobb hasonlóság (azaz a legkisebb érzékelhető különbség) keresése. Mint mondottuk, Schrödinger szerint ehhez már nem elégséges a színek rendjének euklidészi térben való ábrázolása, itt kifejezetten nem-euklidészi, riemanni térre vonatkoztatva kell a számításokat elvégeznünk.[96]

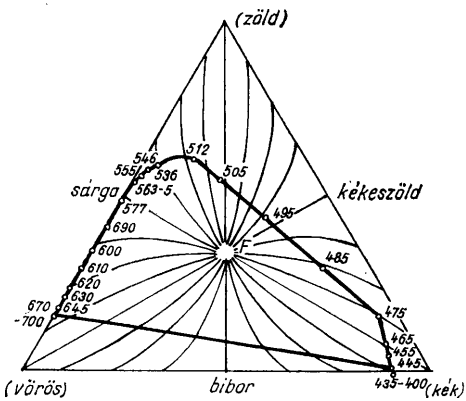
Ez természetesen a közvetlen szemléletességgel szemben a matematikai értelmezés szerepét húzza alá. (Mint Judd írja ezzel kapcsolatban, n dimenziójú Riemann-teret csak n $(n+1)/2$ dimenziójú euklidészi térben lehet kifejezni, tehát valóságos szín-viszonyokat elvileg nem lehet a szokásos diagramokban adekvát módon kifejezni.[97])

Nem térhetünk most ki az ebből adódó összes következtetésekre, ezek értékelése és feldolgozása már fizikai szakkérdés. Most tárgyunk szempontjából azt kell kiemelnünk, hogy az egymástól éppen csak hogy megkülönböztethető színek egymás után következő sora nem (vagy csak kivételesen) alkot egyenest, az őket összekötő legrövidebb vonalak a Riemann-geometria értelmében „geodetikus vonalaknak" tekinthetők.[98] (Mindenekelőtt olyan logaritmikus spiráloknak, melyek aszimptotikus pontja 0.)[99]

Schrödinger felfogása itt Helmholtzhoz vezet vissza, akinek a „legrövidebb színsorokról" szóló elgondolásait már ismertettük. (Jellemző, hogy Helmholtz könyvének e részét értetlen utódai a későbbi kiadásokból kihagyták. Schrödinger ezen az úton haladt tovább. Foglalkozott azokkal a sorokkal is, melyeket a megvilágítás mértékének legkisebb megváltozásával vagy a fehér szín fokozatos hozzáadásával nyerünk.

Ennek alapján a következőkben adta meg azoknak a geodetikus vonalaknak a vázát, amelyek a szín-háromszögben a fehér-ponton keresztülfektetett azonos világosságú vonalakat kötik össze.[100]

Láthatjuk, hogy a vonalak közül csak azok egyenesek, amelyeket az alapszínek és ellenszíneik között húzhatunk, csak ezekben az esetekben marad



23. ábra. A szín-háromszög geodetikus vonalai Schrödinger szerint

[96] Schrödinger: i. m. 483—486. o., Max Born: i. m. 241. o.

[97] Deane B. Judd—Günter Wyszecki: *Color in B*
John Wiley and Sons, New York and London 1963. 308—309. o.

[98] Schrödinger: i. m. 485. o.

[99] Uo. 506. o.

[100] Uo. 515. o.

a szín-érték a fehérrel való fehígítás után is változatlan. Ezzel továbbfejlesztette a Helmholtz elméletét a „legrövidebb színsorokról", s egyben magyarázatát adta a Bezold-Brücke-jelenségnek is.

Schrödinger emellett úgy találja, hogy a színeknek nemcsak fajlagos világosságuk, hanem fajlagos telítettségük is van, s ez az előzőnek éppen fordítottja. Ha vörös színhez fehéret keverünk, azért látszik sárgás árnyalatúnak, mert a sárga a legtelítettebb szín.[101] A fajlagos világosság és fajlagos telítettség, mint egy másik munkájában érdekesen kifejti, éppen ellentétes irányú.[102] Ezzel szín-érték, világosság és telítettség összefüggő rendszerré kapcsolódik egybe.

A szín-látás szerkezetére vonatkozólag mindez csak megerősíti az eddig elmondottakat. Ismét ugyanazokat a színeket, szín-sávokat találjuk kitüntetett helyzetben, mint korábban: az egyenesek 577, 505 és 494 mμ körül metszik a szín-diagramot. A magasabb szín-metrika nem törölte el ezeknek a pontoknak a kiemelt helyzetét, hanem csak értelmezte őket egy egységes koncepció keretében.

Schrödinger szín-elméleti munkásságának nagy érdeme, hogy az itt vázolt elvek alapján *matematikailag megoldotta a két-három-négyszín*-elmélet problémáját. Ezt 1925-ben megjelent munkájában *(Über das Verhältnis der Vierfarben- zur Dreifarbentheorie)* fejtette ki.

Schrödinger itt a következőkből indul ki: „Az elmélet Kries-féle értelmezése számomra nagyon nagy valószínűséggel bír. Amit azonban a következőkben kifejtek, az teljesen független a látási folyamat fiziológiai hordozójának e mély felfogásától. Arról az egyszerű megállapításról van szó, hogy a három- és a négyszín-elmélet közötti kapcsolat tisztán formális, és rendkívül egyszerűen felfogható a változók puszta transzformációjának."[103]

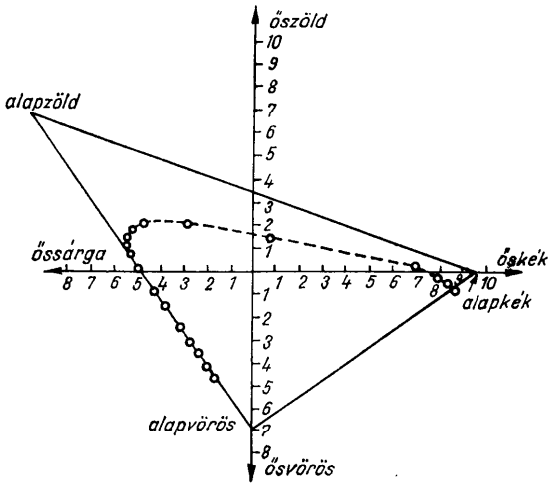
S ezt a felfogást matematikai számításokkal ragyogóan bizonyítja. Elegendő egy pillantást vetnünk az általa közölt ábrára;[104] hogy lássuk, milyen nyilvánvalóan igaza van: pusztán szemlélet és kiindulópont kérdése, hogy a színdiagramot három vagy négy (vagy — mivel mindkettő két koordinátával ábrázolható — két) irányban kiterjedtnek fogjuk-e fel. S az is nyilvánvaló, hogy a Helmholtz- és a Hering-elmélet két alapszínben (vörös és kék) körülbelül megegyezik, csak abban különböznek, hogy míg Helmholtz egyfajta középzöldet vesz fel harmadikul, Hering ezt két összetevőre bontja, sárgára és „ős-zöld" néven egy a kékeszöldhöz közelálló zöldre.

[101] Uo. 514. o. Ez a felfogás egyébként általánossá vált. Az *Encyclopaedic Dictionary of Physics* is hangoztatja, hogy 560—580 mμ közt a legalacsonyabb a színek telítettsége.

[102] Erwin Schrödinger: *Theorie der Pigmente von grösster Leuchtkraft.* Annalen der Physik. 62, 603, 1920, 603—622. o. Itt azt kérdezi, hogyan érheti el egy pigment a spektrális telítettséget. Miután két különböző hullámhosszú fény keveréke mindig világosabb is, mint a két összetevő, csak akkor, ha egyetlen hullámhosszt reprezentál. Ebben az esetben azonban éppen feketét kell látnunk, mert a test egy szín kivételével az összeset visszaveri. A spektrális telítettség tehát csak elenyésző világosság esetében érhető el. A továbbiakban ennek alapján vizsgálja a pigmentek telítettségét.

[103] Erwin Schrödinger: *Über das Verhältnis der Vierfarbenzur Dreifarbentheorie.* Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Abteilung II. a. 134. Band. 1925. 472. o.

[104] Uo. 482. o. Az egyszerűség kedvéért kihagytuk ebből az ábrából az „Alychne"-vonalat, amely „az elenyésző világosságú színek geometriai helye". Ez nagy szerepet játszik Schrödinger bizonyításában, de számunkra most nem tartalmaz fontos új elemet.



24. ábra. A helmholtzi „alapszínek" elhelyezése a heringi „ős-színek" koordinátarendszeré-ben Schrödinger szerint

Azt lehet tehát mondani, hogy Schrödinger matematikai szempontból egyszer s mindenkorra „elintézte" a két-három-négyszín-elméletet. Csak sajnálni lehet, hogy eredményei nem találtak kellő visszhangra. Még a színelmélettel foglalkozó fizikusok körében sem, Pascual Jordan (aki pedig, azt lehetne mondani, „szaktársa" Schrödingernek) 1947-es színelméleti cikkében egyoldalúan a háromszín-elmélet álláspontjára helyezkedik, s egyszerűen félrevezetőnek nevezi a Hering-féle felfogást.[105]

Igaz, hogy Schrödinger nem tudta álláspontját fiziológiailag igazolni, de, mint később majd látni fogjuk, az újabb kutatások ezen a téren is lényegében Schrödinger koncepciójához vezetnek vissza.

Újabb kísérletek

Nem lenne teljes a szín-metrika fejlődéséről kapott képünk, ha nem foglalkozna a legújabb kísérletek eredményeivel is. Elsősorban természetesen Edwin H. Land újszerű vizsgálódásaival.[106]

Land színes objektumokat fotografált le fekete-fehér filmre, egyszer vörös, másszor zöld szűrővel. A negatívokon színek természetesen nem látszottak, de a szűrő következtében a különböző színű felületek egymástól mégis különböztek, legalábbis a világossági skála más fokán helyezkedtek el. Ezután a negatívokat egymásra helyezte és két különböző színű fénysugárral átvilágította őket. A meglepő eredmény: az így nyert képen megjelent a teljes színskála, még abban az esetben is, ha a két sugár egymáshoz igen közelfekvő sárga volt (579 és 599 mμ) Land hangsúlyozta, hogy nem akar a háromszín-elmélettel szemben egy új „kétszín-teóriát" felállítani, de megkockáztatta azt a feltevést,

[105] P. Jordan: *Zur Biophysik des Farbensehens. Optik*, Band 2. Heft 3. 1947. 171. o. Jordan egyébként a három alapszínt úgy határozza meg, hogy a vöröset és a kéket a spektrum két szélére, a zöldet pedig a közepére helyezi.

[106] Edwin H. Land: *Experiments in color vision.* Scientific American, 1959. May. 1—14. o.

hogy a színlátás voltaképpen „rövidebb és hosszabb hullámhosszú fények összevetésén alapul". Hogy pontosan kettőn, azt nem mondja határozottan, mert elismeri, hogy hárommal pontosabb a látás, mint kettővel, de még pontosabb négy vagy öt alapszínnel. Mindenesetre megfelelő feltételek mellett már *kettő is elegendő* csaknem a teljes színkép létrehozására.

Hasonlít ehhez M. H. Wilson kísérlete is, amelyet Max Born is említ.[107] Wilson egy ismert Van Gogh-képet fényképezett le három fekete-fehér negatívra, aztán egy-egy részüket tussal elsötétítette, minden negatívon más színeket. Majd a három képet háromféle kék (világos, halvány zöldes és mély sötétkék) szűrőn keresztül egymásra vetítette. Eredményképpen itt is megjelentek a kép sárga, barna, zöld és vörös foltjai.

Véleményem szerint ezek a kísérletek valóban nem adnak alapot egy kétszín-teória felállítására (bár többen, Land óvása ellenére, ezt a következtetést vonják le belőlük). Nem szabad ugyanis megfeledkeznünk arról, hogy még Land kísérletében sem két szín szerepel csak, hanem két különböző színű szűrővel készített kép is. Ezeket nem tekinthetjük egyszerűen színteleneknek, mert egyes sajátosságaik (a foltok tónusa, világossága, „sűrűsége") ok-okozati összefüggésben állnak azzal, hogy a szűrő milyen színeket engedett át, milyen színeket nyelt el. Éppen a szín-méréstan eredményei mutatják ugyanis, hogy összefüggés van a színek hullámhossza, valmint világosságuk és telítettségük között, ez utóbbi sajátosságok pedig a fekete-fehér képen is megjelennek. Ezért tapasztalhatjuk, hogy fekete-fehér képen is gyakran meg tudjuk „becsülni" egy-egy folt színét, éspedig nemcsak azokét, amelyek eleve adva vannak (fa, ég stb.). Faber Birren szín-pszichológiai könyvének[108] első oldalain például négy fénykép-illusztrációt találunk, négy különböző falfelületet fekete-fehérre fényképezve. Sokaknak megmutattam a képeket, és a színt a fekete-fehér képekről is általában helyesen ismerték fel. Szűrővel készített fekete-fehér kép tehát már eleve úgy tekinthető, mint egy színes „szöveg" „szintelen" nyelvre való fordítása, mely fordítás kétségtelenül tartalmaz információkat a színekre vonatkozóan is. Amikor kétféle színnel átvilágítják, ezt a szöveget voltaképpen „visszafordítjuk" az eredeti nyelvre. A teljes színképet azonban semmi esetre sem két színből kapjuk meg, hanem két (esetleg egymáshoz közelfekvő) színből + kétféle színszűrővel készített fekete-fehér képből. Ez legalábbis három dimenzió. Land maga is kimutatja, hogy két színből sohasem kapjuk meg a teljes szín-skálát, a közölt esetben (kétféle sárga, piros és zöld színszűrő) például a bíbor hiányzik.

(Itt jegyzem meg, hogy hasonló a helyzet J. Walraven kísérleteinek azon eredményével is, amelyek szerint minden szín a világosság és sötétség egymásra hatásából keletkezik.[109] Walraven — Goethe és Hegel felfogásának kései utódaként — „homályos" közegen keresztül vetített fényt és sötétet (tehát különböző intenzitású fényt), s eredményképpen megkapta a tarka színeket. Szerinte ebből az következik, hogy „a színkép keletkezését a világosság és sötétség egymásrahatásaként magyarázhatjuk meg. Ez a színek létrejöttének keletkezőben levő új elmélete." Walraven szól arról, hogy az egyes zavaros anyagokat az különbözteti meg egymástól, hogy különböző mértékben engedik át a fényt, csak arról feledkezik meg, hogy különböző hullámhosszú fényeket engednek át, akkor lát tehát vöröset, ha a zavaros anyag a többi színt elnyeli.)

[107] Max Born: i. m. 242—243. o.
[108] Faber Birren: *Color Psychology and Color Therapy*. New York 1961.

A Land-féle kísérlet legelgondolkoztatóbb eredménye ezért, nézetem szerint inkább a viszonyítás problémájának előtérbe állításában van. A háromszín-elmélet is úgy tekintette az egyes színeket, mint a három alapszín különböző „viszonyát", de nem zárta ki annak a lehetőségét, hogy *egyetlen* színt érzékeljünk (az alpingerek megfelelő arányában). A viszony fogalmának ebben az új értelmezésében azonban, azt kell modanunk, „egyetlen szín" sincs. (Kissé hasonlóképpen ahhoz, ahogy a nyugalomban levő szem nem lát — bebizonyosodott, hogy a szemünk szüntelenül „letapogatja", egymáshoz viszonyítja a tárgyakat, ha ez a viszonyítás megszűnik, látás nem jön létre.) Színlátás csak akkor keletkezik, ha két vagy több színt összehasonlítunk. Ebben az értelemben nem az alapszínek *száma* válik fontossá, hanem maga a viszonyítás ténye.

Land közöl egy táblázatot is, amelyből újabb adatokat kapunk a színlátás struktúrájára vonatkozólag is. Ezek szerint, ha mindkét szín 430 mμ alatt van, csak az ibolya színeket látjuk, ha mindkettő kb. 500 mμ alatt van, akkor csak a hideg színeket, ha 500 és 575 mμ között vannak, akkor nem látjuk a spektrum két végének színeit, a vöröset és a narancsot, illetve a kéket és a bíbort. A tágabb határt kb. az 575 mμ jelenti, a vörös színt ugyanis csak akkor látjuk, ha legalább az egyik szín efölött van. Az 575—620-ig terjedő tartomány viszont kitüntetett helyzetben van; ha mindkét színt ebből választjuk, akkor megkapjuk az egész színskálát — a bíbor kivételével. Végül, ha mindkét szín 620 mμ fölött van, csak a vörös színek tünnek elő.

A Land-féle kép tehát a szín-látás struktúrája szempontjából nem ad lényegesen újat: körülbelül ugyanazokat a határpontokat emeli ki, amelyek más összefüggésben is kitüntetett helyzetben levőknek mutatkoztak.

Szín-rendszerek

A szigorúan vett szín-metrikától el kell választanunk azokat a törekvése, ket, amelyek, részben persze a színmérés alapján, de nem elsősorban elméleti- hanem gyakorlati (vagy esztétikai) szempontból akarják megadni a színek rendszerét. Nem lenne most érdemes valamennyi ilyen rendszert sorra venni, hiszen számuk igen nagy, igen sok szerző próbálkozott már meg a színek legtetszetősebb rendjének felállításával. Csak a három legismertebb rendszert lesz szükséges ez alkalommal említenünk: az Ostwald-, a Munsell- és a Johannson-féle színrendszert.

Az Ostwald-féle elsősorban német nyelvterületen terjedt el, s nálunk is általánosan használják. A magyar nyelven hozzáférhető irodalom (Walter Ernő és Novák László 1927-ben kiadott kis könyvétől kezdve Hruska Rudolf általános színtanán át a most megjelent színdinamikai bevezetésig)[110] ezt fogadja el.

Ostwald a színeket különböző nagyságú színkörökbe rendezte, külön-

[109] J. Walraven: *A művész mint fizikus és a fizikus mint művész Internationale Farbtagung, Luzern 1965. Vorabdruck aus dem Tagungsbericht.* Vom Autor nicht geprüft. (Magyar fordítás.)

[110] Walter Ernő—Novák László: *A színek világa.* Világosság Kiadó, Bp. 1927., Hruska Rudolf: *Általános színtan és színmérés.* Közgazdasági és jogi könyvkiadó, 1956., Bálint—Hruska—Murányi—Sebestyén: *Bevezetés a színdinamikába.* Táncsics Kiadó, Bp. 1966.

böző számú színekkel. A legkisebb, a 8 tagú, a következő komplementer színpárokból áll:[111]

sárga	aranysárga	vörös	ibolya
búzakék	jégkék	hidegzöld	melegzöld

Ennél is használatosabb a 12 fokú színkör, itt a fokok száma a zene skála 12 félhangjával is analógiába hozható. Beosztása (szintén komplementerpáronként) a következő:

1. kénsárga	2. aranysárga	3. narancs	4. cinóber	5. kármin[112]	6. bíbor
573,2 mμ	579,5 mμ	603,5 mμ	700 mμ	—512,8 mμ	—550,5 mμ
7. ultramarinkék	8. ciánkék	[9. zöldeskék	10. tengerzöld	11. fűzöld	12. lombzöld
464, 7 mμ	479,1 mμ	490 mμ	493,9 mμ	512,8 mμ	550,5 mμ

Ezenkívül Ostwald összeállított egy 24 fokú és egy 100 fokú színkört is. A tiszta színek sora mellett elkézítette a fekete–szürke–fehér sort — eredetileg 24 fokkal, ezt később 8-ra csökkentette. A sor tagjai „fehér- és fekete-tartalmukban" különböznek egymástól. Ostwald—Hering nyomán — ezt használja a telítettség és a világosság mérésére — értelmezésében a fehértartalom növekedése a telítettség csökkenését, a feketetartalom növekedése viszont a világosság csökkenését vonja maga után. Ilyen értelemben a telítettség és világosság ellentett jellegűnek bizonyul, amit azonban módosít az, hogy egy színnek egyszerre is lehet fekete- és fehértartalma (s ekkor a tompa színeket kapjuk). Összefüggésüket a következő képlet fejezi ki: $r + w + s = 100$, ahol r (reine Farbe) jelenti a tiszta színt, w (weiss) a fehértartalmat, s (schwarz) a feketetartalmat.[113] Az Ostwald-féle „színtest" két, alapjával egymásnak fordított kúp, alapjának területén találhatók a telített színek, a tengelyen a fekete-fehér sor, alsó csúcsán a fekete-, felső csúcsán a fehér-pont.

E rendszer legfőbb előnye bizonyos gyakorlati használhatóságában van. Azt az igényt azonban, hogy „meghozza a fogalmi precizitást is a színek dolgában",[114] éppen nem teljesíti. Egyrészt azért, mert semmi újat nem ad a szín-metrika addigi eljárásaihoz, legfeljebb bizonyos dolgokat másképpen nevezett el. Erre Erwin Schrödinger mutatott rá a *Physikalische Zeitschrift* 1925-ös évfolyamában, egy Ostwaldot dicsőítő cikkre válaszolva[115] Másrészt pedig azért, mert a színkör összeállítása végül is önkényes marad. Az egyes színek kiválasztása nem követ sem fizikai, sem matematikai, sem pszichológiai (szín-érzet szerinti) rendet. Nincs fizikai rend, nem tükröződnek a színeknek azok a viszonyai, amelyet a szín-metrika kimutatott és ábrázolt. Nincs matematikai rend, az egymás után következő színek intervallumában nem érvényesül semmilyen közös elv. De nem felel meg az érzet szerinti rendnek sem,

[111] Wilhelm Ostwald: *Die Farbenfibel.* Anesma, Leipzig 1917. 20. o.

[112] A spektrumon nem található — tehát meghatározott hullámhosszal nem rendelkező — bíbor-színeket kiegészítő színük hullámhosszával jelöljük, negatív értékkel.

[113] Ostwald: i. m. 28. o.

[114] Walter —Novák: i. m. 15. o.

[115] Tadeusz Oryng: *Über die physikalische Definition der bunten Körperfarben.* Physikalische Zeitschrift. S. Hirzel Verlag, Leipzig, XXVI. 1925. 185—187. o., E. Schrödinger: *Über Farbenmessung.* Uo. 349—352. o. Schrödinger többek között így nyilatkozik; „Minden valóságalapot nélkülöz és mégis újra felmerül az az állítás, hogy először Ostwald találta fel a színmérés kísérleti módszerét . . ." (350. o.)

az egyes színeket nem érezzük egymástól egyenlő távolságban állónak. Még önkényesebb az, ahogy az egyes színek harmónia-törvényeit meghatározza. A 24-es körön például nemcsak minden 12. szín (a kiegészítő színek) harmonikusak, hanem minden 3., 4., 6., 8. és 9. is. Ostwald itt a harmónia-törvények rendjét már filozófiailag is meg akarja alapozni, de éppen itt bizonyosodik be, mennyire igaza volt Leninnek, amikor „igen nagy vegyésznek és igen zavaros fejű filozófusnak" nevezte.[116] Az Ostwald-féle színrendszer mindennek következtében nem alkalmas arra, hogy a színek esztétikai kapcsolatainak (harmónia- és disszonancia-viszonyaiknak) felmérésére kiindulópontul használjuk fel.

Körülbelül ugyanezt tudjuk mondani a Munsell-rendszerről is, amely különösen az angolszász nyelvterületen terjedt el. Munsell térbeli ábrázolásból indult ki, „szín-fája" többé-kevésbé az Ostwald-féle „színtesttel" azonos.[117] A különbség annyi, hogy Munsell alapköre tíz fokú (s öt színre, a vörösre, bíborra, kékre, zöldre, sárgára vezethető vissza).

Az előzőkkel ellentétben határozottan fiziológiai alapra helyezkedik a Hering—Johannson-féle „természetes színrendszer". Mint neve is mutatja alapja Hering négyszín-elmélete. Az 1965-ben Luzernben tartott *Internationale Farbtagung* alkalmából több előadás is foglalkozott a „svéd szín-iskola" eredményeivel, így mindenekelőtt Sven Hesselgren, Anders Hard, Gunnar Tonnquist és Herbert Weise.[118]

Az előadások alapján azt mondhatjuk, hogy a svéd szín-iskola tárgyunk szempontjából nem sok újat ad az eddigi rendszerekhez. A legmodernebb (1952), a Hesselgren-féle szín-atlasz, körbe rendezi a tiszta színeket, a szemben állók komplementerek, s a két főtengelyen a Hering-féle négyes — a sárga-kék és a vörös- (bíbor-)-zöld — színpár helyezkedik el. Újat jelent azonban hogy az egyes színek egymástól való távolságának kimérésére el akarják kerülni az Ostwaldnál és Munssellnál egyaránt fellelhető önkényt, és elvi alapot keresnek. Ezt az egyenlő és arányos távolság megkülönböztetésében találják meg.[119] E kettő voltaképpen az Arkhütásznál a zenei skálára alkalmazott aritmetikai és geometriai középnek felel meg. (Az egyenlő intervallum képlete Hard szerint $C_3 - C_2 = C_2 = C_1 -$ konstans, az arányos (szimmetrikus) intervallumé pedig $\frac{C_3}{C_2} = \frac{C_2}{C_1} =$ konstans.)

Úgy tűnik tehát, hogy itt a zenei skálával való összehasonlítás lehetősége is megnyílik. A rendszernek azonban éppen az a hibája, hogy a szín-látás struktúrájának már tárgyalt sajátosságairól nem vesz tudomást (így például a komplementer színek képletben is kifejezhető összefüggéséről, amely ellent-

[116] Lenin: i. m. 153. o.

[117] Vö. Evans: i. m. 215—218. o.

[118] Sven Hesselgren: *Phenomenology in General and as Method Research in the Field of Colour.*, Anders Hard: *Philosophy of the Hering—Johansson Natural Colour System.*, Gunnar Tonnquist: *A Comparison Between Symmetrical and Equi—Spaced Hue—Circles.*, Herbert Weise: *Vergleich dreier skandinavischer Farbsysteme mit dem der DIN—FARBENKARTE. Internationale Farbtagung, Luzern 1965.* — Meg kell azonban jegyezni, hogy a címek ne tévesszenek meg bennünket, a következőket. A filozófia és fenomenológia megjelölés egyáltalán nem jelent a szó tulajdonképpen értelmében filozófiát és fenomenológiát. A színek filozófiájában például arról van szó, hogy milyen elvek (szín-érték, világosság, telítettség, erő, tisztaság stb.) szerint lehet sorba állítani a színeket, a filozófia itt — az angol nyelvterületen szokásos gyakorlat szerint — egyszerűen elméleti megközelítést jelent.

[119] Hard: i. m. 4. o., Tonnquist: i. m. 6. o.

mond mind az egyenlő, mind az arányos összefüggés elvének — vagy legalábbis bonyolultabb összefüggést feltételez). Az arányos intervallum elvét nem is sikerül teljesen megvalósítania. Hesselgren atlaszában például éppen a vörös-kék távolság nem arányos a többi alapvető intervallummal (vörös-sárga, sárga-zöld, zöld-kék), ezért éppen a vörös és kék között több színt vesz fel, mint a többi szakaszon, márpedig ez a szín-érzékenység ismertetett görbéje alapján semmiképpen sem indokolt.

Összefoglalva tehát: a gyakorlati és „filozófiai" alapon létrejött színrendszerek egyelőre nem bizonyultak alkalmasnak a színek „„fogalmi percizitással" kidolgozott, tehát az esztétikai vizsgálat számára is megfelelő rendjének megteremtésére.[120]

A szín-látás fiziológiája

A felvetett kérdésekre a szín-látás fiziológiájának kell választ adnia. A végleges kép azonban még itt sem alakult ki. Ma is érvényesek még Piéron 1938-ban mondott szavai: „Eddig még nem állítottak fel olyan rendszert, amely képes lenne a szín-látást ellentmondások nélkül megmagyarázni."[121] Bartley a *Handbook of Neurophysiology*ban a szín-látásáról adott összefoglalásában csakúgy inkább kérdéseket sorol fel,[122] mint Ditchburn az 1959-es *Thomas Young Oration*jében.[123] A legkitünőbb szakemberek is óvakodnak tehát attól, hogy az adatokat a véglegesség igényével foglalják rendszerbe. Mégis, éppen az utóbbi évtizedekben, sok olyan eredményt értek el, amelyek közelebb visznek a megoldáshoz.

Ragaszkodva eredeti kérdésfeltevésünkhöz, az újabb eredményeket abból a szempontból próbáljuk meg sorra venni, hogy milyen következtetéseket lehet levonni belőlük a szín-látás struktúrájára vonatkozóan. Melyek igazolják tehát a kettős, melyek a hármas és melyek a négyes elméletet.

Kezdjük a sort a *KETTŐS LÁTÁS ELMÉLETÉVEL*. Igaz, ezt egységes teóriává összefoglalva csak ritkán alkalmazták a színlátásra, egyes új eredmények alapján azonban mégis fokozottabban számolnunk kell vele.

Mint említettük, a nappali és az éjszakai látás színérzékenységi görbéi a spektrum széléig terjednek, maximumaik pedig az 560 és az 500 $m\mu$ körüli hullámhosszú zöldessárgában, illetve kékeszöldben vannak. Ez a tény már csak azért is figyelemreméltó, mert hiszen láttuk, milyen nagy szerepük van e sávoknak a szín-látás struktúrájában. Még inkább figyelmet érdemel, ha a szín-látás kémiájával vetjük össze. Vajon találunk-e az ideghártyán olyan elemeket, amelyek érzékenysége megegyezik a nappali és az éjszakai látáséval?

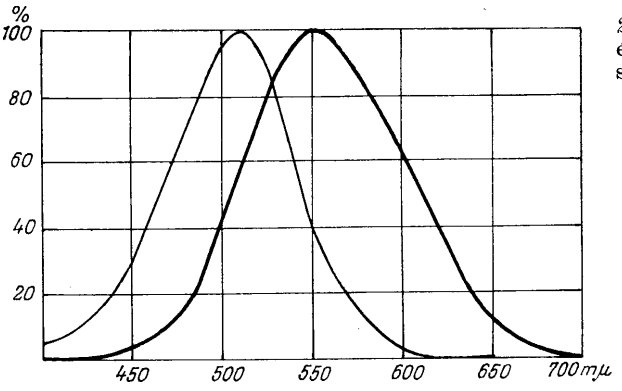
A legelőször felfedezett fotopigment, a pálcikák rhodopsinja eleget tesz ennek a követelménynek. Fényelnyelési görbéje szinte százszázalékosan megegye-

[120] Csak a három legjelentékenyebb rendszerrel foglalkoztunk. Ezenkívül még sokféle van, Judd és Wyszecki könyve például hetven oldalon sorolja őket, a legegyszerűbbektől az olyan összetettekig, mint a Regular Rhombohedral Lattice Sampling of Object-Color Space, amely 12, a középponttól térben egyforma távolságra levő pontra rajzolja fel az alapszíneket.

[121] Idézi J. Segal: i. m IX. o.

[122] Howard Bartley: *Central Mechanism of Vision. Handbook of Neurophysiology.* Chapter XXX. 738. o.

[123] R. W. Ditchburn: *20th Thomas Young Oration.* Delivered before the Society on 12th November 1959. 78. o.



25. ábra. Az éjszakai (baloldalt) és a nappali (jobboldalt) látás színérzékenységi görbéje

zik az éjszakai látásával. Fényelnyelési maximumát Granit,[124] valamint Crescitelli és Dartnall[125] egyaránt 497 mμ-ra teszi. Legutóbb Wald és Brown pontos mérésekkel mutatta ki, hogy szilárd állapotban 493 mμ az elnyelési maximuma. Oldatban azonban a színkép vörös oldala felé tolódik el, s egyben receptív mezeje is elkeskenyedik.[126]

Lényeges előrehaladás következett be a látás kémiai folyamatának megismerésében is. Wald — akinek nagy része van e tudományág fejlődésében — a *Handbook of Neurophysiology* első kötetében összefoglalja az eddigi adatokat: „Négy látópigmentet ismerünk: s rhodopsint és a porphyropsint a pálcikákban, valamint a jodopsint és cyanopsint a csapokban. Mindegyiknek azonos a felépítése. Valamennyien caretenoid proteinok — tehát olyan proteinok, amelyek caretenoid chromophorokat hordoznak és ennek alapján szín-érzékenységgel bírnak."[127] A fényérzékenység alapanyaga az opsin, a látópigment a a fény hatására opsinra és retinene-re oszlik. Újrafelépüléséhez A vitamin kell, amely az opsinnel egyesülve újrateremeli a fényérzékeny anyagot.[128]

(Ennél mélyebbre egyelőre nem hatolt a kutatás. A biológiai szféránál mélyebben, a kvantumfizika szférájában egyelőre főleg azzal a problémával foglalkoztak, hogy hány kvantum szükséges a fényérzékelés létrejöttéhez. Erről most csak e kérdés legjobb szakértőinek, Pirrenne-nek és Mariottnak összefoglalását idézhetjük: „a vizuális receptorok fotokémikus reakcióinak részletei ma még nincsenek tisztázva".[129]

A négy alapvető pigment szabályos rendet alkot: rhodopsin és jodopsin esetében retinene$_1$ szerepel a folyamatban, porphyropsin és cyanopsin esetében

[124] Ragnar Granit: *Receptors and Sensory Perception.* Yale University Press, New Haven 1955. 124. o.

[125] Idézi George Wald—Paul K. Brown: *Human Rhodopsin.* Science, January 31. 1958. Volume 127. No. 3292. 225. o.

[126] Wald és Brown: i. m. 222—226. o. Érdemes megjegyezni, hogy a rhodopsinnak van még egy maximuma a 290 mμ körüli ibolyántúliban. Ez azonban nem játszik szerepet a látási folyamatban. Narancssárga bomlásterméke — 367 mμ abszorpciós tetőzéssel — már inkább, erre a „szűrők" szerepének tárgyalásakor visszatérünk.

[127] George Wald: *The Photoreceptor Process in Vision. Handbook of Physiology. Section I. Neurophysiology.* Volume I. Chapter XXVIII. 672. o.

[128] Uo. 673. és köv. o.

[129] M. H. Pirenne and F. H. C. Mariott: *Vision and Quantum Theory of Light,* In: *Psychology: A Study of a Science.* Mac Graw Hill Book Company, New York—Toronto—London 1959. 354. o.

pedig retinene$_2$ (ezek csak egyes vízben élő állatok szemében találhatók) — a rhodopsin és a porphyropsin a pálcikák, a jodopsin és a cynanopsin a csapok látóanyaga. A kétféle receptor felépítéséhez más-másféle opsin szükséges; a pálcika-látáshoz elsősorban a megvilágításra érzékeny scotopsin, a csaplátáshoz a szín-érzékeny photopsin.

Különösen nehéz volt természetesen az igen kisméretű csapok látóanyagának előállítása. Hosszú ideig nem is sikerült.[130] Az első hiteles eredmény itt is Wald nevéhez fűződik (1937), aki a csirke retinájáról vont ki fotopigmentet. Ez a jodopsin, 562 mμ elnyelési maximummal. A másik csap-pigmentet, a cyanopsint először laboratóriumban állította elő Wald, Brown és Smith (1953),[131] abból a feltételezésből kiindúlva, hogy az ismertetett rendszer alapján kell lennie egy olyan látópigmentnek is, amely a retinene$_2$ és a photopsin kombinációja.

Úgy látszott tehát, hogy a rendszer ezzel teljessé vált. Az emberi látás kémiáját alapvetően kétféle anyag szabályozza, a pálcikákban a rhodopsin (elnyelési maximuma oldott állapotban 500 mμ körül), a csapokban pedig talán a jodopsin (560 mμ körül). Ez megfelel a nappali, ill. az éjszakai látás érzékenységének, és Granit az adatok egész tömegét vonultatja fel annak bizonyítására, hogy ez minden állatfajban lényegében e két érték körül van.[132]

Újabb adatok azonban azt is bizonyítják, hogy a pálcikáknak és vele együtt a rhodopsinnak nemcsak az éjszakai, hanem a nappali látásban is fontos szerepük van.

Itt elsősorban arra az — elsőízben Hartridge és Willmer által ismertett — tényre kell utalnunk, hogy az egyes színek iránti érzékenység nem egyforma a retina egyes részein. Két fő területet különböztethetünk meg. A belsőn, a látógödörben, ahol a látás a legpontosabb, s ahol csak csapok találhatók, a szem igen érzékeny a vöröstől zöldig terjedő skála színei iránt, de érzéketlen a kékre és a sárgára. A külső területen viszont, ahol pálcikák és csapok egyaránt találhatók, a kék-sárga érzékenység az erősebb. Végül legkívül, ahol csak pálcikák vannak, vörös-zöld, majd teljes színvakság áll elő.[133]

A retinának ezen a térképén az a legmeglepőbb, hogy a nappali látás területének, a csapok székhelyének ismert fovea éppen a legvilágosabb szín, a sárga iránt érzéketlen. Jól megegyezik viszont azzal a festők által jól ismert ténnyel, hogy a vörös hat a legközelebbi és a kék a legtávolabbi színnek. (Ezért hatott például olyan megdöbbentően disszonánsnak, amikor Matisse ezeket

[130] Megemlíthetjük, hogy először G. Studnitz tett jelentést csap-pigment előállításáról (1937). Egy teknősbéka-faj retinájáról olyan fényérzékeny anyagot vont ki, melynek elnyelési görbéje három maximumot mutatott, 470, 560 és 670 mμ-nál. (G. v. Studnitz: *Zur Physiologie des Farbensehens.* Die Naturwissenschaften. 1941. 377—389. o.) A bejelentést nagy érdeklődéssel fogadták. Bekerült — a háromszín-elmélet bizonyítékaképpen — a magyar szakirodalomba is. (Vö. pl. Bercsényi L. György: *Színelmélet.* Egyetemi jegyzet. Tankönyvkiadó, 1962. 39. o.) Más mérések azonban sajnos nem támasztották alá eredményeit, amikor pedig Hosoya, Okita és Akune (1938) megismételték kísérletét, semmiféle fényérzékenységet nem kaptak. (Vö. Segal: i. m. 39. o.) Ezért a nemzetközi szín-irodalomban ma már nem igen hivatkoznak rá.

[131] Élőlény recehártyájáról még nem vonták ki, de Granit egy európai teknősbéka csap-látásában olyan elnyelési görbét észelt, amely egyezik a cyanopsinéval.

[132] Granit: *Receptors* . . . 124—128. o.

[133] Lásd többek között: Boller—Brinkman—Walter: *Einführung in die Fabenlehre.* Bern 1947. 57—58. o. Továbbá: Clifford T. Morgan: *Introduction in Psychology.* New York—Toronto—London 1956. 463—466. o.

a viszonyokat rendre megfordította, például kékruhás alakot festett piros háttér elé.)[134]

A pálcikáknak a színlátásban való szerepe többféle formában merült fel az utóbbi évek irodalmában. Megvizsgálták a pálcikák és a csapok anatómiai szerkezetét, és kimutatták, hogy mechanizmusuk lényegében azonos.[135]

Határozott állásfoglalásokat kapunk a modern szín-fiziológia olyan kimagasló képviselőitől, mint De Valois vagy Alpern és Campbell. De Valois például azt állítja, hogy a kék-érzékenység a pálcikákkal kapcsolatos rendszerekben jelentkezik, de a csapokkal kapcsolatos rendszerekből hiányzik.[136] Alpern és Campbell egy munkájában pedig a következőket olvashatjuk: „a vörös fényre adott választ nagyrészt (vagy kizárólag) a csapok határozzák meg, a kék fényre adottat pedig nagyrészt (vagy kizárólag) a pálcikák".[137] Willmer ennél is továbbment, amikor lényegében két tényezővel magyarázta a színlátás egész szerkezetét, a kék-érzékelő pálcikákkal és a vörös-érzékelő csapokkal.[138]

Egy ilyen totális kétszín-elmélet azonban már megoldhatatlan problémákat vet fel: hogyan jön akkor létre a színek többdimenziós gazdagsága? Woddworth és Schlosberg helyesen mutat rá, hogyha csak két színérzékelő receptorunk lenne (a nappali és az éjszakai látásnak megfelelően a sárga és a kékeszöld), akkor a kettő egyenlő ingerlésekor előállott sárgászöldet (és, tegyük hozzzá, a bíbort) nem tudnánk megkülönböztetni a fehértől.[139] A totális kétszín-elmélet tehát ellentmond a tényeknek. Viszont meglehetősen ellentmondásmentes modelljét adhatjuk a színlátásnak, ha nem két alapszínre, hanem *a színek kétféle rendszerére* építjük fel. Az egyik rendszert csak a csapok alkotják, területe a foeva belső része, érzékenysége a vörös-zöld skála. A másik rendszerben a pálcikák is résztvesznek, területük a fovea szélső része — ez a sárga és a kék skála iránt érzékeny. Jól értelmezhető ezen a módon a nappali és az éjszakai látás kapcsolata is. Csak az első pillanatra lehet meglepő például, hogy a fovea belső része éppen a legvilágosabb szín, a sárga iránti színvakságban szenved. Amikor ugyanis a vörös és a zöld kiegyenlítik egymást, a fovea nem sárgát, hanem fehéret észlel (a színtelennek tartott napfényben is éppen az 560—580 mμ körüli sugarak a legerősebbek). A nappali látáshoz alkalmazkodott fovea ezt érzi „a fény"-nek, a mellette két oldalon levő zöld és vörös színek között viszont viszonylag éles megkülönböztetést tud tenni gyenge intenzitás esetében is, pusztán hullámhossz-különbségek alapján. (A zöld és vörös között ugyanis nincsenek olyan éles fajlagos intenzitásbeli különbségek, mint a kék és sárga között.)

Így látunk éles fényben, így látunk, ha valamit nagyon szemügyre akarunk venni (tehát úgy helyezzük el szemünket, hogy a tárgy képe a foveára essék). A normális nappali látásban azonban a két rendszer együttesen működ-

[134] Vö. Marcel Baugniet: *Essai sur la psychologie des formes*. É. n. 20. o.

[135] Vö. E. De Robertis: *Some observation on the Ultrastructure and Morphogenesis of Photoreceptors*. In: *Supplement to The Journal of General Physiology. Second supplement. Mechanisms of Vision*. Volume 43. Number 6. New York 1960. (A továbbiakban: *Mechanims of vision*). 3. o.

[136] Russel L. De Valois: *Color Vision in the Monkey. Mechanisms of Visions*. 119. o.

[137] M. Alpern and F. W. Campbell: *The spectral sensitivity of the consensual light-reflex*. Journal of Physiology. 1962/164. 505. o.

[138] Ismerteti Segal: i. m. 18. o.

[139] Woodworth—Schlosberg: i. m. 477. o.

dik, és együtt adja a színek teljes gazdagságát. Ezért közepes megvilágításban a fényérzékenység maximuma nem egyezik egyik rendszerével sem, hanem a kettő között, 530—548 mμ körül van.[140] (Ami megegyezik Alpernnek és Campbellnek a pupilla érzékenységére vonatkozó adataival is.[141] Az éjszakai látásban viszont túlnyomó a pálcika-rendszer szerepe, ekkor kevésbé vagyunk képesek a frekvencia szerinti diszkriminációra, inkább intenzitásbeli különbségeket észlelünk, bár más szín-összefüggésekben. Az ibolya-sárga-sor fajlagos intenzitás-skálája mélyebbről indul és magasabbra emelkedik, mint a vörös-zöld színsoré.

Ilyen módon a nappali és az éjszakai látás, a két fényérzékelési görbe, a jodopsin és rhodopsin szín-érzékenységi skálája, a recehártya belső és külső területeinek szerepe egységes hipotézissé foglalható össze.

Azt a tényt is jól értelmezhetjük e felfogás alapján, hogy a kék és a vörös színtartomány fehérrel, illetve feketével keverve más-másképpen viselkedik. A kék színek mind fehér, mind fekete adagolásakor szürkébe mennek át, a vörös pedig barna vagy rózsaszínű lesz — itt tehát továbbra is erősebben érvényesül a frekvencia szerinti megkülönböztetés, a tiszta szín és a feketeszürke-fehér skála közé még egy szín-értékkel rendelkező tartomány iktatódik. (Zenei hasonlattal élve úgy is mondhatnánk, hogy a vörös színek felhangban gazdagabbak. Ez a hasonlat nem is sántít teljesen, mert a vörös színek rezgésszáma kisebb, tehát az alacsonyabb hangnak felelnek meg. A „felhangok", azaz a frekvenciára érzékenyebb vörös színekhez hozzákevert más rezgésszámú színek a szín-árnyalatot is módosítják, az „alhangok" viszont az intenzitásra érzékenyebb kék színeknél inkább az intenzitást változtatják meg.) A spektrum középső szakaszán, ahol mind a két rendszer érzékeny, mindkét fajta változás bekövetkezik: a zöld egyaránt válthat át zöldesszürkébe és a barnának megfelelő olajzöldbe.

Jó magyarázatot ad a két-rendszer elmélet arra is, hogy míg a vörös és a zöld színvakság viszonylag gyakran fordul elő, a kék színvakság csak kivételes patológikus esetekben (ugyanis eszerint a sokkal nagyobb „létszámú" pálcikákkal áll összefüggésben, amelyek funkciója nem maradhat betöltetlen). Végül segítséget jelent a szín-látás filogenetikus fejlődésének megértésében. Ezen alapul az ún. Ladd—Franklin-elmélet, melyet újabban több adat támaszt alá, s melyet Guilford a szín-pszichológiában is alkalmazott.[142] A Ladd—Franklin-elmélet szerint a törzsfejlődés kezdeti fokán a látás akromatikus, később a kék-sárga skála megkülönböztetésével vált dikromatikussá. (Ezen a fokon vannak pl. a békák, amelyek, újabb kísérletek szerint, a kék színre a legérzékenyebbek.) A következő lépés a sárga szétbontása volt zöldre és vörösre, így keletkezett a trikromatikus látás. A színvakság visszatérés egy korábbi állapotra, de — Guilford kísérletei szerint — az egyes színek és színharmóniák kedvelésében is ennek a rendszernek hatása érezhető.

Mivel a Ladd—Franklin-elmélet koncepciója nagyon jól összeillik a foveális és foveán kívüli látás különbségével is, az utóbbi időben ismét felszínre került. Woodhworth és Schlosberg (akik pedig, amint láttuk, kategorikusan

[140] Saul M. Luria: *Color Vision*. Physics Today, March, 1966. 34. o.

[141] Alpern és Campbell: i. m. 483. és 492. o. Érdemes megjegyeznünk, hogy a széleken is nagyobb érzékenységet találtak, mint a CIE szkotopikus görbe adatai.

[142] J. P. Guilford: *The Affective Value of Color as a Function of Hue, Tint and Chroma*. Journal of Experimental Psychology. XVII. 1934. 342—370. o.

tagadták a totális kétszín-elmélet lehetőségét) voltaképpen a Ladd—Franklin-teóriát érzik a tényekkel leginkább összhangban állónak.[143]

Csakhogy a két rendszer ilyen felfogásával már lassan túl is jutunk azon a határon, amely a kétszín-elméletet a négyszín-elmélettől elválasztja. A két színrendszer ugyanis mindig két színskálát jelent, a kék-sárga és a zöld-vörös skálát. Itt vagyunk tehát a Hering-féle koncepció kellős közepében. Mi sem látszik egyszerűbbnek, minthogy a két rendszer gondolatát a heringi négyességgel kössük össze.

Igen ám, de a szín-látás kémiai vizsgálata egyre több adatot sorakoztat fel a trikromatikus látás mellett!

Vizsgáljuk meg tehát a következőkben a *HÁROMSZÍN-ELMÉLET* pozícióit.

Wald, a *Handbook of Neurophysiology*ban adott összefoglalásában, mint említettük, a felfedezés örömével írja le az addig megismert négyféle pigment rendszerét. Kitért arra is, hogy a jodopsin még nem magyarázza az ember „fotopikus"[144] látásának sajátságait, mert emberi szemből még nem sikerült kivonni. Valószínű, hogy csak középső tagja a színes-látáshoz szükséges háromféle receptornak, amelyek várható értékéül a 450, 550, és 659 mμ hullámhosszakat jelölte meg.[145]

A következő lépést W. A. H. Rusthon felfedezései jelentették. Rusthton 1955-ben Campbellel együtt új módszerhez folyamodott a csapok fényérzékenységének megmérésére.[146] Abból indult ki, hogy a szem vissza is ver valamit a reávetődő fényből — amit mindenki jól megfigyelhet, ha éjszaka fény esik egy macska szemére. A visszavert fény keresztülhalad a fotopigmenten, hullámhossza tehát módosul. Az elnyelt fény meghatározza a fotopigment elnyelését.

Az első, amit ezzel a módszerrel az emberi szemre vonatkoztatva megállapítottak az, hogy a rhodopsin görbéje logaritmikusan követi a fény intenzitását. Rushton figyelme ezután a csapokra összpontosult. Úgy irányította a berendezést, hogy a fény a retina központi területére, a foveára essék, ahol tudvalevően csak csapok találhatók (és ahol csak vörös- és zöld-érzékenység mutatható ki). Ezzel a módszerrel egészséges színlátású, majd zöld és vörös színvak emberek színérzékelését megvizsgálva arra az eredményre jutott, hogy a foveán két fényérzékelő elem, kétféle pigment van, az egyik a vörösre, a másik a zöldre érzékeny. A vöröset erythrolabe-nak (vörös-fogó), a zöldet chlorolabenak (zöld-fogó) nevezte el. A vörös érzékenységi görbéjének maximuma azonban a sárga színtartományban van (570—600 mμ között), a zöldé pedig kb. 530—540 mμ-nál.

Van-e vajon egy harmadik látófesték, „kék-fogó" cyanolabe? Rutshon úgy gondolja, valószínűleg van, csak még nem sikerült megtalálni.

A kísérlet — hasonló módszerekkel — Marksnek és MacNicholnak sikerült azután. Ők olyan módszert dolgoztak ki, amellyel egyetlen csap érzékenységét is meg lehetett mérni. Először aranyhallal kísérleteztek (ez az állat ugyanis kék-sárga és vörös-zöld színlátással egyaránt rendelkezik). Három görbét

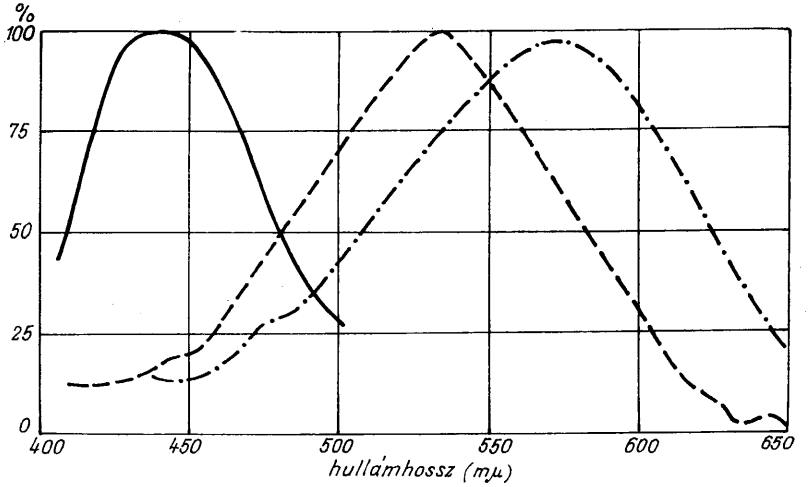
[143] Woodworth—Schlosberg: i. m. 486. o.

[144] A szakirodalomban a színes-látására gyakran használják a fotopikus jelzőt, szemben a szkotopikus (akromatikus) látással.

[145] Wald: i. m. 683. o.

[146] W. A. H. Rushton: *Visual Pigments in Man.* Scientific American, November 1962. 120—132. o.

kaptak, 455, 530 és 625 mμ maximumokkal. Ezután az emberi (és a majom-) szemnek közvetlenül a fovea mellett elhelyezkedő csapjait vizsgálták meg. Itt is három jól elkülöníthető görbét kaptak, 447, 544 és 577 mμ hullámhosszakkal.[147] Miután a két utóbbi egyezik a Rusthton-féle pigmentekéivel, a harmadiknak a csapok keresett harmadik pigmentjének kell lennie.



26. ábra. Az alap-pigmentek szín-érzékenységi görbéi MacNichol nyomán

Ennek a kísérletnek maga a három görbe a legnagyobb eredménye, amely *minden mérés* alkalmából előtünt. Azóta a kísérletet Wald is megismételte, s ugyancsak hasonló görbéket kapott, 430, 540 és 575 mμ maximumokkal. Saul M. Luria 1966 márciusában megjelent összefoglalása olyan új kísérletekről is beszámol, amelyek során (közvetlenül a halál után) már az ember recehártyájára egy fotoreceptorának színérzékenységi görbéjét is meg tudták mérni. W. B. Marks, W. H. Donelle és MacNichol kísérleteiben 445, 535 és 570 mμ, P. K. Brown és G. Wald kísérletében 450, 525 és 555 mμ volt a három maximum.[148]

A fiziológiai kutatás *legújabb* eredményei tehát azt bizonyítják, hogy az emberi recehártya fotoreceptív berendezése különösen három színre érzékeny. Ennek alapján a legújabb irodalomban egyre általánosabbá válik a *három-pigment* elmélet.[149]

Arra is bizonyítékkal szolgálnak ezek az eredmények, hogy az alapszínek hármassága valóban a Helmholtz-, nem pedig a Hering-féle felfogás alapján jön létre. Az egyes pigmentek tehát nem kiegészítő színpárokra érzékenyek (vörösre *és* zöldre vagy kékre *és* sárgára), hanem vörösre, *vagy* zöldre, *vagy* kékre, s a kiegészítő színpárok közötti kapcsolat is diszjunktív, nem konjunktív.

[147] MacNichol: i. m. 49. és 56. o.

[148] Saul M. Luria: *Color Vision.* Physics Today. March, 1966. 40. o.

[149] Vö. pl. Karl Miescher, Klaus Richter, Paul Weisenhorn: *Prinzipielles zur Chromatik. Farbvokabular.* Internationale Farbtagung. Luzern 1965. 2—3. o.

A komplementaritás érzetének fiziológiai magyarázatában eszerint nem fogadhatjuk el Hering megoldását, hanem Helmholtzéhoz kell visszatérnünk. Egy-egy receptor érzékenysége éppen kb. a kiegészítő szín határáig terjed, valamely alapinger kiegészítő színét tehát nem ugyanannak a diszszimilálódott pigmentnek az asszimilációja, hanem talán inkább a másik két alapinger keveréke adja. Mindenesetre a megoldást itt kell keresni, a kémiai folyamatok szintjén. A pozitív és negatív utóképekkel kapcsolatban az utóbbi években végzett kutatások — elsősorban G.S. Brindley kísérletei — ugyanis azt bizonyítják, hogy a komplementer utóképek fotokémikus eredetűek.[150]

A kép mégsem teljes még, a megoldás nem kielégítő, noha MacNichol az említett cikkében már szinte elintézettnek veszi. Nem teljes, egyrészt mert még mindig nincs egyértelmű képünk a látópigmentek rendszeréről és működéséről, másrészt mert a közölt görbe is több problémát vet fel.

Természetesen a pigmentáció kérdése az elsőrendű. Az erythrolabe és chlorolabe felfedezésével bebizonyosodott, hogy vannak speciális érzékenységű csap-elemek, de még MacNichol kísérletei alapján sem bizonyosodott be a számuk s a rhodopsinnal való kapcsolatuk. Vannak ugyanis — erről a kettős elmélet kapcsán beszéltünk —, akik a kék-érzékenységet a rhodopsinnak tulajdonítják, s csap-kapcsolatú és pálcika-kapcsolatú látás-rendszerről beszélnek. (MacNichol és Rushton kísérletei alapján is kétféle csapot kell elkülönítenünk, az egyik fajta — a foveán — vörösre és zöldre érzékeny, a másik — a foveán kívül — vörösre, zöldre és kékre, s ez utóbbi valamilyen módon kapcsolatban áll a pálcikalátással is.) Másrészt vannak, akik még többféle csap-pigmentet tartanak elképzelhetőnek, sőt egyes vizsgálatok során többet mértek is. (Stiles, később Hanaoka és Fujimoto, majd nyomukban több más kutató ötöt.)[151]

Ezért úgy vélem, hogy ebben a kérdésben ma is Ditchburn megfontolt álláspontja lehet számunkra a mértékadó. Ditchburn—Thomas Young emlékére mondott beszédében — azt fejtette ki, hogy a trikromatizmus nem jelenti feltétlenül azt, hogy háromféle és csakis háromféle fotopigment létezik. Több más megoldást is említ. „A trikromatizmus legkézenfekvőbb elmélete — írja — azon a hipotézisen alapul, hogy a foveán három különböző fajtájú csap található, s mindegyik egy pigmenttel jellemezhető, amelynek elnyelési-görbéje valamelyik alapvető ingerhez kapcsolódik. Ez egyik lehetséges alapja a trikromatizmusnak, de nem az egyedüli lehetőség. Valóban sok út van, amelyen a trikromatizmus tapasztalati tényei fiziológiai elméletbe foglalhatók össze, beleértve a csapok egy vagy legfeljebb két különböző fajtáját is."[152] Ilyen mgoldás pl., ha a csapok fényérzékeny molekuláinak három jól megkülönböztethető izgalmi állapotuk van. Másik, ha az izgalmi és a gátlási folyamatok úgy összegeződnek, hogy a különböző színek ingerei egy-egy areán területileg is elkülönülnek.[153]

Ismét más lehetőség — amelyről Ditchburn nem szól, de az utóbbi évek irodalmában egyre többször merül fel —, hogy a szín-látásban különböző szűrők

[150] G. S. Brindley: *The Discrimination of After—Image.* Journal of Physiology. 1959. Volume 147. No. 1. 200. o., továbbá G. S. Brindley: *After—Images.* Scientific American, October 1963. 86. o.

[151] Lásd: Gunnar Svaetichin, Willi Krattenmacher and Miguel Laufer: *Photostimulation of Single Cones.* In: *Mechanisms* of Vision. 101. o.

[152] R. W. Ditchburn: *20th Thomas Xoung Oration* . . . 77. o.

[153] Uo. 78. o.

működnek. Azt is kimutatták, hogy a szín-érzékelés folyamata nem a fényképezéskor használt fényérzékeny anyag működéséhez hasonlít, hanem a szűrőéhez — az egyes pigmentek szerepe nem az ingerek válogatás nélküli továbbításában, hanem speciális szelekciójukban van. Ennek alapján kockáztatta meg Barlow azt a merész állítást, hogy „csupán egy fotopikus pigment van, amelynek spektrális érzékenységét szín-szűrők variálják".[154] Schober is ezt vallja, a színeslátás szerinte a rhodopsin melléktermékeinek eredménye.[155] Brindley viszont a pigmentek bomlástermékének az anyapigmentre gyakorolt gátló hatásával magyarázza a komplementer-negatív utókép megjelenését.[156]

Megoldás, elképzelés tehát van és lehet sokféle. Amíg nincs elég adat annak eldöntésére, hogy melyiket kell választanunk közülük, addig a háromszínlátás elmélete sem mondható befejezettnek és bizonyítottnak. A trikromatizmus ténye azonban nem függ attól, hogy a pigmentek száma pontosan három legyen, hanem attól, hogy bármennyi is legyen a számuk, három területet határozzanak meg. Stiles nevezetes feltevése, amely szerint a szín-látás struktúrájához öt mechanizmus (π_1, π_2, π_3, π_4, π_5)szükséges, ebből a szempontból nézve éppen nem jelenti a háromszín-elmélet tagadását, az öt voltaképpen itt is három csoportba osztható: kék, zöld és sárga mechanizmus, csak a kéket két görbe képviseli, az egyik (π_2) szerepe pedig még tisztázatlan.[157]

Problémák vetődnek fel a MacNichol-féle görbe (1. 26. ábra) adataival kapcsolatban is. Azt ugyan az első pillanatban is láthatjuk, hogy ezek is ugyanazokat a pontokat tüntetik ki, mint az előbbiek — csakhogy ami ott a görbék csúcs- vagy mélypontja volt, itt kereszteződési pontokká változott. A két legfontosabb sáv (480—500 mμ és 560—575 mμ) itt is előtűnik. Az elsőben kereszteződik a kék vonala a zölddel, majd a vörössel (itt áll első tehát a z = y és a z = x esete), a másikban pedig a zöld és a sárga (y = x), majd itt éri el az x a maximumát.

Az egyes pontok szerepének ez az átértelmezése nem is okozna nehézséget. Újabb kérdést ad fel azonban az, hogy MacNichols harmadik alapszínül a sárgát, nem pedig a vöröset jelöli meg.

Több érv szól e felfogás mellett, de ellene is. Mellette például az, hogy már Rushton első mérései szerint is a sárgában van az erythrolabe színelnyelési maximuma. Mellette, hogy később Stiles adatai szerint az 575—587 mμ sávban a legerősebb az emberi szem vörös-érzékenysége továbbá az, hogy ennek a felfogásnak kétségtelenül megvan a maga logikája („figyelemreméltó, de nem meglepő tény" — kommentálja MacNichol). Érdekes módon Goethe színrendszere elevenedik itt fel: nála ugyanis, mint láttuk, a kék és a sárga az alapszínek, a zöld a kettő összege, az ibolya és a vörös pedig fokozásuk.

Több adat szól azonban a sárga ilyen kiemelése ellen is. Elsősorban az,

[154] H. B. Barlow: *Intrinsic Noise of Cones.* National Physical Laboratory. Paper 28, 1967. 14. o. Barlow kiindulópontját a' recehártyán tapasztalható „retinális zaj", azaz a receptor apparátus különböző fajtájú „sajátfényei" szolgáltatták.

[155] Herbert Schober: *Das Sehen.* Leipzig 1964. 253—254. o.

[156] G. S. Brindley: *Two New Properties of Foveal After—Images and a Photochemical to Explaint Them.* Journal of Physiology. Volume 164. 1962. 177. o. — Ebben a felfogásban kap tehát szerepet a rhodopsin már említett bomlásterméke is.

[157] Lásd: Barlow: i. m. 21—23. o., Graham: i. m. 171—177. o. — Az öt görbe maximuma: π_1 = 445, π_2 = ismeretlen, π_3 = 440, π_4 = 542, π_5 = 573 mμ. A csap-látás érzékenységének egyébként Stiles szerint is végső soron három maximuma van: 440, 540 és 590 mμ (174. o.).

hogy a kísérlethez a csapokat a foveán kívüli területről preparálták.[158] Innen könnyebb volt, de mivel a csapok igazi „hazája" a fovea belseje, ez esetleg félrevezető is lehet. Hátha a csappigmentek érzékenysége is módosul a foveán belül és kívül?

Ellene szólnak a sárga alapszín-voltának a rögzített képekkel való kísérletek is. A látás fiziológiai vizsgálatának ezt az új módszerét a Szovjetunióban és Nyugaton egyaránt eredményesen alkalmazzák. A Szovjetunióból Jarbusz kísérleteit említhetjük, aki kimutatta, hogy „azt a tárgyat, amelynek képe a recehártya egy mozdulatlan pontjára esik, a szervezet már 2—3 másodperc múlva megszűnik észlelni, s a tárgy tartós vizuális észleléséhez az ábrázolatnak folyamatosan változtatnia kell helyét a recehártyán."[159]

A nyugati kutatások az eredmények esztétikai alkalmazásához is elvezettek már. (F. Molnár kísérletei pl. azt bizonyítják, hogy egy festmény „letapogatásának" menete, az egyes elemek sorrendje szoros összefüggésben áll a szinekkel.)[160] Közvetlenül a színérzékelés struktúrájának feltárását segítik elő azok a kísérletek, amelyek során a pupillához rögzített és a mozgását követő szerkezet elé színes felületeket helyeztek.[161] Megállapították, hogy a színek előbb összeolvadnak (fúzió), majd elhalványodnak.

A fúzió folyamán azonban az egyes színek nem viselkednek egyformán, s e szempontból a spektrum ismét három tartományra oszlik. Az 590 mμ hullámhosszon túli sáv színei (a narancs és a vörös) nem olvadnak össze más színekkel. A kék és a zöld igen, de a kék az „erősebb", az eredmény kékesszürke. A zöld tudja magát legkevésbé „megvédelmezni."

E jelenségnek eddig még nincs tisztázva a pontos mechanizmusa. Clowes azzal hozza összefüggésbe, hogy a rögzített kép természetesen a fovea központjára esik, így a jelenség lefolyását a fovea látási viszonyai határozzák meg, ott pedig a vörös-érzékenység a legerősebb.[162] Ditchburn részben szintén a foveális pigmentek viselkedéséből vezeti le,[163] részben pedig a szem mozgásaival hozza kapcsolatba.[164]

Most nem is az értelmezés az elsődlegesen fontos a számunkra, hanem az a tény, hogy a határ itt 590 mμ. A rögzített képekkel folytatott kísérletek egyelőre nem egyeztethetők össze MacNichol eredményeivel.

[158] MacNichol: i. m. 56. o.

[159] *Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és a pszichológiában.* Akadémiai kiadó, 1965. 300. o.

[160] Vö. F. Molnar: *Aspect Temporal de la Perception de l'Oeuvre Picturale.* Párizs 1966.

[161] A módszerre és az általános eredményekre vonatkozólag lásd R. W. Ditchburn *Physical Methods Applied to the Study of Visual Perception.* Bulletin of The Institute of Physics, London, May, 1959. 121—125. o. (Ditchburn egyébként hivatkozik Jarbusz munkájára is.) Továbbá Roy M. Pritchard; *Stabilized Images on the Retina.* Scientific American, June, 1961. 72—78. o.

[162] M. B. Clowes: *A Note on Colour Discrimination under Conditions of Retinal Image Constraint.* Optica Acta, Vol. 9. No. 1. Jan. 1962. 67. o.

[163] R. W. Ditchburn: *Eye-movements in relation to perception of colour.* Különlenyomat, év- és helymegjelölés nélkül. 426. o.

[164] R. W. Ditchburn: *20th Thomas Young Oration* . . . 78—80. o. — Eszerint a szemnek háromfajta „tapogató" mozgása van, ezeket driftnek, flicknek és tremornak nevezi. Az első kettőt tudjuk akaratlagosan korlátozni, de a remegés — amelynek frekvenciája a közölt görbe szerint másodpercenkint 70 körül van — nem függ akaratunktól. A fúzióban csak a remegés hatása érvényesül, ezért itt másképpen alakulnak a viszonyok, mint a színek másfajta keveredésénél, részletes okadatolással azonban Ditchburn sem tud még szolgálni.

Mindenképpen arról van itt szó, hogy akár a sárgát vesszük alapszínnek, akár a vöröset, meg kellene tudnunk magyarázni, miért észlelünk ugyanannak a pigmentnek ingerülete által két jól elkülöníthető színt. S ez annál fontosabb kérdés, mert ugyanez a jelenség — bár kevésbé élesen — megismétlődik a spektrum túlsó szélén, a kék és az ibolya színnel is. Végeredményben a már Newton által felvetett problémához érkeztünk el: a spektrum két végén a színek egyre inkább egymáshoz válnak hasonlóvá. Ez a jelenség, amint hullámhosszaik mind jobban megközelítik a zenei oktáv 1 : 2 arányát, egyre fokozódik.

Aligha lehet kétséges, hogy itt valóban párhuzam van a színek és a hangok észlelésében, valamilyen módon azonosnak érezzük a dupla rezgésszámot. De hogy pontosan milyen módon, arra egyelőre nincsen semmi adatunk. Lehetséges, sőt valószínű, hogy ebben az esetben a másik, ellentétes pigment is ingerülete jelez, erre mutat egyébként az is, hogy a színmérések adatai szerint a kékben vörös-, a vörösben kék-érzékenységgel kell számolnunk. Lehetséges, hogy a szemben is van a rezgésszámok harmonikus többszöröseinek (illetve hányadosainak) észlelésére szolgáló mechanizmus. Esetleg az egyes pigmentek bomlástermékeinek hatását is figyelembe lehet venni, Pinegin szovjet fiziológus rendkívül érdekes kísérletei alapján.[165] Pinegin bebizonyította, hogy nagyon erős intenzitás esetében érzékelni tudunk 380 mμ alatti ibolyántúli sugarakat is egészen 302 mμ-ig (és a másik oldalon a vörösöninneni 950 mμ-ig). A kísérleti személyek a látott fényt is többnyire ibolyának, kéknek vagy szürkének nevezték. Ezt a jelenséget Segal a rhodopsin bomlástermékének tevékenységével hozza kapcsolatba, melynek elnyelési maximuma 367 mμ (Segal: i. m. 85—86 o.), s így harmonikus a 724 mμ.

Ezek persze csak feltevések, a spektrumszínek színazonosságának okait a későbbi vizsgálatoknak kell feltárniuk. Akkor kapunk végleges feleletet a sárga-vörös és a kék-ibolya diszkriminációra is.

Addig meg kell elégednünk annyival, hogy a szín-látás kémiai struktúráját illetően a fiziológia ma is a Young—Helmholtz-féle háromszín-elmélet alapján áll, legalábbis emellett sorakoztatja fel a legtöbb érvet.

Az ingerület elvezetésének vizsgálata viszont a heringi polaritásos *NÉGYSZÍN-ELMÉLETET* igazolja. A soron következő feladatunk ennek az áttekintése.

A négyszín-elmélet újabb formája nem az ideghártya felszínén, a csapocskákban és pálcikákban keletkezett receptív ingerület vizsgálatára támaszkodik, hanem arra, ahogyan az ideghártya mélyebb rétegei ezeket az ingerületeket összefogják és az agy felé elvezetik. (Granit ezt a két folyamatot különbözteti meg a „recepció" és a „szenzorikus percepció" műszavakkal.)[166]

Itt elsősorban a receptív idegsejtek (pálcikák és csapok) után következő két neuron-réteg jön tekintetbe. A horizontális és a bipoláris internunciális sejtek rétege még inkább közvetítő szerepet tölt be, erre a rétegre még csak egyes szerzők (pl. Mitarai) terjesztették ki a szín-látás mechanizmusának vizs-

[165] Pinegin bebizonyította, hogy nagyon erős intenzitás esetében érzékelni tudunk 380 mμ alatti ibolyántúli sugarakat is egészen 302 mμ-ig (és a másik oldalon az infravöröst, 950 mμ-ig; Krawkow: i. m. 57—58. o.). A kísérleti személyek a látott fényt többnyire szintén ibolyának, kéknek vagy szürkének nevezték. Ezt a jelenséget Segal a rhodopsin bomlástermékének tevékenységével hozza kapcsolatba, melynek elnyelési maximuma 367 mμ, s így harmonikus a 734 mμ (Segal: i. m. 85—86. o.).

[166] Granit- i. m. 5—8. o.

gálatát.[167] Annál fontosabb a harmadik, a ganglionsejtek rétege. Az egyes ganglion-sejtekben már megtörténik az első összegezés, itt összegyűlnek a pálcikáktól nyert információk (a csapok jelentős része viszont *egyenként* kapcsolódik egy-egy ganglionhoz). A ganglionáris sejtek után már nem következik be újabb konvergencia az ingerület vezetésében.[168]

(Itt most csak zárójelben utalhatunk arra, hogy az idegpályák további szakaszai és a különböző agyi központok természetesen ismét új szinteket és új problémákat jelentenek a szín-látás struktúrájának vizsgálatában is. A legújabb kutatások — elsősorban Maturana, Lettvin, McCulloch és Pitts korszakos felfedezései, majd Hubel és Wiesel új eredményei, amelyeket legutóbb Cowan a neuronális háló elméletével is összekapcsolt[169]—új összefüggéseket tártak fel a színek érzékelésére vonatkozólag is. Ezeket az eredményeket nem nélkülözheti egy olyan teljesebb összefoglalás sem, amely az érzékelés tényeit esztétikai célzattal foglalja össze. Ezen a szinten azonban viszont már nem tekinthetnénk el a szín-érzékelés mellett a forma érzékelésétől sem — mivel azonban ez teljesen új problematikát von magával, tárgyalását ezúttal mellőznünk kell.)

A receptor- és a ganglion-sejtek kapcsolatát az *elektrofiziológia* módszereivel vizsgálták meg. Hartline kutatásainak eredményeképpen (1938) on-sejteket, off-sejteket és on-off-sejteket különítettek el, s ezzel gyökeresen új, addig tökéletesen ismeretlen szempontot vezettek be a látás folyamatának vizsgálatába.

Röviden összefoglalva[170] arról van szó, hogy a háromféle sejt háromféle módon kerül elektromos ingerületbe. Az on-sejtek akkor sülnek ki, ha fény éri őket, a sötétség hatására gátlás alá kerülnek. Az off-sejtek éppen fordítva, a világosság, megszűnésekor, a sötétség beálltára adnak elektromos választ, és a fény hatására lépnek fel bennük a gátlás jelenségei. Végül az on-off-sejtek mind a fényre, mind a fény megszűnésére választ adnak.

Minden ganglion-sejt a retina egy meghatározott mezejéről gyűjti össze az információkat, s az on-, az off- és az on-off-elemek (a ganglion viszonylatában) ezen a mezőn is jól elkülöníthetők. Hartline és Kuffler vizsgálataiból tudjuk, hogy a következőképpen: ha például egy on-jellegű ganglion-sejt mezejét térképezzük fel, ennek közepén olyan elemeket találunk, amelyek on-választ, szélén olyanokat, amelyek off-választ és a közbeeső területen olyanokat, amelyek on-off-választ adnak. Hartline (1940) ezt a következő sémán ábrázolta:

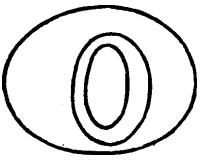
[167] Genyo Mitarai: *Determination of Ultramicroelectrode Tip Position in the Retina in Relation to S Potential.* In: *Mechanisms of Vision.* 97. o.

[168] Horányi: i. m. 164. o.

[169] Csak néhány fontosabb munkát említünk meg: Humberto R. Maturana, J. Y. Lettvin, W. S. McCulloch and W. H. Pitts: *Anatomy and Physiology of Vision in the Frog (Rana Pipiena).* The Journal of General Physiology. Volume 43. Number 6. Part 2. July, 1960., *Mechanisms of Vision* 129—176. o. D. H. Hubel and T. N. Wiesel: *Receptive Fields. Binocular Interaction and Functional Architecture in the Cat's Visual Cortex.* Journal of Physiology 1962. No 160. 106—154. o. P. O. Bishop, W. Kozak, W. R. Levick and G. J. Vakkur: *The Determination of the Projection of the Visual Field on the Lateral Geniculate Nucleus in the Cat.* Journal of Physiology, 1962. No 163. 503—539. o. Jack D. Cowan: *Neuronal Nets.* Imperial College of Science and Technology, London, July 1966. 1—47. o.

[170] Az On-off rendszer leírása ma már minden látásfiziológiai könyvben megtalálható. Mégis itt elsősorban Granit műveire támaszkodom: *Receptors and Sensory Perception,* 33—36. és 70—79. o., továbbá *Neural activity in the retina. Handbook of Neurophysiology.* Chapter XXIX. 693—713. o.

27. ábra. Egy-egy idegrost receptív mezejének képe Hartline szerint (belső kör: on válasz, középső gyűrű: on-off válasz, szélső gyűrű: off válasz)



Ez a mechanizmus több ponton mutat érdekes analógiát azzal, amit a hallás folyamatában tártak fel, így a gátlás szerepében, a területi és „telefon"-elv kombinációjában s az intenzitás-frekvencia-elv érvényesülésében.

Ami az elsőt illeti: az on- és az off-területek nyilvánvalóan a kölcsönös gátlás viszonyában állanak egymással.[171] Ennek szerepe nyilvánvalóan a percepció élesítése, ahogy a hallási folyamatban a gátlás megakadályozva a szomszédos területek ingerét, biztosabbá teszi a hangmagasság-érzékelést, ugyanígy a látásban az egyes mezők perifériáinak gátlása zavarmentesebbé teszi a középpont által közölt információt. Hartline — az on-off mechanizmus felfedezője — egyik újabb munkájában ezért hivatkozik Békésyre, aki még 1928-ban írt munkájában először figyelt fel a gátlás élesítő szerepére.[172]

Igen újszerű és frappáns az az analógia, amely az on- és az off-elemek mechanizmusának megismerésével a hely- és telefonelméletek vonatkozásában nyílt a hallás és a látás között. A modern fiziológiai akusztika egyesíti ezt a két elméletet, a ma uralkodó elmélet szerint a csigába érkező hanghullámot a belső fül a helyelmélet szerint lokalizálja, majd a telefonelmélet szerint vezeti el. Most lényegében hasonló mechanizmusra leltünk a szemben. Ez eddig elképzelhetetlen volt, annyira uralkodott az a leegyszerűsítő felfogás, amely szerint a külvilág képe pontról pontra jelenik meg a retinán, majd az agyban, mint a televízió képernyőjén. Most világossá vált, hogy az idegrostok a retina meghatározott területéről, s ennek is pontosan egy részéről gyűjtenek információkat a szomszédos területek gátlás alá esnek. Az információ elvezetése viszont a halláshoz hasonlóan már nem a területi, hanem a telefon-elv alapján történik.

Végül nagyon lényeges az is, hogy az on- és off-elemek elmélete az intenzitás-frekvencia elv dialektikájának szempontjából is közelebb viszi egymáshoz a hallás és a látás elméletét. Egy elektromos ingerületnek természetesen két alapvető paramétere van: *intenzitása* és *frekvenciája;* a látás elektrofiziológiájának kutatói — köztük a legjelentősebbek, mint Ditchburn,[173] MacNichol[174] és mások — többízben rámutattak, hogy ez a két elv érvényesül a látás idegfolyamatában is. (Nem térve ki most a Denis Gábor által felfedezett ún. „holográfia" jelenségeire, eszerint térbeli látásunk az egyes tárgyakról érkező fénysugarak intenzitása mellett ezek fázisát is figyelembe veszi.[175] Ami azt jelenti, hogy a növekvő intenzitásra — mint Hartline vizsgálataiból tudjuk — az egyes idegelemek a kisülések frekvenciájának növelésével felelnek.[176] Ez viszont logikusan vezet

[171] K. T. Brown and T. N. Wiesel: *Intraretinal Recording with Micropipette Electrodes in the Intact Cat Eye.* Journal of Physiology, 1959. No 149. 549. és 560. o.

[172] H. K. Hartline, F. Ratcliff and W. H. Miller: *Inhibitory Interarction in the Retina and its Significance in Vision.* Különlenyomat. Hely és év nélkül, 241. o.

[173] Ditchburn: *20th Thomas Young Oration* . . . 74. o.

[174] MacNichol: i. m. 52. o.

[175] Vö. Denis Gabor idevonatkozó munkáit. Legutóbb D. Gabor: *Character Recognition.* Imperial College, 7. October 1966. 5. o.

[176] Idézi: Dr. Heinz Zemanek: *Információelmélet.* Műszaki könyvkiadó, 1956. 75—76. o.

el a hallás mechanizmusából ismert sortűz- (volley-), elmélethez, melyet Palestini, Davidovich és Hernández—Peón már a látás folyamatára is alkalmaznak.[177] (E szerint több szomszédos idegelem együttes frekvenciája adja a rost frekvenciáját, valamennyi elem egyszerre történő kisüléseinek száma pedig az intenzitást.[178] Ugyanők mutatnak rá arra, hogy e folyamat egészében a „belső gátlás" döntő szerepe voltaképpen Pavlov felfogása szerint érvényesül.

Granit 1955-ben még inkább csak mint sejtést közli, hogy az on-off-mechanizmusnak nagy szerepet kell játszania a színek percepciójában. Ekkor már folytak azok a kutatások, amelyek később egyre többet tártak fel ennek a mechanizmusnak lényegéből.

Mindenekelőtt Gunnar Svaetichin kísérleteit kell említenünk, ő egy más oldalról közelített a kérdéshez. Megvizsgálva egyes halfajták retinájának (pontosabban ganglion-sejtjeinek) potenciál-változását, talált egy jellemző formát: lassú potenciálváltozást (slow changes in potencial, „S potencial"), amely felvillanó fény hatására jön létre.[179] Az S-potenciálnak is kétféle fajtáját különböztette meg, az L- (luminosity) és a C- (chromacity) választ. Az L-válasz végig negatív, görbéjének maximuma a spektrum közepén, van s a két széle felé egyenletesen csökken. A C-válasz görbéje viszont két élesen elkülönülő szakaszra oszlik: a spektrum egyik felén negatív, azután elérkezik egy semleges ponthoz, majd pozitívvá válik.[180]

A továbbiakban a C-válasznak is két típusát tudták megkülönböztetni, ezeket R—G- (Red—Green: Vörös—Zöld-) és Y—B- (Yellow—Blue: Sárga-Kék-) válaszoknak nevezték. Ezek — mint nevük is mutatja — két skála szerint osztották fel a spektrumot. Az R—G típus a negatív feszültségének a maximumát a kékeszöldben (valamivel 500 mμ előtt) éri el, pozitív feszültségét pedig 650 mμ körül a vörösben, s a semleges pont helye 575 körül van. Az Y—B típus két maximuma 450 és 575 mμ körül van, semleges pontja valamivel 500 mμ fölött.[181]

Ezekután már csak az S-potenciál és az on-off-mechanizmus kapcsolatának felderítése hiányzott. Ez sem sokáig váratott magára. MacNichol, Wohlbarsht és Wagner vizsgálatai bebizonyították, hogy a negatív feszültségnek on-válasz, a középső hullámhosszok semleges pontjának on-off-válasz, a pozitív feszültségének pedig off-válasz felel meg.[182]

[177] M. Palestini, A. Davidovich and R. Hernández—Peón: *Functional Significanc of Centrifugal Influences upon the Retina.* Acta Neurologica Latinoamerica. 1959/5. 125. o.

[178] S. Howard Bartley: *Central Mechanism of Vision.* In: *Handbook of Neurophysiology* 731. o.

[179] Későbbi vizsgálatok pontosabban feltárták az S-potenciál struktúráját. Három szakasza van: a dinamikus fázis (a kezdő maximális depolarizáció), a statikus fázis (kisebb, de tartott depolarizáció), és az off-jellel kezdődő depolarizáció. Vö. Ryoji Kikuchi and Mine Tazawa: *Effect of Intensity Duration and Interval of Stimulus on Retinal Slow Potential.* In: *Electrical Activity of Single Cells.* Tokyo 1960. 26. o. Továbbá: H. G. Wagner—E. F. MacNicol—M. L. Wolbarsht: *The Response Properties of Single Ganglion Cells in Goldfisch Retina.* In: *Mechanisms of Vision.* 45—61. o.

[180] Leírja MacNichol: i. m. 48—52. o.

[181] E. F. MacNichol, L. Macpherson, G. Svaetichin: *Studies on Spectral Response Curves from the Fist Retina. Visual Problems of Colour.* Proceedings of a symposium. National Physical Laboratory, Sept. 23—25. 1957. Paper. No 39. 531—535. o.

[182] Kutatásaikra vonatkozóan a következő forrásokat használtam: E. F. MacNichol, M. L. Wohlbarsht, H. G. Wagner: *Electrophysiological Evidence for a Mechanism of Color Vision in the Goldfisch.* Naval Medical Research Institute Methesda, Maryland. 22. Oct.

MacNichol és munkatársai ebből két alapvető következtetést vontak le a szín-látás struktúrájára vonatkozóan. Először is azt, hogy a spektrum három egymástól jól elkülöníthető részre tagolódik: *a)* 530 mμ-ig, ahol vagy on-, vagy off-választ kapunk, *b)* 530—610 mμ között, ahol on-off-választ kapunk, és *c)* 610 mμ fölött, ahol ismét vagy on-, vagy off-választ kapunk. Ezért már itt feltételeztek egy három-receptoros rendszert (akkori számításaik szerint 500, 600 és 650 mμ maximumokkal). E tényben tehát már akkor a Helmholtz-féle trikromatizmus igazolását látták. Második következtetésük: az ingerület elvezetésében viszont úgy találták hogy a Hering-féle tetrachromatizmus bizonyult igaznak. Két rendszer áll egymással szemben: a vörös-zöld- és a sárga-kék-rendszer. Az az idegsejt, amely vörösre on-választ ad, zöldre offot fog adni. Amelyik zöldre ad ont, az fordítva, vörösre válaszol offal. Hasonló a helyzet a sárga és a kék színnel. Az on-off-válasz a kettő közötti területen található, a vörös-zöld típusnál a sárgában, a sárga-kék tipusnál a kékeszöldben.

Ezekután nem csodálhatjuk, hogy a szín-látás elektrofiziológiájának kutatói rendre elismerő szavakkal emlékeznek meg Hering „opponens színrendszeréről".[183]

Még egy fokkal mélyebbre, a szín-látás agyi folyamatáig hatolt előre rendkívül érdekes kísérletei során Russel L. De Valois.[184] Különösen jelentőssé teszi munkáját, hogy majmokkal végezte, tehát az emberhez legközelebb álló élőlényekkel, amelyeknek színlátása is legközelebbi rokona az emberének. De Valois a majmok lateral geniculate nucleusában fekvő agyi látóközpontját vizsgálta, és itt szintén háromféle sejtet talált- on, off- és on-off-sejteket — s funkciójukat is sikerült közelebbről meghatároznia.

Az on-sejtekről bebizonyosodott, hogy a színlátás terén elsődleges feladatuk a frekvencia szerinti megkülönböztetés. (Ezt a tapasztalatot a békákkal végzett kísérletek is megerősítik, mint erről W. R. A. Muntz tudósít[185]. De Valois eredményei szerint ebben a munkában a pálcikák és a csapok egyaránt résztvesznek, mégpedig olyan formában, hogy minden sejt a spektrumnak aránylag kis szakaszára érzékeny. Komplementaritásra, ellentétes színek összefüggéseire vonatkozó adatok nincsenek. Ez a mechanizmus, úgy látszik, valamilyen módon az „abszolút színlátást" szolgálja (az abszolút hallásnak megfelelő értelemben használva e fogalmat). Külön problémát jelent, hogy De Valois adatai szerint ötféle on-sejt működik. Érzékenységük maximuma 440, 510, 550, 590 és 620 mμ. Közülük a 440 és 510 mμ-s kapcsolata világos, a 440 mμ-s sejteknek az 510 mμ-ban, az 510 mμ-s sejteknek a 440 mμ-ban van egy második maximumuk. Más 510 mμ-s sejteknek viszont az 550, az 590 és a 620

1960. 353—367. o. Ugyanők: *The origin of „on" and „off" responses of retinal ganglion cells.* Uo. 19. Dec. 1960. 563—570. o. Ugyanők: *Receptive Fields of Retinal Ganglion Cells.* Uo. 19. Dec. 1960. 571—576. o.

[183] Vö. pl. MacNichol, Macpherson, Svaetichin: i. m. 531. o.; Granit: i. m. 78. o. (Itt ugyanis az on-off-rendszerről beszél, a pigmentáció szempontjából vizsgálva a kérdést, a trikromatizmust védelmezi.); Leo M. Hurvich and Dorothea Jameson: *Perceived Color, Induction Effects, and Opponent Mechanisms.* In: *Mechanisms of Vision,* 63. o., Russell L. De Valois. Color Vision, *Mechanisms in the Monkey.* In: *Mechanisms of Vision,* 127. o.

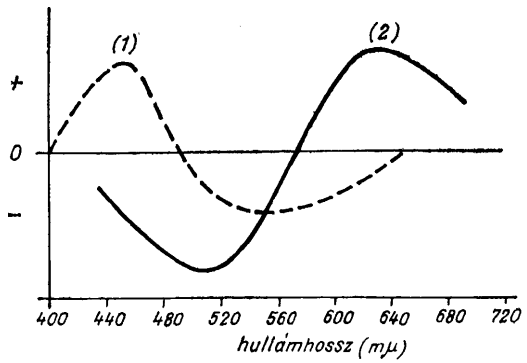
[184] Russel L. De Valois: *Color Vision Mechanisms in the Monkey. In. Mechanisms of Vision.* 115—128. o.

[185] W. R. A. Muntz: *Vision in Frog.* Scientific American. March 1964. 114. o.

mμ-ban. Az 510 mμ-os sejteket De Valois ezért a pálcika-rendszerrel hozza kapcsolatba.[186]

Az off-sejtek funkcióját az szabja meg, hogy intenzitásérzékenységük küszöbe egy-két logaritmus-egységgel alacsonyabb a többi sejténél. Ezek tehát az éjszakai látás szervei, bár De Valois hangsúlyozza, hogy az on-sejtek is működnek éjszaka, és az off-sejtek is nappal. Az elválasztás tehát nem kizárólagos. Mégis fontos megjegyezni, hogy az off-sejtek érzékenységi görbéje egyetlen vonulatot alkot, kb. 510 mμ maximummal, ezért De Valois szerint ez a rendszer a pálcikákkal áll összefüggésben.

Végül az on-off-sejtek képviselik az „opponent color system"-et. Itt olyan sejtek találhatók, amelyek egy bizonyos szín-tartományra on-, egy másik színtartományra off-választ adnak, a kettő között középen egy kis semleges sávval, ahol nem mutatnak érzékenységet. De Valois itt lényegében ugyanazt a két rendszert találta meg, mint Scaetichin a halaknál: a vörös-zöld- és a kék-sárga-rendszert. A vörös-zöld rendszer két ellentétes csúcspontja 640 és 510



28. ábra. Az on-vagy-off sejtek két típusának — (1) kék-on, sárga-off, (2) piros-on, zöld-off-érzékenységi görbéje de Valois szerint

mμ körül van, semleges pontja 570 mμ. A kék-sárga-rendszer két csúcspontja viszont 450 és 560 mμ, semleges pontja pedig 490 mμ.

Két pontosan egymásbaillő rendszer tehát: ahol az egyiknek a semleges pontja van, ott a másik még tetőponton áll. Az on-szakasz komplementer színe az off-szakasz csúcspontján található, mindkét esetben. Továbbá a görbe világosan három szakaszra bontja az egész spektrumot: a szélső szakaszokban jobbára egy-egy rendszer dominál, középen viszont mindkét rendszer együttesen működik. De Valois ebben a három-pigment-elmélet bizonyítékát látja.

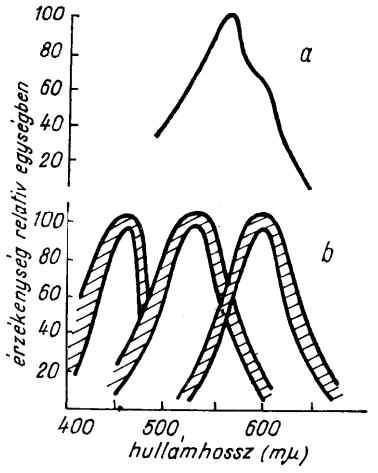
Áttekintve a két-, három- és négyszín-elmélet pozícióit, röviden át kell még tekintenünk azokat az elméleteket is, amelyek felismerve az előzőek egyoldalúságát a *KÖZVETÍTÉS* vagy az *EGYESÍTÉS IGÉNYÉVEL LÉPNEK FEL.*

[186] Ez az ötös struktúra viszont Stiles, valamint Hanaoka és Fujimoto adataival egyezik. Fennáll tehát annak lehetősége is, hogy a hármas rendszer mögött egy ötelemű rendszer kombinációját találjuk, egyes számértékek egyezése is erre látszik utalni.

[187] C. H. Graham: *Color Theory . . .* Graham mindet ismerteti, s a megoldást végül — pozitívista módon — leginkább a színelmélettel kapcsolatos nyelvi kérdések tisztázásában láitja. Ebben is van valami (hiszen a különböző megfogalmazású, sőt gyakran élesen v tatkozó teóriák lényegüket tekintve gyakran igen jól összhangba hozhatók), Graham azonban erre a tisztázásra nem tesz lényeges kísérletet.

Nem számítva most az olyan pozitivista jellegű, de önálló koncepciót nem nyújtó összefoglalásokat, mint C. H. Grahamé;[187] ily ennek kell tekintenünk a korábbi teóriák közül valamennyi *„zóna-elméletet"*, azokat tehát, *amelyek a kettős*, hármas és négyes rendszert egyaránt érvényesnek tekintik, de az idegműködésnek csupán *egy-egy szintjére*, egy-egy zónájára vonatkozóan. E felfogás kezdeményezője (mint láttuk) Johannes Kries volt. Követői közé tartozott Adams és Müller — a látópigmentre vonatkozóan ők is a helmholtzi hármasságot (vörös-zöld-ibolya) fogadták el, a látóideg vonatkozásában pedig a heringi négyes rendszert. S ide sorolják — ha említik — Schrödinger színelméleti felfogását is.[188]

Beszélnünk kell a szintézis keresésének újabb kísérleteiről is. Mindenekelőtt a Granit-féle *dominator-modulátor*-rendszert kell említenünk. Granit felfo-



29. ábra. A dominátor (a) és a modulátorok (b) érzékenységi görbéje Granit szerint

gása szerint[189] a színlátásban két fő-, ún. dominátor-rendszer működik, egy fotopikus és egy szkotopikus, az egyik a nappali, a másik az éjszakai látásé. A dominátor-rendszereket az ideghártya olyan elemei képviselik, amelyek minden fénysugárra érzékenyek. A két rendszert három modulátor tevékenysége módosítja, ide viszont azok az elemek tartoznak, amelyek csak bizonyos hullámhosszú fényre érzékenyek. Granit tehát a dominátor-rendszert a kettőslátás, a modulátor-rendszert viszont a Helmholtz értelmében vett trikromatizmus szellemében képzelte. Ezt bizonyítja a fotopikus rendszer dominátor- és modulátor-elemeiről készített vázlata.

A dominátor—modulátor-rendszer erős hatást gyakorolt a szín-fiziológia fejlődésére. E hatás gyakran inkább csak közvetett, nem a rendszert magát veszik át, hanem csupán a szintézis igényét. Azok is, akik alkalmazzák, sokszor lényeges módosításokat hajtanak rajta végre.

Lényegében hasonló Granit felfogásához Studnitzé és Segalé is. Studnitz

[188] Az elméletek összesítését lásd Graham: i. m. 220—221. o., Judd i. m. alapján

[189] Granit: *Receptors* . . . 113—148. o., továbbá: *Neural activity in the retina. Handbook of Neurophysiology.* 1959. 707—709. o.

két[190] alapvető rendszert különböztet meg H—Erregung (Helligkeitserregung) és F-Erregung (Farbenqualitätserregung) néven, ez utóbbin belül pedig FR (vörös), FG- (zöld) és FB- (kék) „Erregung"-ot. Segal „háromréteg"-elmélete, amelyben a három alapszín iránti érzékenységet a recehártya három különböző területéhez, rétegéhez kapcsolja (területileg s a fényérzékeny elemek mineműségét tekintve egyaránt). Munkája[191] az újabb kutatások fényében elavult.

A dominátor-modulátor-elméletet később maga Granit módosította, most már hétféle modulátort különböztetve meg (vörös, narancs, sárga, zöld, zöldeskék, kék, ibolya), Hartridge pedig valamiképpen a látás rétegeivel kapcsolta össze, a hét szín nála három rendszert alkot. Közülük kettő azonos a Svaetichin- (eredetileg Hering-) féle vörös-zöld- és kék-sárga-rendszerrel, a harmadik pedig három alapszínnel átfogja az egész spektrumot.[192]

A részletes tárgyalás során láthattuk, hogy a modern látásfiziológia képviselői rendre egy ilyen szintetikus elmélet felé közelítenek akármelyik oldalról indulnak is el. Láttuk, hogy De Valois milyen nagyvonalúan kapcsolja össze a kettős (pálcika-csap), a hármas (három receptor) és az antagonisztikus négyes (piros-zöld + kék-sárga) elméletet. Még kiforrottabb formában jelentkezik a szintézis igénye MacNichol 1964-ben kifejtett felfogásában. Eszerint a szín-látás kétlépcsős folyamat. A receptorok szintjén hármas tagolású, itt a Young–Helmholtz-elméletnek van igaza. Az idegrostok szintjétől kezdve azonban már az opponens színrendszer Hering-féle négyessége érvényesül.[193] Ezt a fel fogást — mint Luria 1966-os megfogalmazásából láthatjuk — ma már igen széles körben vallják.[194]

Más kérdés, hogy néha úgy beszélnek róla, mint valami vadonatúj felfedezésről, holott láthattuk, hogy a különböző zónaelméletek (Kries, Müller, Adams), bizonyos mértékig a Ladd—Franklin-elmélet, különösképpen pedig Schrödinger már lényegében ezt vallották, sőt a kérdés matematikai oldalát tekintve Schrödinger zseniálisan be is bizonyította. Most mindenesetre maga a megoldás is új szinten kezd kibontakozni, nemcsak a matematika, hanem a konkrét fiziológiai kutatás szintjén is. S ez azt jelenti, hogy a szín-látás elmélete végre a megoldás felé halad.

Úgy látszik tehát, hogy a két régi vetélytárs, Helmholtz és Hering követőinek vitája úgy fog kimulni (mint már nem egyszer megtörtént a tudomány történetében), hogy utódaik egyszerre nem is tartják már olyan összeegyeztethetetlennek a harcos elődök nézeteit. Rájönnek, hogy nem mondtak alapvetően mást, csak más oldalát ragadták meg a bonyolult valóságnak. Most minden a szintézis után kiált. Ezért úgy vélem, hogy miután tőlünk telhetően áttekintettük a színekkel kapcsolatos fiziológiai kutatás fejlődését, meg kell próbálkoznunk a tanulságoknak a szín-érzékelés struktúrája szempontjából való összefoglalásával. Nincs alapunk persze arra, hogy a fiziológia szakkérdéseibe „beleszóljunk". De arra ez után az áttekintés után talán igen, hogy bizonyos általános összefüggésekre rámutassunk.

[190] G. V. Studnitz: *Zur Physiologie des Farbensehens.* Die Naturwissenschaften. 1941. 377. o.

[191] Segal: i. m. 25—35. o. és tovább.

[192] Hartridge felfogására vonatkozóan lásd H. Hartridge: *Colours and how we see them.* London 1939. (népszerű ismeretterjesztő munka) H. Hartridge: *Recent advances in the physiology of vision.* London 1950., továbbá Luria: i. m. 39. o.

[193] MacNichol: *Three-pigment . . .* 54. és 56. o.

[194] Luria: i. m. 41. o.

Összefoglalás

Végignéztük a színekkel foglalkozó különböző tudományágaknak a színlátás struktúrájára vonatkozó feltevéseit és eredményeit. Sokféle problémával, sokféle — sokszor ellentétes — megoldási javaslattal találkoztunk. Mégis észrevehettük, hogy az eltérő interpretációk mögött volt valami közös: a színlátás struktúrájának legalapvetőbb jellemvonásaira nézve feltűnő egyezéseket mutattak. Próbáljuk meg most ezeket a közös vonásokat megragadni.

Nézetem szerint abból kell kiindulnunk, hogy kettős- (Kries), hármas- (Helmholtz), négyes- (Hering), ötös- (Stiles), hatos- (Wundt), hetes- (Hartridge) nyolcas- (Ostwald), tízes- (Munsell) elméletek egyaránt jól használhatók a maguk szűkebb alkalmazási körében, de egyaránt alkalmatlanok arra, hogy a szín-látás egyetemes elméletévé emeljük őket. A valóságban a szín-látás nem kettes, nem hármas, nem négyes, nem ötös, nem hatos, nem hetes, nem nyolcas, nem tízes rendszerű, hanem valamennyi egyszerre. A színlátás struktúrájában nem az alapszínek száma a lényeges, hanem maga a színek *ellentétén és egységén felépülő dialektikus szerkezet.*

Ennek a szerkezetnek pedig az a jellegzetessége, hogy az egyik szempontból nézve kettős, a másikból hármas rendszerű, és így tovább.

Induljunk ki abból, amit a különböző elméletek ismertetésekor mindig kiemeltünk, ti hogy a spektrum vonulatának vannak *kitüntetett pontjai*, illetve *„foltjai"*. Mindenekelőtt két pont, illetve két kis sáv emelkedik ki, az *500 mμ körüli pont* (a 480—500 mμ sáv) és az *560 mμ körüli* pont (az 560—580 mμ sáv). Az *500 mμ* az a határ, amelytől kezdődőleg (a számsoron felfelé haladva) a színeknek már nincs kiegészítő színük a spektrumon — csak a bíbor. Ez viszont a kiegészítő színe a színkép vörös végének, a 480—500-as sáv pedig a meleg színek egész vonulatának. Schrödinger értelmezésében ezt köti össze egyenes vonal a spektrumszéllel, s itt van a színmegkülönböztetési képesség egyik maximuma. A háromértékes színérzékenységi görbéken minden esetben kiemelkedik ez a szakasz, itt található a zöld és a kék görbe kereszteződése s a vörös mélypontja. Ez az a szín, amely felé erős megvilágításban a környező színek törekednek (Purdy kísérlete), ez nem változik sem a szimultán, sem a szukcesszív kontrasztban. Ez a határ Land kísérleteiben. Ez az éjszakai látáshoz alkalmazkodott szem fényérzékelési görbéjének maximuma. Ez a rhodopsin fényelnyelési görbéjének csúcsa. MacNichol hárompigment-görbéjén itt találkozik a kék vonala a zöldével, majd a sárga-vörösével. Végül e pont körül van az on-off-rendszer szerint a vörös-kékeszöld színlátás negatív csúcspontja és a sárga-ibolya színlátás semleges pontja. (A felsorolásban most mindig az 500 mμ körüli pontot emeltük ki, de ugyanígy hozzátehetnénk, hogyan követi árnyékként a 480 mμ körüli, ha pl. a vörös 500 mμ körül kereszteződik a kékkel, a zöld 480 mμ körül stb.)

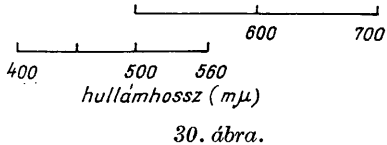
Hasonló módon emelkedik ki az 560—580 mμ (577 mμ) közötti sáv is. Ez az a szakasz, amelytől kezdődőleg (a számsoron felfelé haladva) ismét van kiegészítője az egyes színeknek a spektrumon. Ez a kiegészítő színe a színkép ibolya végének, az 560—580-as sáv pedig valamennyi hideg színnek. Ide esik Helmholtz„ Prinzipallinié"-jének végpontja, Schrödinger rendszerében pedig az ibolyától elinduló egyenes. Itt van a szín-megkülönböztetési képesség másik maximuma. A háromértékű színérzékelési görbéken itt van a zöld csúcspontja, majd itt találkozik a zöld a vörössel. Prudy kísérleteiben itt van a másik (és legfőbb) pont, amely felé a színek erős megvilágításban törekednek. Ez

a sáv nem változik a szimultán és a szukcesszív kontrasztban. Itt a másik határ Land kísérleteiben. Itt van a nappali látáshoz alkalmazkodott szem fényérzékenységi görbéjének maximuma. Itt a jodopsin színérzékenységének csúcsa, s ha az embernél nem is találtak jodopsint, MacNichol kísérleteiben is 577 körül van a vörös-sárga-érzékenység maximuma, és 560 körül kereszteződik a vörös-sárga vonala a zölddel. Az on-off-rendszer értelmezésében viszont itt van a kék-sárga rendszer negatív maximuma s a vörös-zöld rendszer semleges pontja.

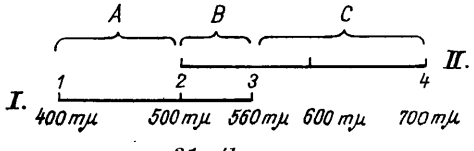
Ne zavarjon most bennünket az, hogy ezek a kitüntetett pontok az egyes vizsgálatokban más és más értelmezést kaptak (hogy pl. az 560-as pont az egyik görbén a zöld vonulatának csúcsa, a másikon pedig a zöld és vörös kereszteződése). Hogy melyik a konkréten helyes interpretáció, azt a további kutatásnak kell majd eldöntenie. Mi most inkább arra irányítsuk a figyelmünket, hogy ilyen kiemelt pontok *vannak*, s hogy a színlátás struktúrájának bármiféle értelmezésében belőlük kell kiindulni. Nem az a fontos tehát a számunkra, hogy például pontosan hányféle pigment van, és hogy pontosan hová esik a maximumuk vagy a minimumuk, hanem az a mindeddig elhanyagolt tény, hogy a színlátásnak van egy elvont, matematikai struktúrája, amely a különböző értelmezésekben mindig következetesen előtűnik. *Ez a struktúra önmagában zárt, kerek és teljes rendszert alkot: a két belső pontot a szélső pontok, a spektrum végei határozzák meg.*

Olyan a természete ennek a struktúrának, hogy egyaránt tekinthetjük kettes, hármas vagy négyes rendszernek (s ezek kombinációjaként bármely továbbinak). Vegyük a legegyszerűbb ábrázolást. Miután a kiemelt belső pontok egyértelműen utalnak a spektrum ellentétes végére, a spektrum lineáris sorát legegyszerűbben két párhuzamos, ellentétes sorra lehet bontanunk.

Ennél egyszerűbben már nem lehet a szín-látás rendszerét ábrázolni. A spektrum két végpontja egyértelműen meghatározza a két belső pontot, ez a négy pont pedig három szakaszt és két pontosan egymásbailleszkedő rendszert: a kék-sárga skálának épp ott van a semleges nyugvópontja, ahol a zöld-piros skála egyik opponens pólusa és viszont.[195]



30. ábra.



31. ábra.

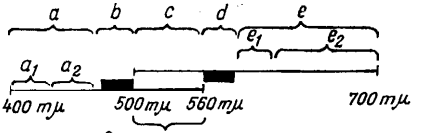
Már ez az ábrázolás is magában hordja a többféle értelmezés lehetőségét. *Itt ugyanis két rendszerről (I., II), három szakaszról (A, B, C) és négy kitüntetett (páronként ellentétes) pontról (1, 2, 3, 4) van szó.*

Minden elmélet, amely a kettes számot emeli ki, két *rendszert* vesz fel (két alapszínnel ugyanis értelmezhetetlen a színek kettőnél többdimenziós rendszere). Minden hármas elmélet a receptor-elemek számát adja meg, tehát a spektrumot a színérzékenység szempontjából három *szakaszra* hasítja (vagy ha nem háromra, akkor ötre, vagy hétre, de mindenképpen páratlan, mégpedig

[195] Ami nemcsak a látás elektrofiziológiai folyamatának felel meg, hanem a Ladd—Franklin-elméletnek is.

törzsszámot vesz alapul).[196] Végül — mivelhogy a vonalon n szakaszt n + 1 pont határoz meg, — minden négyes elmélet (és minden hatos, nyolcas) nem szakaszokban, hanem kiemelt, *ellentétes pontokban* gondolkodik.

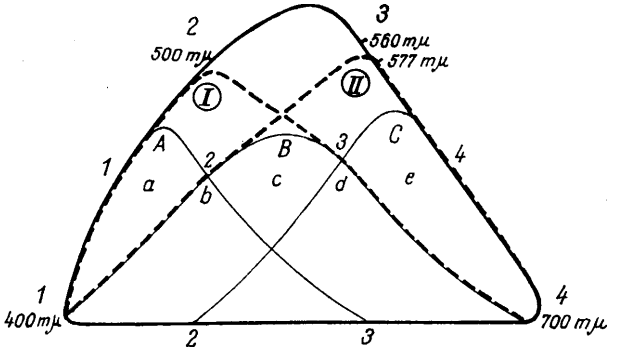
Ezen az alapon aztán nem lesz nehéz bármely számú rendszert levezetnünk. Négyes rendszert kapunk például akkor is, ha az A—B—C szakaszokhoz D-nek hozzávesszük a spektrumon jelen nem levő, de a középső B sávnak kiegészítő színét képező bíbort. Ötös rendszert kapunk, ha az A—B—C rendszerből kiindulva a kiemelt sávokat (480—500 mμ kékeszöld és 560—580 sárga) is különválasztjuk (amit annál inkább megtehetünk, mert hiszen eleget foglalkoztunk e sávok kitüntetett szerepével).



32. ábra.

Ez a rendszer aztán szintén a bíborral (f) egészül ki hatossá. De úgy is ötös rendszert kapunk, ha az a-val és e-vel jelölt szakaszokon megkülönböztetjük az ibolyától a kéket és a sárgától a vöröset (tehát a Goethe szerint alap- és fokozási színeket). (Az ábrán az a_1-a_2 és e_1-e_2.) A bíbor itt is társulhat hatodikul. Hétté egészül ki a sor, ha mindkét elvet alkalmazzuk (ezt teszi Hartridge a hetes-modulátor-rendszerében). Nyolc, ha hozzávesszük a bíbort. Kilenc, ha a zöldben is két sávot különböztetünk meg, a kékhez (hidegszínekhez) közelebb állót és a sárgához (melegszínekhez) húzót. Tíz, ha szétválasztom a bíborban is a kétféle zöld kiegészítő színeit.

Szemléletesen ábrázolhatjuk az összefüggéseket akkor is, ha a színháromszög Helmholtz által megadott formájában (17. ábra) belerajzoljuk a feltételezett három alapszín érzékenységi görbéjének sematikus vázlatát (természetesen — az összefüggések szemléltetése érdekében — bizonyos torzítással):



33. ábra.

[196] Ezért tárgyunk szempontjából másodlagos kérdés, hogy pontosan 3, 5 vagy 7 receptor vagy „modulátor" található-e a recehártyán. Öt elem éppoly jól, sőt még „üzembiztosabban" határozhat meg három szakaszt, mint három (pl. a-b-c elem az első, b-c-d elem a második, c-d-e elem a harmadik szakaszt). De Valois és Stiles ötféle on-eleme ilyen rendszerre enged következtetni.

Ennek alapján is egyaránt levezethetjük a kettes, hármas és négyes szín-látást s módosulásaikként az összes nagyobb számokat.[197]

Sietek hangsúlyozni, hogy mindez nem puszta játék a számokkal. Nemcsak a színek elsajátításának történelmi fejlődését tükrözi,[198] hanem egyben a szín-érzékelés folyamatának materiálisan adott dialektikáját is. Mert nemcsak az jelenti itt a dialektikát, hogy minden szín-érzékelésünk viszonyítás, valamiféleképpen két rendszer egymásra való vonatkoztatása, ez még puszta relativitás is lehetne. Az összefüggések azáltal válnak valóban dialektikussá, hogy e folyamatban nem pusztán eltérő, hanem ellentétes (még hozzá azonos lényegen belül ellentétes) elvek érvényesülnek. Az összefüggések részletes felvázolása külön tanulmányt igényelne. Most csak azt bocsátjuk előre — ami közvetlenül az eddig elmondottakra tartozik —, hogy ellentétes elvek szabják meg a *recepció* és a *percepció* rendjét az *első* és a *második szinten*, tehát a retina első (csap-pálcika) és második-harmadik (internunciális és ganglionális) sejtrétegében.

Az *első rétegben*, ahol a színérzékelést a pigmentek szabják meg, a belső ellentmondás lényege az *intenzitás-frekvencia* elv ellentéte. Az elsődleges recepció természetesen nem ismer telítettséget és más másodlagos minőséget, csak két elsődlegeset: intenzitást és frekvenciát. Ez a kettő azonban a recepció folyamatában dialektikusan olvad egymásba: az intenzitás frekvenciává változik (az ingerület periódusaiban), a frekvencia pedig intenzitássá (a fényérzékeny anyag bomlásának a frekvencia által meghatározott voltában). E belső ellentmondás határozza meg a Brücke—Bezold- és a Purdy-féle jelenség ellentétét: az intenzitás növelésével a színek egy irányban, csökkentésével ellentétes irányban változnak, ábránkon (33. sz.) az első esetben felfelé, az I. és a II. pont felé, a másodikban lefelé, az A, B és C szakasz közepe felé. Az első egyben az additív, a második a szubsztraktív színkeverés iránya.

Az első szint tevékenységének tehát ez a belső ellentmondása, amelyet az individuális receptor elemek fényérzékelő tevékenysége végül mégis lineáris renddé szervez. A festék színérzékelési görbéje nem ismer ellentétes pólusokat, csak a minimumtól az emelkedő szakaszon át újra a minimumig tartó vonulat

[197] Ez a séma jól mutat sok más összefüggést is. Abba a háromszögbe, amelynek csúcsa a II. pontban van, beleírhatnánk a nappali fényérzékenység görbéjét, s világosan kitűnik, hogy ez — a foveális látásrendszer — két színérzékeny pigmenten, az erythrolabe-on és a chlorolabe-on alapul. Az I. csúcsú háromszögbe viszont az éjszakai látás görbéjét írhatnánk. Ennek a rendszernek pigmentációja még bizonytalan, de az ábra egyezik a jelenlegi feltételezéssel, hogy tudniillik a rhodopsin mellett egy kék-érzékeny és esetleg egy zöld-érzékeny pigment vesz részt a rendszerben. Tükrözi az ábra azt is, hogy a zöld és bíbor bizonyos értelemben az I. és II. rendszer összegének tekinthető (az egyik pozitív, a másik negatív előjellel), és lehetőséget ad arra is, hogy a spektrum két végének azonosságát értelmezzük: míg a tiszta sárga és a tiszta kék abban tűnik ki, hogy kölcsönösen gátolják egymást, a vörösnek már kapcsolata van az I-es (kék), az ibolyának a II-es (vörös-sárga) rendszerrel.

[198] A színérzékenység fejlődése kétségtelen differenciálódáson ment keresztül. Ami nem jelenti azt, hogy a primitív ember nem lett volna képes igen sokféle szín-árnyalat megkülönböztetésére. A színek elsajátításán azonban itt most azt a képességet értem, hogy a receptíve és perceptíve felismert különbséget ne csak lássuk, hanem a művészi vagy más tükrözés szolgálatába is állítsuk. Ebben pedig a fejlődés az előbb feltárt matematikai rendet követte: előbb mindig a főszíneket „sajátították el" és használták fel, főképpen szimbolikus értelemben, azután ezek számának szaporodásával differenciálódás következott be, hogy végül, a lokális színek elvének uralomra jutásával, valamennyi megkülönböztethető szín jelentőséget kaphasson, most már egy magasabb rendben, amelyet az az ábrázolás és a szín saját értéke (Jantzen megfogalmazása szerint a Darstellungswert és az Eigenwert) együttesen szabályoz.

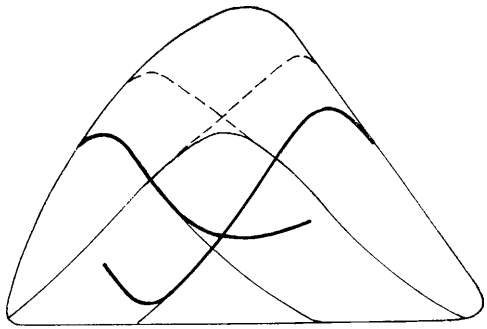
szimmetrikus feszültségmentességét. A második szinten azonban már az idegrendszer több receptor-elem tevékenységét fogja össze, itt ezek az egyes lineáris rész-momentumok *polárisan* szervezett egységekben forrnak össze. Itt egy-egy rendszer (egy-egy ganglion-sejt, majd egy-egy idegrost) tevékenysége már nem a minimum-maximum-minimum vonalát követi, hanem a pozitív maximum-semleges pont-negatív maximum vonalát. Ennek jellege az előzővel éppen ellentétes, mert két, egymással polárisan szembenálló maximummal rendelkezik. Eszerint tehát az alapvető ellentmondás a linearitás és polaritás kettőssége.

A szín-látás struktúrájának egész gazdagságát az adja, hogy ez a két elv s velük az ellentmondások egész rendje hallatlanul bonyolult és sokoldalú épületet hoz létre. Ebben nem is igazodhat el az, aki mindenáron *egyetlen* összefüggés szálára akarja felfűzni az egészet.[199]

A szín-látás dialektikájának jellemzéséhez ezen a fokon még csak azt kell hozzátennünk, hogy az ellentétek egysége itt nem puszta szólam a diaektika tankönyveiből kimásolva: az egység kézzelfogható, materiális formában

[199]Hogy az első szint lineáris elvű működése hogyan kapcsolódik a második szint poláriselvű működéséhez, az még nem teljesen tisztázott, mint láttuk, éppen ez az egyik legfontosabb tárgya a fiziológia kutatásnak. Az eddigiek szerint — ha elfogadjuk a pigmentációnak Rushton és MacNichol által felállított rendjét — a következő séma látszik valószínűnek. Ha, mondjuk, a kék-érzékeny pigment izgalma on-jelzést ad, a kék és a zöld pigment egyenlő arányú együttes izgalma ad semleges választ, a zöld- és a sárga-érzékeny pigment együttes izgalma (tehát az ellentétes rendszer) off-választ. Ha csak a sárga pigment lép működésbe, akkor nincs válasz. Ugyanez az eset a sárga-vörös-érzékeny pigment esetében, azzal az eddig még meg nem magyarázott különbséggel, hogy itt a pigment színérzékenységi maximuma nem esik egybe az elektromos válasz maximumával.

Mindez — De Valois grafikonját az előbbi ábrára alkalmazva — a következőképpen is szemléltethető:



34. ábra

(Ami másféleképpen kifejezve annyi, hogy az on-off-viszonyok az ábra két — kék-sárga-, illetve vörös-kékeszöld — tengelyén szemléltethetők. A kék-sárga-tengelyen például a metszéspontoktól elválasztott első szakasz az on-, a második szakasz a semleges, a harmadik szakasz az off-válasz területe.)

Felmerül persze a kérdés ez esetben hogy mi a helyzet a zöld és a bíbor színnel. A zöld-érzékeny pigment izgalmára — De Valois adatai szerint — mindkét rendszerben off-válasz jelentkezik, a zöld tehát valóban mindkét színtartomány összege. Kézenfekvő a feltételezés, hogy a bíbor szín ennek fordítottja, tehát akkor jön létre, ha mindkét rendszerben on-válasz jön létre, a vörös- és a kék-érzékenység pigment egyidejű izgalma által. A bíbor-színérzékenységet azonban eddig, tudomásom szerint, elektrofiziológiai módszerrel nem tanulmányozták.

relentkezik a színek mérhető összegében: a fehér szín érzetében. A spektrum színeinek összege a fehér, de ezen belül minden szín helyzetét s minden két szín egymáshoz való viszonyát az szabja meg, hogy milyen helyet foglal el a spektum színektől a fehérhez vezető sorban.[200]

Lineáris vagy poláris természetű-e tehát szín-látásunk struktúrája? Nem egyik vagy másik, hanem mindkettő egyszerre. A különböző hullámhosszú és rezgésszámu fénysugarak lineáris rendbe rendezhető sora úgy szerveződik polárisan felépített struktúrává, hogy megőrzi a lineáris rendet is. Ezen alapul a *színérzékelés dialektikája.*

S ezen alapul a szín-érzékelésnek az *az objektív struktúrája,* amely egy további vizsgálatban — a bevezetőben vázolt módon az esztétikai célzattal felépített színrendszerek (Leonardo, Runge, Delacroix, Van Gogh, Kandinsky, Klee stb.) és a festészetben alkalmazott szín-viszonyok konkrét elemzésének alapja lehet. Elvezet tehát bennünkek a s *színek esztétikájához.*

СТРУКТУРА ВОСПРИЯТИЯ ЦВЕТА

И. Витани

Одна из важнейших задач эстетики — и в особенности марксистской эстетики — состоит в том, чтобы вскрыть структуральные законы *материала* отдельных искусств (музыкальных звуков, цветов и форм в живописи, движений человеческого тела и т. д.). Для этого должны быть разработаны те результаты, которые были достигнуты за последние десятилетия в исследовании звуков, цветов и т. д. в области естественных наук, в первую очередь, в физике, физиологии и психологии. В особенности физиология изобиловала новыми открытиями в этой области, для неурофизиологии и происходящего в её рамках исследования восприятия в чаще время характерное, поистине революционное развитие, воздействие которого должно распространиться не только непосредственно на медицину и биологию, но и на философию.

Настоящая работа, естественно, может взять на себе выполнение лишь малой части этой задачи. Её предмет — восприятие *цветов.* Выбор этот был совершен в первую очередь потому, что вопросами сущности, перцепции, структуры, воздействия цветов занимается в наше время не одна наука, и именно за последние годы были сделаны такие новые открытия, которые существенно изменяют, корректируют сложившуюся ранее картину.

Использование новых результатов затрудняется тем, что занимающиеся изучением цветов различные науки (учение о свете, фотометрика, физиология зрения, психология цветов, цветодинамика и т. д.), довольно изолированы друг от друга, так что применение сложившегося в отдельных специальных областях представления осуществляется медленно в других областях. Не было сделано и попытки философского обобщения достигнутых результатов, хотя условия для этого уже созрелы в процессе исследования, на что указывает тот факт, что были подняты (и частью разрешены) многие проблемы, относящиемся и к общему процессу ощущения.

Из этого следует, что автор статьи стремится в первую очередь к философскому обобщению результатов естественных наук, чтобы создать таким образом основу для стетического анализа цветов. С этой целью проводится обзор развития занимающихся

[200] A két ellentétes szín-tartomány — a hideg és a meleg színek — összege (ha az alapszínek a kiegészítő szín-párton belül esnek) a zöld. A vörös, a zöld és a sárga együtt fehéret alkot. Ha az alapszínek a kiegészítő színpáron kívül esnek, a hideg és meleg színek összege a bíbor. A bíbor és a zöld együtt fehéret alkot. Továbbmenően: a kék és a zöld összege a kékeszöld, a zöld és a sárga összege a zöldessárga. A zöldessárga kiegészítő színe a kéknek, a kékeszöld a vörösnek, a kékesvörös — tehát a bíbor — pedig (mint láttuk) a zöldnek. A zöldessárga, a kékeszöld és a bíbor is fehéret alkot együtt. Így lehet építeni komplementer színhármasokat és szín-négyeseket a legegyszerűbb szín-pártól a legbonyolultabb összetételekig.

изучением цветов отраслей науки (подробный обзор распространяется, естественно, на последние сто лет), а также делается попытка обобщения тенденций новейших исследований. Из проделанного анализа делается вывод, что резко противостоящие ранее друг другу теории (теория «трёх цветов» Юнга — Гельлмгольца, теория «четырёх цветов» Геринга и т. д.) в настоящее время уже на кажутся коренным образом противоположными. Причина их различия состояла в том, что в них фиксировались различные стороны действительного процесса. Теперь кажется существенным уже не число основных цветов (как это математически было доказано ранее Е. Шредингером) а *диалектика* цветов и структуры их восприятия которая в дальнейшем может стать основой эстетики цветов.

STRUCTURE OF COLOUR-PERCEPTION

I. Vitányi

One of the most important tasks of aesthetics-specially of Marxist aestetics- is to discover the structural laws of the *material* of certain artistic branches (musical sounds, picturesque colours and forms, movements of the human body etc.). For the sake of this it is essary to use those results which were achieved in recent decades by the natural sciences, specially by physics, physiology and psychology in the examination of sounds and colours. Specially the physiology gave new discoveries in this respect; neurophysiology and the researches concerned with perception had a revolutionary development recently and the effect of this must be taken into account not only in the medical sciences and biology but in philosophys as well.

The subject of this study is the analysis of the perception of colours. Sciences today deal with the essence, perception, structure and effect of colours and there were some perfectly new discoveries which modify and correct the earlier formed views. The different sciences dealing with colours (optics, photometry, physiology of seeing, psychology of colours) are rather isolated and the views of certain branches are very slowly transmitted to other territories, and these facts make difficult to use the new results. There was no attempt on summarizing results by philosophy although the researches founded the condition of this by raising and even solving problems concerning the general process of perception.

Consequently the study intends to arrive at a philosophical generalization of the results of natural sciences and to create a base for examining colours by aesthetics in this way. Therefore it surveys the development of sciences dealing with colours (of course only its last hundred years in detail) and tries to summarize the tendencies of the newest researches.

It comes to the conclusion that the previously contradictory principles seem not to be so deeply antagonistic anymore; the reason of their difference was that they emphasized different sides of the real process. (The three-colours principle of Young- Helmholtz, the four-colours principle of Hering) The most important thing is-as it is mathematically proved by E. Schrödinger — not the number of the main colours but the dialectics of colours and the structure of their perception. And should be the base of the aestetics of colours.

A közvetlen következtetések rendszere

TAMÁS GYÖRGY

A közvetlen következtetések csoportosításával először a VI. században, Boëthiusnál találkozunk. Három csoportot különböztetett meg egymástól. Az elsőbe sorolta a logikai négyzeten alapuló következtetéseket. Ilyenek az alá- és fölérendelő (subalternans), az ellentétesre (contrarius), az ellentmondásra (contradictorius) és a szubkontráriusra (subcontrarius) következtetés. — A második csoportba kerültek a különböző formájú ítéletek egyértelműségén alapuló következtetések (ezek Boëthiusnál a consentientia elnevezést kapták, később azonban az aequipollentia kifejezés terjedt el). — A harmadik csoport a megfordítás (conversio) fajtáit tartalmazta. Ezek az egyszerű megfordítás (conversio simplex), a korlátozással történő megfordítás (conversio per accidens) és a szembeállítás (conversio per contrapositionem). (Vö. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. I. köt. Berlin 1955. 692—698. o.)

Ez a csoportosítás kisebb változtatásokkal napjainkig fennmaradt. A módosítási törekvések közül néhányat megemlítünk.

Kant a közvetlen következtetéseket kategória táblázatának Prokrusztész ágyába gyömöszölte.

1. Mennyiség: alá- és fölérendelő következtetés (per iudicia subalternata).
2. Minőség: ellentétbe helyezés (per iudicia opposita),
a) ellentmondásra következtetés (per iudicia contradictoriae opposita),
b) ellentétesre következtetés (per iudicia contrariae opposita),
c) szubkontráriusra következtetés (per iudicia subcontrariae opposita).
3. Viszony: megfordítás (per iudicia conversa),
a) módosított megfordítás (conversio per accidens),
b) tiszta megfordítás (conversio simpliciter talis).
4. Módozat: szembeállítás (per iudicia contraposita). (Kant: *Logik*. Berlin 1869. 126—131. o.)

A változtatásokat a következőkben lehet összegezni. 1. A logikai négyzeten alapuló következtetéseket két csoportba osztotta (mennyiség, ill. minőség szerint). 2. A szembeállítást kiemelte a megfordítások közül, és önálló fajtának minősítette. 3. Az aequipollentiát nem tekintette közvetlen következtetésnek. Elhagyását azzal indokolta, hogy az csupán a szavak megváltoztatásával jár. Kérdéses azonban, hogy nem azért maradt-e el, mert nem akadt számára megfelelő hely e rendszerben.

Überweg megelégedett azzal, hogy egyszerűen felsorolta őket (*System der Logik*. Bonn 1865. 206—207. o.)

Drobisch a következő csoportosítást választotta: 1. egyértelműség, 2. alárendelés, 3. ellentétbe helyezés, 4. megfordítás és szembeállítás. (Drobisch: *Neue Darstellung des Logik.* Leipzig 1875. 72—92. o.)

És végül egy mai szerző rendszere: 1. alárendelés, 2. átalakítás, 3. megfordítás és szembeállítás (Klaus: *Bevezetés a formális logikába.* Bp. 1963. 188—189. o.)

Itt csak ízelítőt adhattunk a nézetek sokféleségéből. De talán ennyi is elég lesz ahhoz, hogy rámutathassunk e káosz okaira. Két főokot emelnénk ki: 1. baj van a felosztás alapjával (egyesek még csak meg sem kísérelték, hogy ezt megadják, mások pedig többé-kevésbé mesterséges felosztási alapot választottak), 2. mindegyik felosztás csak a közvetlen következtetések prakticista szempontból kiválasztott szűk körére terjed ki.

E két ok szoros kapcsolatban áll egymással. Egyfelől, ha a rendszerezendő anyag túlságosan hiányos, mint jelen esetben, akkor meglehetősen nehéz megtalálni a felosztáshoz szükséges lényeges jegyet. Másfelől, ha a felosztás alapja hiányzik vagy félrevezető, akkor nehéz feltárni a még ismeretlen műveleteket. Ennek a két oknak az összefonódásából jött létre a mai helyzetre jellemző circulus vitiosus.

Előző tanulmányainkban már részletesen foglalkoztunk a logikai négyzeten alapuló közvetlen következtetésekkel (Magyar Filozófiai Szemle, 1968/2. sz.) és a megfordítással (MM Tájékoztató 1968/1. sz.). Jelen cikkünkben azokat a közvetlen következtetéseket fogjuk elemezni, amelyeket negatív terminusú ítéleteken hajtunk végre. Az így kapott anyag, reméljük, lehetőséget fog nyújtani az eddigieknél természetesebb csoportosítás kidolgozására.

I.

Arisztotelész a negatív fogalmat úgy fogta fel, mint amely a dolgok bizonyos jegyeinek hiányát tükrözi vissza. „A hiány és a birtoklás ugyanarra a dologra vonatkozik, pl. a látás és a vakság a *szemre*. Általánosságban mondva: aminek természete a birtoklás, arra vonatkozólag mondható mindkettő. Abban az esetben mondjuk, hogy hiányzik valamije annak, ami birtoklásra képes, amikor egyáltalán nincs abban a részében birtoklás, aminek természete, hogy birtokoljon, éspedig ha akkor nincs, amikor természete volna. Foghíjasnak ugyanis nem azt mondjuk, aminek nincs foga, és vaknak nem azt, ami nem rendelkezik látással, hanem azt, aminek akkor nincs, amikor pedig természete volna, hogy legyen. Mert egyes lényeknek születésüktől fogva (ill. születésükkor) nincs sem látásuk, sem foguk, mégsem mondjuk sem foghíjasnak, sem vaknak. (Aristotelés: *Organon.* I. köt. Akad. Kiadó, 1961. 80—81. o.)

A szövegből kitűnik, hogy Arisztotelész számára a negatív fogalomnak csakis abban az esetben van értelme, ha ugyanarra a dologra vonatkozik, mint a megfelelő pozitív fogalom. (Részletes kommentár i.m. 90. o.)

A továbbiak során Arisztotelész felvetette azt a kérdést, hogy milyen viszonyban van a birtoklás és a hiány. Összefüggésüket először is a rájuk vonatkozó kijelentések tükrében vizsgálta: „. . . . ahogy az állítás (az állító kijelentés) áll szemben a tagadással (a tagadható kijelentéssel) — pl. *ül — nem ül* —, úgy áll szemben a két kijelentésben foglalt tény: az ülés — nem-ülés". (I.m. 82. o.)

Ezután rátért az összefüggésük vizsgálatára.

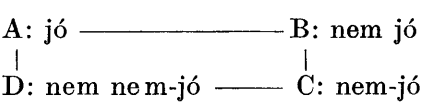
A fejlődéssel kapcsolatosan a következőket mondta: Ha valami még nem

fejlődött addig, hogy láthasson, arra nem mondhatjuk sem azt, hogy vak, sem azt, hogy lát. (Ezen a fokon még sem ellentétükről, sem átmenetükről nem lehet szó.) De amikor már odáig fejlődött, hogy láthatna, akkor vagy azt mondjuk, hogy vak, vagy azt, hogy lát. Ebbe az időpontban csak ellentétük áll fenn.

A további fejlődés során lehetséges átmenetről így nyilatkozott:". . . amíg birtoklásból lehet hiányosságba átváltozni, addig a hiányból nem lehet birtoklásba átváltozni. Mert olyan még nem volt, hogy aki egyszer már megvakult, újból lásson, — meg aki megkopaszodott, annak haja nőjön, — meg akinek kihullott a foga, annak foga nőjön." (I. m. 86. o.) Tekintve, hogy még napjainkban is csak a vakság bizonyos eseteit tudják gyógyítani, nem tehetünk szemrehányást Arisztotelésznek amiatt, hogy a hiány birtoklássá való átalakítását lehetetlennek tartotta.

Az eddigiekben Arisztotelésznek azoknak a megállapításait vettük szemügyre, amelyek a negatív fogalom tartalmára vonatkoztak. A negatív fogalom terjedelmével kapcsolatban többek között a következőket írta: „. . . 'nem-fehér fa' és ‚nem fehér fa' nem egyszerre érvényes. Mert ha van nem-fehér fa, akkor van fa; ami viszont nem fehér fa, az nem feltétlenül fa. Tehát világos, hogy a *jó*-nak nem tagadása a *nem-jó*. Ha tehát minden egyes dologra vonatkozóan vagy az állítás, vagy a tagadás igaz, akkor, ha a tagadás nem igaz, világos, hogy valamiképp az állítás az. Márpedig minden állításnak van tagadása, és ezért ennek az a tagadása, hogy ‚nem nem-jó'." (I. m. 420—421. o.)

Tegyük ezt a megállapítást áttekinthetővé:



1. ábra

Az ábrából leolvasható összefüggések közül bennünket az alábbi kettő érdekel:

a) A és B ellentmondó (kontradiktórius)
b) A és C ellentétes (kontrárius)

Eszerint a negatív fogalom (C) terjedelmébe csak azok a A-val közös nemfogalom alá tartozó tárgyak sorolandók, amelyek nem tartoznak bele az A terjedelmébe. A „nem-fehér fa" fogalmának terjedelmébe csak fák tartozhatnak, más tárgyak nem.

A negatív fogalmakat mint a kategorikus ítélet terminusait Arisztotelész differenciáltan fogta fel. Az alany szerepét betöltő negatív fogalomról a következőket írta: „A *nem-ember* nem névszó. De nincs rá elfogadható szó, ahogyan neveznünk kellene, hiszen se nem mondat, se nem tagadás. Legyen hát határozatlan névszó." (I. m. 113. o.) (Az állítmányul szolgáló negatív fogalomról pedig így nyilatkozott: „Nem nevezem igének azt, hogy *nem-beszél*, meg hogy *nem-hallgat*. Kifejezi ugyan az időt is, és mindig valamire vonatkozik (azaz állítmány), de nincs rá külön szó elfogadva. Legyen hát határozatlan ige, mivel akármire egyaránt vonatkozik — létezőre is, nem létezőre is." (I. m. 115. o.)

Az Arisztotelész utáni logikusok közül először Theophrasztoszt kell megemlítenünk, aki arra az álláspontra helyezkedett, hogy a „nem fehér fa" és a „nem-fehér fa" egyértelmű. Ennek a felfogásnak az alapján az adott terminusoknak az 1. ábrán vázolt összefüggései a következőképpen módosultak:

a) A és B ellentmondó,

b) A és C ellentmondó,

c) B és C egyértelmű,

d) A és D egyértelmű.

Ez az értelmezés azóta széles körben elterjedt.

Boëthius az olyan állító ítéleteket, amelyeknek az állítmánya negatív fogalom, végtelen állításoknak (affirmatio infinita) nevezte el. Ezzel a kifejezéssel nyelvileg is megerősítést nyert az a theophrasztoszi felfogás, amely a negatív fogalom terjedelmét — Arisztotelésztől eltérően — végtelennek tekintette.

Kant újítása nem abban állt, hogy felfedezte a végtelen ítéleteket, hanem abban, hogy bevette őket az ítéletek osztályozásába. Kant, mint ismeretes, az ítéleteket négy csoportba osztotta, és egy-egy csoportban három fajtát különböztetett meg. Ha a hagyományhoz tartotta volna magát, akkor a minőség alapján csak két ítéletfajtát különböztethetett volna meg: állító és tagadó ítéletet. Kapóra jött azonban, hogy közvetlen elődei, Wolff és Reimarus, felhívták a figyelmét a végtelen ítéletekre (propositiones infinitas). Ezeket is felhasználva az alábbi csoportot kapta:

a) S—P (állító ítélet)

b) S nem P (tagadó ítélet)

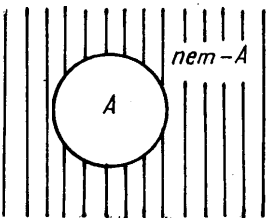
c) S— nem-P (végtelen ítélet)

Szembetűnő, hogy Kant figyelmen kívül hagyta a negatív alanyú ítéleteket. Pedig ezeket, mint láttuk, már Arisztotelész ismerte.

Hegel a végtelen ítélet kifejezést sajátos értelemben használta. „A végtelen ítélet neve szokott ugyan szerepelni a közönséges logikákban, de anélkül, hogy éppen kivilláglanék, hogyan is állunk vele. — Példák könnyen hozhatók fel a negatív végtelen ítéletekre: olyan meghatározásokat kapcsolunk össze negatívan alannyá és állítmánnyá, amelyek egyike nemcsak a másiknak meghatározottságát nem tartalmazza, hanem általános szféráját sem; tehát pl. a szellem nem piros, sárga stb. . . ." (Hegel: *A logika tudománya* II. rész. Akad. Kiadó, 1957. 247. o.)

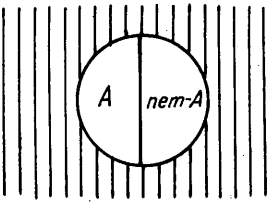
Vessük össze ezt a felfogást a többivel. Az újkori logikában a negatív fogalom terjedelmét általában háromféleképpen értelmezik:

1. Olyan fogalom (nem-A), amelynek a terjedelmébe minden beletartozik, kivéve az A fogalom terjedelmébe tartozó tárgyakat. A és nem-A össze nem egyeztethető (diszparát) fogalmak.



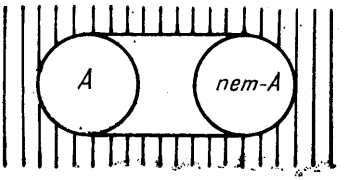
2. ábra

2. Valamely közös nemen belül azoknak a tárgyaknak a fogalma, amelyek nem tartoznak bele az A fogalom terjedelmébe. A és nem-A ellentmondó (kontradiktórius) fogalmak.



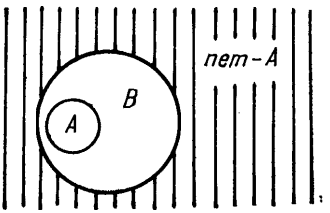
3. ábra

3. Olyan fogalom, amely a közös nemfogalmon belül a leginkább különbözik az A fogalomtól. A és nem-A ellentétes (kontrárius) fogalmak.



4. ábra

A hegeli felfogást a következőképpen ábrázolhatjuk:



5. ábra

Fogarasi kiváltképpen a negyedik ábrával szemléltetett értelmezést hangsúlyozta: „A negatív fogalmak nem bírnak önálló jelentéssel, de nem is értelmetlenek, amint ezt az antidialektikus irányú hagyományos logika és az azonossági metafizika állítja, hanem mindig valamely pozitív fogalomra vonatkoztatva értelmezendők. *'Nem euklidesi geometria'*: tisztán formális értelemben

sokféle geometriát jelenthet, de a tudomány fejlődésében konkrét értelme a Bolyai—Lobacsevszkij-féle, illetve a Riemann kiépítette geometria volt. ‚Nem-munkás' szószerint mindenkit jelenthet, aki nem munkás, de különleges, dialektikus, ellentétes értelemben a ‚nem-munkás' lényegileg a tőkés." (I. m. 168. o.)

Véleményünk szerint a negatív fogalmak lehetnek határozatlanok és határozottak. Helytelenek azok a nézetek, amelyek vagy csak az egyiket, vagy csak a másikat ismerik el. *A nem-A jelölés azonban csak a határozatlan negatív fogalomra vonatkozik.* Ha ezt a jelölést további kiegészítés nélkül alkalmazzuk, akkor semmilyen alapunk nincs arra, hogy az A terjedelmébe tartozó tárgyakon kívül még más tárgyakat is kizárjunk a terjedelméből. Téves tehát Arisztotelésznek az a megállapítása, hogy „ha van nem-fehér fa, akkor van fa". Ezt a megállapítást csak akkor fogadhatjuk el igaznak, ha például a következő megkötést vezetjük be. Amenyiben C-vel jelöljük A és nem-A közös nemfogalmát, akkor nem-A = C mínusz A.

Fogarasinak igaza volt annyiban, hogy a negatív fogalmat nem szabad kizárólag határozatlannak tekinteni. Törekednünk kell arra, hogy a negatív fogalom határozott, konkrét értelmét is feltárjuk. Az ilyen negatív fogalmat azonban nem a határozatlan negatív fogalom helyett, vele szembeállítva, hanem a kiegészítéseképpen kell használni. A logikai hibák elkerülése végett pedig a határozott negatív fogalmak számára megfelelő jelölést kell keresni.

II.

Rátérünk a közvetlen következtetésekben szereplő negatív fogalmak vizsgálatára. A témánkul választott kérdéssel Arisztotelész főképpen a Hermeneutikában foglalkozott. Idevágó megállapításai közül összefoglaló jellege miatt a következőt idézzük: „Mivel azzal, hogy *Minden élőlény igazságos,* ellentétes az a tagadás, amelyik azt fejezi ki, hogy *Egy élőlény sem igazságos,* azért világos, hogy ezek sohasem lehetnek ugyanarra a dologra vonatkozóan egyszerre igazak; a velük szemben álló kijelentések — pl. *Nem minden élőlény igazságos — Némely élőlény igazságos* — viszont azok lehetnek néha. Ezek közt következési viszony is van: a *Minden ember nem-igazságosból* az *Egy ember sem igazságos;* a *Némely ember igazságos*-ból az a vele szemben álló kijelentés, hogy nem minden ember nem-igazságos, hiszen némely ember feltétlenül igazságos . . . Annak, hogy *Minden nem-ember igazságos,* az előbbiek egyikével sem azonos a jelentése; meg ellentmondó kijelentésének sem: *Nem minden nem-ember igazságos.* Az viszont, hogy *Minden nem-ember nem-igazságos,* és az, hogy *Egy nem-ember sem igazságos,* ugyanazt fejezi ki." (I. m. 140—142. o.)

Az idézett szövegből a továbbiak szempontjából két megállapítást tartunk szükségesnek értelmezni, ill. megjegyzéssel ellátni:

1. Ha valamely általános állító ítélet *állítmánya* negatív fogalom (minden ember nem-igazságos), akkor ez az ítélet egyértelmű egy megfelelő pozitív állítmányú általános tagadó ítélettel (egy ember sem igazságos).

2. Ha valamely ítélet *alanya* negatív fogalom, akkor Arisztotelésztől sem itt, sem máshol nem kapunk választ arra kérdésre, hogy mi a jelentése ennek az ítéletnek.

Megfigyelhettük, hogy a fenti szövegben a következő ítéletfajták szerepeltek: általános és részleges, állító és tagadó, pozitív és negatív terminusú ítéletek. Állítsuk össze ezek kombinációit:

1. Minden S — P	5. Egyetlen S sem P
2. Minden S — nem-P	6. Egyetlen S sem nem-P
3. Minden nem-S — P	7. Egyetlen nem-S sem P
4. Minden nem-S — nem-P	8. Egyetlen nem-S sem nem-P
9. Néhány S — P	13. Néhány S nem P
10. Néhány S — nem-P	14. Néhány S nem nem-P
11. Néhány nem-S — P	15. Néhány nem-S — P
12. Néhány nem-S — nem-P	16. Néhány nem-S — nem-P

1. táblázat

A logika története során, amennyire lehetséges volt, elkerülték olyan ítéleteknek a következtetésekben való felhasználását, amelyekben negatív fogalom szerepelt. Ezt részint azért tették, miként Prantl helyesen jegyezte meg, hogy bizonyos nehézségeket eleve elhárítsanak, másrészt azért, mert feleslegesnek tartották a velük való foglalkozást. A skolasztikusok kánonként mondták ki, hogy: az ítéletben a tagadás a kopulához tartozik.

Kivételnek számítottak az ún. egyértelmű következtetések (aequipollentia). Ezek között a legismertebb az átalakítás volt. Az átalakítás olyan közvetlen következtetés, amelyben az adott ítéletben burkoltan benne foglalt állítást, ill. tagadást emeljük ki az ítéletnek ellentétes ítélettel való felcserélése és az állítmánynak ellentmondó fogalommal való felváltása révén. Az átalakítás voltaképpen a kettős tagadáson alapszik. Ugyanis az átalakítás során az adott kijelentés tagadását tagadjuk. A kettős tagadás pedig egyértelmű az eredeti állítással.

A kategorikus ítélet alapvető típusaira alkalmazva, az átalakításnak következő módozatait szokták megkülönböztetni (i = igaz):

Ai: minden S — P	→ Ei: egyetlen S sem nem-P
Ei: egyetlen S sem P	→ Ai: minden S — nem-P
Ii: néhány S — P	→ Oi: néhány S nem nem-P
Oi: néhány S nem P	→ Ii: néhány S — nem-P

Tekintve, hogy a hagyományos logika nem foglalkozott a hamis ítéletek átalakításaival, ezért a következő kiegészítő megjegyzést kell tennünk: ha valamely hamis ítéletet átalakítunk, akkor a kapott ítélet szükségszerűen hamis lesz.

Vonjuk be továbbá elemzésünkbe azokat az ítéleteket is, amelyekben a negatív fogalom nem-létező tárgyakra vonatkozik (üres osztály). Arisztotelész ezekkel kapcsolatban a következőket írta: „A hiány és birtoklás esetében — ha egyáltalán nincs Sókratés — egyik (kijelentés) sem igaz, és ha van Sókratés, akkor sem mindig igaz valamelyik. Mert az, hogy Sókratés lát, és hogy Sókratés vak, úgy áll szemben, ahogyan a hiány és a birtoklás, — és ha van Sókratés, nem feltétlenül van úgy, hogy igaz vagy téves valamelyik, mert amikor még nem fejlődött addig, hogy láthasson, akkor mindkettő téves. — Ha pedig egyáltalán nincs Sókratés, akkor is téves mindkettő: az is, hogy lát, az is, hogy vak." (I. m. 87—88. o.)

Arisztotelész úgy vélte, hogy tévés minden olyan ítélet, amely nemlétező dolgokról állít vagy tagad valamilyen tulajdonságot. A matematikai logika ezzel szemben kimutatta, hogy S üressége esetén az általános ítéletek igazak, a részleges ítéletek viszont hamisak.

Ha tehát még az üres osztályt tartalmazó ítéleteket is figyelembe vesszük, akkor az alábbi értéktáblázatot kapjuk. (Az ábrákban ponttal a létezést, vonalkázással az ürességet jelöltük. Az arab számokat, amelyek a megfelelő fogalomviszonyt jelölik, a tömörség kedvéért csak a fejlécben tüntettük fel. Ennek figyelembe vételével pl. az A—E jelölés így értendő: A1. — E1., A2. — E2 . . . A8. — E8. Továbbá: h = hamis.)

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A – E	i – i	i – i	i – i	i – i	h – h	h – h	h – h	h – h
E – A	i – i	i – i	h – h	h – h	i – i	i – i	h – h	h – h
I – O	h – h	h – h	i – i	i – i	h – h	h – h	i – i	i – i
O – I	h – h	h – h	h – h	h – h	i – i	i – i	i – i	i – i

2. táblázat

A táblázatból leolvasható, hogy a zárótétel értéke mindegyik esetben megegyezik a kiinduló ítélet értékével. Eszerint az átalakítás eredménye azonos a tautologikus következtetés eredményével.

Az átalakítás azonban csak egyike azoknak a közvetlen következtetéseknek, amelyeket az 1. táblázatban összefoglalt ítéleteken végre lehet hajtani. Vizsgáljuk meg, hogy milyen további következtetések lehetségesek.

Ez előtt azonban egy jelölési problémát lell tisztáznunk. A hagyományos logika minden általános állító ítéletet, tekintet nélkül belső szerkezetének különbségeire, A-val jelölt. Ezt azért tehette meg, mert közömbös volt számára, hogy a negatív terminusú ítéleteknek milyen sajátosságaik vannak. Mivel most bennünket ezek az ítéletek érdekelnek, ezért a hagyományos jelölés már nem elegendő számunkra. A továbbiak során az alábbi jelöléseket fogjuk használni:

A_1: minden S — P
A_2: minden S — nem-P
A_3: minden nem-S — P
A_4: minden nem-S — nem-P

Ugyanígy járunk el az E, I és O ítéletek esetében is. Az alábbiakban felsorolt közvetlen következtetések közül csak azokat nevezzük meg, amelyek általában elfogadott névvel rendelkeznek, a többit csak számozzuk. Megemlítjük még, hogy a módozatoknak csak a zárótételeit adjuk meg, mivel a kiinduló ítéletek — az áttekinthetőség kedvéért — mindig rendre A_1, E_1, I_1, és O_1 ítéletek.

1. Tautologikus következtetés

A_1: minden S — P
E_1: egyetlen S sem P
I_1: néhány S — P
O_1: néhány S nem P

2.

A_2: minden S — nem-P
E_2: egyetlen S sem nem-P
I_2: néhány S — nem-P
O_2: néhány S nem nem-P

3.

A_3: minden nem-S — P
E_3: egyetlen nem-S sem P
I_3: néhány nem-S — P
O_3: néhány nem-S nem P

4.

A_4: minden nem-S — nem-P
E_4: egyetlen nem-S sem nem-P
I_4: néhány nem-S — nem-P
O_4: néhány nem-S nem nem-P

5. Ellentétesre-szubkontráriusra következtetés

E_1: egyetlen S sem P
A_1: minden S — P
O_1: néhány S nem P
I_1: néhány S — P

6. Átalakítás

E_2: egyetlen S sem nem-P
A_2: minden S — nem-P
O_2: néhány S nem nem-P
I_2: néhány S — nem-P

7.

E_3: egyetlen nem-S sem P
A_3: minden nem-S — P
O_3: néhány nem-S nem P
I_3: néhány nem-S — P

8.

E_4: egyetlen nem-S sem nem-P
A_4: minden nem-S — nem-P
O_4: néhány nem-S nem nem- P
I_4: néhány nem-S — nem-P

9. Alá- és fölérendelő következtetés

I_1: néhány S — P
O_1: néhány S nem P
A_1: minden S — P
E_1: egyetlen S sem P

10.

I_2: néhány S — nem-P
O_2: néhány S nem nem-P
A_2: minden S — nem-P
E_2: egyetlen S sem nem-P

11.

I_3: néhány nem-S — P
O_3: néhány nem-S nem P
A_3: minden nem-S — P
E_3: egyetlen nem-S sem P

12.

I_4: néhány nem-S — nem-P
O_4: néhány nem-S nem nem-P
A_4: minden nem-S — nem-P
E_4: egyetlen nem-S sem nem-P

13. Ellentmondásra következtetés

O_1: néhány S nem P
I_1: néhány S — P
E_1: egyetlen S sem P
A_1: minden S — P

14.

O_2: néhány S nem nem-P
I_2: néhány S — nem-P
E_2: egyetlen S sem nem-P
A_3: minden S — nem-P

15.

O_3: néhány nem-S nem P
I_3: néhány nem-S — P
E_3: egyetlen nem-S sem P
A_3: minden nem-S — P

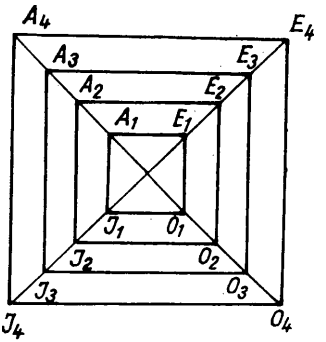
16.

O_4: néhány nem-S nem nem-P
I_4: néhány nem-S — nem-P
E_4: egyetlen nem-S sem nem-P
A_4: minden nem-S — nem-P

3. táblázat

E műveleteket és módozataikat természetesen messzemenően redukálni lehet. Tanulmányunk célkitűzésének szempontjából azonban ennek elvégzését nem tartjuk szükségesnek. Csupán azokra az összefüggésekre hívnánk fel a figyelmet, amelyeket a logikai négyzet kiterjesztésével lehet ábrázolni.

Ezek után rátérünk annak vizsgálatára, hogyan lehet eldönteni a felsorolt módozatok értékét. Ha kénytelenek lennénk ezt a feladatot egyenként elvégezni, akkor meglehetősen fáradalmas munkára lenne szükség. Vannak azonban bizonyos támpontjaink és eszközeink, amelyek segítségével leegyszerűsíthetjük e probléma megoldását.



6. ábra

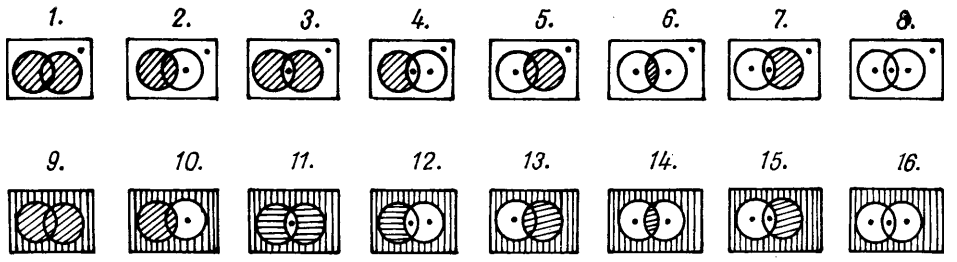
Mindenekelőtt rendelkezésünkre állnak az A_1, E_1, I_1 és O_1 ítéletek értékei, amelyekkel a logikai négyzeten alapuló közvetlen következtetések elemzése során ismerkedtünk meg. (Magyar Filozófiai Szemle, 1968/2. sz.)

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A_1	i	i	i	i	h	h	h	h
E_1	i	i	h	h	i	i	h	h
I_1	h	h	i	i	h	h	i	i
O_1	h	h	h	h	i	i	i	i

4- táblázat

Állapítsuk meg ezek után az A_2 ítélet értékeit. Tudjuk, hogy a minden S — nem-P ítélet átalakítása egyetlen S sem P, vagyis E_1 ítéletet eredményez. Tekintve, hogy az átalakítás nem változtatja meg az ítélet értelmét, ezért az A_2 ítélet értékei megegyeznek az E_1 ítélet értékeivel, amelyek a fenti táblázatból leolvashatók. Az átalakítás alkalmazásával ugyancsak megegyezéseket állapíthatunk meg az E_2 — A_1, az I_2 — O_1 és az O_2 — I_1 ítéletek között. Eszerint már ismerjük minden 1-es és 2-es indexszel jelölt ítélet értékeit.

Az A_3 ítélet értékeit nem tudjuk az előbbiekre visszavezetni. Ezért közvetlenül a fogalomviszonyokhoz kell fordulnunk. Emlékeztetünk arra, hogy A_3-mal a minden nem-S — P ítéletet jelöltük. A nem-S terjedelmének ábrázolásához azonban az eddig használt körsémáink nem elegendőek. Igénybe kell tehát vennünk azokat a Venn-diagramokat, amelyek az univerzumot is ábrázolják.



7. ábra

E diagramok segítségével állapítsuk meg az A_3, vagyis a minden nem-S — P ítélet értékeit. A nem-S minden olyan elemet magában foglal, amely az S terjedelmén kívül esik. Kérdés: az 1. diagrammal ábrázolt fogalomviszony esetében milyen lesz az A_3 ítélet értéke. Az ábrán látható, hogy az univerzum nem-üres, a P viszont üres. Az az ítélet tehát, hogy minden, ami nem-S, az P, nyilvánvalóan hamis.

A 2. diagramon a P nem-üres. Ez azonban még nem jelenti azt, hogy mindennek, ami nem-S, feltétlenül P-nek kell lennie, hiszen létezhetnek az univerzumnak olyan elemei, amelyek P terjedelmén kívül esnek. A minden nem-S — P ítélet igaz lenne abban a határesetben, amikor a nem-S azonos a P-vel. Amíg azonban ezzel a kiegészítő ismerettel nem rendelkezünk, addig a szóban forgó A_3 ítélet hamis.

E két eset elemzéséből kiderült, hogy ha az univerzum nem-üres, akkor akár üres a P, akár nem-üres, az A_3 ítélet hamis lesz. Tekintve, hogy az 1—8. esetben az univerzum nem üres, mindazok az A_3 ítéletek, amelyekben ezek a fogalomviszonyok szerepelnek, hamisak.

A 9—16. eseteket viszont éppen az jellemzi, hogy univerzumuknak az S — P-n kívüli része üres. Az univerzum üres részéről pedig bármilyen P állítható. Következésképpen ezekben az esetekben az A_3 ítéletek igazak.

Az E_3 ítélet értékeit a következő meggondolások alapján kaphatjuk meg. Az 1. diagram olyan fogalomviszonyt ábrázol, amelyben — többek között — a P üres osztály. Ha a P üres, akkor igaz az a megállapítás, hogy nincs olyan nem-S, amely eleme lenne P-nek. Tehát az egyetlen nem-S sem P ítélet ebben az esetben igaz.

A 2. diagramban viszont a P nem-üres. Hamis tehát az az állítás, hogy nincs olyan nem-S, amely eleme lenne P-nek. Tovább haladva a diagramokon kitűnik, hogy mindazokban az esetekben, amikor az S—P üres, az E_3 ítélet igaz, ha ellenben az S—P nem-üres, akkor hamis.

A többi, eddig még nem tárgyalt ítéletfajta értékeinek eldöntéséhez már nincs szükségünk közvetlenül a fogalomviszonyokra. Az átalakítás alkalmazásával ugyanis előtűnik az az összefüggés, hogy az A_4 ítélet értékei megegyeznek az E_3 ítélet értékeivel, az E_4 ítélet értékei pedig az A_3 ítélet értékeivel.

Az I és az O ítéletek értékeinek megállapításához felhasználhatjuk az ellentmondásra következtetést. Tudjuk ugyanis, hogy ha valamely A ítélet igaz, ill. hamis, akkor a megfelelő O ítélet hamis, ill. igaz. Az I ítélet értékei pedig az E ítélet értékeinek negációi.

Mindezek alapján az alábbi táblázatot szerkeszthetjük meg:

		1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
1.	A_1	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h
2.	A_2	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
3.	A_3	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
4.	A_4	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h
5.	E_1	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
6.	E_2	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h
7.	E_3	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h
8.	E_4	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
9.	I_1	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
10.	I_2	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i
11.	I_3	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i
12.	I_4	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
13.	O_1	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i
14.	O_2	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
15.	O_3	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
16.	O_4	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i

5. táblázat

Ha összevetjük a táblázaton az A ítéletek értékeit, akkor a következőt figyelhetjük meg. Az A_1, és A_2 és A_4 ítéletek az 1—8. diagramokban lehetnek igazak is, hamisak is. Ezzel szemben az A_3 ítélet értékei ugyanezekben a diagramokban kizárólag hamisak. Ez az ítélet csak akkor igaz, ha az univerzumnak az S — P-n kívüli része üres. Ennek figyelembevétele messze meghaladja a hagyományos logika horizontját. Magyarázatot kaptunk tehát arra, hogy: a) miért elégedett meg Arisztotelész azzal a megállapítással, hogy a minden nem-S — P ítélet jelentése eltér a többi ítélet jelentésétől, b) miért nem alkalmazták ezeket az ítéleteket a következtetésekben kiinduló ítéletként, c) miért nem vette fel Kant ezeket az ítéleteket a rendszerébe.

Eddig alkalmazott módszereinkkel jelentősen egyszerűsíthetjük ezt a táblázatot. Tudjuk, hogy az I, ill. az O ítéletek értékei az E, ill. az A ítéletek értékeinek negációi. Az E ítéletek értékei megegyeznek az A ítéletek megfelelő értékeivel (pl. az E_1 az A_2-vel). Az A ítéletek táblázatából leolvasható, hogy az A_1, A_2, és A_4 esetében a 9—16. fogalomviszonyok alapján kapott értékek azonosak az 1—8. fogalomviszonyok alapján nyert értékekkel. Az A_3 ítélet esetében pedig a 9—16. fogalomviszonyok értékei az 1—8. fogalomviszonyok értékeinek negációi. A megmaradt értékeket az alábbi táblázat foglalja össze:

		1	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	A_1	i	i	i	i	h	h	h	h
2.	A_2	i	i	h	h	i	i	h	h
3.	A_3	h	h	h	h	h	h	h	h
4.	A_4	i	h	i	h	i	h	i	h

6. táblázat

A 16 művelet bármely módozatának értékét e táblázat segítségével el tudjuk dönteni.

Vegyük most más szempontból szemügyre az 5. táblázatot. Ha az A ítéletek értékeinek függőleges oszlopait sorra vesszük, láthatjuk, hogy együttvéve azonosak az ítéletkalkulus 16-os táblázatában található értékekkel. Ugyanez érvényes — mutatis mutandis — az E, I és O ítéletek oszlopaira is. Itt ennek az összefüggésnek csak a megemlítésére szorítkozhatunk, részletes elemzése egy másik tanulmány feladata.

III.

Az előző fejezetben olyan ítéleteken hajtottunk végre közvetlen következtetéseket, amelyekben az S terminus mindig az alany szerepét töltötte be, a P terminus pedig mindig az állítmányét. Már a hagyományos logika foglalkozott olyan műveletekkel, amelyek e terminusok ítéletbeli szerepét felcserélték. Ilyen műveletek a megfordítás és a szembeállítás. A hagyományos logika azért korlátozódott ezekre a műveletekre, mert kiinduló tételeikben csakis pozitív fogalmak voltak. Ha bevonjuk vizsgálataink körébe a negatív fogalmú ítéleteket is, akkor 16 műveletet kapunk. Ezek csupán abban különböznek az előző fejezetben tárgyalt műveletektől, hogy zárótételükben az S és a P helyet cserél. Módozataik felsorolásától tehát eltekinthetünk.

Meg kell viszont vizsgálnunk értékeloszlásukat. Mielőtt azonban erre rátérhetnénk, megint egy jelölési problémát kell tisztáznunk. A hagyományos logika a

Minden S — P,
Minden P — S

ítéleteket egyaránt A-val jelölte, mivel csak azt vette figyelembe, hogy általános állító ítéletek. Tekintve, hogy bennünket ezen túlmenően az ítélet terminusai közötti viszonyok is érdekelnek, ezért azokat az ítéleteket, amelyekben az S az állítmány és a P az alany, kiegészítőleg m betűvel jelöljük.

Az Am ítéleteket következőképpen vezethetjük vissza már ismert ítéletekre:

A_1m: minden P — S = egyetlen nem-S sem P (E_3)

A_2m: minden P — nem-S = egyetlen nem-S sem P (E_4)

A_3m: minden nem-P — S= egyetlen S sem P (E_1)

A_4m: minden nem-P — nem-S = egyetlen S sem nem-P (E_2)

Az Em, ill. az Im ítéletek értékei megegyeznek az E, ill. az I ítéletek értékeivel, mivel az általános tagadó és a részleges állító ítéletek korlátozás nélkül megfordíthatók. Végül az Om ítéletek értékei az Am ítéletek értékeinek negációi, tekintve, hogy az A és az O ítéletek között ellentmondási viszony van. A megfordított ítéletek értéktáblázata ezek szerint így alakul:

		1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
1.	A_1m	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h
2.	A_2m	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
3.	A_3m	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
4.	A_4m	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h
5.	E_1m	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
6.	E_2m	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h
7.	E_3m	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h
8.	E_4m	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
9.	I_1m	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
10.	I_2m	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i
11.	I_3m	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i
12.	I_4m	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
13.	O_1m	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i
14.	O_2m	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
15.	O_3m	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
16.	O_4m	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i

7. táblázat

Azoknak a szempontoknak az alapján, amelyeket az m ítéletek értékeinek megállapításához alapul vettünk, a 7. táblázat ítéleteinek értékei maradéktalanul visszavezethetők az 5. táblázat ítéleteinek értékeire. Következésképpen a 6. táblázat elegendő bármely megfordított ítélet értékének megállapításához is.

Mindezek ismeretében vegyük szemügyre a hagyományos logika idevonatkozó álláspontját. A megfordításra nem szükséges kitérnünk, mivel azzal már részletesen foglalkoztunk. (MM Tájékoztató, 1968/1. sz.)

A *szembeállítás* műveletét a hagyományos logikában a következőképpen értelmezték. A megfordítással felszínre hozzuk az állítmányban benne rejlő ismeretet, az átalakítással kiemeljük az ítéletben burkoltan meglevő állítást, ill. tagadást. A szembeállítás az átalakítás és a megfordítás együttes alkalmazása.

A szembeállításnak két alapvető fajtája van: az állítmány szembeállítása és az alany szembeállítása Az *állítmány szembeállításakor* az adott ítélettel kapcsolatosan előbb az átalakítást végezzük el, majd az átalakított ítélet megfordítását. Ennek helyesnek tartott módozatai a következők:

Ai: minden S — P→ Ei: egyetlen nem-P sem S
Ei: egyetlen S sem P→ Ii: néhány nem-P — S
Ii: néhány S — P→ Nem szabad szembeállítani.
Oi: néhány S nem P→ Ii: néhány nem-P — S

Ellenvetéseink a következők: 1. Az üres osztályok figyelembevételével az Ai szembeállítása nem mindig Ei-t eredményez, hanem esetenként Eh-t is. 2. Az E ítélet szembeállításának hagyományos felfogása korrekcióra szorul. Addig még rendben van az eljárás, amíg az egyetlen S sem P ítéletet minden S — nem-P ítéletté alakítjuk át. Ezt követően azonban a hagyományos lo-

gika a korlátozással történő megfordítást alkalmazza. Ezzel túllépi a szembeállítás eredetileg megállapított körét, mivel az átalakítás és a megfordítás mellett még alárendelést is alkalmaz. Ezáltal egy háromváltozós műveletet (az átalakítás ugyanis kétváltozós művelet: *a)* az ítélet minőségének és *b)* az ítélet állítmányának megváltoztatása) négyváltozós művelettel kever össze. (Ez ugyanolyan hiba, mint amikor a korlátozással történő megfordítást a megfordítással azonosítják.) Valójában az E ítélet szembeállításának eredménye a minden nem-P—S ítélet. 3. Az I ítéleteket a hagyományos felfogás szerint azért nem szabad szembeállítani, mert ha az I ítéletet átalakítjuk, akkor O ítéletet kapunk. Márpedig az O ítéletet nem szabad megfordítani. Viszont már kimutattuk, hogy az O ítéletek megfordíthatók. (MM Tájékoztató, 1968/1. sz.) Ezt alapul véve az I ítélet szembeállítását a következőképpen végezhetjük el. Először végrehajtjuk az átalakítást: néhány S nem nem-P; majd a megfordítást: néhány nem-P nem S. 4. Az Oi szembeállítására ugyanaz vonatkozik, mint amit az 1. pontban fejtettünk ki.

Mindezek alapján az állítmány szembeállítása során a következő módozatokat kapjuk (a nyíl jelölés úgy értendő, hogy az egy sorban levő ítéletek között a fogalomviszonyok ismerete esetén következtetési viszony áll fenn):

A_1: minden S — P→ E_3m: egyetlen nem-P sem S
E_1: egyetlen S sem P→ A_3m: minden nem-P — S
I_1: néhány S — P→ O_3m: néhány nem-P sem S
O_1: néhány S nem P→ I_3m: néhány nem-P — S

Az értéktáblázat (az áttekinthetőség kedvéért csak a zárótételek értékeit adjuk meg):

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
E_3m	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h
A_3m	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
O_3m	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
I_3m	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i

8. táblázat

Az *alany szembeállításakor* az adott ítéletet először megfordítják, majd az így nyert ítéletet átalakítják. Ennek a műveletnek a hagyományos módozatai a következők:

Ai: minden S — P→ Oi: néhány P nem nem-S
Ei: egyetlen S sem P→ Ai: minden P — nem-S
Ii: néhány S — P→ Oi: néhány P nem nem-S
Oi: néhány S nem P→ Nem szabad szembeállítani.

Az állítmány szembeállításakor követett szempontok alapján viszont a következő módozatokat kapjuk:

A_1: minden S — P→ E_2m: egyetlen P sem nem-S
E_1: egyetlen S sem P→ A_2m: minden P — nem-S
I_1: néhány S — P→ O_2m: néhány P nem nem-S
O_1: néhány S nem P→ I_2m: néhány P — nem-S

Értéktáblázata:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
E_2m	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h
A_2m	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
O_2m	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
I_2m	h	h	h	h	i	i	i	i	h	h	h	h	i	i	i	i

9. táblázat

Az átalakítást, a megfordítást és a szembeállítást a hagyományos logikában összefoglaló néven egyértelmű következtetéseknek szokták nevezni és módozataik összehasonlítására az alábbi táblázatot használják:

	Átalakítás	Megfordítás	Szembeállítás	
			állítmány	alany
A	E	I	E	O
E	A	E	I	A
I	O	I	—	O
O	I	—	I	—

10. táblázat

Az előzőekben kifejtettekből adódik, hogy: *a)* a megfordítás és a szembeállítás hagyományos módozatai korrekcióra szorulnak, *b)* a szóban forgó műveletek közül egyértelmű következtetésnek csak az átalakítás tekinthető.

IV.

Tanulmányunk bevezetésében már utaltunk arra, hogy a hagyományos logika praktikus szempontok alapján és kényszerű korlátok közé szorulva válogatta ki a közvetlen következtetések egyes fajtáit. A praktikus szempontok érvényesülése, anélkül hogy tagadnánk pozitív vonásaikat, következetlenségekhez, különnemű eljárások összekeveréséhez, felesleges ismétlődésekhez vezetett. Ahhoz, hogy ezeket a fogyatékosságokat kiküszöbölhessük, a kombinatorikus módszer alkalmazásához kell folyamodnunk. A lehető legtöbb módozatot kell számba vennünk abból a célból, hogy a lehető legkevesebb szükséges módozathoz eljuthassunk.

A közvetlen következtetéseket elemezve megállapíthatjuk, hogy elvégzésük során a kategorikus ítélet alább felsorolt tényezői módosulnak:

1. az ítélet *minősége*,
2. az ítélet *terjedelme*,
3. az ítélet *terminusainak* sorrendje,
4. az ítélet *állítmánya*,
5. az ítélet *alanya*.

A következőkben aszerint csoportosítottuk a közvetlen következtetések egyes fajtáit, hogy elvégzésük során az ítéletnek hány tényezője módosul az előbb felsoroltak közül:

0 tényező

1. (Tautologikus következtetés)

1 tényező

2. Minőség (Ellentétesre—szubkontráriusra következtetés)
3. Terjedelem (Alá- és fölérendelő következtetés)
4. Terminus (Megfordítás)
5. Állítmány
6. Alany

2 tényező

7. Minőség, terjedelem (Ellentmondásra következtetés)
8. Minőség, terminus
9. Minőség, állítmány (Átalakítás)
10. Minőség, alany
11. Terjedelem, terminus (Alá- és fölérendelő megfordítás)
12. Terjedelem, állítmány
13. Terjedelem, alany
14. Terminus állítmány
15. Terminus, alany
16. Állítmány, alany

3 tényező

17. Minőség, terjedelem, terminus
18. Minőség, terjedelem, állítmány
19. Minőség, terjedelem, alany
20. Minőség, terminus, állítmány (Állítmány szembeállítása)
21. Minőség, terminus, alany (Alany szembeállítása)
22. Minőség, állítmány, alany
23. Terjedelem, terminus, állítmány
24. Terjedelem, terminus, alany
25. Terjedelem, állítmány, alany
26. Terminus, állítmány, alany.

4 tényező

27. Minőség, terjedelem, terminus, állítmány
28. Minőség, terjedelem, terminus, alany
29. Minőség, terjedelem, állítmány, alany
30. Minőség, terminus, állítmány, alany
31. Terjedelem, terminus, állítmány, alany

5 tényező

32. Minőség, terjedelem, terminus, állítmány, alany.

Az adott keretek között tehát 32 műveletet találtunk. Ezeket többféleképpen lehet összevonni, attól függően, hogy mely tényezőt (tényezőket) vesszük alapul. Úgy véljük, hogy e visszavezetés részletezésétől eltekinthetünk.

*

A közvetlen következtetések értékelését illetően a logika története során kialakult két végletes álláspont. A skolasztikus logikusok túlbecsülték e műveletek szerepét, mivel úgy vélték, hogy ezek önmagukban véve is elegendők valamely ítélet igazságának ellenőrzéséhez, ill. új ítéletek alkotásához.

A skolasztika ellenhatásaképpen az újkorban, de különösen a mi korunkban az a nézet alakult ki, hogy a közvetlen következtetések egyáltalán nem vagy alig játszanak szerepet az emberi megismerésben. Mill például miután bemutatott néhány közvetlen következtetést, a következőket jelentette ki: „Mindez esetekben tulajdonképpen nem foglaltatik valódi következtetés; a következmény nem valamely új igazság, sem semmi olyan, ami ne lett volna elfogadva már az előzményekben, s amit ne látott volna mindenki, aki azokat megértette." (Mill: *A deduktív és induktív logika.* I. köt. Bp. 1874. 238. o.)

Fogarasi pedig így nyilatkozott: „. . .a közvetlen következtetések nem adnak új ismereteket. Az iskolai logika túlzott figyelmet fordít ezekre a műveletekre, s ezzel csak méginkább megerősíti a formális logika ellen a kutatók részéről emelt vádakat. Bizonyos fokig azonban az átalakításnak, a megfordításnak, a korlátozásnak stb. van értelme: jobban kidomborítják, aláhuzzák valamely már meglevő tétel, ítélet értelmét. Sok esetben a megfordítás csak egyszerű ismétlést jelent, de bizonyos esetekben értelmi árnyalatkülönbséget is kifejez." (Fogarasi: i. m. 232—233. o.)

E lebecsülő nézetek közvetlen oka abban keresendő, hogy mindmáig igen külsőségesen értelmezték az egyes műveleteket, nem hatoltak be lényegükbe. Különösen kevés figyelmet szenteltek az ítéletekben foglalt ismeretek és a közvetlen következtetések viszonyának.

A közvetlen következtetések önmagukban véve nem elegendő feltételei az új igazságok feltárásának. De ugyanakkor hasznos szerepet töltenek be az ítéletekben rejlő gondolatok kiemelésében és igaz voltuk ellenőrzésében. Ezzel egyben a bonyolultabb gondolkodási műveletek fontos eszközeivé válnak.

СИСТЕМА НЕПОСРЕДСТВЕННЫХ УМОЗАКЛЮЧЕНИЙ

Д. Тамаш

В работе дается краткий исторический обзор имевшихся до сего времени попыток систематизации непосредственных умозаключений. Автор приходит к следующему результату: 1. проблематичная основа деления, 2. каждое деление распространяется на узкий круг практически отобранных непосредственных умозаключений.

В своей предыдущей работе автор подробно исследовал основывающиеся на логическом квадрате непосредственные умозаключения, а также их обращение.

В дополнение к этому настоящая статья занимается такими непосредственными умозаключениями, которые осуществляются в суждениях с негативными терминами. Заключительная часть работы посвящена изложению мыслей относительно современной системы непосредственных умозаключений.

THE SYSTEM OF DIRECT INFERENCES

Gy. Tamás

The study gives a short historical survey of the attempts to systematize the direct inferences and arrives to the conclusion that: 1. there are some problems concerning the basis of systematization and that 2. every attempt refers to a narrow circle of direct inferences chosen from a merely practical point of view.

The author dealt already in detail with the direct inferences based on the logical square and with the conversion in his previous study Having the intention to complete these the study deals with the direct inferences drawn on propositions with negatie termini. The last part of the study develops some ideas concerning an up-to-date system of direct inferences.

A konzervdoboz fenomenológiája

MIHAIL LIFSIC

Az ízlés szeszélyei

Állhat-e az egyszerű konzervdoboz a huszadik századi kultúrember figyelmének központjában? Állhat . . .

Ha a konzervdobozt nem üzletben árusítják, hanem képtárban egy ismert művész kézjegyével, és ha nem 20 centbe, hanem kétezer dollárba kerül.

Ha nagy sajtókampányt indítanak vele kapcsolatban, és ha korszerű sokszorosító technika segítségével készítenek róla reprodukciót művészeti kérdésekkel foglalkozó pompás kiállítású folyóiratok, amelyek egyforma figyelemmel írnak a Ming-korszak porcelánvázáiról, Giotto freskóiról és a modern pop-artról.

Ha ez a konzervdoboz a legmodernebb művészeti irányzatok hosszú láncolatában a legújabb divatot jelenti. És ha valami rosszalló dolgot mondasz az ilyenfajta művészetről — kétes helyzetbe kerülhetsz, mert arra emlékeztethetnek, hogy a nyárspolgár volt az, aki nem értette meg az impresszionistákat. Megeshet, hogy húsz év múlva ez a konzervdoboz a Louvre gyűjteményét díszíti.

Ha . . . De nehéz lenne felsorolni minden körülményt, köztük még a leglényegesebbeket is — a gazdasági, társadalmi és politikai körülményeket. Így vagy úgy, bizonyos körülmények között a kultúra saját méhéből szül olyan ostobaságot, hogy az ostobaság e vására előtt elhalványul mindaz, amit Flaubert a *Szent Antal megkísértésében* leírt.

Nemcsak nálunk, hanem az egész világon derülnek a közízlés csodáin. Derül pl. az ismert francia napilap, a *Figaro* is. Vegyük elő a modern polgári ideológia bonyolult mechanizmusához a maguk módján szintén hozzátartozó gúnyolódásoknak ebből a sorából az első kezünk ügyébe kerülő cikket. Egy régi nadrágról van szó, amelyet új valóságként állított ki Carriyanis:

„Fényképükön balra egy nadrág — a műalkotás központi tárgya — látható, amely még nem kapta meg végleges helyét a képben. És így a nadrág még nem fejezi ki a művész alkotó emócionalitását, mivel még nincsenek meg nélkülözhetetlen ráncai. A vashuzal alkalmazása (lásd a másik fényképfelvételt) már új jelentést kölcsönöz a műnek. Ehhez mostmár csupán néhány pálcát kell hozzátenni, amelyet előzőleg gipsszel, sárral és papírral fedtek be, hogy a szerző a legmagasabb csúcsig fokozhassa alkotó erejét, és megszabadíthassa a művészetet a megszokott koncepcióktól". Mulatságos, nem igaz?

A művészet határai újból erősen kitágultak századunk közepén. A nemrégiben meghalt Yves Kline, akit majdnem hogy zseniálisnak nem ismertek el, alkotó munkájának utolsó periódusában olyan bonyolult foltokkal kápráztatta el az elméket, amelyeket gázláng segítségével égetett kartonlapra. Egy Martha Minugen nevű párizsi művésznő

[1] *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1963. VIII. 6. 16. o.

előkotort műterméből egy csomó régi matracot, és nyilvános autodafét rendezett a *Combat* című újság képviselőinek jelenlétében. Ez már az úgynevezett „happening", olyasmi mint egy lejátszódó műalkotás, mint egy sajátos jellegű élőkép.

Egy hasonló „happening" alkalmával John Pike borsót dobott a közönség közé, szappanhabbal kente be arcát, vízbe ugrott, nyújtón pörgött, és mindezt magakomponálta „transzzene" kíséretében. Ha hihetünk az újságoknak, a zene pisztolylövésekből, tört üvegek hangjából, füttyökből, csikorgatásból, macskanyávogásokból stb. állott. Végezetül Pike leengedett nadrággal járkált a színen és leült egy magas padra. Kísérőnője, Charlotte Mormant, akit csak átlátszó műanyagköpeny fedett, csellóval kísérte őt, és időnként beugrott egy hordó vízbe. Mindez 1965 nyarán a nyugat-berlini Block galériában történt.

Kívánságra összeállíthatnánk az alkotó energia nem kevésbé meglepő megnyilvánulásainak hosszú listáját, de aki olvasta Montaigne-t, tudja, hogy az embernek semmin sem szabad csodálkoznia. Az a beteges óhaj, hogy túljussanak a művészet határain, a modern ízlés más elhajlásában, kifinomulásában is megnyilvánul — mindenféle olyan mechanizált játékszerek előállításáról van szó, amelyek egyesítik a szobrászatot, a festészetet, a mozgást, a hang- és fényeffektusokat.

A svájci pontossággal készített gép-karikatúrák az egész világon híressé tették Jean Tinguely szobrászt. „Tinguely egész művészete — írja a hamburgi *Der Spiegel* — hajlított fémcsövekből, babalábakból, palackcserepekből, tehénkolompokból álló hajmeresztő konstrukciók kollekciója. Ezeket babakocsik kerekeinek és hajtószíjaknak segítségével mozgásba hozzák, meghatározott ritmusban mozogni, pöfögni, fütyülni kezdenek, utánozzák a madárhangokat, kidobnak egy rakás világos szövetfoszlányt vagy felhúznak és kiengednek vékony acélhuzalokat." Az újság véleménye szerint ezek a kedvtelések a kispolgár kimért életének ironizálásai.

De mit jelent az egyszerű leveskonzerv-doboz?

Bizonyos, hogy sokat derültek rajta. Egy újságíró megkérdezte a szomszéd üzletben, hogy mennyibe kerül pontosan egy ilyen „Campbell" leveskonzerv-doboz annak a művésznek neve nélkül, akinek a doboz második születését köszönheti. Az árkülönbség óriási volt, pedig a művész semmit sem adott hozzá magából. Dino Barratti olasz író azt mondotta, hogy ő ennek a művészetnek a remekeit otthon a hűtőszekrényében őrzi. Az elkopott fantázia ennyire váratlan fordulatát kinevették a tekintélyes és kevésbé tekintélyes, a bulvár- és a hivatalos lapok. Kuncog a *Figaro*, a *Frankfurter Allgemeine*, a *Die Welt* . . . Mindennap valami újat, minden képzeletet felülmúlót láthatunk, és a nyugati „marazmus" kritikusainak lényegében nincs más dolguk, mint hogy felhasználják a kész anyagot ebből a forrásból.

Eközben a konzervdoboz folytatja diadalmenetét — sőt az ilyen gúnyolódások csak javára válnak. De mennyire! Nézzük meg, mi lesz holnap. Hiszen a régi idők legmakacsabb védelmezői sem nevetik ki már a korábbi modernista irányzatokat, sőt ellenkezőleg, kalapot emelnek előttük. Kinek jutna most eszébe azt állítani, hogy Henri Rousseau nyugdíjas vámhivatalnok nagyzási hóbortja nevetséges? Amikor 1965 áprilisában a függetlenek párizsi Szalonja megrendezte volt tagjai, köztük Rousseau életművének kiállítását, kiderült, hogy ennek a zsenialitásig magabiztos műkedvelőnek sok vászna nem állítható ki, mivel ezeket a kiállítás idejére még bebiztosítani is kész anyagi tönkremenés lett volna. Azon pedig, ami milliókat ér, senki sem mer nevetni. Most a konzervdobozokon nevetnek, és ezt sem teljes meggyőződéssel teszik.

Bejut-a a konzervdoboz a Louvre-ba vagy sem? Ez itt a kérdés. Egy new yorki taxivállalat tulajdonosa Robert Scull nem kételkedik abban, hogy bejut. Felesége Ethel Scull azt magyarázza a pazar francia folyóirat olvasói-

nak, hogy „megszokott összefüggésük határain túl a legközönségesebb tárgyak is lehetnek valódi műalkotások". *(Oeil,* 1963/106. sz. 15. o.) Egyik legszebb szobájában egy egész polcot foglalnak el a „Campbell" konzervdobozok címkéi. Ezzel szemben az új irányzat mögött elmaradt absztrakt festészet védelmezői úgy átkozzák a dobozt, mint az ördög szüleményét. És ez a vita valóban nevetséges.

Öt évvel ezelőtt még az absztrakt művészetet tartották az újítói ötlet határesetének. Az absztrakt művészet legyőzte a korábbi modernista irányzatok megalapítóinak tiltakozását. Egyszóval, ez még kétségbeesett vakmerőség volt a művészetnek és valami hallatlannak a határán.

A konzervdoboz inváziója összekuszálta a kártyákat. A szerepek megváltoztak, és íme, az absztrakt festőművészet legagresszívebb fajtája, mint a „gesztus" — vagy a „cselekvés"-festészet, azaz Jackson Pollock, Willem de Kooning, Mathieu alaktalan foltjai, vonalai, titokzatos vesszői már akadémizmussá váltak. Most az absztrakt festészet vezetői tartják magukat az utolsó klasszikusoknak. Elárasztják a világot panaszos nyögésekkel amiatt, hogy az amerikai pop-art előnyomulása elpusztítja a művészetet.

Az események a következő módon alakultak. 1962 közepén az absztrakt festészet műveinek nagy áresése következett be New Yorkban és Londonban. A francia sajtó mindjárt felfigyelt erre a konjunktúra változásra. A nemzetközi piacon esett a képek ára. Mit jelent ez — csődöt vagy szanálást? kérdezte az *Express* hírmagyarázója ugyanez év július 12-én. Az absztrakt festészet hívei, akiknek diadala az ötvenes években sok megfigyelő véleménye szerint jól megszervezett kereskedelem volt, lármát csaptak a művészetnek pénzérdekek alá való rendelése miatt. Így Genevieve Bonnefoi a *Les Lettres Nouvelles* 1963 februári különszámában így panaszkodik: „A bankárok a számukra hideg zuhanyt jelentő new-yorki válság hatására igyekeznek most kivonni az absztrakt művészet műveibe befektetett tőkebefektetéseiket, hogy ‚biztosabb' értékekbe fektethessék be, a kiskereskedők pánikba estek — ebből következik: az absztrakt művészet egy lyukas garast sem ér."

Az 1962-es new-yorki válság adta meg az első lökést az absztrakt mesterek képei iránti általános kereslet csökkenéséhez, és valódi pánikot keltett. „Az absztrakt képek árai Franciaországban — közli Niels von Holst a müncheni *Die Weltkunst* 1963. január 15-i számában — 40%-kal estek. A francia képkereskedők közlései szerint absztrakt műveket most csak németek, hollandok, svájciak és svédek vásárolnak; a franciák és angolok nem vásárolják őket. Sőt: „Az absztrakt forma már nem újítás a művészetben." Az egész 1963-as év az „absztrakció" további naplementének jegyében telt el.

Ebben az időben jelent meg az Óceán túlsó partján a konzervdoboz. Akár a női ruha divatban — ahol ez többé-kevésbé természetes —, úgy megy végbe az ízlés változása az úgynevezett modern művészetben is — az egyik szélsőségből a másikba való ugrásokkal. És ha majdnem tíz éven keresztül minden tetszett, ami eltávolodott a valóságos világtól, úgy ezt fel kellett hogy váltsa — és valóban fel is váltotta — a tárgyiasság iránti érdeklődés, mint ahogyan a hosszú szoknyákat felváltják a rövidek és fordítva. Ilyen ciklusok természetesen már voltak, de ezúttal a dolog meredekebb vonalban ment végbe, mivel a művész alkotótevékenysége és a dolgok konkrét világa közötti kapcsolat régi formái erősen megrendültek a beteg művészet korábbi lázas mozgásaitól, hogy a kultúra történetében bekövetkezhetett ezen széthullás mélyebb alapjairól ne is beszéljünk. Ezért már nem lehetett beérni a valóságnak a vásznon való kellékszerű felidézésével. Az *ábrázolt* tárgy helyét elfoglalta a *valóságos* tárgy. Így jelent meg a művészetben az igazi konzervdoboz, amelyet különböző fajtákban és kombinációkban állít ki megtekintésre Andy Warhol, az új irányzat egyik legaktívabb, szupernépszerű művésze.

A „pop-art" terminust a Guggenheim-múzeum őre, Lawrence Alloway kritikus találta ki 1956-ban. Indítékul egy amerikai művész képe szolgált, aki vásznára rávezette a „pop" szót. Hogy ez mit jelent — nehéz megmodani. A mindennapos beszédhasználatban a „pop" tömeges, olcsó termék, amely magán viseli a sablon, a közönségesség bélyegét. Eszerint a „pop-art" terminus rövidített formában a „populáris művészetet" jelentené. De közvetlen utalások erre nincsenek, és a „pop" szócska talán nem jelent többet, mint a „dada" (a pici gyermek által kiejtett értelmetlen hangok), amiből a most híres, a modern klasszika rangjára emelt és akadémiai babérokkal megkoszorúzott „dadaizmus" származik. Az, amit „pop-art"-nak neveznek, valóban az első világháború dadaizmusának valamiféle ismétlése.

A dadaizmus atyja, dr. Richard Hülsenbeck, a popart-ot „az esztétikai üvöltésektől berekedt hangok utolsó kiáltásának" nevezte. Íme néhány mondat az új irányzat new-yorki kiállításának leírásából: „Mindenki látni akarta ezt az újítást, és sorbaálltak. Közönséges, abszurd, antiművészeti gigantikus szendvicsek, régi fazekak, reklámhirdetések foszlányainak kiállításáról van szó. Ezt neodadaizmusnak vagy faktualizmusnak, az élet művészetének, az utca művészetének, az egyszerű ember művészetének nevezik. Menekülni akarnak a legutolsó eszményektől, már megátkozzák a minden sarokba bemászott szimbolizmust és beviszik a kávéházak atmoszféráját a művészeti szalonba."[1]

A pop-art program magyarázatára még visszatérünk, egyelőre szóljunk néhány szót a sorsáról. A pop-artizmus sikere még az absztrakt festőművészet karrierjénél is nagyobb mértékben összefügg a kereskedelem és a politika valóságos erőinek benyomulásával. Arról van szó, hogy New York már régen feni a fogát a művészet tőzsdéjének és a szupermodern áramlatok sajátos akadémiájának kiváltságos helyzetére, amely eddig Párizsé volt. Amerika részvétele a művészet-pótlék különböző fajtáit létrehozó kémiai folyamatokban ezideig általában passzív volt. A párizsi divat maga alá vetette a jenkik ízlését, bár ennek az egész iparnak pénzidegközpontja már rég az Óceán tulsó partján van. De itt, ahol az említett Hülsenbecknek és más kompetens tanúknak beismerése szerint a dolog mindinkább szervezett bizniszre szorítkozik, a domináló gazdasági erő elkerülhetetlenül teljes hegemóniára törekszik, és a vélt műértékek megteremtése napjainkban annyira leegyszerűsödött, és annyira eltávolódott a művészet minden szerves hagyományától, a művészettel való bármely kapcsolattól, annyira eltávolódott attól, hogy az egyik nemzedék közvetlenül átadja a másiknak készségeit, hosszú tanulóidejének tapasztalatait, hogy az ilyen típusú új készítmények termelését a földteke bármely részén akárki elvégezheti. Nem meglepő, hogy azok az üzletemberek, akik a modernizmus amerikai pártfogóinak legharcosabb csoportját alkotják, elhatározták, hogy kihasználják az absztrakt festészet kurzusát ért támadást, hogy átvihessék az újítási szellem központját Párizsból New-Yorkba. A karmesteri pálca vezénylete nagyon is észrevehető a „pop-artizmus" gyors sikereiben — ebben az új, de ezúttal tisztára amerikai „művészeti forradalomban".

A pop-art kampányt elsőnek Sidney Janis, egy magángaléria tulajdonosa indította el, aki „új realizmus" elnevezéssel rendezett kiállítást. Követték őt New-York legnagyobb múzeumai — a Guggenheim-múzeum és A modern művészet múzeuma, amely harminc év alatt főképpen absztrakt műveket állított ki. „Az új hullám" gyorsan maga után vonta olyan művek fantasztikus áremelkedését, mint a fekete vászonra ragasztott hosszú nyelű lapát, narancsláda zsámolyon, vízcsapok, fogyasztásmérők, manekenek, coca-colás üvegek és a legjobb esetben többé-kevésbé dekoratíven elhelyezett mindennapi dolgokból álló „tárgyi kompilációk" plakáttípusú festészettel egyesítve a vásznon. A múlt év nyarán a *Die Welt* a következő biztató közleményt publikálta: New-Yorkban a pop-művészet minden képzeletet felülmúló remekművet alkotott. James Rosenquist nemrégiben fejezte be képét, amelynek magassága eléri a 3 métert, hossza pedig a 26-ot. Iszonyatos alkotását elnevezte „G-III"-nak — így nevezik az egyik amerikai bombavetőt (az eredeti csak 24 méter hosszú). A képet azon minutában megvette egy new-yorki vál-

lalkozó, aki kijelentette, hogy ez a mű az utóbbi ötven év legjelentősebb alkotása. A kép ára 60 000 dollár.[2]

Az egész kampány az 1964-es velencei Biennálén kulminált. A hegemóniára törekvő amerikaiak manővereit idejekorán felfedték a „párizsi iskola" megfigyelői, és még a kiállítás előestéjén elkezdődött a sajtóharc, amely annál drámaibb volt, mivel a pop-artizmus járványa Európában is erősen elterjedt. Az 1964-es velencei kiállításon az absztrakt művészet és a pop-art élesen összeütközött. Az amerikai pavillon megbízottja reklámcédulákon és a katalógus előszavában kijelentette, hogy „a művészeti világ központja Párizsból áttevődött New-Yorkba", ami erős ingerültséget váltott ki az absztrakt festészet európai rajongóiból. De a szenvedélyek a végsőkig izzottak, amikor elérkezett a nemzetközi kiállítás nagydíjának kiosztása. A párizsi iskolának megvolt a maga jelöltje Bissière (1965-ben meghalt) absztrakcionista személyében, az amerikai párt pedig a pop-art megalapítójáért, Robert Rauschenbergért harcolt, aki egész falmagasságú „kompilációt" állított ki. Ezen rajta volt a megölt Kennedy elnök plakát-fényképének foszlánya, egy automatazár hirdetése, kivágások illusztrált folyóiratokból, színes levelezőlapok — mindez egy vásznon, a szakértők szerint választékosan elhelyezve.

Végül is a díjat Rauschenberg kapta meg a legyőzöttek felháborodás- és gyűlölet-kiáltásainak közepette. „A legyőzöttek a régi jó humanizmus védelmezőinek nyilvánították ki magukat az Új Fény barbarizmusával szemben — írta az *Express*ben Pierre Schneider (1964. júl. 2.). — Sajnos, a jó hagyományok, amelyekről az adott esetben szó van, az absztrakt művészetet jelentik, míg a barbárság — a figuratívhoz való visszatérést. Itt minden a végtelenségig összebonyolódott".

A sajtó nyíltan beszámolt az olaszországi amerikai követ nyomásáról, de még nyilvánvalóbb volt a vaskos csekkfüzet befolyása. Láttunk Velencében, mondja el ugyanez a Schneider, műgyűjtő milliárdosokat, kik csekkfüzeteiket rázva kitartósan követték a a művészeket és szobrászokat, a szezon csillagait, mint a cápák az utasszállító hajókat.

A festészet fonákja című érdekes pamfletjében Robert Lebel francia kritikus és szakértő a kialakult helyzetet a következőképpen magyarázza: „Mivel a festészet nemcsak az utóbbi időben — ahogyan teljesen helytelenül állítják —, hanem tulajdonképpen már a XIX. század közepétől kezdve bekerült egy bizonyos gazdasági rendszer forgásába, teljesen elkerülhetetlen volt, hogy a nemzetközi piacok meghódítására jobban megszervezett amerikaiaknak ne sikerüljön ráerőszakolniuk művészetüket másokra, mint ahogyan ráerőszakolják más termékeiket is a rendelkezésükre álló tökéletesebb eszközökkel. A francia ‚propaganda' a kultúra területén mindig nevetségesen jelentéktelen volt, az egyetlen, ami bizonyos jelentőséggel bírt, a képkereskedő természetesen szintén csak szórványos erőfeszítése volt, míg az amerikai kormány ingadozás nélkül a legvitathatóbb tehetségeinek szolgálatába állította diplomáciai apparátusának egész hatalmát."[3]

Ennek a gépezetnek a közreműködésével az új irányzat győzelmet aratott, és a győztesek, ahogyan ez gyakran lenni szokott, egyesültek a legyőzöttekkel, különféle közbülső szektákat teremtve. Az absztrakt festészet természetesen nem pusztult el; kiáll mellette azoknak a hatalmas tulajdono-

[2] Az *Express* szerint Rosenquist a militarizmussal szembeni rémületét akarta kifejezni. Ezért Rosenquist tiszteletet érdemel, de ez nem változtatja meg a pop-art szerepét a modern életben.

[3] Robert Lebel: *L'envers de la peinture. I. Moeurs et coutumes des tableauistes.* Monaco 1964. 93—94. o.

soknak fizetőképes ízlése, akik nem óhajtják értéktelenné tenni gyűjteményeiket. A spekulatív játék folytatódik, sőt a „párizsi iskola" részben megszerezte magának az elsőbbséget az úgynevezett optikai művészet (op-art) vezetőjének, Vasarelynek személyében, aki 1965-ben nemzetközi díjat kapott a Sao Paoló-i kiállításon. De az aranynapok már elmúltak — a merész újítás nimbusza kialudt. A soros most a „kinetikai művészet", a mozgó és önösszeomló szobrok, és az olyan festészet, amely kémiai reakciókon, távvezérlésen, mágneses effektusokon, a fényképpel és a mozival való összefogódáson alapszik. Robert Rauschenberg azt az óhaját fejezte ki, hogy szeretne elektronikus festészettel foglalkozni. Divatban van a mindenféle jellegű „happening", teljesen meztelen hírességek részvételével.

Mindez a *pop*hoz tartozik. A *Newsweek* (1966. ápr. 25.) némi alappal írja, hogy a pop átalakult életstílussá. Létezésének öt éve alatt ipari címkéből „tömegpszichózissá nőtte ki magát, mely még az eldugott vidékekre is benyomult. Míg az első világháború idején a dada szenvelgései az anarchodekadensek kis csoportjának ügye volt (ez a csoport a század véres eseményei elől a semleges Svájcban keresett menedéket), addig jelenleg a pop harmincmillió amerikait jelent, a *Denevér* című excentrikus televízióadás heti programjának nézőit, éjszakai klubokat, amelyekben egyszerre több filmet vetítenek, jelenti a népszerű szépségeket, a pop-art csillagait, Baby Jane-t, Sedgwich-et, a titokzatos Ingridet. A pop jelenti a repülőgépek stewardesseit extravagáns műanyag sapkákban, az olyan nevetséges ruhák divatját, amelyekkel a „legmagasabb szabóművészet" befolyásos lapjai címlapjaikat díszítik. Egy nagy new-yorki konfekciós üzlet tulajdonosának Gwen Randolph szavai szerint jelenleg az összes divatos készítmények 10—15%-a a pop divat szerint készül, és a fiatalság ruházatában a szándékos közönségesség stílusa uralkodik. A „Puritán divat" cég alelnöke Paul Young New-Yorkban speciális üzletet nyitott mindenféle pop ízlés szerint készült árucikk eladására, és fiókokat hozott létre Amerika más városaiban és Európában is. 1967-ben körülbelül ötvenmillió dollárra számít. „A pop szerencsét jelent — mondta Young —, a mai kort jelenti."

Egyszóval a pop — minden. „Megnyerte a Nagy társadalmat — írja a *Newsweek* —, sikerét ennek felvirágzására építi és kihasználja ennek mozgékonyságát."

A festészet gazdaságtana

A konzervdoboz története némi magyarázatot követel. A mai nyugati világban a képekkel való kereskedés, ha nem is a legfontosabb, de mindenesetre igen világos példa a tőkének az emberi tevékenység minden területén való uralmára. A tehetségek és irányzatok ütközetének átalakulása tőzsdejátékká már a múlt század végén, Paul Durand-Ruel és Vollard idejében elkezdődött. Ez a folyamat igen érdekes szociológiai téma. Az 1963-as posztumusz Pollock-kiállításon a képek összértékét ötmillió dollárban állapították meg. Pedig ezek a képek, amelyek a híres művésznek lényegében csak a szimbólumait ábrázolják, csupán vászonra helyezett festékfoltok. Magától értetődik, hogy az ilyen művek értékének használati alapja igen mulandó — teljesen attól függ, hogy művészetnek ismerik-e el az absztrakt festészetet a közvélemény szervei, különösen a sajtó. A közvélemény pedig a maga részéről

a reális érdekek játékának van kitéve, és ingatag. Az ilyen művekbe fektetett tőke vékony szálon lóg és a milliók táncától függ, a körülöttük folyó veszett spekuláció bizonyos anyagi viszonyokra jelemző viszonylagosság fantasztikus példája.

A gépeknek a politikai gazdaságtanban ismert erkölcsi halála semmi sem, összehasonlítva Yves Kline műveinek merőben viszonylagos életével, aki szokatlan alkotói karrierjének egyik periódusában nem képeket adott el, hanem az üres helyüket. Az *Arts* 1965. ápr. 21—27-i száma a következőket írja Kline munkásságának „pneumatikus periódusáról". „Festészet helyett, immateriális festészeti állapotokat' ajánlott, és ezeket csupán aranyrudakért volt hajlandó eladni. 1958-ban nézőket hívott immateriális műveinek kiállítására, és a meghívottak puszta falakat láttak maguk előtt."

Az ilyen csínyek vad különcködésnek tűnnek, de ha figyelembe vesszük a képkereskedők forgalmát és azokat a nagy vagyonokat, amelyeket a gyűjtők a művészeti aktivitás különböző fantomjaiba fektettek, úgy el kell ismerni, hogy a művészetnek ez a gazdasági élete, amely minőségi, természetes alapját tekintve teljesen látszólagos, a jelenkori történelemnek valóságos ténye, bár meglepőbb, mint az utazók leírásai a vadak furcsa szokásairól.

Ezért Carriyanis művész régi nadrágja és az elvadult fantázia más csodái nemcsak gúny tárgyát képezik. Amikor a tőke az anyagi termelés törvényei alá veti a szellemi alkotást, ennek a gazdasági rendnek természetellenessége, a reális tartalomtól elszakadt társadalmi formának e gazdasági rendre jellemző hipertrófiája megnyilvánul a gigantikus méreteket öltő lázas jelképességben. A modernista művész műve, amelyben a jelképes oldal mindjobban háttérbe szorítja az élet ábrázolásának értékét, a spekuláció ideális tárgya. A tőke behatol ebbe a szférába, úgy használja fel Pollock foltjait vagy azokat a nyugtákat, amelyeket Kline képek helyett adott vásárlóinak, mint egyszerű értékjegyeket, amelyek közömbösek a festészet esztétikai rangja iránt.

Az olvasó azt gondolhatja, hogy ez erőszakoltság — a művészet szeszélyeinek túlságosan közvetlen visszavezetése a gazdasági valóságra. Hogy megnyugtassuk lelkiismeretét, elegendő a mai „avantgarde" egyik vezetőjének rövid tanúságtételét idézni. Az e tekintetben nagyon ismert Michel Ragon mondja: „Végül is az előbbiek alapján magának a művésznek a fogalma változott meg kissé a Montmartre vagy a Montparnasse szánalmas mázolóinak ideje óta, akiket a nyomor és az alkohol romantizmusa szállt meg. Megváltozott a művészetek kedvelőinek fogalma is. A mai művész mindinkább hasonlít a magasállású hivatalnokhoz vagy gyároshoz, a műkedvelő pedig a képeket gyakran csak tőkebefektetés miatt vásárolja, amennyiben végül is Cézanne részvényei az ő szemében szilárdabbak mint a Szuezi-csatorna részvényei."[4] A sznobizmuson és a magas árakra való spekuláción kívül számottevő szerepe van a képkereskedelemben annak a körülménynek, hogy a műalkotásokba fektetett tőke nem esik adó alá.

Ami ennek az árunak néha a teljes abszurdomot elérő jelképességét illeti (például Yves Kline esetében, aki csak végigvitte az általános tendenciát: hogy volna másképp, ha magában a valóságban is minden jelképessé vált? A kapitalizmus a dolog természeténél fogva maga alá rendeli az összes javakat, azaz a használati értéket (vagy „értékességet") a csereértéknek. A munka minőségi oldalát elnyomja a mennyiségi javára, és az árutermelést eszközből öncéllá teszi. A tőke számára közömbös, hogy hasznos termékek vagy mérgező anyagok gyártásának talaján növekszik, hogy élelmiszereket vagy halált okozó eszközöket termel. Ilymódon maguknak a javaknak a fogalma *jelképes* jelleget nyer. Gyökeres és, mondhatjuk, néha a paradoxonig vitt tömeges jelképesség jellemző az egész polgári civilizációra, és ez a vonása különösen megnövekedett az utóbbi tíz évben.

[4] Michel Ragon: *Naissance d'un art nouveau. Tendances et techniques de l'art actuel.* Párizs 1963. 17. o.

Napjainkban a profit iránytűje a fogyasztási cikkek termelése felé fordul (értve ezen természetesen a gépeket, házakat és háztartási készülékeket is). Ez lehetőséget ad a nyugati szociológusoknak, például Riesman harvardi professzornak, *A magányos tömeg* c. ismert könyv szerzőjének, hogy a jelenkort mint a *fogyasztás éráját* különítse el. De minthogy a kapitalizmus alapelve változatlan maradt, az ember valódi szükségletei is csak a kereskedelmi haszon szemszögéből jönnek számításba. A paradoxon az, hogy — a technikai fejlődés új szintjén — behatolva a fogyasztás szférájába, ahol a természetes, minőségi oldal lényegesen fontosabb szerepet játszik, a tőke éppen olyan közömbös a dolog tartalma iránt és éppen úgy a korlátlan értéknövekedés szellemének foglya, mint mindenütt. Az adott termék hasznossága a *legjobb minőség* mellett is lehet teljesen fiktív, sőt negatív — a biznisz által meghatározott tömegtermék ugyis utoléri az embert és ráerőszakolja magát az élet minden helyzetében.

Ezzel függ össze a terjesztési és az értékesítési apparátus óriási, részben történetileg igazolt, részben mesterséges fejlesztése. Az USA-ban tíz év alatt, 1952—1962-ig, a kereskedelmi hálózatban való foglalkoztatottság harmincszor gyorsabban növekedett, mint a termelésben. Ennek következtében alakult át a reklám is önálló gigantikus erővé. A reklám feladata az, hogy teljesen hatalmába kerítse a fogyasztók tudatát, hogy kiküszöbölje azt a különbséget, ami a *látszik* és a *van* között létezik, amely különbség Hamletet nyugtalanította. Minden lehet jó vagy rossz, az adott árunak a specialisták által az elmék befolyására fabrikált hírnevétől függően. Kényszeríteni kell a kispolgárt, hogy elhiggye: a forgalomban levő 279 mosópor márka közül csak az egyik az igazi csoda. Természetesen a fogyasztó nem olyan könnyen hívő, hogy teljes naivitással elfogadja ezt a jó hírt, de ezt nem is követelik tőle. Az egész környező légkör befolyására a „fogyasztási-század" polgára már eljutott annak a kétértelműségnek a mélységéig, amelyben a javak bármelyikének létezését jelképesen ismeri el.

Mintegy negyven évvel ezelőtt divatban volt egy olyan filozófiai rendszer, amely azt állította, hogy minden igazság csupán hasznos fikció, és minden csak *als ob* létezik, *mintha léteznék*. Annak a társadalmi rendszernek keretében, amelyet David Riesman ír le, a kispolgár nem valójában él, hanem *mintha élne* — nominális, ráerőszakolt, félig-meddig képzelt minőségek jelképes világában él.

A mai amerikai társadalom egyik éleselméjű kutatójának, Vance Packardnak véleménye szerint maga a fogyasztás mindinkább „rituális" jelleget vesz fel, és ez a rítus pótolja az emberek számára az élet valódi ízét. Az autó hosszúsága, a lakás bizonyos kerületben, az ipar által ajánlott különböző javak — mind „a társadalmi helyzet szimbólumai". A fogyasztás jelképes, ideológiai szerepét Packard az ókori cirkuszhoz hasonlítja, amely a tömegek társadalmi elégedetlenségének levezetőjéül szolgált.

„Az óriási intézményekben és óriási vállalatokban dolgozó emberek — írja — tisztában vannak azzal, hogy munkájuk személytelen és töredékes jellegű. A jelek szerint végbemegy az egy és ugyanazon szakma magasabb és alacsonyabb beosztású képviselői közötti kontaktus tudattalan elidegenedése. És fatálisan növekszik azoknak az embereknek a száma, akiknek unalmas a saját munkájuk, növekszik az olyan embereknek a száma, akik nem ismerik a kezdeményező és alkotó tevékenység büszkeségét. Ezeknek az embereknek valamilyen elégtételt kell keresniük munkájukon kívül. Ezt sokan megteszik, felhasználják fizetésüket szenvedélyük kielégítésére, hasonlóan ahhoz, ahogyan a régi Róma nyugtalan tömegei az imperátorok által gondosan felépített cirkuszokban kerestek szórakozást."[5]

[5] Vance Packard: *The Status Sechers. An Exploration of Class Behaviour in America* London 1960. 9, és 317. o.

A profit kedvéért történő termelésen alapuló mai imperialista államokban a fogyasztás szimbolikája része a tőke kalkulációinak. Másrészt a társadalmi pszichológia területéhez, azaz a „látványosságok" területéhez is tartozik. Az emberek új életjavakat keresnek, hogy az őket marcangoló egyedüllétet eloszlassák, az ipar pedig jövedelemforrássá alakítja át a fennálló renddel szembeni elégedetlenséget. A reklám ereje által felfokozott fogyasztási éhség a szellemi érdeklődés valamiféle hasonmásává növekszik, elfojtva a magasabb követelményeket.

A magasabbrendű szükségletek kielégítése a legutolsó divatú dolgok megszerzésének szakadatlan folyamatára, még elavulásuk előtti gyors elfogyasztásukra és újakkal való helyettesítésükre redukálódik. A belső logika és a katasztrófától való félelem által hajtva a tőkének szüksége van annak a mechanizmusnak állandó növelésére, amely eltörli az objektív határt a képzelt és a valóságos között. Az újdonság és az újnak az életforma elavult standardjával — az élet formális sémájával — való összeütközése válik fő értékké, éppenúgy, mint az ultramodern művészet világában.

Ezen az alapon könnyebb megérteni a kispolgár elcsépelt bölcsességét, amely szerint minden műalkotás lehet. Egyáltalán nincsenek objektív értékek, nem voltak soha és nem is lesznek soha! Az igazság, a jó és a szép jelképesek és mulandók, a szokástól és a külső hatástól függnek. A gondolkodás fogalmát információval és vezérléssel helyettesítik, mint a modern automatikában.

„Miért gondoljátok — kérdezi a pop-art egyik úttörője, Roy Lichtenstein —, hogy a domb vagy a fa szebb, mint a gázszivattyú? Csak azért, mert számotokra ez a megszokott jelkép. Felhívom a figyelmet a banális dolgok absztrakt sajátosságaira". Ugyanilyen fejtegetésekkel bizonyították annak idején az absztrakt festészet, a kubizmus stb. jogosultságát, de fordított sorrendben. Mindezt úgy adják elő, mint a jónak és rossznak a művész akaratától független, külső mércéi elleni harcot. Miért gondoljátok, hogy a görög klasszika vagy a reneszánsz festészete magasabbrendű, mint az árukat díszítő rajz? Mert benneteket így tanítottak. A művészetben nincsen fejlődés, nincsen hanyatlás, minden a megszokott jelképtől függ. Eltörölve az élet objektív esztétikai tartalmának minden nyomát, a közkeletű relativizmus — a mai polgári ideológia egyik fő ereje — a tömeges ízlésítélet teljes befolyásolhatóságának, alakíthatóságának eszméjéhez vezet. Várjatok csak, megtanítunk mi benneteket arra, hogy a konzervdoboz nem csunyább a milói Vénusznál, és el is fogjátok ezt ismerni!

Nagyon is szemléletes és kézzelfogható az a bensőséges kapcsolat, amely a reklám és a blöff ilyen teremtményeit, mint a pop-art, „a fogyasztás századához", azaz a tőke funkcionálásának legújabb módszeréhez, a fogyasztó ízlésének állandó ki- és átalakításához fűzi. Erről hozzávetőlegesen és pontatlanul, de mégis bizonyos éleselméjűséggel írnak az „ipari társadalom" nyugati kritikusai.

Idézünk egy részletet Mathieu Baigelnek a *Studio International*ban megjelent cikkéből (1966. jan. 15. o.); „Ha ahhoz, hogy behatolhassunk az absztrakt expresszionizmus kozmoszába, Sartre-t olvastuk, úgy most más szerzőkhöz kell fordulnunk. Például a pop-artot úgy érthetjük meg, ha mintegy beillesztjük John Kenneth Galbraith *Jóléti társadalmá*ba, mivel Galbraith úgy találja, hogy Amerika fő problémája nem a termelés, hanem a dolgoktól való rabszolgai függés. A termelés terhe vagy a dolgok terhe, mind az egyik, mind a másik, természetesen borongós gondolatokat szül, ha olyan társadalmak kereteiben vizsgáljuk, amelyeket Jacques Ellul vizsgált a *Technikai társadalmá*ban és Herbert Marcuse az *Egy dimenziójú emberé*ben. Ezek a szerzők rámutatnak arra, hogy

az embert az általa alkotott technika maga alá veti, életének minden részébe benyomul, és jelentős mértékben meghatározza a különböző ingerekre adott reakcióit (ismeretes, hogy napjainkban még a szabad időt is meg kell tervezni vagy ‚programozni')". A szerző véleménye szerint a pop-art — az ipari civilizáció romjainak dicsőítése.

De itt kényes helyzet áll elő. Ha a konzervdobozt vagy a vízvezetéket műalkotásnak tekintjük, mivel a művész ezeket a tárgyakat kiemelte „megszokott összefüggésükből" és ezzel új értelmet kölcsönzött nekik, úgy teljesen világos, hogy a jelképesség mértéke ebben az alkotásban sokkal nagyobb, mint bármely más olyan tárgyban, amelyet valaha is festménynek vagy szobornak tekintettek. Hiszen itt az egész dolog éppen a kiválasztás aktusában rejlik, amelynek ismertnek kell lennie a beavatottak számára. Magának a konzervdoboznak a szubsztanciája, éppúgy, mint a külső megjelenése, teljességgel változatlan maradt.

Más szavakkal: éppen a tagadásnak alávetett és általa rangra emelt „kontextus" játssza itt a főszerepet. Valaminek ismertnek kell lennie az összeesküvés résztvevői számára, mivel ennek a pszichológiai jelképességnek határain túl a művész által kiállított konzervdoboz nem különböztethető meg az üzlet polcán álló másik konzervdoboztól. „De eltelik egy idő — jegyezte meg helyesen az *Express* kritikusa, Pierre Schneider —, és a kontextusnak ez az eltűnése arra fog vezetni, hogy az önmagukban semmiféle értelmet nem tartalmazó műveket nem lehet megfejteni."

Az ilyen átmenet a jelképesség birodalmába, amelyet gyakran a semmiből — mint a német művész, Karl Mann[6] alkotásain, a szeméttelepen összeszedett és dátummal, valamint a szemétdomb megjelölésével ellátott hulladékból — hoznak létre, a magánképtáraknak és nagy gyűjteményeknek a piacot uraló tulajdonosait veszélyeztető fordulattal terhes. Nem hiába mondta nemrégen a modernizmus egyik világszerte ismert bajnoka, Salvador Dali: „Vásároljatok Meissonier-t!" Ez azt jelenti, hogy a XIX. század második fele realista mesterének, Meissonier-nek festészete, amely gyakran szolgált a rossz ízlés példájául az újtípusú művészek szemében, egy szép napon a felesleges pénz szilárdabb biztosítéka lesz, mint a szupermodern művészet különböző iskoláinak művei.

Minél messzebb vagyunk a realista örökségtől, annál több a reklám és a mesterkélt hírverés, annál nagyobb a távolság a képnek a piaci szenzáció irányított és mégis elementáris rohamai által meghatározott értéke s e különös áru esztétikai értéke között. Nem minden szervezhető meg a kereskedelemnek és a nyomásnak még modern módszereivel sem — a jelképesnek is vannak határai. Innen származik az a rendkívüli idegesség, amely attól kezdve jellemző a művészet piacára, amióta a siker „hullámát" fabrikáló biznisz lett úrrá rajta. Bármilyen óriási legyen az az apparátus, amely már régóta, de legalábbis fél évszázad óta fenntartja ezt a szappanbuborékként felfújt, mesterséges és egészségtelen világot, a látszólagos értékek őrzőjének kezében előbb vagy utóbb ugyanaz marad, mint Gogol *Elvarázsolt hely*e nagyapójának kezében — „Szemét, perpatvar... szégyelem megmondani, hogy mi ez!" A művé-

[6] Karl Mann azt állítja, hogy bármely tárgy műalkotássá válik, ha a művész azt ezer más tárgy közül kiválasztotta és nevet adott neki. Úgyszintén azt is véli, hogy kiállításainak rozsdás fazekai, összetöredezett keféi és más kiállítási tárgyai éppen olyan szépek és jelentősek, mint az ókori görög templomok ásatásainál talált különböző tárgyak maradványai *(Der Spiegel* 1965. VIII. 18. 82. o.)

szet üzletembereinek fő stratégiája ezért az, hogy az árak emelkedésén meggazdagodva időben felfrissíthessék fiktív tőkéjüket.

Hagyjuk el most a reklám és a kényszer spekulációjának az imperializmus kora mindennapi életére annyira jellemző egyvelegét. Forduljunk az ügy szellemi oldala felé, ha egyáltalán beszélhetünk szellemről a művészetnek ebben a majdnem gépies életében — Schillert idézve: „az erők félelmetes uralma közepette".

Nézzük meg, mit mond a konzervdoboz lelke.

A reflexió betegsége

Hogy megérthessük furcsa beszédeit, mindenekelőtt meg kell szabadulnunk attól a régi szokástól, hogy a művészet Krupov doktor kórházára megérett ilyen rigolyáiban egyszerű „kópéságot", „szemfényvesztést" vagy „marazmust" lássunk.

Először is, régi lim-lomok vagy konzervdobozok kiállítását megrendezni nem inkább marazmus, mint a fajgyűlölet. Mintha nem léteznék a társadalmi tébolynak elég példája napjainkban!

Másodszor, a „kopéság", amely olyan mértékeket ölt, ahogyan ezt az előző oldalakon leírtuk, már nem egyszerű butaság, hanem objektív jelenség, erő, amellyel számolni kell, ahogyan például számolunk a vírusos influenza létezésének tényével, bár ez egyáltalán nem pozitív jelenség.

A „blöffön" való egyszerű gúnyolódástól a vele való naiv vagy diplomatikus kibékülésig csak egy lépés vezet. A mai emberre gyakran gyakorol befolyást a reá kényszerített kész következtetésekkel szembeni tiltakozás divata. Hogy megőrizhessük a gondolat függetlenségét bármilyen utánzó vagy negatív reflextől, hogy szilárdan elkülöníthessük magunkat a hamis eszmék befolyásától, meg kell őket érteni, mégpedig lehetőleg mélyebben, mint ahogyan a hordozóik saját álláspontján megérthetők.

A tapasztalatlan ember, a Tretyakov Galéria vasárnapi látogatója, nehéz helyzetben van. Honnan származnak az absztrakt festészetnek vagy a pop-artnak eme fantáziái? Miért írnak olyan sokat róluk nemcsak a külföldi újságokban, hanem nálunk is? Miért olyanok ezeknek a jelenségeknek a méretei, hogy időnként maga a római pápa és a nagy államok vezetői is nyilatkoznak róluk?

Természetesen hiba lenne azt gondolni, hogy a társadalmi patológiának „modernizmus" néven többé vagy kevésbé ismert jelenségeit titokban a kereskedők vagy a gazdag gyűjtők készítették elő. Nem így áll a dolog. A modernizmus gyökerei magának az emberi tudatnak a fejlődésében rejlenek. A vagyonos osztálynak mind üzleti, mind politikai érdekei az elmék bizonyos állapotában széles teret találnak manipulációik számára, de az alap valami lényegesebb — a szellem betegsége, amely visszatükrözi a népek történeti életének mély ellentmondásait az előző civilizáció hanyatlásának és a társadalmi berendezésnek új, még ki nem tapasztalt formáihoz való átmenet periódusában.

Ha a konzervdoboz megszólalna, mint az Andersen—mesékben, azt mondhatná: „Én egyszerű konzervdoboz vagyok, és nektek beszélek, van fületek, halljátok? Azt mondom, hogy eltávolodtatok az igaz boldogságtól attól kezdve, amikor kijutottatok az elemi élettelen anyag állapotából. De legfőbb bűnötök és bajotok az, hogy gondolkodtok.

Megszabadulni ettől a földi pokoltól, mindenféle eszmétől és mindenféle felelősségtől — ez a modern ember eszménye. Legyetek egyszerűek és beszámíthatatlanok mint egy ostoba vasdarab, amiből a gép engem készített. Őszintén mondom néktek, jöjjetek el hozzám mind, akiket problémák sokasága terhel, és én megnyugtatlak benneteket!"

Ez természetesen távolról sem minden, amit a pop-art mű beledünnyög a néző fülébe, de ezek a szavak mindenesetre hitelesek. Megegyeznek a konzervdoboz művészének, Andy Warholnak véleményével. Amikor megkérdeztük tőle, hogy mit jelentenek furcsa alkotásai, ezt felelte: „A gépeket nem foglalkoztatja annyi probléma, mint az embert. Szeretnék gép lenni, és Ön?" Azaz olyan kísérlettel van dolgunk, hogy megoldást találjanak az emberiség bajára. Andy Warhol megoldása egyszerűbb, mint Kolumbusz tojása: azért állította ki megtekintésre a konzervdobozt, hogy tehermentesítse magát és másokat minden problémától.

Ez nem új dolog. Már egy évszázad óta, és talán még régebben, a szellemi alkotással mint hivatással foglalkozó emberek fejében növekszik a tudatosság túlságos kiterjedtségének, a történelem által felhalmozott formák végtelen terhének, valamiféle belső gyengeségnek a tudata, amely abból keletkezik, hogy már minden eleve ismert — a naplemente szépsége, a szerelem szavai, a négyütemű jambus, a perspektíva és a fény-árnyék.

Amikor Meyrinck százlábúja elkezdett azon gondolkozni, hogy egy adott pillanatban megcsinálja a harmincötödik lábát, többé már nem tudott menni. Azt mondják nekünk, hogy az emberiség saját szerencsétlenségére elveszítette az élet durva ösztöneihez, az egyszerű problémamentes léthez való tartozását. Az élet forrását megölte az intellektus túlzott fejlődése; az ésszerű gondolat, a tudatosság — ez az igazi ellenség, amely bennünket belülről felfal. Az ember végzetes helyzete a dolgok között általában mondva abban áll, hogy mentes fizikai természetének közvetlen parancsától. Ez a kétértelmű lény megkülönbözteti magát sajátmagától, létezését mint problémát ismeri fel. Egy nemrégiben megjelent egzisztencialista regény hőse, miután kezét egy kőkorlátra helyezte, hirtelen erővel megérzi a kettősségünket nem ismerő kő fölényét.

Hogy elmondhassuk ennek az eszmének a történetét, ki kellene fejteni a filozófia egész történetét, legalábbis Schopenhauertől kezdve, és a festészet egész történetét — a hamis újítás első rohamaitól a modern „pop-artizmusig". Végtelen sok árnyalatot találhatunk itt. A nézetek finom rendszereit találjuk, amelyeket vitathatatlanul tehetségesen fejtettek ki nyomtatásban és a festővásznon is. Láthatjuk a történeti utat a választékostól a közönségesig, a konzervdobozzal a horizonton. És végül láthatjuk a legkülönösebbet — az ábrázolt emberek mesterséges primitivizmusának összefonódását századunk igazi primitívségével, vagyis a tudatosság egyszerű hiányával azoknak az embereknek a tömegében, akiket a burzsoá civilizáció felruház a maga külső jegyeivel s ugyanakkor megrabol, kiszipolyoz. Az álnépiességnek, más szóval a társadalmi demagógiának ezen a talajon kinőtt sajátos típusa már sok bajt okozott a közelmúltban.

A fasizmus ideológiája, amely a dekadens filozófiának méhében jött létre, nagymértékben felhasználta ennek a filozófiának veszedelmes következtetését — a boldog új barbárság utópiáját, amely a tömegeket a kultúra és a műveltség ellen bújtogatta. Az ilyen eszmék, függetlenül gyakran nagyon liberális csomagolásuktól, végső soron igen alkalmasak a népek jobbágysorsba döntésére. A XX. században ezeket az eszméket magukévá tették a választott honatyák és a vagyonos osztályok liberálisabb vezérei is. Így a beteg szellem belső konfliktusa a reakciós politika gyakorlati szabályává válik — „oszd meg és uralkodj". Tulajdonképpen ez a valódi értelme a gondolkodás és a vak irracionális akarat, az intellektus fejlődése és az életaktivitás között létező, a banalitásig felduzzasztott ellentmondásnak.

De túlságosan egyszerűen oldanánk meg a kérdést, ha azt gondolnánk, hogy a felesleges tudattal terhelt és a járás képességét elvesztett százlábú problémájának semmi köze a modern világ valóságos vonásaihoz, hogy ez csak a reakciós filozófia egyszerű koholmánya. Maga az a tény, hogy ezek a nézetek széles körben elterjedtek, rávilágít az újból és újból feltolakodó illúziók objektív okainak létezésére.

A világban egyáltalán nem teng túl a tudatos élet. Az emberiség legnagyobb része most is távol áll a szellemi kultúrától való megcsömörléstől, arról nem is beszélve, hogy a társadalom szerencséjére, az ilyen megcsömörlés soha nem érhető el. Más dolog a szellemi energia viszonylagos bősége és az az innen eredő érzés, hogy a történelem által létrehozott szellemi formák elaggottak — egy olyan korban, amikor mindezek a formák mintegy keresztül-kasul átlátszókká, gépiesekké válnak, Herzen kifejezésével, se végük, se hosszuk. Ezzel éppen úgy áll a dolog, mint az áruknak az éhes fogyasztók számára elérhetetlen viszonylagos bőségével.

A felesleges szellemi kifinomultság miatti panaszkodás már Platón és Euhemerosz óta ismert, Cicero szerint pedig az ő korában sok művelt római előnyben részesítette az ábrázolás durvább formáit a virtuóz művészet finomabb modorával szemben. A társadalmi gondolat, az esztétika és a szépirodalom későbbi története állandóan megismertet bennünket ennek a témának — amelynek neve: „Az ész bajjal jár" — különböző variánsaival.

Természetesen Hamletet, a dán királyfit, vagy a XIX. század belsőleg gyenge reflexióiktól mardosott irodalmi hőseit, mint Adolphot (Benjamin Constant ismert regényében) zavarba hozta volna a konzervdoboz jelensége. De közöttük és a „pop-artizmus" ostoba orgiája között a kapitalista életrendszer fejlődésének egy teljes korszaka található.

Minden viszonylagos. Volt olyan idő, amikor a varrógépet károsnak tartották az idegrendszerre. A kezdeményezés bizonyos szabadsága, amely a kisárugazdaság és a korai kapitalizmus jellemzője, most az „aranyszázad" csalóka látszatának tűnik. A szabadság régen átváltozott monopóliummá, és ez a méreg irányítja a társadalmat felülről lefelé, minden emberi öntevékenységet alávetve az anyagi viszonyoknak, kiherélve. A temetési szertartás, a művészet, a férj vagy a feleség hűtlensége — mindez olyan „üzleti tevékenység" tárgyává válik, amely az emberi kapcsolatok teljes formalizálásának tragikomikus következményét vonja maga után. A hivatalnokréteg új gigantikus fejlődése az élet minden szférájában, a gazdasági és az állami nyomás összefonódása uralkodik a régi világ felett.

A kész formáknak ez a bősége, a halálos unalom a legforrongóbb mozgás közepette a modern kapitalizmus veszélyes hagyatéka a jövő társadalma számára. A Nyugaton most folyó úgynevezett „átszervezés" feleslegessé és jelképessé teszi az ember személyes részvételét saját funkcióiban. A személyiség a társadalomban elfoglalt helyének mintegy bábjává válik. Nem avult-e el végül is az ember maga és nincs-e itt az ideje, hogy átadja kötelességeit az általa létrehozott gigantikus gépnek? Néha így teszik fel a kérdést.

Az élettevékenység korábban kialakított jelképes formái előtti erőtlenségének tudata megbénítja minden tudatos lény életenergiáját. Az ilyen tudat valóban mintegy felesleges. Az észnek olyan munkája, amelynek nincsen befolyása a valóság legfontosabb csomópontjaira, üres reflexióvá válik. És itt nem nehéz elképzelni, hogy éppen a tudatos gondolatnak az ösztönös cselekvéssel szembeni túlsúlya zavarja meg az embert abban, hogy éljen, és az

akaratnélküliség megszokása, valamint egy olyan sajátos kiválogatódás, amely megerősíti ezt az akaratnélküliséget az emberek nagy csoportjaiban, különösen az értelmiségen belül, megerősíteni látszik a gondolkodás és a szabad élettevékenység közötti antagonizmus tudatát. Tehát: nem jobb-e a világnak, ha titokzatosnak és érthetetlennek hagyjuk, és a világban élő embernek, ha vakon cselekszik, a tudat minden ellenőrzése nélkül tevékenykedik, ha egyszer helyzetünk elemzése megakadályoz bennünket a mozgásban, mint Meyrinck százlábúját?

Innen ered az a fatális óhaj, hogy megöljük vagy legalábbis meggyengítsük az intellektust, helyettesítvén az ösztönös tevékenységgel, ha lehetséges, akárcsak egy pillanatra is. Innen erednek a művészeti féktelenség különböző formái — az egyszerű huligánságtól mint az akaratnélküli lény vasárnapi érzelemlevezetésétől az akarat filozófiai kultuszáig, „a hatalomra törő akarat vagy „művészetet akarás" (Kunstwollen) filozófiai kultuszáig, az automatikus, tudatosan esztelen festészetig és az önkéntesen hátratekintő civilizáció más paradoxonaiig. Innen ered az emberi gondolat önmegtagadásának utolsó számunkra ismert szavaként az az óhaj, hogy gépek legyünk, és innen erednek a pop-art rajongók kultikus táncai a közönséges konzervdoboz körül.

A pop-art eredetisége természetesen igen viszonylagos. Olvassuk el *A futurista irodalom technikai kiáltványát*, amelyet 1912-ben adtak ki. Itt elvileg már megvan a mai pop-művészek egész lemondása a szellemről a mintegy durva, vulgáris anyagiságukban vett dolgok javára, amit a futurizmus második hullámának kiáltványai fogalmazták meg a 20-as években; *A gép esztétikája* Prampolinitól, az embernek mechanizmussá való átalakulásáról szóló eszmény.

Természetesek az analógiák a pop- art és az első világháború dadaizmusa között. Marcel Duchamp már 1914-ben saját kézjegyével állított ki egy biciklikereket és egy üvegszárító gépet. 1917-ben elképesztette a világot egy közönséges éjjeliedénnyel, WC-kagylóval, amelyet New Yorkban *Szökőkút* elnevezéssel állított ki (ennek a történelmi eseménynek nagy irodalma van). Nemrégiben az agg, de friss Duchamp interjut adott az *Express* riporterének. Lépését azzal magyarázta, hogy kísérletet óhajtott végezni a közléssel kapcsolatban. „Kiválasztottam egy tárgyat, amelynek a legkevesebb sansza volt a tetszésre." De minthogy a művészet *délibáb*, „a közönséget kényszeríteni lehet arra, hogy bármiben higgyen". Ezért nyilatkozott Duchamp helyeslőleg a pop-artról. „Elég szórakoztató látni ezeket a műveket, amelyek comicsokból álló képeket hoznak be a nagy művészet Szentséges szentélyébe. Kényszeríteni a közönséget, hogy mindezt zsebrevágja, ez az, ami engem elragadtat." Nem fontos, hogy mit vág zsebre a közönség, az a fontos, hogy emögött „szellemi álláspont" legyen, mondja Duchamp.

Milyen „szellemi álláspont" fejeződik ki a költészettel szemben ellenséges, vulgáris, standard „kész termékeknek", „ready-made"-eknek Duchamp és más dadaisták által napvilágra hozott esztétikájában? Miért készítettek a művészettörténetbe nemrégiben (akár akarjuk, akár nem) bekerült Van—Ryce, Picabia, Kurt Schwitters és mások háztartási készülékekből, rongyokból, gépalkatrészekből, játékkártyákból, bádogdobozokból, régi újságokból álló mindenféle kollázsokat és ellenreliefeket? Mi az értelme annak a „lirizmusnak", amit ők az egészségügyi és higiéniai, mechanikai és elektromos berendezésekben találtak? Bármennyire különös is, hogy a járatlan olvasó a művészet ilyen jelenségeiről hall, hozzá kell szoknia ahhoz, hogy ezek léteznek, sőt megszokottakká váltak.

A dada vagy pop-art „szellemi álláspontja" a szellem öngyilkossága, vagy, tudományos nyelven kifejezve, kísérlet a visszacsatolások bőségétől való menekülésre — az ellentétes szélsőség — a teljes kikapcsolásuk segítségével. A dada és a pop-art szélsőséges láncszemei ennek a folyamatnak, amely összefügg a szellemnek a dolgok ösztönös menete előtti erőtlensége beteges érzésével, olyan kész termékké való átalakításával, amely alá van vetve az anyagi termelés és irányítás törvényeinek.

„A gondolat e materializálásának" talaján végbemegy a tudat menekülése önmagától, egy olyan elferdült élvezet sajátos típusának kialakulása, amely a szellemi értékek tönkretételében, kigúnyolásában, fejük tetejére állításukban jelentkezik, hogy így azután a legolcsóbb, a legvulgárisabb, a legszégyenteljesebb váljék a legkeresettebbé. Így bosszulja meg magát a rab a rabságon, és ezzel meg is erősíti ezt. Ha soha nem érjük el az óhajtott szabadságot, akkor meg kell ölni a szükségszerűség tudatát, meg kell alázni azt a tükröt, amelyben visszatükröződik ez a visszataszító világ, végezni kell általában a tudat és objektuma között létező minden különbséggel. Ebből következik az a különös gondolat, hogy a vásznon ábrázolt tárgyat helyettesíteni kell a valóságos tárggyal, mégpedig lehetőleg a legértelmetlenebbel. Az ábrázolást megszüntetik mint szükségtelen másodlagos világot.

A — magától értetődően nemcsak a kapitalisták fejében élő — jelenkori polgári tudat természete erősen különbözik attól az áttetsző üvegtől, amely Descartes korában a tudatos élet eszménye volt. Éppen a homályosságot kell elérni! Ez a titkos cél. Vissza kell magunkat kergetni a gyermekkorba, a gyerekes naivításba, Gorkij kifejezésével: „tökfilkónak" kell lenni. Az egész pop annak a hagyományos sűrű amerikanizmusnak a nosztalgiája, amelyet a kritikus beállítottságú írók borzalommal ábrázoltak. Miután az úgynevezett avantgardizmus áthaladt „a kispolgárság tagadásán", most nyugalom után szomjúhozik az egykor kicsúfolt kispolgári banalitás karjaiban. Ebből következik a mindenféle trivialitások — banális eszmék, témák, formák, „amerikai objektumok, amelyek megállták helyüket, mert olyan sablonokra támaszkodtak, amelyeket már az iskolában a fejetekbe vertek" — tudatosan meghonosított divatja. A pop — a sablonok esztétikája! A kissé finom esztétikai érzést ebből a szempontból úgy nézik, mint a szenvedés, nem teljes értékűség, sőt a társadalommal szembeni fenyegetés forrását.

„Az intellektuelek gyűlölik a pop-ot — mondta Andy Warhol — az átlagembert a pop elragadtatja." A pop-art fülsiketítő kampánya az úgynevezett tömegkultúra néhány specifikusan amerikai sablonjának új szinten való újjászületéséhez vezet. Feléledtek James Bond detektívfilmjeinek szuperhősei a legyőzhetetlen hírszerző ügynökök típusából, emellett a semmiféle kételyt nem ismerő egészséges optimista megszokott alakjában minden jelképest az ostobaságig hangsúlyoznak. Ivan Karpnak, az Andy Warhol műveivel kereskedő magángaléria igazgatójának véleménye szerint az új szuperember a kritikusan gondolkodó személyiség teljes antitézise; optimátor, aki a néző aktivitásának szintjét szellemi követelményei csökkentésének segítségével növeli. „Ez a stilizált személyiség. Nincsenek hibái, nincsen önmegfigyelése, nincsen önanalízise."

Könnyű észrevenni, hogy ennek „a stilizált személyiségnek" megalkotói — a művész és menedzsere — nem rendelkeznek a tudat felső fokával. Ezért szabályoznunk kell magunkat és másokat, a társadalmi pszichikumot, az öntelt optimizmus szellemében izgatva. És így keletkezik a jellemző kettősség — a játék abból áll, hogy elrejtve saját igaz tudatunkat a „teljesen titkos" bélyegző alá, saját fejünkbe beleverjük, hogy egyszerűek és kifürkészhetetlenek vagyunk, mint a gép.

Lehetséges-e egy ilyen visszafordulás? Részben igen, de . . . A huszadik század mesterséges primitív embere, aki itt eljutott a vademberek maszkjainak másolásától I. Ford korának utánzásáig, az igazi naivitás teljes hiányát feltételezi. Nehéz abban kételkedni, hogy a pop-art a snobizmus legrosszabb fajtája — nemcsak a világhoz való egyszerű viszony, de még a nyílt, bevallott keresettség is túlságosan naiv a számára. Egy szóval, a „tömegkultúrához" való fordulás a szellem bonyolult metastruktúráját tételezi fel.

És ha a taxivállalat tulajdonosa örülhet annak, hogy az avantgarde utolsó szava a biznisz vulgáris atmoszférájáért való rajongás, akkor az új divat megalkotói számára a vulgaritás háromszorosan is keresett. Nem hiába létezik a közönséges pop mellett még a „mini-pop" is a beavatottak, az elit

számára. És így egyáltalán nem valósult meg a feloldódás a „tömegkultúrában". Mindezen spekulatív figuráinak eredményeként a művészet sok reális értéket elveszített, de nem szabadult meg a meddő üres reflexiótól, amely üldözi őt, és a nem-létbe űzi. A gondtalan egyszerűség szomjúhozása mellett mégis kettős emberek vannak előttünk, akik gyakran szenvednek ettől a kettősségtől, de még gyakrabban megtalálják benne élethivatásukat és komoly jövedelemforrásukat.

Epilógus

Könnyű lenne kimutatni ennek a kettősségnek igen közeli hasonlóságát a mai polgári tudatnak a politikai gazdaságtanban, a szociológiában és a politikában (nem is beszélve a XX. század filozófiai irracionalizmusáról) megtalálható valóságosabb vonásaihoz. Ebből egyáltalán nem következik, hogy a nyugati világban nincsenek józanul gondolkodó emberek, akik igen lelkiismeretesen keresik a mai kultúra bonyolult problémáinak megoldását. De még Rauschenberg vagy Warhol ötleteit sem szabad a reakciós osztályérdekekhez való egyszerű alkalmazkodásnak tekinteni. A kereskedelmi ízlésnek ez a dicsőítése lehet őszinte, bár ostoba kísérlet arra, hogy megőrizzék a különös „szellemi álláspontot". Csupán annak az álláspontnak reménytelenségéről van szó, amely a művészt a pirospozsgás egészség visszaadásával csalogatja. Természetesen, ha meddő reflexiók bőségével rendelkeztek, „játszhatjátok a tökfilkót", és másokat is rászedhettek erre. De nem tudtok megszabadulni saját gyűlöletes szellemi emelkedettségetektől. Sőt minél nagyobb a túltengő tudatnak az a törekvése, hogy visszatérjen a nem gondolkodó anyaghoz, annál elvonatkoztatottabbá és erőtlenebbé válik a művész „szellemi álláspontja".

Michelangelo, aki a természetet utánozta alkotásaiban, arca verejtékével hozta létre ezeket. Andy Warhol csak megvette saját konzervdobozát. A pop-art legnagyobb műve, mondta ő, a mi földbolygónk. De ezt, mint ismeretes, nincs miért megteremteni: már létezik. Elég ha kiemeljük „megszokott összefüggéséből" vagy bizonyos „szellemi álláspont" szemszögéből nézünk rá. Ebben az átalakulásban jelképes második értelmet nyer, és már művészet lesz. És így a művészet legnagyobb titka az, hogy irányítsa a kispolgárnak a géphez hasonlóan egyszerű életét, sajátos szupertudat segítségével elfojtva az ezzel az élettel szembeni lázadását.

Nem a pop-art gondolta ki ezt az eljárást, csak ez derített rá teljes fényt. És ezért csak mulatságos az absztrakt művészet védelmezőinek zajos tiltakozása a legközelebbi üzletben megvásárolható konzervdobozoknak, műanyagkészítményeknek vagy régi fazekaknak a művészeti életbe való benyomulása ellen. „Ez nem az az anyag, amiből a szép keletkezhet!" — kiált fel Geneviève Bonnefoi a *Les lettres nouvelles*ben. De néhány oldallal előbb elragadtatással hallatja szavát a háború utáni párizsi iskola híres mestereinek — Dubuffetnek és Fautrier-nak — műveiről szólva. Nézzük meg, miben áll művészetük figyelemre méltó sikere.

„A hagyományos művészettől — írja Bonnefoi —, ennek technikájától ezúttal annyira tiszteletlenül eltérnek, mint régebben sohasem. Az itáliai mesterek lágy palettája áttetsző, súlytalan, mintegy könnyedén folyó olajfestészete — mindez elsüllyedt a föld alá, mintha soha nem éltek volna a Van Eyck-testvérek. Ellenben megjelentek a festészetben és elismerést nyertek a durva anyagok: a kátrány, a bitumen, a gipsz, és néha

egyszerűen a vakolat, a kavics, a homok, a fehér ólomfesték vagy a cement. A vászon, amely nem képes tartani ezt a súlyos terhet, szintén eltűnik — helyettesíti a fa, a karton, néha a márványra felrakott stukkatúra."

Az akadémikus kritikusoknak nem tetszettek a durva anyagok? — kérdi gúnyorosan Geneviéve Bonnefoi. Miért vált hangot a konzervdobozok vagy a szemétdombról való régi kacatok festészetének láttán? Mennyivel rosszabb ez, mint az ólomfehérrel hígított sár? A legutolsó divatú absztrakt festészet annyira szomjúhozik arra, hogy összefonódjék a durva anyagisággal és a természet elemi erőivel, amelyek az ember segítsége nélkül hoznak létre vizuális effektusokat, oly nagy lépést tett az ábrázolás világából a tárgyak világába, hogy az „új realitás" Warhol-típusú úttörőinek már csak egy szinte nem is létező határt kellett átlépniük.

A pop-art másik ellenfele, a tiszteletreméltó Herbert Read egy oktávval mélyebben szólal meg, mint Geneviève Bonnefoi. A modernizmus korábbi formáinak szellemében megírt számos mű szerzője, aki mindig védelmezte és igazolta ezeket a formákat, most is úgy tekinti őket, mint a modernizmus utolsó szavát. Szerinte ennek az utolsó szónak valóban utolsónak kell maradnia. Úgy gondolja, hogy a modern művészetet az összefüggéstelenség, a lélektelenség, a durvaság, az individualizmus fenyegeti. Az absztrakt festészet kezdetét Read még megérti, de Pollock és más „cselekvés-művészek" epileptikus gesztusai szerinte már fenyegetik az igazi alkotást. Ami a popart-ot illeti, Read véleménye szerint — ez „olyan antiművészet, amelyből hiányzik a stílus". „A durva ákom-bákomok, a kacat-garmadok milyen kapcsolatot hozhatnak létre a művész és a néző között?" Sőt mi több, „ennek az antiművészetnek nincsenek meg a gyökerei a népek kultúrájának történetében, az árureklámozás kufárjainak szolgál", „a pop-art a kapitalista konkurrencia terméke", „egészen közel jutottunk a civilizáció hanyatlásának problémájához" stb. Érdekes, hogy mindezt az új ízlés igen tekintélyes képviselője írja. Sir Herbert Read a modernizmus győzelmét akarja, lenyűgöző, de teljesen vad következményei nélkül. Álláspontja — a „középút, amit az angol férfiú erényének szokás tekinteni.

„Vajon a Cézanne által elkezdett mozgalomnak elkerülhetetlenül el kellett-e vezetnie a hanyatláshoz? A művészetnek forradalminak kell lennie, mivel a szellemi hanyatlás elleni harc kifejezése. De a mai társadalmi körülmények antiművészetet szültek. És ha a művészet elsorvad, akkor az emberi lélek erőtlenné válik, és a világot hatalmába keríti a barbárság."[7]

Gyönyörű szavak! Sajnos, amikor Herbert Read önkéntesen átadja a támadó barbárságnak a terület nagy részét, nem képes megtartani Dunkerque-jét, a földgolyónak e kis sávját. Ő maga is néhány évtizeden keresztül térdre borult az agresszív művészeti akarat esztétikája előtt, amely akarat képes a másik ember tudatára bármilyen parancsot ráerőszakolni. Herbert Read klasszikus világa — a kubizmus és ennek későbbi szüleményei. Hol kell hát visszatartani a művészetet a „durva ákombákomoktól", hol a határ?

„Vajon a Cézanne által elkezdett mozgalomnak elkerülhetetlenül el kellett-e vezetnie a hanyatláshoz?" — kérdi Herbert Read. Ilyen fatalitás természetesen nincsen — de hogy ne is következzék be, ahhoz az szükséges, hogy a modern művész képes legyen visszatérni a tartalom objektív igazságá-

[7] *Studio International* 1965. ápr. 144—145. o.

hoz és reális ábrázolásához. De Read számára a művészet és az antiművészet fő különbsége nem a realizmus, ennek legmagasabb jelentésében, hanem a *stílus*. Ha a művész képes szervezett, összefüggő formát létrehozni, legyen ez bár részben alaktalan, sőt durva, műve a művészet keretei között marad.

De az új akadémizmusnak ez a kritériuma nem bírja el az összehasonlítást a tényekkel. Ha a művészet csupán abból áll, hogy a formákat a stílus egysége alá rendeljük, akkor a pop-artizmus a maga „stilizált személyiségével" teljesen kielégíti a művésziség követelményét. A pop-art-nak és a hozzá hasonló irányzatoknak komoly hibájuk éppen az, hogy a dolog valóságos tartalma nem érdekli őket. Nem fontos, hogy minek a nevében — az a fontos, hogy elemi erővel és az egészséges lény kiegyensúlyozottságával rendelkezzünk. És ha ehhez fel kell áldozni a vulgaritás iránti undort, úgy le vele. Éljen a kispolgárság — a legyőzhetetlen egyensúly utolsó védőbástyája! Az igazságban, a jóban és a szépben ezek a legények nem hisznek — csak a pszichikumnak a kereskedelmi reklám agresszív módszerei segítségével elérhető formális szervezettségében hisznek. Éppen az objektív igazságnak és valóságos képmásának az emberi tudatok tetszés szerinti irányban befolyásoló, a nézőt bárminek a lenyelésére kényszerítő hipnotikus erejű művészi akarattal, éppen ebben és semmi többben áll a szilárd „szellemi álláspont", minden — a látható képmás objektív igazságát tagadó — modernizmus lényege. A nézetek e rendszerének alapja a „szuggesztivitás" esztétikája. Minden egyéb csak feltételes megálló, üzemanyagállomás ezen az úton. A kubizmustól az absztrakcióhoz és innen a hulladékok és a „kész termékek' művészetéhez nem szűk, tekervényes ösvény vezet, hanem nyílegyenes, széles autósztráda.

Herbert Read nem szándék nélkül téveszti szem elől, hogy a festészet első kísérletei a valóságos dolgokkal még a kubizmus idejében jöttek létre. Elég, ha megemlítjük az 1912—1913 évek kollázsait, azaz tapétákból, rongyokból vagy papírból való ragasztásokat amelyek a fát és a márványt utánozzák, és a valódi tárgyaknak a festészetbe való bekapcsolását. Ennek az antiművészetnek keresztapja Guilleaume Apollinaire költő, a kubisták barátja volt. Amikor védelmébe vette a művésznek azt a jogát, hogy bármiből csinálhat festészetet, ezt mondta: „A mozaik-művészek márvánnyal vagy színes fadarabokkal dolgoztak. Ismeretes, hogy egy itáliai művész ürülékkel dolgozott. A francia forradalom idején néhányan vérrel festettek. Bármivel lehet festeni: kagylókkal, postabélyegekkel, levelezőlapokkal, játékkártyákkal, kandeláberekkel, viaszosvászondarabokkal, inggallérokkal."[8] Tehát ha lehet festeni festékkel is, miért ne szabadna inggallérokkal festeni? Bátor eszme! Kihúzható a beteg fog — miért ne lehetne felvágni a fejet, hogy megszabadulhassunk a fejfájástól? Minden túlzásba vitt gondolat értelmetlenséggé válik. Tizian néha az újjával festett — tehát az ecset használata sem kötelező. Ha így van, miért ne lehetne szakállal — vagy hajjal festeni, miért ne lehetne a modellt bemázolni festékkel, hogy ő maga hagyja ott nyomát a vásznon (most ezt „élő ecsetnek" nevezik)? De a legjobb egyáltalán nem festeni, a természet erőire kell rábízni, hogy végezze el a dolgát a vásznon. Végül, a legjobb — általában hátat fordítani a művészetnek. Alapjában véve már Apollinaire megoldja a festészet problémáját magának a festészetnek a megszüntetésével a festészet és az ábrázolás tárgyául szolgáló valóság különbségének megszüntetésével. Ebben a szélsőséges absztrakcióban a műalkotás azonos a valóságos tárggyal, és közöttük már semmi nincsen, kivéve a művész „szellemi álláspontját".

Ily módon Herbert Read már régen észrevehette a „művészet elhalásának" kezdetét. Ez a folyamat az ábrázolhatóságról való lemondással együtt kezdődött el. Ezért kerestek olyan anyagokat, amelyek már semmit sem tudtak ábrázolni saját magukon kívül. A fűrészpor vagy a homok felváltotta a festéket. David Burljuk a festészetet a sárba dobta, fél évszázaddal megelőzve

[8] Idézet a *Cahiers d'art* folyóirat különszámából. 1932. Vol. VII. 117. o.

Yves Kline „kozmikus művészetét". Megszületett a „szobrászat-festészet", amely vászonra erősített, térfogattal rendelkező, szobrászatilag elkészített vagy igazi tárgyakból áll. A kép a valóságos élet töredékeinek — régi kerekek, elektromos felszerelések — szimbolikus sorozatába megy át. Azután következnek az absztrakt konstrukciók fémből, fából, üvegből és más műszaki kellékekből. Már csak az maradt hátra, hogy istenhozzádot mondjanak az ábrázoló művésznek és kinyilvánítsák, hogy a festészet legmagasabb típusa a semmit sem ábrázoló élet.

Ilyen volt a dolgok állása Herbert Read ifjúkori éveiben, és ekkor jelent meg először az antiművészet, az önkéntes barbárság fenyegetésével együtt Magának Readnek a könyveiben gyakran találkozunk azzal a különös gondolattal, mintha már ideje lenne, hogy a művészet elhagyja az élet ábrázolását, minthogy feladata nem az élet tükrének, hanem egy önálló valóságnak a megteremtése. A kubizmustól elkezdve minden modernista irányzat azzal dicsekszik, hogy felfedezte a képet, mint a természettől független, azt nem ismétlő, különös *tárgyat*. Eszményük a szenvedő szellemnek az érzéketlen anyaggal való boldog azonossága lett. A gondolat gyűlölete önmaga iránt, az a törekvése, hogy a festészet sötét, durva anyagtól megduzzadt technikájának segítségével eltakarja maga elől a világ valóságos arculatát — már régóta annak a hamis és gyenge filozófiának a titka, amelyet szokásból mégis festészetnek neveznek.

Miért törlik a könnyeiket, uraim? Nem tetszett ez az undorító grimasz, amelyet az Önök művészetének neveletlen gyermeke — a pop-art — vág? Önök maguk akarták ezt, Önök tanították meg mindenféle undokságra. Önök törték össze a normális nevelés pilléreit, amelyeket a fennkölt munka századai hoztak létre, Önök törték össze mint szükségtelen lim-lomot, amely zavarja az alkotó akaratot. Most ne siránkozzanak — veszett fejsze nyele ez.

A művészet időtlen időkkel ezelőtt mint a rajtunk kívül álló valóságos tárgy ábrázolása keletkezett. A művészeti fejlődés bizonyos fokán ez az ábrázolhatóság saját méhéből fordított irányzatot szült. A valóságos kép apadni kezdett, amíg át nem alakult negatív mennyiséggé, semmivel sem kitöltött „szellemi álláspontá". Ez az ún. absztrakt festészet. Még csak egy lépést kellett tenni, és előttünk áll újból az a tárgy, amellyel a művészet elkezdte a fejlődését. A konzervdoboz — konzervdoboz. Elérték az abszolút azonosságot.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КОНСЕРВНОЙ БАНКИ

М. Лифшиц

Статья М. Лифшица посвящена общественному, идеологическому и не в последнюю очередь рыночному фону поп-арта, новейшего течения декаданса в изобразительном искусстве. Тенденция поп-арта, направленная на лишение живописи её последних эстетических качеств, в результате осуществления которой из визуальной репродукции действительности она становится коллекцией действительных предметов (консервных банок и других отходов), рассматривается Лифшицем как результат двойственного процесса. С одной стороны, это результат содержательно-мировоззренческого опустошения искусства. Чем в меньшей степени искусство является носителем больших исторических проблем общества, тем в меньшей мере оно способно сохранить замкнутость своей формы, свою самостоятельность. С другой стороны, это результат монополизации художественного рынка, того, что несколько крупных торговцев картинами способны определять общественный вкус искусственным раздуванием моды.

PHENOMENOLOGY OF TINS

M. Lifsic

The study of Lifsic deals with the new period of the decadence of fine arts, with the social, ideological and business background of the pop-art. M. Lifsic considers the tendency of the pop-art to be the result of a double process, in the course of which painting loses its last essential quality and becomes the collection of the real objects (tins and other refuses) instead of visual reproduction of reality. First of all it is a result of material-ideological vapidity of arts, To the degree that art becomes unable to carry the great historical problems of society it also loses ability to conserve its formal unity and independence.

Finally it is the result of the monopoly of the artistic business, some merchants can determinate taste by the artificial rise of fashion.

A MARXISTA FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBŐL

Buharin *Történelmi materializmus*ának bírálata

LUKÁCS GYÖRGY

Buharin új műve a történelmi materializmus — régóta szükséges — marxista álláspontú rendszeres összefoglalását adja. Minthogy a marxista táborban Engels *Anti-Dühring*je óta — Plehanov könyvecskéjének kivételével — nem történt hasonló kísérlet, és a tan összefoglalását átengedtük a marxizmus ellenfeleinek, jobbára olyanoknak, akik a marxizmust csak igen felületesen értették meg, ezért Buharin kísérletét akkor is rokonszenvvel kellene üdvözölnünk, ha módszerében és eredményeiben még sokkal több kivetnivaló volna, mint amennyit e sorokban kifogásolnunk kell. Mert el kell ismernünk, hogy Buharinnak sikerült a marxizmus valamennyi fontos kérdését olyan egységes-rendszeres összefüggésbe hoznia, amely — nagyjában-egészében — marxista; továbbá, hogy a kifejtés mindenütt világos és könnyen érthető, úgy hogy a könyv szemmelláthatólag alkalmas arra, hogy jól betöltse rendeltetését: hogy *tan*könyv legyen.

Buharinnak az volt a célkitűzése, hogy közérthető tankönyvet írjon, és ez szükségképp elnézővé teszi a kritikust a szerző részleteredményeit illetően, különösen ha ezek kissé félreesőbb területekre vonatkoznak. Ez a célkitűzés, valamint a szükséges irodalom oroszországi nehéz hozzáférhetősége mentség arra, hogy Buharin a művészet, irodalom és filozófia tárgyalásában szinte mindenütt másodkéz forrásokból merít, és többnyire figyelmen kívül hagyja a leghaladottabb kutatás eredményeit. Az ebből támadó veszélyt azonban tovább fokozza, hogy Buharin, abbeli törekvésében, hogy közérthető tankönyvet írjon, hajlamos *magukat a problémákat túlontúl* leegyszerűsíteni. Szövege ilyenképpen nagyon világossá és áttekinthetővé válik ugyan, de ugyanakkor gyakran elkeni és elfedi az összefüggéseket ahelyett, hogy valóban megvilágítaná őket. Márpedig soha nem ismerhetjük el az ilyen szimplifikáló ábrázolást, amely nem a tárgyilag helyes problémafeltevések és eredmények egyszerűvé tételében, hanem magának a problémának és az eredménynek az egyszerűsítésében gyökerezik. Annál is kevésbé, mert ez az egyszerűsítési tendencia Buharinnál nem szorítkozik a távolabb eső ideológiai képződményekre, hanem a középpontibb kérdésekbe is behatol. Így pl. Buharin azt fejtegeti, hogy mennyire pontos párhuzamosság áll fenn egyrészt a termelés gazdasági struktúrájának, másrészt az államnak a hierarchiája és uralmi viszonyai között (168—170. o.), s ezt ezzel a megjegyzéssel zárja: „Látjuk itt tehát,

[1] N. Bucharin: *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie.* Verlag der Kommunistischen Internationale, Hamburg 1922. 8°, X + 372 o. (Megjelent: *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [*Grünbergs Archiv*]. Lipcse 1923. XI. évf. 1—2. sz. 216—224. o.)

hogy az állami apparátus felépítése maga visszatükrözi a gazdasági felépítést, *vagyis ugyanazon osztályok állnak* ugyanazon helyeken." Ez kétségtelenül helytálló mint fejlődési tendencia. Az is helytálló, hogy a két hierarchia közötti tartós és éles ellentmondás forradalmi átalakuláshoz szokott vezetni. A konkrét történelemmel szemben azonban Buharin megfogalmazása túlságosan leegyszerűsítő, sematikus. Hiszen teljességgel lehetséges, hogy a konkurráló osztályok közötti gazdasági erőegyensúly időlegesen olyan államapparátust hív létre, amely felett a két osztály egyike sem uralkodik valóságosan (még ha ez az apparátus sokféle kompromisszumra kényszerül is velük), s amely ezért korántsem tükrözi egyszerűen a struktúrájukat. Ez áll pl. az abszolút monarchiáról az újkor kezdetén. Lehetséges továbbá, hogy egy osztály gazdaságilag uralomra jut anélkül, hogy módja volna az államhatalmat teljesen a maga szükségleteihez idomítani, arra a saját osztálybélyegét rányomni. Mehring meggyőzően kimutatta Németországról, hogy a burzsoázia — félve a proletariátus segítségétől a polgári forradalomban, sőt a polgári reformokért vívott energikus harcban is — éppen legerőteljesebb gazdasági felemelkedése idején átengedte az államapparátust a junkeroknak, és nyugodtan nézte, hogy az államapparátusban fennmarad a feudális abszolutista uralmi rend. Persze egy tankönyv semmiképpen sem tudja mindezeket a kérdéseket a maguk konkrét szélességében tárgyalni. De hogy még utalás sincs a sémától való ilyen eltérések fontosságára, ez Buharin fejtegetését némiképp aggályossá teszi. Plehanov és Mehring részletvizsgálódásokban gyakran megmutatták, hogyan lehet a problématárgyalásban egyesíteni a népszerűsítő ábrázolást a tudományos alapossággal. Buharin, aki azt a nagyon időszerű és fontos feladatot vállalja magára, hogy összefoglalja a marxizmus valamennyi problémáját, nem egy tekintetben alatta marad a kutatási színvonal őáltaluk elért magaslatának.

De nem akarunk részletkérdéseknél időzni. Az ilyesféle felületességeknél és kisiklásoknál sokkal fontosabb ugyanis, hogy Buharin néhány nem lényegtelen pontban eltér a történelmi materializmus helyes hagyományától, anélkül, hogy ebben tárgyilag igaza lenne, anélkül, hogy túlszárnyalná vagy akár csak tartaná a legjobb elődei által elért színvonalat. (Magától értetődik, hogy Buharin — hibáiban is tiszteletet érdemlő — teljesítményét mindig a marxizmus legjobb hagyományain mérjük; közönséges vulgarizátorok itt még mint összehasonlítási objektumok sem jöhetnek tekintetbe.) Ez a megállapítás elsősorban a bevezető filozófiai fejezetekre vonatkozik. Buharin beállítottsága itt igen aggályos közelségbe kerül a polgári (Marx szavaival: szemlélődő) materializmushoz. Buharin számára úgy látszik nem is létezik az a kritika, amelyet — hogy Marxról és Engelsről ne is szóljunk — pl. Plehanov és Mehring gyakoroltak ezen a tanításon, az, hogy élesen elhatárolták e tannak a történelmi folyamat fogalmi megragadására való képtelenségét a történelmi, a dialektikus materializmusnak a történelemre való sajátlagos rászabottságától. Végtére is érthető, hogy miután Bernsteintől Cunow-ig az összes „idealisták" a marxizmus tárgyi magvát tökéletesen az ellenkezőjébe fordították, itt egy — végső soron egészséges — reakció lépett fel. De Buharin a filozófiai vizsgálataiban — hallgatólagosan, anélkül, hogy csak cáfolásra is méltatná őket — eltávolítja a marxista módszerből a klasszikus német filozófiától származó elemeket. Hegelről hellyel-közzel esik ugyan epizodikus említés; az ő dialektikája és a Marxé közötti különbséggel való lényegi számotvetésre azonban sehol sem kerül sor. És igen jellemző módon Feuerbachról csak annyi hangzik el, hogy általa „a dolog előbbre jutott"; „befolyást gyakorolt Marxra és Engelsre, akik megadták

a materializmus legtökéletesebb elméletét". (56. o.) Feuerbach humanizmusának a materialista dialektikához való vonatkozását egyáltalában nem taglalja.

Különösen azért emeltük ki ezt a pontot, mert ebből érthetők meg legkönnyebben a történelmi materializmus Buharin-féle felfogásának leglényegesebb hibái. A polgári — természettudományi — materializmushoz igen erősen közeledő Buharin-féle elmélet ezáltal egy „science" típusát ölti fel (a francia szóhasználat szerint), és a társadalomra és történelemre való konkrét alkalmazásában ezért olykor elmossa marxista módszer döntő mozzanatát: azt, hogy ez a módszer a gazdaság és a „szociológia" *valamennyi jelenségét az emberek egymáshoz való társadalmi vonatkozásaira vezeti vissza.* Az elmélet egy hamis „objektivitás" hangsúlyát kapja: fetisisztikussá válik.

A feloldatlan dologiság, a hamis „objektivitás" e maradványa a legélesebben a *technika* társadalmi fejlődésbeli szerepének tárgyalásában jut kifejezésre. Buharin a technikának olyan szerepet tulajdonít, amely tárgyilag egészen bizonyosan nem illeti meg; s ezt olyan módon teszi, amely semmiképpen sem felel meg a dialektikus materializmus *szellemének.* (Magától értetődik, hogy találni lehet olyan Marx- és Engels-idézeteket, amelyek ilyen irányban *is* értelmez*hetők*.) Buharin ezt mondja: „A társadalmi technika mindegyik adott rendszere *meghatározza*[2] az emberek közötti munkaviszonyok rendszerét is." (150. o.) A 158. oldalon a csere gyengeségét, a naturális gazdaság túlsúlyát az ókorban a technika gyengeségének tulajdonítja. A 164. oldalon kiemeli: „Mert ha a technika változik, változik a társadalombeli munkamegosztás is." A 206. oldalon egyenest „alapvető törvényszerűségként" mondja ki a „végső soron" való függőséget a társadalom technikai fejlődésétől, a „termelőerők színvonalától" stb. Világos, hogy a technika és a termelőerők utoljára idézett azonosítása sem nem helyes, sem nem marxista. A technika *része,* mindenképp igen fontos mozzanata a társadalom termelőereinek, de nem egyszerűen azonos velük, sem pedig — mint Buharin korábban idézett tételeiből kitűnni látszik — ezen erők átváltozásának végső és voltaképpeni döntő mozzanatát nem alkotja. Buharin maga elismeri, hogy fetisizmushoz vezet minden olyan kísérlet, amely a társadalomnak és fejlődésének alapvető meghatározását más elvben akarja megpillantani, mint az emberek egymáshoz való vonatkozása a termelési folyamatban (és ennek következtében az elosztásban, a fogyasztásban stb.), tehát a társadalom helyesen felfogott gazdasági struktúrájában. Így pl. élesen és találóan bírálja (132. o.) Cunow felfogását, amely szerint a technika természeti feltételekhez van kötve, és meghatározott nyersanyagok előfordulása dönti el egy meghatározott technika előfordulását, kimutatva, hogy Cunow összecseréli a nyersanyagokat a munkatárgyakkal, hogy elfelejti azt, hogy „*megfelelő technika* szükséges avégett, hogy fák, ércek, rostok stb. nyersanyagok szerepét játszhassák . . . A természet befolyása az anyag rendelkezésre bocsátása stb. értelmében *maga is* a technika fejlődésének terméke." (132—133. o.) Nem kell-e azonban ezt a helyes és kritikai beállítottságot magával a technikával szemben is érvényesíteni? Az a feltevés, hogy a társadalom fejlődése a technika fejlődésétől függ, nem ugyanúgy hamis „naturalizmus"-e, mint Cunow elmélete, amely persze végső soron — ha kissé finomított formában is — a XVIII. és XIX. század „miliő"-elméleteire megy vissza? Buharin persze nem követi el az ilyen „naturalizmusnak" azt a durva hibáját, hogy a változást a fennmaradóból akarja magyarázni (133. o.); a technika elvégre változik a társadalmi

[2] Kiemelés tőlem.

fejlődés folyamán. A változást tehát — formális logikai szempontból helyesen — egy változó mozzanatból magyarázza. Ámde a fejlődés alapzatának felfogott önállósított technika a durva naturalizmusból csupán dinamikusan finomított naturalizmust csinál. Mert a technika, ha nem a mindenkori termelési rendszer *mozzanatának* fogjuk fel, ha fejlődését nem a *társadalmi* termelőerők fejlődéséből magyarázzuk (ahelyett, hogy ezt magyaráznók vele), éppúgy az emberekkel transzcendensen szembenálló fetisisztikus elv, mint a természet, mint az éghajlat, a miliő, a nyersanyagok stb. Magától értetődőleg senki sem fogja kétségbe vonni, hogy a termelőerők fejlődésének minden meghatározott fokán a technika ezek által meghatározott fejlődése megint visszahatásokat gyakorol. Buharin hangsúlyozza ezt valamennyi ideológiára vonatkozólag (követve ebben az öreg Engels fontos módszertani útmutatásait); de megengedhetetlen, tárgyilag helytelen és nem-marxista dolog a technikát kivenni az ideológiai formák sorából, és önálló létezést tulajdonítani neki a társadalom gazdasági struktúrájával szemben.

Tárgyilag helytelen, mert ezáltal megmagyarázhatatlanná lesznek a technika olyan igen fontos *irány*változásai, amelyek, ha talán nem is közvetlenül, mégis döntővé váltak a társadalmi fejlődés szempontjából. Így pl. az ókor és a középkor technikája közötti különbség. Mert bármilyen kezdetleges volt is a középkor technikája az *eredményeiben*, bármilyen sokféle vonatkozásban visszalépést jelentett is az ókor bizonyos technikai *teljesítményeihez* képest, a középkori technika *elve* mégis továbbfejlődést jelent: tudniillik a munka*végrehajtás* racionalizálását az ókorral ellentétben, ahol a racionalizálás kizárólagosan a munka*eredményre* irányult, és magát a végrehajtást kevésbé technikai racionalitás révén, mintsem „társadalmi erőszakcselekmény kiútján" érték el.[3] Ámde csak ezáltal rakták le egy modern technika lehetőségének alapzatait, mint azt Gottl meggyőzően bizonyítja a vízimalom, a bánya, a tűzfegyverek stb. példáján. A technika e döntő *irányváltozásának* alapzata azonban a társadalom gazdasági struktúrájának megváltozása: a munkalehetőségek és a munkafeltételek megváltozása. Az ókor számára lehetetlen volt fenntartani termelési szervezetének társadalmi bázisát, a kimeríthetetlen rabszolgaanyaggal való rablógazdálkodást, s ez egészen bizonyosan lényeges meghatározó szerepet játszó oka volt a gazdasági összeomlásnak, annak, hogy szükségszerűvé vált a társadalom egy új gazdasági szervezete, melynek alapzatait éppen a középkorban teremtették meg. Max Weber[4] meggyőzően kimutatta, hogy pl. a rabszolgák és a szabad munka egymás melletti fennállása az ókorban megakadályozta a céhek fejlődését, és ezzel — megint csak a Kelettel és az Ókorral ellentétben véve — a modern város kifejlődését. A középkor a gazdasági szervezetének kialakítását teljességgel ellentett *társadalmi* feltételek között kezdte meg (munkaerőhiány stb.), s lényegében ez okozta azután a technika irányváltozását. Buharin tehát feje tetejére állítja az oksági összefüggést, amikor (153. o.) kifejti: „Más technika mellett a rabszolgamunka lehetetlen lett volna: a rabszolgák tönkreteszik a bonyolultabb gépeket, és a rabszolgamunka nem fizetődik ki." Nem a technika tökéletlen fejlettsége teszi lehetővé a rabszolgaságot, hanem megfordítva, a rabszolgaság mint uralkodó munkaforma teszi lehetetlenné a munka*folyamat* racionalizálását és — ezáltal közvetítve

[3] Vö. Gottl: *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomik.* II. köt. 236—239. o.

[4] *Uo.* III. köt. 584—585. o.

— egy racionális technika létrejöttét. Nem ide tartoznak azok a módosulások, amelyek akkor keletkeznek, amikor a rabszolgaságot mint — viszonylag elszigetelt — mozzanatot egy világméretekben lényegileg bérmunkára alapozott környezetben vizsgáljuk.[5]

Még világosabban jelenik meg ennek az összefüggésnek a fonákja, ha a középkori termelésről a modern kapitalizmusra való átmenetet vesszük szemügyre. Marx kifejezetten hangsúlyozza, hogy a céhes kézművességről a manufaktúrára való átmenet nem jelentette a technika forradalmasodását: „Magára a termelési módra nézve a manufaktúra kezdetben például alig különbözik másban a céhes kézművességtől, mint az egyazon tőke által egyidejűleg foglalkoztatott munkások nagyobb számában. A céhmester műhelye csak kibővült. A különbség tehát először pusztán mennyiségi." (*Tőke*, 1919-es német kiad., I. köt 286. o. [Budapest 1967-es kiad., 302. o.]) A minőségbe való átcsapás azáltal következik be, hogy ennek során megteremtődik a tőkés munkamegosztás, a tőkés uralmi viszonyok az üzemben, a tömegfogyasztás társadalmi feltételei (a naturális gazdaság felbomlása) stb. Csak ekkor vannak adva a modern gépi technika társadalmi előfeltételei; ez a gépi technika egy évszázados társadalmi forradalmasodási folyamat *gyümölcseként* jön létre; megkoronázása és kiteljesedése, nem pedig létrehozó oka a modern kapitalizmusnak. Akkor lép elő, amikor társadalmi előfeltételei megteremtődtek, amikor a manufaktura-kapitalizmus kezdetleges formái dialektikus ellentmondásokba kerültek, vagyis amikor a manufaktúra „szűk technikai bázisa" „egy bizonyos fejlődési fokon ellentmondásba került az önmagateremtette termelési szükségletekkel". (*Tőke*, I. köt. 333. o. [Budapest 1967-es kiad., 345. o.]) Hogy *ekkor* a technikai fejlődés rendkívülien meggyorsítja a gazdaságit, az magától értetődik. De az így keletkező *kölcsönhatás* semmiképpen sem szünteti meg a gazdaságnak a technikával szembeni tárgyi, történelmi és módszerbeli elsődlegességét. Így pl. Marx (*Tőke*, III. köt. I. rész. 53. o. [Budapest 1967-es kiad. 99. o.]) kifejti: „Ez az egész gazdaságosság, amely a termelési eszközök koncentrációjából és tömeges alkalmazásából fakad..., tehát éppannyira a munka társadalmi jellegéből fakad, mint amennyire az értéktöbblet minden egyes önmagában elszigetelten tekintett munkás többletmunkájából ered."

E kérdéssel kapcsolatban egy kissé belebocsátkoztunk a részletekbe. Meg kellett ezt tennünk a kérdés *módszerbeli* fontossága miatt. És fontossága nemcsak azon alapszik, hogy itt a marxizmusnak egy középponti problémájáról van szó, hanem azon is, hogy Buharin éppen itt vált hamis módszerbeli beállítottságának áldozatává. Már korábban utaltunk arra a kísérletére, hogy a dialektikából egy „science"-t csináljon. Ez a tendencia tudományelméletileg abban nyilvánul meg, hogy a marxizmust „általános szociológiának" szeretné feltüntetni. (7—8. o.) Itt azonban természettudományoskodó tendenciája megoldhatatlan ellentmondásba kerül — gyakran helyes — dialektikus ösztönével. Engels a dialektikát „a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra" redukálta. (*Feuerbach.*

[5] Vö. erről Marx megjegyzéseit (*A filozófia nyomorúsága.* [Stuttgart 1892.] 93—94. o. [Marx és Engels Művei, 4. köt. Bp. 1959. 126. o.]) a rabszolgaságról az Egyesült Államok déli részén; ezekben azonban a tisztán technikai mozzanat szintén csak mozzanatát alkotja a társadalmi-gazdasági összfolyamatnak.

[6] Kiemelés tőlem.

Stuttgart 1888. 38. 1. [Marx és Engels *Válogatott Művei*, II. köt. Bp. 1958. 350. o.]) Ezzel összhangban van az általános oldala Buharin elméletének a szociológiáról, mint a „történelemre vonatkozó módszerről". Amennyiben azonban nála ez a szociológia nem marad tisztán módszer — ami szükségképp következik természettudományi beállítottságából —, hanem egy sajátlagos tartalmi beteljesedést kereső külön tudománnyá fejlődik, annyiban ellentmondásba kerül anyagi alapzatának történeti lényegével. Mert a dialektika lemondhat a *sajátlagos* tartalmi beteljesedésről: hiszen a történelmi folyamat egészére irányul, melynek egyéni, konkrét, soha nem ismétlődő mozzanatai éppen egymástól való minőségi különbözőségükben, éppen tárgyi struktúrájuk szakadatlan váltakozásában nyilatkoztatják ki lényegi vonásaikat, és ezáltal válnak *mint totalitás* a dialektika beteljesedési területévé. Ezzel szemben egy „science" jellegű általános szociológiának külön *sajátlagos* tartalmi beteljesedést, saját külön törvényszerűségeket kell nyújtania, ha nem akarja önmagát megszüntetni, nem akar puszta ismeretelméletté válni. Buharin itt meglehetősen határozatlanul ide-oda ingadozik. Egyrészt világosan átlátja, hogy „egyáltalábanvaló" társadalom nem létezik (270. o.); de ebből nem képes levonni a szükségszerű következtetéseket, mivelhogy az ő számára a történelmi variáció elméletileg (elméletének alkalmazásai gyakran sokkal jobbak, mint maga az elmélet) csak egy „meghatározott történelmi *burok*", „uniformis" (uo.). Másrészt megkísérli (8. o.) az „elméletet" és a „módszert" egymástól elválasztani és mindamellett egységes tudományként kezelni — olyan feladat ez, amely a kérdésfeltevés homályossága miatt szükségképp eleve megoldhatatlan. És a technika elsődlegességéről szóló általunk elemzett, alapvetően hibás elmélet éppenséggel semmi egyéb, mint a Buharin által követelt általános szociológia tartalmi beteljesedése: nem valami véletlen kisiklás, hanem egy tisztázottan végig nem gondolt kiindulópont szükségszerű következménye.

Ez a tisztázatlanság majdnem mindenütt megmutatkozik, ahol Buharin törvényfogalma funkcióhoz jut. Szerencsére konkrét elemzéseiben Buharin gyakran elfelejti elméleti kiindulópontját. Így a bizonyos rendszereken belüli „egyensúlyból" és ennek megzavarásaiból általános törvénytípusokat akar levezetni mind a szervetlen és szerves természetre, mind a társadalomra vonatkozólag. (73—81. o.) Itt nem túl szerves módon összeházasítja Hegelt Marxszal. De — bár Buharin elméletileg csak annyit ismer el, hogy ezek az összefüggések „*legjobban* a legbonyolultabb rendszer *példáján*[7], az emberi társadalmon válnak láthatóvá" — a társadalom konkrét elemzése során szerencsére elfelejti ezt az elméletet, úgyhogy sokszor — alapbeállítottsága dacára — igen érdekes eredményekhez jut. Ehhez járul, hogy a különféle „organikus" stb. társadalomelméletek egészséges tiltakozást ébresztenek benne, amely gyakran találó kritikai fejtegetésekben nyilvánul meg (pl. 31. o.).

A szociológia *megismerési céljának* megállapításában azonban egész vaskosságában napvilágra jut Buharinnak ez a természettudományi orientáltsága. Kifejti: „Mindabból, amit itt felhoztunk, az következik, hogy a társadalomtudományokban, *akárcsak a természettudományokban*,[8] lehetséges jövendölni. Egyelőre nem tudjuk előre megmondani, hogy ez vagy az a jelenség melyik *időpontban* következik be... Ez abból ered, hogy még nem rendelkezünk a társadalmi fejlődés törvényeiről olyan ismeretekkel, amelyek pontos

[7] Kiemelés tőlem.
[8] Kiemelés tőlem.

számokban volnának kifejezhetők. Nem ismerjük a társadalmi folyamatok *sebességét*, de megvan a lehetőségünk az *irányuk* ismeretére."(44—45. o.) Természettudományi elfogultságában Buharin nem ismeri fel azt, hogy a „számszerű" „tények" és az irányok vagy tendenciák megismerési lehetősége között nem a mi megismerésünk fejlődési fokának szubjektív különbsége rejlik, hanem *maguknak a tárgyaknak az objektív minőségi differenciája.* Ezt Marx és Engels mindenkor világosan felismerte. Csupán futólag akarom felemlíteni Engels okos és módszerileg igen megfontolt megjegyzéseit (Marx *Osztályokharcok Franciaországban*jához írt bevezetésében, Berlin 1911. 8. o. [Marx és Engels művei, 7. köt. Bp. 1962. 531—532. o.]) annak módszerbeli lehetetlenségéről, hogy a közvetlen jelent számszerű egzaktsággal meg lehessen ragadni, és csak arra utalok, hogy Marx az átlagprofitráta tárgyilag és módszerbelileg egyaránt alapvető tanában éles módszerbeli választvonalat húz az egyes számszerű rögzített „tény" és az összfolyamat társadalmi tendenciái között. „A kamat állandóan ingadozó piaci rátája" — fejtegeti — „az áruk piaci árához hasonlóan minden pillanatban mint fix nagyság adott... Az általános profitráta viszont mindig csak mint tendencia... *létezik.*"[9] *(Tőke,* III. köt. I. rész 351. o. [Budapest 1967-es kiad., 364. o.]) És a fejlődés tendenciáinak ezt a felfogását — amely fejlődés tendencia-jellege tehát nem csupán a mi megismerésünk fogyatékosságán alapul, hanem a társadalmi történés tárgyiságának lényegében van megalapozva, s ez a struktúra szolgál viszont alapjául a társadalmi cselekvés, a valóságot „forradalmasító gyakorlat" elméleti lehetőségének — nem csekélyebb valaki, mint Lenin ismételte és hangsúlyozta lépten-nyomon. Így pl. Junius [Rosa Luxemburg] brosúrájának kritikájában *(Gegen den Strom,* 419. skk. o. [Lenin *Művei,* 22. köt. Szikra, 1957. 317—333. o.]), ahol élesen kiemeli az olyasféle tézis nem-marxista mivoltát, amely szerint az imperializmus korában lehetetlenek nemzeti háborúk. Hangsúlyozza, hogy nemzeti háború igen valószínűtlen, de a fejlődési tendenciák elemzése sohasem mutathat ki abszolút lehetetlenséget. Ez az „időpont" megismerhetőségének problémáját eleve módszerbeli lehetetlenséggé bélyegzi. Még élesebben hangsúlyozza Lenin ezt a módszerbeli lehetetlenséget a Kommunista Internacionálé II. kongresszusán a nemzetközi helyzetről tartott beszédében: „Itt mindenekelőtt két elterjedt hibára kell rámutatni... egyes forradalmárok néha azt igyekeznek bebizonyítani, hogy a válságból egyáltalán nincs kivezető út. Ez tévedés. Nincs olyan helyzet, amelyből egyáltalán ne volna kivezető út... Megpróbálni már eleve »bebizonyítani«, hogy »egyáltalán« nincs kivezető út, nem volna egyéb üres szőrszálhasogatásnál vagy a fogalmakkal és szavakkal való játszadozásnál. Igazi »bizonyíték« ilyen és hasonló kérdésekben csak a gyakorlat lehet." *(Protokoll des II. Kongresses der Kommunistischen Internationale.* Bécs 1920, 43—44. o. [Lenin *Művei,* 31. köt. Szikra, 1951. 225—226. o.])

Marxra, Engelsre és Leninre itt nem mint „tekintélyekre" hivatkoztunk. Csak azt akartuk megmutatni, hogy Buharin megismerési célja letér a történelmi materializmus nagy és termékeny hagyományainak útjáról, amely Marxtól és Engelstől Mehringen és Plehanovon át Leninig és Rosa Luxemburgig vezet. (Mellesleg szólva nagyon sajnálatos, habár Buharin módszerbeli beállítottságából teljességgel érthető, hogy Buharin egyáltalán nem veszi tekintetbe Rosa Luxemburg alapvető gazdasági elméleteit.) Magának ennek a megismerési

[9] Kiemelés tőlem.

célnak tárgyi, beható taglalása ugyanis túllépne egy recenzió keretein. Egy ilyen taglalásban meg kellene mutatni, hogy Buharin elméletének egész filozófiai alapvetése megmarad a „szemlélődő" materializmus álláspontján, hogy Buharin — ahelyett, hogy történelmi materialista kritikának vetné alá a természettudományokat és módszerüket, vagyis hogy a tőkés fejlődés termékeiként ragadná meg őket fogalmilag — módszerüket látatlanban, kritikátlanul, történelmietlenül és dialektikátlanul alkalmazza a társadalom megismerésére. Az ilyen kritikának azonban — amelyhez jó előmunkálatok Plehanov írásai Holbachról, Helvétiusról és Hegelről — nem itt a helye. Itt csupán Buharin beállítottságának azokat a *következményeit* akartuk bemutatni, amelyek alkalmasak arra, hogy megzavarják vagy hamis irányba tereljék konkrét társadalomtudományi eredményeit.

Még az ilyenképpen korlátozott kritika sem térhetett ki minden részletre. Be kellett érnie azzal, hogy kimutassa e tévedések módszerbeli forrását. Kiemeltük már, hogy Buharin könyve, mind e hibái ellenére, érdemes kísérlet a marxizmus eredményeinek rendszeres és közérthető összefoglalására. De végezetül ezt még egyszer hangsúlyozni kívánjuk, és egyszersmind kifejezést szeretnénk adni annak a reménynek, hogy az ismertetett írás későbbi kiadásai a lehető legtöbb hibát ki fogják küszöbölni, és a munka egésze felemelkedik majd — nagyszámú — sikerült részeinek színvonalára.

VITA

Szocializmus és árútermelés

Megjegyzések Ágh Attila a Magyar Filozófiai Szemle 1967/3. számában megjelent cikkéhez

Nemrég egy ideológiai kérdésekről folyó vitában vettem részt, és ott szóba került Ágh Attila fentemlített cikke. Ez figyelmeztetett rá, hogy még nem késő lerónom egy régi adósságomat, és elmondanom ellenvetéseimet Ágh Attila egy állításával szemben. Nem késő, mert ezeket az ellenvetéseket, tudtommal, senki sem mondta el.

Előrebocsátom, hogy nem a cikk fő mondanivalójával vitatkozom. Ágh Attila alaptémája az elidegenedés és Vörös Gyula idevágó nézeteinek bírálata. Egyetértek Ágh-gal abban, hogy az elidegenedés a szocializmusban is fennmarad, és ezt a véleményem néhány év előtt meg is írtam. Ezért ezzel a kérdéssel itt nem foglalkozom. De vitatkozom Ágh-nak azzal a megállapításával, hogy Marx szerint az árutermelés a szocializmus egész korszakában fennmarad. Ezt a téves állítást szeretném megvilágítani és helyreigazítani, bizonyítva, hogy Marx úgy látta, a termelőeszközök társadalmasításával, tehát már a szocializmusban, megszűnik az árutermelés. Teszem ezt nemcsak a Marx iránti tisztelettől vezérelve, hanem elsősorban azért, mert az érintett kérdés erősen belejátszik a szocializmus politikai gazdaságtanának mai vitáiba.

Vitatom először is a cikknek egy olyan megállapítását, amely látszólag mellékesen szerepel egy mellékmondatban, de fontosnak tűnik szerzőnek az árutermeléssel kapcsolatos tévedése szempontjából. Ágh azt írja: „Ennek az időszaknak (a tőkés társadalomból a kommunista társadalomba való átmenet időszakának *F. I.*), *amelyet Marx mint önálló társadalmi formációt jellemzett* (kiemelés — *F. I.*), világtörténelmi funkciója, tartalma, hivatása az elidegenedés felszámolása."[1] Marx azonban soha és sehol nem jellemezte a szocializmust önálló társadalmi formációnak. Marx a szocializmus korszakát *A gothai program kritikájá*ban így jellemezte: „A tőkés és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb mint a *proletariátus forradalmi diktatúrája.*"[2] Marx szerint tehát a szocializmus nem önálló, hanem átmeneti formáció. Mit tekintett önálló társadalmi formációnak? Erről így írt *A politikai gazdaságtan bírálatához* című műve előszavában: „Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetők meg a gazdasági társadalomalakulat (tehát társadalmi formáció — F. I.) progresszív korszaka-

[1] Magyar Filozófiai Szemle 1967/3. sz. 476. o.
[2] Marx—Engels *Vál. Műv. II. köt.*, Kossuth 1963. 23. o.

ként. A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája . . ."[3]

Nem szavakon rágódásról, szó-értelmezésről van szó, hanem nagyon is lényeges dologról. Marx, éppen mert a szocializmust az átmeneti időszak társadalmának tekintette, mikor a kollektív társadalomról beszélt, legtöbbször nem is utalt arra, hogy a kommunizmus alsó vagy felső fokát tartja-e szem előtt. Már ez is kizárja, hogy az átmeneti időszak társadalmának a rá következőtől olyan élesen elváló profilt tulajdonított légyen, amilyen Ágh elképzeléséből következik.

Hibás, mint még látni fogjuk, Ágh következő megállapítása is: „A kommunizmus saját alapjának hiányát mint az árutermelés fennmaradását jellemzi Marx."[4] Újabb hibához jut a gondolatmenet folytatása során, melyet ugyancsak idézek: „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 . . . amikor Marx *A gothai program kritikájá*ban kifejti, hogy 'A termelési eszközök köztulajdonán alapuló kollektív társadalomban a termelők nem cserélik ki termékeiket', a kommunista társadalom képét vázolja fel, az árutermelés megszűnését a kommunizmusban meglevő társadalmi tulajdonhoz kapcsolja."[5]

Mire alapítja Ágh azt az állítását, hogy Marx az árutermelés megszűnését a kommunizmusban meglevő társadalmi tulajdonhoz kapcsolja? Való igaz, hogy Marx és Engels, sőt 1917 előtt Lenin is — ezt Akadémiánk múlt évi közgyűlésén igyekeztem bizonyítani —, amikor szocialista társadalomról beszélnek, a mienknél fejlettebb szocialista társadalomra gondolnak. De semmiképp sem mutatható ki Marx semelyik művéből sem, és különösen nem *A gothai program kritikájá*ból, hogy amikor az árutermelés megszűnéséről beszél, akkor a kommunista társadalom képét vázolja fel. Ágh a következőképpen véli bizonyíthatni állítását: „Ez abból is nyilvánvaló, hogy rögtön a fentiek után teszi meg azt a már idézett megállapítását, hogy nekünk itt még nem a kifejlett kommunista társadalommal van dolgunk, tehát az árutermelés megszűnése nem kapcsolható össze a társadalmi tulajdonnal általában."[6]

Szembesítsük ezt az állítást a hivatkozott szöveggel, tehát *A gothai program kritikájá*val! *Először* is: — abból, hogy Marx rögtön a fentiek után, következő bekezdésben arról beszél, hogy itt még nem fejlett kommunista társadalommal van dolgunk, Ághgal ellentétben arra kell következtetnünk, hogy a két bekezdésben ugyanarról a társadalomról van szó. Ez annál is indokoltabb, mert a két bekezdés semmiképp, még egy kötőszóval sincs szembeállítva egymással. Tehát ugyanaz a társadalom, amelyik nem a saját alapján kifejlődött kommunista társadalom, egyben az a társadalom, amelyben a termelők nem cserélik ki termékeiket, és a termékekre fordított munka nem e termékek értékeként jelenik meg.

[3] Uo. I. köt., 367. o.
[4] Magyar Filozófiai Szemle, 1967/3. sz. 477. o.
[5] Uo.
[6] Uo.

Másodszor: azt, hogy Marx nem a kommunista társadalom felső fokára gondolt, mikor azt írta, hogy a termelők nem cserélik ki termékeiket, valószínűsíti az is, hogy ennek a bekezdésnek utolsó mondatában megállapítja: „A 'munkahozadék' szó, amely manapság is elvetendő kétértelműsége miatt, így elveszíti minden értelmét."[7] A „munkahozadék" szó azonban a Marx által bírált góthai programból van véve. Ez a program — következetlenül és felemásan — a kommunizmus alsó fokára vonatkozó követeléseket tartalmaz, és Marx semmiképp sem vetné szemére, hogy amit mond, az majd, a kommunizmus felső fokán értelmét veszti.

Harmadszor: magában Marxnak abban a bekezdésében is, amelyik azzal kezdődik, hogy „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött*", nagyon világosan és egyértelműen benne van, hogy a termelők ebben a társadalomban nem cserélik ki termékeiket. Ennek a bekezdésnek második felében ugyanis ez olvasható: „A termelő a társadalomtól elismervényt kap arról, hogy ennyi meg ennyi munkát szolgáltatott (a közösségi alapok számára végzett munkáját levonva), és ezzel az elismervénnyel a fogyasztási eszközök társadalmi készletéből annyit von ki, amennyi ugyanannyi munkába kerül. Ugyanazt a munkamennyiséget, amelyet a társadalomnak az egyik formában adott, visszakapja a másik formában."[8] Világosabban nehéz lett volna leírni, hogy ebben a társadalomban a termelők közt munka szerinti elosztás érvényesül, de nem folyik árutermelés.

Negyedszer: ez után következik Marxnak az a megállapítása, mellyel Ágh bizonyítani véli, hogy Marx szerint az egész átmeneti korszakban fennmarad az árutermelés. Ez így hangzik: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje. 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. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint áruegyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával."[9] Ez is világos és egyértelmű. Még nem vagyunk a kommunizmus felső fokán, de a termelőeszközök köztulajdonban vannak, ezért senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és az egyesek tulajdonába csak egyéni fogyasztási eszközök mehetnek át. Nincs is már árucsere, de a fogyasztási eszközöknek a termelők közötti elosztásánál ugyanaz az elv uralkodik, mint az árucserénél. Vagyis ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ugyanannyi másik formában levő munkával.

Ötödször: Engels is, Lenin is világosan és egyértelműen nyilatkozott úgy, hogy a termelőeszközök társadalmasításával megszűnik az árutermelés, célzást sem téve rá, hogy ez a kommunizmus alsó fokára még nem, csak a felsőre vonatkozik. Engels például, *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* című művében azt írja: „A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokbavételével kiküszöbölődik az árutermelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti uralma."[10] Ezt Engels néhány évvel később írta, mint Marx

[7] Marx—Engels *Vál. Műv. II. köt. Id. kiad.* 13. o.
[8] Uo. 13—14. o.
[9] Uo. 14. o.
[10] Uo. 135. o.

a gothai programot megbírálta, és Marx a kézirattal még megjelenése előtt megismerkedett.

„A szocialista társadalmi tulajdon a magántulajdonnak csak negatív megszűntetése — írja valamivel lejjebb Ágh —, 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." Ágh itt egy általa meghaladott módszer hibájába esik bele: általános, nem definiált fogalmakkal, mint amilyenek „a munka teljes társadalmiasulása" és „a termelőegységek végleges koncentrációja", vél valamit bizonyítani. A „termelőegységek végleges koncentrációja" egyébként nemcsak bizonytalan, meghatározatlan, de önmagában ellentmondónak látszó fogalom, mert hogyan alakulhat ki a termelőerők fejlődésének lezárása nélkül egy „végleges" koncentráció?

„A szocialista társadalmi tulajdon — folytatja Ágh — tehát feltételezi a különböző társadalmi szférák, termelési területek közötti dologi közvetítést, az árucserét."[11] Ezután idézi Marxnak azt a gondolatát az egyenértékek cseréje elvéről, amellyel éppen foglalkoztunk. Láttuk, hogy Ágh szövegmagyarázata itt ellentétbe kerül Marx szövegével.[12] Ezért nem fogadhatjuk el az utána következő megállapítást sem, „Marx tehát a szocializmus egész időszakára nézve kötelezőnek találja az árucserét, ellentétben Vörössel . . ."[13]

„Marx tehát — mondja később Ágh — félreérthetetlenül kimondja, hogy a szocializmus árutermelő társadalom — ahol azonban magából az árutermelésből szükségszerűen következik a társadalmi tervezés . . ."[14]

Azt már láttuk, hogy az itt idézett első megállapítás helytelen, félreértésen alapul. Ebből már következik, hogy a második állítás sem lehet helytálló. Amennyire a ránk maradt szövegekből megállapítható, Marx, Engels, Lenin nemcsak hogy nem hitték, hogy a szocializmusban a társadalmi tervezés magából az árutermelésből szükségszerűen következik, hanem éppen ellenkezőleg, azt tartották, hogy az árutermelés megszűnésével következik be a tervezés. Engelsnél például azt a fent idézett mondatot, amelyben arról van szó, hogy „kiküszöbölődik az árutermelés", a következő mondat követi: „A társadalmi termelésen belüli anarchiát tervszerű tudatos megszervezettség váltja fel."[15]

Érdemes itt megemlíteni, hogy Lenin azt is észrevette és hangsúlyozta, hogy a nagy monopóliumokkal már az árutermelő kapitalista társadalomban is beköszönt a tervezés, de ezt ebben az esetben sem az árutermelés következ-

[11] Magyar Filozófiai Szemle, 1967/3. sz. 477. o.

[12] Mint érdekességet említem H. Rumjancev, T. Hacsaturov akadémikusok és A. Paskov akadémiai levelező tag idevágó fejtegetéseit a Pravda 1968. márc. 4. számában megjelent *Terv és árutermelés a szocializmusban* c. cikkében. Ők is mint nem vitatott tényt tárgyalják, hogy a marxizmus klasszikusai feltételezték az árutermelés megszűnését a szocializmusban. Ugyanakkor nyomatékosan hivatkoznak a gothai program megállapítására az egyenértékek cseréje elvének fennmaradásáról, és ezt nemcsak a munka szerinti elosztásra, hanem a szocialista gazdaság más jelenségeire is vonatkoztatják, anélkül, hogy az árutermelés fennmaradását a szocializmusban Marx álláspontjából levezethetőnek tekintenék.

[13] Magyar Filozófiai Szemle, 1967/3. sz. 478. o.

[14] Uo.

[15] Engels: *id. mű* 135. o.

ményének tekintette, hanem annak bizonyítékát látta benne, hogy az árutermeléssel együtt járó termelési anarchiát már a legfejlettebb kapitalista társadalomban is korlátozni kell.

Nem zárhatom le Ágh Attilával vitázó írásomat úgy, hogy ne említsem meg azt is, amit vitatott állításaiban pozitívnak, előremutatónak tartok. Ez éppen az, amire röviden már utaltam is, hogy Marx és Engels, és 1917-ig Lenin előtt, mikor szocializmusról írtak, egy a mienknél fejlettebb szocialista társadalom képe lebegett. Ők azt írták ugyan, és nyilvánvalóan azt is gondolták, hogy a termelőeszközök köztulajdonba vételével megszűnik az árutermelés, ezt a változást azonban olyan egyéb változásokkal kapcsolták össze, amelyek nem következtek be. Azt hitték, hogy a termelőeszközök társadalmasítását közvetlenül követi majd a társadalmi szükségletek pontos felmérése és a munkaerő ezeknek megfelelő társadalmilag ellenőrzött tervszerű elosztása. Azóta kimutattuk, hogy ez nem is következhet be könnyen és gyorsan, különösen nem akkor, ha a termelési eszközök társadalmasítása nem a legfejlettebb tőkés országokban, hanem a gazdasági fejlettség viszonylag alacsony fokán álló országban következik be. Marx, Engels, és az első világháborúig Lenin is, éppen azt várták, hogy a forradalom a legfejlettebb országokban és nagyjában egyidejűleg fog végbemenni. Ez az elképzelésük volt a háttere, és talán nem tévedünk, ha feltesszük, hogy egyúttal az alapja annak a feltevésüknek, hogy az árutermelést a termelés tudatos társadalmi megszervezettsége fogja felváltani. Igaz, már Engelsnél az is kimutatható, hogy ezt a tudatos megszervezettséget nem máról holnapra tartotta megvalósíthatónak. Hiszen ugyanazt a bekezdést, melyben a fent már idézett kijelentést tette a megszervezettségről, így fejezte be: „Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába." [16]

Engels tehát látja, hogy a változáshoz idő kell. „Túlnyomóan", „egyre fokozódó mértékben" — írja. Mondhatjuk, ez már annak a megsejtése, hogy a szocialista forradalommal nem fog egyik napról a másikra az árutermelés és az elidegenedés is megszűnni. Azt azonban semiképp sem mondhatjuk, hogy Marx az árucserét a szocializmus egész időszakára nézve kötelezőnek találta. Nem is tehetünk Marxnak szemrehányást, mert nem látta előre, hogy halála után néhány évtizeddel mi fog bekövetkezni.

Ágh Attilának érdeméül kell betudnunk azt is, hogy a kérdést ilyen élesen felvetette.

Friss István

[16] Uo. 136. o.

FIGYELŐ

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája Opatijában

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai hagyományos évi konferenciájukat 1967-ben Jugoszláviában, Opatijában tartották meg. A konferencián Bulgária, Csehszlovákia, Jugoszlávia, Lengyelország, Magyarország, a Szovjetunió és Románia filozófiai és szociológiai folyóiratainak képviselői jelentek meg. A nyugati országokban dolgozó marxistákat egy olasz vendég képviselte.

A filozófiai folyóiratok mellett már a korábbi években is képviseltették magukat a tanácskozásokon a szociológiai folyóiratok is, s a tanácskozások tematikájában is helyt kaptak szociológiai problémák. Az 1967-es tanácskozást azonban — első ízben — hivatalosan is a filozófiai és szociológiai folyóiratok közös tanácskozásaként hívták össze, s a plenáris üléseken kívül első ízben alakult az értekezleten két külön szekció, ami lehetőséget adott a differenciáltabb eszmecserékre, vitákra, tájékoztatásra és tapasztalatcserére. A folyóiratok konferenciáinak célszerűbb és gyakorlatiasabb megszervezését — ami felé lépést jelenthet a filozófia és a szociológiai szekció létrejötte is — sürgetik a legutóbbi konferencia tapasztalatai is. Az első tanácskozások pozitív szerepe főleg abban állt, hogy rendszeres kapcsolatot teremtettek a folyóiratok között és lehetőséget adtak általános eszmecserékre, a különböző felfogások nemzetközi méretű konfrontálására. A tapasztalatok azonban egyre inkább azt mutatják, hogy ezen ma már túl kell menni. Az eszmecserék általános jellege az ismétlések és a formális deklarációk veszélyét rejti magában. A folyóiratok konferenciája csak úgy végezhet eredményes munkát, ha egyre inkább munkaértekezletté válik, ha a viták témája konkrétan körülhatárolt, ha a vitákhoz megfelelő anyagok állnak rendelkezésre, ha a konferencián a témának megfelelően tagolt munkacsoportok jönnek létre. Ezért üdvözölhetjük a filozófiai és szociológiai szekciók megalakulását mint egy pozitív irányú fejlődés egyik, bár távolról sem elegendő feltételét.

Sajnos az opatijai konferencián egy gyakorlatibb és hatékonyabb munkaértekezlet két másik fontos előfeltétele — a téma világos körülhatárolása és a vita anyagának gondos előkészítése — már távolról sem volt megfelelőnek mondható. Már az előző értekezleten elfogadott két téma — *A marxista filozófia fejlődése az októberi szocialista forradalom után* és *A szocialista társadalom szociális struktúrájának szociológiai vizsgálata* — is igen szélesnek és átfogónak tűnt. A konferencián azután az előadók még ezeken az igen széles kereteken is túlmentek, az előzetesen hozzáférhető írásos referotumok hiánya pedig a viták koncentrálását is megnehezítette. A vitában így sok volt az esetleges elem, a rögtönzés, s ezért szinte lehetetlen, hogy egy rövid beszámolóban visszaadjuk a vita menetét s minden fontosabb részletét. Inkább csak jelezni tudjuk azokat a kérdéseket, amelyek a vita előterében álltak.

A konferencia plenáris ülésén három referátum hangzott el: *Korunk és a filozófia* (P. Vranicki, Jugoszlávia), *A marxista filozófia fejlődésének lenini szakasza* (Conkov, Bulgária), *A dialektika fejlődése a Szovjetunióban* (Kedrov, Szovjetunió).A referátumokat vita követte, részben a plenáris ülésen, részben a filozófiai szekcióban, ahol — tovább bővítve a vitatémákat — újabb rövidebb referátumok hangzottak el, többek között a lenini visszatükrözéselméletről, a humanizmusról, továbbá a filozófia és a szaktudományok viszonyáról. (A szociológiai szekcióban a történelmi materializmus és a szociológia viszonyáról, a társadalmi struktúra vizsgálatáról folyt vita.)

A viták középpontjában álló egyik kérdés a filozófiai és a tudomány, illetve a szaktudományok viszonya volt. P. Vranicki a referátumában azt a gondolatot fejtette ki, hogy a tudomány növekvő szakosodásával szemben a filozófia csak úgy képviselheti a humanizmus totális szemléletét, ha lemond arról, hogy maga is tudomány legyen és a tudomány módszereit alkalmazza. Abban a törekvésében, amely a filozófia és a szaktudo-

mányok szoros kölcsönhatását tartja szem előtt, s a filozófiában is tudományosságra, tudományos módszerek kidolgozására és alkalmazására tart igényt, Vranicki a pozitívizmus és a szcientizmus megnyilvánulását látta. Több felszólaló nem értett egyet a tudomány és a filozófia ilyen szembeállításával, s a filozófia tudományos jellegét hangsúlyozta, kiemelve, hogy a filozófia nem lehet kizárólag antropocentrikus ideológia, s hogy humanizáló funkcióját is csak úgy töltheti be, ha az egész anyagi világ objektív törvényszerűségeinek filozófiai általánosítására vállalkozik a szaktudományok eredményeire, módszereire támaszkodva. Ezt a felfogást fejtette ki referátumában Kedrov akadémikus, aki a marxista filozófia jelenlegi központi feladatának a dialektika általános elméletének kidolgozását nevezte meg, ennek legfontosabb forrásául pedig — a forradalmi gyakorlat mellett — a természettudomány eredményeit s általában a tudomány történetét. Az a parázs vita, amely a konferencián a filozófia és a tudomány viszonyáról kialakult, mély és alapvető véleményeltéréseket tárt fel, melyekből a marxista filozófia jellegének, feladatainak, fejlődésének különböző, sokszor egyenesen ellentétes felfogása következett.

A konferencián elhangzott olyan vélemény is, hogy a marxista filozófia egyszerre különböző irányokban, különböző felfogásokban fejlődhet, s ezek az irányzatok nem kizárják, hanem kiegészítik egymást. Az eltérő irányzatok létezése ma vitathatatlan tény, de tekintettel arra, hogy itt a marxista filozófia jellegének, alapvető feladatainak és módszerének a megítéléséről van szó, a különböző felfogások nyílt összeütközése, a marxista álláspont egyértelmű tisztázására való törekvés aligha kerülhető meg a különféle irányzatokkal szembeni türelmességre történő hivatkozással. Ezt mutatta az optiaji konferencia tapasztalata is. Az előrelépés iránya és követelménye minden bizonnyal az, hogy ezeket a vitákat konkrétabb alapokra kell helyezni, szorosabban kell kapcsolni a pozitív kutatásokhoz, magukban a vitákban is erősítve a tudományos jelleget.

Visszatérő vitatéma volt a konferencián a marxista filozófia lenini szakaszának értékelése és ezen belül a lenini visszatükrözési elmélet. Az egyik álláspont — ezt képviselte referátumában Conkov — a marxista filozófia XX. századi történetének középpontjába Lenin filozófiai munkásságát s ennek kisugárzását állította, és ebből a szempontból vizsgáta a lenini filozófiai örökséget mint a marxista filozófia jelenlegi fejlődése szempontjából is domináló tényezőt. Ennek az álláspontnak az opponensei kétségbe vonták Lenin filozófiai munkásságának belső egységét és korszakmeghatározó jelentőségét, ellentmondást láttak a *Materializmus és empiriokriticizmus* és a *Filozófiai füzetek* között, tagadták a lenini örökség domináló szerepét a marxista filozófia későbbi fejlődésében és aktuális jelentőségét a marxista filozófia jelenlegi helyzetében. A vita — amely régebbi eredetű, és amely másutt, más alkalmakkor is kibontakozott — részletes ismertetése túlmenne egy rövid beszámoló keretein, és tanulságainak összefoglalására sem vállalkozhatom. Annyit azonban meg lehet állapítani, hogy a vita ráirányította a figyelmet a marxista filozófia története kutatásának jelentőségére és ennek keretében a lenini filozófiai örökség mélyebb elemzésére, érdemi értékelésére és folytatására. A Leninre történő formális hivatkozás vagy Lenin gondolatainak formális elutasítása nem mindig és nem eléggé párosul Lenin gondolatainak következetes és ugyanakkor árnyalt végiggondolásával, a bennük rejlő gazdag tartalom kibontásával, a belőlük fakadó új kérdések kutatásával és megválaszolásával. Ezt példázza sok szempontból a lenini visszatükrözési elmélet körüli vita is, amelyben a lenini elméletet ellenfelei alaptalanul azonosítják a visszatükrözés lapos mechanikus felfogásával, jogos védelme pedig nem eléggé kapcsolódik össze a benne rejlő lehetőségek teljes kibontásával.

Az elméleti viták után a filozófiai és szociológiai folyóiratok szerkesztői megbeszélték a folyóiratok jobb együttműködésének, egymás kölcsönös tájékoztatásának a kérdéseit is, s elfogadták a lengyel filozófusok és szociológusok meghivását arra vonatkozóan, hogy 1968-ban a következő értekezlet színhelye Lengyelország legyen. Megállapodás született az értekezlet vitatémáiról is: 1. Megismerés és értékelés; 2. A tudományos-technikai fejlődés társadalmi hatása a szocialista országokban. *W. A.*

Nyelvfilozófiai kalandozások

Az alább ismertetésre kerülő írások közös vonása, hogy közvetve vagy közvetlenül a *jelentés* problémájával foglalkoznak logikai-nyelvelméleti szempontból. Ezen túlmenően is van közük egymáshoz: úgy válogattam ki őket, hogy érveket szolgáltassanak egymás számára, illetve egymás ellen.

I. Filozófia és mindennapi nyelv[1]

Az úgynevezett analítikus filozófia egy újabb és önmagában is rendkívül heterogén irányzata *a mindennapi nyelv filozófiája* (ordinary-language philosophy). Ehhez az irányzathoz szokás sorolni azokat a filozófusokat, akik kisebb-nagyobb eltérésekkel a késői G. E. Moore, John Wisdom és Wittgenstein cambridge-i, ill. Gilbert Ryle és J. L. Austin oxfordi iskolájának hagyományait folytatják. A *Philosophy and Ordinary Language* olyan tanulmányokból áll, melyekben a mindennapi nyelv filozófusai magáról a nyelvről fejtik ki nézeteiket.

Bevezetőjében Ch. E. Caton, a kötet szerkesztője azt hangsúlyozza, hogy a mindennapi nyelv alapvető szerepet játszik egész szellemi tevékenységünkben. Ez azonnal kiderül, ha a mindennapi nyelv és a *szaknyelvek* (technical languages) viszonyát elemezzük. A mindennapi nyelv az a nyelv, mely meghatározza a nyelvi közösségek határait. Nagyrészt ezt a nyelvet használja a fizikus vagy az asztalos, ha kollégáival beszélget, és méginkább ezt használja, ha feleségével társalog. Talán kizárólag ezt a nyelvet használják a fizikus és az asztalos akkor, amikor egymással beszélgetnek, vagy gyerekekhez szólnak. A legtöbb felnőtt ért és használ valamilyen szaknyelvet; a szaknyelvek — intelligencia, alkat, stb. különbségeit elhanyagolva — éppúgy mindenki számára megtanulhatók, mint a mindennapi nyelv. A különbség az, hogy míg valamely nyelvi közösségben egy-egy szaknyelvet csak némelyek beszélnek, a közösség mindennapi nyelvét annak minden tagja tudja használni. Caton megjegyzi, hogy az ebben az értelemben vett mindennapi nyelv szótári egységei és szintaktikai szabályai nyilván nem alkotnak szigorúan meghatározható összességet; de — elvileg — ez az összesség mégis meghatározható kell hogy legyen, különben nem léteznének nyelvi közösségek.

Mindennapi és szaknyelv nem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint — mondjuk — az angol és a francia. Egy szaknyelv senkinek sem lehetne anyanyelve. A szaknyelvek *részei* az olyan nyelvek egészének, mint a francia vagy az angol. Miből áll mármost egy szaknyelv? Főleg — ha ugyan nem kizárólag — olyan *szavakból* és *kifejezésekből*, melyeket a mindennapi nyelv nem ismer (pl. „mezon"), ill. nem a kérdéses szakterületen használt értelemben ismer (pl. „gyűrű" az algebrában). Nincs példa arra, hogy egy szaknyelv más szintaktikai formákat használjon, mint a mindennapi nyelv. A szaknyelvek rengeteg kifejezést a használat megváltoztatása nélkül vesznek át a mindennapi nyelvből. A szaknyelvek fordulatai hasonlóak a mindennapi nyelvekéhez. A „Nem hiszem, hogy a neutrinóknak van töltésük" és a „Nem hiszem, hogy a macskák esznek sárgarépát" ugyanezt előfeltételezi, implikálja, jelzi — nevezetesen mindkét kijelentés azt implikálja, hogy a beszélő nem hiszi, hogy valami így és így van, és azt előfeltételezi, hogy valaki utalt arra, hogy valami így és így van. „E viszonyokat összefoglalóan jellemezzük — írja Caton, — ha azt mondjuk, hogy a szaknyelv mindig a mindennapi nyelv *járuléka*". (VIII. o.) Így a mindennapi nyelv tulajdonképpen minden nyelv alapja, sőt, azt lehet mondani, hogy a mindennapi nyelv „az alapja minden vizsgálódásnak és egyáltalán minden jellegzetesen *emberi* tevékenységnek". (XI. o.)

A kötetben foglalt tanulmányok közül hármat ismertetek.

J. L. Austin írása *(The Meaning of a Word)* azt van hivatva igazolni, hogy az „egy szó jelentése" kifejezés legtöbbször — ha ugyan nem mindig — teljesen értelmetlen. A „jelentés" szó a közönséges, mindennapi használatban lehet ugyan értelmes kifejezések része, ilyenkor azonban mindig meghatározott, adott szavak jelentéséről van szó: Mi a „sebes" szó jelentése? Mi a „hullám" szó jelentése? — Az ilyen kérdésekre válaszolni is tudunk: vagy megmagyarázzuk azt, hogy milyen kifejezésekben, kijelentésekben fordul elő helyesen (ill. helytelenül) a kérdéses szó, azaz „leírjuk a szó szintaktikáját", vagy pedig a kérdezővel *elképzeltetünk* olyan helyzeteket, amelyek leírása a kérdéses szót tartalmazó

[1] *Philosophy and Ordinary Language*. Szerk. Charles E. Caton. University of Illinois Press, Urbana 1963. XII + 246. o.

kijelentésekkel történhet, azaz „bemutatjuk a szó szemantikáját". A filozófusok azonban *általánosítva* így teszik fel a kérdést: Mi egy *szó* jelentése? De ez abszurd fordulat! — kiált fel Austin — hiszen nyilvánvalóan nem lehet arról beszélni, hogy *általában* mit jelentenek a szavak. Ily abszurditást elkerülendő, a filozófusok *megváltoztatják a kérdés értelmét*, és nem azt kérdezik, hogy általában mi a szavak jelentése, hanem azt, hogy mi a szavak „jelentése"? A továbbiakban már e fiktív létezőről, a „jelentés"-ről beszélnek, ennek mibenlétét kutatják. Ezen az úton hagyományos, megnyugtató varázsszavak kínálják magukat: „fogalom", „idea", „lelki kép" stb. Elég azonban egy rövid párbeszéd bárkivel, aki nem filozófus, és máris kiderül, hogy a vizsgálat így is vakvágányon halad. „Képzeljünk el egy kétségek között hányódó egyszerű embert, aki megkérdezi tőlem, hogy mi a 'fülledt' szó jelentése. Ha erre azt felelem, hogy az nem más, mint a 'fülledtség' ideája vagy fogalma, az illető bizonyosan bolondnak néz." (5. o.) Az esetből Austin arra következtet, hogy az egyszerű ember egészen más válaszra számított, és egyáltalán: ilyen jellegű kérdésre nem *adható* ilyen válasz. Mindez meggyőzően mutatja, hogy meghatározatlan x esetén a z „x szó jelentése" kifejezés tökéletesen értelmetlen.

Austin elemzése éleselméjűen világítja meg azt a tényt, hogy amikor filozófusok a jelentés mibenlétét vizsgálják, a „jelentés" szó egészen más értelemben szerepel, mint a „mi ennek és ennek a szónak a jelentése?" kérdésben. A befejezés azonban logikai durrdefekt. Megkülönböztetvén a „jelentés" két jelentését, a szerző elképzel egy szituációt, melyben a két jelentést összekeverik; a szituációt — joggal — komikusnak találja. Ebből azonban semmi sem következik arra vonatkozóan, hogy a „jelentés" egy bizonyos használata értelmes-e, vagy sem.

Gilbert Ryle Ordinary Language c. tanulmányában bizonyos félreértéseket szeretne eloszlatni, melyek a „mindennapi nyelv" kifejezéssel kapcsolatosak. Szembeállítja egymással a „mindennapi nyelv használata" és az „egy kifejezés mindennapi használata" megfogalmazásokat. Ha a mindennapi nyelv használatáról beszélünk, akkor a „mindennapi" implicite vagy explicite a „szokatlan", „ezoterikus", „szakmai", „költői" stb. ellentéteként szerepel. Nem-mindennapi nyelvet beszélnek ebben az értelemben a jogászok, teológusok, filozófusok és tengerészek. A mindennapi és nem-mindennapi nyelv között nincs éles határvonal: hová tartozik pl. a „karburátor"? A határ elmosódott, de a legtöbb kifejezésről azonnal el tudjuk dönteni, hogy hová tartozik: a „kenyér" és a „materiális implikáció" között nyilván választóvonal húzódik.

Amikor azonban egy kifejezés mindennapi használatáról beszélünk, a „mindennapi" nem áll szemben az „ezoterikus" stb. használattal. A „mindennapi" ellentéte itt a „nem-szokásos", „nem-standard." A mindennapi nyelv kifejezéseit lehet (az utóbbi értelemben) mindennapi és nem-mindennapi módon használni, mint ahogyan pl. egy borotválkozótükröt, mely mindennapi használati tárgy, lehet nem-mindennapi módon használni — pl. fényjeleket lehet vele adni. A nem-mindennapi nyelv kifejezéseit is lehet azonban (az utóbbi értelemben) mindennapi módon használni: általában így használják a szakemberek a szakkifejezéseket; és nem-mindennapi módon is lehet használni nem-mindennapi kifejezéseket, mint ahogyan nem-mindennapi tárgyakat is lehet nem-mindennapi módon használni. Ha valaki hangvillával tüzet piszkál, az nem-mindennapi módon használ egy nem-mindennapi eszközt — holott a tűzgyújtás elég mindennapi művelet!

Így tehát ha egy filozófus azt állítja, hogy bizonyos filozófiai kérdések bizonyos kifejezések mindennapi használatával kapcsolatosak, ezzel nem állítja azt, hogy e kérdések *mindennapi* kifejezések használatát érintik. Ugyanakkor a mindenki által használt kifejezések használati módjának tisztázása bizonyos esetekben elsődleges a csak kevesek által használt kifejezések használati módjának tisztázásával szemben. A szakkifejezések magyarázatakor előfeltételezzük a mindennapi kifejezések ismeretét. A nem-szakmai terminológia ily módon a szakmai terminológia alapjául szolgál.

Egy kifejezés mindennapi használatáról beszélve leginkább a „használat" szót kell hangsúlyozni. A „használat" az alapvető kategória; a filozófusok nem szavakat, hanem szavak *használatát* tanulmányozzák. Egyébként csak mostanában kezdtek el a filozófusok kifejezések használatáról beszélni. Elődeink még úgy gondolták, hogy minden kifejezésnek megfelel valamilyen fogalom vagy *idea*. Fogalomról beszélni sok tekintetben nagyon kényelmes, de voltak e terminológiának lényeges hátrányai is: „A filozófusoknak az volt a benyomásuk, hogy mielőtt — mondjuk — az *ok* vagy a *végtelen* vagy a *bűnbocsánat* fogalmát elemezni kezdenék, először kénytelenek eldönteni, hogy vajon a fogalmaknak természetfeletti vagy csak pszichológiai egzisztenciájuk van-e; hogy objektív megfigyelés vagy pedig a környezet számára ellenőrizhetetlen introspekció tárgyai lehetnek-e." (113. o.) Később divatos lett kifejezések *jelentéséről* beszélni. Az okság fogalam helyett az „okság" szó jelentését vizsgálták. A filozófusok és a logikusok azonban ebben az időben nem tudtak szabadulni egy teljesen téves jelentéselmélettől, mely szerint

a „jelentés" egy speciális *viszony*, amely egy kifejezés és egy megfelelő entitás között áll fenn. Egy kifejezés jelentésének azt az entitást tekintették, amelynek az illető kifejezés a *neve*. Így a „naprendszer" kifejezés jelentésének tanulmányozását tulajdonképpen félig azonosították a naprendszer tanulmányozásával.

Kifejezések *használatáról* beszélni a jelentésük helyett mármost azzal az előnnyel jár, hogy logikai vizsgálódásaink során a világegyetemet nem népesítjük be különleges, szokatlan létezőkkel. Megszoktuk, hogy biztosítótűk, zsebkések, jelvények stb. használatáról beszéljünk; ezekkel az ismert kifejezésekkel nem asszociálunk furcsa entitásokat akkor sem, ha *szavak* használatáról van szó. Még egy előny: a logikai szabályok helyzete jóval világosabbá válik ilyen tárgyalásmód mellett. A logikai szabályok azok közé tartoznak, melyeket a nyelvi kifejezések használatakor megtanulunk. Megtanuljuk például, hogy papa és mama mindketten lehetnek magasak, de nem lehetnek mindketten magasabbak a másiknál; vagy hogy a nagybácsik lehetnek szegények vagy gazdagok, kövérek vagy soványak, de nem lehetnek nőneműek — *csak* hímneműek lehetnek. Míg kevéssé plauzibilis azt mondani, hogy bizonyos fogalmak vagy ideák vagy jelentések értelmetlenek vagy abszurdak, teljesen elfogadható állítás az, hogy valaki egy kifejezést rosszul használ.

A kötet még egy Ryle-tanulmányt tartalmaz. Címe: *A jelentés elmélete (The Theory of Meaning)*. A jelentés problémáját itt logikatörténeti szempontból elemzi a szerző. Mill, Frege, Russell és Wittgenstein munkáira utal elsősorban. Kimutatja, hogy Mill a jelentést nem szűkítette le teljesen a *név* és a *megnevezett* viszonyára, de követői már csak ezt a relációt látták. Frege és Russell különböző kísérleteket tettek arra, hogy ennek az egyoldalú felfogásnak keretein belül maradva a nemkívánatos következményektől megszabaduljanak. Gyökeres változást csak Wittgenstein hozott, aki a jelentést a nyelvi egységek használati módjával azonosította, és a név-megnevezett viszonyt a jelentés egy speciális *alesetének* tekintette.

Ryle ismertetéseit nem ismertetem részletesen. Tanulmányának bevezető gondolatmenetét azonban érdemes összehasonlítani Austin fejtegetéseivel.

Mindnyájan tudjuk használni a jelentés fogalmát — írja Ryle. Amikor valamilyen kifejezést nem értünk, megkérdezzük, hogy mit jelent; érdeklődünk, hogy mi e kifejezés *jelentése*. Egészen másról van szó akkor, amikor feltesszük a kérdést: *Mi a jelentés?*

A különbséget jól érzékelteti Ryle hasonlata. A „mi ennek és ennek a szónak a jelentése?" kérdés a „mi ennek és ennek a dolgonak az ára?" kérdéshez hasonlítható. Az „ennek a két dolognak ugyanaz az ára" megállapítás az „ennek a két kifejezésnek ugyanaz a jelentése" megállapítással rokon. Ezzel szemben az az absztrakt kérdés, hogy „mi a jelentés?", a „mi az ár?", „mi a csereérték?" kérdéseknek felel meg. A közgazdász elvont elméleti problémája — „mi a tényleges természete annak, ami közös két azonos áru dologban?" — a filozófus problémájához hasonlítható: „mi a természete, mibenléte annak, ami egy kifejezésben és annak fordításában, átfogalmazásában közös?".

Ez az utolsó fordulat az, ami különösen figyelemre méltó. Ryle ugyanazzal a megállapítással indítja gondolatmenetét, mint Austin: a „jelentés" mindennapi és filozófiai jelentése nem esik egybe. Ryle azonban nem arra következtet, amire Austin, hogy ti. ezért a filozófiai kérdésfeltevés értelmetlen, hanem *értelmesen teszi fel az absztrakt kérdést*. Az *absztrakció általi definíció* kipróbált és elfogadott módszerére történik itt implicit utalás. Ryle tulajdonképpen arra emlékeztet, hogy ha jelentés*azonosságról* lehet beszélni, akkor szükségképpen a *jelentésről* mint absztrakt entitásról is lehet szó; a jelentés *az*, ami közös az azonos jelentésű kifejezésekben. Ryle ezzel legálisnak nyilvánítja a jelentés mibenlétéről szóló gondolatmeneteket — hiszen nem lehet *eleve* értelmetlennek mondani őket —, ugyanakkor az általa elfogadott megoldásról — a jelentés használatelméletéről — már kimutatta, hogy nem vezet metafizikai entitások tételezéséhez.

II. Rudolf Carnap, és akiknek nem kell[2]

A késői Wittgenstein és követői a mindennapi nyelv alapvető jellegét hangsúlyozzák. A filozófusok és logikusok elsődleges feladata a mindennapi nyelv tanulmányozása, mégpedig a mindennapi nyelv keretein belül maradva, e nyelv saját eszközeinek segítségével. *Rudolf Carnap* — és a jórészt általa megteremtett logikai szemantikai iskola — más véleményen van. Carnap nézeteinek kialakulását kitűnően nyomon követhetjük annak

[2] *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Szerk. P. A. Schilpp. Illinois 1963. XVI + 1088 o.

az intellektuális önéletrajznak a segítségével, melyet a Schilpp által szerkesztett kötet elé írt. A Carnap felfogásával szemben állók véleményét, a logikai szemantikával kapcsolatos vitákat is megismerhetjük a *The Philosophy of Rudolf Carnap* olvasása során; a kötetbe 26 jelentős filozófus írt tanulmányokat. Külön érdekességet jelentenek Carnapnak e tanulmányokra adott *válaszai.*

Carnap nem foglalkozik a mindennapi nyelv logikai elemzésével — és a nem mindennapi nyelvek elemzésével sem foglalkozik. Egyáltalán: a *ténylegesen használt,* természetes vagy félig természetes nyelvek logikai sajátosságait Carnap nem tárgyalja. Ehelyett mesterséges nyelveket, *szemantikai rendszereket* épít fel, és ezeket vizsgálja. Carnap munkásságát követői és kritikusai egyaránt a természetes nyelvek logikai elemzésétől való elfordulásnak értékelik. Míg azonban a kritikusok szerint a logikai szemantika eredményei *nem is használhatók* fel a ténylegesen beszélt nyelvek vizsgálatában, a tanítványok ennek ellenkezőjét hangsúlyozzák. Yehoshua Bar-Hillel a kötetben közölt tanulmányában — *Remarks on Carnap's Logical Syntax of Language* (519—543. o.) — úgy véli, hogy Carnap eredetileg mesterséges nyelvek bizonyos sajátosságait kutatta, de az így nyert eredmények természetes nyelvek vizsgálatában is gyümölcsöztethetők. Carnap „nem azért írta a *Logical Syntax of Language*[3]-t, hogy keretet szolgáltasson a természetes nyelvek tárgyalásához. Azért írta, hogy eszközt vagy legalább egy eszköz körvonalait alkossa meg, mellyel a tudomány mesterséges nyelvi rendszereit hatásosan lehet kezelni. Nem hangsúlyozta azonban eléggé, hogy ez az eszköz szinte ugyanilyen alkalmas a köznyelv tárgyalására is". (520. o.) Bar-Hillel ugyanakkor kiemeli, hogy a *Syntax* bevezetésében Carnap tesz bizonyos utalásokat arra, hogy rendszere alkalmazható a természetes nyelvek vizsgálatában is.

Carnap önéletrajza azonban más hangsúllyal szól a mesterséges nyelvek szerepéről. „A szintaktikai módszer kifejtésének fő motivációja a következő volt. Beszélgetéseink során a Bécsi Körben kiderült, hogy minden kísérlet a minket érdeklő filozófiai kérdések pontosabb megfogalmazására a nyelv logikai elemzésének problémáival végződött. Mivel felfogásunk szerint a filozófiai problémák nem a világra, hanem a nyelvre vonatkoznak, ezeket a problémákat nem a nyelvben, hanem a metanyelvben kell megfogalmazni. Ezért úgy tűnt, hogy egy megfelelő metanyelv kifejlesztése alapvetően hozzájárulna a filozófiai problémák világosabb megfogalmazásához és gyümölcsözőbb megvitatásához." (55. o.) Filozófiai problémák azonban nem a mesterséges nyelvekben, hanem a köznyelvben merülnek fel, és valóban, úgy tűnik, hogy Carnap nem is gondolt a természetes nyelvek vizsgálatának elhanyagolására, olyannyira nem, hogy szükségesnek tartotta kiemelni: elemzései kiterjednek a mesterséges nyelvekre *is.* „A különböző nyelvformák, melyeket meg kell vizsgálnunk, össze kell hasonlítanunk — és amelyek közül egyet vagy többet ki kell választanunk bizonyos célból —, természetesen nemcsak történetileg adott nyelvek lehetnek, mint a természetes nyelvek vagy a matematika történetileg kialakult szimbolikus nyelvei, hanem mindazok az új formák is, melyeket valaki fel kíván építeni. (55. o.) Arról van inkább szó, hogy Carnap a természetes nyelvek logikai elemzését nem tartotta *közvetlenül* elvégezhetőnek, ezért olyan *ideális* nyelveket kívánt felépíteni, amelyek tanulmányozása folytán a köznyelv logikája is megközelíthetővé válik. „A természetes nyelvek rendszertelen és logikailag tökéletlen szerkezete folytán ezek formális felépítési és átalakítási szabályainak megállapítása olyan bonyolult, hogy gyakorlatilag talán nem is valósítható meg."[4] Ugyanakkor a szintaktikai módszer „nemcsak a tudományos elméletek logikai elemzésében lesz használható — *a természetes nyelvek logikai elemzésében* is segítséget nyújt majd. Bár itt... szimbolikus nyelveket fogunk vizsgálni, a szintaktikai fogalmak és szerkezetek — nem részleteikben, de általános jellemzőikben — a hihetetlenül bonyolult természetes nyelvek elemzésére is alkalmazhatók. Ezek közvetlen analízise, mellyel eddig próbálkoztak, elkerülhetetlenül sikertelen lesz, mint ahogy egy fizikus is kudarcot vallana, ha törvényeit mindjárt az elején természeti tárgyakra... kívánná vonatkoztatni... Még egy összehasonlítás:

[3] Carnap első nagy logikai műve. Az itt konstruált jelrendszerek jeleihez Carnap nem rendelt *jelentést:* kizárólag a jelek közötti formális viszonyokat elemezte. E megközelítési módot *szintaktikai*nak nevezte. Későbbi munkáiban már nem szintaktikai, hanem *szemantikai* rendszereket épített fel, nem vonatkoztathatott tehát el attól a ténytől, hogy a nyelvi jeleknek jelentésük is van. A jelrendszerek felépítésének *célja* azonban nem változott meg, így a szintaktika-szemantika különbségtevés *pillanatnyilag* érdektelen számunkra.

[4] *The Logical Syntax of Language.* 1937. (A New Jersey-i 1959-es kiadásból idézek.) 2. o.

a hegyláncok, folyók, az országhatárok és hasonló dolgok bonyolult alakulatait földrajzi koordináták segítségével tudjuk legkönnyebben ábrázolni és vizsgálni — vagy, más szavakkal, *a természetben nem létező, konstruált vonalak segítségével.* Ugyanígy, egy adott természetes nyelv... szintaktikai sajátosságait is leginkább egy mesterséges nyelvvel történő összehasonlítás során tudjuk ábrázolni és vizsgálni; ekkor a mesterséges nyelv mintegy vonatkoztatási rendszerül szolgál."[5]

Azt kell tehát mondanunk, hogy Carnap a mesterséges nyelveket nem a természetes nyelvek *helyett* kívánja vizsgálni; a ténylegesen használt nyelvek logikai elemzését is elő szeretné segíteni kutatásával.

Függetlenül mármost Carnap szubjektív szándékaitól, sokan úgy látják, hogy logikai eredményei és módszerei nem relevánsak a természetes nyelvek kutatásában. A bírálatok főleg Carnap *szemantikai* nézeteivel kapcsolatosak. Szükséges ezért röviden áttekintenünk a carnapi szemantikai rendszerek általános sajátosságait.

Míg egy kalkulust teljesen megadtunk azzal, ha képzési és levezetési szabályait, valamint axiómáit rögzítettük, egy szemantikai rendszer esetében ezekhez még *deszignációs szabályok* és *igazság-szabályok* járulnak. A deszignációs szabályok a rendszer szimbólumaihoz jelentést[6] rendelnek; az igazság-szabályok pedig *igazságfeltételeket* szabnak az elemi mondatoknak, valamint a logikai konstansok („és", „vagy" stb.) definíciója révén lehetőséget teremtenek az összetett mondatok igazságfeltételeinek rekurzív meghatározására. A szemantikai rendszer olyan mondatokat is tartalmaz, melyek igazsága már pusztán a szemantikai szabályok alapján megállapítható, nem szükséges a tapasztalatra hivatkozni. E mondatok egy része olyan, hogy formális felépítésükből következik az analiticitás.[7] Egy szemantikai rendszerben azonban olyan analitikus mondatok is szerepelhetnek, melyek nem szintaktikai felépítésük, hanem éppen *jelentésük* folytán igazak feltétel nélkül. Az analiticitás ilyenkor is a szemantikai szabályokból következik: a deszignációs szabályok mondják ki azt, hogy két kifejezés *azonos jelentésű*, vagy hogy valamely állítmány egy alanyt feltétel nélkül megillet.[8] A szemantikai rendszerben definiálhatók ún. *modális operátorok* („szükségszerű", „lehetséges" stb.) is. Elegendő egy ilyen operátor bevezetése, a többi ennek alapján definiálható. Carnap meghatározása szerint egy mondat akkor szükségszerű, ha analitikusan igaz.[9]

A szemantikai rendszerekkel kapcsolatban több olyan fogalmat *definiál* tehát Carnap, melyek korábban is használatosak voltak a filozófiában. E definíciók Carnap szerint nem önkényesek, hanem az intuitív jelentést rögzítik, illetve változtatják meg annyiban, amennyiben ezt a rendszer logikai ellentmondásmentessége megköveteli. Az ilyen definíciókat Carnap *explikáció*nak nevezi. „Az a feladat, hogy pontosabbá tegyünk egy logikailag nem teljesen pontos fogalmat, melyet a mindennapi életben vagy a tudományos vagy logikai fejlődés egy korábbi szakaszában használtunk, sőt hogy helyettesítsük egy újonnan megalkotott, pontosabb fogalommal, a logikai analízis és a logikai konstrukció legfontosabb feladatai közé tartozik."[10]

[5] Uo. 8. o.

[6] Carnap a *Meaning and Necessity* c. művében (1947) foglalkozott először a *jelentés mibenlétével.* Frege kimutatta, hogy a jelentés név-relációként való felfogása — ahol ez a reláció valamely nyelvi kifejezés és valamely nyelven kívüli entitás között létesít megfelelést — *logikai paradoxonokhoz* vezet. E paradoxonokat Carnap úgy igyekszik elkerülni, hogy minden nyelvi egységhez *két* — absztrakt vagy konkrét — entitást rendel. A jelentés fogalmával kapcsolatos filozófiai problémákat Carnap megoldásának helyenként kifejezetten mesterkélt jellege azonban csak elmélyíti, arról nem is beszélve, hogy a kérdéses logikai nehézségek is csak félig-meddig tűnnek el.

[7] Állattenyésztésben teljesen járatlan filozófusok is meg tudják állapítani pl. az „Egy tehén vagy fekete vagy nem fekete" kijelentés feltétlenül igaz voltát. A „vagy" logikai konstans definíciójából („p vagy q" akkor és csak akkor hamis, ha p is és q is hamis) következik kijelentésünk analitikusan igaz volta, mivel „a tehén fekete" és „a „tehén nem fekete" állítások közül az egyik biztosan igaz.

[8] A szemantikai szabályok rögzíthetik pl. azt, hogy a „vénlány" és az „öreg hajadon" kifejezések azonos jelentésűek, ebből következik a „Minden öreg hajadon vénlány" mondat analiticitása. Hasonlóképpen egy szemantikai szabállyal („jelentésposztulátummal") bevezethetjük, hogy „A fekete egy szín", tehát e mondat is analitikus.

[9] A fenti példára alkalmazva: Jelölje Np azt, hogy p szükségszerűen igaz; ekkor az N (A fekete egy szín) igaz mondat. Hasonlóképpen N ($p \vee \overline{p}$) is igaz például, itt azonban nem is számít az, hogy mi a p jelentése.

[10] *Meaning and Necessity.* Illinois 1956. 7—8. o.

Az a kérdés, hogy a mesterséges nyelvek felépítésén keresztül közelebb lehet-e jutni a történetileg kialakult nyelvek logikai szerkezetének vizsgálatához, ekkor úgy fogalmazható át, hogy a carnapi értelemben felfogott explikáció csakugyan hozzájárul-e egyes történetileg adott, de nem teljesen világos fogalmak világossá tételéhez?

Ebben a megfogalmazásban teszi fel a kérdést P. F. Strawson e kötetben foglalt tanulmánya: *Carnap's Views on Constructed Systems Versus Natural Languages in Analytic Philosophy.* (503—518. o.) Strawson a mindennapi nyelv filozófusainak módszerét állítja szembe Carnap eljárásával; az előbbi „abból áll, hogy kísérleteket teszünk a mindennapi életben használatos fogalmak bonyolult logikai tulajdonságainak leírására. Itt nem modellként szolgáló szavak modellszerű viselkedését írjuk elő, hanem tényleges szavak tényleges viselkedését írjuk le; nem szabályokat csinálunk, hanem szokásokat jegyzünk fel. A másik módszernek nyilván vannak bizonyos előnyei. A használni kívánt apparátus természete és képességei világosak. Készítői eleve tudják, hogy milyen *jellegű* dolgokat akarnak vele csinálni." (503. o.) Az első módszer használója nincs ilyen kényelmes helyzetben, kénytelen ugyanis rendszertelen, gyakran túl nehézkes, esetenként improvizált eszközökkel dolgozni. Strawson szerint azonban fel sem vethető az a kérdés, hogy melyik módszer az előnyösebb, mivel e két módszer eleve különböző feladatok elvégzésére szolgál. „... első pillantásra evidensnek látszik — írja Strawson —, hogy tudományos elméletek kulcsfontosságú fogalmainak formális magyarázatát kínálni annak, aki nem-tudományos gondolatmenetek filozófiai megvilágítására vágyik, valami teljesen irreleváns — merő félreértés, éppúgy, mintha egy fiziológiai kézikönyvet ajánlanánk annak, aki (egy sóhaj kíséretében) azt mondja, hogy szeretné megérteni az emberi szív rejtelmeit." (505. o.) A természetes nyelvvel — filozófiai érdeklődésből — közvetlenül foglalkozó analitikusok módszerével nem versenyezhet a formális rekonstrukción alapuló eljárás, mert ez utóbbi egyszerűen *másra való.* „Olyan tipikus filozófiai problémák, amelyek nem-tudományos összefüggésekben előforduló fogalmak kapcsán merülnek fel, nem oldhatók meg azzal, hogy a tudományban pontosan és gyümölcsözően használandó fogalmak számára szabályokat fektetünk le. Ha ezt tesszük, akkor nem egy tipikus filozófiai problémát oldunk meg, hanem más tárgyra térünk át." (506. o.)

Ha Strawson csak ennyit mondana, akkor bírálata nem lenne különösebben figyelemreméltó. Nyilvánvaló ugyanis, hogy Carnap konstrukcióinak célját Strawson itt — Bar-Hillelhez hasonlóan — kizárólag abban látja, hogy a tudomány mesterséges nyelvi rendszereinek elemzését megkönnyítsék. Nem lehet azonban kétséges, hogy Carnap nem utolsósorban a történetileg kialakult nyelvek logikai szerkezetéhez is közelebb akart jutni konstrukcióinak segítségével, és függetlenül attól, hogy e célját mennyiben érte vagy érhette egyáltalán el, a mesterséges nyelvek felépítésének módszere ily módon *elvileg megvitatandó* versenytársként jelentkezik. Strawson azonban nem áll meg a fenti értelmezésnél, és a carnapi explikáció egy olyan interpretációját is elemzi, mely véleményem szerint inkább megfelel Carnap saját elképzeléseinek.

A mesterséges nyelvek segítségével történő explikáció hívei ebben az értelmezésben „nem azon az alapon kínálják fel konstrukcióikat, hogy azok más célokra jól használhatók, és nem is állítják komolyan azt, hogy jólszabályozott kifejezéseik rendszere teljesen pótolni tudná a mindennapi célokra használt mindennapi nyelveket. Inkább elmélkedés tárgyául ajánlják rendszereiket, mivel azoknak a következő előnyeik vannak: először, belső szerkezetük világos, mivel kulcsfogalmaik pontos és meghatározott viszonyban állnak egymással (és ezt a rendszer ábrázolja), míg a megvilágításra szoruló mindennapi fogalmak *ex hypothesi* nem rendelkeznek ilyen pontos és meghatározott kapcsolatokkal...; és, másodszor, e rendszerek legalábbis néhány alapvető fogalma fontos sajátosságokban hasonlít a világosabbá teendő mindennapi fogalmakhoz... A rendszer egésze ekkor pontos és szigorú szerkezetként jelenik meg, melyhez képest szokásos fogalmi felszerelésünk laza és rendetlen közelítésnek tűnik." (511. o.)

Eszerint a mesterséges nyelvek kidolgozói és a természetes nyelv közvetlen elemzésének hívei végső soron ugyanazt a feladatot kívánják megoldani, a történetileg kialakult nyelvek logikai szerkezetének feltárását. Strawson a konstrukcionista módszert tartja kevésbé célravezetőnek, szerinte a mesterséges nyelvekkel való eredményes összehasonlítás már feltételezi a természetes nyelvek logikai szerkezetének *előzetes* ismeretét.

„Ha a konstruált fogalmak világos működésétől várjuk azt, hogy fény derüljön a nem-konstruált fogalmak homályos működésében gyökerező problémákra és nehézségekre, akkor pontosan azt kell világosan megmutatni, hogy a konstruált fogalmak mennyiben hasonlítanak a nem-konstruált fogalmakhoz, illetve mennyiben különböznek azoktól. És hogyan érhetjük el *ezt* az eredményt, ha a természetes fogalmak működési módját nem írtuk le pontosan? De ez a feladat éppen azt jelenti, hogy a természetes nyelvek lingvisztikai kifejezéseinek logikai viselkedését kell leírnunk." (513. o.) Ha viszont ezt

sikeresen megtettük, akkor már nincs miért használni a mesterséges modellt. Strawson hangsúlyozza, hogy a természetes nyelvek ogikai elemzésekor bizonyos esetekben segítségünkre lehet ugyan egy szemantikai rendszer, amennyiben segítségével gyümölcsöző összehasonlításokat tehetünk, a természetes nyelvek közvetlen tanulmányozását azonban a szemantikai rendszerek vizsgálata nem *helyettesítheti*. Sőt a gyümölcsöző összehasonlítások lehetőségei is csak igen korlátozottak, mivel a természetes fogalmak logikai viselkedésének típusai olyan sokfélék, hogy e fogalmak adekvát elemzésekor gyakrabban akadály, mint előny, ha a mesterséges nyelvekre vonatkoztatjuk őket, tekintve a rendszerek fogalmainak viszonylag kis eltéréseket tűrő logikai sajátosságait.

Úgy gondolom, hogy Strawson nézetei itt nem különböznek alapvetően Carnap felfogásától. Egyrészt Carnap soha nem állította, hogy az explikáció helyettesthetné egy fogalom eredeti használatának leírását. Másrészt a szemantikai rendszerek vonatkoztatási rendszerként való használatát Strawson is egy lehetséges módszernek tartja, csak nem látja nagyon termékenynek. Annak igazolása azonban, hogy a formális rekonstrukció módszere csakugyan meddő, mind a mindennapi nyelv, mind pedig a logikai szemantika területén konkrét vizsgálatokat igényelne. E vizsgálatokkal viszont Strawson adósunk marad, és így a carnapi módszerrel szembeni ellenszenvét *személyes ízlésének* tudhatjuk csak be. Strawson tulajdonképpen nagyon jó partnere Carnapnak, aki szintén nem konkrét tapasztalati kutatásokra alapozza reményeit a mesterséges nyelvek elemzéséből adódó eredmények alkalmazhatóságáról.

Ami mármost Strawson és Carnap ízlésbeli eltérésének *okait* illeti, közülük a legfontosabbra maga Strawson mutat rá. Véleménye szerint Carnap azért közelít a mesterséges konstrukciók oldaláról a természetes nyelvek elemzése felé, mert ezt a közeledést szíve szerint nem is tartja olyan fontosnak. Igaz, hogy a hagyományos filozófiai problémák a mindennapi nyelvben gyökereznek, de e problémák végül is nem igazán érdekesek. Ami igazán érdekes, az a *tudomány:* ennek fogalmait pedig a szemantikai rendszerek tisztázzák. Strawson e Carnap-értelmezését teljesen elfogadhatónak tartom. Általa magyarázatot kapunk arra is, hogy milyen mélyebb okai vannak annak a *prima facie* ellentmondásnak, hogy Carnap, bár saját elméletét használhatónak tartja a természetes nyelvek elemzésére, mégis sehol sem ad használható útmutatást arra, hogy miképpen lehetne hozzáfogni ehhez az analízishez.[11]

Strawson lényegében a carnapi explikációk hasznosságát kérdőjelezte meg. W. V. Quine — Carnap leghatásosabb kritikusa — magát az explikáció *tényét* vonja kétségbe. Quine szerint Carnap, amikor logikájának alapfogalmait bevezette, és erre rendszereket épített, nem magyarázott meg *semmit;* Carnap explikációi nem haszontalanok, hanem egyszerűen *nem léteznek*. Quine kritikája elsősorban az analitikus-szintetikus megkülönböztetés ellen irányul, ezzel azonban kétségbevonja Carnap szemantikájának egészét.

Quine a Carnap kötetbe *Carnap and Logical Truth* címmel írt tanulmányt. Az analitikus-szintetikus dichotómia elleni érveket Quine itt lényegében csak megismétli: az eredeti — immár klasszikussá vált — kritikai gondolatmenetet a *Two Dogmas of Empiricism* c. tanulmányában fejtette ki, melyet alább ismertetek.

[11] Szeretnék még egy okot említeni, amely Strawson nézeteiben valószínűleg szerepet játszik. Véleményem szerint Strawson—Carnap sok más kritikusával együtt — nem érti meg teljesen a vonatkoztatási rendszerül szolgáló fogalomrendszer működésének miként jét. Nevezetesen nem látja azt, hogy egy vonatkoztatási rendszer segítségével bizonyos értelemben leírhatók olyan tulajdonságok is, amelyekkel a rendszer maga nem rendelkezik, hogy tehát a leírás sikerességét nem gátolja feltétlenül és elvileg, ha a vonatkoztatott tárgy és a vonatkoztatási rendszer szerkezetileg nem hasonlít egymáshoz. Konkrétan: ha egy szemantikai rendszer kifejezései bizonyos meghatározott tulajdonságokkal rendelkeznek, ebből nem következik az, hogy a rendszerre vonatkozó fogalmak nem teszik lehetővé *más* tulajdonságokkal is rendelkező természetes fogalmak tárgyalását. Ezt a problémát Carnap már a *Logical Syntax*ban látta, és az idézett földrajzi hasonlattal utalt rá. Újabb megjegyzéseiben még világosabban fogalmaz: „Úgy gondolom, hogy egy — a geometria helyzetével kapcsolatos — analógia itt nagyon hasznos lehet. Nyilvánvaló, hogy még a szabálytalan alakú felhők és az állandóan változó tengeri áramlatok formája is egy egzakt, rendszeres geometriával írható le a legjobban . . . Véleményem szerint ahhoz, hogy a nyelvi elmosódottságokat leírhassuk, nem szükséges valami olyan új metanyelvet keresnünk, amely elveti a szokásos logikai megkülönböztetéseket. Egy ilyen nyelv hatástalan lenne. Csupán arra van szükség, hogy megfelelő új fogalmakat definiáljunk a régi logikai keretben. (942—943. o.)

III. Quine kontra Carnap[12]

Quine Carnap-kritikája nem öncélú rombolás — mögötte pozitív filozófiai és logikai elképzelések húzódnak meg. Ismertetésükre itt egy vázlat erejéig sincs mód, csak annyit jegyzek meg, hogy Quine elméletéből az analitikus-szintetikus dichotómia tagadása logikusan következik, ha — amint ezt Carnap teszi — az analitikus kijelentéseknek csupán nyelvi szerepet, a szintetikus kijelentéseknek pedig kizárólag tapasztalati tartalmat tulajdonítunk. Quine szerint *minden* kijelentés igazságfeltételei egyaránt utalnak mind a nyelvhasználat, mind a nyelvenkívüli valóság tényeire, a két elem keveredésének különbségei *fokozatiak*. Maga a klasszikussá vált kritikai érvelés azonban nem kívánja meg a filozófiai háttér ismeretét. Most ezt az érvelést vázolom.

Quine mindenekelőtt különbséget tesz az analitikus mondatok két osztálya között. Az elsőbe azokat a kijelentéseket sorolja, amelyek analicititása független a nem-logikai kifejezések jelentésétől. Ezeket *logikai igazságoknak* nevezi. (Ilyen pl. a „Minden vénlány vénlány" kijelentés.) A második osztályba olyan kijelentések tartoznak, melyekből szinonim kifejezések helyettesítésével logikai igazságok nyerhetők. (Ha pl. a „vénlány" és az „öreg hajadon" szinonimák, akkor a „Minden öreg hajadon vénlány"-ból a „Minden vénlány vénlány" logikai igazsághoz juthatunk el.) Quine problémája mármost a második típusú analiticitással kapcsolatos: azt mutatja ki, hogy ezt a fogalmat sem a történetileg kialakult, sem pedig a mesterséges nyelvekben nem lehet megnyugatatóan definiálni. Ha ugyanis az analiticitást a szinonimitás fogalmával határozzuk meg, akkor felmerül a kérdés, hogy mikor tekintünk két kifejezést szinonímnak. Az analiticitás-fogalom csak akkor nyer tartalmat, ha a szinonimitás-fogalom is tartalmas. Nem megoldás, ha azt mondjuk, hogy a szinoním kifejezések megállapodás, definíció folytán szinonímek. A helyzet nyilvánvalóan fordított: olyan kifejezések szinonimitását szokás tudatosítani (pl. egy lexikográfus munkája során), amelyeket csakugyan azonos jelentésűeknek érzünk. A szinonimitást így nem lehet a definíció aktusára visszavezetni; sokkal inkább a definíció az, amely előfeltételez már meglevő szinonimitásokat.

Próbáljuk más módon meghatározni, hogy mit értünk szinonimitáson. Magától értetődő javaslatnak látszik a következő: tekintsünk szinonimnak két kifejezést akkor, ha minden összefüggésben felcserélhetők egymással olymódon, hogy az őket tartalmazó kijelentés igazságértéke nem változik. Csakhogy ilyen alapon nem találunk két szinonim kifejezést! Az a kijelentés pl., hogy „A 'vénlány' szó 7 betűből áll" nyilván igaz, de „Az 'öreg hajadon' szó 7 betűből áll" már hamis. Mondhatjuk, hogy egy idézőjelbe tett szó már *más kifejezés*, mint ugyanaz idézőjel nélkül, és így ellenpéldánk nem ellenpélda. A felcserélhetőségre támaszkodó definíciót tehát máris kiegészítettük egy *megkötéssel:* idézőjeles szövegösszefüggéseket nem veszünk figyelembe kifejezések szinonimitásának eldöntésekor. Csakhamar kiderül azonban, hogy garmadával adódnak az előbbihez hasonlóan kiküszöbölendő szövegösszefüggések. Nem mondhatom például, hogy az „Úgy tudom, Mariska vénlány" kijelentés akkor és csak akkor igaz, ha az „Úgy tudom, Mariska öreg hajadon" kijelentés igaz, mert lehet, hogy most tanulok magyarul, és a „hajadon" szót még nem hallottam, ellentétben a „vénlány" kifejezéssel; akkor az első kijelentés igaz lehet — ez függ Mariska családi állapotától és vélt ismereteimtől —, de a második kijelentés *biztosan hamis*. Logikai intuíciónk azonban azt sugallja, hogy mit sem ér az olyan szinonimitás-kritérium, mely falat emel a „vénlány" és „öreg hajadon" kifejezések közé: máris megszabadulunk tehát az „úgy tudom" kezdetű szövegösszefüggésektől. És most már nincs megállás: „azt kívánja, hogy", „attól tart, hogy", „abban reménykedik, hogy" stb. mind olyan fordulatai a mindennapi nyelvnek, amelyeket nem vehetünk figyelembe a szinonimitás-kritérium alkalmazásakor. De nem használhatjuk pl. a „szükségképpen" szót sem, mivel ezt meg *nem értjük:* hiszen Carnap azt mondta, hogy egy állítás akkor és csak akkor szükségszerűen igaz, ha *analitikusan* igaz — az analiticitást viszont a szinonimitással definiáltuk; annak eldöntése tehát, hogy két kifejezés szinoním-e, nem támaszkodhat a „szükségképpen" szó használatára.[13] Ha lelkiismeretesen felsorol-

[12] W. V. Quine: *Two Dogmas of Empiricism*. 1950. Újranyomtatva a *From a Logical Point of View* c. tanulmánykötetében. Cambridge, Mass. 1961. 20—46. o.

[13] Például: ameddig a „szükségképpen" szó használatát nem zárom ki, addig jogom van a „vénlány" és „öreg hajadon" kifejezések szinonimitásának eldöntésekor felvetni azt a kérdést, hogy a „Minden vénlány szükségképpen öreg hajadon" kijelentésben a „vénlány" helyettesíthető-e az „öreg hajadon"-nal. Ehhez ismernem kell az állítás igazságfeltételeit helyettesítés előtt és után; nem tudom azonban megmondani, hogy mikor igaz a kérdéses kijelentés, mivel egyszerűen *nem értem* a „szükségképpen" szót, melynek

juk mindazokat a szövegösszefüggéseket, melyek kiküszöbölendők egy olyan nyelvből, amelyben a szinonimitás és ezen keresztül az analiticitás fogalmának valóban adható tartalom, elég szegényes kifejezési formáink maradnak. Ez azonban — lehet bármilyen kínos egy költő számára — nem riaszthatja vissza a logikust. A logikust más riasztja vissza, az tudniillik, hogy a szinonimitás-kritérium ebben a leszűkített nyelvben teljesen megbolondul. Korábban az volt a baj, hogy nem lehetett két szinoním kifejezést találni. Most túl jó lett a helyzet: olyan kifejezések szinonimitását fogja megengedni kritériumunk, mely kifejezéseket intuitíve egyáltalán nem tartunk azonos jelentésűnek. Tudományos tény pl., hogy minden májjal rendelkező egészséges élőlénynek van veséje is, és viszont. A „Májjal rendelkező egészséges élőlény" és a „Vesével rendelkező egészséges élőlény" kifejezéseket intuitíve nyilvánvalóan különböző jelentésűeknek tartjuk, holott a rendelkezésünkre álló szövegösszefüggésekben mindig felcserélhetők lesznek.

Quine elég meggyőzően kimutatja tehát, hogy az analiticitás általános definícióját nem lehet megadni — legalábbis a szokásos értelemben nem. Carnapot azonban ezzel még nem cáfolta meg, mert Carnap sohasem állította, hogy megadta az analiticitás általános definícióját, még kevésbé azt, hogy az általa adott meghatározások közvetlenül a természetes nyelvekre vonatkoznak. Carnap mindig egy konkrét mesterséges nyelvre vonatkoztatva beszél az analiticitásról. Quine ezzel persze tisztában van; fő érve az analiticitás *szemantikai rendszerekben* szokásos bevezetése ellen irányul. E rendszerekben az analitikus kijelentések osztályát explicit szemantikai szabályokkal adjuk meg, például leszögezzük, hogy a „Minden holló fekete" kijelentés analitikus, vagy explicite közöljük, hogy ez és ez a két kifejezés szinoním. Ilymódon valóban pontosan tudjuk, hogy mely állítások analitikusak. A baj az, hogy ezzel nem mondtuk meg, hogy *mit jelent* az analiticitás. Az „analitikus" puszta cimkévé válik, melyet bizonyos kijelentésekre ráragasztunk. Semmivel sem mondanánk kevesebbet, ha e kijelentéseket összefoglalóan „K_0" típusúaknak neveznénk. „Megértjük azt, hogy mely kifejezésekhez rendelik a szemantikai szabályok az analicitás attributumát, de nem értjük, hogy *mit* rendelünk hozzá ezekhez a kijelentésekhez." (33. o.)

Quine kritikájával szemben Carnap védtelen. Ennek oka azonban nem az analiticitás fogalmának állítólagos üressége, hanem az, hogy Carnap nyelvelmélete, különösen pedig *jelentéselmélete* nem teszi lehetővé megfelelő ellenérvek kidolgozását. Az analitikus iskola jelentéselméletének alapján viszont érdemben csak akkor lehet Quine-nal vitatkozni, ha sikerül leküzdeni az analitikus *filozófia* ellenérzését a formális explikációval és általában a logikai szemantikával szemben. Erre a gondolatra később még visszatérek.

IV. A szintetikus a priori ujraértékelése[14]

Wilfrid Sellars nyelvelmélete az analitikusok nyelvfilozófiai felismeréseinek a logikai szemantika által kidolgozott szigorú fogalmi összefüggésekre támaszkodó rendszeres továbbfejlesztése. E nyelvelméletnek mélyreható filozófiai következményei vannak; segítségével tradicionális filozófiai problémák világosabb újrafogalmazása és újszerű megoldása válik lehetővé. Itt ismertetésre kerülő tanulmányában Sellars a szintetikus *a priori* problémáját vizsgálja, és ennek kapcsán vázolja nyelvelméleti koncepcióját.

Sellars az „analiticitás" szűkebb és tágabb értelmének megkülönböztetéséből indul ki. Szűkebb értelemben analitikusnak tekinti a logika igazságait, tehát azokat az ítéleteket, amelyek szerkezetét kifejező formulák logikai azonosságok, továbbá azokat a kijelentéseket is, melyek a logika igazságaivá alakíthatók olymódon, hogy bizonyos kifejezéseiket ezek definíciójával helyettesítjük.[15] Tágabb értelemben analitikusnak nevezi Sellars azokat a kijelentéseket, melyek *a bennük szereplő kifejezések jelentése folytán* igazak. A tanulmány központi feladata azt bizonyítani, hogy az így meghatározott két kijelentésosztály nem esik egybe, azaz léteznek olyan kijelentések, melyek tágabb értelemben analitikusak, szűkebb értelemben viszont nem.

---

jelentését vagy alkalmazását hiába magyarázzák nekem az „analiticitás" fogalmával, ha egyszer azt sem értem!

[14] Wilfrid Sellars: *Is There A Synthetic A Priori?* A *Science, Perception and Reality* c. tanulmánykötetében, London 1963. 298—320. o.

[15] Szűkebb értelemben analitikus pl. a „Minden tehén fekete vagy nem minden tehén fekete" kijelentés, illetve a „Minden agglegény idősebb nőtlen férfi" kijelentés is, amennyiben az „idősebb nőtlen férfi" kifejezést az ‚agglegény' definíciójának tekintjük.

A továbbiakban Sellars csak a szűkebb értelemben analitikus kijelentéseket nevezi analitikusoknak, a tágabb értelemben analitikus kijelentésekre úgy hivatkozik, mint amelyek a bennük szereplő kifejezések jelentése folytán — *ex vi terminorum* — igazak. A szűkebb értelemben vett analiticitásnak megfelelő szinteticitásról van tehát szó, amikor feltesszük kérdésünket: léteznek-e szintetikus *a priori* kijelentések?

Mindenekelőtt a kérdést kell világossá tenni: mit értsünk az „*a priori*" fogalmán? Sellars négy különböző értelmezést vonultat fel, de meggyőzően igazolja, hogy ezek tulajdonképpen *egymásból következnek*, így nem jelent lényeges különbséget, hogy melyik értelmezést használjuk a továbbiakban Sellars azt az interpretációt választja, amely szerint *a priori* igaz egy kijelentés akkor, ha igazságértékének eldöntéséhez nem kell más, csak az, hogy megértsük a benne szereplő kifejezések jelentését.[16] Röviden, az *a priori* kijelentések *ex vi terminorum* igazak. Kérdésünket ekkor így fogalmazhatjuk: léteznek-e olyan kijelentések, melyek nem analitikusak, ugyanakkor viszont a bennük szereplő kifejezések jelentése folytán igazak?[17]

Ha mármost egy kijelentés a benne szereplő kifejezések jelentése folytán igaz, akkor — állítja Sellars — azt is mondhatjuk, hogy *definíció folytán* igaz.[18] Mielőtt azonban megvitatnánk, jogos-e ez az állítás, egy elvi kérdéssel kell szembenéznünk: alkalmazhatók-e egyáltalán olyan — a logikából ismert — fogalmak, mint „definíció folytán igaz", „analitikus" stb. a természetes nyelvek tárgyalásakor? A természetes nyelvek első pillantásra rendszertelen jellege legalábbis kétségessé teszi ezt. Sellars azonban így ír: „Úgy vélem, hogy azok a sikerek, melyeket az utóbbi évtizedekben a mindennapi nyelv vizsgálata hozott, a *Principia Mathematica*ban létrehozott szerszámok ragyogó alkalmazása folytán váltak lehetségessé; az újabb logikai elméletek pedig olyan új szerszámokat alkottak meg, amelyeket még ki sem próbáltak filozófiai problémák megoldásában. Nézetem szerint a *felépítési szabály* (formation rule), az *átalakítási szabály* (transformation rule) és a *kifejezések egymással való helyettesíthetőségére vonatkozó szabály* logikusok által használt fogalmait jogosan alkalmazhatjuk természetes nyelvekre. Ezen nem azt értem, hogy a logikus képes ilyen szabályokat alkotni a természetes nyelvek esetére, hanem azt, hogy ilyen jellegű szabályok hatnak magukban a természetes nyelvekben, logikusok segítsége nélkül is ...A mindennapi használat hérakleitoszi jellegéből szerintem egyáltalán nem következik az, hogy a természetes nyelveket nem lehet gyümölcsözően vizsgálni olyan — mesterséges — nyelvekkel való szembesítés útján, melyek explicite megfogalmazott átalakítási és szinonimitási szabályokkal rendelkeznek." (301—302. o.) Már az a tény is — fejtegeti Sellars —, hogy *hibás* vagy *hibátlan* nyelvhasználatról beszélhetünk, azt bizonyítja, hogy a mindennapi nyelvben meghatározott szabályok hatnak.

Amikor tehát Sellars azt állítja, hogy az *ex vi terminorum* igaz kijelentéseket úgy foghatjuk fel, mint amelyek *definíció folytán* igazak, akkor ezen azt kell értenünk, hogy az *ex vi terminorum* igaz kijelentések hasonló szerepet töltenek be nyelvünkben, mint amilyent a definíció folytán igaz kijelentések egy explicit szabályokkal megadott mesterséges nyelvben.[19] Az mármost teljesen világos — írja Sellars —, hogy amennyiben léteznek

[16] Ez az interpretáció teljesen plauzibilis akkor, ha az *a priori* kijelentések igazságát a tapasztalattól függetlennek tekintjük. Ha egy kijelentés igazsága nem a tapasztalattól függ, akkor nyilván nem függhet mástól, mint a benne szereplő terminusok jelentésétől.

[17] A szintetikus *a priori* létezésének problémája így csakugyan a kiinduló kérdésre redukálódik: vannak-e olyan kijelentések, melyek tágabb értelemben analitikusak, szűkebb értelemben viszont nem?

[18] Sellars felhívja a figyelmet arra, hogy definíción itt nemcsak explicit, hanem *implicit* definíciót is ért.

[19] *Some Reflections on Language Games* c. tanulmányában *(Science, Perception and Reality*, 321—358. o.) Sellars különbséget tesz a nyelvi szabályok követésének két típusa között. Követhetjük a nyelv szabályait *öntudatlanul:* ilyenkor a kérdéses szabályokat egyáltalán nem ismerjük, vagy esetleg ismerjük őket, de pillanatnyilag nem gondolunk rájuk. *Tudatosan* is követhetjük azonban e szabályokat: olyankor pl., amikor egy idegen nyelvet könyvből tanulunk, vagy éppen egy szokatlan logikai következtetés végrehajtásakor. Sellars e két típusnak megfelelően *szabályon alapuló* (pattern governed) és *szabályt alkalmazó* (rule-obeying) nyelvi viselkedésről beszél. E terminológia segítségével mármost a jelenlegi állítás úgy lenne megfogalmazható, hogy az *ex vi terminorum* igaz kijelentéseket a szabályon alapuló nyelvi viselkedés során olymódon használjuk, mint a definíció folytán igaznak tekintett kijelentéseket a szabályt alkalmazó nyelvi viselkedés során.

szintetikus *a priori* kijelentések, ezek nem lehetnek *explicit* definíció folytán igazak — annál az egyszerű oknál fogva, hogy az explicit definíciók *analitikus* igazságokat eredményeznek. Ha tehát valamilyen definíció egyáltalán szóba jöhet, az csak *implicit definíció* lehet. Explicit definíciók által nem meghatározott kifejezéseket Sellars akkor nevez implicite definiáltaknak, ha előfordulnak olyan logikailag szintetikus, általános kijelentésekben, amelyek az ezeket tartalmazó nyelv szabályai értelmében axiómák, azaz feltétel nélkül érvényesek.[20] Az implicit definiciók által létrehozott kijelentések viszont szintetikusak, és *ex vi terminorum* igazak is — ha már ismerjük a bennük szereplő kifejezések jelentését, azaz ha már beszéljük az illető nyelvet. A kérdés most már az, hogy a természetes nyelv tartalmaz-e implicit definíciókat?

Az igenlő válasz azonnal következik Sellars jelentéselméletéből.[21] Azt lehetne hinni — írja Sellars—, hogy bár egy leíró kifejezés — pl. „piros" — nem lenne *a nyelv része*, ha nem játszanék bizonyos meghatározott szintaktikai szerepet, e szerepnek még sincs köze a kifejezés *jelentéséhez*. Csakugyan plauzibilis az a gondolat, hogy pl. a német „rot" szó jelentését kizárólag nyelven kívüli tényezők határozzák meg, nevezetesen az a körülmény, hogy a németek a „rot" szót piros tárgyakkal asszociálják. Nyilván nem lenne igaz, hogy a „rot" a *piros*at jelenti, ha a németek *nem* kötnék piros tárgyakhoz e kifejezést. Látnunk kell azonban, hogy ez utóbbi elismeréséből egyáltalán nem következik az előbbiek érvényessége. Ez kiderül a „'Rot' azt jelenti, hogy *piros*" típusú kijelentések elemzésekor. A jelzett kijelentés-típus általában hipnotikus hatással van a filozófusokra: azt sugallja, hogy a jelentés valami tête-à-tête viszony egy szó és egy entitás között.

Ha azt mondjuk, hogy „Az 'und' német szó azt jelenti, hogy *és*", akkor nyilván nem arra utalunk, hogy az „und" és az „és" egyaránt a Konjunkció nevű entitással való összekapcsolás révén nyer jelentést, hanem arra, hogy a németek pontosan úgy használják az „und" szót, mint mi az *és*-t. Hasonlóképpen, amikor Kovács közli, hogy „Ha Schmidt azt mondja, hogy 'rot', ez azt jelenti, hogy piros", akkor ebből az derül ki, hogy Schmidt minden releváns vonatkozásban úgy használja a „rot" szót, mint Kovács a „piros" szót. Ez egy *átfogó* információ, melyből — többek között — következik az is, hogy Schmidt piros tárgyakra szokta alkalmazni a „rot" szót. Valamely szó jelentése nem más, mint az a *mód*, ahogyan használjuk — ezt másképpen úgy fogalmazhatjuk meg, hogy egy szó jelentése annak a helynek a függvénye, melyet a szó a nyelvi rendszer egészében betölt. Valamely szónak tehát nincs jelentése attól a módtól függetlenül, ahogyan más szavakhoz kapcsoljuk. Ezek a kapcsolatok leíró terminusok esetében szükségképpen *szintetikus* kijelentésekben is megnyilvánulnak, mivel pusztán analitikus kapcsolatok — kifejezések jelentés*azonosságának* leszögezésével — éppúgy nem adhatnak tapasztalati tartalmat egy leíró kifejezésnek, mint ahogyan két ember nem emelheti fel egymást a hajánál fogva. Ahogyan a geometria alapfogalmai a geometria axiómái révén, úgy nyelvünk kifejezései *implicit definíciók* által nyernek jelentést. Nyelvünk tartalmaz olyan kijelentéseket, melyek igazságában kételkedni annyit tesz, mint fogalmi sémánk *adekvát* voltát kétségbe vonni. Ezek a kijelentések, ha a bennük szereplő kifejezéseket megértjük, *ex vi terminorum* igazak, mivel a bennük szereplő kifejezések jelentését éppen e kijelentések definiálják. A logikailag szintetikus, de *ex vi terminorum* igaz kijelentések pedig megállapodásunk szerint *a priori* igaz kijelentések.

„Ha olyan bátor volnék, mint a definícióim — írja Sellars —, akkor úgy tűnik, a szintetikus *a priori* hívének kellene vallanom magamat. De bizonytalan vagyok. Vajon az itt leírt szintetikus *a priori* igazi szintetikus *a priori?*" (317. o.) Sellars attól tart, hogy a szintetikus *a priori* előharcosai nem fogadnák őt be maguk közé, mivel az általa definiált szintetikus *a priorit* az *a posteriori* egy sajátos változatának tekintenék. A tanulmány alapkérdése ezért *terminológiai döntést igényel*, mielőtt egyáltalán *választ* nyerhetne. „Ha valaki olyan ismeretet ért szintetikus *a priori* ismereten, amely logikailag szintetikus és ugyanakkor *ex vi terminorum* igaz, akkor létezik szintetikus *a priori* ismeret. Ha valaki olyan szintetikus ismeretet ért rajta, melyhez nincs valódi alternatíva, akkor a szintetikus *a priori* ismeret mítosz, csalás, káprázat... Ha pedig valaki megunta a filo-

[20] A geometria alapfogalmait az axiomák implicite definiálják. Egy geometrián belül az axiómák kétségbevonhatatlanok — ugyanakkor logikailag nyilván nem analitikusak.

[21] Tanulmányában Sellars az empirista felfogással vitatkozva jut el saját nyelvelméleti nézeteinek leszögezéséhez. Ezt az — önmagában is érdekes — dialektikus gondolatmenetet azonban lehetetlen volna röviden összefoglalni; ismertetésétől így el kellett tekintenem. Ehelyett magát a nyelvelméleti koncepciót vázolom, illetve alkalmazását a szintetikus *a priori* problémájára.

zófiai címkéket, és mindkét oldalon fontos felismeréseket talál, akkor megelégszik annak hangsúlyozásával, hogy minden fogalmi séma tartalmaz olyan kijelentéseket, melyek — bár szintetikusak — *ex vi terminorum* igazak, ugyanakkor azonban minden fogalmi séma csak egy a sok között, melyek a tapasztalat piacán versengenek." (319—320. o.).

Nem szeretnék bátrabbnak látszani Sellarsnél, de nem hiszem hogy a szintetikus *a priori* problémája terminológiai kérdés — és azt sem hiszem, hogy ő csakugyan annak tartja. A szintetikus *a priori* igazi képviselője mégis csak *Kant*, és az ő számára az ilyen ítéletek létezésének állítása szerves része egy meghatározott ismeretelméleti álláspontnak. A szintetikus *a priori* kérdése összefüggésben van többek között *a tudat kategoriális projekciójának* és *az indukció jogosságának* problémájával — olyan problémákkal, amelyekre más helyeken Sellars is kitér, és melyekre tulajdonképpen Kanthoz hasonlóan ad választ, mégpedig nyelvfilozófiai koncepciójának alapján. Ezért megkockáztatom azt az állítást, hogy Sellars a szintetikus *a priori* kérdésének elemzésekor pontosan azt a problémát ismeri fel, mely végső soron Kant ismeretelméleti alapproblémája volt: a megismerő szubjektum fogalmi sémájának hatását a megismerés tárgyára. A hasonlóságok mellett azonban lényeges eltéréseket is tartalmaz a két megoldás: míg Kant számára a tiszta értelem kategóriáinak rendszere végérvényes, egyszer és mindenkorra adott, Sellars — amint ez a legutóbbi idézetből is kitűnik — nem csak egyetlen fogalmi sémát tart lehetségesnek. Mindenesetre megállapíthatjuk, hogy Sellars elmélete a filozófiatörténetírás szempontjából is releváns: döntően hozzájárulhat a kanti ismeretelmélet jobb megvilágításához és helyesebb értékeléséhez.

V. Mi a baj Katz nyelvfilozófiájával?[22]

Katz a generatív grammatikai iskola reprezentatív képviselője. Nyelvfilozófiai nézetei alapjául egy olyan nyelvelmélet szolgál, mely bizonyos fokig nyelvészeti kutatásokra támaszkodik, viszont éppen nyelvészeti szempontból részletes és meggyőző bírálatok érték,[23] és így — bár célkitűzései figyelemreméltóak — nyelvelmélete ma már megcáfoltnak tekinthető. Pozitív nézeteinek ismertetésére így nem is térünk ki; foglalkoznunk kell azonban könyvének *kritikai* részével. Nem mintha az itt található bírálatok helytállóak lennének, de a könyv kritikai fejezetében bizonyos félreértések oly élességgel nyilvánulnak meg, hogy tisztázásukra kitűnő alkalom nyilik. Az a körülmény továbbá, hogy Katz neve már ismert a magyar nyelvű filozófiai irodalomban,[24] különösen indokolttá teszi, hogy legújabb és legterjedelmesebb nyelvfilozófiai munkáját legalább részben elemzés tárgyává tegyük.

A szerző a szó szoros értelmében sokatigérően kezdi művét. „Ez a könyv — írja — kísérlet a nyelvfilozófia egy új megközelítésmódjának kidolgozására, valamint annak igazolására, hogy e megközelítés felsőbbrendű az összes többivel szemben." (IX. o.) Ilyen bevezetés után felfokozott várakozással olvassuk a könyvet, és így annál keserűbb a csalódás.

Három stádiumban csalódunk. Csalódunk az előkészítő, kritikai rész olvasása során, ahol Katz az analitikus nyelvfilozófiát és a logikai szemantikát bírálja. Az érvek egytől-egyig ismertek, jórészük nem is helytálló. Csalódunk az új megközelítésmód megismerésekor: az elmélet nyilvánvalóan nem bírja el a ráépített roppant terheket. És így akkor is csak csalódhatunk, amikor Katz végül nyelvfilozófiai következtetéseket von le ebből az elméletből.[25]

Katz a természetes nyelvek szemantikai elméletét kívánja kidolgozni, illetve a nyelvfilozófiai általánosításokat csak egy ilyen elmélet alapján tartja megengedhetőnek. Az analitikus filozófusok szemére eljárásuk rendszertelenségét veti, bírálja a nyelvi intuícióba vetett túlzott bizalmukat, és hangsúlyozza, hogy koherens elméleti alapok nélkül a részletek finom elemzése mit sem ér. Katz beállítottságából természetszerűleg következik, hogy kritikája főleg a logikai szemantikai iskola, nevezetesen Carnap ellen irányul: itt lát *elméleti* konkurrenciát.

[22] Jerrold J. Katz: *The Philosophy of Language*. New York 1966. XIII + 326. o.

[23] U. Weinreich: *Explorations in semantic theory*. In *Current Issues in Linguistics. Vol. III. Theoretical Foundations*. Thomas A. Sebeok (ed.). Monton and Co., The Hague 1966.

[24] J. J. Katz—J. Fodor: *Mi a baj a nyelvfilozófiával? Magyar Filozófiai Szemle*, 1967. 665—698. o. (Eredeti megjelenési helye: Inquiry, 1962.)

[25] Katz felfogása a nyelvfilozófia *tárgyáról* gyökeres változáson ment át a *Mi a baj a nyelvfilozófiával?* óta, ahol azt olvashattuk, hogy „egy empirikus eszközök segítségével felépített nyelvelméletre van szükség. Ha van egy ilyen elmélet, a nyelvfilozófia végre

Katz kifogása az, hogy Carnap konstrukciói semmit sem magyaráznak meg a természetes nyelvekkel kapcsolatban. Nem is magyarázhatnak — véli Katz —, mivel a szemantikai rendszerek nem tekinthetők a természetes nyelvek modelljének. Carnap hamis úton jár, amikor azt hiszi, hogy mesterséges nyelvei valamilyen módon a természetes nyelvek *idealizációinak* foghatók fel, tehát hogy bizonyos szemantikai összefüggések alapján következtetéseket vonhatunk le a természetes nyelvekre vonatkozóan. Carnap a *Syntax*ban a mesterséges nyelveket a fizika ideális objektumaival hasonlította össze. E hasonlat azonban teljesen félrevezető, mert míg a fizika esetében eldönthető, hogy a valóságos objektumok *mennyire* különböznek idealizációiktól, addig annak eldöntésére, hogy két carnapi mesterséges nyelv közül melyik áll közelebb a természetes nyelvekhez, nincs lehetőség. „A logikai empiristák nem vették észre azt, hogy amennyiben nincsenek eszközeik annak meghatározására, hogy egy mesterséges nyelv mennyire tér el a természetes nyelvtől, úgy nincs módunk értékelni azt az állítást, hogy valamely mesterséges nyelv egy természetes nyelv idealizációja." (64. o.) Ez az érvelés szerepel a *Mi a baj a nyelvfilozófiával?* c. írásában is (671—672. o.), de egyébként sem ismeretlen a generatív grammatika képviselői előtt: Chomsky már 1955-ben utal a *Syntax* megfelelő helyére, és elveti Carnap módszerét. „Nincs módunk annak meghatározására — írja —, hogy egy mesterséges nyelv közelebb van-e az angolhoz attól függően, hogy *Az ember eszes lény* kijelentést analitikusnak, szintetikusnak vagy valami másnak tüntetjük fel, mivel a releváns vonatkozásokban semmit sem tudunk mondani a természetes nyelvek viselkedéséről . . . Úgy tűnik tehát, hogy a mesterséges nyelvek nem nevezhetők a természetes nyelvek speciális esetének vagy idealizált változatának."[26]

A mesterséges nyelvekkel való kísérletezés meddő voltának döntő okát Katz abban látja, hogy a logikai szemantika alapfogalmai *üresek*, *tartalmatlanok*, és így a lényeges nyelvi viselkedés adataival nem is hozhatók kapcsolatba. Mielőtt azonban ezt az ellenvetést — és ezzel együtt természetesen Quine Carnap-kritikáját — értékelnénk, álljunk meg meg egy pillanatra az előbbi gondolatnál.

Először is meg kell jegyeznünk, hogy Katz tesz bizonyos összehasonlításokat természetes és mesterséges nyelvek között annak ellenére, hogy ezt elvileg lehetetlennek mondja. Megállapítja például, hogy a *Principia Mathematica* modellje szerint felépített mesterséges nyelvek sokkal *egyszerűbbek* az angol nyelvnél.[27] Ezek az összehasonlítások persze nem olyan egzaktak, mint pl. a fizika ideális objektumainak összehasonlítása a természeti tárgyakkal, és valóban, Katz megfogalmazásaiból úgy tűnik, hogy tulajdonképpen az összemérhetőséget hiányolja. A *Philosophy of Language* egy kritikusa erre feldúltan így reflektál: „Katz azt állítja, hogy az analógia csődöt mond, mert a fizikában a tényleges és az ideális eltérése feltehetőleg mérhető, míg a szemantikában nem az. A párhuzam hibáját *(nem* az analógia hibáját!) egyszerűen az okozza, hogy pl. távolságokat lehet mérni, de nyelveket nem. Még egy nyelvész is megengedhetné magának azt az állítást, hogy az angol jobban hasonlít a németre mint a finnre, de csak egy idióta kérdezné: mennyivel?"[28]

Másodszor viszont azt kell végre leszögeznünk, hogy mesterséges nyelvrendszereit Carnap *nem* szánta a természetes nyelvek idealizációinak, legalábbis a fent emlegetett értelemben nem. Ennek a megállapításnak a *Syntax* kérdéses — általam is idézett — helye legfeljebb látszólag mond ellent. Igaz, hogy Carnap utal a fizikára, de azt sem itt, sem máshol nem állítja, hogy az ideális nyelveknek *izmorfoknak* vagy akár csak *hasonlóknak* kellene lenniök a természetes nyelvekhez. Ellenkezőleg, mindenütt a logikai rendszerek *önkényes* felépíthetőségét hangsúlyozza.[29] Teljes félreértés lenne azt hinni, hogy

---

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 filozáfiájával, a fizika filozófiájával stb." (685. o.) A *Philosophy of Language*-ben viszont már így ír: „. . . jelenlegi nézetem szerint Fodor és én teljesen hibásan gondoltuk azt, hogy a nyelvfilozófia a tudományelmélet egy ága . . . A nyelvfilozófia a fogalmi ismeretek filozófiai vizsgálatának egy területe, . . . az a terület, amely a fogalmi ismeretekhez nyelvi kifejeződésük és kommunikációjuk tanulmányozásával közelít." (4. o.)

[26] N. Chomsky: *Logical Syntax and Semantics. Their Linguistic Relevance. Language*, XXXI. 43. o.

[27] *Mi a baj a nyelvfilozófiával?* 670. o.

[28] N. L. Wilson: *Linguistical Butter and Philosophical Parsnips. The Journal of Philosophy*, LXIV. (1967), 2. 55. o.

Carnap a mesterséges nyelveket a természetes nyelvek esetlegességektől megfosztott, idealizált változatainak tekintette. Mégis hogyan kell akkor értenünk azt, hogy a szintaktika és szemantika eredményei a természetes nyelvek logikai elemzésében is hasznosíthatók?

A válasz világosan következik Carnap egyes megfogalmazásaiból, különösen pedig *logikai tevékenységének egészéből*. Amikor Carnap egy megfelelő metanyelv kifejlesztéséről beszél, vagy amikor a mesterséges nyelvek *vonatkoztatási rendszerként* való alkalmazását javasolja, akkor nyilvánvalóvá kell válnia annak, hogy ő a feladatát nem *nyelvek elemzésében*, hanem az elemzés elvégzéséhez szükséges *fogalomrendszer* kidolgozásában látja. Konkrétan, Carnap nem arra akar választ kapni, hogy bizonyos mesterséges nyelvek milyen tulajdonságokkal bírnak, hogy például milyen szerepük van ezekben a nyelvekben az analitikus kijelentéseknek, vagy tartalmaznak-e szinonim kifejezéseket. Carnap pontosan arra akar fényt deríteni, hogy az „analiticitás" vagy a „szinonimitás" *mit jelent*, hogy miképpen függ össze az analiticitás a szinonimitással vagy a tényigazsággal, vagy a logikai szükségszerűséggel stb. *Fogalmak analíziséről*, nem pedig *nyelvek analíziséről* van szó. E feladat elvégzéséhez azonban szükségesek bizonyos modellek, illusztrációk — ezt a szükségletet elégítik ki Carnap mesterséges nyelvei. Az ilymódon kidolgozott fogalmak és fogalmi összefüggések azután hasznos segédeszközül szolgálhatnak a természetes nyelvek elemzésében is, és ennyiben mondhatjuk, hogy a mesterséges nyelvek „analízise" során nyert eredmények a természetes nyelvek analízisében is felhasználhatók.[30]

Katz így Carnap kutatásainak *lényegét* vonja kétségbe, amikor — Quine nyomán — azt állítja, hogy a logikai szemantika alapfogalmainak explikációja nem sikrült, mivel ezek a fogalmak tökéletesen *üresek* maradtak. Mert miből áll — kérdezi Katz — egy fogalom carnapi explikációja? „A szinoním terminusokat, kifejezéseket, mondatokat, az összeegyeztethetetlen konstrukciókat, az analitikus kijelentéseket stb. végül is konvenciók listájával adja meg. Senkinek sem lehetnek kétségei afelől, hogy a nyelv mely konstrukciói szinonímak egymással ilyen vagy olyan módon, vagy hogy melyek rendelkeznek ilyen vagy olyan szemantikai tulajdonsággal, mivel — a konvenciók folytán — a kérdés objektíve eldönthető. Nem kell mást tennünk, mint a ‚jelentés-posztulátumok' vagy ‚szemantikai szabályok' feliratú listák tételeit ellenőrizni." (50. o.) Igaz, hogy Carnap az alapfogalmak között bizonyos összefüggéseket definiál, de az eredetileg tartalmatlan fogalmak összekapcsolása nem eredményezhet igazi haladást. „Az analitikus kijelentéseket, a szinonimákat stb. csupán azáltal ismerjük fel, hogy az ‚analitikus kijelentések' vagy ‚szinonímák' című listában megtaláljuk őket . . . Semmi sem utal arra, hogy milyen tulajdonságúnak kell lennie a nyelv egy kijelentésének ahhoz, hogy a listába felvegyük, vagy hogy bizonyos tulajdonságok *miért* jelentik egy kijelentés analitikusságát stb. Következésképpen, a kérdéses listákat akár értelmetlen jelekkel is jelölhetnénk, és véletlenszerű kijelentésekkel tölthetnénk ki. Így legalább nem keletkeznék az a látszat, hogy a jelentés-posztulátumoknak vagy a szemantikai szabályoknak valami filozófiai jelentőségük van." (53—54. o.) Idézett cikkében Chomsky is úgy véli, hogy homályos fogalmak „természetesen nem válhatnak világossá attól, hogy rájuk mint alapfogalmakra egy szemantikai rendszert építünk fel". (37. o.)

Ezek az ellenvetések azonban minden erejüket elvesztik abban a pillanatban, amint rájövünk, hogy implicite egy már kompromittált nyelvelméleti előfeltevésre támaszkodnak. Bármilyen legyen ugyanis Quine, Chomsky vagy Katz nyelvfilozófiája egyébként, ezen a ponton a háttérben egyértelműen egy empirista nyelvelméleti koncepció, nevezetesen az az elképzelés húzódik meg, hogy kifejezések közötti összefüggések megállapítása a kifejezések *jelentésének* rögzítettségét előfeltételezi. Ezek szerint bizonyos kifejezésekkel csak akkor definiálhatunk — explicit meghatározás útján — új

[29] A *tolerancia-elv* korábbi és későbbi megfogalmazásaira Katz állandóan utal; ebben az elvben a carnapi elmélet különös gyengeségét látja. A tolerancia-elv szerepe *a logika ismeretelméleti megalapozásában* valóban negatív, és a neopozitivizmus filozófiai alapjainak végső soron irracionális voltára utal. A számunkra releváns összefüggésben azonban a tolerancia-elv éppen azt jelzi, hogy Katz interpretációja hamis, Carnapot *idegen mértékkel* méri.

[30] „Óvatosnak kell lennünk a logika azon eredményeinek felsorolásakor — írja Carnap —, melyeket a nyelvészetben is gyümölcsözőnek gondolunk. Úgy gondolom, hogy nem annyira a különös eredményeket, mint inkább a szintaktika és szemantika logikában kifejlesztett általános szempontjait és vonásait kell hangsúlyoznunk." *The Philosophy of Rudolf Carnap*. 941. o.

fogalmakat, ha jelentésük teljesen világos. Így pl. ha a „szinoním" kifejezés jelentése világos, akkor az analiticitás definiálható a szinonimitás segítségével. De ha mindkét kifejezés jelentése ismeretlen — márpedig egy terminus attól nem nyer jelentést, hogy hozzá mint címhez véletlenszerűen kiválasztott kijelentéseket rendelünk —, akkor a közöttük definiált összefüggések szintén tartalmatlanok. Építhetünk ilymódon akármilyen tetszetős és bonyolult rendszert alapfogalmainkra, ezek ettől nem lesznek tartalmasabbak.

A jelentés használat-elmélete szerint ez az elképzelés téves. Nemcsak a nyelv kifejezéseinek, hanem a nyelvre vonatkozó kifejezéseknek — a *metanyelv* kifejezéseinek — jelentése is attól függ, hogy a kérdéses kifejezések *milyen szerepet* játszanak a nyelv működésében. Nevezetesen az „analitikus" kifejezés jelentését az határozza meg, hogy a hozzá mint címhez rendelt kijelentéseket — a lista elemeit — *hogyan használjuk*. Márpedig azt egyértelműen megtudjuk a szemantikai szabályokból. Egy szemantikai rendszerben az analitikus kifejezéseknek speciális funkciójuk van: a különböző következtetési eljárások alkalmával e kijelentések azok, amelyek tetszőleges tapasztalati feltételek mellett is *mindig állíthatók*. Quine azt hangoztatja, hogy pontosan tudjuk ugyan, mely kijelentések analitikusak (megnézzük a listát!), de egyáltalán nem tudjuk, hogy ez az analitikusság *mit jelent*. Észre kell azonban vennünk, hogy a kérdéses kijelentésekről az analiticitás tényénél *többet* tudunk: azt is tudjuk, hogy a rendszerben hogyan kell őket használni. Ekkor pedig teljesen értelmetlen azt mondani, hogy nem ismerjük az „analitikus" terminus jelentését.[31]

VI. Konklúziók

„Tekintsük célunknak az emberi kommunikáció céljaira szolgáló tényleges nyelvhasználat absztrakt elméletének megalkotását. Nem valami tényleíró vagy történeti ismertetését akarjuk adni annak, amit e tekintetben megfigyeltek, hanem egy normát, melynek a mindennapi nyelvi viselkedést pontatlan megközelítéséül foghatjuk fel."

Alonzo Church[32]

Befejezésül néhány megjegyzést szeretnék tenni. Az első a nyelvelméleti vizsgálódások jellegének várható alakulására vonatkozik. Ahhoz, hogy a nyelvelmélet megvalósíthassa a Church által oly kitűnően megfogalmazott célkitűzést, két dolog szükséges. A nyelvi viselkedésre vonatkozó tapasztalatokat nem lehet megfelelő elmélet által rendszerezni, ha a nyelv általános természetével kapcsolatos *nyelvfilozófiai feltevések* hamisak. A szó és a szó jelentése közötti viszonyt mint a név és a megnevezett tárgy közötti viszonyt elképzelve például, a nyelvi viselkedésre vonatkozó tapasztalatok leggondosabb rendszerezése sem eredményezhet koherens elméletet. De helytálló előfeltevésekből kiindulva is csak akkor lehet használható elméletet kidolgozni, ha megfelelő egzakt fogalmi apparátus áll rendelkezésünkre. Várható tehát, hogy a sikerre számítható nyelvelméletek a sellarsi irányban haladnak tovább: az analitikus nyelvfilozófiát és a logikai szemantikát kombinálják. Az analitikus nyelvfilozófia mint háttér azt is eredményezni fogja, hogy a nyelvelméletek — konkrét kidolgozásukat tekintve — a jelenlegieknél sokkal bonyolul-

[31] E fejtegetéseket a következő gondolattal lehetne megvilágítani. Quine és követői érvelésük tetőpontján azzal a javaslattal állnak elő, hogy az „analitikus" stb. kifejezések helyett a kevésbé félrevezető „K_0", „K_1" stb. címeket írjuk a listákra. Fogadjuk el ezt a javaslatot! Építsünk fel ilyen jelölésekkel egy szokásos szemantikai rendszert, és kérjünk meg valakit, aki ismeri Carnap műveit — Quine szerint eziránvú olvasottságát az illető nem nagyon fogja tudni gyümölcsöztetni —, hogy tanumányozza rendszerünket. Az illető — többek között — vizsgálni fogja a „K_0" típusú kijelentések működését is, pl. következtetési eljárások alkalmával. Látni fogja, hogy a rendszer szabályai értelmében a „K_0" típusú kijelentések igazságértékének megállapításához nem kell figyelembe venni az elemi állításokhoz rendelt igazságfeltételeket, vagy megállapíthatja pl. azt, hogy a „K_1'' listában foglalt kifejezéspárok megfelelő összekapcsolását a rendszer szabályai „K_0'' típusú kijelentésnek mondják. Az illető csakhamar fel fog kiáltank: „De hiszen a ‚K_1' listában egyszerűen szinonimák vannak, a ‚K_0' lista pedig az analitikus kijelentéseket tartalmazza! Miért nem nevezetitek a nevükön őket?"

[32] *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences.* Vol. 80, No. 1. 100. o. (A *The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis* c. tanulmányból.)

tabbak, aprólékosabbak lesznek, hiszen tükrözniük kell a nyelv heterogenitását, a nyelvhasználati szabályszerűségek hallatlan változatosságát.

Ha mármost egészen általános formában felvetjük azt a kérdést, hogy a jelentés használat-elmélete mögött milyen nyelvfilozófiai álláspont húzódik, akkor azt mondhatjuk, hogy az analitikusok felfogásában a nyelv nemcsak az ismeretek *közlésére*, hanem a *megőrzésükre* is szolgál, hogy tehát egy nyelv elsajátításával bizonyos olyan *ismeretekre* is szert teszünk, amelyek nem a nyelvre, hanem a nyelven kívüli valóságra vonatkoznak. Nem az analitikusok terminológiájával fejezzük ki magunkat, de a jelentés használat-elméletének implicit filozófiai előfeltevéseit, ill. implikációit hűen jellemezzük, ha azt mondjuk, hogy eszerint a nyelvben *ismeretek objektiválódtak*.

Rámutatva azokra a pontokra, ahol ez a legvilágosabban kiderül, először is meg kell jegyeznünk, hogy az analitikus beállítottság legáltalánosabb jellemzője, a *természetes nyelvnek* a filozófiai vizsgálódás *par excellence* tárgyává nyilvánítása bizonyos fokig azt az elképzelést tükrözi, hogy nyelvünkben, *úgy, ahogy van*, fontos ismeretek objektiválódtak, és ezek nyilvánvalóvá tétele a filozófus egyik feladata. Nem véletlen, hogy Austin, amikor a mindennapi nyelv tanulmányozásának filozófiai jelentőségét hangsúlyozza, így ír: „. . . . közös szókészletünkben megtestesülnek mindazok a megkülönböztetések és kapcsolatok, melyeket az emberek generációk hosszú során át megállapítani érdemesnek láttak."[33] Maga a nyelv *tagozódása* tehát ismereteket őriz. Ezen túlmenően a szó jelentésének azonosítása a szó használati módjával egészen közvetlenül implikálja azt a gondolatot, hogy a szó jelentésének ismerete — tehát a szó *megértése* egyáltalán — együttjár bizonyos ismeretekkel a szó más szavakkal való összekapcsolhatóságára vonatkozólag. Nevezetesen ismerni kell azokat a szókapcsolatokat, amelyeknek szerepük van a szó jelentésének konstituálásában. Ezek a szókapcsolatok viszont *mondanak valamit* a világról, a nyelven kívüli valóságra vonatkozó *ismereteket* tartalmaznak. A szintetikus *a priori* sellarsi elemzése mögött így tulajdonképpen a nyelvben objektiválódott ismeretek tételezése húzódik. Valóban, egy helyen Sellars az ún. materiális következtetésekről, melyek a szintetikus *a priori* ítéletek felbontásából keletkeznek, azt írja, hogy „általuk testesül meg egy nyelvben a dolgok törvényszerűségeiről való tudatunk".[34]

Ezen a ponton világosan rá kell mutatnunk arra, hogy a nyelvben objektiválódott ismeretek problémája központi jelentőségű a marxista ismeretelmélet számára. Marx meghaladta az elszigetelt szubjektumból való ismeretelméleti kiindulást, az ismeretelméleti „robinzonádot", és az emberi megismerést mint társadalmilag — természetesen az egyénen keresztül — konstituáltat tételezte. Ez azért volt számára lehetséges, mert felismerte az interszubjektív, társadalmilag adott *nyelv* szerepét a megismerés folyamatában. „A nyelv olyan régi, mint a tudat — írja Marx — a nyelv *maga* a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudat . . . "[35] Túllépett ezzel a megelőző materialista ismeretelméletek prekriticista elképzelésein is, a nyelv prioritásának tételezése ugyanis lehetővé tette a szubjektum-objektum viszony egyoldalú felfogásának megszüntetését. Hiszen az „embernek meg kell *tanulnia* látni, hallani, gondolkodni stb., s e tanulásnak eredménye már a folyamat előtt, mint feladat készen áll — az emberi *nyelv*, illetve a maga fő strukturális vonásaiban e nyelvben fixált általános társadalmi tudat formájában. Ahhoz, hogy beilleszkedjen a társadalom életébe, e tanulás, elsajátítás eredményeként ki kell alakítania tudatában a valóság egy olyan viszonylag állandó fenomenális artikulációját, melynek struktúrája megfelel annak az artikulációnak és struktúrának, amely a nyelvben mint a társadalmi tudat objektivációjában tőle teljesen függetenül adva van."[36]

Amikor tehát kalandozásaink befejeztével azt a megállapítást tesszük, hogy *egy szó jelentése a benne objektiválódott ismeretekkel azonos*, akkor — úgy érzem — nyilvánvalóvá vált, hogy az érintett nyelvfilozófiai elméletek nem tőlünk idegen problémákról szólnak, hanem ellenkezőleg: olyan gondolatokról van itt szó, melyek megértése és feldolgozása a marxista ismeretelmélet sürgető feladata.

Nyíri János Kristóf

[33] *A Plea for Excuses* a *Philosophical Papers* c. tanulmánykötetében. Oxford 1961. 130. o.

[34] *Some Reflections on Language Games.*

[35] *A német ideológia.* MEM 3. köt. Bp. 1960. 31. o.

[36] Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*. Akadémiai Kiadó, 1966. 40. o.

Az entrópia és a hőmérséklet fogalma és értelmezése

Egészen a legutóbbi időkig egyeduralkodó volt a fizikában az a módszer, hogy az energetikai problémákat néhány általános jellegű alaptörvény, a termodinamika fő tételei alapján tárgyalták.

Közülük az első a mechanikai energia-tétel általánosításából született, és tulajdonképpen az energia megsemmisülését tagadja. Nem más, mint az energiamegmaradásnak az összes lehetséges folyamatokra vonatkozó általános kerettörvénye, amely minden olyan változás létrejöttét kizárja, amely nem elégíti ki az energiamegmaradást.

A klasszikus termodinamikának ez a törvénye szoros kapcsolatban van a hő fogalmával: a testek belső energiájának változását a hővel, továbbá a rajtuk vagy általuk végzett munkával hozza kapcsolatba. Poincaré,[1] a neves matematikus erről már 1879-ben ezt mondja: „Az az ismeretlen ember, aki a hő szót megalkotta, egész nemzedékeket tévedésbe ejtett. A hőt anyagnak tekintették, egyszerűen azért, mert főnév fejezte ki, és elpusztíthatatlannak vélték." És tegyük hozzá, hogy ez a tévedés mind a mai napig tartja magát: a hőről a legtöbb helyen még ma is azt tanítják, hogy energia, és hőenergiáról beszélnek. Holott a valóságban erről szó sincs. A hő nem energia, nem rendelhető oda egyértelműen egy test állapotaihoz. A hő nem egy fajtája az energiának, hanem csak az energia megváltozásának módja, és mint ilyen, nem az energiával, hanem a munkával rokon fogalom. Ilyenformán a hőnek a mozgással vagy a mozgás problémáinak vizsgálatával való kapcsolatba hozása nem tekinthető megalapozottnak. (Matematikailag ezt az fejezi ki, hogy a hőközlés nem teljes differenciál.)

A fizikai testek állapotait az ún. *extenzív*, ill. *intenzív* mennyiségekkel jellemezhetjük. Az extenzív mennyiségek fő jellemzője az, hogy függnek a vizsgált test kiterjedésétől, és több test kapcsolata esetén összeadódnak; ilyenek pl. a belső energia, a térfogat, a tömeg stb. Az intenzív paraméterek fő jellemzője viszont az, hogy különböző testek kontaktusba lépése esetén kiegyenlítődnek; ilyenek pl. a hőmérséklet, a nyomás, a kémiai potenciál stb. A termodinamikai folyamatok tehát kiegyenlítődési folyamatok, mégpedig mindig irreverzibilisek.

A hőnek sem az extenzív, sem az intenzív mennyiségek rendszerében nincs helye: a hő egyik fajta tulajdonsággal sem rendelkezik.

Az entrópia fogalma

Elképzelhetők olyan folyamatok, amelyek nem mondanak ellent az energiamegmaradást kifejező I. alaptörvénynek, és mégsem jönnek létre. Nem befolyásolná az energiamegmaradás pl. azt, hogy egy edényt a bevezetett gáz molekulái teljesen kitöltenek-e, vagy csak az egyik sarkába gyülekeznek. Nem sértené meg az energia-tételt az sem, ha két különböző hőmérsékletű test, kapcsolatba hozva egymással, továbbra is megtartaná eredeti hőmérsékletét. Jól tudjuk, hogy a gáz kitölti az egész edényt, azt is tudjuk, hogy kapcsolatba kerülő testek hőmérsékletei elég hosszú idő múltán azonos értékűvé egyenlítődnek ki. Szükség van tehát a II. alaptörvényre, amely a folyamatok irányát határozza meg. A második fő tétel a rendszert alkotó részecskék „elhelyezkedési" lehetőségeinek számával, pontosabban a fizikai test rendezettségi állapotával van összefüggésben, és egy új fogalom, az *entrópia* bevezetésével jár együtt. Az entrópia a rendezettség, ill. a rendezetlenség mértéke, amely végső soron a test atomos szerkezetével kapcsolatos fogalom. Minél nagyobb az „elhelyezkedési" lehetőségek száma, azaz minél rendezetlenebb állapotban van a rendszer, annál nagyobb az entrópiája, és megfordítva. (Itt természetesen nemcsak geometriai, hanem pl. az egyes energianívókon való elhelyezkedési lehetőségekről is szó van stb.) De az entrópia mint makroszkopikus extenzív mennyiség[2], ezen statisztika értelmezés mellett, kifejezhető olyan könnyen mérhető adatokkal is, mint a tömeg, energia, térfogat stb. Mivel az entrópia-függvény összes független változója megmaradó mennyiség, magára az entrópiára megmaradási tétel nem írható fel.)

A II. fő tétel szerint csak olyan folyamatok valósulhatnak meg, amelyek eredményeképpen az egyensúlyi állapotától eltérített (megzavart) zárt fizikai rendszer rendezetlensége és ezzel együtt entrópiája nem csökken.

[1] Poincaré, H.: *A tiszta analízis és a matematikai fizika kapcsolata.* (Előadás az 1897-es zürichi I. Nemzetközi Matematikai Kongresszuson.)

[2] Kirschner I.: *A zérus hőmérsékletekről.* Magyar Filozófiai Szemle 1964/4. sz.

A harmadik alaptörvény a hőmérsékleti határ létezését tartalmazza. Azt mondja ki, hogy minden test állapota a teljes rendezettség felé tart, ha hőmérsékletük az abszolút nulla fok felé közeledik.

A negyedik törvény az egyensúlyi állapot szükséges és elégséges feltételeire vonatkozik. Felismerésének időpontját tekintve későbbi a többieknél, logikailag azonban megelőzi az előbbi hármat, ezért a „nulladik fő tétel" elnevezést kapta.[3]

Az entrópia és a hőmérséklet fogalma egyaránt univerzális az energetikai problémák megoldásában, a termodinamikai folyamatok és egyensúlyi állapotok leírásában. A fogalmak fizikai, ill. filozófiai tartalmának feltárása viták jegyében történt, és folyik még ma is. Közülük itt az entrópia értelmezését, az entrópia és a hőmérséklet skáláját és a nulla pontot, továbbá a negatív hőmérsékletek létezését kell kiemelnünk.

A skála-probléma

Egy termodinamikai mennyiség skálájának öt lényeges kérdése van: 1. nulla pont, 2. egység, lépték, 3. egyenlőség, 4. kisebb—nagyobb vonatkozás, 5. skála-törvény. E kérdések vizsgálata az entrópiánál és a hőmérsékletnél nagyon lényeges következtetésekre vezetett. Megállapítható volt, hogy valamely empirikus skálából kiindulva egyértelmű entrópia- és hőmérsékleti skálára jutunk, ahol (az empirikus és a belőle nyert mennyiségek közötti összefüggést jellemző) *skálatörvény* matematikailag egzakt, analitikai formában írható fel. Továbbá: az előzőtől különböző, bármely más empirikus skálából való kiindulás ugyanerre az entrópia- és hőmérsékleti skálára vezet, amely tehát független a kiindulásul választott empirikus skála tulajdonságaitól, ezért abszolút (vagy termodinamikai) skálának nevezik. Az „abszolút" elnevezésnél szerencsésebbnek tűnik a „termodinamikai" elnevezés, mert mind a természettudományok, mind a filozófia marxista művelői körében bizonyos idegenkedés tapasztalható az „abszolút" kifejezéstől, habár Lenin már rég felhívta figyelmünket arra, hogy: „abszolút és viszonylagos, véges és végtelen = egy és ugyanazon világ részei, fokai".[4]

E skálában mérve az entrópia és az energia között folytonos, monoton növekvő és differenciálható függvénykapcsolat van. Ebből következik, hogy a hőmérséklet, amely az energiának az entrópia szerinti differenciálhányadosa, pozitív értékűnek adódik. Ez az objektív hőmérséklet-fogalom a molekuláris kapcsolatokra egészen az abszolút zérus fokig érvényes. Ebből következik, hogy a makroszkopikus testek kölcsönhatásainak eredményeképpen létrejövő, mérhető, egyensúlyi hőmérsékleteket pozitív számok reprezentálják. A hőmérséklet ezen értékeit Kelvin-fokokban fejezik ki, ahol 0 K° a skála kezdőpontja, azaz hőmérsékleti határérték. (Ennek a hétköznapi használatú Celsius skálában −273,16° felel meg.)

A hőmérséklet ezen értelmezése közvetlen kapcsolatban van az anyag atomos szerkezetével. A testeket felépítő atomok nincsenek nyugalomban, hanem minden elképzelhető irányban és különböző sebességekkel folytonos mechanikai mozgást végeznek, változtatják a helyüket. Ez a mozgás, irányát és sebessége nagyságát tekintve, teljesen rendezetlen, tehát az atomok és a molekulák az állandó kaotikus mozgás állapotában vannak. A test belső energiája nem egyéb, mint a test mikrorészecskéinek mozgásállapotához tartozó összenergia,[5] azaz mozgási és helyzeti energia. Éspedig magasabb hőmérsékletekhez több, alacsonyabbakhoz kevesebb energia tartozik.

A fentiek alapján azt gondolhatnánk, hogy a hűtés folyamatának megvalósításához, hőmérsékletekhez elegendő, hogy valami úton-módon energiát vonjunk el a lehűtendő testtől, és ekkor csökkenne a hőmérséklete. A hőmérséklet csökkentése azonban nem ilyen egyszerű folyamat. Tisztán csak energiát elvonni egy testtől és egy másik rendszernek átadni anélkül, hogy közben egyéb változások ne történnének, lehetetlenség.

Sőt az energia-változás folyamatában nem is maga az energia elvétele a primer jellegű, ez csak következmény. Az alapvető az entrópia-átcsoportosítás művelete: külső hatás segítségével megváltoztatjuk a test entrópiáját, ami energiacsökkenéssel és hőmérséklet eséssel jár együtt.

Ez a folyamat megfelel a dialektika által felismert mennyiségi-minőségi változás törvényének a következő módon: az abszolút zérus fok az entrópia-átcsoportosítás, ill.

[3] Fényes I.: *Entrópia.* Gondolat, 1962.
[4] Lenin, V. I.: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. köt. Kossuth, 1961. 89. o.
[5] Erdey-Gruz T.: *Van-e abszolút nulla fok?* Magyar Filozófiai Szemle 1964/2. sz.

az energia-csökkenés kvantitatív folyamatának olyan kvalitatív csomópontja, ahol az új minőség megjelenését a mozgások bizonyos fajtájának, a molekuláris mozgásnak eltűnése jelzi.

Az alsó hőmérsékleti határ vizsgálatára irányuló erőfeszítések az általános mozgásprobléma vizsgálatának egy speciális részét jelentik, és csak abból az alapvető felismerésből indulhatnak ki, hogy maradéktalanul minden energia nem vonható el az anyag építő részecskéitől, hisz ez a mozgás nélküli anyag abszurdumát jelentené. Ezt a határt, amelyet a fizikában abszolút nulla pontnak neveznek, éppen az tünteti ki, hogy ennél a hőmérsékleti értéknél a testektől energiát elvonni képtelenség. A fizikai rendszerek ennek a hőmérsékletnek közvetlen közelében már az energia-minimum állapotában vannak, minimális, de véges értékű energiával rendelkeznek.

Ennek megfelelően a marxista filozófia sohasem értett és nem is érthet egyet egyetlen olyan fizikai elmélettel sem, amely lehetségesnek tartja, hogy az anyag mozgása megszűnjék, és beálljon az abszolút nyugalom állapota.[6] A fizikai idealizmus egyes képviselői azonban igyekeznek ezt megcáfolni, és azt bizonygatják, hogy az anyag nem mozog öröktől fogva, és nem is fog örökké mozogni. Különösen nagy figyelmet szentelnek a természettudományok egyes olyan jelenségeinek, amelyek felületes interpretációja e téren bizonyos lehetőséget nyújt számukra.

Az abszolút zérus foknál alacsonyabb hőmérséklet sehol sincs a világegyetemben, és a természetben semmilyen módon nem jön létre. Sőt a hőelmélet alapvető törvényeiből — amelyeket a természeti tények megismerése révén állítottak fel — az következik, hogy az abszolút nulla fok — bár tetszőlegesen kicsi különbséggel megközelíthető — nem is érthető el, tehát nemcsak technikai korlát, hanem a világegyetemre univerzálisan érvényes elvi határ.

Az abszolút zérus pontnak mint határértéknek a már vázolt atomi-molekuláris értelmén kívül makroszkopikus tartalma is van. Ezt röviden abban lehetne összefoglalni, hogy az optimálisan működő periodikus gépek is csak akkor hasznosítanák a betáplált energiát 100%-os hatásfokkal, ha a két hőmérséklet közül, amelyen működnek, az egyik éppen az abszolút nulla pont lenne.

Annak ellenére, hogy a fizika egyértelműen bebizonyította a hőmérsékleti határérték létezését, időnként megjelennek a természettudományos irodalomban olyan írások, amelyek önkényes és mesterkélt hőmérsékleti skálák felállításával azt akarják „bizonyítani", hogy az abszolút nulla pont a hőmérsékletben nem létezik. Ez annyit jelent, hogy kételkednek abban, hogy létezik egy természeti határ, amelynél alacsonyabb hőmérséklet nincs. Ezzel szemben a valóság az, hogy a „legalacsonyabb hőmérséklet" a természetnek egy olyan objektív sajátossága, amelyet az ember megváltoztatni nem képes. Az abszolút nulla fok (azaz a hőmérsékleti határ) tagadását egyrészt valamiféle „természeti igazságérzet", másrészt a természet korlátozásától való félelem inspirálja. Ezzel szemben az abszolút nulla fok mindenfajta szubjektív idealista „igazságérzeti" és „természetkorlátozási" nézettől függetlenül, a természet objektív tulajdonságaként létezik, és egyre jobban való megközelítésének állomásai a modern fizika jelentős eredményei.

Negatív hőmérsékletek

A vázolt alaptételeket a tapasztalat messzemenően igazolta, és nincs okunk kételkedni bennük. Ilyen módon teljesen új momentumot jelent az, hogy az abszolút hőmérséklet *negatív* értékeket is felvehet.

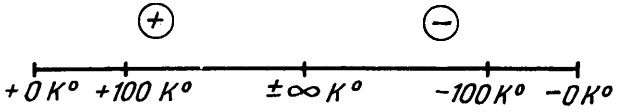
Ez meghökkentő, és ellentmond megszokott szemléletünknek. Az utóbbi években végzett kutatások azonban egyértelműen megmutatták, hogy a termodinamikai hőmérsékleti skála nem korlátozódik a zérustól (+ 0) pozitív végtelenig (+ ∞) menő számokra, hanem „végtelenen túli", negatív értékeket is felvehet. Ezek — ∞-től — 0-ig tartanak.

A + 0-tól + ∞-ig menő tartomány a termodinamikai hőmérsékleti skálának csak egyik fele. Maga a teljes skála nagyon érdekes felépítésű: két végpontján nulla az érték: éspedig + 0 és — 0, és közepén van a ± ∞. Tehát, ahogyan az 1. ábrán is látható, a pozitív hőmérsékleti tartományból a negatívba nem nullán, hanem végtelenen keresztül vezet az út, a nulla-értékek pedig a hőmérsékleti skála határai.[7]

[6] Lakó L.: *Létezik-e abszolút nyugalom?* Magyar Filozófiai Szemle 1964/1. sz.

[7] Kirscher I.: *Negatív abszolút hőmérsékletek.* Természettudományi Közlöny 1967/1. sz. 30. o.

Ezen új eredmények ösztönöztek egyes szerzőket arra, hogy az abszolút nulla fok létére vonatkozó régebbi tételt elavultnak tekintsék. Ez a nézet azonban teljesen hibás: az új eredmények nem szólnak az abszolút zérus fok ellen, hiszen a skála végpontjait most is nulla-értékek jelentik, és középen foglal helyet a plusz-mínusz végtelen ($\pm \infty$). A változást a negatív abszolút hőmérsékletek felfedezése jelenti.



1. ábra

Mi a magyarázata e furcsa sajátosságnak?

Választ a fizikai testek atomos felépítésében kell keresni. Mint ismeretes, minden anyagot atomok, molekulák alkotnak. Ezek a testben különböző energiaértékekkel rendelkezhetnek, vagy, ahogy mondani szokás, különböző energiaszinteken lehetnek. Mindennapi gyakorlatunkban csak olyan fizikai objektumokkal találkozunk, amelyekre az jellemző, hogy az alacsonyabb atomi energiaszinteken több atom foglal helyet, mint a magasabbakon.

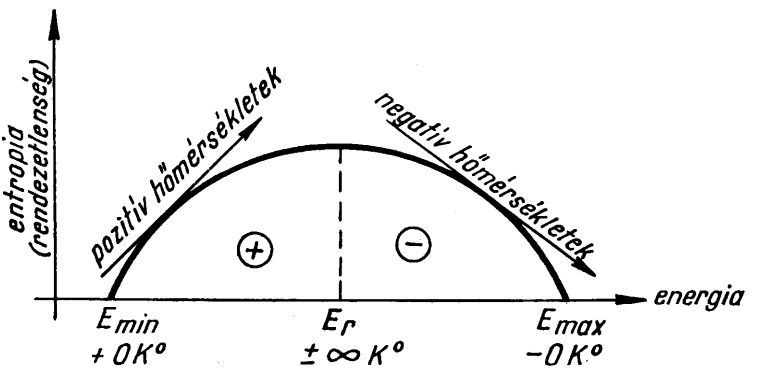
Ha egy ilyen testbe kívülről energiát viszünk be, ez hőmérsékletének egészen a $+\infty$-ig való növekedését eredményezheti. Ez akkor következik be, amikor a különböző energianívókon azonos számú atom van, vagyis a rendszert felépítő atomok legrendezetlenebb, maximális entrópiájú állapotában. A testek ennél több energiát tartósan tárolni nem tudnak.

A közelmúltban azonban a fizikai kutatás felismert olyan eljárásokat, amelyek révén egyes fizikai rendszerekbe külső forrás segítségével további energiamennyiséget lehet betáplálni. Ennek hatására energetikailag túltelített, *labilis* állapot alakul ki, amelynek során az újabb energiabevitel az alkotó atomokat rendezettebb, kisebb entrópiájú helyzetbe kényszeríti.

A rendezettebb állapot kialakulása úgy megy végbe, hogy az alsóbb atomi energiaszintekről atomok kerülnek át a felsőbb nívókra. Ez azt jelenti, hogy a nagyobb energiát birtokló atomok száma lesz több, és a kisebb energiájú atomok száma kevesebb. Az ilyen állapotnak negatív abszolút hőmérsékletek felelnek meg, amelyek értékei $-\infty$-től -0-ig tartanak.

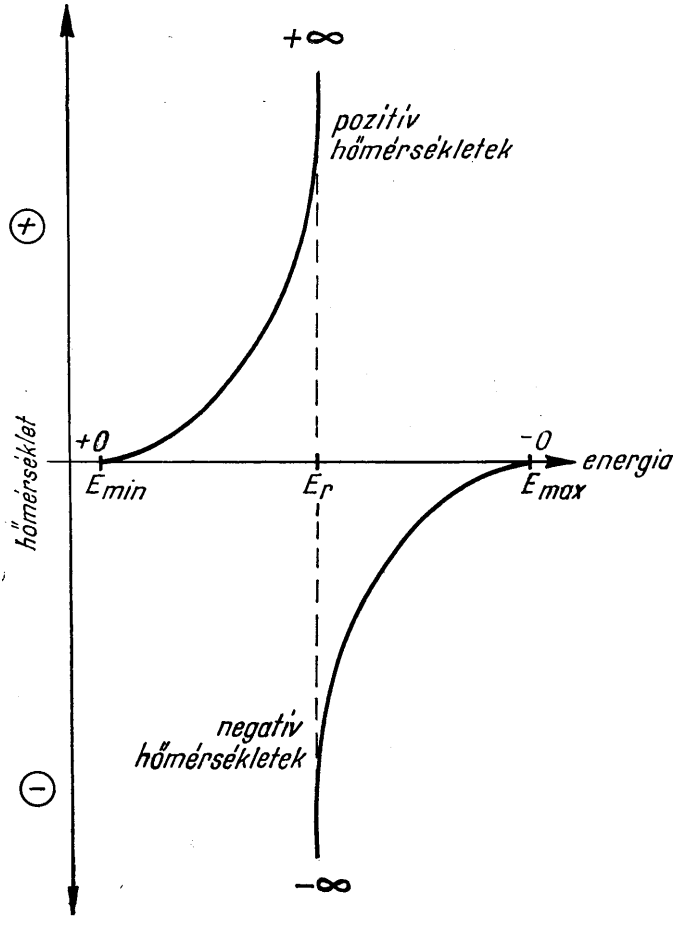
Az eddigiekből kiviláglik, hogy már a negatív hőmérsékletek létrejöttének folyamata is teljesen más, mint várnánk. A pozitív hőmérsékletek tartományában ugyanis a hőmérséklet-csökkenést és az abszolút nulla fok felé való közeledést energiaelvonás eredményezte. Első pillanatban tehát azt gondolnánk, hogy a negatív hőmérsékletek keltésének útja a test összes energiájánál is több energia elvonásából, valamiféle „negatív energiájú" állapot létrehozásából áll. Ez természetesen képtelenség.

Ezzel szemben az entrópia, energia és hőmérséklet összefüggését a következőképpen értelmezhetjük. A minimális (E_{min}) energiájú (tökéletesen rendezett, zérus



2. ábra

entrópiájú és +0 K°-ú) testnek energiát adva, növekszik az entrópiája, és a pozitív tartományban kezd növekedni a hőmérséklete. Újabb energiabetáplálás hatására a hőmérséklet növekedése a + ∞ felé halad. A végtelen hőmérsékletnek a test atomjainak teljes rendezetlensége — maximális entrópiája — felel meg. Ez az az állapot, amelynél a fizikai rendszer energetikailag már telített. Az ehhez tartozó energia a maximális rendezetlenség energiája *(Er)*.



3. ábra

Ha ellenben van olyan fizikai objektum, amely még ennél is több energia befogadására képes, annak hőmérséklete az újabb energiabevitel hatására „valami végtelenen túli" értéket vesz fel. Ez oly módon történik, hogy a +∞-en túlhaladva, a negatív oldalon −∞ felől megint zérus felé közeledik a hőmérséklet. (Lásd 2. ábra).

Ahogy már utaltunk rá, a negatív hőmérsékleteknek a rendezetlenség csökkenése és a rendeződés növekedése felel meg. A test atomjainak „elhelyezkedése" a maximális energiánál (E_{max}) és a neki megfelelő −0°K hőmérsékletnél ismét tökéletesen rendezetté válik. (3. ábra).

Mindez együttesen azt jelenti, hogy a negatív hőmérséklet nem hidegebb a zérus foknál, hanem a pozitív hőmérsékletnél magasabb energiájú állapotot képvisel. A negatív hőmérsékletű hely tehát melegebb a pozitív hőmérsékletűnél. Emiatt termikus kapcsolat esetén energia áramlik a negatív pólusból a pozitív felé.

Ezek a megfontolások érthetővé teszik a hőmérsékleti skála meglepő szerkezetét, és egyben azt is megvilágítják, hogy a -0 K° éppen úgy nem érhető el, mint a $+0$ K°. A 0 K° tehát itt is hőmérsékleti határérték marad.

A negatív hőmérsékletek felfedezése után szükségessé vált, hogy a termodinamika alaptörvényeinek érvényességét megvizsgálják. A nyert tapasztalatok szerfelett érdekesek: a nulladik, az első és a harmadik fő tétel változatlanul fennáll a negatív hőmérsékletek tartományában is. A folyamatok irányát jellemző második alaptörvénynél azonban nem ilyen egyszerű a helyzet. A test energiájának növelése E_{min}-tól egészen a legrendezetlenebb állapot E_r energiájáig csökkenti a rendezettséget, növeli a rendezetlenséget. Ettől kezdve viszont megfordul a helyzet, az energia további növelése rendeződéssel (azaz a rendezetlenség fokának, az entrópiának csökkenésével) jár együtt. Tulajdonképpen éppen ez az az ok, amely a negatív hőmérsékletek létrejöttét előidézi.

A rendeződési viszonyok megváltozása mindenesetre arra utal, hogy a negatív hőmérsékletek világa sok szempontból fordított világ, és a folyamatok egy része ellenkező irányban megy végbe benne.

A negatív hőmérsékletű labilis állapotok felfedezése mind elméleti, mind gyakorlati-technikai szempontból nagy jelentőségű. Elég itt utalni a maserekre és a laserekre, amelyek, fizikai fontosságuk mellett, a negatív hőmérsékletek konkrét kísérleti igazolását is szolgáltatták. A filozófia művelői számára pedig azzal a tanulsággal jár, hogy természeti jelenségek kutatása mindig szolgáltathat olyan meghökkentő eredményeket, amelyek egy része kiegészíti korábbi ismereteinket, más részük viszont esetleg ellentmond nekik. A filozófiának készen kell lennie arra, hogy az új jelenségeket értékelje, következtetéseket vonjon le belőlük, és beépítse őket a marxista dialektika rendszerébe.

Kirschner István

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Általános nyelvészeti tanulmányok[1]

Az *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* című sorozat 1963-ban indult, azóta minden évben megjelent egy kötete. A sorozat tulajdonképpen folyóiratot pótol, azoknak a kutatóknak kíván rendszeres megjelenési lehetőséget biztosítani, akik a hazai nyelvészet taxonomikus leíró-nyelvészeti gyakorlatával szemben egy új, elméletileg megalapozott — és ezért a gyakorlati nyelvleírásban is nagyobb eredményeket ígérő — nyelvtudományt szeretnének meghonosítani.

Ez a törekvés összefügg azzal a fordulattal, amely Noam Chomsky munkásságával kezdődött a nyelvtudományban az ötvenes évek második felében. Chomsky tanításának döntő újdonsága az, hogy a nyelvelmélet középpontjába a nyelvhasználat aktív, teremtő jellegét állítja, vagyis a beszélőnek azt a képességét akarja megmagyarázni, amellyel az korlátlan számú új mondatot tud megérteni és produkálni. A produktivitás középpontba állítása involválja nyelv és beszéd viszonyának újfajta felfogását. Az amerikai deszkriptív nyelvészek nyelvleíró tevékenységének alapja az az elgondolás volt, hogy a nyelv közvetlenül adva van a beszédben, azaz csak megfelelő eljárásokat kell találni, amelyekkel a beszédmegnyilvánulások felbonthatók, a felbontás eredményeként kapott elemek és sémák (mondatformák) listája a nyelv. Ha a nyelvhasználat produktivitásának szempontjából vizsgáljuk ezt a felfogást, két, egyaránt elfogadhatatlan következmény adódik: vagy nem lehetséges, hogy egy nyelvben végtelen számú mondat legyen, vagy lehetséges, de akkor csak azért, mert a jelek, illetve a mondatformák száma végtelen. Ebben az esetben azonban érthetetlen a nyelvelsajátítás ténye.

A nyelvhasználat produktivitása csak azzal magyarázható — mondja Chomsky —, hogy a beszélőnek birtokában van egy szabályrendszer, a nyelv, amely véges számú elemből véges számú eljárással végtelen számú mondat megalkotását teszi lehetővé. E szabályrendszer működésének eredménye az aktuális beszédmegnyilvánulás, ez azonban mint produktum nem mutatja közvetlenül azt a tevékenységet, amely létrehozta. A grammatikus tehát nem indulhat ki a beszéd vizsgálatából, ha azt mélyebben meg akarja érteni, kutatása a beszéd mögött levő szabályrendszerre kell hogy irányuljon, azt kell rekonstruálnia. Ha a rekonstruált szabályrendszer olyan, hogy végtelen számú mondatot tud létrehozni véges elemből véges számú szabály segítségével (vagyis rendelkezik a rekurzivitás tulajdonságával), továbbá ha számot ad tartalom és forma összefüggéséről, vagyis arról, hogy a beszélő hogyan kapcsolja össze a hangszignálokat jelentésükkel, akkor azt mondhatjuk, hogy modellje a nyelvi tevékenységnek. Ilyen modell a Chomsky-féle generatív grammatika.[2] Ez a grammatika három fő komponenst (szintaktikait, szemantikait és fonológiait) tartalmaz. A komponensek felépítésében használandó teoretikus konstrukciók (kategóriák, szabálytípusok) megadása, vala-

Általános Nyelvészeti Tanulmányok IV. Szerkeszti Telegdi Zsigmond. Akadémiai. Kiadó, 1966. 343 o.

Chomsky a beszédtevékenység alapjául szolgáló, a beszélő birtokában levő szabályrendszert a beszélő implicit nyelvi tudásának, *kompetenciájának* nevezi, míg az aktuális nyelvi tevékenységet, a beszédet, *performanciának*. A generatív grammatika a kompetencia elmélete, de ez az elmélet egyúttal modellje a performanciának. Egy modell bizonyos tekintetben hasonlít arra a valóságszegmentumra, amelynek modellje (pozitív analógia), más tekintetben nem. A modellálásnak az a célja, hogy a tudományos megismerés kiinduló lépéseként a pozitív analógián keresztül felhívja figyelmünket az adott valóságterület valamilyen lényeges tulajdonságára, míg a többi tulajdonságtól egyelőre eltekintünk. Ez a kettősség jellemzi a generatív grammatikát a performanciához való viszonyában: hasonlít a beszédtevékenységre, mert mechanizmusai *létrehozzák* azokat a produktumokat — a mondatokat —, amelyek a beszéd során létrejönnek. (A hangsúly a létrehozáson van.) Másfelől viszont a grammatika mechanizmusai nem hasonlítanak a beszélő fejében ténylegesen működő pszichikai mechanizmusokra. Nem terminológiai kisiklás tehát az, hogy a generatív grammatikát hol elméletnek, hol modellnek nevezik teoretikusai, hanem ugyanannak a dolgonak a nyelvre, illetőleg a beszédre vonatkoztatása.

mint a komponensek egymáshoz való viszonyának tisztázása a grammatika-elmélet feladata. (Chomskynál egy nyelv grammatikája a nyelv elmélete, a grammatika elmélete tehát meta-elmélet.) Nem oktalan az a feltételezés, hogy a grammatika-elmélet megállapításai univerzális érvényűek, *az emberi nyelv* természetére vonatkoznak. A feltételezés igazolása empirikus kérdés, elfogadása mindenesetre egyszerűsíti a konkrét nyelvek leírását, mert az univerzális kategóriákat és szabályokat nem kell megismételni egy konkrét nyelv generatív grammatikájában.[3]

Chomsky fordulata közvetlenül az amerikai deszkriptív nyelvészet hamis elméleti előfeltevéseinek tagadásából jött létre, viszont annak technikai vívmányaira épül. Ez a tény nehéz helyzet elé állítja azokat a magyar kutatókat, akik elméletének ismertetői és továbbfejlesztői szeretnének lenni. Nálunk ugyanis a deszkriptív nyelvészet szinte teljesen ismeretlen (Antal László az egyetlen ilyen nyelvészünk), vagyis hiányoznak Chomsky megértésének technikai előfeltételei, sőt maga a gondolkodói stílus is idegen, hiszen a strukturalizmus európai változatai sem leltek talajra a hazai nyelvészetben. Mindennek azonban van előnye is. Chomsky célja az, hogy egy koherens elmélet keretében számot adjon mindarról, amit a hagyományos nyelvész *megfigyelt*. Ez az elmélet egyszersmind mentes a strukturalizmusnak a hagyományos gondolkodás számára elfogadhatatlan egyoldalúságaitól. Ha ezt észrevétetjük a hagyományos nyelvészekkel, talán sikerül olyan rokonszenvet kelteni Chomsky elmélete iránt, hogy érdemesnek tartsák leküzdeni a technikai nehézségeket.

Ha arra a kérdésre akarunk válaszolni, hogy miért érdekelheti mindez a filozófust, két dologra kell rámutatni: A nyelvtudományban tudományos forradalom zajlott le, egy régi szaktudományos elméletet újjal váltottak fel. A tudományelmélet számára minden ilyen eset tanulságos, ez pedig annál is inkább, mert az új elmélet vezető teoretikusait hallatlan filozófiai tudatosság jellemzi. Chomsky külön könyvben *(Karteziánus lingvisztika)*[4] hívta fel a figyelmet arra, hogy fordulatát nem technikai részproblémák, hanem a nyelv egészéről alkotott filozófiai feltevések hívták létre. Nem kevésbé fontos, hogy ez után a fordulat után a nyelvtudomány partnere lehet a filozófiának bizonyos hagyományos ismeretelméleti problémák (nyelv és gondolkodás, nyelvben objektiválódott ismeretek) megoldásában, sokkal inkább, mint eddig bármikor.

Az *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* IV. kötete 11 tanulmányt és 13 recenziót tartalmaz. A tanulmányok többsége a szemantika és a lexikológia körébe tartozik. A cikkek a szerzők betűrendes névsora szerint követik egymást, valószínűleg azért, mert a tematikus egység önmagában nem biztosítja a megközelítés egységes voltát, a tanulmányok között nincs mélyebb összefüggés, ami másfajta elrendezést indokolna. Az ismertetésben nem követem ezt a sorrendet, előbb tárgyalom azokat, amelyek a generatív grammatikához kapcsolódnak.

Szépe György tanulmánya *(A szótár a generatív nyelvleírásban)* azzal a javaslattal lép fel, hogy a szintaktikai, szemantikai és fonológiai komponens mellé vegyük fel a szótárat is önálló komponensként a generatív nyelvleírásba. Ahhoz, hogy érvelését megérthessük, röviden meg kell vizsgálnunk, milyen viszony van a generatív grammatika komponensei között. (Szépe az elmélet átalakulásait követve, tehát történetileg tekinti át ezt a kérdéskört, én az egyszerűség és a rövidség kedvéért ezt szisztematikus kifejtéssel helyettesítem.)

A szintaktikai komponens a mondatok absztrakt struktúráját hozza létre, a fonológiai és a szemantikai komponens ezeket az absztrakt struktúrákat interpretálja: a fonológiai komponens olyan fonetikai formára hozza a mondatokat, ahogyan azok normálisan elhangzanak, a szemantikai komponens a mondat elemeinek jelentéséből megkomponálja a mondat jelentését. (Abból, hogy a fonológiai és a szemantikai komponens interpretatív jellegű, következik, hogy a szintaxis logikailag elsődleges hozzájuk képest, és hogy a szintaxis biztosítja a grammatika rekurzivitását.) A két interpretatív komponens nem azonos ponton kapcsolódik a szintaxis generálási folyamatához. A szintaxis két alkomponensből, bázisból és transzformációs alkomponensből áll. Az alkomponenseket az választja el egymástól, hogy különböző szabálytípusokat tartalmaznak. (A bázis-

[3] Jelenleg még egyetlen nyelv teljes generatív grammatikája sem készült el, és a meta-elmélet sincs teljes egészében kidolgozva. A kutatás éppen e két feladat állandó egymásra vonatkoztatásában halad előre. Ebben a fázisban a grammatika-elmélet a szó valódi értelmében meta-elmélet, vagyis egy (speciális) grammatika-elmélet felépítésére vonatkozik. Amint a kutatás eljut odáig, hogy teljes egészében felépül a meta-elmélet és egyidejűleg elkészül egy vagy több nyelv generatív grammatikája, a viszony már más lesz meta-elmélet és speciális elmélet között: a meta-elmélet univerzális grammatikává válik, amely nem csak módszertani viszonyban áll a speciális elméletekkel, hanem az általánosításuk is. Tulajdonképpen ekkor kerülhet sor az univerzalitás empírikus igazolására.

[4] Ismertetését l. a Magyar Filozófiai Szemle 1968/3. számában.

ra jellemző szabályokat újraíró, a transzformációs alkomponensre jellemző szabályokat transzformációs szabályoknak nevezik.)[5] A szemantikai komponens a bázisban létrehozott absztrakt struktúrákat értelmezi (egy mondatnak a bázisban egy vagy több ilyen struktúra felelhet meg, ez — illetve ezek — az illető mondat mélystruktúrája). A mondat generálása a transzformációs alkomponensben folytatódik, a transzformációs szabályok átalakítják a mondat mélystruktúráját, olymódon, hogy bizonyos szimbólumokat felcserélnek, törölnek, újabbakat iktatnak be stb. A transzformációs szabályok működésének eredményeként egyetlen struktúrát kapunk, ez a mondat felszíni struktúrája. A fonológiai komponens a felszíni struktúrákat interpretálja.

Hogy egy példával érzékeltessük, miről is van szó, tekintsük a következő mondatot: *A szívtelen kocsis veri a szegény lovat.* Ennek a mondatnak három másik mondat az alapja, amelyeket a bázis szabályai hoznak létre: (1) *A kocsis szívtelen.* (2) *A kocsis veri a lovat.* (3) *A ló szegény.* A transzformációs komponensben (1) és (3) egy-egy transzformációval jelzős szerkezetté alakul, majd a jelzős szerkezetek újabb transzformációkkal a (2) megfelelő helyeire kerülnek, így áll elő (4) *A szívtelen kocsis veri a szegény lovat.* Azt mondhatnánk tehát, hogy az (1)—(3) mondat a (4) mondat mélystruktúrája, a (4) mondat pedig a (4) mondat felszíni struktúrája, de ez a kijelentés furcsán hangzik, ami abból adódik, hogy a példában jogtalanul használtuk a „mondat" szót. A bázis szabályai szimbólumokon operálnak és szimbólumláncokat hoznak létre, a transzformációs szabályok pedig szimbólumláncokat alakítanak át más szimbólumláncokká. Mind a bázis, mind a transzformációs alkomponens szimbólumláncai még két szempontból meghatározatlanok: nincsen hangtestük és nincsen jelentésük. Ezért nem mondatok, hanem absztrakt struktúrák. Ha pontosan akarunk beszélni, azt kell tehát mondanunk: a (4) mondat mélystruktúrája az (1)—(3)-nak megfelelő absztrakt struktúra, felszíni struktúrája pedig a (4)-nek megfelelő absztrakt struktúra. Hátra van még, hogy megindokoljuk, miért interpretálja a szemantikai komponens a mélystruktúrát, a fonológiai komponens pedig a felszíni struktúrát egyazon mondat esetében. Az ok egyszerű: mindkét struktúra tartalmaz olyan információt, amely a másikból hiányzik, és éppen ez az információ szükséges az egyik, illetve a másik interpretatív komponens működéséhez. Nevezetesen, a szintaktikai funkciókra vonatkozó információ (vagyis hogy melyik szimbólum a mondat alanya, állítmánya stb.) csak a mélystruktúrában van meg. Ez az információ nélkülözhetetlen a szemantikai komponens számára, irreleváns viszont a fonológiai komponens szempontjából. Hasonlóképpen, a transzformációs szabályok kialakítják azt a lineáris rendet, amelyben a mondat szavai állni fognak (épp ezalatt vész el a szintaktikai funkcióra vonatkozó információ), és míg ez az információ elengedhetetlen a fonológiai komponens működéséhez, közömbös a szemantikai komponens szempontjából.

Eddig tisztáztuk, hogy a két interpretatív komponens mikor kapcsolódik a szintaxis mondatgenerálási folyamatához, és meg is indokoltuk, hogy miért. Meg kell még vizsgálnunk, hogy hogyan történik ez a kapcsolódás. A szintaxis bázis-alkomponense tartalmaz egy lexikont. A lexikon annak a nyelvnek a morfémáit (szótöveit és grammatikai formatívumait) tárolja, amelynek a mondatait generáljuk. Minden lexikai egységet két, jól elkülöníthető tulajdonsághalmaz jellemez. Az egyik halmaz az egység grammatikai tulajdonságainak, a másik fonológiai jellemzőinek összessége. A két halmazban kategóriákat találunk, ezek két univerzális érvényű kategóriahalmaz elemei. Egy nyelvre az jellemző, hogy hány ilyen univerzális kategóriát használ fel, és hogyan kombinálja őket. A mondat létrehozásának egy bizonyos fázisában (amelyet az jellemez, hogy előállt egy struktúra, amelynek minden egysége grammatikailag jól meg van határozva) lexikai egységeket helyettesítünk a csak grammatikailag meghatározott egységek helyére. (Úgy, hogy olyan lexikai egységeket keresünk, amelyek grammatikai jellemzése azonos a helyettesítendő egységek grammatikai jellemzőivel.) A helyettesítés eredményeként kapott struktúra a mondat mélystruktúrája. Mindez azt jelenti, hogy a szintaxis és a fonológia a lexikonon keresztül érintkezik, de a fonológiai komponens mégsem a bázisra épül, mert bár a mélystruktúrában már jelen vannak a fonológiai kategóriák, az egységek lineáris rendje — ami éppolyan fontos a fonológiai szabályok működéséhez — csak a transzformációs alkomponensben alakul ki.

Megállapítottuk korábban, hogy a szemantikai komponens úgy értelmezi a mondatokat, hogy elemeik jelentéséből megkomponálja a mondatok jelentését, és azt is láttuk, hogy a szintaxis bázis-alkomponensében létrehozott mélystruktúrákból

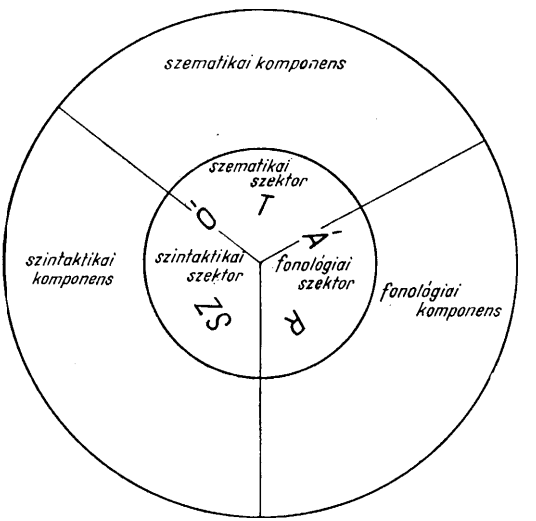
[5] Meg kell jegyezni, hogy a helyzet nem ilyen egyszerű, valójában a bázisban is vannak transzformációs szabályok. Jelenlegi célunkat — a komponensek viszonyának tisztázását — azonban akkor is elérhetjük, ha nem megyünk bele a részletek ismertetésébe.

indul ki, mert a jelentések kompozíciója nem oldható meg a szintaktikai funkciókra vonatkozó információ nélkül. Tudjuk azonban, hogy a mélystruktúra elemei nem rendelkeznek jelentéssel. A szemantikai komponens működése ezért azzal kezdődik, hogy jelentést rendel ezekhez az egységekhez. Ez a művelet csak azért végezhető el, mert a szemantikai komponensben van egy dikcionárium, amely az illető nyelv összes morfémáinak jelentését (jelentéseit) tartalmazza. A dikcionárium egy tétele abban különbözik a megfelelő lexikai tételtől, hogy kiegészül egy harmadik tulajdonsághalmazzal, a szemantikai jellemzők halmazával.[6] A szintaxis és a szemantika tehát a dikcionáriumon keresztül kapcsolódik egymáshoz.

A három fő komponens viszonyáról összefoglalva a következőket mondhatjuk: A szintaxis a mondatlétrehozás irányító tényezője. Két alkomponenst, bázist és transzformációs alkomponenst tartalmaz. A szemantika a szintaxis bázis-alkomponensében létrehozott absztrakt struktúrákat értelmezi (látja el jelentéssel), a szemantikai komponensben elhelyezkedő dikcionáriumon keresztül kapcsolódva hozzájuk. A fonológiai komponens a szintaxis transzformációs alkomponensében létrehozott absztrakt struktúrákat hozza fonetikailag helyes formára, vagyis a szintaxis transzformációs alkomponensére épül, de a működéséhez szükséges tényezők egyike (a fonológiai kategóriák összessége) már a szintaxis bázis-alkomponensében — a lexikon-részben — megjelenik. A két interpretatív komponens közvetlenül nem érintkezik egymással.

Szembetűnően nem elegáns az a megoldás, hogy a grammatika két szótárat (lexikon, dikcionárium) tartalmaz. Látszólag segítene a helyzeten, ha a bázis-alkomponensben egyesítenénk a kettőt, de valójában cseberből vederbe esnénk, mert így a jelentésre vonatkozó információ kísérné végig fölöslegesen a mondatot a transzformációs alkomponensen és a fonológiai komponensen. Szépe javaslata az, hogy úgy egyesítsük a két szótárat, hogy egyidejűleg tegyük a nyelvleírás *önálló komponensévé*. Az indítvány motivációja nem az eleganciára törekvés (az egyszerűbb forma nem elégséges ok az elmélet átépítésére), hanem olyan nyelvi összefüggések felismerése, amelyről az elmélet jelenlegi formájában csak *ad hoc* módon tud számot adni. A magyarban jól ismertek az olyan mély és magas hangrendű hangutánzó igepárok (pl. kotyog-ketyeg), amelyek jelentéstartalma lényegében azonos, csak a mélyebb hangrendű változat jelentéséhez nagyobb intenzitás fűződik. Ez az összefüggés — hangalak és jelentés kovarianciája (amely különben más nyelvekben is megtalálható) — nem érzékeltethető a generatív grammatikában, mert a szemantikai és a fonológiai komponens nincs összeköttetésben egymással, nem hathat egymásra.

Az önálló és egységes szótári komponens felvétele ezt a problémát oldja meg a következőképpen: A szótár három szektorból áll, szintaktikai, szemantikai és fonológiai szektorból. Az egyes szektorok a megfelelő komponensnek is részei. Ezt mutatja a következő ábra:



Mint látható, a komponensek most mind érintkeznek a szótáron keresztül, lehetőség nyílik tehát arra, hogy a két interpretatív komponens is hasson egymásra. A komponensek közötti kovariancia-jelenségeket szektorközi implikációkkal ábrázoljuk. Ezzel egy új, csak a szótári komponensre jellemző szabálytípushoz, az úgynevezett interszektor-szabályokhoz jutottunk. A generatív grammatika egyszerűbb lett, hiszen két szótár helyett csak egyet tartalmaz. Ez a formai egyszerűsödés annak köszönhető, hogy észrevettük a nyelv egy tulajdonságát, ami eddig elkerülte a figyelmünket (jelentés és hangzás kovarianciáját), és áté-

[6] Ez persze durva egyszerűsítés, a dikcionáriumban a lexikai tétel grammatikai jellemzése például nem ismétlődik meg teljes egészében. A részleteket azonban itt már csak azért is kénytelen vagyok elhanyagolni, mert nem mondtam semmi közelebbit a három tulajdonsághalmazról. Végig arra törekszem, hogy a bemutatás ne legyen technikai, ez a törekvés viszont szükségképpen csökkenti a kifejtés precizitását.

pítettük az elméletet, hogy erről is számot tudjon adni. Egyáltalán, az elmélet formai egyszerűsödésének mindig tartalmi gazdagodáson kell alapulnia.

Szépe György a továbbiakban rámutat arra, hogyha az új komponenst még egy szektorral bővítjük, tovább egyszerűsödik a teljes nyelvleírás. Ezt a szektort strátumszektornak nevezi, és arra szánja, hogy a szókincs történeti-etimológiai rétegeire vonatkozó információt tárolja. Felvétele azért lenne előnyös, mert — úgy látszik az, hogy egy szó milyen szóosztályba tartozik (pl. jövevényszó, nyelvújítási szó stb.), befolyásolja szintaktikai, fonológiai vagy szemantikai viselkedését. Ennek a szektornak a kialakítása azonban további empirikus kutatásokat igényel.

Szépe tanulmánya jelentős hozzájárulás a generatív grammatika elméletének fejlődéséhez, és egyben megoldása a magyar generatív grammatika egy problémájának is. Tanulságos ez a munka magának a kutatási folyamatnak a szempontjából is, szép példája meta-elmélet és speciális elmélet kölcsönhatásának.

Kiefer Ferenc nagy terjedelmű cikke *(A jelentéselmélet formalizálásáról)* is közvetlenül a generatív grammatikához kapcsolódik. A generatív grammatika szemantikai komponensének alapjait J. J. Fodor és J. A. Katz dolgozták ki 1963-ban. Vállalkozásuk igen nagy jelentőségű, mert úgyszólván a semmiből kellett elindulniuk, a szemantika ugyanis a nyelvtudomány legfejletlenebb területe volt. Kiefer ezt az úttörő munkát folytatja, célja Katz és Fodor elméletének formalizálása. Időközben azonban súlyos ellenvetések merültek fel a Katz—Fodor-féle szemantikával szemben, és ezek — a dolog természeténél fogva — érvényesek Kiefer elméletére is. De ha ezektől az ellenvetésektől el is tekintünk — ami annál inkább indokolt, mert tanulmányának lezárásakor a szerző még nem ismerhette őket —, másfajta, a formális apparátusra vonatkozó kifogásokat kell tennünk cikke ellen.

A szemantikai komponens kidolgozásának alapvető problémája, hogy a nyelv egységeinek jelentését úgy kell megadni, hogy azután ezeken a jelentéseken műveleteket lehessen végezni, nevezetesen, a mondat struktúrájának megfelelően egyesíteni lehessen őket. Katzék abból indultak ki, hogy a jelentéseket tényezőkre, szemantikai jegyekre lehet bontani. Nincs tisztázva, hogy egy nyelv szókincsének leírásához hány ilyen jegyre van szükség, mindenesetre igen valószínű, hogy legalábbis százas nagyságrendű számról van szó. A jelentés tényezőkre bontása hasonló ahhoz az eljáráshoz, amellyel a fonológiában találkozunk, csakhogy, szemben a szemantikai jegyek nagy számával, a fonológia tizenhat megkülönböztető jegye bármely nyelv összes hangjainak leírására elegendő. A fonológiai szabályok a megkülönböztető jegyek terminusaiban vannak megfogalmazva. A generatív grammatika fonológiai komponensében a hangokat mátrixokkal ábrázoljuk. A mátrix soraiban a megkülönböztető jegyek szerepelnek, egy hang oszlopában pedig azt jelezzük, hogy az illető hangra melyik megkülönböztető jegy jellemző és melyik nem.

Kiefer formalizálási kísérlete azon a feltevésen alapul, hogy a mátrix-módszer a szemantikai komponensben éppúgy alkalmazható az egységek ábrázolására, mint a fonológiai komponensben. A kivitelezésből azonban úgy látszik, hogy nem ez a helyzet. Először is, a normál mátrixok, amelyek a nyelvi egységeket *minden* szemantikai jegy vonatkozásában jellemzik, túlságosan nagyok lesznek, tárolásuk és kezelésük nehézkes. Ha nagyságukat csökkentjük, vagyis egy egység jellemzésekor csak a legszükségesebb jegyeket vesszük figyelembe, a tárolás egyszerűbbé válik, a szemantikai törvények alkalmazása előtt azonban minden releváns egység mátrixát mégiscsak normál-formára kell hozni, ami növeli a műveletek számát és nem csökkenti a műveletek elvégzésének kényelmetlenségét. Az, hogy a technikai apparátus nehezen kezelhető, természetesen nem döntő érv Kiefer kísérlete ellen. Döntő jelentőségű azonban az, hogy a mátrix-módszer alkalmazása nem célravezető, ha nem egymástól logikailag független tulajdonságokkal van dolgunk. A fonológiai megkülönböztető jegyek függetlenek egymástól. Ennek nem mond ellent az, hogy bizonyos megkülönböztető jegyek megléte maga után vonja bizonyos más jegyek meglétét, mert együtt-előfordulásuk ténykérdés, logikailag nem szükségszerű. A szemantikai jegyek — vagy legalábbis egyes csoportjaik — viszont logikai alá-, illetve fölérendeltségi viszonyban állnak egymással, elrendeződésük hierarchikus.[7] Úgy látszik, hogy Kiefer munkájának minden fölösleges technikai bonyodalma (pl. a redukált mátrixok normál-formára hozása, majd a normál-formájú mátrix átalakítása olyan táblázattá, amely csak a szemantikai törvény szempontjából jelentős jegyeket tartalmazza stb.) abból származik, hogy nem tulajdonított kellő jelentőséget a fonológiai és a szemantikai jegyek

[7] Tekintsük pl. az „agglegény" szó meghatározásához szükséges szemantikai jegyek egy részét: test, élőlény, ember, hímnemű...

elrendeződésében mutatkozó különbségnek.

A következő ismertetésre kerülő cikk nem a generatív grammatika elméletének belső problémáival foglalkozik, hanem egy szélesebb összefüggésbe állítja ezt az elméletet. Telegdi Zsigmond tanulmánya *(Nominalizáció és történelem)* nyelvi struktúra és történelem viszonyának új felfogásához szolgáltat értékes adalékot. A nyelvtudomány fejlődésének két nagy szakaszát — a XIX. századi történeti nyelvészetet és a XX. századi strukturalizmust — fejlődés és állapot merev, metafizikus szétválasztása jellemzi, és az állítja szembe egymással, hogy egyik a fejlődés, másik az állapot leírását tekinti a nyelvtudomány kizárólagos feladatának. Telegdi Zsigmond már egy korábbi cikkében[8] rámutatott, hogy a generatív grammatika alapján lehetőség nyílik e hamis szembeállítás megszüntetésére. Most egy transzformációs eljárásnak, a nominalizációnak a vizsgálatán keresztül mutatja be, hogyan kell a kettő egymásra vonatkoztatását értelmezni.

A nominalizáció olyan transzformációs eljárás, amely egy mondatot névszói szerkezetté alakít át. Például a *Láttam az orvos megérkezését* mondat főnévi csoportja, *az orvos megérkezése* nem elsődleges névszó, mint mondjuk *Péter*, hanem *Az orvos megérkezett* mondat átváltozott formája. A két szerkezet — mondat és transzformja — egyidejűleg létezik egy nyelvállapotban, de nem egyenrangú szerkezetek, egyrészt abban az értelemben nem, hogy a mondat elsődleges a transzformjához képest, az átváltozott szerkezet feltételezi a mondatot, másrészt, a mondat megáll önmagában, kijelentés, amely igaz vagy hamis lehet, a szerkezet ellenben nem önálló. A kettő, viszonyuk tartalmát tekintve, egy fejlődés két állomása: az átváltozás célja, hogy egy mondatot *(Az orvos megérkezett)* egy másik mondatba, illetve mondatfüggvénybe (*Láttam...*) lehessen beilleszteni, vagyis egy komplexebb forma létrehozása.

Ésszerűnek látszik az a feltételezés, hogy ez a viszony, amely egy nyelvállapoton belül tartalma szerint fejlődésként jelenik meg, tényleges történelmi fejlődés eredményeként áll elő. Feltételezésünk bizonyítását az teszi nehézzé, hogy a nyelvek történetének igen rövid szakaszát ismerjük, és erre a szakaszra többnyire már szokásossá váltak a nominalizációs eljárások, legalábbis azokban a nyelvekben, amelyekben ma is szokásosak. Szerencsére nem mindig ez a helyzet. Telegdi Zsigmond kimutatja, hogy a nominalizáció egy fajtája, amely a török nyelvekben történetük legrégibb ismert szakasza óta általános, egy iráni nyelvben, a tadzsikban történeti fejlődés eredménye, amely részben török (özbek) hatásra ment végbe. Jogos tehát azt mondanunk, hogy a két szerkezet tartalmi viszonya kialakulásuk történetét reflektálja. Amit még ehhez hozzá kell fűzni, álljon itt Telegdi szavaival: „... egy nominalizációs eljárás történeti fejlődés eredménye. Ez a fejlődés azonban nem tisztára a múlté: a beszélő, amikor átváltoztat egy mondatot, hogy egy magasabb egészbe illessze, az egyes esetben tömören reprodukálja a történeti fejlődést, úgy, hogy annak általános eredményére támaszkodik. Az eljárás viszont eredménye a fejlődésnek, de több is annál. A beszélő emberek munkájából, tapogatózó igyekezetéből áll elő, de mintegy a hátuk mögött: tudatos szándékuktól függetlenül érvényesül a beszédükben, a szabályról csak akkor vesznek gyakorlatilag (vagyis azzal, hogy szabályként alkalmazzák) tudomást, amikor az már nyelvi érintkezésüket szabályozza. Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy az eredmény egyben törvénye, és ezzel tartalma is, annak a fejlődésnek, amelyből létrejön." (197. o.)

Zsilka Jánost ugyancsak diakrónia és szinkron rendszer viszonyának dialektikája foglalkoztatja *Nyelvi rendszer — „kernel"* című tanulmányában, ő azonban nem kapcsolódik a generatív grammatika elméletéhez, sajátos, önálló koncepciót dolgozott ki. Fontos és tanulságos lenne elképzelését egybevetni Chomskyéval — részben azért is, hogy struktúra és történelem viszonyáról alkotott felfogását összehasonlíthassuk Telegdi Zsigmondéval —, de ehhez arra lenne szükség, hogy egzaktabb formára hozzuk, megkíséreljük formálisan értelmezni helyenként metaforikus vagy más szempontból nehezen értelmezhető kifejtését. (Nehéz pontos nyelvészeti értelmet tulajdonítani az olyan gyakori fordulatoknak, mint pl. hogy „a sorok kölcsönösen feltételezik egymást", vagy hogy „bizonyos összefüggések egymáshoz képest vannak érvényben", mert jóllehet Zsilka nyilakkal ábrázolja ezeket a kapcsolatokat, a nyilak „értelmét" nem definiálja.) A formalizálás azonban túlmegy egy recenzió feladatkörén. Annyi világos, hogy Zsilka koncepciója kevesebbről ad számot, mint a generatív grammatika, amely szemantikai és fonológiai komponenst is tartalmaz, míg Zsilkánál egyelőre csak szintaxisról van szó, és nem lehet látni, van-e arra egyáltalán mód, hogy ezt a szintaxist szervesen kiegészítse szemanti-

[8] Telegdi Zsigmond: *A nyelvtudomány meghasonlásáról. Általános Nyelvészeti Tanulmányok I.* Akadémiai Kiadó, 1963.

kával és fonológiával. Valószínűnek látszik továbbá, hogy magában a szintaxisban is nehézségeket okoznak olyan problémák, amelyeket a generatív grammatika megold, pl. a szerkezeti homonimia megmagyarázása, mert Zsilka rendszerében semmit sem lehet megfeleltetni annak a különbségnek, amely a generatív grammatikában egy mondat mélystruktúrája és felszíni struktúrája között van, és amely e problémák megoldásának az alapja.

Fónagy Iván tanulmánya *(A beszéd kettős kódolása)* olyan tényre hívja fel a figyelmünket a több évezredes physei-thesei vita kapcsán, amely a kompetencia elméletének szempontjából irrelevánsnak látszik, de annál szükségesebb a performancia jelenségeinek megértéséhez. A physei- vagy thesei-elv alternatívája — vagyis hogy a nyelvi jel természetes kapcsolatban van-e azzal, amit jelöl, vagy pedig hogy e kapcsolat önkényes-e — hamis alternatíva, a verbális érintkezés ugyanis két egyidejűleg érvényes, de eltérő jellegű kódon alapul: egy archaikusabb kódon, amelynek lényege a jel és jelenség közötti szimptomatikus kapcsolat, és egy fejlettebb önkényes kódon, amely nélkülözi az ilyen kapcsolatot. A nyelv prozodikus jelei (beszédtempó, hanglejtés, hangsúly) a physei-elven alapulnak, a szókincs egészére ellenben a thesei-elv érvényesülése jellemző, de az önkényes kód mögött fellelhető, statisztikai módszerekkel kimutatható az archaikus kód jelenléte is. A két kód elkülönítése a közlésben, valamint használatuk arányának vizsgálata kiindulópontul szolgálhat a közlés funkcióinak vizsgálatakor (pl. a költői nyelv esetében). Úgy látszik továbbá — Werner és Kaplan kutatásai alapján[9] —, hogy a nyelvelsajátítás tényleges pszichikai mechanizmusainak megértéséhez szükséges a két kód elkülönítése.

A hátralevő tanulmányok egy része — Károly Sándoré, H. Molnár Ilonáé és Dezső Lászlóé — elsősorban a feldolgozott nyelvi anyag gazdagsága vagy különlegessége miatt érdekes. (Dezső László XVI—XVII. századi kárpátaljai ukrán nyelvemlékek lexikológiai elemzésével foglalkozik.) Ezek ismertetése a filozófus számára nem járna különösebb haszonnal, ezért eltekintek tőle. Hell György *Szemantika a gépi fordításban* című tanulmánya a gépi fordítás átmeneti megtorpanásáról tudósít, és arról, hogy ez összefügg a formális szemantika fejletlenségével. Bemutat néhány kísérletet is, amelyek e nehézség leküzdését célozzák, de egyelőre nem vezettek különösebb sikerre.

Végül két cikkről kell még szót ejtenünk. Balázs Jánost *Jel és jelölési érték* című dolgozatában tulajdonképpen két probléma foglalkoztatja. Az egyik a nyelv genezisének funkcionális magyarázata, a másik annak a szakadéknak az áthidalása, amely F. de Saussure tanításában nyelv és beszéd között van. Akár az egyik, akár a másik probléma megoldása nagy haszonnal járt volna a nyelvtudomány számára. Balázs János egy saussure-i fogalom, a jelölési érték átértelmezésének segítségével összekapcsolja a kettőt. Ez azonban márcsak e kulcsfogalom értelmezése folytán sem vezethet eredményre, amit könnyű belátni, ha e kérdést közelebbről megvizsgáljuk. (Ez egyúttal fölment bennünket a tanulmány további részleteinek vizsgálata alól.)

Saussure, amikor a jelölési érték és a jelentés különbségét magyarázza, a következő példával él: a francia *mouton* és az angol *sheep* szó jelentése azonos *(juh)*. Nem azonos azonban értékük, mert az angolban a *sheep*pel szemben áll a *mutton (vágott juh)*, míg a franciában nincs ilyen oppozíció. Egy másik példája Saussure-nek, hogy a francia és a szanszkrit többes szám jelentése azonos, de nem azonos az értékük, mert míg a francia többes szám csak az egyes számmal áll oppozícióban, a szanszkrit többes az egyes számmal és a duálissal is. Mint látjuk, Saussure-nél egy jel értéke egy másik jelhez (illetve a jelrendszerhez) való viszonyából adódik. Balázs János szerint viszont „Nyilvánvaló..., hogy a nyelvi jelek jelölési értékét csak úgy tudjuk megállapítani, ha azt nézzük: a valóság mely mozzanataira lehet őket vonatkoztatni... Visszatérve Saussure példáira, azt mondhatjuk, hogy mind az angol *sheep*, mind pedig a francia *mouton* szó mint nyelvi jel egy adott időpontban *elvileg* megszámlálhatónak tekinthető *designatumra* (*od*-ra) (objectum designatum — P. M.) vonatkozhat. Ezek jelölési értéke azonban azért nem egyenlő, mert egy meghatározott időpontban több olyan *designatum (od)* van, amelyre a *mouton* szó utalhat, mint amennyire az angol *sheep* szó. Az előbbi ugyanis nemcsak a juhok genusába tartozó egyedeket jelölheti, hanem valamely levágott juh húsának egy-egy darabját is, az utóbbi viszont csak a juhegyedekre vonatkozhat. Így tehát a francia szó jelölési értéke nagyobb, mivel számszerűleg több *od*-ra utalhat." (23—24. o.) Balázs szerint a jelek a nyelvben potenciálisan rendelkeznek jelölési értékükkel, a beszédben aktualizálódik, ami a nyelvben potencia, így a jelölési

[9] H. Werner—B. Kaplan: *Symbol Formation*. New York, 1963.

érték is. A fent jellemzett potenciális jelölési érték aktualizációját csak egy módon lehet elképzelni: meg kell számolni, hogy hány juh van. Ezt a körülményes munkát a továbbiakban Balázs János a mutatószókra ruházta. Illetve, akkor lett volna következetes, ha *ezt* a munkát ruházta volna a mutatószókra, amikor a nyelv genezisében azok funkciójául a jelölési érték aktualizációját jelölte meg. Nem lehet csodálkozni azon, hogy ezt végül is nem tette, de így felhasználatlan maradt a jelölési érték újraértelmezett fogalma, következésképp nem sikerülhetett általa sem összekapcsolni, sem külön-külön megoldani az említett két problémát.

Temesi Mihály cikke *(A nyelvi jel hagyományos fogalmának kialakulásáról)* két nagyobb részből áll. Az első részt a jelfogalom történeti tárgyalására, a másodikat a fogalom szisztematikus vizsgálatára szánja. A történeti tárgyalás azonban történetietlen, mert nem más, mint a jelre vonatkozó nézetek többé-kevésbé összefüggéstelen halmaza. A nyelvfilozófiában és a nyelvtudomány történetében járatlan olvasó nem érti, hogy miért nem volt jó X-nek az a jelfogalom, amely Y-t kielégítette. Hogy megértse, ahhoz arra lett volna szükség, hogy a kérdést szélesebb összefüggésbe illessze Temesi, a szerzők nézeteinek rendszerébe, a fogalom változását pedig e rendszerek problematikájának változásával magyarázza. Hogy ezt elérje, vagy nagyobb terjedelemre lett volna szüksége, vagy rövidebb korszak tárgyalására kellett volna szorítkoznia, de bármelyiket választotta volna, értékesebb eredményre jut. A szisztematikus kifejtéssel kapcsolatban egy megjegyzés látszik szükségesnek: a szerző, amikor a nyelvi jel funkcióit vizsgálja, elválasztja a gondolatkifejezést a közléstől. Kívánatos, de legalábbis megengedhető — mégha esetenként idealizációnak bizonyul is —, hogy ezt a kettőt egynek tekintsük.

A kötet recenzió-rovatában ismertetett könyvek mind újak és érdekesek. Filozófiai szempontból is ki kell emelnünk Telegdi Zsigmond elmélyült elemző ismertetését Márkus György Wittgenstein tanulmányáról.

Pap Mária

Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai[1]

A marxista filozófia mint következetesen tudományos világnézet nem lehet meg bizonyításelmélet nélkül, hiszen a bizonyítottság a tudományosság egyik szükséges kritériuma. Ugyanakkor a filozófia — tételeinek nagyfokú általánossága és fogalmainak többszörösen absztrakt jellege miatt — sajátos bizonyításelméletet kíván meg, és nem veheti át mechanikusan a szaktudományok bizonyításelméleteit. Földesi a marxista filozófusok közül elsőnek vállalkozott arra, hogy a marxista filozófia bizonyításelméletét rendszeresen kifejtse. Vállalkozását mind elméleti, mind gyakorlati szempontból igen jelentősnek kell tekinteni. A marxista filozófia bizonyításelméletének kidolgozása ugyanis lehetővé teszi, hogy túllépjünk azon a „dogmatikus szendergésen", amely egyes marxista filozófusokat még mindig jellemez. Azokat, akik úgy gondolják, hogy a marxista érvelés „rejtett" gyengéinek feltárásával ellenségeink kezére játszanánk, akik szerint a marxizmus tételeinek belső kritikája rontaná meggyőző erejüket. Földesi munkája ezekkel a vulgáris, hamis „szempontokkal" száll szembe, ezeknek a primitív elképzeléseknek a cáfolata.

A könyv első fejezete, a tudományos kutatás azon módszertani elvéből kiindulva, hogy valamely elmélet korszerű kifejtése nem lehetséges történetének kritikai feldolgozása nélkül, áttekinti a filozófiai bizonyítás elméletének történetét. A kötetnek mintegy harmadát kitevő elmélettörténeti fejtegetés a tárgyalt anyag gazdagságánál és az elemzések igényességénél fogva önálló tanulmányként is megállná a helyét, és a szerző igen kiterjedt filozófiatörténeti érdeklődéséről és ismeretanyagáról tanúskodik. Hiányosságaként legfeljebb azt említhetjük meg, hogy nem használta fel kellően a legutóbbi évtized idevágó polgári filozófiai irodalmát, illetőleg nem kellően súlyozta a tárgyalásra érdemes anyagot. Így a neopozitivizmus meglehetősen ellentmondásos bizonyításelméleti koncepciójának felvázolásánál megrekedt az irányzat ún. klasszikus képviselői (Schlick, Reichenbach, Carnap-Popper) nézeteinek kritikai ismertetésénél, és nem vette figyelembe az irányzaton belül a legutóbbi években lezajlott változásokat. Gyakran megfigyelhető, hogy a neopozitivizmus neves képviselőinek egyelőre még kevésbé neves tanítványai már

[1] Kossuth, 1967. 554 o.

nem mindenben osztják mestereik nézeteit, és a tudományelmélet kérdéseit sokkal realisztikusabban, a szaktudományok tényleges problémáiból kiindulva közelítik meg (M. Bunge, G. H. Wright, P. Feyerabend, A. Grünbaum, W. S. Sellars stb.). Úgy gondolom, feltétlenül értékelnie kellett volna a szerzőnek az utóbbi évtizedben lezajlott tudományelméleti konferenciákat is, elsősorban az 1961-es varsói nemzetközi tudománymetodológiai kongresszust, mely — a marxista és az idealista tudományelméleti koncepció összecsapás jegyében — jó keresztmetszetet adott a problémakör mai állásáról.

A második fejezet — *A bizonyításelmélet általános kérdései* — mindenekelőtt a bizonyítás helyét tisztázza a jelenségek sorában. Kimutatja, hogy a bizonyítás, lényegét tekintve, gondolati művelet, amely érvek alapján meghatározza valamely hipotézis igazságértékét. A bizonyítás két alapvető típusát különbözteti meg: a gyakorlati és a logikai bizonyítást. Elutasítja a kettő különbségét abszolutizáló felfogásokat és az egységük mellett foglal állást. Szerinte a bizonyításelmélet — egyrészt, mivel a bizonyítás sajátos gondolati művelet, és így a széles értelemben vett megismerési folyamat része, másrészt a marxista filozófia e területének viszonylagos fejletlensége miatt — az ismeretelmélet tárgykörébe tartozik, bár utal arra, hogy tekinthetnénk a metodológia részének is. Úgy gondoljuk, hogy gyakorlati szempontból, „rövid távon", a szerző véleménye elfogadható, mint a filozófiai kutatás hosszabb távú, stratégiai elvét azonban túlzottan sommásnak tartjuk. A filozófiai diszciplínák közül napjainkban talán az ismeretelmélet fejlődik a legintenzívebben, és egyre inkább résztudományágak (általános ismeretelmélet, szemantika, pragmatika, metodológia stb.) rendszereként fogható fel. Ez a marxista ismeretelmélet fejlődésében is kezdi éreztetni hatását. Megjelentek az első marxista igényű szemantikai, pragmatikai, metodológiai stb. művek. Ha el is fogadnánk a szerzőnek azt az álláspontját, hogy a bizonyításelmélet része az ismeretelméletnek, akkor is tisztáznia kellene, külön tudományág-e az ismeretelméleten belül, vagy pedig az említett diszciplínák valamelyikébe kellene-e besorolni.

Nagyon figyelemre méltó fejtegetéseket olvashatunk a továbbiakban a bizonyítás és a valóság, a bizonyítás és a feltárás, a bizonyítás és az igazság viszonyáról. Földesi helyesen emeli ki, hogy végső fokon minden bizonyítás az objektív valóságra vonatkozó ítéletek bizonyítására megy vissza. Adós marad azonban az empirikus adatok értékelésénél felmerülő ismeretelméleti (pl. a mérési adatok bizonytalanságából adódó bizonyításelméleti) nehézségek analízisével. Minthogy a filozófiai tételek végső fokon a szaktudományos tételeken alapulnak, így e problémák mellőzése gyengíti későbbi fejtegetéseinek hatékonyságát. A bizonyítás és a feltárás kapcsolatát a szerző alapvetően helyesen fejti ki, hangsúlyozva szoros összefüggésüket és viszonylagos különállásukat. Egységüket alapvetően abban látja, hogy mindkettő a valóság megismerésének része, nagyjában ugyanazon úton halad, gyakran időben is szimultán zajlik le. Különbségüket döntően a haladásuk irányában (a feltárás az ismeretlentől halad az ismerthez, a bizonyítás a már ismert eredményből indul ki, és azt kutatja, megfelel-e az eredmény a valóságnak), a feltárás újat produkáló jellegében, a két folyamat esetleges időbeni eltolódásában látja. Úgy gondoljuk azonban, hogy a szerző helyenként túlhangsúlyozza a feltárás és a bizonyítás egységét.

„A neopozitivizmus — írja Földesi — helytelenül, egyoldalúan értékeli a feltárás folyamatát, amikor csak pszichikai folyamatnak minősíti. A feltárásnak vannak pszichológiai törvényei, de nagy szerepe van a logikai eljárásoknak is, amelyek nélkül a dolgok lényege nem ismerhető meg. Nem véletlen, hogy a bizonyítás során alkalmazott logikai eszközöknek túlnyomó többsége a feltárás logikájából származik (pl. indukció, dedukció, analízis stb.) . . ." (204. o.) A neopozitivisták egyoldalú pszichologizáló koncepcióját nem szabad elfogadni, de nem tekinthető kielégítőnek a vele szembeállított felfogás sem. Bacon nyomán az indukciót sokan a felfedezés eszközének tekintik, mert tágítja az ismeretek körét. Valójában azonban az indukció már megalkotott kijelentések (premisszák és konklúzió) olyan kapcsolata, ahol a premisszák nem tartalmazzák a konklúziót, hanem éppen ellenkezőleg, a konklúzió tartalmazza a premisszákat. Szó sincs arról, hogy az indukció vezetne a felfedezéshez. Az indukció éppúgy post festa gondolati művelet, mint a dedukció, amelynek premisszái tartalmazzák a konklúziót. Az indukció és a dedukció a felállított hipotézisek bizonyításának igen hasznos, sőt nélkülözhetetlen segédeszköze, de legfeljebb pszichológiailag nyújt újat, (meglepőt). A feltárás logikájáról nem beszélhetünk, mert nem sikerült olyan logikai formalizmust találni, amely az alkotó tevékenység modelljéül szolgálhatna. Ebből egyáltalán nem következik, hogy a feltárás gondolatilag ne volna végső fokon rekonstruálható folyamat, de ez nem a

logika, hanem egy sajátos módszertani diszciplína, a heurisztika tárgya. Földesi logikai eljárásnak tekinti az analízist is. Ennek kétségtelenül igen nagy szerepe van a feltárás folyamatában, de véleményünk szerint nem tekinthető logikai eljárásnak a szó korszerű értelmében.

A bizonyítás és az igazság viszonyának kifejtésénél a szerző, véleményünk szerint teljesen helyesen, megkülönbözteti az igazságot és a bizonyítottságot, kiemelve ugyanakkor, hogy az igazság alapvető a bizonyítottsághoz képest. Ez a függőség azonban, véleményünk szerint, a bizonyítás folyamán rejtett, hiszen a bizonyítandó tétel igazságértékét nem ismerjük. Ismerhetjük viszont a tétel belső ellentmondásmentességét, a már megszerzett tudással való összeegyeztethetőségét, továbbá a belőle logikai úton levezetett következmények (előrelátások) igazságértékét. Ennek alapján meghatározhatjuk bizonyítottsági fokát, s amennyiben ez maximális értékű, akkor relatíve igaznak tekinthetjük. Az igazság és a bizonyítottság viszonyát tehát így formulázhatjuk: ami igaz, az bizonyítható, s ami maximális fokban bizonyított, arról elmondhatjuk, hogy igaz.

Az igazság és a bizonyítottság viszonyának tárgyalása árnyaltabbá válnék, ha a szerző már itt megkülönböztetné a tényigazságot (a szintetikus kijelentések igazságát) és a formális igazságot (az analitikus kijelentések igazságát). Itteni fejtegetéseiben azonban a tény-igazságot (a valóságnak való megfelelőséget) hallgatólagosan azonosítja az igazsággal általában.

A könyv általános bizonyításelméleti fejtegetéseivel kapcsolatban nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy segítségükkel a szerző kifejezetten a marxista filozófia bizonyításelméletét kívánja megalapozni, és nem tűzi ki céljául az általános bizonyításelmélet alapkérdéseinek rendszeres és részletekbe menő kifejtését. Mindaz, amit a bizonyítással kapcsolatban általában elmond, közvetlenül vagy közvetve a marxista filozófia bizonyításelméletének megalapozását készíti elő.

A munka második része (III—V. fejezete) teljes egészében a marxista filozófia tételeinek bizonyításánál felhasználható eljárások elemzésével foglalkozik. Először az induktív érvelést teszi vizsgálat tárgyává. Igen széleskörűen igazolja ezen eljárás alkalmazásának tényét a marxista filozófia tételeinek igazolásánál. Ezután áttér az indukció jogosságának vizsgálatára. Teljesen egyetértünk a szerzővel abban, hogy őszintén és kendőzetlenül feltárja: az indukció jogosságának problémája nem tekinthető megnyugtatóan megoldottnak. Hiányosságnak kell azonban tekintenünk, hogy nem vizsgálja meg, egyáltalán valóságos probléma-e ez, nem pedig csak álprobléma-e, mivel esetleg rejtett belső ellentmondást tartalmaz. Tekintettel arra, hogy ezzel kapcsolatban igen sok megoldási kísérlettel találkoztunk már, de valamennyiről sorra kiderült, hogy nem tekinthető kielégítőnek, joggal merülhet fel kétely a probléma realitását illetően. A szerző az indukció jogosságának kérdését hallgatólagosan valóságos problémának tekinti, de nem vizsgálja meg szisztematikusan az egyáltalán számbajöhető megoldásokat. A felsorolásos indukció jogosságának vizsgálatánál egyedül a Reichenbach-féle koncepciót ismerteti, kimutatva róla, hogy merőben mennyiségi szemlélete miatt nem tud megbízható kritériumot megadni a jogosság biztosításához. Pólya logikai koncepciójának ismertetésénél nem emeli ki, hogy itt alapjában véve nem az indukció jogosságának kérdéséről, hanem csupán az ún. plauzibilis következtetési eljárások megformulázásáról van szó.

A továbbiakban a mennyiségi és a minőségi tényezőknek az induktív bizonyításban betöltött szerepéről esik szó. A szerző elismeri s példákkal széleskörűen illusztrálja, hogy a mennyiségi tényezőknek szerepük van az induktív következtetésben, de ez a szerep alárendelt a minőségi tényezőkkel szemben, mert a kedvező esetek igazoló ereje az utóbbiak lényegi mivoltával függ össze. Véleményünk szerint a lényegesség kikötése itt nagyjában azt jelenti, hogy az igazoló esetnek adott vonatkozásban jelentősnek (relevánsnak) kell lennie. Ez azonban még csak szükséges feltételnek tekinthető. Ezen túlmenően legalább ennyire fontos az igazoló esetek egymástól való függetlensége is. Ha ez fennáll, akkor az igazoló esetek a valóság viszonylag széles területét reprezentálják, és ezáltal megnövelik az általánosítás érvényességének esélyét.

Rendkívül érdekes és újszerű fejtegetésekkel találkozunk az indukció korlátainak vizsgálatánál. A szerző nagyon helyesen mutat rá, hogy nem lehet az indukciót egyértelműen fejlődésellenességgel vádolni, és a fejlődés gondolatát kizárólag a dedukcióhoz kötni. Ez teljesen nyilvánvaló, ha meggondoljuk, hogy a logikai levezethetőség a logikai tartalmazással függ össze, ugyanakkor a genetikai értelemben vett „levezetés" („leszármaztatás") minőségileg újnak, magasabbrendűnek a megjelenésével járhat. Ugyanakkor igaz, hogy nem lehet az indukciót sem egyedül üdvözítő eljárásnak tekinteni: a dedukció teszi lehetővé, hogy induktív általánosításainkat egésszé ötvözzük és ezzel megteremtsük az indukciónak mintegy a há-

lóját, amely összehasonlíthatatlanul erősebb, mint a háló egyes szálai. Ennek széleskörű, illusztratív anyagon való megmutatásával zárul a könyv harmadik fejezete.

A szerző a továbbiakban igen széleskörűen vizsgálja a deduktív következtetési eljárások és az axiomatikus-deduktív módszer alkalmazásának lehetőségét a filozófia területén. Leszögezi: a filozófiai törvényeknek a szaktudományos kutatásban nemcsak heurisztikus funkciója van, hanem a tételek bizonyításánál is szerepet játszanak. Úgy gondoljuk, hogy ezt a számos marxista filozófus által is vitatott megállapítást nemcsak elméletileg, hanem konkrétan, mégpedig a legjelentősebb tudományos tételek vonatkozásában is igazolni kellett volna. A szerző egyetlen alárendelt példát említ: „új betegség vagy fizikai jelenség felfedezése alkalmával fontos szerepe van annak, hogy a kutatók abból indulnak-e ki, hogy az adott jelenségek determináltak, vannak-e feltárható törvényszerűségeik, ami azon a meggyőződésen alapszik, hogy a jelenségek általános determináltságának egyetemes törvénye bizonyossá teszi, hogy az újabb jelenségek is determináltak". (340—341. o.) Egyetértünk a szerzővel abban, hogy valamely filozófiai tétel nem tölthet be heurisztikus funkciót ontológiai érvényesség nélkül. De a példából nem világos, hogy a determinizmus elve hogyan funkcionál mint bizonyítási eszköz.

Véleményünk szerint a filozófiai tételek bizonyításelméleti funkcióját a következőképpen lehetne felvázolni. *a)* Bennük a sok ezeréves emberi ismeretek legáltalánosabb vonásai összegeződnek, és így megjelölik a megismerés továbbhaladásának lehetséges útjait, s kizárják a korábban már megjárt tévutakat. *b)* Olyan előfeltevéseket mondanak ki, amelyeket — legalábbis hallgatólagosan — minden szaktudós elfogad. Tegyük fel, hogy a következő tételt akarjuk bizonyítani: „A gázok molekulái kétatomosak." E tételt általában spektroszkópiai alapon igazolják: a kétatomos gázmolekula feltételezett struktúrája alapján megjósolják a várható színképet. Ha a jóslás beválik, éspedig számos jelentősen eltérő gáz esetében, akkor a feltételezés jól igazoltnak tekinthető. Az ilyen jól igazolt hipotéziseket tudományos törvényeknek nevezzük. E törvények igazolásánál azonban figyelembe kell vennünk többek között a következőket. 1. A tudományos törvények nem logikai, hanem tényleges (relatív) igazságok, és feltételezik a nekik megfeleltetett természeti jelenségek objektív fennállását. 2. A tényigazságokhoz kell valami „külső" (megismerendő jelenség), amellyel a „belső" (a róla alkotott kijelentés) megegyezik. 3. Ahhoz, hogy vizsgálódásunk tudományos legyen, határt kell húznunk a megismerendő objektum és a megismerő szubjektum között. 4. Ha a világ nem léteznék a megismerő szubjektumtól függetlenül, nem kellene megfigyelni és rajta kísérleteket végrehajtani. 5. A jövő bizonyos alapvető vonásokban hasonlít a múlthoz. 6. A jövő bizonyos határig előrelátható a múlt ismeretében. Az 1—4. a materializmus elvéből, az 5. és a 6. a determinizmus elvéből következik.

Az ún. nomologikus hipotézisek (lehetséges tudományos törvények) igazolásánál ontológiai hipotézisek is szerepet játszanak, amennyiben elősegítik tudományos előrelátások levezetését. Valamely előrelátás igazolása azonban nem a nomologikus hipotézist, hanem a nomologikus hipotézis és a felhasznált ontológiai hipotézisek konjunkcióját támasztja alá. Minthogy az ontológiai hipotézisek az idők folyamán az állandó használat következtében szinte teljesen magától értetődőkké lettek, igazságértéküket eleve maximálisnak vesszük, és így az előrelátás igazolásából adódó bizonyító erőt teljesen a nomologikus hipotézisre származtatjuk át.

A szerző nagyon helyesen emeli ki a matematikai logika elvi alkalmazhatóságát a filozófiai bizonyításokban, és megkülönbözteti ettől a filozófia axiomatikus felépíthetőségét, amely — ha szigorú (matematikai) értelemben vesszük — szerinte a filozófia fejlettségének jelenlegi szintjén nem lehetséges. Ugyanakkor viszont az axiomatikus felépítés egy gyengébb, „analógiás" változatát, ha nem is a filozófia egészére, de esetleg egyes részterületeire alkalmazhatónak tartja. Ez többek közt a következőkből nyilvánvaló: vannak a marxista filozófiának axiómaszerű tételei (pl. az anyag elsődlegessége, a dialektikus ellentmondás törvénye); egyes törvényei levezethetők más törvényekből; lehetséges a marxista filozófia kategóriáinak és törvényeinek rendszere. Teljes egészében egyet lehet érteni a szerzőnek azzal az intenciójával, hogy növelni kell a filozófiai érvelésben a deduktív faktor részarányát, s ezzel együtt fokozni filozófiai egzaktsági szintjét. Véleményünk szerint a filozófia axiomatizálhatóságának kérdését azonban nemcsak a matematikai axiomatika, hanem az egyes szaktudományok axiomatikus felépítése vonatkozásában is célszerű lett volna megvizsgálni. Ezt a vizsgálódást többek közt az indokolja, hogy a filozófia, hasonlóan a fizikához, a kémiához vagy a biológiához, nem formális, hanem tény-

tudomány. Régebben csak a mechanika és a fizika területén alkalmazták az axiomatikus módszert, újabban viszont a kémia és a biológia területén is kísérletet tettek erre. Nyilvánvaló, hogy e területeken nem képzelhető el teljes és szigorú axiomatizáltság. Ha ez így volna, akkor az egyes axiomatizált elméletek teljesen zárt rendszert alkotnának, és azt mondhatnánk, hogy „tartalmazzák önmagukat". Valójában azonban a ténytudomány nyílt rendszert alkot, éppúgy, mint a valóság általa leírt területe is, amelyen belül legfeljebb egy olyan „mag" különíthető el, amely bizonyos közelítéssel zártnak tekinthető, és a róla alkotott ismeretek axiomatikusan felépíthetők. Következésképpen a tény-tudományokban legfeljebb kvázi-axiomatikus rendszerről beszélhetünk. A teljesen axiomatizált rendszer axiómákból, definíciókból és teorémákból áll. A kvázi-axiomatikus rendszer a fentieken kívül még bizonyos kiegészítő premisszákat (speciális hipotéziseket, adatokat stb.) is tartalmaz. Ha egyáltalán beszélhetünk a filozófia valamely diszciplínájának jövendő axiomatikus rendszeréről, akkor bizonyára csak e „kvázi"-jelleggel, esetleg még gyengébb értelemben.

A szerző viszonylag röviden foglalkozik a marxista filozófia ellentmondásmentességének (tételei kompatibilitásának) kérdésével, érintve a logikai (formális) és a dialektikus ellentmondás viszonyának sokat vitatott problémáját is. Elutasítja azok felfogását, akik az ellentmondásmentesség elvének érvényét a marxista filozófia esetében kétségbe vonják. A belső ellentmondásmentesség elemi követelménye annak, hogy valamely nézetet egyáltalán tudományosnak minősíthessünk. Akik fel akarják függeszteni ezen elv érvényét a marxista filozófia esetében a dialektikus ellentmondások megengedése címén, úgy tűnik, teljesen negligálják a modern logika és a tudományelmélet eredményeit. Ismeretes, hogy a többértékű logikában (pl. Lukasiewicz háromértékű kijelentéskalkulusában az $a \wedge \bar{a}$ kifejezés nem azonosan igaz, azaz a kalkulus tárgynyelvében van „kibúvó" a logikai nem-ellentmondás elve alól, de nem így a kalkulus metanyelvében, ahol szigorúan a kétértékű logika érvényes, és így fennáll a nem-ellentmondás törvénye is. L. S. Rogowski *A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme* c. cikkében (MFSz 1967/2. sz. 274—307. o.) kimutatta, hogy tulajdonképpen a hegeli logikai koncepciónál is hasonló helyzet adódik. A dialektikus ellentmondás mint a kétértékű logika tárgynyelvi nem-ellentmondás elvének általánosítása jelenik meg, de az így felépített ún. direkcionális logika metanyelvében nem engedhető meg logikai ellentmondás. Ez lefordítva a marxista filozófiára: tekintsük a marxista dialektikát egy ilyen absztrakt direkcionális kalkulus ontológiai interpretációjának, a dialektikus ellentmondást pedig e kalkulus valamely axiómája vagy tétele ontológiai interpretációjának. E kalkulus metanyelvében azonban érintetlenül megmarad a kétértékű logika és vele együtt az ellentmondásmentesség elve. A kérdést egyes marxista logikusok (pl. Fogarasi, Klaus) úgy próbálták megoldani, hogy a dialektikus ellentmondás különböző vonatkozásban áll fenn, és így nem sérti a formális logika kifejezetten azonos vonatkozásban fennálló nem-ellentmondás elvét. Véleményünk szerint mindkét esetben azonos vonatkozásról van szó, csak más nyelvi szintről, az első esetben tárgynyelvi, a másodikban metanyelvi szintről.

A dedukció problémájával szorosan összefügg az egyes tudományok belső rendszerének kérdése. Egyesek ennek lehetőségét és szükségességét a marxista filozófia esetében kétségbe vonják. A szerző erőteljesen visszautasítja ezeket a véleményeket, ugyanakkor kiemeli, hogy a marxista filozófia törvényeinek és kategóriáinak rendszere számos kívánnivalót hagy maga után. Hangsúlyozza az induktív és deduktív bizonyítás nagyfokú összefonódottságát a filozófiai érvelésben és az indukciónak a dedukcióval szembeni elsődleges jellegét.

A könyv ötödik fejezete az érvekkel foglalkozik. Tényekre és elméleti érvekre osztja őket. A tények minden esetben a valóságról mondanak valamit, függetlenül attól, hogy a valóság az emberi cselekedetekben (gyakorlati tények) vagy más tárgyi jelenségekben (nem-gyakorlati tények) nyilvánulnak-e meg. Nem becsüli le a nem-gyakorlati tények szerepét, de jelentősen nagyobb bizonyító erőt tulajdonít a gyakorlati érveknek — az elméleti bizonyítás érvei is végső fokon tényeken, főleg az eredményes emberi gyakorlaton alapulnak. Földesi e megállapítások alapján behatóan vizsgálja az érvek szerepét és jelentőségét általában és a filozófiai bizonyításokban különösen, polemizálva a neotomizmus és a neopozitivizmus számos idevágó megállapításával. A könyv rövid összefoglalóval zárul.

Földesi könyve olyan témával foglalkozik, amely a filozófia iránt érdeklődők minden rétegét érinti. A felvetett elméleti problémák megoldásával kapcsolatos javaslatok igen jelentősek a marxista fi-

lozófia továbbfejlődése szempontjából, és elsősorban a marxista filozófiát tudományos szinten művelők érdeklődésére tartanak számot. Ugyanakkor a marxista filozófia népszerűsítésével (oktatásával) foglalkozók is sokat meríthetnek a könyvből érvelésük meggyőző erejének fokozásához. A könyv olvasmányos, viszonylag könnyed stílusánál fogva alkalmas arra, hogy azok is eredményesen forgassák, akik a marxista filozófiát még csak tanulják, vagy csupán érdeklődnek iránta.

Hársing László

Nyirő Lajos: Irodalomelmélet — korszerű művészet[1]

Nyirő Lajos most megjelent tanulmánykötete része a Magvető könyvkiadó immár többéves sorozatának, amely a mai irodalomkritika egy-egy képviselőjének írásait tartalmazza, s amely — címéhez híven *(Elvek és utak)* — a mai gondolkodás különböző lehetséges útjait igyekszik felvázolni. A kötetek célja a megújuló marxista irodalomtudomány kérdéseinek vizsgálata.

A probléma az, hogy bizonyos kérdések újbóli felvetése magában foglalja-e az új megoldásokat, az átértékelés folyamata indokolt-e, az új elnevezések mögött új-e a tartalom.

Nyirő Lajos műve is a problematikus kísérletekhez tartozik. A kötet borítója szerint a szerző: „... régebbi és újabb tanulmányait az irodalomelméleti gondolkozás korszerűsítésének igénye, a korábbi merev fogalmak dialektikusabb értelmezése jellemzi". Az elkövetkezendőkben éppen ezt a megállapítást kérdőjeleznénk meg. Vajon valóban egy dialektikus fogalomértelmezés folyamatának vagyunk tanúi Nyirő könyvének olvasásakor?

Művében a szerző hagyomány és újítás kapcsolatait keresi a művészetben, s eközben vall a „hagyományos" marxista irodalomelmélethez való saját kritikusi attitűdjéről. Könyve cikkgyűjtemény, melynek az irodalomelmélet, az összehasonlító irodalomtörténet, valamint a realizmus kérdéskomplexuma alkotja fő fejezeteit. Ehelyütt könyvének azon részeit emeljük ki csupán, ahol a szerző a saját nézeteit fejti ki — ti. jelen munka beletartozik a mai magyar irodalomkritika azon irányzatába, mely a dogmatikus irodalomszemléletre utalva a marxista irodalomelmélet reformját követeli, mondván, az eddigi irodalomelméleti kategóriák szűknek bizonyultak, szükségessé vált rugalmassá tételük: „... irodalomtudományunk fogalmi tára meglehetősen szegényes, gyakran a még meglevő terminusok jelenléte is homályos, bizonytalan, több értelmű, és ez lehetőséget ad az önkényes ítélkezéseknek, megnehezíti a irodalom alapvető kérdéseinek tudomá nyos megközelítését". (5. o.) Nyirő olyan kategóriákat sorol ide, mint a realizmus, népiség, tipikus, formalizmus, modernizmus, avantgarde. Ezek a fogalmak a szerző szerint egyfelől fétisekké váltak, másfelől viszonylagosak is, mivel jelentésük homályos. Polémiája harmadik ütközési pontja az esztétika és irodalomelmélet, illetve társadalmi felépítmény és művészet hierarchiája. Szemére veti az eddigi marxista irodalomelméletnek, hogy a művészet specifikumát összetévesztette az egyéb társadalomtudományok megismerő funkcióival, s ismeretek közlését követelte tőle. Mindezzel szemben hangsúlyozza a művészet s egyszersmind az irodalomelmélet autonómiáját az esztétikával szemben. Itt említi meg (24. o.) konkrétan Lukács György nevét, akinek munkásságával vitázik a könyv egészében, hol közvetetten, hol pedig közvetlen formában. A „hagyományos" marxista esztétikán és irodalomesztétikán Nyirő mindenekelőtt Lukács munkásságát érti— könyvének szándéka a lukácsi koncepció revíziója.

Elsősorban a kategóriákról van szó. Nyirő hangsúlyozza, hogy elszakadván a dogmatikus kategóriaszemlélettől, az irodalomelméleti értékrendszer újabb használatára van szükség: „A polgári irodalomelmélettel való polémia is megkövetelte a fogalmak árnyaltságát és rugalmasságát." (11. o.) A továbbiakban viszont nem tisztázódik, mit ért a fogalmak árnyaltságán. Itt egy pillanatra meg kell állnunk.

A realizmusnak a marxista esztétika központi kategóriává emelése, amit Nyirő sérelmez, maga is történelmi körülmények következménye. Ezt a közhelyt azért szükséges elmondanunk, mert Nyirő éppen a történeti szemlélet hiányát veti a lukácsi koncepció szemére. *A realizmus problémái* 1936-os megjelenése korántsem volt csupán az irodalomesztétika belügye. A fasizmus előretörése egyfelől, a személyi kultusz megléte másfelől volt a történelmi háttere ezeknek a tanulmányoknak, s nyilvánvaló, hogy ez a kettősség tükröződött az irodalomkritikában is. Ép-

[1] Magvető, 1967. 358 o.

pen azért szükséges mindezt hangsúlyozni, mert nemcsak irodalomelmélet és -történet, hanem kritikatörténet és -elmélet is elválaszthatatlan. És az elméleti kategóriák vizsgálata szükségszerűen együttjár történeti szempontú megközelítésükkel. A realizmusról volt szó akkor, mégpedig egyáltalán nem az irodalom akváriumi preparátumaként, ahogyan a mai irodalomelmélet egyes művelőinél, hanem élet és halál kérdéséről egy világválságban, melyben az író minden szava egyértelmű, elkötelezett cselekedet volt. Nem a lukácsi konstrukció, hanem az adott történelmi szituáció állította fel az alternatívát realizmus és modernizmus között. A marxista irodalomelméletet a parttalan művészetteóriától éppen a művészi teleológia kérdéséhez való viszony dönti el. „Vannak olyan történelmi korok — írja Nyirő —, amikor a realizmus erőtlen a valóság teljes művészi feltárásához. Ady sem tudta volna feltárni kora valóságát a realizmussal, ezt csak a szimbolizmus költői eszközeivel tehette meg." (242. o.) Szükségtelen lenne itt realizmus és szimbolizmus konszonáns jellegét hangsúlyozni a Nyirő által felvetett ellentéttel szemben. (Jellegzetes például, hogy Nyirő „elfelejti": Ady egyik első értője éppen Lukács volt.) Hiszen nem a címekről és elnevezésekről, hanem elvekről folyik a vita. Nyirő legfőbb érve a lukácsi koncepcióval szemben: a valóságot úgy is lehet ábrázolni, hogy a mű valósághű, de nem a realizmus irányzatához tartozik. (247. o.) Ebben az esetben felvetődik a kérdés: mit ért Nyirő valósághűségen, mit ért realizmuson. Fő ellenvetésünk könyve iránt éppen az, hogy hangsúlyozottan irodalomelméleti mű szerzője nem dolgozza ki pontosan, miben látja a konkrét műalkotásegyéniség funkcióját. Mit jelent az irodalomelmélet autonómiája, miben áll a kritika immanenciája az ilyen kijelentések mellett: „Maradjon csak Zola naturalistának, V. Hugo romantikusnak, Verlaine szimbolistának, Aragon első korszaka szürrealistának. Ez egyáltalán nem szegényíti el művészetünket. De legalább megszokjuk a precíz és célravezető fogalmakat." (303. o.) Ebben az esetben nem egészen világos, mi az, ami elválasztja a maga módján valóban precíz és egzakt polgári irodalomtudományt a marxistától.

A legbizonytalanabb akkor Nyirő, mikor korunk alkotásait kell megítélnie, mégpedig a realizmus kategóriájának figyelmen kívül hagyásával. Itt állítja fel tartalom és forma saját maga által szerkesztett variációit, melyek mintegy segítenek eligazítani bennünket a modern művészet útvesztőiben. „... óvakodnunk kell attól — írja —, nehogy formalizmust sejtsünk ott, ahol egy új tartalom alapján jött létre új forma, s csak azért tűnik a konzervatív kritikus számára erőszakoltnak, megszokhatatlannak és érthetetlennek, mert nem tudja megérteni a formát létrehozó új tartalom természetét sem." (261. o.) Ez a fajta relativisztikus kritikai módszer nem képes értékek elméleti kidolgozására, hanem mindenkor csupán egyedi jelenségeket vizsgál azon az alapon, hogy pozitív vagy reakciós tartalom párosul-e modern formával. Ennek eredményeképpen „párosul" Nyirőnél a tartalom és forma, dialektikájuk viszont ebben a konstrukcióban elvész. Ezek után nem tisztázott, mi szükség van szocialista realizmusra, mi a szocialistának az avantgardizmustól való különbsége. Nyilvánvaló, hogy Semprun aligha lehet szocialista avantgardistának nevezni, noha prousti időtechnika párosul nála a marxi ontológia megértésével és ábrázolásával.

Nyirő, emlékeztetve Heller Ágnesnek a *Kortárs* 1963/4. számában megjelent platóni felépítésű dialógusára, ezeket jegyzi meg: „A realizmus második ismérve ‚Sokratész' megítélése szerint — az emberi világ immanens voltának bemutatása. De vajon, kérdezhetnénk, a nem realisták nem ábrázolják az ember immanens mivoltát? Nem éppen ők azok, akik — s ezt a polgári irodalomtörténet különösen hangsúlyozza — az ember lelkének, természetének önfejlődő mozzanataira, a tudatalatti törvényeire építették az emberről alkotott fogalmaikat?" (281. o.) Nyirő itt ellentmondásba kerül. Egyfelől szemére veti Hellernek, hogy nála művészet és realizmus egy és ugyanaz, másfelől, hogy bizonyos művészi alkotásokat kihagy a realizmusból. Nyilvánvaló, hogy két ellentétes elvet tulajdonít Hellernek, méghozzá egyszerre. Nyirő egy olyan fetisizált realizmusképpel állítja szembe a maga modernizmus-fétisét, amely a valóságban egyáltalán nem létezett, minthogy a marxista realizmusfogalom alfája és omegája a defetisizáció.

A szerző felveti többek között a pártosság és irányköltészet kérdését, megint csak szemléltetve módszere fő jellemvonásait: a félreértett vagy meg nem értett fogalmak elleni polémiát. Ebben a gondolatsorban a lenini visszatükrözési elméletet alkalmazza a szervetlen anyagra. Számunkra itt mindig a következtetések érdekesek, mi az, amit Nyirő számára a lenini gondolat jelent. „Az információelmélet ... világossá tette — írja —, hogy a visszatükrözés mind a szerves, mind a szervetlen anyagok sajátossága, és hogy az agyban, az emberi tudatban végbemenő visszatükrözés csupán egy bonyolultabb, s csak bonyo-

lultsága révén minőségileg más folyamat, mint a visszatükrözés egyszerű, elemi megnyilvánulásai." (88. o.) Ebből a mechanisztikus gondolatmenetből, mely a szervetlen anyagnak is mimetikus képességet tulajdonít, valóban lehetetlen eljutni a művészi mimézis, valamint a lenini visszatükrözés-gondolat összefüggésének megértéséhez. Hogyan kapcsolja össze a szerző az információelméletből kiinduló visszatükrözés felfogását a pártosság követelményével, vagyis miben áll szerinte a pártosság lényege s még inkább az irodalomkritika pártosságának lényege? A kritika feladata, Nyirő szerint, alkotó módon formálni az irodalmat, azaz hagynia kell magát is alakíttatni az irodalom eredményeitől. „Vagyis lépést kell tartania az irodalom haladásával, s az újonnan észlelt törvényszerűségeket is tudatosítania kell." (22. o.) A probléma megint csak az, hogyan és ki bizonyítja be az irodalmi jelenségről törvényszerűségét, ha megszüntetjük az értékelés lépését. A marxista irodalomelmélet semmiképpen sem akkor válik korszerűvé, ha fogalmainak elnevezését a kibernetikából kölcsönzi. A jelenségeket az elnevezések nem befolyásolják.

A recenzió nem érinthette a könyv minden kérdését. Például az összehasonlító irodalomtörténettel foglalkozó cikkeit, melyeknek több részletmegállapítása elfogadható. A könyv egészéből kibontakozó koncepcióval vitatkozunk, amely a mai magyar irodalomelmélet számunkra problematikus útját jelzi.

Nagy Ilona

Claude Lévi-Strauss: Mythologiques II. — Du mie aux cendres[1]

Elég nehéz pontosan megfogalmazni, mit is tartalmaznak Lévi-Strauss professzornak, napjaink világszerte legismertebb etnológusának könyvei. A strukturalista etnológia atyamesterének művei a társadalmi élet egyes jelenségeinek elemzését ígérik, s ennek során a természeti népek már gyakran tárgyalt, vizsgált, bemutatott szellemi termékeit (legtöbbször szokásait, ritusait, mítoszait) új szempontok szerint, részletesen taglalják. A taglalást szó szerint kell értenünk, Lévi-Strauss részeire bontja a mítoszokat, szokásokat, és rendszerint már ez az analízis egész sor olyan felismerésre vezet, amelyre a korábbi kutatás nem is gondolt. Az analízist követő szintézisben Lévi-Strauss módszere általános sémák, elsősorban gondolati oppozíciók és korrelációk kipróbálása. A konkrét elemzéssel megállapított és izolált elemeket önmaguk több oldalról képzett ellentéteivel vetve össze, nem csupán általánosítja az egyes adatokat, hanem éppen ezáltal világítja meg a kiindulópontul választott konkrét adatok igazi értelmét is. Az analízis és szintézis azonban — a szerző véleménye szerint — nem csupán a tudós vegykonyhájában társul ily módon, hanem „általános" kategóriák, magának a valóságnak, az emberi gondolkodásnak a pillérei — és a gondolati hasonlóságok meg különbségek feltárása éppen ezért az ember embervoltának a legfontosabb vizsgálati módozata is.

Lévi-Strauss az 1964 végén megjelent művében *(Mythologiques I. — Le cru et le cuit)* kezdte el nagyszabású vállalkozását, a természeti népek mítoszainak újfajta vizsgálatát, amely egyben a mítoszok struktúrájának kialakulását és az ezt létrehozó gondolkodásmódot hivatott a maga legáltalánosabb összefüggéseiben elemezni. Az első kötet két alapkategóriája — a „nyers" és a „megfőtt" — segítségével leginkább a természet és a társadalom, a zsákmányolt és a teremtett-termelt közti különbséget kifejezni szándékozó mítoszokat tárgyalja. A mostani második kötet *(A méztől a hamuig)* — talán legfontosabb, vagy legalábbis a legjobban kiépített állomása Levi-Strauss életművének — egy lépéssel tovább jut ennél. A két esztendőnél is hosszabb szünet után, igazában 1967 legelején megjelent vaskos munka voltaképpen az általános, absztrakt fogalmak, következtetések, sőt gondolkodás kiformálódásának a mítoszokban való nyomait vizsgálja. Mivel Lévi-Strauss könyveiben minden részlet valamely nagyobb összefüggést fejez ki, olykor csupán a szimbóluma, jelzése önmagának, e kötet értelmezése, értékelése sem könnyű feladat.

A rövid előszó a két kötet szoros együvé tartozását hangsúlyozza. A bevezető esszé a címben szereplő „méz" és „hamu" metaforáit oldja fel, valamint metodikai tájékoztatót ad. Ezt négy — egyenként több alfejezetté tagolt — rész, majd a strukturalista mítosz- és gondolkodásmód-elemzésben használt grafikus jelek mutatója, az idézett-elemzett mítoszok jegyzéke, általános tárgymutató, irodalom-, ábra-, valamint tartalomjegyzék követi.

A *Mythologiques* két kötete elsősorban egyes mítoszokat elemez. Az elemzések pontosságával, a közvetlen következtetésekkel általában egyetérthetünk; ahhoz

[1] Plon, Párizs 1966. 452 o.

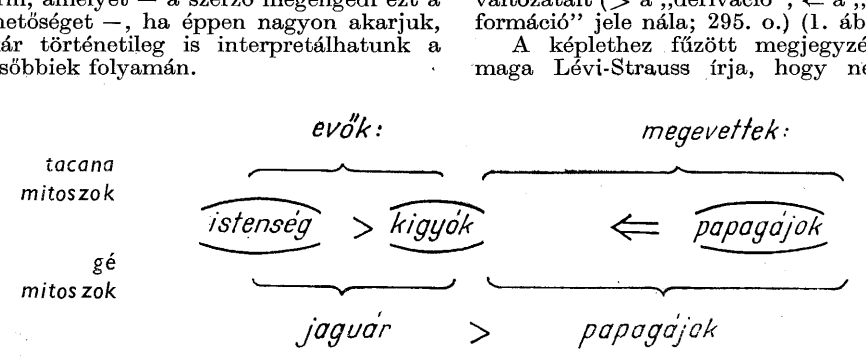
azonban, hogy Lévi-Strauss következtetései megalapozottságáról véleményt formálhassunk, voltaképpen újra el kellene végezni ugyanazt a kutató munkát, amelyet szerző egyszer már megtett. Ez pedig nem kis feladat lenne, mivel a két kötet mintegy 350 mítoszt analizál. A mítoszok nagy többsége dél-amerikai, pontosabban Brazília északi, északkeleti és középső részéről, Lévi-Strauss legszorosabban vett kutatási területéről származik. Találkozunk néhány észak-amerikai indián mítoszszal is, az észak-amerikai foklór anyaggal azonban a szerző — ígérete szerint — a következő, harmadik kötetben foglalkozik majd részletesen. Úgy tudjuk, e harmadik kötet anyagában már készen is áll. Más földrészek mítoszai csupán elvétve, alkalomadtán fordulnak elő. Talán egyszer ezekre is sort kerít Lévi-Strauss.

Mivel a tárgyalt anyag zöme geográfiailag homogén és társadalmilag sem nagyon különböző, és a legtöbb olvasó által azonosan ismeretlen vidékről származik, a szociológiai, etnológiai és történeti magyarázatok voltaképpen csak egyetlen alkalommal — egy általános társadalmi helyzetkép megadásakor — fordulhatnának elő, pontosabban csak egyetlen alkalommal hiányoznak, ugyanis inkább hiányuk, mint említésük jellemző a kötetre. Ennek egy gyakorlati és egy elméleti magyarázatát adhatjuk. Egyrészt nincsenek forrásaink az Amazonas-vidék indiánjainak múltját illetően, pontosabban: nincsenek mítosz-szövegeink múlt századinál régibb lejegyzésben. Ez a praktikus körülmény már önmagában is gátat szab az elemzés néhány módozatának. Más oldalról azonban maga a szerző szándéka sem esik messze ettől a kényszerű mellőzéstől. Lévi-Strauss nem a történelem segítségével magyarázza a mítoszokat, hanem a mítoszok struktúrájának elemzésével igyekszik egy állandó képletet, formulát, gondolkodásmódot feltárni, amelyet — a szerző megengedi ezt a lehetőséget —, ha éppen nagyon akarjuk, akár történetileg is interpretálhatunk a későbbiek folyamán.

Ez az ahisztorizáló, sőt velejében társadalmiatlanító módszertan és szándék világosan észrevehető abban is, hogy Lévi-Strauss nem egy-egy mítosz hagyományozási egységét (vagyis egyetlen elbeszélőt, egy elbeszélő-közösséget, egy falut, egy ünnepkör teljes mítoszanyagát, egy nép összes mítoszát stb.) választja ki elemzése tárgyául, hanem tartalminak nevezett, de sokkal inkább ideológiai, szemléleti összefüggések alapján azonosítható vagy rokonítható puszta szövegeket tesz egymás mellé, olyan sorrendben, amelyet már nem a megfelelő társadalmi környezet diktál, hanem az elemző lát jónak. Természetesen minden kutatónak joga van ahhoz, hogy anyagát maga válassza ki, és úgy rendezze, ahogy az neki tetszik. Ha azonban az a célkitűzésünk, hogy a mítoszok valódi, tehát többek között szociológiai és pszichológiai jellemvonásait segítsünk meghatározni, fölő, hogy az e módszerrel kapott végeredmény a valóságosnál rendszeresebb, elméletibb, strukturalistább, „filozófikusabb", egyszóval attól eltérő jellegű lesz. Röviden: nem az egyes mítoszok részletes vizsgálatát érezzük erőltetettnek, hanem többször úgy gondoljuk, hogy a Lévi-Strauss által levont végkövetkeztetések nem felelnek meg maguknak az alapul vett mítoszoknak, bennük a szembeállítások, korrelációk olyan szinten, olyan tudatossággal, ahogy ezt a szerző elemzi, nem is fordultak elő. Lássunk egy példát arra vonatkozóan, miképp mutatja *explicit* jelenlevőnek Lévi-Strauss azt, ami legfeljebb *implicit* módon van meg a mítoszokban (és aminek néha még implicit meglétében is kételkedhetünk). A példa nem is különösebben gonoszul kiválasztott, hanem éppen ellenkezőleg, a szerző legegyszerűbb, leghihetőbb konstrukciói közül való.

Lévi-Strauss a következő képletben foglalja össze a „fészekrablás-mítosz" azonosnak tekintett *tacana*-indián és *gé*-indián változatait (> a „derivváció", ⇐ a „transzformáció" jele nála; 295. o.) (1. ábra).

A képlethez fűzött megjegyzésekben maga Lévi-Strauss írja, hogy nehéz a



1. ábra

különböző mítoszok valódi egyértelműségét feltárni, hiszen ugyanaz a séma a tacana mítoszokban három, a gé mítoszokban két fogalom köré jegecesedik. A tacana mítoszokban az istenség eszi meg a kígyót, ez megeszi az — itt papagájjá transzformálva megjelenő — embert. A gé mítoszokban a jaguár helyettesíti a kígyót, de úgy is viselkedik, mint az istenség; a jaguár által megevett papagájok a tacana mítoszok istensége által megevett „kígyó-papagájok" — a tacana mítoszok kígyói ugyanis logikailag egyszerre kígyók és madarak.

A fenti példából jól látható, hogy Lévi-Strauss az egyes konkrét mítoszokat egy absztrakt séma megvalósulásának tartja, sőt ezt az absztrakt sémát nem is egyetlen nép mítoszaiból „vonja el", hanem bizonyos témabeli egyezés alapján különböző népek mítoszaiban megvalósulva fedezi fel. A konkrét mítoszelemzésben felhasznált kifejezések („transzformálva", „helyettesíti", „viselkedik") jellegzetesen metamitológiai jellegűek: már nem az egyes mítoszokra, hanem csupán a struktúraképekre vonatkoznak. Az absztrakt sémán belüli fogalmi korrelációk olyan összefüggésekre utalnak, amelyek az egyes mítoszokban nem fejeződnek ki explicit módon — a kiindulásul vett szövegeket a szerző túlstrukturalizálja.

Úgy gondolom, nincs Lévi-Strauss módszerének ellenére, ha Bacon ismert kategóriáját idézzük: a fenti „túlstrukturalizált" valóság szülőanyja az *idol;* a túlstrukturalizálódás a józan indukció, a konkrétabb analízis alkalmazásával lenne elkerülhető, amely ugyan átalakítja anyagát, mint a méh a virágport mézzé — hogy a könyvhöz legillőbb parabolára utaljunk —, de ezenközben nem állítja azt, hogy minden virág már önmagában is méz.

Mivel az egyes mítoszok elemzésekor gyakran előfordulnak hasonlóan túlzottnak vélhető következtetések, s mivel Lévi-Strauss minden bizonyítás nélkül fűzi hozzá, hogy szerinte ezek milyen bonyolultabb struktúrának felelnek meg, az olvasóban természetesen ellenérzés berzenkedik. Valószínűnek látszik ugyanis, hogy több ilyen „strukturalista", mitológiai magyarázat csak a tudós szerző számára adekvát,a mítoszok elbeszélői, ismerői nem emiatt, hanem egyszerűbb, kompozíciós vagy társadalmi okok következtében szerkesztették meg úgy mítoszaikat, hogy ma bennünk egy „objektív idealista strukturalizmus" — nevezzük így azt a módszert, amely az egyes „struktúráknak" önálló, az illető társadalmak életével össze nem kapcsolt, független létet tulajdonít — támpontokat találhat.

A *Du miel aux cendres* azonban nem izolált mítoszelemzésekből áll, hanem az egész műnek mesteri logikával elépített szerkezete van, amely a szerző véleménye szerint önmagában jóval fontosabb az egyes részek igazságánál. A mű egész koncepciójának fontossága vitathatatlan, annak ellenére, hogy nem is olyan könnyű ezt egyértelműen, röviden megfogalmazni.

Az első fejezetben *(A száraz és a nedves)* Lévi-Strauss abból indul ki, hogy a „méz" és a „dohány" számos mítoszban korrelatív ellentétpárt képez. A mézhez és dohányhoz fűződő mítoszokban nem csupán a „nyers" és a „megfőtt" („cru" és „cuit"), hanem a „jó" és „rossz", sőt a „száraz" és „nedves" ellentéte is kifejeződik. Ez ad lehetőséget a szerzőnek arra, hogy a száraz és a nedves évszak szembeállításával kozmogóniai elemeket is belekapcsoljon a mézre és dohányra vonatkozó mítoszok elemzésébe.

A második fejezet *(A béka lakomája)* olyan mítoszokból indul ki, amelyek szerkezetét Lévi-Strauss a [„méh: béka:: száraz: nedves"] korrelációpárban fedezi fel. A fejezet általában állatok olyan eredetmondáival foglalkozik, amelyekben a „méh" illetve a „béka" egyre áttételesebb formában kerül elő. Különösen tanulságos a rendszerint társadalmi, társadalomszervezeti kapcsolatokat is kifejező átváltozásmítoszok analízise, mivel jól példázza a szerző elemzési módszerét. Az itt tárgyalt mítoszoknak a következő hat fő csoportjuk van(△a férfit, ○a nőt,↔a „ha, és csakis akkor" logikai kapcsolatot jelzi (220. o.):

1. (méh⇒méh) ↔ (○⇒△)
2. (△⇒△) ↔ (méh⇒béka)
3. (béka⇒béka) ↔ (△⇒○)
4. (○⇒○) ↔ (béka⇒jaguár)
5. (jaguár⇒jaguár) ↔ (○⇒○)
6. (jaguár⇒jaguár) ↔ (△⇒○)

Az e csoportok mindegyikében előforduló átváltozások olyan történetekben ismertek, amelyekben a nemek közti átváltozások elbeszélése is megtalálható (rendszerint emberekre, de olykor állatokra vonatkozóan), gyakran az emberi társadalom egyes szerkezeti alapegységeinek (rokonsági csoportok) eredettörténeteként. A stabil funkciók (az önállónak feltételezett ⇒ és ↔ kapcsolatok) és a változó szereplők (méh, béka, jaguár, sőt általában a férfi és a nő is) korrelációi egészen szabályos permutációs rendszert alkotnak — legalábbis Lévi-Strauss leírásában akinek ez a részletelemzése is azt a felfogást képviseli, hogy a valóságot strukturáló mítoszok öntörvényű sorozatot alkotnak.

A könyv harmadik fejezete *(Augusztusi böjt)* keretét az adja, hogy a méz megszerzésére vonatkozó mítoszok összefüggnek az év körforgása szerinti különböző vegetációs

periódusokkal, az időszámítással általában, valamint az időjárás okait tudakozó mítoszokkal, és az emberi élet társadalmi periódusaival, amelyek az előbbiekhez símulnak, így pl. a mézszerzés különösen az ifjúneveléssel, avatással kapcsolódik össze stb. Az így egybegyűjtött mítoszok, mivel a valóság legkülönfélébb tényeire vonatkoznak, természetesen igen sokfélék, elemzésük gyakran igazán bonyolult képletekhez vezet. A társadalomszervezeti kategóriák mítoszmegszabó szerepéről e fejezetben esik viszonylag a legtöbb szó.

A negyedik fejezet *(A sötétség hangjai)* két problémakörrel foglalkozik. Az első példasorozat a büntetésből történő átváltozásmítoszoktól indul el, és a zaj, bűz, az ezekhez társuló tűz, füst, sötétség képzeteit mutatja be. E mítoszokban gyakran fordul elő a méz, mérgezett méz, és természetesen a füst meg a dohány. A második téma a költői című „szférák zenéje". Itt Lévi-Strauss a tűz meg a víz eredetére, a víz és a levegő összekapcsolódásának eseteire, a lopótökedények mitológiai vonatkozásaira tér ki. A dohány és a jó és/vagy rossz füstölés (méz-füstölés, dohány-füstölés) eredetmítoszaival a könyv szűkebb tárgyául választott témáját is lezárja.

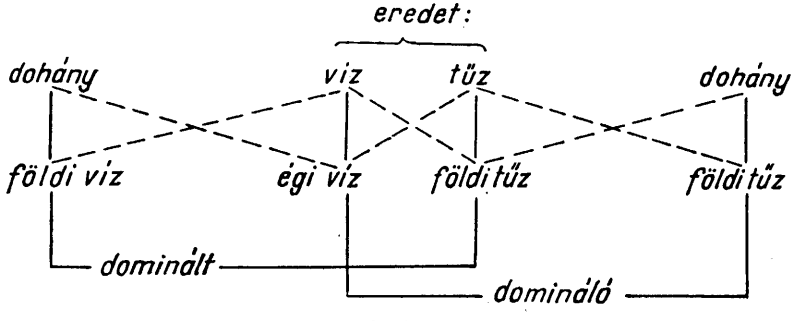
A kötet végén nincs zárófejezet, Lévi-Strauss azonban az egyes fejezetekben több ízben is beszél arról, hogy részletelemzései, elsőkézi általánosításai milyen további, nagyobb összefüggések kereteibe illeszthetők. Ilyen jellegű eszmefuttatásai közül a legfontosabbnak vélhetőket sorolhatjuk fel.

A „méz és dohány" mítoszok hatványozottan bonyolultabban mutatják a „nyers-megfőtt" korrelációt. A méz maga is lehet nyers vagy elkészített, a dohány hasonlóképpen. A méz lehet jó és lehet rossz, a dohány hasonlóképpen. Az a tény is, hogy melyiket tartják „természetes", melyiket „termelt" anyagnak (gyakorlatiasabban: élelemnek), esetenként, szinte a pillanatnyi megítéléstől függően változik. Ily módon a mézzel-dohánnyal foglalkozó mítoszokban állandó kétértelműség, reciprocitás fordulhat elő. (55. o.) A méz és a dohány mint a legjobb táplálék, ill. a legveszedelmesebb méreg már önmagukban is felnagyítják a táplálékra és méregre vonatkozó elképzeléseket. (54. o.)

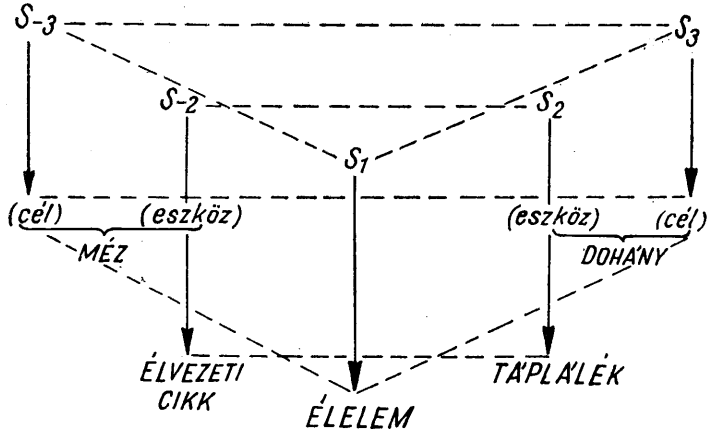
Elkészítésmódjukat tekintve a méz és a dohány „a legáltalánosabb meghatározó tényezőkkel" (tűz, víz, égetés, áztatás) kerülnek kapcsolatba, és ilyen módon az ezekre vonatkozó elképzelések gyújtópontjai is lehetnek. Ugyanakkor egyazon alapra (például a dohányra) is vonatkozhatnak az önmagukban ellentétes elemek (áztatás, égetés = tehát víz és tűz), és ilymódon az idevonható mítoszok egyedi sokoldalúsága is igen nagy. (340—341. o.) Ezt a sokrétű, bonyolult viszonyt grafikusan is ábrázolja Lévi-Strauss, egyetlen képletbe egyesítve a „füstölt" és az „ivott" dohány eredetéről szóló mítoszok legstabilabbnak vélt építőköveit. (375. o.) (A dominált/domináló arra a korrelatív viszonyra utal, amely a mítosz által megmagyarázott, illetve a megmagyarázó között fennáll.) (2. ábra.)

Még általánosabban jelzi a méz-dohány mítoszok strukturalista elemzésének a szerző által lényegesnek tartott jegyeit az a diagram, amely megkísérli ábrázolni, hogy a méz és dohány mint eszköz és mint cél a különböző mítoszokban különböző fokozatokban determinál bonyolult struktúrahierarchiákat (*S* általában struktúrát jelöl, a negatív indexek a megfordított, inverz formájú mítoszokra utalnak; 25. o.): (3. ábra.)

Lévi-Strauss könyveinek és általában a strukturalista irányzatot képviselő műveknek ma rendkívül nagy a népszerűségük. A strukturalista felfogás és az e módszert általános társadalomelméletnek értelmezők tábora különösen az utóbbi évtizedben nőtt meg. Maga Lévi-Strauss már korábbi dolgozataiban (köztük teljes határozottsággal legelőször az 1949-es *Les structures élémentaires de la parenté* deskriptív fejezeteiben) is kitért a szaktudomány



2. ábra



3. ábra

keretein messze túlmenő filozófiai és társadalomelméleti általánosításokra, és életműve éppen ezáltal válhatott filozófiai iskola megalapításának igényével fellépő kísérletté. Igazságtalanság, sőt tévedés lenne Lévi-Strausst visszaperelni a szaktudomány határai közé, ugyanakkor még sem árt műveinek tényleges tárgyát, szakmabeli hátterét és anyagelemzésének közvetlen módozatát is megvizsgálni; különösen mivel nevét és a strukturalizmus jelszavát ma ugyan világszerte (és nálunk is) elégszer emlegetik, műveit azonban kevesen ismerik vagy olvasták valóban, s még „szakértői" is rendszerint évekkel ezelőtti egy-két mondatát idézik minduntalan, jóllehet a mai Lévi-Strauss már olykor mást vagy némileg másképpen mond. Ez indokolja legutóbbi munkájára fordítandó különleges figyelmünket.

A *Du miel aux cendres* etnológiai monográfia. Az általános társadalomelméleti elgondolások nem kifejtve, inkább csak beleértve találhatók meg benne. Lévi-Strauss konkrét elemzésének, analitikájának kétségtelenül legfejlettebb, legsokoldalúbb terméke. A mítoszok elemzése területén igen termékenynek ígérkező vállalkozás, amely az eddigi, hasonló kísérletekhez képest módszertanilag is sok újat adhat. A korábbi néprajzi szaktudomány többször is megkísérelte a primitív társadalmak mítoszainak szintézisét. De még a legkiválóbb összefoglalások [Graebner, Fritz: *Das Weltbild der Primitiven*. München 1924., Radin, Paul: *Primitive Man as Philosopher*. (eredetileg 1927.) New York 1957., Boas, Franz: *The Mind of Primitive Man*. (eredetileg 1938.) New York—London, 1963., Jensen, Ad. E.: *Mythos und Kult bei den Naturvölkern*. Wiesbaden 1951.] sem tudták megoldani az egyes mítoszok szerkezetének magyarázatát. Ugyanakkor viszont Lévi-Strauss könyvénél inkább kötötték adataikat a társadalomfejlődés tényeihez: ha különböző módon, fokozatban és helytállósággal is, de mindegyikük az emberiség társadalomtörténetét illusztrálja. A mítoszelemzés több ízben szolgált filozófiai jellegű általánosítások alapjául is. — A legnevezetesebb ilyen kísérletek (Wundt *Völkerpsychologie*jának *Mythus und Religion* c. két kötete, Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* c. művének második része, a *Das mythische Denken*, illetve a kisebb terjedelmű *Sprache und Mythos*, Lévy-Bruhl ismert munkái, köztük a legtöbbet említett, de részleteiben később módosított *La mentalité primitive)* az emberi gondolkodás egy általában létezőnek feltételezett vonásából indultak ki, és az egyes idézett konkrét példák csak mintegy illusztrálták a kifejtett elméletet. Lévi-Strauss mitográfiája középúton áll a kétféle előzménysorozat között: ő nem általánosít, hanem az egyes konkrét mítoszokat vizsgálja, és az elemzés módszerét, valamint az ennek során felbukkanó kategóriákat tekinti általános jellegűeknek. Első tekintetre kicsinynek tűnik ez a különbség, hiszen valamilyen módon mégiscsak az általánosságokig jut el Lévi-Strauss is.

Ha azonban közbevesszük egyik korábbi kötetét, a *La pensée sauvage*-t, világosabb a disztinkció szükségessége az általánosítás kétféle formája között. *A primitív gondolkodás* teoretikus könyv, amelyben az egyes fejezetek (a konkrét kifejezése, a klasszifikáció logikája, a transzformációk,

kategóriák, elemek, univerzalizáció, partikularizáció, egyén és csoport, az idő, a történelem és a dialektika) önmagukban általános jellegűek, és az egyes részekhez idézett példák is az általános összefüggésekre utalnak. A *Méztől a hamuig* (és már *A nyers és a megfőtt* is) ehhez képest konkrét kérdéseket tárgyal, új oldalról közelíti meg a gondolkodás kezdeti fokozatainak problémakörét. Az általánostól a konkréthoz fordulás egyfelől szükséges, és a közvetlen etnológiai szaktudomány számára is jelentős nyereség. Másrészt azonban ebben a strukturalista metodológia partikularizáló, izoláló mivolta is megnyilvánul. A korábban már említett ahisztorizmus vádját éppen azért érezzük lényegi kifogásnak. Igaz ugyan, hogy Lévi-Strauss két kötete előtt nem elemeztek még ennyi mítoszt ilyen részletesen és a filozófiai általánosítás iránti ilyen érzékkel — mindez mégsem változtat a tényen, hogy már a szaktudomány szféráján belül is támaszthatók kifogások e módszer ellen (az anyagkiválasztás önkényessége, a társadalmi szempontok következetlen figyelembevétele, elsősorban azonban a már említett túlstrukturalizálás).

Lévi-Strauss, a filozófus, nem elsősorban a jelen kötet hasábjain nyilatkoztatja ki nézeteit. Amint erre legutóbbi magyarországi ismertetései, idézői is utaltak (Ortutay Gyula a *Magvető-Almanach* 1967. évi kötetében, Ágh Attila a *Valóság* 1967: 11. számában), strukturális antropológiájának körvonalai 1958—1962 között már készen álltak. Nem ítélhetjük viszont véletlennek azt a fordulatot, hogy Lévi-Strauss általános nézetei deklarálása után, két, egyenként majd félezer oldalas mítoszanalizáló monográfiával lepte meg újabb általános kinyilatkoztatást váró olvasóit. Egyszerű lenne személyes érdeklődésre visszavezetni e változást, vagy arra utalni, hogy ily módon újabb oldalról kívánja alátámasztani már korábban napvilágra hozott nézetei építményét. De a *Le cru et le cuit* vége felé — és sokkal teoretikusabb jelleggel — maga fogalmazza meg irányváltoztatásának okát. Korábbi műveiben már sorra kimutatta, hogy a természeti népek társadalomszervezete nem értelmezhető az európai társadalmak osztálykategóriái és történeti folyamatai segítségével, a totemizmus nem értelmezhető a „nyugati", filozofikus gondolkodás módszereivel, a „primitív elme" nem a mi szillogizmusainkat követi, hanem egy „polivalens logikából táplálkozik". A primitív ember „szelleme" (esprit) leginkább a mítoszokban nyilvánul meg, amelyek nem a valóság tényszerű összefüggéseit tárják fel, hanem a valóság egyes részleteit a maguk összefüggésteremtő erejével kapcsolják össze. Az „esprit" maga is konstruktív eleme a világnak, és az általa megfogalmazott világkép tulajdonképpen az „esprit" mintájára készül. Ennek az objektív idealizmusnak szükségszerű terméke az egyes mítoszelemzések objektív idealista metodikája.

A szaktudományos kritika egyik évek óta hangoztatott kifogása Lévi-Strauss elképzelései ellen, hogy elemző gyakorlatának eredményei nem igazolhatják elméleti tévedéseit. Rodney Needham, Alan Dundes, és leginkább Edmund R. Leach (*Claude Lévi-Strauss — Anthropologist and Philosopher. New Left Review* 1965/34. sz. 12—27. o.) és legutóbb az angol funkcionalista etnológiai iskola képviselői (Leach, Edmund ed.: *The Structural Study of Myth and Totemism*. London 1967.) többször leszögezték, hogy az empirikus kutatás területén alkalmazhatónak tartják Lévi-Strauss módszerét, ugyanakkor általános következtetéseivel (partikularitásával, történetietlenségével, vagy éppen absztrakt általánosításaival, a tények túlstrukturalizálásával) nem érthetnek egyet. Módszer és ideológia szétválasztása mind általánosabb a Lévi-Strauss nézeteivel foglalkozó kommentálók körében. (Erről a legutóbb kezünkbe került dolgozatok közül: Fleischmann, Eugène: *L'esprit humain selon Claude Lévi-Strauss, Archives Européennes de Sociologie* 1966 (VII) 1. sz., 27—57. o., és Nathhorst, Bertel: *The Usefulness of Some of Lévi-Strauss Methodological Proposals in the Anthropological Disciplines. Folk-Liv— Acta Ethnologica Europaea* 1966 (XXX) 7—15. o.) A módszer mind ez ideig a legteljesebben a *Du miel aux cendres* hasábjain nyilvánult meg. Ezért is foglalkoztunk ezzel ennyire részletesen.

Lévi-Strauss antropológiai strukturalizmusának egészéről természetesen máshol és bővebben kell értekezni. E témához csupán egyetlen megjegyzést szeretnék még tenni. Egyes nézetek szerint Lévi-Strauss műveivel szolgálatot tesz a materialista társadalomelméletnek és történetfilozófiának, strukturalizmusa minden változtatás nélkül alkalmazható a marxista tudományban. Úgy gondolom, e megállapítás téves. A fentiekben igyekeztem indokolni, miért érdekelhetnek bennünket Lévi-Strauss témái, kérdésfeltevései, módszere és egyes részleteredményei. Semmi esetre sem hagyhatjuk figyelmen kívül napjaink legnagyobb antropológusának műveit, de — jóllehet ezekben idézi Sartre, Hegel, sőt Marx egyes műveit is — Lévi-Strauss még csak nem is vitapartnere a marxizmusnak valamelyes strukturalista „dialógus"-ban.

Voigt Vilmos

E szám szerzői

Ruzsa Imre, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vitányi Iván, a *VALÓSÁG* munkatársa,
Tamás György kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Mihail Lifsic (Szovjetunió),
Lukács György akadémikus,
Friss István akadémikus,
Nyíri János Kristóf egyetemi hallgató,
Kirschner István, az ELTE TTK Atomfizikai tanszékének docense,
Pap Mária egyetemi hallgató,
Hársing László kandidátus, az ELTE Filozófiai tanszékének adjunktusa,
Nagy Ilona, a dombóvári középiskolai leánykollégium nevelő tanára,
Voigt Vilmos, az ELTE Folklore tanszékének tanársegéde.

ÚJ KÖNYVEK

Childe, Vere Gordon: Az ember önmaga alkotója. Kossuth K. 1968. 175 o. 16 t. (Univerzum könyvtár) 32 Ft

Czine Mihály: A naturalizmus. [Szemelvénygyűjtemény.] Bev., (vál. — —) Gondolat. 1967. 405 o. 18 t. (Izmusok) 28 Ft.

Farkas Endre: Szabadság és egyéniség. Kossuth K. 1968. 257 o. 28 Ft.

Heller Ágnes: A reneszánsz ember. Akad. K. 1967. 361 o. 68 Ft.

Lenin, V. I.: Összes művei 15. köt. 1907. febr.—jún. 2. kiad. Kossuth K. XX, 529 o. 30 Ft.

Lenin, V. I.: A sajtóról. [Válogatott cikkek] (Sajtó alá rend. Magyar Újságírók Országos Szövetsége Sajtótudományi Bizottság) Zrínyi ny. 1968. 122 o. 26 Ft.

Marx, K.: A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 1. köt. Helikon. 1967. 985 o. 50 Ft.

Nemes Ferenc—Szelényi Iván: A lakóhely, mint közösség. Akad. K. 1967. 205 o. (Szociológiai tanulmányok. 4.) 16 Ft.

Seneca, Lucius Annaeus: Vigasztalások. Helikon. 1967. 172 o. 23 Ft.

Válaszúton a civilizáció. A tudományos-technikai forradalom társadalmi és emberi összefüggései. [Irta] munkaközösség. [Vez.:] Radovan Richta. Kossuth K. 1968. 281 o. (Korunk világnézeti kérdései) 16 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1968. II. 4. — Példányszám: 1900 — Terjedelem: 16,1 (A/5) ív.

68.65121 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Имре Ружа: О философии математики 621
Иван Витани: Структура восприятия цвета 644
Дьёрдь Тамаш: Система непосредственных умозаключений 708
Михаил Лифшиц: Феноменология консервной банки 727

ИЗ ИСТОРИИ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Дьёрдь Лукач: Критика *Исторического Материализм* Бухарина 747

ДИСКУССИЯ

Иштван Фриш: Социализм и товарное производство (заменания к статьи Аттила Аг в номере 1967/3 Венгерского Философского Обозрения) 755

ОБОЗРЕНИЕ

Конференция философских и социологических журналов социалистических стран в Опатии *(А. В.)* 760
Авантюри в лингвистической философии *(Янош Криштоф Нири)* 762
Понятие и истолкование энтропии и температуры *(Иштван Киршнер)* 778

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Обще-лингвистические статьи *(Мария Пап)* 784
Основы теории доказательства марксистской философии *(Ласло Харшинг)* 791
Теория литературы — современное искусство *(Илона Надь)* 796
Клод Леви-Штраусс: Mythologiques II. *(Вилмош Воигт)* 798

CONTENTS

ESSAYS

Imre Ruzsa: From the Philosophy of Mathematics 621
Iván Vitányi: Structure of Colour-Perception 644
György Tamás: The System of Direct Inferences 708
Mihail Lifsic: Phenomenology of Tins 727

FROM THE HISTORY OF MARXIST PHILOSOPHY

György Lukács: The Critic of Buharin's *Historycal Materialism* 747

DISCUSSION

István Friss: Socialism and Production for the Market 755

OBSERVER

The Conference of the Philosophical and Sociological Periodicals of the Socialist Countries in Opatija *(A. W.)* 760
Adventures in Philosophy of Language *(János Kristóf Nyiri)* 762
Concept and Explanation of Entropy and Temperature *(István Kirschner)* 778

REVIEW AND CRITICISM

Essays in General Linguistic *(Mária Pap)* 784
Tamás Földesi: Bases of the Theory of Proof in Marxistic Philosophy *(László Hársing)* 791
Lajos Nyirő: Theory of Literature — Modern Art *(Ilona Nagy)* 796
Claude Lévi-Strauss: Mythologiques II. *(Vilmos Voigt)* 798

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Imre Ruzsa: De la philosophie des mathématiques 621
Iván Vitányi: La structure de la perception des couleurs 644
György Tamás: Le système des déductions directes 708
Mihaïl Lifchits: La phénoménologie de la boîte à conserves..... 727

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE

György Lukács: Critique du *Matérialisme historique* de Boukharine..... 747

DISCUSSION

István Friss: Socialisme et production marchande..... 755

LA VIE SCIENTIFIQUE

La conférence d'Opatia des revues de philosophie et de sociologie des pays socialistes *(Á. W.)* 760
Aventures en philosophie linguistique *(J. K. Nyíri)*..... 762
L'entropie et le concept de la température et son interprétation *(István Kirschner)* 778

REVUE ET CRITIQUE

Etudes de linguistique générale. 1956 *(Mária Pap)* 784
Tamás Földesi: Les fondements de la théorie philosophique marxiste de la preuve *(László Hársing)* 791
Lajos Nyírő: Théorie littéraire et art moderne *(Ilona Nagy)* 796
Claude Lévi-Strauss: Mythologiques II. — Du miel aux cendres *(Vilmos Voigt)*.. 798

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

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

SZIGETI JÓZSEF
A nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz

TAMÁS GYÖRGY
A kategorikus szillogizmus első alakzatáról

VERECZKEY LAJOS
A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia

HONT FERENC
A színjáték eredete

HELLER ÁGNES
Spinoza *Etikája*

MIHAILO MARKOVIĆ
Az igazságról

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Szigeti József: A nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz 805
Tamás György: A kategorikus szillogizmus első alakzatáról 830
Vereczkei Lajos: A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia..... 851
Hont Ferenc: A színjáték eredete 864
Heller Ágnes: Spinoza *Etikája* 877
Mihailo Marković: Az igazságról 896

FIGYELŐ

Sipos János: A marxista társadalomelmélet magyarországi fejlődésének néhány aktuális problémájáról és a „marxizálás" hatásáról..... 907

VITA

Sándor Pál: Módszer, haladás, érték 918

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Új típusú kutatás *(Szerdahelyi István)* 966
Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világkép *(Farkas István)*..... 969
Szecsődi László: A szocialista tudatról *(Hársné Varró Rózsi)*..... 973
A fogalom logikája *(Szigetvári Sándor)*..... 975
Logikai pozitivisták és analitikusok vitája a történettudományról *(Karádi Éva)*.... 977

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 nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz[1]

SZIGETI JÓZSEF

A marxista társadalomtudományok elméleti viszonyát a mai polgári társadalomtudományokhoz nagymértékben befolyásolják azok a mozzanatok, amelyek a marxizmus—leninizmus mai helyzetét jellemzik a szocialista országok és a forradalmi munkásmozgalom belső és nemzetközi vonatkozásaiban, s amelyek fejlődésének további lehetséges és kívánatos irányát is körvonalazzák.

A marxizmus súlyos politikai következményekkel járó dogmatikus felfogásának és provinciális elzárkózásának nyilvánvaló csődje után a dogmatikus és revizionista törekvésekkel folytatott kétfrontos harcban valamennyi marxista társadalomtudományban kialakult a fejlődő valóság eleven problémáinak elméleti feldolgozására törő kutatás. E pozitív irányultságot akkor is meg kell állapítani, ha tisztában vagyunk azzal, hogy ezen a téren — akár a legfejlettebb társadalomtudományi területeken is — sokat kell még tenni ennek az irányultságnak erősítésére, szélesítésére és elmélyítésére. Bizonyára hozzájárult az elért eredményhez a szocialista országok társadalomtudósainak az utóbbi tíz évben létrejött sűrűbb kapcsolata, bár ez a kapcsolat nem mindenben alakult kielégítően s főleg nem a benne rejlő nagy lehetőségeknek megfelelően. Hozzájárult a társadalomtudományok marxista szellemű alkotó kibontakozásához a közelebbi megismerkedés a kapitalista országok viszonyaival és társadalomtudományával is. Nem részletezhetem jelentőségének megfelelően, de kétségtelen tény, hogy a marxista társadalomtudósok sikereket értek el tudományos eredményeikkel polgári környezetben is, s e sikerek hozzájárultak a polgári előítéletektől inspirált, de a saját hibáink által is megerősített, a marxizmusról mint tudományról s a szocialista világról mint konkrét létező társadalmi valóságról kialakított leegyszerűsítő képek, sztereotípiák szétfoszlatásához. Legnagyobb hatásunk e téren érthető módon a nyugati értelmiség körében volt.

Saját helyi problémáinkon túl a nemzetközi munkásmozgalom mély válsága játszott bele abba, hogy a fent vázolt folyamat bonyolultabbá és ellentmondásosabbá vált, hogy a marxizmus alkotó továbbfejlesztésének folyamatában egyre több helyet kezdett elfoglalni marxista szándékú törekvésekben is a polgári társadalomtudomány eszméinek és módszereinek kritikátlan átvétele, a marxista elvekkel való eklektikus egyeztetése — ahol természetesen nem az átvétel lehetősége, hanem a kritikátlanság ellen vagyunk. Tért hódított azoknak a kritériumoknak relativizálódása is, hogy mi tekinthető adott kérdésfeltevéseknél marxista megközelítésnek, mi nem, ami adott

[1] Az MTA I—II. és IX. osztálya 1968. jún. 12-i együttes ülésének főreferátuma.

esetben persze nem könnyen dönthető el, de megvitatása mindig gyümölcsöző. Kialakultak és nem csekély hatást fejtenek ki napjainkban olyan törekvések, amelyek önmagukat „modern marxizmusnak" nevezik, és szembeállítják a „hagyományossal" (E. Fischer). Ez a szembeállítás éppoly kevéssé tartható, mint a polgári művészetfilozófiák jól ismert álradikális különbségtevése a hagyományos és a modern művészet között.

De belejátszott a marxista társadalomtudományok alkotó továbbfejlesztésének bonyolultabbá és ellentmondásosabbá való folyamatába az imperialista körök érdekeit és irányultságát kifejező „szelektív koegzisztencia" politikája is, amely átvihető és amelyet át is vittek tudománypolitikai térre is bizonyos preferenciák kiépítésével. Beszélünk még később arról, hogy a fellazítási politikában a belső és külső mozzanatok dialektikus viszonyát hogyan képzeljük el; itt csak azt említeném meg, hogy az ilyenfajta politika spontánul meglevő polgári előítéletek szélesebb bázisára támaszkodhat, ami nem csökkenti, hanem növeli lehetőségeit.

Általában azt lehet mondani, hogy a sűrűsödő gazdasági és kulturális kapcsolatokat tudatos, átgondolt és messzetekintő — gyakorlatilag használható — elgondolásokkal igyekeznek összekapcsolni az antikommunizmus mai ideológusai. Számos más bizonyító idézetből álljon itt csak egyetlen, az ismert szovjetológus és Kelet-Európa szakértő Z. Brzezinsky könyvéből *A megosztottság alternatívájá*ból, amelyben a kommunizmus iránti hűség jellemző módon mint a kulturális alkotóképesség és szellemi integritás ellenpólusa szerepel: „A kelet-európai államoknak nyújtandó segély esetében ... fontos, hogy a szállítások mind tartós, mind szimbolikus értékű javakat magukban foglaljanak ... például a varsói királyi várnak amerikai költséggel való újjáépítése ... az amerikaiak lengyelországi jelenlétének alkalmas szimbóluma lenne, Csehszlovákiában vagy Magyarországon igen nagy hatása volna egy olyan ajánlatnak, amely gazdasági vezető képző és mezőgazdasági iskolák építésére és fenntartására irányulna, tekintettel azokra a nehézségekre, amelyekkel a kommunista kormányoknak ezeken a területeken most szembe kell nézniök. Az Egyesült Államok és a nyugat-európai nemzetek hasonló gesztusai másutt is jelképes bizonyítékát szolgáltatnák annak, hogy a Nyugat át kívánja hidalni Európa politikai és ideológiai megosztottságát ... A nyugati ösztöndíjak már eddig is jelentősen hozzájárultak a két oldal értelmiségi közösségeinek közelebb hozásához. Ezzel kapcsolatban azonban feltétlenül meg kell akadályozni, hogy az Amerika által finanszírozott, Amerikában folytatandó tanulmányokat lehetővé tevő ösztöndíjakkal — amelyek után mohón kapnak a keleti országokban és aki ilyenben részesül, óriási személyes tekintélyre tesz szert — visszaélhessenek s az ösztöndíjakat a kommunista rendszer és ideológia iránti hűség megjutalmazására használhassák fel ... Módszeresebb erőfeszítéseket kellene tenni annak megállapítására, hogy kik azok a tudósok és értelmiségiek, akik már tanújelét adták alkotóképességeiknek és szellemi integritásuknak, s ragaszkodni kellene ahhoz, hogy a Nyugat által finanszírozott ösztöndíjakat csak ilyen és nem más kritérium alapján nyújtsák. Sajnos ettől az elvtől alkalmanként eltértek, ami bizonyos demoralizáló hatást gyakorolt a kelet-európai értelmiségiek közösségére. Amilyen mértékben a kommunista kormányok fokozatosan érzékenyebben reagálnak saját országuk közvéleményére, és amilyen mértékben az értelmiségiek közössége szorgalmazza a Nyugattal való szorosabb kapcsolatokat, olyan mértékben kell nekünk érvényt szereznünk saját elveinknek, s közben állandóan és nyíltan ragaszkodnunk ahhoz, hogy

a szorosabb gazdasági kapcsolatokkal párhuzamosan kell haladniuk a szorosabb és szabadabb kulturális kapcsolatoknak ... A kívánatos hatás ellenkezőjét érnénk el, ha az amerikai politika a jelenlegi kormányokkal való kapcsolatok megjavítására koncentrálná erőfeszítését és elhanyagolná a kelet-európai közvélemény informálását és alakítását'" (A Külföldi Kapcsolatok Tanácsának *Atlanti Politikai Tanulmányok Programja* számára készült, 1965-ben megjelent könyvből.)

Nem azért emlegetem ezeket a tényeket, mintha bármilyen vonatkozásban olyan elképzeléseim lennének, hogy a polgári hatás lehetőségét elzárkózással lehetne kiküszöbölni — egy olyan világban, amelyet a kommunikációs eszközök és információs rendszerek ugrásszerűen megnövekedett hatékonysága jellemez. Azért kell szembenéznünk a számunkra kellemetlen tényekkel is, hogy saját valóságos hatásunkat fokozni tudjuk, mégpedig nem csupán egy „ellenfellazítási-terv" értelmében, hanem a marxizmus eszméinek, eredményeinek, a szocialista társadalomtudományi kultúra valóságos vívmányainak pozitív hatáslehetőségeit realizálva. Egyszóval, hogy fokozottan érvényt szerezzünk a szocializmus kapitalista világra gyakorolt anyagi és szellemi befolyásának, amelyről nemrégiben Pach Zsigmond Pál oly meggyőzően beszélt.

A polgári társadalomtudományhoz kialakítandó viszonyunkban fontos mozzanatnak kell tartanunk a forradalmi munkásmozgalomnak azokat a napjainkban megvalósulás útjára lépett egységtörekvéseit, amelyek nem egy monolitikus egység visszaállítására, hanem egy új, magasabbrendű dialektikus egység kidolgozására irányulnak az imperializmus elleni harcban. Ebből a nézőpontból lehet a marxizmus és általában a marxista társadalomtudományok belső egységét újrateremteni.

A polgári és szocialista országok közötti tudományos konferenciák vitatapasztalatai is — amelyekről a hozzászólásokban bizonyára szó esik majd — azt mutatják, hogy az objektivitásra igényt tartó rangos tudományos körök nagyobb érdeklődéssel fogadják a marxista intellektuális arculattal rendelkező munkákat, mint a profiltalan eklekticizmust. Ma már nem az érdekli őket, ami talán joggal érdekelhette őket még tegnap, hogy tudjuk-e azt, amit ők tudnak, hanem sokkal inkább az, hogy tudunk-e többet és jobbat nyújtani a marxizmus—leninizmus elmélete és módszere alapján annál, amit saját módszereikkel elérnek.

Ezekről a problémákról szeretnék részletesebben beszélni az alábbiakban, lényegében a saját területemből, a filozófiából, s amennyiben még a filozófia illetékességi körébe esik, tehát általános elméleti-módszertani aspektusaiban, a szociológiából kiindulva. Talán nem csalódom, ha azt remélem, hogy ezek a problémák a társadalomtudomány más területein is érdeklődésre tarthatnak számot, hiszen a marxista társadalomtudományok végső elméleti és módszertani, filozófiai alapjai közösek akkor is, ha a történelemtudományban vagy az irodalomtörténetben, jogtudományban és közgazdaságtanban az ilyen és ehhez hasonló kérdések esetleg más hangsúllyal és más „szerves összetételben" szerepelnek, kiegészülve más kérdésekkel.

1. Kiinduló pozíciók

Fejtegetéseimben a következő három alapvető meggondolásból indulok ki:

1. A marxista társadalomtudományok számára ma is mértékadónak tartom Marx ama megállapítását, hogy a gazdasági-társadalmi alakulatokat és folyamatokat természettörténeti folyamatnak kívánja felfogni, olyan folyamatnak tehát, amely bizonyos feltételek mellett véletlen elváltozásokból szükségszerűségekbe, szükségszerűségekből törvényszerűségekbe átnövő tevékenységek determinációs láncolatát jelenti, alapjaiban az ember és természet anyagcseréjével. Nem mond ennek ellent az a marxi megállapítás, hogy az ember nemcsak szereplője, hanem szerzője is saját történetének, mivel az a tény, hogy az egyes ember tevékenysége fő vonalában teleologikus, még távolról sem jelenti a társadalmi össztevékenység teleologikus jellegét, amely csak bizonyos történelmi feltételek mellett válik lehetővé, az osztálytársadalmakban egy-egy vezető osztály érdekeinek megfelelően, és fogja át a racionális célkitűzéseket is tartalmazó hamis tudat vagy — a szocialista fejlődésben — az illuzórikus mozzanatokat is tartalmazó, de egészében tudományos tudat formáiban a társadalom fő fejlődési folyamatait, illetve az ezek egymáshoz való viszonyában alakuló összfejlődést. Már ez a meggondolás problémánk kellős közepébe vezet bennünket, mivel a dogmatikusan felfogott marxizmus, a voluntarista szubjektivizmus szükséges és jogos, történetileg előbbre vivő kritikája után a fent említett momentumok és a polgári ideológia nyomására, idealisztikus társadalomtudományi nézetek hatására létrejött egy olyan felfogás, amely Marx idevágó nyilatkozatairól tudomást nem véve s elsősorban Engels nézeteit kritizálva a marxizmus eredeti felfogását „naturalizmusnak" tekinti. Így különösen a keresztényekkel és az egzisztencialistákkal folytatott dialógusban merül fel a naturalizmus vádja, illetve marxisták részéről is az a magatartás, amely szabadulni igyekezve ettől a „naturalizmustól", több-kevesebb sikerrel szabadul meg a marxizmus alulról felfelé futó materialista determinizmusától, amely egyben dialektikus determinizmus lévén egyáltalán nem tagadja, hanem nagyon is feltételezi a kölcsönhatást a gazdasági-társadalmi alapot képező anyagi mozgásformák s az institucionális és ideológiai mozgásformák között. (Ismeretelméleti aspektusában ez az „antinaturalizmus", mint látni fogjuk, felveti a marxizmus módszertani pluralizálásának és ennek megfelelően irányzatok szerinti pluralizálásának problémáját, amely ma marxista igénnyel is fölmerül.) Valójában naturalizmus az, amit a polgári társadalomtudomány a XVIII. századi földrajzi materializmustól kezdve a közelmúlt és napjaink biologizáló rasszista társadalomelméleteiig, sőt a mikroszociológiában Morenónál és másoknál a mikrofizika elemi részeivel és a részecskék kötési módjával analogizálva művel, nevezetesen hogy az anyatermészet egy-egy darabjának törvényeit kritikátlanul átviszik az ezeknél komplexebb társadalmi-történelmi mozgásformákra. Ezzel szemben Marx éppen azért volt képes természettörténeti folyamatnak felfogni a társadalmi-történeti világ mozgását, mert ennek sajátos, az alacsonyabbrendű általános természeti mozgásformáktól elütő mozgásformáit és törvényeit kívánta megtalálni. Elütő, de egyszersmind kölcsönhatásban levő törvényeit, hiszen a társadalmi mozgásforma alapját is a természeti lényként adott ember és természet anyagcseréje kondicionálja.

2. Második kiindulópontom ennek következménye. Ellentétben azokkal

az elterjedt nézetekkel, amelyek a természettudomány és társadalomtudomány — Windelbandtól és Rickerttől származó, de azóta sokféle formát öltött — szembeállítását abszolutizálják, természettudomány és társadalomtudomány bensőséges dialektikus egységéből indulok ki — ugyancsak Marx gondolatának megfelelően, aki végső soron egységes tudományt látott maga előtt, a történet tudományt („Es gibt nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte"), amelyet nem mint amorf egységet, hanem mint a természettörténeti folyamatokat fejlődésük eljövendő magaslatán történelmi alakulásukban feltáró természettudományok és a társadalmi-történeti tudományok bensőséges kapcsolatát képzelte el. Ebből a felfogásból következik, hogy a természettudományok társadalomtudományilag is hasznosítható eszközeit, amennyiben a materialista történetfelfogás minőségi nézőpontjainak megfelelően kritikailag alkalmazzák, örömmel üdvözöljük mint az összfolyamatok megragadását elősegítő analitikus módszereket.

3. Harmadik meggondolásom — amely érinti a társadalomtudomány fontos specifikumát is — a következő. Tudományos és ideológiai tartalom között éppen a társadalomtudományokban sokkal szorosabb, összetettebb, intimebb, szövődményesebb a kapcsolat, mint a természettudományokban. Heisenberg platonizáló objektív idealizmusát viszonylag könnyű elválasztani a vizsgált természeti jelenségre vonatkozó teóriájától, a Rosztow-féle gazdasági növekedési elmélet objektív kijelentéseit vagy pláne egyes teorémáit már sokkal nehezebb leválasztani egész elméletének ideológiai tendenciájáról. A könnyebb vagy nehezebb természetesen önmagukban szubjektív kritériumok, s mint ilyenek nem elegendők. A természettudományok körvonalazott sajátosságai végeredményben abból következnek, hogy problematikájuk az ember és természet Marx emlegette anyagcseréjéből nő ki és meggondolásaikkal is ide mutatnak vissza. Ezzel szemben a társadalomtudományok az emberek egymás közti viszonyaiból, a társadalmi-termelési viszonyokból nőnek ki, közvetlenül osztálytörekvésekhez kapcsolódnak akkor is, ha az osztályon belüli rétegződés valamelyik pontjához kapcsolhatók, s így vagy úgy, közvetve vagy közvetlenül elkötelezettjei a politikának is. Még a társadalom gazdasági-termelési viszonyait tanulmányozó politikai gazdaságtan is csak ezeken a viszonyokon keresztül — mintegy „fölülről" — jut el a termelőerők szervezetének tanulmányozásához és befolyásolásához, a gazdasági-technikai munkamegosztáshoz. S ha egyes, végeredményben társadalomtudományi jellegű diszciplínák alkalmazásai, teszem a munkapszichológia vagy az üzempszichológia, közvetlenül ki is hatnak a lokális termelőtevékenységre, itt sem pusztán az ember és természet kölcsönviszonyáról, hanem az e kölcsönviszonyban létrejött emberközi kapcsolatokról van szó. Így a társadalomtudományok a társadalmi-termelési viszonyok alakításával, gyorsításukkal (ellenkező esetben lassításukkal), illetve az egyéni és társadalmi tudat állapotának s a nekik megfelelő szervezeti formáknak alakításával hatnak ki az eleven embernek, a szerszámokban, gépekben, automatákban megtestesített holt munka mozgatójának termelőtevékenységére. Mindez rendkívül fontos korunk nagy problémája, a természettudományos-technikai forradalom és társadalmi következményei helyes megértése szempontjából is. Hogy a társadalomtudományok ezen szerkezeti és funkcionális sajátosságának körülhatárolása nem jelenti szerepük lebecsülését, arra elégséges magára a marxizmus—leninizmusra hivatkozni mint az új szocialista világ kialakításának legfontosabb szellemi potenciáljára. Talán érthető most már, hogy a társadalomtudományi elméletek,

teóriák és teorémák egészükben ideológiai jellegűek, végső soron osztályérdekeket szolgálnak, ami persze adott esetben nem választható el az össztársadalmi fejlődés érdekeinek szolgálatától sem. Ezért az elméletek egészét kell néznünk, s egyes részigazságokat olyan racionális magnak tekintenünk a marxizmus—leninizmus szempontjából, amelyet egy bonyolult szövevényből kell a marxista kritika eszközeivel kiszabadítanunk.

2. A marxi—lenini elmélet mai helyzetének sajátosságához

Viszonyunkat a polgári társadalomtudományokhoz általánosságban ezek az elméleti mozzanatok határozzák meg. Nemcsak abban az értelemben, hogy ezeknek kell meghatározniok, hanem abban az értelemben is, hogy fejlődésünk szükségszerűségei efelé löknek bennünket abban a világban, amelyben a szocialista és a kapitalista világrendszer s a harmadik világ bonyolult ideológiai kapcsolatai és harca rányomja bélyegét a társadalomtudományi viszonyokra is.

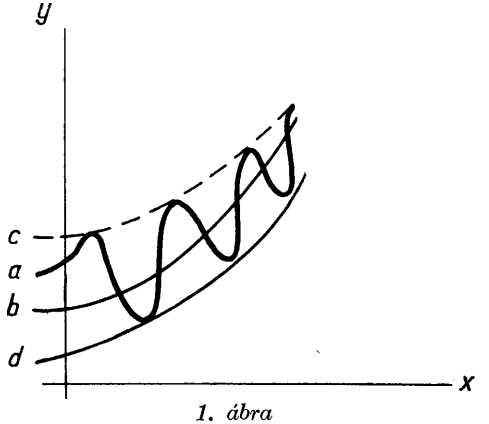
Ahhoz persze, hogy a nemzetközi ideológiai harcban feladatainkat legalább megközelítőleg tisztázni tudjuk, tisztáznunk kell a marxizmus—leninizmus sajátos helyzetét az adott történelmi szituációban. Ma is érvényes Marx koncepciója, Engels és Lenin szavai, a marxista filozófia, a természet és társadalom fejlődéséről szóló átfogó tanítás, amely éppen a fejlődés dialektikus jellegét tudományosan képes számba venni a valóság minden egyes jelenségénél mint fejlődési folyamatnál, s ezért világíthatja meg és szolgálhatja a tudatos társadalmi gyakorlatot. Hogy ezt az alapvető tendenciáját a marxizmusnak mai világunk részproblémáira nem oly könnnyű valóra váltani, erről beszélünk még a maga helyén. Tény azonban, hogy a marxi—lenini elméletnek ma olyan felfogása is akad, amely — Gramscit meglehetősen önkényesen interpretálva — egyszerűen a társadalmi praxis filozófiájának tekinti a marxizmust, erre redukálja. Ez a felfogás végeredményben a dogmatikus, voluntarista szubjektivizmus újrajelentkezése dogmatizmusellenes köntösben. Egy szcientista dezideologizálódás után ma nemzetközileg jelenik meg a szubjektivizmus értelmében vett újraideologizálódás. (A jugoszláv *Praxis* folyóirat munkatársainak egy részénél; az olasz *Rinascita* és a cseh *Prace* c. lapok nem egy cikkében, s nálunk is akad erre példa. Nem kétséges, hogy mindebbe erőteljesen belejátszanak a marxizmus—leninizmus Európán kívüli deformációi, elsősorban a „maoizmus", esetenként hasonló jellegű nyugat-európai áramlatok közvetítésével.) Ez a redukció sem az objektív fejlődésfolyamatok dinamikájának elméleti feltárását, sem a tágabb értelemben vett történelmi gyakorlatot nem szolgálja igazán. A marxizmus a gyakorlatba átvive aktív forradalmiságot jelent, de nem jelent olyanfajta aktivizmust, amely a fejlődés objektív feltételeinek számbavételéről lemondva kívánna forradalmi akciókat létrehozni.

Már Lenin rámutatott arra a szociáldemokrácia opportunizmusával szemben, hogy az imperializmus és a proletárforradalmak korában a társadalom termelőerői létrehozták már azokat az anyagi feltételeket, amelyek között a tulajdonviszonyok létező formái a forradalmi marxista pártok vezetésével a tömegek forradalmi akcióival megdönthetők. Még inkább áll ez napjainkra, amikor a szocialista világ létezése elősegíti a függetlenségi moz-

galmakat és a szociális haladást. Ám a társadalmi és politikai harc előrehaladásának és formáinak minden esetben egyéb specifikus objektív feltételei is vannak, nem pusztán a társadalom anyagi termelőerőinek már elért foka vagy az ezen nyugvó tulajdon és munkamegosztási viszonyok. Ma a szubjektív erők megnövekedett jelentősége nem utolsósorban a társadalmi tudatosság és szervezettség fokától függ, amellyel a valóságos alternatívák megoldásáért harcolnak.

Hogy mit tekintünk adott esetben szubjektív erőnek és objektív viszonynak, feltételeknek, az szubjektum és objektum nagyon dialektikus kapcsolatától függ. S ez a viszony — hogy ezúttal csak egy fontos mozzanatot emeljek ki — ismeretelméleti szempontból mozgó, eltolódó centrumú viszony. Ami egy vonatkozásban szubjektum, az más vonatkozásban objektum. Ami egy vonatkozásban feltétel, más vonatkozásban feltételezett. Adott természeti környezetben a zsákmányra leső pók a folyamat szubjektuma a léggyel szemben, mert a pók bizonyára tudattalan viselkedése határozza meg az egész folyamat lefolyását. Tehát szubjektum-objektum viszonyáról már a természet világában is beszélhetünk, beleértve a szervetlen természet világát is. Ugyanígy az emberi nem szubjektum a természethez mint objektumhoz képest. De például a prekapitalista osztálytársadalmakban a történelmi folyamat szubjektumai, irányának meghatározói azok az osztályok voltak, amelyek saját bővített újratermelésük érdekében maguk alá igázták, kizsákmányolták s nyersanyagul és munkaeszközül használták fel az emberi nem nagyobb részét. Adott esetben permanens forradalmi küzdelmek szubjektuma a tömegekre ható forradalmi párt. A tudatos erő társadalmi mozgási területe minden esetben abban nyilvánul meg, hogy megrövidítheti az objektív fejlődési folyamatokat, de csak akkor, ha valóban tudatos (a történelmi fejlődés adott fokának megfelelő módon és formákban, tehát akár a hamis tudat formájában is), ha egybeesik az össztevékenységben végbemenő mozgás objektív tendenciáival, törvényszerűségeivel. Ha tudatossága illuzórikus, akkor, ahelyett hogy enyhítené a szülés fájdalmait, meghosszabbítja és elmélyíti őket.

Minden fejlődési folyamat szaggatott is, nemcsak folyamatos. Szaggatottsága minőségi ugrásokat jelent az összfolyamaton belül. De nem mindegy, hogy hogyan fogjuk fel elméletileg szaggatottság és folytonosság viszonyát. A marxizmus–leninizmus mai (Európán kívül és Európában egyaránt színrelépő) anarcho-szindikalizmustól ihletett interpretátorai (hogy az anarchistákról ne is beszéljünk) másképp képzelik ezt, mint a marxisták. Legyen szabad ezt egy matematikai ábrával megvilágítanom. Ábrázolja a forradalmi folyamat szaggatott fejlődését egy (pusztán matematikailag tekintve persze folytonos) egészében emelkedő, deformált színusz görbe (a). A folyamat szaggatottságát itt a görbe felemelkedő és leszálló ágai fejezik ki, a nagy nekilendülések és hirtelen, váratlan visszaesések. Színuszgörbénk lokális maximum- és minimum pontjainak középértékét



1. ábra

összekötve rajzoljunk be egy újabb — parabolikus — görbét, amely tehát a maximum- és minimumpontok között fut (b).

A marxista éppen a fejlődés objektív instanciáinak és szubjektív elemeinek dialektikus kölcsönhatását tudományosan anticipálva s ennek megfelelően cselekedve a középérték vonalán kíván haladni, amelyet a reális történelmi lehetőség vonalának tekint. Minél helyesebb, átfogóbb, pontosabb a tudományos előrelátás s az ezen az alapon létrehívott akció, annál inkább képes biztosítani a folyamat folytonosságát, a középérték vonalához való közeledést, az ezzel való időnkénti teljes egybeesést. Ez a folytonosság nem zárja ki, ellenkezőleg egyenesen feltételezi a minőségi ugrást, a görbe hirtelen megemelkedését, forradalmi előrenyomulását, mert ez függvényünk természetéből következik. Miközben a marxista a középérték lehetséges és valóságos vonalán halad, jobb-rosszabb megközelítéssel csaknem optimálisan képes kihasználni a valóban rendelkezésre álló erőket. Világos, hogy a marxizmus—leninizmus anarcho-szindikalista interpretátora ehhez képest óriási és felesleges erőpazarlással halad. Ez az erőpazarlás kifejeződik abban, hogy a maximum- és minimumpontokat összekötő vonaldarabok összege éppúgy hosszabb lesz a középértéken futó emelkedő görbénél, mint ahogyan a háromszög két oldalának összege hosszabb a harmadik oldalnál. A teljesség kedvéért vezessünk be még két másik vonalat, a maximumpontokat összekötő felső burkolóvonalat (c) és a minimumpontokat összekötő alsó burkolóvonalat (d). A felső burkolóvonal (c) fiktív, mert a valóságos mozgás a lokális maximum- és minimumpontokat összekötő vonaldarabokon megy végbe, illetve a helyesen felfogott marxizmus esetében a középérték emelkedő görbéjén. Az anarcho-szindikalista azonban — képzetei egében és nem a valóságban — a maximumpontokat összekötő fiktív burkolóvonalon halad. Minthogy a csúcsról csúcsra ugrani nem lehet, a kettő közti alázuhanás és az újraemelkedés, a szélső kilengések óriási erőfecsérléssel járnak, s kockáztatják a felemelkedés sikerét is. Ma nemegyszer marxista képzetként találkozunk a felső burkolóvonallal illusztrált elképzeléssel — amely már az anarcho-szindikalizmus atyjánál, Georg Sorelnél szerepelt, aki a fiktív ugrást maximumról maximumra suite évolutive-nek nevezte —, ezzel helyettesítve a fejlődés marxista dialektikus és materialista felfogását. S nem nehéz felismerni emögött a bergsoni életlendületet, a l'évolution créatrice-t, amelyben minden új mozzanat teremtésszerű hirtelenséggel merül fel. Az alsó burkolóvonal (d) valósága az opportunista földhözragadtság kifejeződése. Más kérdés, hogy képviselői egy része időnként éppúgy átvált az exaltált álforradalmiságba, ahogyan az anarcho-szindikalista szükségszerűen zuhant bele az opportunizmus mocsarába.[2]

Ennek az anarcho-szindikalista elképzelésnek mai képviselői — André Gorz pl. két nevezetes könyvében, a *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* és a *Socialisme difficile*-ben — ma már nem feltétlenül a bergsoni irracionalizmust fogadják el általános filozófiai alapul, hanem az irracionalista egzisztencializ-

[2] Ábránk csak a szemléltetés eszköze. Már Lenin szívesen alkalmazta a marxista társadalomtudományban, pl. amikor diagramba foglalta a „kongresszusi harc általános képét" az *Egy lépés előre, két lépés hátra* c. munkájában. Természetesen minden diagram csak korlátozottan fejezi ki a gondolati tartalmat. A forradalmi fejlődés reális vonalát nem feltétlenül parabola ábrázolhatja. Lehet sokkal bonyolultabb is, teszem ábránk színusz-vonala; ebben az esetben a marxista ezen kíván haladni. De nem az anarcho-szindikalista. Az ő mozgási görbéje ismét kilengések sorozata az új görbéhez viszonyítva, útja így ismét „hosszabb" lesz.

mus Sartre-féle változatát. Másoknál, így a legutóbbi munkáiban kifejezetten Bernstein-i gondolatokat feleleventő Ernst Fischernél a *Macht und Ohnmacht der Intellektuellen* c. könyvében egy sok vonatkozásban irracionalizált kantianizmus szerepel filozófiai alapként, tehát az a filozófiai elmélet, amely már kezdeteiben sem volt képes számot vetni a fejlődéssel. A marxisták közül ma filozófiailag Roger Garaudyt fenyegeti az a veszély, hogy gondolatvilágát, amelyet esztétikai vonatkozásban már teljesen bevett a soreli mítosz, elárasztja a transzcendencia fogalmának csatornáján, a dialektikus fejlődés Bergson módjára irracionalizáló, minden kategoriális novumot teremtésszerű újdonságként, tehát lényegében éppen újdonságában levezethetetlen és megérthetetlen mozzanatként való felfogásán át a soreli mítosz. Hasonló törekvések tapasztalhatók Olaszországban és a latin országokban, ahol a munkásmozgalom fejlődésének figyelemre méltó ténye, hogy a sorelizmus itt kezdettől fogva jobban hatott, mint saját hazájában, s kezdetei ellen már a jelentős olasz marxista filozófus, Antonio Labriola is szót emelt, aki éppoly jól tudta, mint Lenin, hogy a radikális baloldali revizionizmus édestestvére az opportunista jobboldalinak. Nem lényegtelen tanulságok ezek napjaink ideológiai harcai számára sem.

A polgári társadalomtudományhoz való viszonyról szólva legalábbis futólag meg kellett említenem ezt a problematikát, mivel az ilyen és ehhez hasonló nézetek jelentkezése a marxizmusban gyengíti azt a kritikai pozíciót, amely egyaránt szükséges a polgári társadalomtudományok tudományos elégtelenségeinek feltárásához és az újonnan felmerülő problémák pozitív marxista kidolgozásához, aholis a két oldal — a kritikai és a pozitív, probléma megoldó — egysége és összefüggése növelné a marxista társadalomtudománynak azt a nemzetközi tekintélyét, amelyet sok vonatkozásban eddig is kivívott.

3. A polgári társadalomtudomány néhány, napjainkban hatékony pozíciója: strukturalizmus, egzisztencializmus

Hogy a polgári társadalomtudományok mennyire a társadalmi-történetfejlődés vagy tetszőleges rész-rendszerei fejlődésükben való felfogásának elégtelenségeitől szenvednek, hogy mennyire ez lehet számunkra a természetes kritikai kiindulópont, akár az osztályok harcáról, a történelmi-politikai mozgásról van szó, akár az eszmék harcáról, akár művészeti és irodalmi irányzatokról, hogy megoldatlan problémáik helyretevését és új szemhatárukba egyáltalán be sem kerülő problémák felvetését mennyire a fejlődésnek mint a belső ellentmondások kibontakozásán nyugvó autodinamizmusnak a koncepciójából kell megejtenünk, azt elegendőképpen bizonyítja már az is, hogy ha egy pillantást vetünk azokra az uralkodó törekvésekre, amelyek messzemenően rányomják bélyegüket a társadalom gazdasági institucionális és ideológiai problémái tárgyalására a polgári társadalomtudományokban. Vizsgáljuk meg ebből a szempontból — a szükséges rövidséggel — a strukturalizmus, az egzisztencializmus és — külön pontban — a polgári liberalizmus egyenes vonalú fejlődéselméletét magasabb síkon feleleventeni látszó konvergencia-elméletek koncepcióit. Talán nem szükséges kitérni különböző teológiai elméletekre, részben mivel igényük a tudományosságra csak formai jellegű, részben mert önmagában is evidens lehet, hogy Aquinói Tamás vagy Kálvin teológiai-filozófiai elméletének ortodox szellemű felfogásával nem lehet válaszolni a mai kor

problémáira, s kimutatható tény, hogy a pápai enciklikákon túlmenően elméleti igényű teológusok a polgári filozófia egyik vagy másik áramlatában lelik meg modelljeiket, ahogyan a jezsuita Karl Rahner Heidegger egzisztencializmusában vagy Teilhard de Chardin — rendszerének alapjait tekintve — a Bergson-féle évolutionban.

A polgári társadalomtudományokban több-kevesebb határozottsággal mindig jelentkezik, éppen filozófiai-metodológiai alapjuk bizonytalansága és — a polgári osztályálláspontón és horizonton belül maradó — sokszínűsége, többirányúsága, pluralizmusa következtében az a hajlandóság, hogy egy-egy szaktudomány eredményeit világnézetté öblösítsék — „biológiai", „fizikai" idealizmus —, vagy legalábbis általános és kötelező módszerré, ahogyan annakidején a mechanika módszertani példaképül szolgált a társadalomtudományok számára, illetőleg a valóságegész magyarázatára. Ez történik napjainkban, különösen a módszer abszolutizálása vonalán, a lingvisztikából és etnológiából kinövő strukturalizmussal. Lucien Sève a *Pensée* 1967 októberi, strukturalizmus és marxizmus-számában jó jellemzését adja a strukturalista módszer lényegének: „lényegében három struktúra-elv van: 1. a strukturális elemzés csak akkor legitim, ha *kimerítő*, azaz ha lehetővé teszi, hogy számot adjunk magunknak a rendszer totalitásáról és megnyilvánulásainak összességéről; 2. ha minden struktúra szembenálló mozzanatok viszonyában épül fel, mégpedig különösen *bináris oppozíciókból*, amelyekben az elemek egymás közti viszonya *komplementaritásukat* mutatja; 3. szigorúan meg kell különböztetni egymástól a szinkronikus nézőpontot, azaz a rendszer állapotának és működésének adott pillanatban való vizsgálatát és a diakronikus nézőpontot, azaz a rendszer történetének és stádiumról stádiumra való fejlődésének a vizsgálatát. *A szinkronikus nézőpont módszertani prioritása feltétlen*, mert egy rendszer története, legalábbis ha nem korlátozódunk arra, hogy kívülről adjunk számot róla mint események olyan egymásra következéséről, amelyeknek belső kapcsolata megértetlen marad (ez a hisztoricizmus tévedése), a specifikus módja ezen rendszer fejlődésének, amelynek tehát mindenekelőtt a szövedékét kell megismerni, hogy azután esetleg fejlődési folyamatát is megragadjuk." S ugyancsak Sève mutatja ki, hogy ott, ahol kísérlet történik a hangsúly áthelyezésére a szinkronikusról a diakronikusra, ahogyan Maurica Godelier tette ezt Marxot Lévi-Strauss megvilágításában olvasva újra, ott sem válik érthetővé a rendszer autodinamizmusa, mert nem belső ellentmondásai kibontakozásának, az ellentétek egységének és harcának fényében vizsgálják őket. A struktúra belső, de a fejlődés motorja külső, éppúgy mint a régi mechanikus felfogásban. „A valóságos mozgás reprodukciójának filmszerű folyamatosságából visszaesünk a rögzített képek szaggatott sorozatának síkjára. A dialektika lelke veszett el" — írja kitűnően Sève. S talán nem nehéz felismerni az ilyen ugrások sorozatában végbemenő nem valóságos, csak idézőjelbe tehető „fejlődés" belső azonosságát annak a diagramnak maximumpontjait összekapcsoló burkoló görbével, amelyet az anarcho-szindikalizmusnak mint képzetei egében, nem pedig a valóságban megtett fiktív, útját írtuk le. Nem arról van szó természetesen, hogy itt tartalmilag valamiféle közösséget találhatunk a bergsoni-soreli „suite-évolutive"-ok és a strukturalisták koncepciója között, de a tartalmi közösségen innen és túl a fejlődéssel szemben elfoglalt végső soron polgári álláspont közössége rányomja bélyegét a kispolgári radikális és az akadémiai radikális fejlődés koncepciójára.

Ha komolyan vesszük a szinkronikus nézőpont predominanciáját a diak-

ronikus felett, akkor tág lehetőséget teremtünk az önkényes konstrukciók számára. Egy adott társadalom keresztmetszete adott pillanatban a véletlen és szükségszerű elemek éppen szinkronikusan véve elvileg szét nem választható halmazát jelenti. Lényeg és jelenség, vagy hogy a strukturalisták nyelvén szóljak, az invariáns momentumok és ezek variábilis megnyilatkozása azért válik szétválaszthatatlanná, mert a lényegi általános és szükségszerű mozzanatok törvényszerű összefüggése csak történelmi fejlődésükben lehetséges variánsaik egymás után kibontakozó totalitásában válik megragadhatóvá. Ha nem az összetartozó jelenségek egymásra következő fejlődési formáiban vizsgáljuk lényegi általános vonásaikat, akkor egyszerűen nincs igazi kritériumunk belső összetartozásukról. Max Weber annak idején ilyen strukturális rokonságot vélt felfedezni a tőkés állam és a tőkés nagyüzem szervezete között. Ha fel is tételezhető mármost bizonyos analógia a kettő között, az ilyen szemléletnél veszendőbe megy először a meghatározó és a meghatározott valóságos függési viszonya, másodszor: „törvényszerű" viszonnyá éppen a kettő közötti analógia válik; s ily módon, harmadszor, lehetetlenné válik a tőkés társadalom gazdasági szerkezetének és állami felépítményének kölcsönhatásukban való megértése is. Marx is beszélt természetesen struktúráról a társadalom gazdasági szerkezetével, de institucionális és eszmei jelenségeivel kapcsolatban is. Csakhogy számára a struktúra mindig azonos vagy bővített fokon önmagát reprodukáló mozgás, amely ellentmondásai kifejlődésének bizonyos fokán átcsap az önmaga ellentétébe. A mozgó ellentmondásnak, kölcsönhatásnak helyettesítése a komplementaritás formál-logikai, a korrelativitásra visszavezethető elvével már eleve kizárja a valóságos fejlődési folyamatok megértését. A történelem dinamikus változásaiból kiragadható idősík csak a kutatás analitikus szakaszának terméke, amely a módszeres absztrakción nyugszik, mint ilyen a szintézis előkészítése lehet, de csak akkor, ha tisztában vagyunk az analitikus eszközök korlátaival.[3] A strukturalizmus mint módszer az önmaga analitikus lehetőségeit téveszti össze a szintézissel, és a szintézishez éppen a dialektika hiányában nem jut el.

Lévi Straussnál, Michel Foucault-nál az emberek egymás közti viszonyából eltűnik a viszonyra lépő ember, s így joggal hangsúlyozzák, hogy módszerük és szemléletük „összeférhetetlen a humanizmussal". A humanizmus elvi igényével fellépő francia egzisztencialista filozófia, jelesül Sartre esetében fordított helyzet áll fenn. Megmarad az ember, de eltűnik az emberek közötti viszony a maga valóságos társadalmi történeti objektivitásában. Mert az emberi viszonyok Sartre-nál a természetüktől fogva készen adott emberi egyedek összessége, akikben az általában vett ember, az emberi nem mint belső néma struktúra van jelen, a régi filozófiai, antropológiai felfogás napjainkban továbbőrzött tehertételként, és csak utólag összegeződnek társadalommá, belső nembeli képességeik és sajátosságaik exteriorizálásának eredményeként. Sartre közeledése a marxizmushoz ennek a mozzanatnak a kidolgozása s éppen ebben a közelségben mutatkozott meg az a nem lényegtelen távolság, amely a marxizmustól világnézetileg ma is elválasztja. A társadalomnak az egyedekhez és az egyedek különböző csoportjaihoz képest mindenkor külső valósága ugyanis számára egyszerűen az ember belső világának külsővé tétele akkor is, ha visszahat erre a belső világra, mert így mindenképpen a belső marad az uralkodó elem, nem pedig a valóságos társadalmi

[3] Vö. Szigeti József: *A magyar szellemtörténet bírálatához*. 269. o.

objektivitás. Szabad talán egy nem Sartre-tól vett példán megvilágítanom ezt. Az emberi tevékenység és a képességek eltárgyiasulása, objektiválódása durván anyagi formában s ezért nehezen kétségbevonható módon jelenik meg a termelő eszközökben. Minden további megfontolás nélkül világos, hogy az adott munkaeszközök — a kalapácstól az automata gépsorig — meghatározott tevékenység-módokat tételeznek fel. Sartre nézőpontjából már most ezek az eszközök olyan gondolati-tervezési módokat és tevékenységmódokat tételeznek fel, amelyek megelőzik tárgyi formában való lecsapódásukat, az említett munkaeszközöket. Mi az, ami itt eltűnt? Eltűnt az a determináció, amellyel az eleven munkából létrejött holt munka visszahat az eleven munkára. Pedig csakis ennek a determinációnak alapján lehet, először, teszem az automata-gépsorok esetében, az addig létrejött munkaeszközök és operációk gondolati újrarendezését és egységbe foglalását megteremteni, az automata-gépsort megtervezni; másodszor, csak az extrakorporális munkaeszközökkel végzett munka hozza létre és rögzíti a képességeket és tevékenységeket a szubjektumban és fejleszt olyan újabb és újabb képességeket benne, amelyek egyáltalán nem voltak eleve megadva, hanem csak a szubjektum munkaeszközökkel végzett tevékenységeinek bizonyos fejlettségi fokán merülhetnek fel. Nem egy eleve megadott humánum bontakozik ki az eleven és a holt munka egymást alakító kölcsönhatásában, hanem maga az ember humanizálódik benne és teszi társadalmivá természetileg adott képességeit és társadalmasítja el, vagy, ha tetszik, humanizálja természeti alapokon nyugvó társadalmi létfeltételeit. Ezért Marx az egyes ember, az egyén fejlettségi fokát és képességeit társadalmi viszonylatai összességének fogta fel. Ami nem azt jelenti, hogy az egyén feloldódnék az általánosban és megszűnnék a maga egyedi mivoltában, hiszen minden embernek mások a társadalmi viszonylatai, s ahogyan Leibniz szerint nincs két egyforma falevél, éppúgy nem találni két embert, akinek társadalmi viszonylatai ugyanazok lennének. Az egyént éppen az jellemzi, hogy milyen a viszonya a különböző társadalmi osztályokhoz, rétegekhez, az anyagi és szellemi kultúra átfogó területeihez, egy-egy területből mennyit és milyen mélyen sajátít el és milyen összefüggésben ír rá maga is új vonásokat a társadalom arculatára. A marxizmus számára az antropológia csak egy mozzanata → szerves és elengedhetetlen mozzanata — a történelmi materializmusnak, míg Sartre-nál a történelmi materializmus elemei válnak egzisztencialista antropológiájának mozzanataivá. Az egyének utólagos társadalmi integrációjának elmélete, bár szakadatlanul emlegeti az alternatív élethelyzetek egyéni és történelmi jelentőségét, azért nem tudja megmagyarázni a történelem igazi alternatív helyzeteit, azért nem jut el a társadalmi-történelmi fejlődés igazi fogalmához, mert soha nem tudja és nem is tudhatja megmagyarázni a tömegek közös akaratának kikovácsolódását objektív léthelyzetük alapján. Az itt mutatkozó problematika kidolgozásában a marxista filozófia ma már a maga kérdésfeltevéseit és válaszait specifikálja egyre konkrétabb területekre — a termelő munkától a tudományos és művészeti alkotásig —, s ha eredményeit kritikailag számbavennénk, meglepő gazdagsággal találkoznánk.

4. A konvergencia-elméletek és az antikommunizmus

Látszólag közelebb állnak a társadalmi-történeti fejlődés tényleges mivoltának megértéséhez azok a társadalmi fejlődéselméletek, amelyeket konvergencia-elméletek néven foglaltam össze. Nem minden fejlődéselmélet

konvergencia-elmélet, de minden konvergencia-elmélet szükségképpen fejlődéselmélet. A francia szociológiában a fejlődésfogalom pozitivisztikus felfogása Comte óta messzemenően hat szaktudományos vonatkozásban is, és az Annales-iskola egyneműnek természetesen aligha tekinthető törekvései éppen az ökonómiai és szociális fejlődési folyamatok történelmi megvilágításával értek el részeredményeket. Náluk azonban nem konvergencia-elméletről van szó.

A politikai antikommunizmus a nemzetközi tudományos érintkezésben jelentkezik mint kifejezetten politikai ideológia, de nem mindig s az utóbbi időben nem is elsősorban ilyen nyíltan. Az antikommunizmus hagyományos elméleti eszközei ma is elevenek és hatnak. A fasiszta ideológia maradványai és új jelenségei, a rasszista ideológiák különböző változatai, a konzervatív ideológiák, amelyek a forradalom és különösen a szocialista országok fejlődési eredményeinek közvetlen tagadását jelentik, rendszerint (de nem mindig, például de Gaulle konzervatív nacionalizmusa, gloire kultusza esetén egyáltalán nem) összekapcsolódnak a békés koegzisztencia lehetőségének és szükségességének tagadásával; ma is hatékonyak a kapitalizmus közvetlen védelmére beállított s a „totalitárius rendszerek" ellen irányuló liberális ideológiák, amelyek időnként még „magas" filozófiai megfogalmazást is kapnak (például K. Popper *The Open Society and its Enemies.* London, 1952.) s az ezeknek megfelelő specializált irodalom a szocialista államok ideológiai diverziójára (G. Gordon, J. Falk, W. Hodap: *The Idea Invaders.* N. Y. 1963.). Ám éppen a békés együttélés szocialista oldalról kezdeményezett politikájának sikerei és eredményei kulturális és tudományos területen háttérbe szorították — ha szabad egy irányzatot egy névvel jellemezni — a Sidney Hook-féle *(Political Power and Personal Freedom,* 1959.) nyílt, átfogó, világos kommunizmusellenességet s előtérbe kerültek az antikommunizmusnak azok a finomabb és bonyolultabb, a tudományosság igényeihez és érintkezési módjaihoz is jobban igazodó elméleti eszközei, amelyek objektívebbek, mérlegelőbbek, a jelen történelmi fejlődésének szocialista és kapitalista tényezőit egyaránt számbavevő képét ígérik, még a fejlődés fogalmait is visszaállítják jogaiba, de gyakorlatilag mégis oda tendálnak, hogy a szocializmus valóságos történelmi szerepét és jelentőségét meghamisítják.

A konvergencia-elmélet legfőbb képviselői W. W. Rostow *Nem-kommunista kiáltványa*, *A gazdasági növekedés szakaszai* (1960), valamint Raymond Aron *Előadások az ipari társadalomról* (1962) és *Ujabb előadások az ipari társadalomról*, *Az osztályok harca* (1964) c. írásai. Ma is ezek e nagyon felszaporodott irodalom legjellegzetesebb munkái. A konvergencia-elméletek lényege abban rejlik, hogy meghirdetik a szocialista és kapitalista társadalom alapvetően konvergáló fejlődését az ipari társadalom gyors ütemű kibontakozása során.

Minthogy a marxizmust XIX. századinak tekintik sokszor, s a leninizmust mint a marxizmus továbbfejlődését nemegyszer tekintik pusztán gyakorlati mozgalomnak, nem érdektelen egy pillantást vetni ennek az állítólag minden ízében XX. sz.-i elméletnek XIX. sz.-i elméleti alapjára, a spenceri szociológiára. Spencernél jelenik meg a militarizált, katonai típusú, háborús szükségletekre beállított társadalmakkal szemben a javak bőségére beállított ipari társadalom mint kora kapitalizmusának égiesített képmása. A XIX. sz.-i port az elméletről Bertrand Russel és felesége, Dora Russell verték le 1920 nyarán közös kínai élményeik és „a bolsevik Oroszországban tett tapasztalataik alapján, amikor a kommunizmus még erős és kompromisszumot nem ismerő volt" — *Az ipari civilizációk távlata* (1922) c. munkájukban. Már náluk hangot kap az a felfogás, hogy „a jelenkor fontos ténye nem a kapitalizmus

és szocializmus harca, hanem a harc az ipari civilizáció és a humanizmus között". Náluk az elmélet még csak objektív tartalmában irányul a tudományos szocializmus ellen, szubjektív szimpátiájuk a szocializmus mellett szól. A szubjektív szimpátia azóta eltűnt, viszont szocializmusellenes élét és jellegét ez az elmélet máig megtartotta, s napjainkban a politikai antikommunizmusnak egyik fontos elméleti alapja lett. Mert bármennyire is a konvergenciamomentumok hangoztatása kerül az előtérbe, ebből a konvergenciából az derül ki, hogy a kapitalizmus mai fejlettségi fokán mindazt teljesíteni tudja, amit a szocializmus legfeljebb ígér, és megfordítva, a szocializmus ígéreteit csakis akkor realizálhatja, ha átalakul a csupán fejlett ipari társadalmaknak értelmezett kapitalizmusba. Nem meglepő tehát, hogy a „nem kommunista kiáltványokat" mint a kommunista kiáltvány kontradiktorikus ellentétét nyomon követi a kontrer ellentét, a „kapitalista kiáltvány" (Kelso—Adler *A kapitalista kiáltvány)*, amelynek főgondolata az, hogy korunk társadalma „vegyes" jellege, kapitalista és szocialista volta miatt szenved — meg kell tehát teremteni egy tiszta kapitalizmust.

Vegyük észre a konvergencia-elméletekben a polgári gondolkodás egyik végigvonuló motívumát, a kapitalizmus liberális technicista apológiáját (amelynek csak rossz kiegészítője az emberi bensőségre hivatkozó romantikus apologetika). Az ember és természet anyagcseréjéből kinövő technika viszonylag egyenes vonalú és napjaink természettudományi-technikai forradalmában különösen megnövekedett ütemű fejlődése a polgári felfogás számára elvontan kiemelhető tény, amely mellett az adott társadalom tulajdon- és termelési viszonyai úgyszólván szóhoz sem jutnak. Hogy ez hogyan befolyásolja a tudományos-technikai fejlődést, hogyan hat vissza erre, az még akkor is homályban marad, ha történetesen vizsgálatnak vetik alá, mivel a problémát legfeljebb a technikai-gazdasági munkamegosztás szintjén vizsgálják, nem pedig a társadalmi termelési mód egészébe beágyazva. Szocialista és kapitalista termelési módok állítólagos konvergenciája ily módon annál kényelmesebben mutatható ki, minél inkább eljelentéktelenítik a társadalmi tulajdon és munkamegosztás viszonyait, illetve a módszertani pluralizmus szellemében minél önkényesebben emelik ki a tételük bizonyítása céljára felhasználható egy-egy mozzanatát.

Hogy tényleges konvergencia-momentumok adódnak a mai fejlődésben, még egyáltalán nem zárja ki azt, hogy szocializmus és kapitalizmus fejlődésében a meghatározó mozzanat mindenképpen a divergencia, mely a mai helyzetet tekintve, éppen úgy, mint a távlati lehetőségeket, uralkodó szerepet játszik. Felesleges részleteznem azt, hogy miért és hogyan. Olyan messzevezető kérdés ez, melynek korszakos jelentőségét nem homályosíthatják el sem a külpolitika fontos mozzanatai, teszem érdekeltségünk a szocialista és kapitalista Európa együttműködési lehetőségeinek pozitív realizálásában, amely mindig összekapcsolódik a szocialista és tőkés érdekek harcával, sem a béke megőrzésének feladata, mely a világrendszerek közötti ideológiai harcot és az osztályharc sajátos formájaként értelmezhető társadalmi-gazdasági versenyt egyenesen feltételezi. Ellenkezőleg: a kérdést még élesebbé teszi számunkra az imperializmus időről-időre felerősödő agresszivitása a szocialista országokra, elsősorban a Szovjetunióra rákényszerített fegyverkezési verseny. A fegyverkezési verseny nemcsak az amerikai kapitalizmus reprodukciójának nem lényegtelen elemévé vált, improduktív tőkebefektetések szempontjából, a szocialista fejlődés normális menetének megnehezítése szempontjából is

fontos a kapitalista világ számára. S ez semmiképpen sem elhanyagolható mozzanat olyan körülmények között, amikor a két rendszer egymástól eltérő spontán mozgásából következő nehézségekhez a katonai mozzanatokon túl hozzájárul még a fellazítás tudatos szándéka is. Nem feladatom ebben az összefüggésben részletezni, hogy milyen széles körben és hogyan, csak ennek általános dialektikáját szeretném kiemelni, minthogy a fellazítás fogalmának kerülése egyfelől, frázisként való használata másfelől éppen a szocialista fejlődés belső és külső feltételeinek valóságos összefüggéseit nem veszi tekintetbe a maguk komplex dialektikájában. Mint a konvergencia-elméletekkel szembenálló tényszerűen adott fontos mozgási formát próbáljuk rögzíteni tehát a következőket. Külső és belső feltételek a termelőerők és a társadalmi viszonyok fejlettségének mai fokán szoros kölcsönhatásban állnak egymással. Az előbb leírt tény, a fegyverkezési kiadások növelésének ránk kényszerítése az imperializmus agresszív erői által, ennek a dialektikának fontos elemét mutatja meg. A belső probléma a szocializmusban a termelőerők fejlődése, a szocialista viszonyok tökéletesítése, a népjólét emelése, a szocialista demokratizmus fejlesztése stb. A külső befolyás ezt nehezíti és zavarhatja. Ebben az esetben tudatos elhatározásokról és politikáról van szó.

Vegyünk egy másik problémát. A szocializmusban is probléma még — főleg értelmiségi vonatkozásban — a nemzedékek egymáshoz való viszonyának alakítása. Bár az osztályantagonizmusok leépülésével, amelyek tehát nem töltik fel a generációs ellentmondásokat, elvileg a probléma kevésbé éles, s a harcoló munkásmozgalom gyakorlata is azt mutatja, hogy a mozgalom szükségképpen nemzedékek egymásra utaltságát, „tapasztalat" és „lendület" kedvező kombinációját eredményezte, a belső fejlődésnek ezt a mozgását nehezíti a kapitalista fejlődésben meglevő, egyrészt az osztályok harcának elkendőzésére mesterséges eszközökkel felfújt, másrészt éppen az osztályharc tényleges mozzanatainként erős generációs ellentét spontán áthatása. Itt, ellentétben az előző esettel, spontán mozgás befolyásolja kisebb-nagyobb mértékben a szocializmus mozgását. De mivé alakul ez, ha e spontaneitásra politikai szándékok épülnek rá, s a generációs különbségeket, ezek normális levezetését és feloldását a szocializmusban a polgári világ spontán mozgásán túlmenően a tudatos szándék is zavarja? Nyilvánvaló, hogy ez az ellentétek felfokozódásával járhat. R. Aron könyvének II. része, *Az osztályok harca* lényegében az ilyen és ehhez hasonló problémák távlatait vizsgálja a szocializmusban, a szocializmus iránt korántsem baráti érzülettel.

A konvergencia-teóriák és a bennük foglalt elképzelés alapján létrejött politikai mozdulatok a szocializmus belső fejlődésének konvergáló elemeit vannak hivatva divergenciákká változtatni azzal az — utópikus — reménnyel, hogy az ellentétes társadalmi rendszerek konvergenciája a magasan fejlett ipari társadalomként égiesített és osztálytalanított tőkés rend egyeduralmát hozza. Ha a különbségekben megnyilvánuló közös mozzanatok vonatkozásában számításba is vesszük ma a szocialista világ hatását a kapitalista világra, éppen a további hatáslehetőség szempontjából a fent vázolt összefüggésről sem feledkezhetünk meg.

5. Elméleti divergencia- és konvergencia-típusok. Marxizmus és marxizálás

A — bizonyára nem teljes — helyzetelemzésből is következtetéseket vonhatunk le a marxista társadalomtudomány számára a polgári ideológiával való harc mikéntjére nézve is. Világos és egyértelmű fellépésre nemcsak az időnként élesebben, időnként elmosódottan jelentkező politikai antikommunizmussal szemben van szükség, hanem az ennek elméleti-eszmei alapjait jelentő marxizmus—leninizmus ellenes filozófiai és módszertani nézetekkel szemben is. Nemcsak ott és annyiban, ahol és amennyiben ezek politikai következményei nyilvánvalóan kiderülnek, ott is, ahol mindez általános elméleti síkon marad. Természetesen anélkül, hogy minden esetben olyan politikai következtetéseket kívánnánk tulajdonítani az ilyen elméleti nézetek hordozóinak, amilyeneket ők maguk esetleg egyáltalán nem vonnak le, vagy nem explikálnak. Nem kevésbé fontos, úgy gondolom, a legkülönbözőbb tudományterületeken éppen a marxista eszmék szaktudományosan is gyümölcsöző lényegének megértésére, hogy ne maradjunk meg a különböző problémák analitikus technikai tárgyalásánál, akár a társadalom struktúrájáról vagy társadalmi jelenségek struktúrájáról, akár műstruktúráról van szó, hanem menjünk tovább a szintézisig, vagy legalább a szintézis igényét és lehetséges formáit vessük fel, hogy megoldásaink újszerűsége világossá váljon.

Nyilvánvaló, hogy társadalomtudományi eredményeink további propagálásának növekvő hatékonysága elsősorban attól függ, hogy milyen tényleges színvonalas eredményeket érünk el a kutatásban. Fontos tény, hogy saját társadalmi viszonyaink bemutatását illetően csak azok a társadalomtudományi eredmények alkalmasak a propagálásra, amelyek a szocialista társadalom és gazdaság működésével és fejlődésével, szellemi életünk konkrét törekvéseivel kapcsolatban a problémákat konkrét, a marxista elmélet és módszer alapján felhasznált tudományos metodikákkal közelítik meg. E konkrét problémák köre rendkívül széles, de nyilvánvaló, hogy a gazdasági tervezés és az ezt realizáló mechanizmusok, a szocialista társadalom osztályviszonyai s az osztályok rétegződése, a politikai hatalom formái és működési módja, a csoportérdekek társadalmi egyeztetése, az egyén helyzete, a művészet fejlődése és különösen a szocialista művészet fejlődési formái és eredményei stb. állanak az érdeklődés középpontjában, főleg a nyugat-európai értelmiség vonatkozásában. Minthogy a szocializmus nem különíthető el a mai világtól, amelynek része, s kölcsönhatásban áll a polgári világgal és a harmadik világgal is, azért kutatásainknak ki kell terjedniök ezek specifikus problémáira is gazdasági, politikai és szellemi vonatkozásban. Nem szorul különös bizonyításra, hogy az utóbbi problémacsoport a saját belső fejlődésünk szempontjából is vitális fontosságú, gazdasági, politikai és ideológiai szempontokból egyaránt, bár lehetőségeink ezen a téren talán korlátozottabbak.

Kritikai viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz nem jelenti azt, hogy megelégedhetnénk az egyszerű nemet mondással, adott esetben nemcsak problémáik racionális magvát kell kimunkálnunk, hanem a marxizmus átfogóbb szempontjaiból kiindulva, a marxizmus autonómiáját ily módon érvényesítve, kell részmegoldásaikat a saját szintézisünkben a helyükre tennünk. Ennek érdekében fokozni kell tudományos tájékozottságunkat a polgári világ társadalomtudományi elméleteinek, koncepcióinak kritikai ismeretében, amelyek a kapitalista társadalom és gazdaság, valamint szellemi élet belső műkö-

dését, különösen pedig a velünk kapcsolatban álló és versengő tőkés organizációk döntéseit és cselekvéseit befolyásolják. Hiszen nyilvánvaló, hogy e döntések és cselekvések — adekvát vagy inadekvát — következményeivel mint gazdasági-társadalmi folyamatok fontos elemeivel a későbbiek során még találkozunk. Éppily fontosnak kell tartanunk a velünk kapcsolatos terveket, elképzeléseket, amelyek tudományos elmélet formájában is jelentkeznek. A gazdasági versengés, a politikai és ideológiai harc feltételei megkívánják, hogy a másik fél taktikai és stratégiai elhatározásait, ezek elméleti alapjait, amelyek kihatnak a tényleges társadalmi folyamatokra, marxista kritikával feldolgozzuk és ismertessük. A polgári társadalomtudomány tényleges eredményeinek kritikai elsajátítása leggyümölcsözőbb bizonyára a társadalmi-technikai munkamegosztást (tehát nem a technikát, amely mint olyan a műszaki tudományok illetékességi körébe tartozik) érintő szférában lehet, mint ahogyan már Lenin is nagy figyelmet szentelt például a taylorizmusnak, ezen kívül a társadalomtudományi megismerés analitikus-technikai eszközeinek vonatkozásában (matematikai módszerek, ökonometria stb.), amelyek a marxizmus kvalitatív nézőpontjainak alárendelve elősegíthetik valóságunk konkrét problémáinak a megismerését, ha nem ragadunk meg a megismerés analitikus stádiumában, hanem az elméleti szintézis előkészítésére szolgáló technikai eszközöket látunk bennük.

Lényegesen más a helyzet az átfogó elméleti általánosításokkal kapcsolatban, akár közgazdaságtudományról vagy szociológiáról, akár politikai tudományokról vagy államtudományokról legyen is szó. A marxizmus kritikai nézőpontjai következetes érvényesítése segítségével kerülhetünk csak abba a helyzetbe, hogy racionális magvukat megtaláljuk.

Az előző pontban vázolt és ezekhez hasonló törekvésekkel, elméletekkel találkozunk a legkülönbözőbb színárnyalatban és vegyületben nemzetközi kongresszusokon is, különösen olyan — filozófiai, szociológiai, esztétikai — kongresszusokon, amelyeken a filozófiai és társadalomelméleti kérdések közvetlenül egybeesnek a szakmával. S még kedveltebb témái az olyan dialógusoknak, amelyeknél adott esetben egyenesen feltételezik, hogy a marxistáknak vagy nincs válaszuk ezekre a kérdésekre, vagy, amennyiben válaszolni kívánnak, szükségképpen a kérdésfeltevések által szuggerált irracionalisztikus válaszlehetőségek irányában távolodnak el saját pozíciójuktól. A Paulus Társaság legutóbbi, 1967. áprilisi dialógusának fő témája a kreativitás volt, amelynek értelmezésében a felszínre kerülő teóriáknak — a katolikus egyházi jellegű teremtésfelfogástól a bergsonizmuson át az egzisztencialista, pszichoanalitikus és kibernetikai fogalmakig és ezeknek egyes marxista igénnyel fellépő résztvevőkre gyakorolt hatásáig — sokfélesége ellenére is világosan megnyilvánult az irracionalisztikus nézetek és a problémát valóságos racionális magvára visszavezető marxizmus ellentéte.

Igaz, nemcsak a polgári pozícióknak és argumentációknak a marxizmusra gyakorolt hatásáról lehet beszélni, hanem arról a hatásról is, amelyet a marxizmus gyakorol a polgári pozíciókra. E kapcsolatban és kölcsönhatásban azonban legalább négy típust kell megkülönböztetnünk:

Először: a nem dogmatikusan felfogott marxizmus—leninizmust, amely valóban alkotóan továbbfejleszti, a ma felmerülő tényleges problémákra, ezek valóságos komplexitására alkalmazza módszerét és elméletét. Nem zárkózik el attól sem, hogy a polgári társadalomtudományban felmerülő analitikus eszközöket bekebelezze magába s a marxista szintézis céljaira felhasználja, ami

éppúgy feltételezi a polgári elméletek mélyenjáró kritikáját, mint uralkodó ideológiai tartalmuk osztály-, csoport- és történelmi meghatározottságának kimutatását.

Másodszor: egy olyan, teljesértékűnek semmiképpen nem tekinthető marxizmus meglétét is konstatálnunk kell, amelyben elméleti és ideológiai engedmények következtében a tényleges kritika mellőzése miatt az eklekticizmus az uralkodó vonás. Eklekticizmusa rendszerint összefügg a marxizmus lenini továbbfejlesztésének szuverén figyelmen kívül hagyásával.

A harmadik álláspont a marxizálóké, ahol a marxizálást kifejezetten a szó negatív értelmében kívánom hozzákötni egy létező irányhoz. Nem tekintem tehát marxizálónak (bár a határok elég viszonylagosak) azt a polgári társadalomtudóst, aki a maga felfogásán belül többé-kevésbé eklektikusan a marxizmus bizonyos elméleteit is átveszi, teszem a társadalmi munkamegosztásra, a szociálpszichológiára vagy akár a visszatükrözés elméletére vonatkozó marxi gondolatokat, ami adott esetben több-kevesebb őszinte érdeklődésnek vagy politikai közeledésnek is kifejezője lehet. Nem tekinteném a marxizálást egyszerű divatjelenségnek sem, mint egyesek teszik, akik a nem marxisták divatjának mondják. A marxizáló irodalom korunk sajátos terméke, azon korszaknak, amely a két világrendszer együttélésén és ideológiai harcán alapszik; a littérature de l'ambiguité társadalomtudományi megjelenési formája. A marxizáló irodalom a kétértelműség irodalma; fogalmainak, elméleteinek két- vagy többértelműsége jellemzi. Olyanok ezek a fogalmak és elméletek, mint azok a Nyugaton divatos ceruzák, amelyekre nő van festve. Jobbról nézve állig felöltözött, balról meztelen; vagy, a „technikai forradalom" fejlettségi fokán: ha balról jobbra forgatjuk a ceruzát, vetkőzik, ha jobbról balra, öltözik. Állítsd meg forgását egy ponton, s nem tudod, hányadán is állsz a ceruza-nővel: öltözik-e, vetkőzik-e — ki tudja megmondani? Kelleti-e magát, vagy elzárkózik, esetleg úgy zárkózik el, hogy kelleti magát, vagy úgy kelleti magát, hogy elzárkózik — ki tudja, ki tudhatja? De mielőtt még ceruza-nőnk a végső kétségbeesésbe kergetne, s belefojtanánk magunkat a marxizáló írók tintatengerébe, térjünk csak vissza a valósághoz.

Ha a marxizáló irodalom a kétértelműség irodalma is, a marxizmus—leninizmusé nem az. A marxizmus—leninizmus tudomány, amely az eleven forradalmi gyakorlatból nő ki, és ezt szolgálja, a cselekvést, az elmélet által megvilágított társadalmi gyakorlatot. A marxizmus fogalmai is egyértelműek. Akkor is, ha fejlődnek, gazdagodnak, elvontból konkrét fogalmakká válnak, a valóság változásait nyomon követve. Ha egy fogalom uralkodó jelentéstartalma megváltozik, akkor a marxista ezt világosan megmondja, ahogyan Marx rámutatott „a társadalmilag szükséges munka" fogalma jelentéstartalmának megváltozására a *Tőke* 1. és 2. kötetéhez képest a 3. kötetben. S e dialektikus egyértelműségen mérve, amely számot tud vetni a problémák bonyolultságával, a marxizáló irodalom kétértelműsége is egyértelművé válik. Marxizáló irodalom az, amely a marxizmustól távolodik, bár esetleg még közel van hozzá, vagy a marxizmushoz közeledik úgy, hogy makacsul tartja távolságát. Mindkét esetben a közelség-távolság dialektikájával játszik, s polgári, kispolgári osztálytartalmak kifejezője. Ez a „dialektika" azonban nem a fejlődés dialektikája, hanem az ellentmondások, antinomikus pólusok közötti vergődés, fejlődés helyett helybentopogás, hasztalan víztaposás. Olyan mozgás ez, amelyből nem lehet célbaérés, mert nem a célbaérés a célja. Politikai hangsúlyaiban a forradalmi munkásmozgalom marxista—leninista megoldásaival fordul szembe,

ahhoz nyújt be ellentervet. Adott esetben a politikai antikommunizmus előtérbe tolt avantgarde-jának szerepét játszhatja.[4]

Negyedszer és végül azok a polgári társadalomtudományi elméletek, amelyek nem kívánnak marxistának látszani, de mai világunk problémáira válaszolva megegyeznek abban, hogy vagy a fejlődés nem igazi, áltörténeti fogalmával dolgoznak, vagy végső alapjaikban egyenesen szembefordulnak a fejlődés fogalmával.

A pozitív megoldást és a negatív kritikát gyakran élesen szétválasztják egymástól, s feladatait a marxizmus ideológiai offenzívájának pozitív célkitűzéseire hivatkozva nemegyszer úgy fogják fel, mintha a marxizmus megoldásainak pozitív kifejtése többé-kevésbé feleslegessé tenné kritikai szembeállításukat a megfelelő polgári elméletekkel. Kritika és probléma-megoldás véleményem szerint szorosan összefüggenek egymással. A materialista dialektika ma is kritikai és forradalmi módszer — az a szocializmus vonatkozásában is, de kritikája csak akkor valóban forradalmi, ha a szocializmus saját létalapjain való normális továbbfejlesztésére irányul, valódi megoldások és távlatok felé mutat. A marxizmusban a kritikai mozzanatok egyfelől sohasem nélkülözik a pozitív nézőpontokat, amelyek talajáról a kritika történik, másfelől éppen a kritika arra is hivatott, hogy új kérdésfeltevések kidolgozásával új pozitív megoldásokhoz vezessen el. Bizonyos, hogy Lenin, mondjuk a *Kik azok a népbarátok?* c. munkájában, inkább a narodnyik nézetek bírálatát adta immanens ellentmondásaikat tárva fel és megvilágítva ellentmondásukat a tényleges valósággal, az orosz kapitalizmus fejlődésének akkor fő vonásaival. De kritikájának éppen ez az utóbbi mozzanata már mértékül szolgált számára, s kiinduló pontja volt annak, hogy később *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban* c. könyvében a narodnyik nézetekkel szembeállítva a maga pozitív teóriáját teljes mélységében és szélességében kifejtse. Marx élete fő művének, a *Tőké*nek sem véletlenül *A politikai gazdaságtan kritikája* az alcíme. A kapitalizmusra vonatkozó nézetek kritikai elemzése mindkettőjüknél eszköz volt az új problémák bozótjában való eligazodáshoz.

Heine ironikus szava, hogy a kritikai olló nem alkalmas a pozitív alkotásra, csak féligazság tehát, mert a kritikai olló a hajat kritizálva formálja anyagát, amikor frizurát csinál belőle. Ha a marxista kritika, mondjuk, megállapítja, hogy André Gorz a *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*-ban a kapitalizmus „néo"-jelenségeit absztrakt módon emeli ki, nem vetve számot azzal a körülménnyel, hogy a „néo"-jelenségek az imperialista állammonopolista kapitalizmus ismert szövedékébe illeszkednek bele, és éppúgy „felépítményét" jelentik csak napjainkban, az imperializmus állammonopolista szakaszának, mint ahogyan Lenin szerint — aki Buharin tiszta imperializmus elméletével kapcsolatban fejtette ki tézisét — az imperializmus csak „felépítményét" jelentette a kapitalizmusnak, akkor ebből a kritikai megállapításból az a pozitív feladat következik a marxizmus számára, hogy a mai tőkés gazdasági valóságot a régi és az új mozzanatok tényleges összeszövődésének viszonyában tanulmányozza, ezeknek arányait kvantitatíve megállapítsa s a jelen viszonyok dinamikájából kiindulva extrapoláljon a jövő fejlődésre nézve, állítsa fel azt a prognózist, amely persze mindig csak bizonyos hibahatárokon belül érvényes.

[4] Mióta ezt leírtam — ez év márciusában — a marxizáló törekvések szerepe a franciaországi és a csehszlovákiai eseményekben igazolta ezt a jellemzést s a marxizálás és a marxizmushoz való közeledés megkülönböztetésének jogosságát is.

6. A marxista társadalomtudományok egysége. Módszertani pluralizmus és a marxizmus módszeres pluralizálása

Az ilyen alkotó kritikához hozzátartozik a marxi—lenini elmélet folytonosságának tudata. A dogmatizmus unalmas és terméketlen önismétléseivel szemben ma már előretört a marxista társadalomtudományokban az eleven problémákra irányuló gondolkozás. Ám ez a gondolkozás részben éppen az új kvantifikációs eszközök társadalomtudományi lehetőségének igézetében, részben az egyszer már emlegetett polgári ideológiai nyomás hatására hajlamos megfeledkezni arról, hogy minden analízis szintetikus eredmények szolgáltatására hivatott, s hogy a kvantitatív eszközök alkalmazását messzemenően megszabja az az elméleti ismeret, amelyet a társadalom kvalitatív felépítéséről a marxizmus—leninizmus eddigi fejlődése alapján birtokolunk. A kvantitatív eszközök alkalmazása ilyen módon olyan elméleti nézőpontok alapján történik, amelyeket abban az esetben is használnunk kell, ha az elmélet eddigi eredményeit az új jelenségek vizsgálatai módosítják, hiszen az új módosító jelenségek újdonságának jellegét és fokát éppen a régi jelenségekhez való viszonyukban definiálhatjuk. S az elmélet fejlődése nemcsak új, a régivel így vagy úgy koherens teorémák tételezésével, hanem meglevő teorémák érvényességi körének szűkítésével, esetleg tágításával történik. A meglevő elméleti nézőpontok felhasználása, mondjuk a gazdasági válság problematikájával kapcsolatban, tehát semmiképpen sem kaptafát jelent, amelyre az ellenszegülő tényeket rá kellene húzni, hanem olyan nézőpontokat, amelyekhez képest a kvantitatív és analitikus munka eredményeként jutunk el a szintézisig. Az elmélet fejlődése maga is a valóság fejlődésének vetülete csupán, s a valóság fejlődésének minőségi változásait, új jelenségeit is olyan mennyiségi változások készítik elő, amelyek az újdonságot nem teremtésszerűen, hirtelenül, váratlanul — hogy az egzisztencializmus nyelvezetét használjam — a „világba bedobottan" felmerülő újjá teszik, hanem valóságos feltételeinek összességéből kinövő és éppen ezért e feltételek nyomon követése alapján legalább körvonalaiban többékevésbé előrelátható kategoriális novummá.

A marxista elmélet és módszer alkalmazásának, továbbfejlesztésének a maga belső dialektikus folytonosságában való megértése ma is feltételezi a materialista dialektika szigorú alkalmazását, folytonosságának és szaggatottságának, mennyiségi változásának és minőségi ugrásának szigorú egymásra vonatkoztatását a megismerés fejlődésében. A fejlődés dialektikus gondolata a megismerés folyamatában a gondolat dialektikus fejlődésének és gyakorlati használhatóságának igazi biztosítéka. Ha ez a belső egység, kontinuitás és diszkontinuitás fejlődési egysége hiányzik, akkor a valóságos jelenségek ellentmondásos egységéből az eklektikus gondolkozás az egységnélküli ellentmondások amorf gomolygását varázsolja elénk, amely rendszerint abban fejeződik ki, hogy a valóság mozgásának különböző szintjei — teszem jelenség és lényeg mozzanatai — közvetlenül összekeveredne egymással. A lényegi törvényszerűségtől számonkérik, hogy miért nem világít meg közvetlenül minden egyes részletjelenséget; a jelenségtől, amelyet közvetítések egész sora igenis hozzákapcsolna az adott törvényszerűséghez, új törvényszerűségre vélnek következtetni teljesen megalapozatlanul stb. Vagy: a megismerési folyamat oldalán is létrejön a különböző problémaszintek összekeverése, így az analitikus eszközöknek közvetlenül tulajdonítanak szintetikus értéket, s a szintézistől azt követelnék, amit csak az analízis adhat, teszem akkor, amikor a társadal-

n-dimenziós struktúrának tekintik, amelyben a rétegképző szemzvetlenül azonosíthatók a társadalom valóságos struktúrájával, nalízis adott célszerűségi szempontjai ezt az azonosítást még egyálteszik lehetővé. A példákat hosszan — sajnos túlontúl hosszan — olni. S végül a megismerés analitikus és szintetikus színvonalának se maga is felcserélődhet és összekeveredhet az ontológiai szintekontológiait veszik ismeretelméletinek és az ismeretelméletit ontoheterogén problémáknak ez a közös szintre helyezése — Marxszal t ellentmondásoknak olyan trágyadombja, amelyből minden és z ellenkezője egyaránt bizonyíthatóvá válik. Az ellentmondásokotikus gomolygását, amelyben nem akad olyan táncoló csillag, szá formálhatná, nyugodtan tekinthetjük módszertani pluralizmusnak.

A módszertani pluralizmus — a *Protestáns etika* Max Weberének hatásos gondolata, amely William Jamesre megy vissza — a történelmi idealizmus és materializmus állítólagos egyoldalúságait kívánta elkerülni, s a történelmi kölcsönhatások totalitásából esetenként kívánta kiragadni a jelenséget magyarázó anyagi vagy szellemi, esetleg anyagi-szellemi és szellemi-anyagi, tehát ismeretelméleti értelemben semleges harmadikként szerepeltethető mozzanatokkal. Mivel azonban mozzanatai valóságos dependenciájában éppen az egészet mint egészet nem tekintette át, utat nyitott annak az önkénynek, az interpretátor szabad szuverenitásának, amely szükségképpen elvezet az ellentmondások előbb leírt trágyadombjához. A módszertani pluralizmust éppen a weberi szociológia marxizáló felhasználói gyakran tekintik ma marxizmusnak, s valljuk be, nem minden hatás nélkül.

A marxista és polgári ideológia mai harcának fejlett és bonyolult szintjén, amelyben mindegyik fél kényszerűleg átvehet és át is vesz egyes mozzanatokat a másik fél fegyvertárából, a módszertani pluralizmus jelenti a marxista—leninista elmélet és módszer alkotó továbbfejlesztése útjában a talán legfontosabb akadályt.

A módszertani pluralizmus nem tévesztendő össze ideológiai ellenfeleinknek a marxizmus pluralizálására vonatkozó törekvésével, de ennek fontos eszköze, elméleti alapja. Mert ha a marxista elmélet mint gazdagon artikulált rendszer egyes elemei kilépnek a maguk funkcionális helyéről és önállósulnak az összes többivel szemben, akkor máris megszűnt a marxizmusnak az a belső egysége, amely elméleti és gyakorlati jelentőségének az igazi biztosítéka, megszűnt a jelenségek a maguk (mindig csak relatív) totalitásában való megismerésének lenini kötelezettsége, a törekvés a mindenoldalúságra, amellyel egyedül adhatni számot a valóságos fejlődési folyamatokról és a folyamatok által támasztott praxis-szükségletekről. A marxizálók népes serege ma sokkal inkább mint valaha a marxizmus dekompozíciójára törekszik, egyes, az egész összefüggésbe beleilleszkedő elemeinek a szétválasztására, egymástól való izolálására, aminek eredményeként megmaradhat ugyan egy-egy részlet, de hiányozni fog — Goethével szólva — a belső szellemi kapocs. Így lesznek egymástól teljesen független diszciplínák, teszem, történet-filozófia és társadalomontológia, így állítják szembe a történelmi materializmust és a politikai gazdaságtant, így látják egymás tagadását a természetdialektikában és a társadalomdialektikában stb. Így lesz a marxizmus ellen szolgáló érv teszem Habermasnál, hogy a XIX. sz. éjjeliőr-államára még vonatkozhattak Marx szavai, amely szerint az ökonómiai alap meghatározza az állami felépítményt,

mert erre a korszakra ökonómia és állam különbsége jellemző az előbbi mindenhatóságával, az utóbbi tehetetlenségével, de a XX. században a marxisták által is elismert állammonopolkapitalizmus léte szerinte már önmagában is megcáfolja a marxi elképzelést, hiszen állam és gazdaság olyan összefonódása megy végbe, amelyben csak a módszertani pluralizmusnak megfelelően, tehát szituációról szituációra lehet megállapítani, hogy melyik feltételezi a másikat. Hogy alap és felépítmény között egy, a korábbinál bizonyára szorosabb, dialektikusabb kölcsönhatás is lehetséges, amelyen belül az alap az erősebb, erről a materialista dialektika hiányában nem kell tudomást venni. Ezért játszik olyan nagy szerepet — mint ezt nemrégiben Kröber kifejtette — a dialektikaellenesség napjaink marxizmusellenes törekvéseiben.

A marxizmus pluralizálása egymásnak ellentmondó egyaránt jogos irányzatok elismerését jelentené a marxizmuson belül. Amennyire kétségtelen mármost, hogy egyazon problematikát, teszem az állammonopolista kapitalizmus vagy a süllyedő profitráta problémáját különböző aspektusaiban, vagy egyazon aspektusában is elütő eredménnyel lehet kutatni, éppoly kétségtelen az, hogy a kutatás eredményét, az egymással szembenálló elméleteket nem tekinthetjük végső tényeknek, mivel a további elméleti megfontolás és a gyakorlat igazságértéküket végül is kimutatja az egyik teóriát jobbnak, átfogóbbnak mutatva a másiknál. Az imperializmus elméletével foglalkozó Rosa Luxemburgnak, Hilferdingnek vagy Leninnek eszébe sem jutott a marxizmus pluralizálását kívánatos célnak tekinteni, csak azért, mert nézeteikben lényeges különbségek és ellentétek voltak. Más kérdés, hogy a gyakorlat Lenin elméletét igazolta. Egyszerűbb a helyzet, ha a közelítésmódok pusztán az analitikus eszközök tekintetében különböznek egymástól, azaz önkéntesen és tudatosan vállalják egyazon probléma egyoldalú megvilágítását; mert itt a szükséges metodikai önkorlátozás — teszem bizonyos statisztikai, gazdaság-statisztikai idősorok kidolgozása mint a szintézis nyersanyaga — már önmagában is és korlátozott céljainak világos kimondásával is utal az egyéb metodikai nézőpontokból megejtett vizsgálat és az elméleti szintézis szükségességére.

Ha a polgári tudományban az ilyen fajta egyoldalúságokat tudományos diszciplína létrehozásának tekintik, tehát abszolutizálják és önállósítják, ez sokkal inkább a polgári tudományos nagyüzem versenyszükségleteiből, presztizstörekvéseiből, mint a tudományos munkamegosztás belső természetéből fakad. A mai marxizmusnak, amely nem kíván lemondani a polgári tudomány fejlődésének ismeretéről és befolyásolásáról sem, e tekintetben kettős nehézséggel kell tehát szembenéznie. Egyfelől azzal a nehézséggel, hogy a polgári tudományos nagyüzem említett sajátossága spontán mozgásában is kihat a marxista társadalomtudomány saját mozgására, másfelől, hogy ez a spontán hatás párosul és ezáltal meghatványozódva érezteti erejét a marxizmus dekompozíciójára beállított tudatos pluralizáló törekvésekkel. A marxista társadalomtudományok belső egysége és dialektikus egymásrautaltsága, közös filozófiai, elméleti és módszertani alapjuk a különböző problémák megoldásában, ebből következő nagyobb együttműködési lehetőségeik, interdiszciplináris kapcsolataik fokozása, a tudományos diszciplináris tagoltságból s ezen belüli munkamegosztásból következő egyoldalúságok tudatos korrekciója teremtheti meg a legjobb feltételeket a valóságos problémák kidolgozásához és megoldásához.

7. A polgári tudományos nagyüzem és a felvevő közeg ideológiai arculatának megismerése

Említettem már a polgári társadalomban létrejött tudományos nagyüzemet és ennek egyik vagy másik sajátosságát. S láttuk azt is, hogy nemcsak mi hatunk a polgári társadalomtudományokra, hanem azok is hatnak a szocialista társadalomtudományokra, s ez utóbbi átvétel nem mindig szerencsés. Nemcsak ideológiai vonatkozásban, hanem magatartás, munkamódszerek, csoportosulás tekintetében sem. A polgári világ legfejlettebb tudományos nagyüzeme ma kétségtelenül az Egyesült Államokban van. Formái, munkamódszerei kihatnak Nyugat-Európára és ránk is. A „vén Európa" tudományos életének megszokott Autoritäts- und Gefälligkeitszitatjait napjainkban felváltották, nálunk is egyre erősebben érezhetően és agresszívebben, a csoport- és klikkcitátumok, annak a nem is teljesen alaptalan meggyőződésnek jegyében, hogy ha néhány ember éveken keresztül csak egymás munkáira hivatkozik, egymást idézi és kommentálja, elhanyagolva a tematikájuk körébe eső, de facto felhasznált más műveket, akkor már olyan tudományos presztizsre tehet szert, hogy jelentős tudományos iskolaként legalizálódhat.

A polgári tudományos nagyüzemmel való növekvő érintkezésünk és kapcsolatunk, amely persze sok vonatkozásban nemcsak tudománypolitikai, hanem általános politikai célszerűségeknek is alá van rendelve, véleményem szerint megkívánná ennek behatóbb megismerését nemcsak az ott levő szervezeti formák, munkamódszerek, intézmények tudományos-technikai célszerűsége szempontjából, hanem abból a szempontból is, hogy mindez hogyan rendelődik alá a polgári társadalom antagonisztikus mozgásformáinak, mi az, ami specifikusan polgári bennük, és hogyan funkcionálnak a szocialista és kapitalista világrendszer érintkezésében és ideológiai harcában. Úgy tudom, ilyen irányú kutatások folyamatban is vannak. Az ilyen irányú ismeret nemcsak a szocializmus tudományos nagyüzemének sajátosságai megismeréséhez járulna hozzá közvetve, hanem előmozdítaná azt is, hogy jobban tudjunk hatni arra a közegre, amelyre hatni kívánunk.

Tudjuk azt, hogy az elmúlt évek különböző társadalomtudományi nemzetközi rendezvényein, így a történészek gazdaságtörténeti konferenciáján, a történeti tényanyagot sokoldalúan elemző, a kvantifikáló és összehasonlító módszert is alkalmazó marxista történészek komoly elismerést szereztek. Munkáikat a kelet-európai agrárfejlődésről, az ipari forradalomról, a tőkés gazdasági növekedés történelmi útjairól vagy a nemzet társadalmi alapjairól az objektivitásra igényt tartó tudományos körök nemcsak elismerik, hanem eredményeiket részben elfogadják és hasznosítják is. Ugyanígy más társadalomtudományok területén. De hogy a történettudománynál maradjunk, nem kis számban találkozunk nyíltan ellenséges nézetekkel, marxizmusellenes propagandával vagy olyan tudatos elhatárolódással is, amely kimondja, hogy mit tart munkáikban reálisnak, megalapozottnak, s mit nem, ahol az utóbbi kategóriában rendszeresen megjelenik a történelmi fejlődés marxista osztályszemléletének bírálata vagy a történelmi törvényszerűségek elvetése.

Ha ezeket a magatartásformákat összekötnénk intézményes hátterükkel, valamint az imperialista körök politikai és ideológiai mozgásával, bizonyára jobb feltételek között vethetnénk fel a hatás és a szükséges vita kérdéseit. Tényleges eredményeinket, elért hatásainkat ugyanis csak akkor tisztázhatjuk a valóságnak megfelelően, ha esetenként a fellazítás problematikáját is meg-

látnánk mögöttük. Bizonyára nem véletlen, ha a nyugatnémet Osteuropa-intézetek, amelyek működtetésének — hosszú időn át nem is leplezett célja — a marxizmus, a szocialista országok tudományosságával szembeni nyílt eszmei harc, az utóbbi időben érezhetően változtattak tudományos véleményük jellegén, s a polémia éles, olykor világosan tudománytalan módját egyre gyakrabban egészítik ki az árnyalt, bizonyos tudományos eredményeket elismerő, ám a sajnálkozó „aber"-ekkel sem takarékoskodó megnyilvánulások. S mindannyian ismerünk olyan kritikai megnyilatkozásokat saját vagy munkatársaink munkáival kapcsolatban, amelyekben a marxizmus alapján elért eredményeinket egy „nevertheless" vagy „however"-fordulattal nem a marxista módszer alapján — és csakis annak alapján elérhető — eredményekként kezelik, hanem mint annak ellenére, pusztán a szerző tehetsége és felkészültsége megnyilvánulását. A valóságban két egyformán felkészült, egyforma tehetségű ember közül az, vagy, ami ugyanazt jelenti, egyazon ember ugyanazon tehetséggel és felkészültséggel rendelkezve akkor ér el maradandóbb tudományos eredményeket, ha magasabbrendű elméleti és módszertani megalapozottsággal dolgozik.

A probléma annál világosabban felmerül, mert a nevertheless vagy however említett fordulatai becsületes tudományos partnereinkben is létrejöhetnek spontán módon a bennük élő polgári előítéletek alapján. Ezt a fajta spontaneitást azonban végül is lehet terelni, irányítani tudatos kulcsemberek és kulcsintézmények vagy intézmények kulcscsoportjai segítségével, lehet teremteni olyan cikk- és könyvkeresletet, amelyben a dezideologizáltság vagy akár a marxizálás értelmében vett reideologizáltság a közlés kimondatlan vagy (ritkábban) kimondott előfeltételeként szerepel stb. A kérdés természetesen nem merül ki ebben, hiszen az érdeklődés motívumai rendkívül sokfélék az egyszerű tájékozódási igényektől az objektív tudományos értékelésen át az előbb említett motívumokig. De úgy hiszem, mindenképpen ránk, elsősorban az akadémiai társadalomtudományi intézetekre rója azt a feladatot, hogy elemezzük azoknak a számunkra fontos intézményeknek, folyóiratoknak, tudományos irányzatoknak, konferenciáknak tudományos-ideológiai arculatát, amely arculatból esetenként a sokféle vonás ellenére is kidomborodik majd egy-egy faculté maîtresse, ha minden elfogultság nélkül, de marxista alapossággal és sokoldalúsággal elemzünk.

Nem pusztán a szélsőségek érdekesek, hanem az árnyalatok és átmenetek is. Világos teszem, hogy a Szabad Európa Rádió által kiadott *East Europe* folyóiratnak kimondott és közvetlen rendeltetése a fellazítás, vagy hogy az USA legtöbb egyetemén és tudományos intézetében seregestől vannak olyan csoportok, amelyek Kelet-Európa szocialista országaival csaknem olyan behatóan foglalkoznak, mint a Szovjetunióval, a mindenkori politikai vonalnak megfelelően. Míg ezzel szemben Franciaországban az alkalmazott gazdaságtudományi Intézet munkásságát (Perroux professzor igazgatásában) nem kifejezetten hasonló szándékoktól vezetve, hanem a polgári tudományosság objektivitás-igényeivel végzi. Az ilyen ideológiai terepismereten alapuló kapcsolat gyümölcsözőbben járulhatna hozzá ahhoz, hogy a polgári tudomány egyes hasznosítható elemei mellett saját tényleges — nem pedig vélt vagy ideológiai ellenfeleink által számunkra célzatosan kimunkált — elméleti és ideológiai hiányosságaink leküzdésében is szerepet játsszon.

A marxizmus társadalomtudományi eredményeinek propagálása során más — üzemen kívüli vonatkozásban is — mélyrehatóan elemezni kell:

nagyon különböző helyzeteket és közegeket, amelyekben társadalomtudományi eredményeinket ismertetni és népszerűsíteni kívánjuk. Feltételezhető, hogy a szóba jöhető intézmények, társadalmi rétegek, egyének elsősorban azon eredményekre fogékonyak, amelyek valamilyen formában saját helyzetükkel és megoldatlan problémáikkal függenek össze. Mivel a világrendszerek békés egymás mellett élésének és ideológiai harcának korszakában élnek, feltételezhető érdeklődésük a szocialista fejlődés tényleges, nem propagandisztikus eszközökkel, objektív tudományos hitelességgel megrajzolt eredményei iránt. Általában azzal kell számolnunk, hogy a társadalomtudományi eredmények befogadó közege elsősorban a vezető értelmiség, közelebbről tudósok, kutatók, politikai személyek, nem kevésbé a kommunista pártértelmiség és a baloldali értelmiség, s e vezető értelmiségen keresztül befolyásolható elsősorban a nagy tömegek véleménye.

THE INTERNATIONAL IDEOLOGICAL STRUGGLE AND OUR RELATIONSHIP TO BOURGEOIS SOCIAL SCIENCES

J. Szigeti

The paper was the chief report of the joint session, held on 12 June 1968, of the following sections of the Hungarian Academy of Sciences: Linguistic and Literary Sciences, Philosophical and Historical Sciences, as well as the Sciences of Economics and Jurisprudence. It examines the critical reaction of Marxist social science to bourgeois social science, of all things in the direction of bourgeois trends playing in our days an influential role (structuralism, existentialism, convergence theorie etc.). The author takes a stand for the unity of Marxist social sciences and against the pluralization of Marxism. He discloses one of the theoretical bases of the latter in the methodological pluralism which had been propagated and made conscious since E. Bernstein and Max Weber. Marxism knows no ideological class peace; conditions of peaceful coexistence — in opposition to such assertions according to which peaceful coexistence would be incompatible with ideological struggle — just require the consistemy of ideologicalstruggb.

МЕЖДУНАРОДНАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА И НАШЕ ОТНОШЕНИЕ К БУРЖУАЗНЫМ ОБЩЕСТВЕИИЫМ НАУКАМ

Й. Сигети

В работе, бывшей главным рефератом на объединенном заседании 12 июня 1968 г отделов языка и литературы, философии и истории, а также экономики и права Венгерской Академии наук, анализируется критическое отношение марксистской общественной науки к буржуазной общественной науке, в первуЮ очередь, к буржуазным направлениям, играющии влилятеюьну роль в наши дин (структурализм, экзистенциализм, теории конвергенции). Автом выступает за единство марксистских общественных наук и против плюрализации марксизма, огни из теоветических основ которой он бидит в методологическом плюрализме, распространившемся и ставшем сознательным со времнеи Е. Бернштейна и Макса Вебера. Марксизиь не знает игеологического классояого мира; обстоятельства мирного зосуществования — в противоположност утвержденилм о несовместимости мирного сосуществония с игейной бовьбой — требуют послеговательной игеологической классовой борьбы.

A kategorikus szillogizmus első alakzatáról

TAMÁS GYÖRGY

I.

A gondolkodás alapformái közül először a fogalmakra irányult a filozófusok figyelme. Ahhoz ugyanis, hogy az ember eligazodhassék a végtelenül bonyolult világban, általánosítania kellett a jelenségeket, s evégett fogalmakat kellett alkotnia. E köznapi fogalmakat viszont többértelműségük, homályosságuk miatt nem lehetett közvetlenül felhasználni tudományos célokra. Gondoskodni kellett meghatározásukról, ami eleinte abban állott, hogy az adott fogalmat egy nála általánosabb fogalom alá rendelték. A meghatározásnak ez a módja szükségessé tette az indukció alkalmazását, amelynek révén mind általánosabb fogalmakhoz lehetett eljutni, egészen a kategóriákig bezárólag.

Platón, aki behatóan foglalkozott a fogalmakkal és viszonyaikkal, a kategóriákat nemcsak eredményeknek tekintette, hanem kiindulópontoknak is, amelyekből a felosztás révén feltárhatjuk az alájuk tartozó fogalmak teljes körét. Az indukciót tehát kiegészítette egy deduktív jellegű logikai eljárással.

Ez az eljárás volt a közvetlen forrása Arisztotelész szillogisztikájának. Arisztotelész felismerte, hogy a faj- és nemfogalmak (alá- és fölérendelt fogalmak) között szükségszerű kapcsolatok állnak fenn. Erre a viszonyra alapozta az első alakzat elvét: „. . . . mikor három fogalom úgy viszonyul egymáshoz, hogy a legutolsó egészen a középsőben van, és a középső egészen az elsőben van, vagy egyáltalán nincs az elsőben, akkor szükségszerűen következik, hogy a szélsők között tökéletes a szillogisztikus kapcsolat. Középsőnek (középfogalomnak) azt nevezem, amelyik maga másban van, és ugyanakkor benne más van; ez már helyzeténél fogva is középső . . .” (Aristotelés: *Organon*. I. köt. Akad. Kiadó, 1961. 207. o.) A legutolsó fogalmon az alfogalom (terminus minor — C), az első fogalmon a főfogalom (terminus maior — A) értendő, továbbá szerepel még a középfogalom (terminus medius — B).

A fenti elvből kiindulva Arisztotelész úgy találta, hogy egyetemes tételekből álló előzmény esetén két esetben van helyes következtetés:

1. Ha A minden B-nek és B minden C-nek állítmánya, akkor szükségszerűen következik, hogy A minden C-nek állítmánya. (Olvasd: ha minden B—A és minden C—B, akkor szükségszerűen következik, hogy minden C—B. Itt és a továbbiakban arra kell tekintettel lenni, hogy Arisztotelész az állítmány—alany sorrendet követte.)

2. Ha A egyetlen B-nek sem, B pedig minden C-nek állítmánya, szükségszerűen következik, hogy A egyetlen C-nek sem állítmánya.

Mi a helyzet akkor, ha A minden B-nek, B pedig egyetlen C-nek sem állítmánya? Ebben az esetben a szélső fogalmak között nincs szillogisztikus kapcsolat. „Ugyanígy semmi sem következik abból szükségszerűen, hogy ezek így viszonyulnak; hiszen az is lehetséges, hogy az első az egész utolsóra vonat-

kozik, meg az is lehetséges, hogy egyáltalán nem vonatkozik arra; tehát az sem következik szükségszerűen, hogy részlegesen, meg az sem, hogy egyetemesen vonatkozik arra; márpedig ha egyik sem következik szükségszerűen, akkor ezen dolgok, illetve fogalmak révén nem kapunk szillogizmust." (Uo. 208. o.). Ugyanilyen meggondolás alapján nem lehet helyesen következtetni abban az esetben sem, amikor A egyetlen B-nek sem, B pedig egyetlen C-nek sem állítmánya.

Ezek szerint — későbbi jelölésmódot alkalmazva — az AA, ill. EA tételkombináció alapul szolgál érvényes következtetés levonásához. Ezzel szemben az AE, ill. az EE előzményekből nem kapunk szillogizmust. Az egyetemes tételek kapcsolatának több kombinációja nincs.

Arisztotelész ezután rátért azoknak az előzményeknek az elemzésére, amelyekben az egyik tétel egyetemes, a másik pedig részleges. Ilyen tételkapcsolat fennállásakor megint két esetben talált helyes következtetést:

3. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig némely C-re vonatkozik, akkor szükségszerűen következik, hogy A némely C-re vonatkozik.

4. Ha A egyetlen B-re sem vonatkozik, B pedig némely C-re vonatkozik, akkor szükségszerűen következik, hogy A némely C-re nem vonatkozik.

Majd sorra kimutatta, hogy a szóban forgó tételviszony fennállásakor egyetlen más esetben sem kapunk szillogizmust. Vagyis az AI, ill. az EI tételekből helyes következtetést lehet levonni, viszont az AO, EO, IA, IE, OA és OE tételekből nem.

Utoljára maradt az az összefüggés, amelyben mindkét tétel részleges. Ezek akár állítók, akár tagadók, nem szolgálnak alapul érvényes következtetés levonásához. Ilyenek az II, IO, OI és OO tételek.

Az első alakzat elemzésének összefoglalásaképpen Arisztotelész rámutatott arra, „. . . hogy ebben az alakzatban minden szillogizmus tökéletes, hiszen valamennyi az eredetileg elfogadott tételek révén jön létre; meg hogy ezzel az alakzattal mindenféle vitatétel bebizonyítható; ti. olyan is, hogy ‚mindre vonatkozik', olyan is, hogy ‚egyre sem vonatkozik', olyan is, hogy ‚némelyre vonatkozik' és olyan is, hogy ‚némelyre nem vonatkozik'." (Uo. 213. o.). Vagyis az első alakzatban az A, E, I, O tételek mindegyike szerepel zárótételként. A premisszák 16 lehetséges kombinációja közül pedig 4 esetben kapunk szillogizmust.

Látszólag minden rendben van. De vegyük csak alaposabban szemügyre a 3. esetet, amelyben az alsó tétel részleges ítélet. Ha a B némely C-re vonatkozik, akkor ez azt jelenti, hogy van olyan C, amely benne van a B-ben, de lehet olyan is, amelyik nincs benne. Az első alakzat elve viszont azt a követelményt támasztja, hogy a legutolsónak (C) vagy egészen benne kell lennie a középsőben (B), vagy egyáltalán nem szabad benne lennie. Mármost vagy a 3. (és hasonlóképpen a 4.) esettel van probléma, vagy a szóban forgó elv nem érvényes erre a két esetre.

Már Überweg rámutatott arra, hogy az első alakzat arisztotelészi elve szigorúan véve csak a Barbarára alkalmazható *(System der Logik.* Bonn 1882. 332. o.). Ebben a módozatban szerepel ugyanis olyan középfogalom, „amelyik maga másban van, és ugyanakkor benne más van".

Günther Patzig további problémákra bukkant *(Die aristotelische Syllogistik.* Göttingen 1959. 106. o.) Abból indult ki, hogy Arisztotelésznél a következő definíció szerepelt: szélső fogalmon „azt értem, amelyik maga másban van, valamint azt, amelyikben más van". (Aristotelés: id. mű 207 —

208. o.) Az 1. eset szélső fogalmai megfelelnek ennek a definíciónak; a C ugyanis egészen benne van a B-ben, az A-ban pedig egészen benne van a B. A 2. esetre már csak azzal a módosítással érvényes a fenti meghatározás, hogy a B egészen kívül van az A-n. A 3. és 4. esetre nézve viszont már gyökeresen meg kell változtatni a definíciót, mert az alfogalom sem egészen nincs benne a B-ben, sem egészen nincs kívül rajta.

Erre a problémára Arisztotelész is felfigyelt, s a 3—4. esettel kapcsolatban a következőképpen módosította a szélső fogalmak definícióját: „Főfogalomnak azt nevezem, amelyikben a középső van benne, alfogalomnak meg azt, amelyik a középfogalom alá tartozik." (Uo. 209. o.)

De mit értsünk azon, hogy „alá tartozik"? Helyettesítsük be például a C helyére azt a konkrét terminust, hogy óra, a B helyére pedig azt, hogy karóra. Ekkor a 3. eset alsó tétele a következő igaz részleges ítélet: némely óra karóra. Van-e értelme mármost azt mondani, hogy az óra fogalma a karóra fogalma alá tartozik?

Mi az oka annak, hogy ilyen képtelenségbe ütköztünk? Az, hogy Arisztotelész a két fogalom viszonyát kitüntetett módon úgy fogta fel, mint fajfogalom és nemfogalom viszonyát. Ez az értelmezés kitűnően illik az 1. esetre, ezért ez az eset tökéletesen megfelelt Arisztotelész elképzelésének. A sikeren felbuzdulva megpróbálta kimutatni, hogy a további három esetben is ez a fogalomviszony a szükségszerű következtetés alapja. Mint már láthattuk, ez a próbálkozás kudarcra volt ítélve. Ezért Arisztotelész az eredeti felfogásához képest engedményekre kényszerült. A 3—4. esettel kapcsolatban módosítania kellett a szélső fogalmak definícióját, s ezen belül a „benne van"-t, ami a faj- és nem viszonyát fejezi ki, a meglehetősen határozatlan „alá tartozik" kifejezéssel kellett felváltania. (A második és a harmadik alakzatban ezek a nehézségek még csak fokozódtak, részletes elemzésük egy következő tanulmány feladata.)

Arisztotelész alapfelfogását feltétlenül pozitívnak kell értékelnünk. A fogalmat a dolgok lényege kiemelésének tekintette, a fogalmak viszonyait pedig a lényegek összefüggésének. A szillogizmus nála nem a fogalmak pusztán formális kapcsolata. A középfogalom rendeltetését abban látta, hogy megadja a szélső fogalmak összefüggésének reális okát. Úgy vélte, hogy ha ez a feltétel nem áll fenn, akkor a szillogizmus nem nyújt tudományos ismeretet. Az, hogy a fogalmak közötti összefüggés bizonyos esetekben ennek a feltételnek a kielégítése nélkül is fennáll, nem különösebben érdekelte. A tárgyi ismeretek alacsony színvonalával magyarázható, hogy szillogisztikájában nem tudta alapfelfogását logikai szempontból kielégítően realizálni. Még így is rendkívüli hatást gyakorolt utókorára.

II.

Theophrasztosz lemondott arról, hogy a szillogizmusokat a lényeg feltárásának szolgálatába állítsa. Figyelme elsősorban a fogalmak formális össze, függései felé irányult. Ennek megfelelően arra az álláspontra helyezkedett hogy az első alakzat a premisszák olyan kombinációja, amelyben a középső fogalom a felső tételben az alany, az alsó tételben pedig az állítmány szerepét tölti be. Az első alakzat elve ezáltal összhangba került a helyes módozatokkal. Formálisan tehát megoldódott az Arisztotelésznél felmerült probléma. Le kellett azonban mondania arról, hogy a középfogalomnak azt a reális okot kell kifejeznie, amely a szélső fogalmak összefüggését megalapozza.

A középső fogalom szerepének megváltozott felfogása lehetővé tette Theophrasztosznak, hogy az első alakzatban kilenc helyes következtetést mutasson ki. A négy arisztotelészi módozatot ugyanis az alábbiakkal egészítette ki:

5. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig minden C-re, akkor C némely A-ra vonatkozik.

6. Ha A egyetlen B-re sem vonatkozik, B pedig minden C-re, akkor C egyetlen A-ra sem vonatkozik.

7. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig némely C-re, akkor C némely A-ra vonatkozik.

8. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig egyetlen C-re sem, akkor C némely A-ra nem vonatkozik.

9. Ha A némely B-re vonatkozik, B pedig egyetlen C-re sem, akkor C némely A-ra nem vonatkozik.

Ez az öt szillogizmus a következő tételeken alapszik: AA, EA, AI, AE, IE. Az első három ezek közül azonos az első három arisztotelészi szillogizmus előzményeiben található tételekkel. Miben áll akkor a theophrasztoszi szillogizmusok sajátossága? Abban, hogy az arisztotelészi szillogizmusokhoz képest *a zárótételek terminusai fordított sorrendben* szerepelnek (A—C helyett C—A).

Az 5—9. szillogizmust Arisztotelész is ismerte. „Ha . . . az egyik tétel állító, a másik tagadó, és a tagadó tétel egyetemes, akkor mindig van olyan szillogizmus, amely szerint az alfogalom vonatkozik a főfogalomra. Például ha A minden vagy némely B-re vonatkozik, B pedig egyetlen C-re sem vonatkozik. Mert megfordítás révén szükségszerűen következik, hogy C némely A-ra nem vonatkozik." (Uo. 234—235. o.) Ebben a passzusban a 8. és a 9. szillogizmusról van szó.

Az 5—7. szillogizmust illetően a következőket írta: „Mivel pedig a szillogizmusok részben egyetemesek, részben részlegesek — az egyetemesek mindig több következményt is adnak, a részlegesek közül az állítók többet, a tagadók viszont csupán a zárótételt. A többi tétel ugyanis megfordítható, a tagadó viszont nem fordítható meg. Mivel pedig a zárótétel valamit jelent ki valamiről, azért a többi szillogizmusok több következményt adnak. Pl. ha bebizonyítottuk, hogy A minden vagy némely B-re vonatkozik, akkor B is feltétlenül vonatkozik némely A-ra; és ha egyetlen B-re sem vonatkozik A, akkor B sem vonatkozik egyetlen A-ra sem — márpedig ez különbözik az előbbi zárótételtől." (Uo. 433—434. o.) Theophrasztosz újítása tehát nem abban állt, hogy felfedezte ezeket a szillogizmusokat, hanem abban, hogy az első alakzatba sorolta őket.

A késői peripatetikusok közé tartozó Arisztón (i. e. 50 körül) a formális összefüggések minél szélesebb körű feltárása végett felhasználta a kombinatorikus módszert is. Ennek alkalmazása újabb három helyes módozatot eredményezett.

10. Ha A minden B-re vonatkozik, B pedig minden C-re akkor, A némely C-re vonatkozik.

11. Ha A egyetlen B-re sem vonatkozik, B pedig minden C-re, akkor A némely C-re nem vonatkozik.

12. Ha A egyetlen B-re sem vonatkozik, B pedig minden C-re, akkor C némely A-ra nem vonatkozik.

A 10., ill. a 11. módozat az 1., ill. a 2. módozat gyenge vagy, másképpen kifejezve, szubaltern változata, ami azt jelenti, hogy a zárótételben általános ítélet helyett részleges ítélet szerepel. Példa a 10. módozatra: ha minden fém hővezető, és minden vas fém, akkor némely vas hővezető. A 12. módozat a 6. módozatnak olyan gyenge változata, amelynek zárótételében a terminusok fordított sorrendben szerepelnek.

Láttuk, hogy Arisztotelész a következtetésekben szereplő terminusokat betűkkel jelölte, ami maga után vonta, hogy változóknak minősüljenek. Az ítéletek jelölésére először Apuleius használt betűket (A, E, I, O). Többek között ezeknek a betűknek a felhasználásával alakították ki a XIII. század elején azokat a mesterséges szavakat, amelyek a következtetések megjelölésére szolgáltak. Az első alakzatnak az előbbiekben felsorolt módozatai az alábbi elnevezéseket kapták:

1. Barbara, 2. Celarent, 3. Darii, 4. Ferio,
5. Baralipton, 6. Celantes, 7. Dabitis, 8. Fapesmo, 9. Frisesomorum,
10. Barbari, 11. Celaront, 12. Celantop.

Ez az újítás nemcsak kényelmi szempontokat szolgált. Míg Arisztotelész a szillogizmusokat elsősorban a *fogalmak* közötti viszonyokra alapozta, addig ez a jelölésmód az *ítéletek* közötti viszonyokat állította előtérbe. A fogalmak jórészt kiszorultak a példák területére.

Már Boëthius elhatárolta egymástól az első alakzat arisztotelészi és theophrasztoszi módozatait. Az előbbieket közvetleneknek (directi), az utóbbiakat pedig nem-tökéleteseknek (imperfecti) nevezte. Petrus Hispanus óta a nem-tökéletes módozatok helyett a közvetett módozatok (indirecti modi) kifejezést használják.

Az újkori logikában nem törekedtek a módozatok számának növelésére. Éppen ellenkezőleg, azt igyekeztek kimutatni, hogy számos módozat mesterkélt, tehát felesleges. A logikusok többsége visszatért a négy arisztotelészi módozathoz.

Az érdeklődés a helyes módozatok elvi megalapozására irányult. Ehhez kiindulópontul szolgált a kategorikus szillogizmus axiómája: mindazt, amit egy bizonyos terminusban általánosítva kifejezett összes tárgyról tudunk, elmondhatjuk az adott terminus terjedelmébe tartozó bármely konkrét tárgyról és bármely csoportjukról.

Ebből az összefüggésből adódik, hogy az első alakzathoz tartozó kategorikus szillogizmus egyik előzményének általános, vagyis egy bizonyos terminusban általánosítva kifejezett összes tárgyra vonatkozó ítéletnek kell lennie. A másik előzménynek pedig állító ítéletnek kell lennie, mert csak állítás formájában lehet kifejezni azt, hogy bizonyos konkrét tárgyak az adott terminus terjedelmébe tartoznak.

A későbbiek során ezt az érvelést az elosztottság törvényének alkalmazásával is megerősítették. Az alsó tétel nem lehet tagadó, mivel ebben az esetben megszegnénk azt a szabályt, hogy amelyik terminust nem osztottuk el az előzményben, azt nem oszthatjuk el a zárótételben sem. Ha ugyanis az alsó tétel tagadó, akkor a zárótételnek is tagadónak kell lennie, ebben viszont a felső terminus (P) el van osztva. A felső tételben azonban, mivel ez állító ítélet, a felső terminus nincs elosztva.

De ha az első alakzatban az alsó tételnek mindig állítónak kell lennie, akkor viszont a felső tételnek mindig általánosnak kell lennie. Ha ugyanis a

felső tétel részleges lenne, akkor egyik tételben sem lenne elosztva a középső terminus.

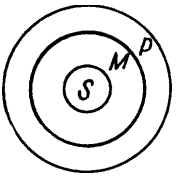
Ezek a szabályok a szillogizmusban szereplő *ítéletekre* vonatkoznak. Kidolgoztak azonban olyan módszereket is, amelyekkel a *fogalomviszonyok* alapján lehetett ellenőrízni a szillogizmus helyességét.

III.

A hagyományos logikában az első alakzat arisztotelészi módozatait a következőképpen ábrázolták:

Barbara

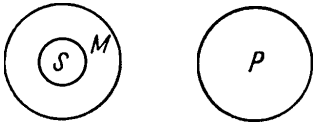
Minden M — P
Minden S — M
Minden S — P



1. *a* ábra

Celarent

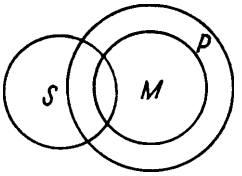
Egyetlen M sem P
Minden S — M
Egyetlen S sem P



1. *b* ábra

Darii

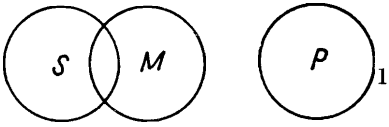
Minden M — P
Némely S — M
Némely S — P



1. *c* ábra

Ferio

Egyetlen M sem P
Némely S — M
Némely S nem P

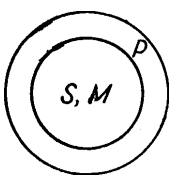


1. *d* ábra

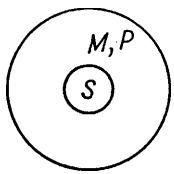
(Vö. Drobisch: *Neue Darstellung der Logik.* Leipzig 1875. 98. o.)

Überwegnél találkozunk azzal a gondolattal, hogy ezeket a körsémákat ki lehetne egészíteni. Abból indult ki, hogy az A ítélet nemcsak akkor igaz, ha terminusai alárendeltségi viszonyban vannak, hanem akkor is, ha azonos

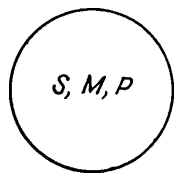
fogalmak. Ennek figyelembevételével a Barbarát a megszokotton (1. *a* ábra) kívül még háromféleképpen lehet ábrázolni.



2. *a* ábra

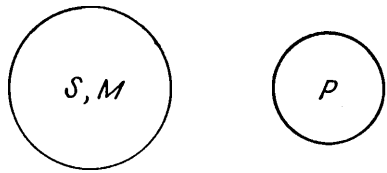


2. *b* ábra



2. *c* ábra

Az azonossági viszony figyelembevételével a Celarent ábrázolását (1. *b* ábra) is ki lehet egészíteni:



3. ábra

A Darii és a Ferio kiegészítését hiába keressük, még csak utalás sincs rájuk. Ugyancsak nincs szó a fogalmak közötti egyéb (pl. kereszteződési) viszonyokról sem, pedig ezek ábrázolásával az ítéletek elemzése során részletesen foglalkozott (l. Überweg: *System der Logik.* Bonn 1865. 157—158. o.).

Gorszkij a kérdéssel kapcsolatosan a következőket írta: „Ennek az általános állító ítéletnek — minden A—B — a formája legalább három viszonyt tételez fel az A és B terminus között:

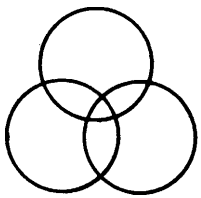
1. Az A terjedelme a B terjedelmében oly módon van meg, hogy A terjedelme B terjedelmének valódi részét alkotja (minden A—B, de nem minden B—A);

2. Az A terjedelmét oly módon tartalmazza a B terjedelme, hogy az A terjedelme egybeesik a B terjedelmével (minden A—B és minden B—A);

3. Az A terjedelmét tartalmazza a B terjedelme, és emellett A üres osztály . . .

Kimutathatnánk, hogy amennyiben terjedelem szerint fogjuk fel gondolatainkat, úgy nemcsak olyan logikát építhetünk fel, amely ekvivalens Arisztotelész logikájával, hanem kifejezhetünk olyan logikai viszonyokat is, amelyeket a hagyományos logika rendszerint nem vizsgált." (Gorszkij: *A fogalom terjedelmének néhány kérdése.* A logika kérdései c. cikkgyűjteményben. Moszkva 1955.) Itt vége szakad a kérdés tárgyalásának.

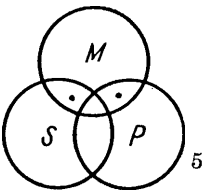
Venn (1880) új megoldást talált a kategorikus szillogizmus fogalomviszonyainak ábrázolására. A szillogizmusban szereplő három terminus terjedelmi összefüggését egymásbanyúló körökkel szemléltette:



4. ábra

Míg az euleri körök esetében az egyes módozatok ábrázolása számos esetben jelentősen eltért egymástól (*l.* l. *a*—*d* ábrák), addig ez a módszer megkönnyítette összehasonlításukat, mivel egyetlen alapsémát alkalmazott. Az üres tartományokat vonalkázással, a nem-üreseket ponttal szokták megkülönböztetni. Amelyik tartományban sem vonalkázás, sem pont nincs, annak elemeiről nincs biztos ismeretünk.

A terminusok jelölésére az S, M és a P betűket fogjuk használni a következő sorrendben:



5. ábra

Vegyük szemügyre, hogy a matematikai logikában hogyan alkalmazzák a Venn-diagramokat. Kiindulópontul Quine egyik példáját választjuk:

Nincs olyan ember, aki tökéletes,

Minden görög ember.

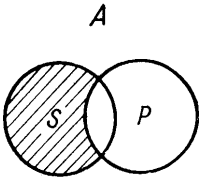
Nincs olyan görög, aki tökéletes.

Logikai képlete:

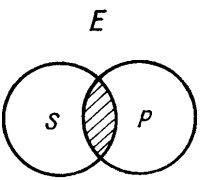
Egyetlen M sem P
Minden S—M

Egyetlen S sem P

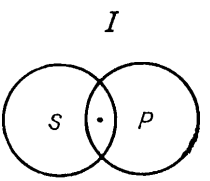
Ahhoz, hogy ezt a szillogizmust ábrázolhassuk, a következőket kell figyelembe vennünk. A kategorikus szillogizmusban csak A, E, I és O típusú ítéletek szerepelnek. Ezeknek az alábbi diagramok felelnek meg:



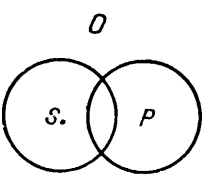
6. *a* ábra



6. *b* ábra

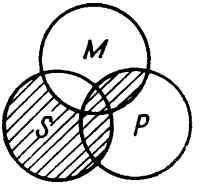


6. *c* ábra



6. *d* ábra

Példánkban a felső tétel E, az alsó tétel A ítélet.
A megfelelő ábrák felhasználásával az alábbi diagramot kapjuk:

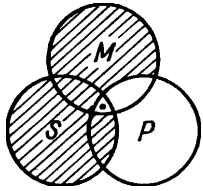


7. *a* ábra

A diagramról leolvasható, hogy az S-nek és a P-nek nincs közös eleme. Megkaptuk tehát a várt Nincs olyan S, amely P zárótételt.

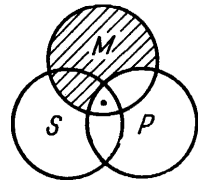
A 7. *a* ábra a Celarent módozatnak felel meg. Az első alakzathoz tartozó többi arisztotelészi módozatot a következőképpen ábrázolhatjuk:

Barbara



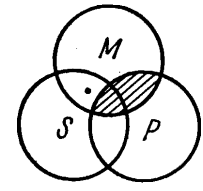
7. *b* ábra

Darii



7. *c* ábra

Ferio

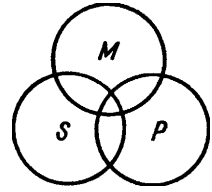


7. *d* ábra

A Venn-diagramok módszerét annak eldöntésére is lehet használni, hogy adott előzményekből következik-e valamilyen szillogisztikus zárótétel. Vegyük például ezeket a premisszákat:

Némely ember halandó.
Némely görög ember.

Írjuk be tartalmukat az alábbi diagramba:



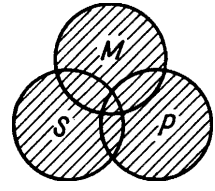
8. ábra

Az S és a P körét figyelembe véve a 6. *a*—*d* ábrák közül egyik sem állt elő, a fenti előzményekből tehát nem lehet következtetést levonni.

A történeti áttekintésben láthattuk, hogy a hagyományos logikában egyesek helyesnek tekintették a gyenge szillogizmusokat is. A matematikai logika ezek közül (az első alakzatban) nem fogadja el kiegészítés nélkül helyesnek a Barbarit és a Celarontot. Az általános tételek ugyanis akkor is igazak, ha alanyuk üres osztály, a részleges tételek viszont ilyen esetben hamisak. Például:

Az istenek mindenhatók (i).
A homéroszi istenek istenek (i).
Némely homéroszi isten mindenható (h).

Ábrázoljuk az előzményeket:

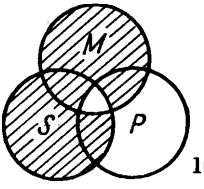


9. ábra

A példában szereplő konklúziónak megfelelően az S és a P közös részében pontnak kellene lennie, a diagramban viszont itt vonalkázást találunk. Ez a következtetés tehát érvénytelen.

A Barbari és a Celaront akkor ad érvényes következtetést, ha egy olyan előzménnyel egészítjük ki őket, amely kijelenti, hogy az S fogalomba legalább egy létező tárgy tartozik. Például:

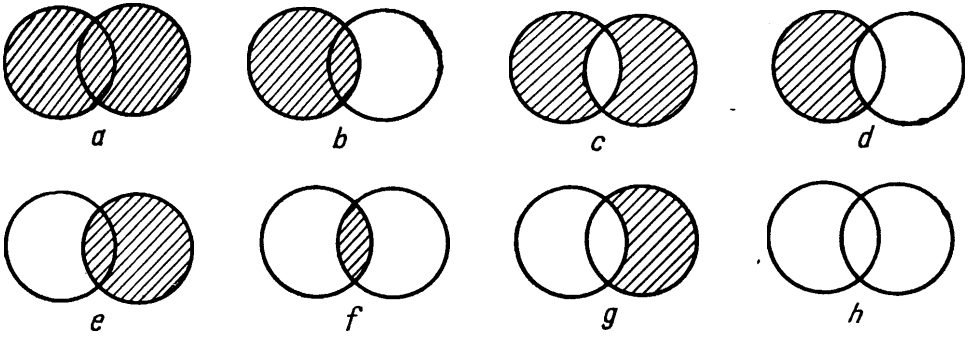
Minden fém hővezető
Minden vas fém.
Van vas.
Némely vas hővezető.



10. ábra

IV.

Vegyük most szemügyre azokat a Venn-diagramokat, amelyek két terminus viszonyait ábrázolják:



11. ábra

Ezek segítséget nyújtanak ahhoz, hogy premissza párokat állíthassunk össze, és megvizsgálhassuk a belőlük folyó (ill. nem folyó) következtetéseket. Először azokat az első alakzatbeli tételkombinációkat fogjuk elemezni, amelyekben csak A típusú ítéletek szerepelnek.

Már találkoztunk olyan példával, amelyben mindkét előzmény a 11. *a* ábrával szemléltethető:

Az istenek mindenhatók (i).
A homéroszi istenek istenek (i).

Ezekből az előzményekből a következő szillogisztikus zárótételt kaphatjuk: a homéroszi istenek mindenhatók (i).

Próbáljunk meg ezután olyan ítéleteket összepárosítani, amelyek fogalomviszonyait a 11. *b* ábra szemlélteti. Könnyen belátható, hogy erre nincs lehetőség. Az első alakzatban ugyanis az alsó tétel állítmányának (M) a felső tétel alanyával azonosnak kell lennie. Az adott esetben viszont a felső tétel alanya üres osztály, az alsó tétel állítmánya pedig nem üres osztály. Kombinációjuk tehát ellentmondást eredményez.

A 11. *c* esetben olyan premissza párt kapunk, amelyben nem szerepel három terminus, tehát nem alkothatunk kategorikus szillogizmust. — A 11. *d* eset a Barbara szokványos módozata. — A 11. *e* esetben ugyanazzal a problémával kerülünk szembe, mint a 11. *b*-nél.

A 11. *f* esetben nem kapunk egyértelmű zárótételt. Lehetséges egyrészt, hogy:

Minden, ami fehér, az fekete (h).
Minden, ami zöld az fehér (h).

Minden, ami zöld, az fekete (h).

Másrészt lehetséges, hogy:

Minden üveg hővezető (h).
Minden fém üveg. (h).

Minden fém hővezető (i).

A 11. *g*-re vegyük az alábbi példát:

Minden fém vas (h).
Minden hővezető fém (h).

Minden hővezető vas (h).

Felvetődik itt az a probléma, hogy szabad-e hamis előzményekből következtetést levonni? Ismeretes, hogy a közvetlen következtetéseknél ez az eljárás jogosult, pl.

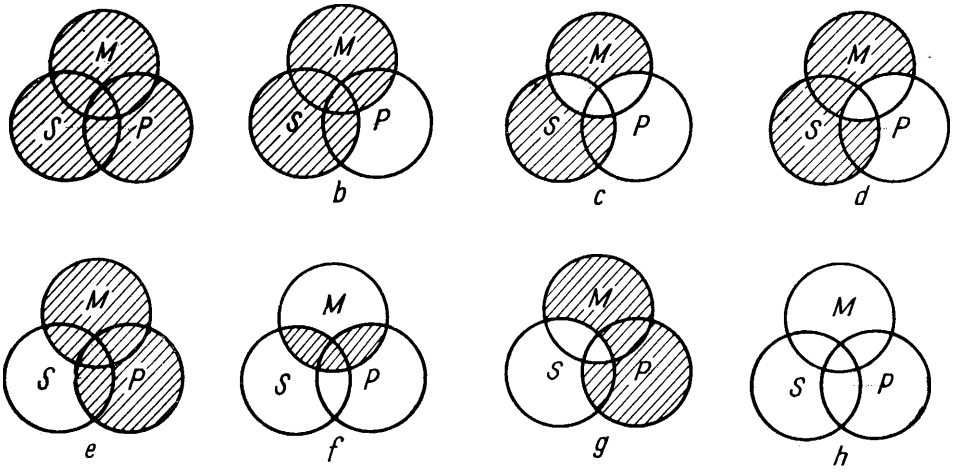
Némely üveg hővezető (h).

Minden üveg hővezető (h).

A következtetés helyességének az a kritériuma, hogy *zárótételének egyértelműen kell adódnia az előzményekből, vagyis ugyanazokból a premisszákból igaz, ill. hamis konklúzió nem folyhat egyaránt.* A következtetés helyessége azonban független a benne szereplő előzmények igazságától, ill. hamisságától. Mi indokolja hát, hogy csak igaz előzményekkel foglalkozzunk? Hiszen a módozatokban szereplő változók (A, E, I, O) tetszés szerinti értékű ítéletek behelyettesítésére nyújtanak lehetőséget. Erre a kérdésre később még visszatérünk.

Végül a 11. *g* esetben szintén nem kapunk egyértelmű zárótételt. Úgy véljük, hogy nem szükséges példákkal szemléltetnünk azt a megállapításunkat, hogy a zárótétel lehet igaz is, hamis is.

A tárgyalt esetek diagramjai az alábbiak.



12. ábra

Jelen fejtegetéseinknek az volt a közvetlen kiindulópontja, hogy olyan tételkombinációkat elemzünk, amelyekben A típusú ítéletek szerepelnek. A hagyományos logika csak egyet ismert el ezek közül, azt, amelyben az ítéletek alanya alá van rendelve az állítmánynak. Ha ezt az önkényes korlátozást megszüntetjük, akkor kiderül, hogy a Barbarának még számos más esete lehetséges. A 11. *a*—*h* ábrákban szemléltetett fogalomviszonyokat alapul véve — elvileg — $8 \times 8 = 64$ kombinációval kell számolnunk.

Azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy ezek között számos olyan kombináció van, amely nem alkalmas következtetésre. Mi értelme van hát ezeket is számításba venni? Ismeretes, hogy a hagyományos logika az első alakzatban — elvileg — 64 lehetséges esettel számol (nem ugyanarról a 64-ről van szó, mint az előbbi bekezdésben).

Mégpedig annak ellenére, hogy ezek döntő többségét hibás módozatnak tekinti. Ha elfogadjuk a kategorikus szillogizmus módozatainak ezt a hagyományos megközelítését, akkor a fenti ellenvetést tárgytalannak kell tekintenünk.

A Barbara 64 lehetséges esete közül az áttekinthetőség kedvéért csak nyolccal foglalkoztunk, mégpedig azokkal, amelyekben az előzmények fogalomviszonyai azonos jellegűek. De ha csak ezt a nyolc esetet vesszük alapul, már akkor is megállapíthatjuk, hogy bizonyos megkötések nélkül a Barbara következtetés nem minden esetben ad szükségszerűen igaz zárótételt.

A matematikai logikusoknak igazuk volt abban, hogy az üres osztályt figyelembe véve az első alakzat keretein belül a Barbarit és a Celarontot nem fogadták el érvényes következtetéseknek. De mi indokolja, hogy itt megálljunk? Az üres osztály figyelembevételében akarva-akaratlanul az a felfogás érvényesül, hogy tekintettel kell lennünk a következtetésben szereplő ítéletek fogalomviszonyaira. De ha már egyáltalában számításba vesszük őket, akkor miért

csak egyeseket és nem mindegyiket? Az AAA tételkombináció megengedi, hogy az A helyébe bármilyen kategorikus általános állító ítéletet írhassunk.

Az első alakzat 58 módozatáról már Arisztotelész kimutatta, hogy nem helyesek. A matematikai logika további 2 módozat esetében bebizonyította, hogy általában nem érvényesek. A fentiekben kifejtettük, hogy a Barbarát sem tekinthetjük általában helyes módozatnak. Ugyanezt kimondhatjuk a Celarent, a Darii és a Ferio esetében is. Általánosságban véve *az első alakzat egyetlen módozata sem nyújt* helyes következtetést.

*

Vajon azt jelentik-e az elmondottak, hogy azok a következtetések, amelyeket a hagyományos logika helyeseknek fogadott el, hibásak? Nem, csak azt jelentik, hogy azok a *meggondolások* hibásak, amelyek alapján a hagyományos logika helyeseknek tartotta őket!

Lássuk csak a skolasztikusok kedvenc példáját:

Minden ember halandó.
Szókratész ember.

Tehát Szókratész halandó.

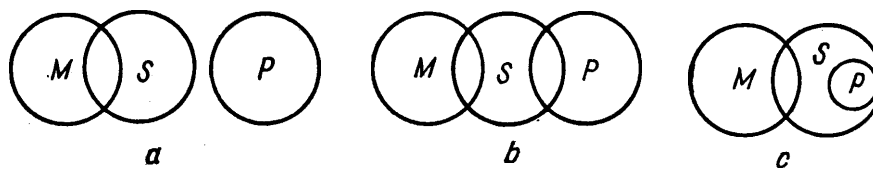
Ez a következtetés továbbra is helyes, de nem azért, mert Barbara módozatú, hanem azért mert premisszáiban a terminusok között alárendeltségi viszony van.

Úgy tűnhetne, hogy eddigi fejtegetéseink csak arra voltak jók, hogy korrigálják a hagyományos logikának a következtetések helyességének eldöntésére vonatkozó szempontjait. Ennél azonban többről van szó. A fogalomviszonyok alapján ugyanis olyan módozatokban is helyes következtetéseket kapunk, amelyeket mindeddig elvetettek. Vegyünk egy példát:

Egyetlen elemet sem lehet vegyi úton felbontani (E).
Némely urán elem (I).

Egyetlen uránt sem lehet vegyi úton felbontani (E).

Helyes-e ez a következtetés? A hagyományos logikában ezekből az előzményekből többféle zárótételt lehet levonni:

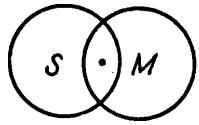


13. ábra

A 13. *a* esetben igaz lesz a zárótétel, a 13. *b* és *c* esetben viszont hamis. Tehát — mondják — ez a következtetés helytelen.

De mi a magyarázata annak, hogy itt többféle zárótétel adódott? Az, hogy

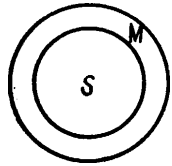
a „Némely urán (S) elem (M)" ítéletet a hagyományos és a matematikai logika egyaránt az alábbi ábrával szemléltetve fogja fel:



14. ábra

Ezt a felfogást az indokolja, hogyha a szóban forgó tételről nem tudunk többet, mint azt, hogy I típusú ítélet, akkor ábrázolásában a „leggyöngébb" fogalomviszonyt kell alapul venni. Ez az eljárás megvéd attól a logikai hibától, hogy a gyöngéről az erősebbre következtessünk.

De az adott példában és számos más esetben többé-kevésbé könnyen megállapítható a pontos fogalomviszony. A jelen esetben:



15. ábra

Ennek tudatában az S-nek a P-hez való viszonya egyértelművé válik:



16. ábra

A példánkban szereplő következtetés tehát helyes.

Most már csak az a kérdés, hogy szükségesek-e ezek a következtetések. Hiszen — mint láthattuk — már Theophrasztosz óta számos elképzelés látott napvilágot az arisztotelészi módozatok kiterjesztéséről. Tévedtek volna azok az újkori logikusok, akik a kiegészítéseket feleslegeseknek minősítették?

Az eddigi próbálkozásokat illetően nem tévedtek. Ezeknek ugyanis az volt a közös vonásuk, hogy a következtetésekben az ítéleteket általában véve alkalmazták. Ennek az álláspontnak elkerülhetetlen velejárója volt — ha nem akartak logikai hibát elkövetni — annak a szabálynak az elfogadása, amely szerint a zárótétel mindig a gyöngébb előzményt követi. E szabály szem előtt tartása pedig azt eredményezte, hogy a kiegészítésképpen felvett módozatok döntő többségében a zárótétel részleges ítélet lett. A kiegészítések ellenzői így érveltek: mi szükség van például a Barbarira, ha *ugyanazokból* az előzményekből a Barbara szerint is következtethetünk.

Ha azonban figyelembe vesszük a terminusok viszonyait, akkor az említett szabályra nem kell tekintettel lennünk. Ennek a megállapításnak a helyességéről az „urán"-példa kapcsán meggyőződhettünk, amikor is egy EIE módozat szerinti következtetés bizonyult érvényesnek. Az újkori logikusok tehát tévedtek akkor, amikor a kiegészítéseket általában szkeptikusan kezelték.

A szillogisztika alapvető feladata, hogy elégséges alapot biztosítson valamely kategorikus ítélet kimondásához. Elégséges alapon azoknak a feltételeknek az összességét értjük, amelyek elégségesek valamely kijelentés indokolásához. Mindeddig olyan kijelentést tekintettek logikailag megalapozottnak, amely más már igazolt tételekre támaszkodik és belőlük szükségszerűen következik. Az előbbiekben kimutattuk, hogy az első alakzat keretei között az előzményként szereplő tételek, elvontan véve, nem nyújtanak elégséges alapot a zárótétel levonásához. Ezzel szemben a megalapozásra váró kijelentés fogalomviszonyai, legalábbis bizonyos esetekben, egyértelműen meghatározzák e kijelentés igaz, ill. hamis voltát.

V.

Az eddigiek során csupán érintettük azokat a szillogizmusokat, amelyeknek *egyik vagy mindkét előzménye hamis*. Most rátérünk részletesebb elemzésükre. Arisztotelész ezzel kapcsolatban abból indult ki, hogy az előzmények lehetnek igazak, lehetnek tévesek, valamint lehet az egyik igaz, a másik téves. Majd kimutatta, hogy igaz tételekből nem lehet téveset következtetni. A téves előzményből téves zárótételre következtetés érdektelen volt számára. Figyelme elsősorban arra irányult, hogy téves előzményekből milyen feltételek esetén következik igaz zárótétel.

Az első alakzatot alapul véve többek között a következőket írta „Téves tételekből... lehet igazat következtetni; mégpedig akkor is, ha mindkét tétel téves, és akkor is, ha csak egyik téves; utóbbi esetben azonban nem akármelyik lehet (téves), hanem csak a második tétel (mégpedig csak akkor) ha... egészen téves, ha azonban nem egészen téves, akkor akármelyik lehet téves. Vonatkozzék ugyanis A egészen C-re, és egyáltalán ne vonatkozzék egyetlen B-re sem, meg B sem C-re. Ez lehetséges; pl. egyetlen *kőre* sem vonatkozik az *élőlény*, és a *kő* sem vonatkozik egyetlen *emberre sem*. Ha tehát úgy vesszük, hogy A minden B-re vonatkozik és B minden C-re, akkor A minden C-re vonatkozik; tehát — noha mindkét tétel téves — igaz a belőlük folyó zárótétel; hiszen minden ember élőlény." (Id. mű 439—440. o.)

A továbbiakban (uo. 441—448. o.) Arisztotelész részletesen elemzett számos első alakzathoz tartozó esetet, ezek a következőképpen csoportosíthatók:

Felső tétel	*Alsó tétel*	*Zárótétel*
1. egészen téves	egészen téves	lehet igaz
2. részben téves	részben téves	lehet igaz
3. egészen téves	igaz	nem lehet igaz
4. részben téves	igaz	lehet igaz
5. igaz	egészen téves	lehet igaz
6. igaz	részben téves	lehet igaz

A csoportosításból kitűnik, hogy Arisztotelész két esetet figyelmen kívül hagyott:

7. egészen téves	részben téves	lehet igaz
8. részben téves	egészen téves	lehet igaz

Arisztotelész azt az ítéletet nevezte egészen tévesnek, amelynek kontrárius ellentéte igaz, részben tévesnek pedig azt, amelynek kontradiktorikus ellentéte igaz. A kontrárius viszonyban általános állító, ill. tagadó ítéletek állnak egymással szemben, a kontradiktorikus viszonyban pedig általános ítélet áll szemben részleges ítélettel.

A fenti hat eset összevonásából az első alakzatban három lehetőség van arra, hogy hamis előzményekből igaz zárótétel következzék:

1. mindkét tétel téves (részben vagy egészen),
2. az alsó tétel egészen téves, a felső tétel viszont igaz,
3. az egyik tétel részben téves, a másik azonban igaz.

A téves előzményekből igaz zárótételre következtetést Arisztotelész nem tekintette egyenrangúnak az igaz előzményekből igaz zárótételre való következtetéssel. Míg az előbbit csupán „tényszillogizmusnak" minősítette, addig az utóbbiról a következőket írta: „... a bizonyító erejű tudásnak föltétlenül olyan tételekből kell erednie, amelyek igazak, elsődlegesek és közvetlenek, ismertebbek és előbbiek, mint a zárótétel, meg okai is a zárótételnek. Hiszen így lesznek az előtételek a következmény bizonyítására alkalmasak. Szillogizmus ugyanis e feltételek nélkül is lehetséges, bizonyítás azonban nem, hiszen tudást nem hoz létre." (Aristotelés: *Organon*. Második analitika. A/2.)

Az eddig elmondottak áttekintését megkönnyíti, ha kombinatorikus módszerrel összeállítjuk a kategorikus szillogizmus tételeinek értékeit:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Felső tétel	i	i	i	i	h	h	h	h
Alsó tétel	i	i	h	h	i	i	h	h
Zárótétel	i	h	i	h	i	h	i	h

1. táblázat

Az egyes kombinációkkal kapcsolatosan Arisztotelész a következő álláspontot foglalta el:

1. Bizonyító erejű szillogizmus.
2. Lehetetlenség.
3., 5., 7. Tény-szillogizmus.
4., 6., 8. Nem foglalkozott velük.

*

A logika története során általában arra az álláspontra helyezkedtek, hogy csupán az 1. kombinációnak van elméleti és gyakorlati jelentősége. Ezért az olyan szillogizmusokat, amelyekben bármelyik tétel hamis volt, egyszerűen figyelmen kívül hagyták.

A matematikai logikusok hosszú időn át meglehetős közömbösséget tanúsítottak a kategorikus szillogizmus iránt. Csak e század 50-es éveitől kezdve

fordult egyesek figyelme e téma felé. *(1.* Łukasiewicz: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic.* Oxford 1957.; Menne: *Logik und Existenz.* Meisenheim/Glan 1954.; Patzig: *Die aristotelische Syllogistik.* Göttingen 1959.; Patzig: *Aristotle and Syllogisms from False Premisses.* Mind 1959/68. sz.)

A hamis előzményeket tartalmazó szillogizmusokkal azonban ezek a munkák sem foglalkoznak részletesen és kielégítően. Még Patzig — az előbbi felsorolásban utoljára említett — tanulmánya is, amely pedig ezt a témát jelöli meg címében, csak egy idevágó arisztotelészi érvelés cáfolására vállalkozott.

A legutóbbi időkben román logikusok kezdtek foglalkozni a problémával (Öffenberger und Surdu: *Bemerkungen zur Frage der Wahrheit in den Ersten Analytiken.* II. 2—5, *Analele Univ. Buc. Seria Acta Logica.* 1964—1965. 7—8.; Öffenberger: *Bemerkungen zur Frage der Implikation in den Ersten Analytiken.* II. 2—5. *Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique.* Bukarest 1966/2. sz.; Öffenberger: *Zur Frage Bestimmbarkeit des Wahrheitswertes der Schlusskräftigen syllogistischen Modi im Falle falscher Prämissenkonjunktionen.)* E cikkekből csak arra a kérdésre reflektálunk, amely bennünket most közvetlenül érdekel.

Az első két tanulmány gondolatmenete a következő: Ha az előzmény mindkét tétele igaz, akkor a zárótétel értékét formális eszközökkel eldönthetjük, hiszen helyes következtetés esetén a konklúziónak szükségszerűen igaznak kell lennie. Ha azonban az előzmény egyik vagy mindkét tétele hamis, akkor a zárótétel igaz voltát csak „vi materiae" (tartalmilag) tudjuk eldönteni.

A szerzők többek között azt az arisztotelészi példát vették alapul, amelyet az előbbiek során már idéztünk (az elemzés megkönnyítése végett most hagyományos formájában fogjuk felírni):

Minden kő élőlény.
Minden ember kő.

Minden ember élőlény.

A zárótétel ebben az esetben azért igaz, mert tudjuk, hogy a felső fogalom (élőlény) és az alsó fogalom (ember) között nem és faj viszonya áll fenn. Formális eszközökkel csak annyit állapíthatnánk meg, hogy a zárótétel lehet igaz.

Dilemma elé kerültek a szerzők. Vagy csak a „vi formae"-t tekintik logikai eljárásnak, ebben az esetben le kell mondaniok arról, hogy hamis előzmény esetén egyértelműen eldönthessék a zárótétel értékét. Vagy abból indulnak ki, hogy a szillogisztikus forma relative független tételeinek értékétől, hamis előzményekből is szabad következtetni, ez esetben viszont igénybe kell venniök a „vi materiae"-t. A dilemmát úgy oldották meg, hogy az utóbbi eljárást elkerülhetetlennek jelentették ki.

A harmadik tanulmány szerzője már nem elégedett meg azzal, hogy a fogalomviszonyok figyelembevételét mintegy szükséges rossznak tekintse. Arra az álláspontra helyezkedett, hogy értékes módszerről van szó. Az a körülmény, hogy a „vi materiae" nem tisztán logikai módszer, csökkenti ugyan logikai hatékonyságát, növeli azonban filozófiai-ismeretelméleti fontosságát.

Ahhoz, hogy az ismertetett felfogásokkal kapcsolatosan állást foglalhassunk, célszerű lesz a kombinatorikus módszert alkalmaznunk. Az alábbi táblázat az egyszerűség kedvéért a Barbara módozatban előforduló érték-

kombinációkat tünteti fel. (Az a—h jelölés a 11. ábrán található fogalomviszonyokra vonatkozik. A függőleges a—h jelölés a szillogizmus felső tételére, a vízszintes az alsó tételére utal.)

A / jel azoknál az eseteknél található, amelyekben a felső és az alsó tétel ellentmondásban állnak egymással, s ezért nem lehet következtetni belőlük.

Az = jel azokban a rekeszekben szerepel, amelyekben legalább az egyik előzmény terminusai azonos fogalmak, például:

Minden vas fém
Minden fém fém.

Ezekben az esetekben nincs meg a három terminus, tehát nem kapunk kategorikus szillogizmust.

A zárótételekben az i/h jelölés azt jelenti, hogy az adott szinten nem kapunk egyértelmű konklúziót.

1. / 2.	a	b	c	d	e	f	g	h
a	1. i i i	2. /	3. /=	4. /	5. i h h	6. /	7. /	8. /
b	9. i i i	10. /	11. /=	12. /	13. i h i/h	14. /	15. /	16. /
c	17. /=	18. =	19. =	20. =	21. /=	22. =	23. =	24. =
d	25. /	26. i i i	27. =	28. i i i	29. /	30. i h i/h	31. i h i/h	32. i h i/h
e	33. /	34. h i i	35. =	36. h i h	37. /	38. h h h	39. h h h	40. h h h
f	41. /	42. h i i	43. =	44. h i h	45. /	46. h h i/h	47. h h h	48. h h h
g	49. /	50. h i i	51. =	52. h i i/h	53. /	54. h h h	55. h h h	56. h h h
h	57. /	58. h i i	59. =	60. h i h	61. /	62. h h i/h	63. h h h	64. h h i/h

2. táblázat

Vizsgáljuk meg ezek után az arisztotelészi tételeket a 2. táblázatban látható értékmegoszlásokkal egybevetve. Ha szemügyre vesszük az Arisztotelész által elemzett hat esetet, rögtön szembetűnik, hogy a zárótétel öt esetben lehet igaz, egy esetben azonban nem lehet igaz. Mégpedig abban az esetben, amikor a felső tétel egészen téves, az alsó tétel viszont igaz.

Azt várhatnánk, hogy ez a különös arány felkeltette két évezred logikusainak érdeklődését és különféle magyarázatokkal találkozhatunk e jelenséget illetően. Tudomásunk szerint azonban még a legaprólékosabb kommentátorok sem kíséreltek választ adni erre a kérdésre.

De nemcsak ez az arány problematikus. Ismeretes, hogy a formális logika egyik alapvető tétele így hangzik: hamisból minden következik. Az inkriminált eset viszont ellentmond ennek a tételnek, mivel — bár az egyik premissza hamis —, a zárótétel — állítólag — szükségszerűen hamis.

Lássuk csak, hogy miképpen bizonyította Arisztotelész a szóban forgó esetben a zárótétel szükségszerűen hamis voltát: „. . . .legyen úgy, hogy A egy B-re sem vonatkozik, B pedig minden C-re vonatkozik. Ha tehát a BC tételt igaznak veszem, az AB-t pedig egészen tévesnek, és A-t minden B-re vonatkozónak veszem, akkor lehetetlen, hogy a zárótétel igaz legyen; hiszen A egyetlen C-re sem vonatkozik, ha ti. amire B vonatkozik, arra egyre sem vonatkozik A, B pedig minden C-re vonatkozik." (Organon I. köt. 441. o.) Illusztráljuk ezt az okfejtést az alábbi példával:

Minden élőlény (B) kő (A).
Minden ember (C) élőlény (B).

Minden ember (C) kő (A).

Ez az eset a 2. táblázat 44. rekeszében található.

Az adott esetre vonatkozó arisztotelészi érvelés korrekt. Csupán az a hiányossága, hogy nem vette figyelembe az üres osztályt. Például:

Minden élőlény (B) kő (A).
Minden sellő (C) élőlény (B).

Minden sellő (C) kő (A).

Tekintve, hogy üres osztályról bármi állítható, ezért a zárótétel igaz (vö. 42. rekesz).

Azt lehetne mondani: Arisztotelésztől nem lehet számonkérni miért nem vette figyelembe az üres osztályt, hiszen ő eleve kizárta a vizsgálatukat. Ez igaz. Ugyanakkor azonban szillogizmusaiban változókat alkalmazott, amelyeknek az az értelmük, hogy tetszőleges terminusokat lehet helyükre állítani. A változó korlátlan értelmezése és ugyanakkor az üres osztály kizárása azonban összegyeztethetetlen.

A lényeg azonban mégsem az, hogy Arisztotelész tévedett-e vagy sem. Az a fontos, hogy sikerült az adott problémát megoldanunk. Eszerint abban az esetben is, amelyben a felső tétel egészen téves, az alsó tétel viszont igaz, a zárótétel lehet igaz. Az arisztotelészi hat eset összefüggéseit tehát egy tétellel lehet kifejezni: *bármely előzmény tévessége esetén a zárótétel lehet igaz.*

Előző fejtegetéseink akaratlanul is annak a tételnek a védelmét szolgálták, mely szerint hamisból minden következik. Azért akaratlanul, mert ezt a tételt problematikusnak tekintjük. Ha ugyanis általános érvényűnek fogadjuk el, akkor le kellene mondanunk arról, hogy hamis előzményekből következtetéseket vonhassunk le. Ezáltal ugyanúgy leszűkítenénk a szillogizmusok körét, ahogyan azt a hagyományos logikában tették.

A kérdés tehát ez: általános érvényű-e a szóban forgó tétel. A válaszért forduljunk ismét a 2. táblázathoz. Látható, hogy számos esetben, bár az egyik vagy mindkét előzmény hamis, a zárótétel egyértelműen igaz, ill. hamis (34., 36., 54. stb. rekesz). Ez azért van így, hangozhatna az ellenvetés, mivel ezekben az esetekben már figyelembe vettük a fogalomviszonyokat is. Valóban ezért. De miért lenne ez helytelen?

Történeti szempontból utalhatunk arra, hogy ezt az eljárást — miként az idézetekből és a hivatkozásokból kiderült — nem kisebb logikus, mint Arisztotelész alkalmazta. Ezt az utalást nem tekintélyi érvnek akarjuk felhasználni, hanem emlékeztetőül. A tudományok történetében ugyanis gyakori eset, hogy felfedeznek egy elvet vagy eljárást, amely a későbbiek során, különböző tényezők hatására, feledésbe merül. Véleményünk szerint ebben az esetben is erről van szó.

Elvileg a következőket mondhatjuk. A „hamisból minden következik" helytálló tétel annyiban, amennyiben a szillogizmusban csupán az ítéletek közötti viszonyokat vesszük figyelembe. Ha azonban a fogalomviszonyokra is tekintettel vagyunk, akkor e tétel megszűnik általános érvényű lenni (legalábbis az első alakzatra nézve, amely cikkünk témája). Ezáltal ledől egy korlát, amely szükségtelenül akadályozta bizonyos következtetések elvégzését.

Már részletesen kifejtettük azt a véleményünket, hogy a fogalomviszonyok figyelembevétele logikai eljárás. (*A logikai négyzeten alapuló következtetések.* Magyar Filozófiai Szemle 1968. 2. sz.). Ehhez csak a következőket tartjuk szükségesnek hozzátenni. Ez az eljárás csak annyiban „vi materiae", amennyiben nincs forma tartalom nélkül, általánossági fokát tekintve azonban „vi formae". Vele a logikából nem a filozófiába és az ismeretelméletbe lépünk át, hanem csak az ítéletlogika szűk kereteit lépjük túl.

О ПЕРВОЙ ФИГУРЕ КАТЕГОРИЧЕСКОГО СИЛЛОГИЗМА

Дьердь Тамаш

Основная задача силлогистики заключается в том, чтобы обеспечить достаточное основание для высказывания какого бы то ни было категорического суждения. До сего времени логически обоснованным считалось такое заявление, которое опирается на другие положения и с необходимостью вытекает из них. В работе показывается, что в рамках первой фигуры положения, фигурирующие в качестве посылок, взятые отвлеченно, не дают достаточного основания для выведения заключительного положения. В противоположность этому понятийные отношения нуждающегося в обосновании заявления — по крайней мере в определенных случаях — недвусмысленно определяют истинность или ложность заявления.

ON THE FIRST FIGURE OF CATEGORICAL SYLLOGISM

György Tamás

The basic task of syllogistics is to sufficient ground for the statement of a categorical proposition. Until now those propositions were regarded as logically well-founded, which are based on other propositions and follow necessarily from them. The paper proves that within the framework of the first figure the premisses, taken abstractly, do nat provide sufficient ground for the conclusion. On the other hand the conceptual relations of the proposition to be validated — in some cases, at least — strictly determine its truth or falsehood.

A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia

VERECZKEI LAJOS

A világ viszonylag könnyebben megismerhető és magyarázható jelenségeinek általános tulajdonságait összefoglaló anyagfogalom mellett a bonyolult megismerési stb. tevékenység magyarázatára a filozófia kultúránk bölcsőjében egy másik, az anyagtól elvileg különböző principiumot posztulált, a szellem fogalmát, mely — gyakran a dualizmus formájában — immár harmadik évezrede befolyásolja a filozófiát és a természettudományt. Nem lenne azonban indokolt, ha emiatt szemrehányást tennénk a filozófiának, hiszen a valóság minden területén folyamatosan előrehaladó megismerés történetének ironikus ellentmondása, hogy egyetlen tartósabb megtorpanása, lelassulása éppen a megismerést megvalósító anyagi struktúra és funkció részleteiben következett be [29]. Mivel azonban nem kétséges, hogy az állati és az emberi ún. magasabb idegtevékenység az univerzumnak egyik legbonyolultabb jelensége, ezen nem is csodálkozhatunk. Az emberi értelem saját magához érve ama nagy kérdéshez jutott, amelyet Dubois Reymond a hét nagy világrejtély egyikének nevezett [14]. A helyzetet jól jellemzi, hogy a modern neurofiziológia egyik megalapozója és klasszikusa, Sherrington számára e probléma még a XX. század közepén is a „how" kérdés formájában létezik, vagyis úgy, hogy hogyan viszonylik egymáshoz a világ két principiuma: az anyag és a szellem, a test és a lélek (az ún. „body—mind problem") [34].

A kép teljességéhez másrészt az is hozzátartozik, hogy a filozófiáé az az érdem is, hogy amint a szakkutatás adatainak minimuma összegyűlt, elsőnek fogalmazta meg a megismerési tevékenység lényegének általánosan adekvát elméletét. Ez a teória, mint ismeretes, az explicit formában, részletesebben és összefüggően először Lenin által kifejtett ún. visszatükrözési elmélet [20,21].

A visszatükrözési elmélet megfogalmazásához a természetfilozófia és a kibontakozó fiziológia már kb. három évszázada elkezdte törni az utat. (E történeti lépésekkel itt nem kívánunk foglalkozni. Erre vonatkozóan lásd részben [42].) Egyrészt ezért sem, másrészt a dialektikus materializmus belső természetéből következően sem meglepő, hogy a szaktudományok és e filozófiai elmélet között már születésekor a legszorosabb kapcsolat áll fenn. Lenin alapvetően szem előtt tartotta, hogy oly filozófiai tételt állítson fel, amely összeegyeztethető és alátámasztható a természettudományos kutatások szellemével és adataival. A *Filozófiai füzetek*ben konkréten is ír arról, hogy az állatok és a gyermek szellemi fejlődésének története, a pszichológia és az érzékszervek fiziológiája többek között azok a tudományok, amelyekből az ismeretelméletnek össze kell tevődnie [21].

Feltétlenül utalnunk kell azonban röviden a visszatükrözési elmélet első

— XIX. sz.-beli —, közvetlen természettudományos alapjának tekinthető, és részben már kísérleteken is alapuló neurofiziológiai-pszichológiai elméletére, amely Szecsenov nevéhez fűződik [37]. Szecsenov a descartes-i reflexelvet tudatosan kiterjesztette az emberi és az állati idegi működések teljes szférájára. Szecsenov elméletének továbbfejlesztése, Pavlov feltételes reflex koncepciója a dialektikus materialista ismeretelmélet természettudományos bázisának már első átfogó kidolgozása, s mint ilyen, a megismerés történetének kardinális csomópontja [29]. Filozófiai jelentősége nem pusztán annyi, hogy egy filozófiai elmélethez szaktudományos alapot adott, hanem elsősorban az, hogy a magasabb idegtevékenység *determinált* mechanizmusát írta le, mégpedig strukturálisan, vagyis struktúra és funkció összefüggésében.

A pavlovi elmélettel azonban a visszatükrözés, a megismerés, a tudat természettudományos megközelítéséhez csak az alapok voltak adva. A jelenség mélyebb lényege, az elmélet fejlesztése felé további kutatásoknak kellett volna elvezetniök, a kutatás azonban, sajnos, éppen ott torpant meg hosszú időre, ahol az elmélet született. Általános tanulságai miatt, valamint a lenini gondolatok tiszta és pontos megőrzése érdekében utalunk arra, hogy a már e folyóirat lapjain is többször és részletesen elemzett társadalmi-politikai körülmények között Pavlov munkáit „az istentiszteleti zsoltár és a másképpen gondolkodók elrettentését szolgáló dorong valamiféle hibridjévé" változtatták [36,28]. Ami pedig a legszomorúbb és leggroteszkebb a pszichés működések materialista kutatásának történetében, az az, hogy mindezt a dialektikus materialista filozófia égisze alatt tették. Holott a dialektikus materializmus sui generis nyílt rendszer. Nem argumentatio ad hominemül, hanem — a tudományos véleménycsere általánosan elfogadott szabályai szerint — saját véleményének pontos ismertetése és hangsúlyozása céljából idézzük Lenint: „Minden tudományos tétel igazságának. viszonylagosak a határai, mert a tudás további fejlődése hol kitágítja, hol pedig szűkebbre vonja őket" [20]. A tudományos örökséghez való helyes viszony és főleg az alkotó tudományos légkör hiánya miatt azonban nem különböztették meg és nem tudták külön választani a reflex-elvet mint a kutatás módszertani és az idegrendszeri funkciók *általános filozófiai* elvét, a reflex *konkrét idegrendszeri mechanizmusának* és szerkezetének problémájától. A szakkutatás alkotó továbbfejlesztésének hiányát természetesen a filozófia is hamar megérezte. A pavlovi reflexívséma ugyanis csak a mechanikus determinizmus keretei közé illeszthető be, s így a szervezet aktivitását nem tudja megmagyarázni. Ennek következtében a filozófusok annál az általános igazságnál, hogy a tudat a valóság visszatükröződése, nem tudtak és sajnos általában még ma sem tudnak, legalábbis lényeges lépéssel továbbmenni.

Hasonlóan áll a helyzet egy másik, ugyancsak gyakran hangoztatott alapvető, szintén nagyon általános igazsággal, azzal, hogy a lelki tevékenység, a tudat társadalmilag meghatározott. Nem kétséges, hogy Marx megállapítása, hogy az ember „nem a szakálla, a vére, az elvont fizikai természete, hanem társadalmi minősége", az ember lényegének megértésében kopernikuszi fordulat volt [25]. Az embert a biológia szintjére korlátozott kutatásokkal valóban nem lehet kimeríteni. A társadalmi meghatározottság általános tételét azonban természetesen szintén a *konkrét szakkutatások* adataiból adódó konzekvenciákkal kell kitölteni. Ezt a cél szolgálják a pszichológia, szociológia, szociálpszichológia szempontjai szerint végzett kutatások. Érthetetlen azonban, hogy ezen utóbbi tudományterületek szerepét sokan miért csak a biológia létjogosult-

ságának és fontosságának vagy legalábbis jelentőségének csökkentése árán tudják elképzelni? !

A marxizmus a tudományos élet fórumán a következő nyilatkozattal jelentkezett: „nem doktriner módon lépünk a világ elébe egy új elvvel: itt az igazság, itt térdelj le! A világ elveiből fejtünk ki a világnak új elveket". A világból, a valóságból fejteni ki annak elveit a visszatükrözés, a tudat vonatkozásában azt is jelenti, amit Marx és Engels direkt módon így fogalmaznak meg: „semmiképpen sem kerülhető el, hogy mindaz, ami az embert mozgatja, ne a *fejen menjen keresztül*" (Kiemelés *V.L.*) [9]. Lenin is a marxizmus vulgarizálásának tekintette az olyan felfogást, amely a megismerési folyamat vizsgálatát csupán arra korlátozza, hogy *mi* tükröződik, de nem vizsgálja, hogy *hogyan, milyen törvények szerint*. Vagyis meg kell ismerni azt a biológiai struktúrát és funkcionális mechanizmusait, törvényszerűségeit, lehetőségeit és korlátait is, amely a külvilági hatásokat felfogja, feldolgozza és a szubjektum visszahatását megvalósítja. Ez nem azt jelenti, hogy a biológus, a neurofiziológus azt hiheti, hogy a pszichés történések törvényszerűségeit saját kutatási szintjén *kimérthetí*, vagy hogy bármely dialektikus materialista biológus számára hírhedt fogalmat használjak, *visszavezetheti* biológiai történésekre. Ugyanakkor azonban meg van és meg is lehet győződve arról, hogy általános igazságok ismételgetése akkor, amikor a helyzet konkrét összefüggések feltárására érett meg, teljesen meddő dolog. Tehát annak puszta ismételgetéséből, hogy a tudat társadalmilag meghatározott, a pszichés történések specifikus jegyei sohasem lesznek levezethetők !

Századunkat az utóbbi időben egyre többször a biológia századának nevezik. Ez teljesen jogos, mert ha a magyarázatra szoruló biológiai jelenségek nagy sokasága áll is még előttünk, a jelenleg rendelkezésünkre álló biológiai ismeretanyagnak, a dialektikus materializmus filozófiai rendszerébe illesztve, egyvalamire teljes világossággal rá kell döbbentenie bennünket. Ez: a biológia fontos helye az emberről és a megismerő, tudati tevékenységéről szóló ismereteink rendszerében. Véleményünk szerint ez az a pont, ahol a szecsenovi—pavlovi gondolathoz ragaszkodhatunk és ragaszkodnunk is kell, de úgy, hogy az általános elvet a különböző részlet-vizsgálatokból adódó újabb és újabb felismerések révén egyre jobban konkretizáljuk. És nem megfordítva, úgy hogy időközben túlhaladottá vált részletekbe való görcsös kapaszkodás miatt végeredményben lehetetlenné tesszük az általános tétel egyre megalapozottabb kibővítését. Konkrétabban: a visszatükröző, megismerő, tudati tevékenység törvényszerűségei felfejtésének alapja az a felfogás, hogy az — egy adott aspektusból — = emberi magasabb idegtevékenység. Ma ez Pavlov legfontosabb mondanivalója számunkra. Ez a felfogás különben következik a darwinizmus törvényszerűségeiből is [8]. Sőt, úgy látszik, nem felesleges külön hangsúlyozni azt sem, hogy a darwinizmus a természeti folyamatok összefüggésének és lényegének megértését nemcsak a múlt században vitte óriási lépéssel előre, hanem erre még ma is képes — ha nem hagyják figyelmen kívül.

Az emberi magasabb idegtevékenység alatt természetesen belső és külső determinánsok — vagyis neurostruktúra-funkció és külső környezet — kölcsönhatásának eredőjét értjük. Az emberi magasabb idegtevékenység meghatározott és nagyon bonyolult módon szervezett anyagi struktúra funkciója, mely funkció ezen struktúra és külső környezete — benne a társadalom par excellence szerepével — dinamikus kölcsönhatásának eredményeként alakul

ki és létezik. Következésképpen, ha megértéséhez nem az idegrendszer filogenetikusan kialakult strukturális és funkcionális szerveződését, az idegrendszer és környezet viszonyát jellemző törvényszerűségeket mint konkrét minőséget akarjuk feltárni és megérteni, akkor az idegrendszernek valóban nincs más hivatása, mint az anyagtól, az agytól függetlenül létező szellemi principium számára a földi menedéket és a materiával való kölcsönhatás helyét biztosítani. Azt is szeretnénk hangsúlyozni, hogy a tudat mint fiziológiai és társadalmi törvényszerűségek kölcsönhatásaként létező önálló minőség csak a jelenség „ördögien bonyolult" voltát jelenti, és nem azt, hogy az utóbbi meghatározottság az előző fontosságát csökkentené. Ezért a harcos *antibiologizmus* —éppúgy, mint a harcos antipszichologizmus is! — *idealizmus*! [30] A társadalmi meghatározottság, a társadalmi faktorok szerepének hangoztatása akkor, ha konkrét mechanizmusukról semmit sem mondunk, és közben még arról is elfeledkezünk, hogy ez a meghatározottság élő organizmusokra vonatkozik, végső soron oda vezet, hogy a társadalom az egyedek felett lebegő, önálló, abszolutizált kategóriává válik. Az antibiologizmus így torkollik a materialista megközelítés szándékából, de a dialektikus gondolkodás hiánya miatt, zsákutcába. Ettől a „fejlődési" vonaltól a magyar filozófiai irodalom sem mentes.

Ennek a helyzetnek, a társadalmi-politikai faktorokon kívül, a vulgáris materializmustól és a szubjektív idealizmustól való félelem is az oka [40]. Hogy azonban ez a félelem indokolatlan, azt a mai experimentális kutatásnak már a kérdésfeltevéseiből, belső logikájából is látni. Ennek bizonyítására a magasabb idegtevékenység igen sok irányban szerteágazó kutatásából idézzünk néhány adatot.

Hogy a bonyolult pszichés funkciók az idegrendszer és a külső környezet közötti állandó kölcsönhatásban jönnek létre, és ennek a kölcsönhatásnak permanens fennállása egyáltalán létfeltétele a normális idegi működésnek és a magatartás normális fejlődésének is [15], ezt az ún. „sensory deprivation" (ingermegvonásos) kísérletek adatai meggyőzően mutatják [35, 16, 5]. Ezen, emberekkel is végzett kísérleteknek a lényege az, hogy a mesterségesen izolált kísérleti alanyra a környezetéből ható ingerek mennyiségét a lehetséges minimumra csökkentik. Néhány óra múlva a kísérleti egyének nyugtalankodni, szorongani kezdenek, különféle szomatikus panaszok lépnek fel náluk. Sokan közülük ilyenkor a kísérlet befejezését kérik, noha szándékosan kis pénzű egyetemi hallgatókból válogatták ki őket, akiket jól megfizettek e kísérletért. Akik tovább tudják folytatni a kísérletet, koncentrálási, gondolkodási képtelenségről számolnak be, majd hallucinációk, végül teljes pszichés dezorientáció következik be. Hasonló jelenségeket különben magas repülőknél, atomtengeralattjáró legénységén, sarkutazóknál is tapasztaltak. Ezek és még más hasonló jelenségek is nemcsak egyszerűen a szervezet és környezet állandó kapcsolatának fontosságát mutatják, hanem azt is, hogy ez a viszony regulált, mégpedig minden valószínűséggel homeosztatikusan regulált kapcsolat. Pl. lökhajtásos repülőgéppel Európából Amerikába utazva, néhány óra alatt, ill. a repülőgépből való kilépéskor hirtelen, a külső környezet jelentős változása következik be. Ilyenkor sokan a környezet és sajátmaguk realitás-érzésének, az önazonosság élményének elvesztéséről számolnak be, összefoglalóan: deperszonalizációs tünetek lépnek fel. Bizonyos alkalmazkodási idő után ezek persze eltűnnek.

A komplex idegrendszeri teljesítmények normális funkcionálásának az állandó környezeti ingerhatásoktól való függését és e függés jellemzőit más kísérletekben is elemezték [16]. A kutatók általában egyetértenek abban, hogy

a környezeti ingerek szerepe és aktív működése emlősöknél már a méhen belüli életben megkezdődik. (Pl. a méhfal összehúzódásai, a testrészek egymással való érintkezése következtében keletkező tapintási ingerek révén.) Születés után az ingerek száma természetesen ugrásszerűen megnő. A legdöntőbb azonban az, hogy az ingerek meghatározott organizációban, rendezett mintázat (pattern) formájában kezdik érni az idegrendszert. Ha oly szemüveggel a szemén nevelnek fel majmot, amely fényt átenged, de az organizált (patterned) percepciót meggátolja (ún. perceptual deprivation), akkor az állat épp olyan vak lesz, mint a teljes sötétben felnevelt párja. Vagyis a perceptuális deprivációnak ugyanazok a következményei, mint a szenzoros deprivációnak.

További fontos adatokat szolgáltattak a hályoggal született gyermekeknél tett megfigyelések. Miután később ilyen gyermekeket megoperáltak, és így látásuk birtokába juttattak, szint pl. viszonylag hamar megtanultak felismerni, de hónapokba került, amíg a hasonló korú, egészségesen született gyermekeknek semmi problémát nem okozó olyan látási mintát, mint pl. négyszög vagy háromszög, megtanultak felismerni. Tehát a normális és organizált inger-környezet (senzoros és perceptív stimulátió) megléte sem elegendő, hanem ennek az élet legkorábbi stádiumától fenn kell állnia. Ennek alapján hangsúlyozzák az érzékelésben *a korai tapasztalat* (early experience) fontosságát. Nagyon demonstrábilis és ezért érdemes idézni egy vakon született, különben igen intelligens leány esetét. Az illető főiskolát is végzett, de miután látását operáció révén visszanyerte, sem tanult meg soha ismerősei közül háromnál többet felismerni vizuálisan [16].

Fentebb az *organizált* ingerek, tehát az inger-minőség fontosságát hangsúlyoztuk. Nem közömbös azonban az ingerek *mennyisége* sem. (Ez különben a homeosztatikus reguláció gondolatának felvetődése után logikailag is következik. E problémára később még visszatérünk.) Ha megszokott, normális állati környezet (ún. free environment) helyett ún. korlátozott környezetben (restricted environment) nevelünk fel kísérleti állatokat (pl. az állatok nem látnak ki a ketrecből, nincsenek körülöttük különféle objektumok), akkor intelligenciájuk jelentősen elmarad a normálisaké mögött.

Az organizmus és környezete között normálisan tehát állandó dinamikus kölcsönhatás áll fenn. A kapcsolatba kerülő ingerek a központi idegrendszer felé konvergálnak, a kölcsönhatás koncentráltan és végső soron ott jön létre, úgy hogy a környezeti külső és a szervezeti belső hatások megtörnek, átszűrődnek és átalakulnak az idegrendszer — szintén ilyen kölcsönhatás révén kialakult — saját strukturális és funkcionális jellemzőin. (Eközben is dialektikus kölcsönhatásban.) Ez a folyamat a magasabb idegtevékenység, a valóság egy önálló minősége. Véleményünk szerint e felfogás alapján lehet a visszatükröző, a tudati tevékenységet misztikumtól mentesen, materialista, monista módon megközelíteni és törvényszerűségeit felfejteni.

A tükrözési viszony azonban a valóságnak egyáltalán nem fotokópiaszerű merev, mechanikus tükrözése. Erre Lenin is utalt, többször hangsúlyozta, hogy a tükrözés *aktív* [20]. Természetesen ez esetben sem elégedhetünk meg a tükrözés aktív voltának általános tételezésével. Az aktivitás tényét és lényegét is konkrét és a részleteket tisztázó kutatásokkal kell feltárni.

Az aktivitás filozófiai tételét az utóbbi két évtized egyik legjelentősebb neurofiziológiai felfedezése, a nem specifikus aktivációs rendszer — vagy, szűkebb értelemben, a formatio reticularis — kutatása ma már igen sokrétű konkrét tartalommal töltötte ki [27, 24]. Jelen ismereteink lényege röviden az, hogy

a formatio reticularis a külső és belső környezet minden inger-kvalitásának találkozási helye, ennek révén az idegrendszer tonizáló centruma. (A tonizáló hatást a neurofiziológiában általában az „arousal" — „ébredés" fogalmával fejezik ki, az ébredést természetesen tágabb értelemben, az általános izgalmi szint és a funkcionális készség fokozódásának értve.) Centripetális és centrifugális, excitációs (serkentő) és inhibitoros (gátló) összeköttetései révén az idegrendszeri izgalom általános és lokális emelésére vagy csökkentésére képes, tehát irányított szűrő-erősítő funkciót tud ellátni. Ennek a felismerésnek az eredményeként megdőlt az érzékelés tradicionális receptor-koncepciója, amely szerint a receptorokban mindig a külvilági inger erősségétől függő izgalom keletkezik és ez a közbeeső synapsokon keresztül változatlan intenzitással a kéregbe kerül, ahol a végső integráció történik. Sokoldalúan bizonyított, hogy információ-szelektálás már a receptornál van, vagyis az idegrendszer és szervezet kölcsönhatása és homeosztázisa már a bemeneti kapuk állandó ellenőrzésével irányított. Sőt, taktilis (tapintási) és akusztikus (hallási) ingerek habituációja decerebrált (féltekéitől megfosztott) állatokon is létrejön, tehát szenzoros synapszisok plasztikus gátlása az idegrendszer alacsonyabb szintjeinek közvetítésével is megvalósul [17].

Az érzékelési és észlelési folyamat aktív voltát komplexebb szinten a tájékozódási reakció elemzésére Grastyánnal és Karmossal végzett kísérleteink mutatják [18, 41]. A klasszikus pavlovi felfogás szerint a környezet minden új ingerére az állatok ún. tájékozódási reakcióval válaszolnak. Kísérleteinkből kiderült, hogy a tájékozódási reakciónak legalábbis nem minden formája feltétlen reakció. Tájékozódási reakció csak oly ingerekre jön létre, amelyeknek az állat alkalmazkodása szempontjából jelentőségük van. Ilyen jelentőséget az inger tanulási folyamat révén nyer. Általánosítva ezt a tapasztalatot, azt mondhatjuk, hogy az észrevevés aktív folyamat, tanulás eredményeként jön létre, vagy, kissé élesebben fogalmazva: azt vesszük észre, amit megtanultunk, és nem azt tanuljuk meg, amit észrevettünk. Ennek jelentőségét nem nehéz megérteni: ha a szervezetet érő állandó és óriási ingertömegből a szervezet *minden ingerre* válaszolna, akkor a túlélést eredményező adaptáció lehetetlen lenne. Az alkalmazkodás, a homeosztázis szempontjából irreleváns ingereket tehát, antropomorf módon fogalmazva, a szervezetnek kíméletlenül el kell utasítania. Ezzel ismét a filozófia és a biológia nagyon közös és kényes problémájához értünk. Felmerül ugyanis a kérdés, hogy az emberi tudatos aktivitás célszerű jellege most már az egész élő természet sajátja-e, vagy pedig két különböző, csak eredményében azonos, de mechanizmusában eltérő jelenségről van-e szó.

E probléma, amelyet jelenleg nem kívánunk elemezni, logikailag az alkalmazkodási mechanizmus elemibb egységéhez, a feltételes reflexhez vezetett vissza bennünket. Vajon ezt a funkciót a feltételes reflex valóban képes megvalósítani? A klasszikus pavlovi reflex: nem. A kutatás objektív logikája már a század 30-as éveiben felszínre hozta, hogy a pavlovi reflex az alkalmazkodási folyamat *mesterségesen izolált*, és nagyon leegyszerűsített része. Pavlovnak természetesen éppen ez az érdeme, hiszen csak ily módon lehetett a bonyolult állati magatartás egy elemibb egységét megtalálni és objektív mérésekre alkalmassá téve elemezni. Miután azonban a megismerés e szintjét a kutatás csaknem kimerítette, a lényegtől a még mélyebb lényeg felé való haladás objektív logikája szerint tovább kellett haladni a *természetes állati magatartás* modelljéhez. Észre kellett venni, hogy a kikötözött állat egyetlen aktusával a környezettel való egyensúly teremtés feladata egyáltalán nem biztos, hogy

megvalósul. A továbbfejlesztés Konorski és Miller lengyel (Konorski Pavlov tanítványa volt, de 1950-ben „a pavlovi tan legalattomosabb kritikusa" epitheton ornansszal tisztelték meg) és Thorndike amerikai kutatók kutatásai alapján indult meg [19]. Kialakult a II. típusú vagy *instrumentális feltételes reflex* modellje, amely már a természetes állati magatartás elemibb egységének tekinthető és amely ma a világ számtalan laboratóriumában használt legeredményesebb megközelítési módszere a magasabb idegtevékenység vizsgálatának [42]. A pavlovi sémától való továbbhaladás Pavlov érdemét természetesen egyáltalán nem csökkenti. Tiszteletlenséget iránta csak az jelentene, ha a lelki tevékenység megismerésének objektív folyamatába szervesen illő és annak lényeges csomópontját alkotó gondolatát az új felismerések és információk alapján nem fejlesztenénk tovább. A pavlovi felfedezés nagyságát éppen hallatlan vitalitása is mutatja.

A klasszikus pavlovi feltételes reflex instrumentális feltételes reflexszé való fejlesztésével a magatartás és a valóság tükrözésének ezen elemibb egysége már valóban képes annak a funkciónak megfelelni, amelyet neki eredetileg Pavlov is tulajdonított: eleme lehet egy, a túlélést biztosító adaptációs mechanizmusnak. Ebben a formájában a feltételes reflex a darwinizmusból következő, Cl. Bernard (a belső környezet állandósága) és Cannon által megfogalmazott (az állandóságot a szervezet *homeosztatikus reguláció* révén biztosítja) nagy fiziológiai gondolatsor logikus folytatása, ill. konkretizálása [7, 4]. Így ugyanakkor szervesen kapcsolódik napjaink egyik középponti és leghatékonyabb tudományos gondolatához, a kontroll és kommunikáció wieneri elméletéhez is [43].

A magasabb idegtevékenység neurofiziológiai kutatásának kezdettől fogva sarkalatos és fascináló kérdése a feltételes reflex kapcsolási mechanizmusának megértése. Az instrumentális feltételes reflex fogalmának kialakulása e probléma előrehaladását már azzal is elősegítette, hogy számos új kérdést provokált. A nem specifikus aktivációs rendszer felfedezése pedig egyrészt újabb adattömeg összegyűjtését inspirálta, másrészt a magasabb idegtevékenység fiziológiája és a pszichológia között teremtette meg a kapcsolatot. Jelentőségét ebből a szempontból úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a külső környezet és a szervezet közötti normális funkcionális viszony az idegrendszeri izgalom egy olyan általános szintjét eredményezi, amelynek eltolódásai jelentős szerepet játszanak a szervezetnek a környezetre való aktív visszahatása regulálásában, ill. a feltételes reflexek képződésében.

A materialista pszichológia oldaláról ugyanekkor a visszatükrözés dialektikus determináltságát kezdték hangoztatni, amelynek lényege, Rubinstein megfogalmazásában, hogy a külső okok a belső feltételeken keresztül hatnak [31, 32]. Vagyis: a külső hatások a reális ember aktuális belső állapota által determinált belső folyamatok közvetítése révén, ezeken mintegy megtörve, tükröződnek.

A neurofiziológia által feltárt és kutatott általános izgalmi szint és a pszichológiában használt aktuális belső állapot a vizsgálat új aspektusának kiinduló pontját jelentette, és ezt az aspektust mindkét tudomány, ha nem is egyidőben, a *motiváció* fogalmával írta le [6]. Az előzők után talán nem lesz meglepő, ha most ismét arra utalunk, hogy a motiváció kutatásának kezdetén annak általános elméleti alapjául szintén a darwini evolúciós és a cannoni homeosztázis-elméletek szolgáltak. Ennek megfelelően a motiváció — végső soron a magatartás — célja a túlélés biztosítása a biológiailag veszélyes álla-

potok kerülése, általában ingerek, de legalábbis a veszélyes ingerek elhárítása révén.

A motiváció ilyen módon való felfogásában az arousal-koncepció kialakulása után következett be változás. Az arousal-jelenség elemzése során ugyanis kiderült, hogy azt a komplexebb magatartási formát, amelyet a nyugati szerzők általában explorációs magatartásnak (exploratory behavior), szovjet és keleti szerzők pedig tájékozódási-vizsgálódó tevékenységnek neveznek, az arousal fokozódása kíséri [2, 38, 39]. Mivel ezáltal megnyílt a lehetőség a tájékozódókutató magatartás objektív indikátor segítségével történő vizsgálatára, rohamosan gyűlni is kezdtek az erre vontakozó adatok. Hamarosan kiderült, hogy az az elképzelés, amely szerint a magatartás célja az ingerek kerülése lenne, téves, mivel az állatoknál igen határozottan megfigyelhető, hogy ingereket keresnek is. Megfigyelték, hogy éhes patkány, még akkor is, ha ismeretlen szituációba helyezik, előbb részletesen megvizsgálja a környezetét, és csak ezután kezd a biológiailag veszélyes inger, az éhség elhárításához. Szobába zárt majmok 19 órán át egyfolytában keményen dolgoznak, nyitogatnak egy ajtót, hogy lássák, mi történik kívül. És természetesen gondoljunk a szenzoros deprivációval kapcsolatban az előbb felsorolt adatokra, ahol, bár extrém helyzetben, de szintén az inger-keresés példáit láttuk [3].

Elméleti-filozófiai meggondolások alapján értékelni ezt a jelenséget nem okoz komolyabb nehézséget. Egyrészt korábban tárgyaltuk már, hogy az idegrendszer a környezeti ingerek egy bizonyos statisztikai átlag-mennyiségével való kölcsönhatásban fejlődik. Ezért a filogenezis és az ontogenezis folyamán bizonyára kialakult az idegrendszernek ehhez a statisztikai átlaghoz adaptált optimállis ingerkapacitása és igénye, és ez részben rögzül is. Az ettől az átlagtól való lényeges eltérés akár felfelé, a túlterhelés irányába (gondoljunk a neurózisokra), akár lefelé, a depriváció irányába, kedvezőtlen. Ezen extrém határok között viszont az optimum nyilvánvalóan a fejlődés folyamán kialakult és beállítódott eléggé széles határok között ingadozhat. Az ember vonatkozásában e határok determinálásában igen fontos szerepet játszhatnak az idegrendszert a társadalmi-kulturális környezet részéről érő ingerek.

Másrészt az arousal-koncepció határozottabban ráirányította a figyelmet az idegrendszerben állandóan jelenlevő ún. „spontán aktivitásra". Ébrenlét és alvás alatt is a külső és a belső környezetből érkező óriási ingertömeg bombázza a receptorokat. Emiatt az idegrendszerben minden pillanatban számos folyamat indul meg, ill. zajlik. Ezek nagyrészt inkompatibilisek, ami nagy mértékben csökkenti az effektív magatartási aktusok megjelenési valószínűségét. A konfliktus megoldása csak további információ gyűjtése, tehát, vulgárisan fogalmazva, inger-keresés révén valósulhat meg [3]. Így a magatartásnak a motiváció felől való megközelítése is a fentebb egyszer már vázolt gondolatsor végéhez, az információelmélethez vezetett bennünket. Nézzünk azonban a motiváció konkrét mechanizmusának kutatásával kapcsolatos még néhány adatot.

A motiváció neuronális organizációjának vizsgálatakor Grastyán és munkatársai két alapvető mozzanatot tártak fel. Megfigyelésük egybevág Schneirla 1959-ben közölt elméletével [33]. Schneirla a magatartás evolúciójának elemzésekor szintén arra a következtetésre jutott, hogy az két alapvető mozzanatra, a megközelítés (approach) és a visszahúzódás (withdrawal) mozzanatára vezethető vissza, és ezek a filogenezis folyamán végig megtalálhatók. Grastyán és munkatársai az általuk húzó (pull) és taszító (push) hatásnak nevezett két

alapmozzanatot feltételes reflex képzés segítségével vizsgálták, és megállapították, hogy e két ellentett, de egymást kölcsönösen feltételező és szorosan összetartozó mozzanat révén az idegrendszer a *szervezet és sajátmaga* homeosztatikus intenzitás-regulációját biztosítja, tehát az ingerületi szint alsó és felső nivóját is aktívan ellenőrzi, szabályozza [10, 11, 12]. Vagyis a feltételes reflex valóban egy homeosztatikusan regulált alkalmazkodási mechanizmus része, esetleg realizálója. Érdekes megjegyezni, hogy bár a feltételes reflex homeosztatikus adaptációs szerepét maga Pavlov, és kezdettől fogva sokan mások is hangsúlyozták, az, hogy ez valóban, ahogy fentebb is láttuk, teljes mértékben homeosztatikus regulációt valósít meg, csak az utóbbi időben vált világossá. Jó példája ez annak, hogy egy jelentős elméletben mennyi, sokáig észre sem vett, objektíve észre nem vehető, kísérletileg meg nem ragadható tartalom rejtőzik. Az elmélet *alkotó* értelmezésével és rengeteg munkával ez az implicit tartalom persze felfedhető. És ez nagyon megszívlelendő és ösztönző tanulság kell, hogy legyen számunkra!

A motivációval kapcsolatban azt jegyezzük még meg, hogy a konkrét neurális kapcsolatok alapvető elveit illetően Grastyán és munkatársai a klasszikus, reciprok antagonista szerveződési elv helyett (Sherrington) [34], inkább pozítív és negatív feedback-kapcsolatoknak tulajdonítanak fontos szerepet [11,12].

A motiváció alapvető folyamatainak feltárása révén lehetővé vált egy rendkívül érdekes, az utóbbi időben sok kutatót foglalkoztató, de korábban csupán szubjektív, hedonisztikus, tehát nem természettudományos magyarázattal értelmezhető jelenségnek, az öningerlésnek, objektív és a mechanizmus oldaláról való megközelítése is. Az adatok alapján úgy látszik, hogy öningerlés a motiváció neurális mechanizmusa fenti két alapvető mozzanatának, a megközelítésnek és a visszahúzódásnak egy speciális kapcsolódási pontjukon való ingerléses beavatkozáskor jön létre. Ezért olyan biológiai modellnek, a tanulás karikatúrájának tekinthető, amelynek tanulmányozása révén a motiváció-szerveződés további sajátságainak feltárása remélhető [13].

Végül arra szeretnénk utalni, hogy mindezek a vizsgálatok az agyi elektromos tevékenység szimultán regisztrálásával folytak és folynak. Ez a módszer, amelynek a feltételes reflexológiával való kombinálása ellen nálunk az 50-es években sokan tiltakoztak, nemcsak a magatartás agyi elektromos kísérőjelenségeinek objektív regisztrálását tette lehetővé, hanem fontos elvi felismerések létrejöttéhez is hozzájárult [22, 23,]. Pl. már Szecsenov felismerte a gátlás fontos szerepét a magasabb idegtevékenységben [37]. A gátlás jelentőségét Pavlov azzal húzta alá, hogy aktív voltát hangsúlyozta [29]. Ugyanakkor azonban a gátlást létrehozó neuronális történésekről Pavlov életében még semmit sem tudtak. Az elektrofiziológiai módszerek alkalmazásával sikerült a gátlás aktív voltát igazolni, és tisztázni a mögötte álló neuronális, anyagi folyamatokat is. Arról természetesen sohasem szabad megfeledkezni, hogy elemibb jelenségeknek a komplexebb folyamatokban játszott szerepét általában nem lehet csak az elemibb szint mozgástörvényeinek figyelembevételével megérteni. Jó példa erre Andersen 1964-ben hippocampus pyramis sejten tett azon megfigyelése is, hogy az ún. postanodalis exaltatio stádiumában, *utóhatásként* — tehát akkor, amikor az inger már nem hat — a működés oly nagy méretű fokozódása lép fel, amekkora aktivitást direkt ingerléssel sohasem lehet kiváltani [1]. A jelenségnek azonban nem tudott funkcionális jelentőséget tulajdonítani. A feltételes reflex kapcsolási mechanizmusában a gátlásnak — hagyományos

diszkriminatív és protektív funkciója mellett — Grastyán már korábban fontos energia akkumuláló és időzítő szerepet is tulajdonított. Ezt a posztulátumot Andersen megfigyelése teljes mértékben alátámasztja, ill. Andersen elemi szinten érthetetlen megfigyelése Grastyán komplexebb összefüggések figyelembevételével felállított hypotézisének keretei között jól értelmezhetővé válik [12].

Az ismertetett adatokkal, amelyek a magasabb idegtevékenység szerteágazó megközelítési módjaiból illusztráltak néhányat, azt az utat szerettük volna megmutatni, amelyen haladva az emberi bonyolult visszatükröző, tudati tevékenység törvényszerűségeihez és lényegéhez közelebb juthatunk, és amely utat további részletesebb elemzéseink folyamán magunk is szeretnénk követni. A jelen cikkben kifejtettekkel ezenkívül talán sikerült még két dologra felhívni a figyelmet. Egyrészt arra, hogy a biológiai alkalmazkodásnak az állatvilág filogenezise során kialakuló, fejlődő és egyre bonyolultabbá váló idegrendszeri struktúráival és funkcióival az ember is rendelkezik, tehát ebből az alkalmazkodási sorból *mereven* kiszakítani az embert sem lehet. Az alkalmazkodás az embernél persze minőségileg meg is változik. Ezt fejezzük ki azzal, hogy az társadalmi jelenség, és amikor specifikumait akarjuk meghatározni, ezt az általános megjelölést kell konkrét tartalommal kitölteni. Ennek folyamán azonban, a visszavezetéstől való félelem miatt, sokan teljesen elhanyagolják az alkalmazkodásnak mindenhogyan alapjául szolgáló biológiai mechanizmusokat. Ez ugyanolyan helytelen, és a *megoldást ugyanannyira akadályozza,* mint a mechanikus visszavezetésre való törekvés. Vagyis a mozgásszintek problémáját a visszatükröző-tudati tevékenység vizsgálatakor is a kontinuitás és diszkontinuitás dialektikus egységében kell vizsgálni.

Másrészt azt szerettük volna aláhúzni, hogy a megismerés különböző és nehéz kérdéseihez alkotó módon a filozófia is mindig csak a tények tömegének legszigorúbb és legkövetkezetesebb ismeretében járulhat hozzá. A tényekkel kapcsolatban viszont nem árt szem előtt tartani, hogy természetük ma, a kutatás nagyfokú differenciálódása, a metodikák bonyolulttá válása miatt, megváltozott. Ez azt jelenti pl., hogy egy-egy adat értékelése sokszor a szakkutató számára is komoly nehézséget jelenthet. Fokozottan állhat ez a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó, de természettudományos kísérleti tapasztalattal egyáltalán nem rendelkező filozófus esetében. Fontos, hogy a filozófia és a szaktudományok között *kétirányú kölcsönkapcsolatok* álljanak fenn. Ezen belül azonban jelenleg a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó filozófusok fenti értelmű szaktudományos felkészültsége iránti igényt tartjuk indokoltnak kiemelni. Ma már nem elég az — ezt elsősorban és mindenképpen a *biológia* vonatkozásában állítjuk —, ha a filozófus a szaktudományi ágazat főbb adatait és elméleteit ismeri. Napjaink tudományos közhelye, hogy a filozófia fejlődésének a szaktudományos adatokból adódó általánosításokon kell alapulnia. A kutatás felaprózódása miatt viszont kialakulhatnak — és ki is alakulnak — olyan hosszabb időszakok, amikor a szaktudományban még nincs olyan általánosítás, amely legalább a részletek bizonyos mennyiségét összefoglalná és a filozófiának közvetítené. A filozófus természetesen nem várhat ölbe tett kézzel erre. Ahhoz azonban, hogy egy biológiai adatot értékelhessen, és azt is meg tudja ítélni, hogy milyen összefüggésben használhatja fel, s alapján meddig mehet el a következtetéseiben, laboratóriumi, a szakterület fő kutatási módszereivel szerzett gyakorlati tapasztalatokra is szüksége van. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy a filozófusnak akárcsak egyetlen, kisebb szaktudományágazat összes kísérlet-típusait is végig kell csinálnia!

Ezt maguk a szakkutatók sem teszik ! De aki legalább néhány módszert, kísérletet saját maga végigcsinált, aki a vizsgált objektummal a laboratóriumi faggatás közben érzéki-közvetlen kapcsolatba is került, az a valóságos folyamatok számtalan olyan apró mozzanatának birtokába jutott, amelyeket esetleg sohasem írnak le, de mégis nem kis mértékben járulnak hozzá egy-egy újabb összefüggés felismeréséhez. Kialakítanak olyan evidencia-élményeket, amelyek egy halványan felcsillanó, de később fontosnak bizonyuló összefüggés követésétől esetleges kudarcai és racionális meggondolásai ellenére sem hagyják eltávolodni a kutatót. Megtanítják arra, hogy a mások által leírt tényeket is a szaktudomány ilyen sajátos dialektikája szerint tudja értékelni. Azt is mondhatnánk, hogy az ilyen tapasztalat tanít meg egyszer tartósan ragaszkodni valamihez, máskor azonnal elvetni azt. Ennek jelentőségét a valóság tudományos ostromlásában nem kell méltatnunk, és úgy gondoljuk, hogy erre a filozófusnak is szüksége van akkor, ha e küzdelem *aktív* résztvevője kíván lenni. Nem lehet véletlen az, hogy azok, akik a természettudományok filozófiai problémáiról ma a marxista filozófiában alkotó módon nyilatkoznak, nagyrészt maguk is rendelkeznek azzal a szaktudományos tapasztalattal, amelyre apelláltunk (V. A. Fok, A. D. Alexandrov, Sz. L. Szoboljev, A. M. Ljapunov, Sz.L. Rubinstein, A. N. Leontyev). Kár viszont, hogy sokkal kevesebb ilyen tudós van a biológusok között.

Lehetséges, hogy felfogásunknak ugyanaz lesz a távoli, perspektivikus következménye, mint amit Engels „a természet dialektikus felfogásá"-nak nevezett, vagy amiről Marx ezt írja: „*egy* tudomány lesz" [9, 26]. Ha így van, vállaljuk ezt a konzekvenciát. De ez a még nagyon távoli jövő kérdése. A filozófia és a neurofiziológia együttműködése azonban már mindenképpen a *jelen igénye is*, úgy, ahogy azt fentebb vázoltuk. Ez a feltétele a lenini visszatükrözési elmélet konkretizálásának, vagyis az elmélet és a gyakorlat legújabb problémái és eredményei alapján való elmélyült alkotó értelmezésének és továbbfejlesztésének is.

IRODALOM

[1] Andersen, P. C.: *Correlation of structural desing with function in the archicortex.* In: Eccles, J. C. (ed.): *Brain and conscious experience.* Springer, Berlin *1966.* 59—84. o.

[2] Berlyne, D. E.: *Conflict, arousal and curiosity.* McGraw-Hill, New York *1960.*

[3] Berlyne, D. E.: *Curiosity and exploration. Science, 1966,* 153 : 25—33.

[4] Bernard, Cl : *Leçons de la physiologie experimentale.* Paris *1855.*

[5] Bexton, W. H., Heron, W. and Scott, T. H.: *Effects of decreased variation in the sensory environment. Canad, J. Psychol., 1954,* 8 : 70.

[6] Bindra, D.: *Motivation.* Ronald, New York, *1959.*

[7] Cannon, W. B.: *Organization of physiological homeostazis. Physiol. Rev., 1929,* 9 : 399.

[8] Darwin, Ch.: *A fajok eredete.* Akadémiai-Művelt Nép, *1955.*

[9] Engels, F.: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv.* Kossuth, *1963.*

[10] Grastyán, E., Karmos, G., Vereczkei, L., Martin, J. and Kellényi, L.: *Hypothalamic motivational processes as reflected by their hippocampal electrical correlates. Science, 1965,* 149 : 91—93.

[11] Grastyán, E., Karmos, G., Vereczkei, L. and Kellényi, L.: *The hippocampal electrical correlates of the homeostatic regulation of motivation. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1966,* 21 : 34—53.

[12] Grastyán, E., Molnár, P., Szabó, I. és Kolta P.: *Magatartásfiziológia és kibernetika. Magyar Pszich. Szemle, 1968,* megj. alatt.

13] Grastyán, E., Szabó, I., Molnár, P. és Kolta, P.: *Rebound, reinforcement, selfstimulation. Science, 1968,* megj. alatt.
[14] Haeckel, E.: Die *Welträtsel.* Bonn, *1900.*
[15] Hebb, D. O.: *The motivating effects exteroceptive stimulations. Amer. J. Psychol., 1958;* 13 : 109—113.
[16] Hebb, D. O.: *A textbook of psychology.* W. B. Saunders Co., Philadelphia and London *1958.*
[17] Hernandez-Peon, R.: *Reticular mechanisms of sensory controll.* In: W. A. Rosenblith (ed.): *Sensory communication.* J. Wiley, New York — London *1961.* 497—520.
[18] Karmos, G., Grastyán, E., Losonczy, H., Vereczkei, L. and Grósz, J.: *The possible role of the hippocampus in the organization of the orientation reaction. Acta Physiol. Acad. Sci. hung. 1965,* 26 : 131—141.
[19] Konorski, J.: *Conditioned reflexes and neuron organization.* Cambridge Univ. Press, *1948.*
[20] Lenin, V. I.: *Materializmus és empiriokriticizmus. Össz. Műv.* 18. köt. Kossuth, *1964.*
[21] Lenin, V. I.: *Filozófiai füzetek. Művei 38. köt.* Bp., *1961.*
[22] Lissák K.: *Kibernetika a neurofiziológia szempontjából. Magy. Tudomány, 1956,* 4—6. sz.
[23] Lissák K., Grastyán E.: *A magasabb idegműködés kutatásának új útjai. Magy. Fil. Szemle, 1958,* 2.
[24] Magoun, H. W.: *The waking brain.* Charles C Thomas, Springfield, Illinois *1964.*
[25] Marx, K.: *A hegeli államjog kritikája.* MEM. 1. köt. Bp. *1957.*
[26] Marx, K.: *Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből.* Bp., *1962.*
[27] Moruzzi, G. and Magoun, H. W.: *Brain stem reticular formation and activation of the EEG. Electroenceph. clin. Neurophysiol. 1949,* 1 : 455—473.
[28] Parin, V. V.: *A tények tekintélye. Lity. Gaz.* V. évf. 12. sz. febr. 24.
[29] Pavlov. I. P.: *Összes Művei, III/1, 2. IV.* Akadémiai, 1954, 1956, 1958.
[30] Porsnyev, B.: *A társadalmi pszichológia és az új ember kialakulása. Kommunyiszt, 1963,* 8. sz.
[31] Rubinstein, Sz. L.: *Az általános pszichológia alapjai.* Akadémiai, *1967.*
[32] Rubinstein, Sz. L.: *A pszichológia fejlődése.* Tankönyvkiadó, *1967.*
[33] Schneirla, T. C.: *An evolutionary and developmental theory of biphasic processes underlying approach and withdrawal.* In: Jones, M. R. (ed.): *Nebraska symposium on motivation.* Lincoln, Nebr. *1959.* 1—42. o.
[34] Sherrington, Ch.: *The integrative action of the nervous system.* Yale Univ. Press, New Haven *1961.*
[35] Solomon, P. (ed.): *Sensory deprivation.* Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts *1961.*
[36] Szabó András György: *Sztálin filozófiai műveiről. Magy. Fil. Szemle.* 5 : 853—884. *1961.*
[37] Szecsenov, I. M.: *Az agy reflexei.* Akadémiai, *1954.*
[38] Szokolov, E. N.: *Érzékelés és feltételes reflex.* Moszk. Univ., Moszkva *1958.*
[39] Szokolov, E. N.: *Higher nervous functions. Ann. Rev. Physiol., 1963,* 25: 545.
[40] Váriné Szilágyi Ibolya: *Az érzékelés pszichofiziológiája és a marxista ismeretelmélet. Magy. Pszich. Szemle, 1967,* 24 : 19—32.
[41] Vereczkei, L., Karmos, G. és Grastyán E.: *A tájékozódási reakció idegélettani elemzése. MTA Pszichol. Tanulm.,* 7 : 123—128. Akadémiai, *1965.*
[42] Vereczkei L.: *A magasabb idegtevékenység vizsgálatának történelmi útja és szükségessége. Magy. Fil. Szemle, 1965,* 9 : 1—33.
[43] Wiener, N.: *Cybernetics.* J. Wiley and Sons, New York 1948.

ЛЕНИНСКАЯ ТЕОРИЯ ОТРАЖЕНИЯ И СОВРЕМЕННАЯ НЕВРОФИЗИОЛОГИЯ

Л. Верецкеи

Философское формулирование сознательной человеческой деятельности, так называемую теорию отражения Ленин разработал в соответствии с данными естественнонаучных исследований. Результаты специальных наук, а именно биологии и неврофизиологии, естественно, нельзя оставлять без внимания и в настоящее время. Сознание является в то же время и общественно определенным явлением. Естественно, что и это положение

должно быть заполнено результатами конкретных социологических, социал-психологических исследований; в противном случае общество станет самостоятельной, абсолютизированной, независимой от индивидуума и парящей над ним категорией.

Из широко разветвляющихся специальных исследований высшей нервной деятельности в статье излагаются данные относительно сензорной и перцепционной депривации, а также — в связи с активностью сознания — относительно анализа formatio reticularis и ориентационной реакции. В связи с изложением arousal-концепции, инструментальных условных рефлексов и мотивации автор указывает на гомеостатическую регулирующую роль нервных процессов, поведения, в конечном счете отражения.

В работе подчеркивается, что складывающимися и развивающимися в процессе филогенеза животного мира структурами и механизмами нервной системы, служащими биологическому приспособлению, обладает также и человек, приспособление которого, однако, и качественно меняется. При анализе известной нам наиболее развитой формы приспособления, человеческой сознательной-отражающей деятельности многие, боясь сведения, полностью оставляют без внимания биологические механизмы. Это так же неверно и в такой же степени препятствует решению вопроса, как и стремление к механическому сведению. Правильное решение — исследование соответственно диалектике континуитивности и дисконтинуитивности уровней движения.

В заключение автор подчеркивает важность определенного практического специальнонаучного опыта философов.

THE LENINIST REFLECTION THEORY AND MODERN NEUROPHYSIOLOGY

L. Vereczkei

The philosophical formulation of the activity of human mind — the so-called reflection theory — was developed by Lenin in a way that accorded with the datas of investigations in natural sciences. The results of special sciences, namely those of biology and neurophysiology must also to-day be taken into account. The human mind is determined by social components, too. This thesis must also be supported by concrete sociological, socio-psychological investigations, otherwise society becomes a category that is independent of the individual.

From the various researches concerning higher nervous processes the paper deals with the following: the sensorical and perceptual deprivations, and in connection with the activity of the reflection the results of investigations concerning the formatio reticularis and the orientation reaction. In dealing with the arousal-conception, the instrumental conditional responses and the motivation the paper draws attention to the homeostatic regulating function of the nervous processes, the activity, and, ultimately, the reflection.

The paper emphasizes that man, too, has those structures and mechanisms of sis of the nervous system serving biological adaption which developed in the filogenethe aminal world; but there are qualitatively different forms of adaption, characteristic for man. When examining the reflectional activity of the human mind, as the highest form of adaption, many philosophers — afraid of "reduction" — leave out of account the biological mechanisms. This is just as wrong, and prevents a solution of the problem in the same way, as the tendencies of mechanical reductionism. The proper solution can only spring from a dialectical examination of the continuities and discontinuities of different forms of motion.

In conclusion the author emphasizes the importance of philosophers being practically trained in certain special sciences.

A színjáték eredete

HONT FERENC

A mimetikus cselekvés

A színjátszásnak alapeleme, nélkülözhetetlen mozzanata a mimetikus cselekvés. De a teljes színjátszás nem azonos az egyszerű mimetikus cselekvéssel, amelyre végső soron visszavezethető. A mimetikus cselekvés maga, persze nem abban a magasabb síkra emelt formában, mint ahogy a színjátékban megjelenik, egyidős az emberiséggel. Sőt az embernél is ősibb, hiszen csíraformáit már az állatvilágban is megtalálhatjuk.

A színjátszó tevékenységből alakult egyre tudatosuló társadalmi jelenség, a *színjáték*, az emberiség történelmi fejlődése folyamán teljesedett változó formákban *színházművészetté*.

Goethe ezt írja a *Faust*ban: „Kezdetben volt a tett."

A színjátszás előtörténete az emberré váló élőlénynek a létfenntartásához nélkülözhetetlen cselekvéseket felidéző, ösztönszerű mimetikus tevékenységeinek csíraformáival kezdődik.

Karl Groos *A népek játékai* című híres könyvében számos (bár néha vitatható) példát említ az állatok „színjátszásáról". De bárki megfigyelhet kölyökkutyát vagy kiscicát, amint élettelen tárggyal, kővel, fadarabbal, labdával, ezeket képzeletében eleven üldözötté alakítva, vadászatot játszik. Eldobja, utána iramodik, kergeti, megfogja, mintha valóságos eleven nyulat vagy egeret üldözne. Létfenntartó tevékenység, valóságos cselekvéssorozat elevenedik meg képzeletében, és ennek megfelelően viselkedik, mint minden „színjátszó".

A csoportban élő állatok, ezek a kezdetleges társas lények, még szemléletesebb példákkal szolgálnak a színjátszás mimetikus mozzanatú csíraformáinak elemzéséhez. Minden csorda, falka vagy nyáj élén (sőt az ék alakban repülő madaraknál is) ott láthatjuk az utat mutató vezetőt, s mögötte az őt követő közösséget. Ha a vezérállat oldalra fordul, a többiek utána fordulnak, ha megáll, a többiek is megállnak, önmaguktól nem fordulnak vissza, megvárják, míg a mozgásával irányító vezér visszafordul.

Az útmutató vezető és az őt követő állatcsoport esetében már a célszerű, de semmiképpen sem céltudatos *szerepjátszás* kezdetleges formáit fedezhetjük fel.

Mit jelent ez a kifejezés: szerep? A szó maga a nyelvújításkor keletkezett, de töve, a *szer*, a régi magyar nyelvben *sort, rendet* jelentett. Valamilyen meghatározott sorrendben végrehajtandó cselekvéssorozatot, viselkedésmódot, működést értünk rajta. Ma is azt mondjuk: mi a szerepe ennek az alkatrésznek ebben a gépben?; vagy: ez az ember fontos szerepet tölt be a társadalmi életben. (A társadalmi „szerep" a korszerű társadalomtudománynak már nélkülözhetetlen kategóriája.) Meghatározott, legtöbbször íratlan törvények szerint

viselkedünk az életben mint szülő, gyermek, házastárs, tanár, tanító, utas, kalauz stb. Minden többé-kevésbé állandósult viselkedésmód: *életszerep.*

Ilyen életszerep rendkívül kezdetleges csíraformája a vezérállat és az őt követő csordatagok viselkedése is. A vezérállat a vezető szerepének megfelelően viselkedik; rendszerint régebbi úti tapasztalatok feltételes reflex által *történő felidézésével* meg kell találnia a célhoz vezető utat, és nem szabad letévednie róla. Ez a feladata. De ugyanakkor van még egy másik is. Az útirányt és az előrehaladás módját, tempóját, változtatásait mozgásával, hangjelzéseivel, egész viselkedésével *meg is kell mutatnia* a többieknek. A vezető szerepét nemcsak önmaga, hanem *mások számára* is végigéli.

A vezetett csoporttagok átveszik a vezérállat viselkedését. Alkalmazkodnak hozzá, imitálják, követik. Íme a színjátszás egy másik alapeleme: az *imitáció,* amely nem másolást, nem utánzást jelent, hanem a ható példára visszaható, megfelelő cselekvést. Az *imitatio Christi* szó szerinti fordítása régi magyar nyelven *Krisztus követése,* nem pedig utánzása. Az imitáló cselekvés nélkülözhetetlen, teljesen új összefüggésben megnyilvánuló alapeleme nemcsak minden emberi gyakorlati alkalmazkodásnak, hanem — ismét újabb és magasabb, tudatosabb összefüggésben — a színjátszásnak is. A vezetettek az állatvilágban elsősorban a vezérállat viselkedéséhez, ugyanakkor egymáshoz is alkalmazkodnak. (Sokkal fejlettebb és bonyolultabb belső aktivitással alkalmazkodnak a színjátszókhoz és egymáshoz is a későbbi nézők, a közönség tagjai.)

A színjáték alapelemeinek csíráit nem csupán az állatok világában fedezhetjük fel. Fejlettebb, de még mindig igen kezdetleges formákban megfigyelhetjük a gyermekek játékaiban is. Gondoljunk csak az apja kalapjával és botjával felnőttet játszó kisfiúra vagy a homokból pogácsát sütő kislányra. A létfenntartáshoz és minden társadalmi tevékenységhez nélkülözhetetlen mimetikus cselekvések megmaradnak a felnőttek mindennapi életében is. *Életszínjátszás* nélkül nem tudjuk átélve elsajátítani, magunkévá tenni a környező világot. Másokra hatni sem tudunk nélküle.

Az életszínjátszás alapelemeinek csíra-formáiból, a másokra ható önkéntelen életszerepjátszásból, egy megtörtént vagy megtörténhető eseménysorozat felidézéséből és érzékeltetéséből, az egy helyen és egyidőben egymásra ható élőlényeknek a későbbi színjátszók — nézők — viszonyhoz hasonló sajátos kapcsolatából bontakozott ki a történelem folyamán a létfenntartó tevékenységektől elválaszthatatlan *életszínjáték,* majd a mindennapi életből kiemelkedő, de rá visszaható *ünnepi színjáték,* és végül az intézményekben megvalósuló, művészetté nemesedett *művészi színjáték.*

Az életszínjáték

A színjáték az emberi társadalommal együtt alakul és fejlődik. Az első társadalmi alakulatról, az ősközösségről, s különösen legkezdetlegesebb szakaszáról, a félig állati, félig emberi gyűjtögető hordaéletről, igen kevés a megbízható ismeretünk. A színjáték történetének későbbi korszakait is csak nagy erőfeszítéssel, sajátos módszerekkel derítheti fel hitelesen a kutató. Hiszen a színjáték csak a jelenben él. A tárgyi emlékek csupán a valaha élő egész töredékes darabjai, a megmaradt szövegek, a többé-kevésbé megbízható leírások vagy ábrázolások, szintén kiegészítendők, s főként többféleképpen értel-

mezhetők. A színjáték kezdeteinek kutatásában tárgyi emlékekre tehát alig vagy egyáltalán nem támaszkodhatunk. Más tudományok eredményeit felhasználva feltételezésekre, a fejlettebb, magasabbrendű társadalmi jelenségekből kiinduló visszakövetkeztetésekre kell szorítkoznunk.

A gyűjtögető hordában valószínűleg nem volt még színjáték — legalábbis nem tudunk róla —, csak a létfenntartáshoz nélkülözhetetlen és ettől elválaszthatatlan színjátszásszerű mimetikus tevékenység, kezdetleges életszínjátszás. A helyről helyre vándorló, kis hordák tagjai gyűjtögetés és olykor alkalmi vadászat vagy halászat közben mimetikus cselekvésekkel alkalmazkodtak egymáshoz, sajátították el egymás tapasztalatait, hagyományozták nemzedékről nemzedékre a létfenntartáshoz szükséges eljárásokat. A hordák nőttek, gyarapodtak. Egyre több eleségre volt szükségük. Már nem volt elegendő annyi élelem, amennyit a horda a természettől szinte ajándékba kapott. A több élelmet az alig-embernek erőfeszítéssel, ügyességgel, alkalmas eszközökkel, fáradságos *munkával* meg kellett szereznie, és közben egységesen és szervezetten védekeznie kellett a vadállatok ellen, a hideg ellen, majd az egyik hordának a másik ellen is.

A történelem első korszakának e legősibb és valószínűleg leghosszabb, talán több tízezer vagy százezer éves szakaszában vált a kis hordákban vándorló, főként gyűjtögető, két lábon járó élőlény az *együttes munka* következtében és tökéletesedésével szerszámkészítő, gondolkodó, beszélő emberré; a gyűjtögető horda szervezettebb, főként vadászatból és halászatból élő közösséggé; az együttműködést mimetikus cselekvések egymásrahatásával elősegítő (és továbbra is megmaradó) életszínjátszás a tagoltabb és bonyolultabb munkafolyamat szerves részeit képező életszínjátékká. A gyűjtögető szakasz végén, a vadász—halász szakasz elején, már világosan megkülönböztethetjük a színjáték elemeit, sőt felismerhetjük a teljes életszínjátékokat is, *munka előtt, munka közben* és *munka után.*

Őskori és mai ábrázolásokból, utazók leírásaiból tudjuk, hogy a primitív népek vadásza gyakran úgy igyekszik megközelíteni az elejtendő vadat, hogy magára veszi egy már megölt állat fejét és bőrét, s az állathoz hasonlóan viselkedik. Ilyen módon közvetlen közelből dobhatja kezdetleges hajítófegyverét, majd lőheti ki nyilát. A vadászat szerves részeként, tehát munka közben alakult ki az életszerep egyik magasabb formája, az, amikor az ember nem saját magát helyezi más, valódi vagy képzelt körülmények közé, hanem egy másik alak (ezúttal állat, később már ember vagy képzelt lény) jellegzetességeit veszi át, és ezeknek megfelelően viselkedik. Imitál, mimetizál. A valódi állatfej a készített álarc, a *maszk* és a festett maszkírozás ősformája, ugyanúgy, ahogy a felvett állatbőr a *jelmezé.* A viselkedésmódok ismételt változtatásából, az énszerepből az alkotott tárgyi tényezők gazdagodásával együtt fejlődnek ki a *színpadi alak* elvont körvonalai.

A primitív vadász nem alakul át teljesen a megelevenített állatalakká, hiszen miközben állatként viselkedik, vadászik. Állat és vadász egyszerre, ahogy a színpadon a szerepet megelevenítő színjátszó is egyszerre a szerep is meg a színész is. A primitív vadász tevékenységében egyesülő *rejtőzés* és *megmutatás* — egyre változó és egyre bonyolultabb összetételekben — megmarad a színjátszás két állandó tényezőjének a színjáték egész történelme folyamán.

A szerep, a megelevenített alak mellett a színjátéknak másik nélkülözhetetlen tényezője a megelevenített történet, a *cselekmény.* Ebből fejlődik ki később a *dráma.* A cselekmény maga a vadászat lefolyása, ebbe szükség szerint

illeszkednek a vadásztevékenység valóságos cselekvései és az állatalak viselkedésének megelevenített mozzanatai, egymást áthatva, olykor epizódszerűen. A cselekmény megelevenítése, a munkafolyamat egészének vagy egymáshoz illesztett részleteinek felidézése, pl. a vadászat lefolyásának szükségszerűen átalakított megismétlése más körülmények között, azokban a színjátékszerű jelenségekben alakul ki, amelyek, noha továbbra is szoros kapcsolatban maradnak a munka folyamatával, a vadászattal vagy más létfenntartó tevékenységekkel, de bizonyos mértékig elkülönítve tőlük. Ezekben a munka előtti és munka utáni életszínjátékokban alakul és fokozódik a színjáték legfontosabb funkciója: a közösségben élő emberek önmagukra is visszaható *egymásra hatása.*

Az alig-emberek munka előtti önmagukra visszaható életszínjátszására következtethetünk az Altamíra, Font de Gaume stb. barlangjaiban felfedezett, fiatalabb paleolitikumból ránkmaradt, sziklára festett állatábrázolásokból. (A munka előtti színjátszás természetesen a munkára való felkészülés tevékenységét jelenti, hiszen minden munka előtti színjátékot megelőztek valóságos munkatevékenységek, pl. vadászatok, amelyeknek megtörtént mozzanatait idézik föl, alkotják újjá a munka, a vadászat előtti életszínjátékokban is.)

A félhomályos barlangok falára festett életnagyságú színes állatábrázolások *a vadászatokban cselekvően résztvevők szemszögéből* felidézett és rögzített képek. A vadászat közben részletesen megfigyelt, a barlangfalakon háttér nélkül, természethűen, mozdulatlanná merevített állatalakok a vadász célpontját idézték fel, és valóban célpontul is szolgáltak, szinte *kellékként, díszletként.* A vadászatot mimetizáló, a vadászatra felkészítő barlangi életszínjátékban nyilakat lövöldöztek rájuk. A képek előtt, a talajban, táncolók meztelen lábának nyomai maradtak fenn. A gyakran rendszertelenül egymásra festett állatalakok azt is bizonyítják, hogy csupán egy—egy alkalomra készültek, a vadászatra felkészítő, önerősítő életszínjáték alkalmi céljára. A szabadból a szűk barlang színterébe áthelyezett, térben és időben tömörített vadászati tevékenységet a felidézéshez szükséges felfokozott lelkiállapot létrejöttét is elősegítő ritmikus mimetikus mozgással ismételték, gyakorolták, játszották el, újra és újra, munkába indulás előtt.

A színjáték három nélkülözhetetlen tényezője: a szerep, a cselekmény és *a közönség.* Az életszínjáték akkor kezd átalakulni alkalmi vagy ünnepi színjátékká, amikor megjelenik a közönség, a nézők csoportja. Az őskőkori barlangi életszínjátékokban a cselekmény a vadászat felidézett mozzanataiból áll. A résztvevők önmagukat és az állatokat is játsszák vadászat közben, azaz vadászok és vadak szerepét alakítják, eleinte ugyanazok a személyek, szerepváltoztatással. Színjátszás közben legföljebb egymást nézhetik, hiszen nemcsak önmagukra, hanem egymásra is hatnak, játszók és nézők egyszemélyben. A nézők csoportja még nem vált külön a színjátszók csoportjából. Hogyan és mikor alakult ki a közönség?

Az őskőkor, a paleolitikum befejező szakaszából az újabb kőkorba, a neolitikumba átvezető átmeneti kőkorból, a mezolitikumból is maradtak ránk festett emlékek, mint pl. a spanyol Levante legtöbbször vadászatot ábrázoló sziklarajzai. Ezek a rajzok általában sziklafüggönyökön találhatók. Jellegükben és méreteikben is különböznek a korábbi barlangfestményektől. A sokszor természetes nagyságban ábrázolt állatok helyett itt kicsinyített — legföljebb 10—15 cm magas — s így gyorsan felvázolható — ember- és állatala-

kokat láthatunk. A célpontszerűen mozdulatlanná merevített állatábrázolások helyett itt vadászatok, harcok mozgalmas cselekményét, csoportok tevékenységét, állatok és emberek mozgását ugyan leegyszerűsítve, de igen nagy kifejező erővel ábrázoló jelenetekben szemlélhetjük. És ami a színjáték történetét illetően a legfontosabb: a levantei sziklarajzokon látható jeleneteket nem a cselekvően résztvevő, hanem a vadász-, a harctevékenységet (esetleg az eljátszását) *kívülről néző szemszögéből* ábrázolták.

De kik ábrázolták? A munkamegosztás ebben az időszakban még nagyon fejletlen. A munkatevékenységekben eleinte az egész közösség résztvesz. (Ezt a több célra felhasználható egykorú munkaeszközök is tanúsítják.) Később bizonyos munkatevékenységek végrehajtói csak a nők (házimunka, gyümölcsszedés), más munkatevékenységeké, így pl. a vadászaté, a halászaté, a harcé, a férfiak összessége — kivéve a *munkában még járatlan fiatalokat.* Kik festették tehát a vadász- és harcjeleneteket külső néző szempontjából ábrázoló levantei sziklaképeket? A férfiak? Ők nem tehették, hiszen mindegyikük mindig résztvett ezekben a tevékenységekben, amelyeket csak belülről, a cselekvően résztvevő nézőpontjából szemlélhetett. A nők? Ők sem. A levantei sziklarajzokon a külső szemlélő nézőpontjából ábrázolt táncoló nőket is láthatunk.

A paleolitikum barlangi életszínjátékának az volt a funkciója, hogy a munkafolyamat mozzanatainak mimetikus felidézésével felkészítsen a vadászatra. A színjátéknak az ősközösségben azonban lassan kialakult egy másik funkciója is: a tapasztalásnak, az ismereteknek, a jártasságnak átadása, átszármaztatása nemzedékről nemzedékre. Valószínű, hogy a munkában járatlan fiatalokat oly módon tanították meg pl. a vadászatra, hogy ezt legelőször eljátszották előttük, ezt követően vonták be őket a vadászatot megelevenítő színjátékba, majd a valóságos vadászatba. Ez az eljárás majdnem mindenütt fellelhető a természeti állapotban élő, ún. primitív népeknél, sőt másutt is. Kézenfekvőnek tűnik előttünk az a feltevés, hogy a látottakat a fiatalok gyorsan megörökíthető, kicsinyített formában rögzítették, akár emlékeztetőül is. Feltehető tehát, hogy a levantei sziklarajzokat, a munkafolyamatot megelevenítő színjátékot és ezáltal a munkafolyamatokat elsajátító fiatal nézők, *az első közönség* tagjai készíthették.

Az első közönség kialakulására természetesen nem csupán ez a feltevés az egyedül lehetséges magyarázat. A színjáték történelmi fejlődésének nem egyetlen lehetséges útja van. A színjáték tagozódása, osztódása, differenciálódása a történelem kezdeti időszakában szorosan összefügg a munkamegosztás alakulásával. Azokban a közösségekben, ahol már megjelentek a csoportos munkamegosztás kezdeti formái, ezzel egyidőben megkezdődött a színjáték tagozódása is. A játszók játék közben eleinte egymást nézik. Ismerünk olyan színjátékokat is, ahol a játszók felváltva hol játszók, hol nézők. Ugyanakkor a játszókon belül is megindul a tagozódás. A vadász-színjátékokban eleinte ugyanazok alakítják a vadászokat és a vadakat. Később a csoportok is, a szerepek is különválnak. A levantei sziklarajzokon is láthatunk egymással harcoló külön csoportokat. A primitív kórusdrámák felelgető csoportjainak fejlettebb formája az antik görög dráma kórusa és antikórusa.

A munka előtti önerősítő és felkészítő életszínjátékok, majd a belőlük kifejlődő alkalmi vagy ünnepi színjátékok eleinte szerves részei a munkafolyamatnak, a vadászatnak, a halászatnak, a harcnak stb. Az ősi közösség tagjainak szemléletéből fakadóan, nélkülük elképzelhetetlen eredményes munka. A munkamegosztás alakulásával, a munkafolyamatok gazdagodásával a szín-

játék funkciói is differenciálódnak, de a színjáték továbbra is megőrzi szoros kapcsolatát a többi élettevékenységgel, így pl. az osztály nélküli közösségekben a vadászattal-hal ászattal, aharccal, a kezdetleges földműveléssel, a gyógyítással, a bajelhárítással, az ítélkezéssel, a felnőtté avatással stb. Az ősi közösségek életében ezeknek megfelelő, különböző funkciója színjátéktípusok alakulnak. (Figyelemre méltó, hogy a „természeti" népeknél kialakult különböző funkciójú színjátéktípusok általában megfelelnek azoknak a reflexcsoportoknak — élelemszerzés, bajelhárítás stb. —, amelyeket Pavlov az állatok tanulmányozása alapján különböztetett meg.)

A munka előtti színjátékok mindig gyakorlati célt szolgálnak, azzal ti., hogy közvetlenül a munka előtt eljátsszák az elvégzendő munkafolyamatot, pl. a vadászatot. A színjáték cselekménye, tárgyát illetően, azonos az elvégzendő munkafolyamattal, tehát a színjáték ebben az esetben ugyanolyan valóságos cselekvésfolyamatot vált ki, mint amilyent ábrázol. A vad elejtését a vadászat eljátszásával, a gyógyulást a gyógyítás eljátszásával készítik elő.

Az a módosult funkció, hogy a színjátékban megelevenített valóságos cselekvésfolyamat, az eljátszott cselekmény a hatásával *más tárgyú* valóságos cselekvésfolyamatot vált ki, a munka utáni színjátékokban alakult ki és maradt meg napjainkig.

A győzelmes harc vagy a vad elejtése és elfogyasztása után a résztvevők ismét eljátsszák a harcot vagy a vadászatot, rendszerint az otthonmaradottaknak, a közönségnek, de már nem azzal a céllal, hogy felkészítsenek a harcra vagy a vadászatra, hanem azzal, hogy az eljátszott cselekmény hatásával *másfajta* (bár a megelevenített cselekmény lényegével összefüggő) valóságos élettevékenységek elvégzésére alkalmassá tegyék a nézőket és önmagukat is. (Hamlet történetét ma sem azért játsszák el, hogy a néző, nagybátyja megölésével, megbosszulja apja halálát. Ezért is téves az az esztétikai felfogás, hogy egy bizonyos cselekvésfolyamatot ugyanennek a cselekvésfolyamatnak művészi eljátszásával ki lehet váltani a közönségből, tehát pl. termelőszövetkezetek szervezését termelőszövetkezeti tárgyú színjátékkal.) A győzelmes harc vagy a diadalmas vadászat eljátszását gyakran *szerelmi* ünnep követi. A kezdetleges közösségek tagjai általában félnek az elejtett vad bosszújától, ezért a közös lakoma után rendszerint azt játsszák el, hogy nem ők ejtették el a vadat, hanem mások. (Ezt néha az elejtett zsákmány maradványaiból készített állatalaknak is eljátsszák, mint pl. a vogul medvejátékokban.) Ilyen módon megszabadulnak a gyötrő félelem érzésétől, és helyreállított lelki harmóniával, felfokozott életkedvvel végezhetik mindennapi tevékenységüket. Gyakran a megtörtént eseményeket tréfásan játsszák el, ilyen módon fokozzák a nézők és önmaguk élet- és munkakedvét. A munkára való felkészítés a munka utáni színjátékokban, a *művészivé fejlődő szórakoztatás* funkciójával, a cselekvő magatartás, a lelki harmónia helyreállításával és felfokozásával egészül ki. A munka előtti, a munka közbeni és a munka utáni életszínjátékokból kialakult ünnepi színjátékokban a valóságos munka- és élettevékenységekre való közvetlen, majd közvetett ösztönzés és az ugyancsak gyakorlati tevékenységeket áttételekkel elősegítő, művészivé fejlődő szórakoztatás kettős funkcióját egységben találjuk. Ez az egymást átható kettős funkció, ha más-más összetételben és változó nyomatékkal is, de a színjáték egész történetében, egészen napjainkig fellelhető.

Az ünnepi színjáték

Az ünnepi színjáték az emberiség történetében a munkából keletkezett és a munkával összeforrott életszínjátéknál később alakult ki, hiszen a közösség életében előbb ki kellett alakulnia az ünnep valóságának. Ezzel együtt fejlődött és gazdagodott az ünnepi színjáték, amely azonban nem szorította ki, nem váltotta fel a munkával összeforrott életszínjátékokat. A művészet, így a színjáték fejlődésének történetében az újabb jelenség nem semmisíti meg, nem szorítja ki véglegesen a régit, mint pl. a technikáéban, ahol az új találmány előbb vagy utóbb kiszorítja az elavultat. A művészet, így a színjáték történeti fejlődésének egyik fő jellemzője a módosuló *gazdagodás*. Az intézményekbe szervezett színházművészet mellett ma is megtaláljuk, ugyanazon a társadalmon belül, mind az ünnepi, mind az életszínjátékokat. A primitív törzsek életében egymás mellett és egymást áthatva még korunkban is megtalálhatók ünnepi színjátékok és munka előtti, munka közbeni, munka utáni életszínjátékok. Az emberiség hajnalán, az ősközösségben hasonlóan maradhattak meg, egyesülhettek, gazdagíthatták egymást a munkából keletkezett, a munkával szorosan összeforrott életszínjátékok és a később kialakult ünnepi színjátékok.

Milyen új vonások jellemzik az ősközösség életében fokozatosan kialakuló és uralkodóvá váló ünnepi színjátékot? Mindenekelőtt a rövidebb—hosszabb periódusokban rendszeresen ismétlődő kiemelkedő eseményekhez való *kötöttség*. Az életszínjáték eleinte szerves része a munkának, a létfenntartó tevékenységnek, nem rendszeresen visszatérő ünnepi alkalmakhoz, hanem a mindennapok életténeyeihez kapcsolódik, mint pl. az igen kezdetleges társadalmi fokon élő törpe pigmeusoknál. Természetesen a vadász- és halászközösségekben is vannak a munkának periodikusan visszatérő ismétlődő eseményei, mint pl. a vadak, a halak vonulása vagy elmaradása. Az ilyen eseményekhez kapcsolódó életszínjátékokból alakulhattak ki az első ünnepi színjátékok. De a színjáték rendszeres ismétlésének ünnepi szokása a többé-kevésbé letelepedett, kezdetleges földmívelő közösségekben terjedhetett el és válhatott uralkodóvá.

A kezdetleges társadalmakban élő ember többféle eljárásmóddal igyekezett hatni a valóságra, a természetre, társaira és önmagára. Fizikai tevékenységgel közvetlen közelből is: pl. kézzel, kővel, hajító dárdával, nyíllal megölte a vadat; távolból is: mozgásával és hangjával elriasztotta a vadat, megfélemlítette az ellenséget, hívta vagy küldte társait, megnyugtatta vagy fellelkesítette őket. Azután pl. eljátszotta a munka előtti életszínjátékban a vadászatot, és közvetlenül utána a valóságban is elejtette a vadat. S minthogy a részben mimetikus, részben valóságos munkafolyamat egységbe olvadt, és végső célja és eredménye is ugyanaz volt, a kétféle eljárásmódot eleinte *nem különböztette meg egymástól*, azaz a színjátékos eljárásmódnak ugyanolyan hatékonyságot és eredményességet tulajdonított, mint a valóságos fizikai eljárásmódnak, a vad elejtésének. Hiedelme szerint a varázserejű színjátékkal vadat és embert ölt, gyógyított, bajt hárított el stb. Lassanként kialakult benne az a vélekedés, hogy a színjátszás, a mimetizálás fontosabb, hatékonyabb a valóságos gyakorlati eljárásnál, pl. a vadászat eredménye a valóságos tevékenység sikeres mimetizálásától, eljátszásától, a távolba is ható varázserejű, *mágikus* életszínjátéktól függ.

A mágiával, a varázserejűnek vélt mágikus színjátékkal az ősközösség vadásza saját személyében igyekezett hatni a természetre és társaira. De minduntalan szemben találta magát lebírhatatlan, ismeretlen hatalmak megnyil-

vánulásaival, pl. természeti csapásokkal, tűzzel, árvízzel, viharral, hatalmas ellenségekkel. Ezekkel szemben kezdetleges eszközei, fegyverei, varázserejűnek vélt saját mimetikus megnyilvánulásai tehetetlennek bizonyultak. Segítőtársakat hívott tehát, ugyanolyan hatalmasnak vélt személyeket, mint az ellene törő ismeretlen természeti erők, kiváló vadászokat, pusztító harcosokat, a mítikussá váló elhunyt ősöket. Ezeket az elhunyt, mítikussá váló, ember- vagy feltételezett állat-ősöket idézte meg színjátszással, eljátszotta életük valóságos vagy képzelt győzelmes eseményeit, ennek mintájára azután nemcsak ember- és állatősöket, hanem démonokat, szellemeket is. Végül, mikor a közösség növekedésével és terjeszkedésével a távolságok térben és időben megnőnek, s a képzeletben távolodó szellemvilág is közvetlenül egyre elérhetetlenebbé válik, égi és alvilági istenek is megelevenednek a színjátékban.

A többé-kevésbé letelepedett, főként kezdetleges földművelésből élő törzsek jóléte vagy ínsége a legnagyobb mértékben függ az időjárástól, a távoli mennyei területeken rejtőzködő ismeretlen természeti hatalmaktól. Ezek segítségének és jóindulatának megnyeréséhez nem elegendő a megidézés, a megszemélyesítő megelevenítés. A vélt függőségből keletkező hiedelmek szerint: hívni, kérni, engesztelni, mulattatni kell őket, hálát kell adni és áldozatot kell bemutatni nekik. A kezdetleges földművelés elterjedésével uralkodóvá váló ünnepi színjátékban a közösség tagjai elsősorban nem közvetlenül igyekszenek hatni a természetre és egymásra, hanem az ünnepi szertartásban, amely eleinte mindig színjátékos formában játszódik le, mítikus ősök, szellemek, félistenek, istenek segítségül hívásával, megidézésével, megjelenítésével, kérlelésével, engesztelésével. A színjáték a munkából ered, nem pedig a vallásból. A gyakorlati létfenntartó cél, az egyre művészibb jellegű élményt szerző szórakoztatás és a vallásos jelleg az ünnepi színjátékban egyesül, együtt marad évszázadokon át, de az uralkodóvá váló, rendszeresen visszatérő ünnepi eseményekhez kötött vallásos jellegű színjáték mellett tovább él a létfenntartással közvetlenül egybeforrt vagy túlnyomóan szórakoztató jellegű színjáték is.

Az életszínjátékokban, de helyenként még a rendszeresen visszatérő ünnepi eseményekhez kötött szertartásszerű színjátékos jelenségekben is a játszók mimetikus cselekvésükkel valójában önmagukra és egymásra hatnak, még akkor is, ha azzal a hiedelemmel tevékenykednek, hogy a természetre, állatokra növényekre, tárgyakra, az időjárásra vagy az ismeretlen hatalmakra hatnak. A mimetikus cselekvés hatása később, a közönség megjelenésével módosul, bővül, gazdagodik. Egyrészt a színjátszók nemcsak önmagukra hatnak, hanem — szándékosan — a jelenlevő közönségre is, másrészt az embereket, állatokat vagy mitikus hatalmakat megelevenítő színjátszók mint *„színpadi alakok" igyekeznek egymásra hatni.* A színpadi alakok egymásra hatása a színjáték cselekménye. Vannak művészi vagy más alkotó tevékenységek, amelyek közvetlenül irányulnak a közönségre, pl. a szónok mondatai vagy tárgyiasult művészi termékeken át a festő, a szobrász alkotó tevékenységei stb. *A színjáték alkotó és megvalósító tevékenység a színjáték cselekményén, a színpadi alakok egymásra hatásán át (vagy ezzel összefüggésben) hat a jelenlevő közönségre.* A színjáték cselekményében megelevenített alakok *egymásra* és a *nézőre* ható mimetikus cselekvései a színjáték fejlődéstörténete folyamán különböző módokon és arányokban egyesülnek, kapcsolódnak össze, színeződnek és szerveződnek. Más módon pl. a kórust és a dialógust felváltva alkalmazó görög tragédiában, másképpen a magánbeszédet, a közönséghez intézett

közvetlen beszédet, játékokat teljesen kiiktató naturalista színjátékban, és megint másfajta összekapcsolásokkal a XX. században pl. Brecht színdarabjaiban. Az egységes cselekvésfolyamatban egymásba kapcsolódó vagy egyesülő mimetikus cselekvések, a színpadi alakok egymásra hatásának és a közönségre hatás törekvésének kettőssége, különféle módozatokban, a színjáték egész történetén végigvonul.

A színpadi alakok egymásra hatása csak abban az esetben jöhet létre, ha a szereplőknek, a színpadi alakoknak a cselekményben megvalósítandó törekvése eltér egymástól, módosítja egymást, vagy szembefeszül egymással. Az egymás törekvését versengéssel módosító mimetikus cselekvésekből alakul ki a *vetélkedő színjáték*, az ünnepi színjátékoknak egyik sajátos alakzata. Ilyent napjainkban is találhatunk a népi színjátékszerű szokások között, mint pl. a pünkösdi király választásával egybekötött versengést. Az egymással szembefeszülő, egymással ellentétes, egymással harcoló törekvések mimetikus megelevenítése alakította ki a színpadi küzdelmet, a színpadi konfliktust, a *drámát*, a drámai színjátékot.

A dráma keletkezése

A dráma lényegében nem más, mint a szerepjátszók egymásra ható mimetikus cselekvéseivel megelevenített, közönségre ható, általánosítható jelentőségű küzdelem. A pusztán fizikai küzdelem önmagában nem dráma, még akkor sem, ha nagyszámú nézőközönség szeme láttára valósul meg, mint pl. sportmérkőzéseken. Egyének pusztán magánjellegű veszekedése, vitatkozása, csupán személyes jellegű konfliktus-sorozata, ha nincs általánosítható jelentősége, nem mély és tartós, művészi hatású dráma. Tartós és mély, művészi hatású drámának, drámai színjátéknak csak olyan színjáték-alakzatot nevezhetünk, amely az összeütköző cselekvések általánosítható jelentőségével alkalmas arra, hogy hatásával a nézőt a közösség, a nemzetség, a törzs, a törzsszövetség, a társadalom közös cselekvéseihez, fennmaradásához, fejlődéséhez szükséges egyéni cselekvések végrehajtására indítsa és irányítsa.

A színjáték tehát végső fokon mindig gyakorlati célzatú. De ez a gyakorlati célzat, esetenként, társadalmanként és korszakonként különféle arányokban és módozatokban, együtt jelentkezhetik más színjáték-célokkal és jellegzetességekkel, a szórakoztatással, az ismeretközléssel, a hagyomány átszármaztatásával, a vallásos szertartás-jelleggel, a versennyel, a küzdelemmel. Színjátéktípusonként, korszakonként és társadalomként hol az egyik, hol a másik színjáték-funkció és színjáték-jelleg válhat uralkodóvá.

Az ősközösségben a színjáték szorosan összefügg az adott társadalmi csoport, a horda, a nemzetség, a törzs létfenntartó tevékenységével: a munkával, az élelemszerzéssel, a közösség megóvásával, a bajelhárítással, a közösség terjeszkedésével, növekedésével, fejlesztésével, a szaporodással, az együttélés rendjének biztosításával, az élet és halál nagy kérdésével. A mimetikus küzdelem, a drámai konfliktus, a konfliktusos cselekmény, a drámai színjáték eredete és alakulása csak ezekkel az adott közösség életét, fennmaradását és fejlődését alapvetően maghatározó, létfontosságú kérdésekkel együtt, velük összefüggésben vizsgálható.

A dráma, a drámai színjáték eredete és kezdeti alakulása a mai napig nem tisztázott kellő tudományos alapossággal, megbízhatóan. Ha azonban az ősközösségi alakulat szerkezetét és az ezt tükröző, ezzel összefüggő és

erre visszaható, ősinek minősíthető színjáték-szerkezeteket és színjáték-funkciókat összevetjük, a további kutatáshoz, a tisztázáshoz és a rendszerezéshez eligazító indítékokat kaphatunk. Melyek voltak azok a fő tevékenységek, amelyek a kezdetleges közösségek életét alapvetően meghatározták? A közösség életének fenntartása: a termelő munka; megóvása: a bajelhárítás; és továbbélésének biztosítása: a szaporodás. Amilyen társadalmi szerkezetben folytak ezek a fő tevékenységek, olyan szerkezetbe szerveződtek a színjátékban a mimetikus cselekvésmódok. Amilyen mértékben és módon léptek fel konfliktusok, küzdelmek a közösség termelő, bajelhárító és fajfenntartó tevékenységében, olyan mértékben és hasonló módon jelentkeztek konfliktusok, küzdelmek, drámai elemek a színjáték kezdeti alakulásában. Régmúlt idők színjáték-alakzatainak helyreállítását, a színjáték történelmi fejlődésének törvényszerűségeit a színjátékfunkciók alakulásának elemzésével, az adott társadalmi közösség szerkezetének és a belőle kinövő színjáték-alakzat szerkezetének egybevetésével végezhetjük el hitelesen.

Annyi már az eddigi kutatások kezdeti eredményeiből is megállapítható, hogy *a drámai konfliktus megjelenését és alakulását a színjátékban mindenkor megelőzi az emberek közötti, a társadalmi ellentmondások jelentkezése és alakulása.* Ennek a megállapításnak látszólag ellentmondanak azok az ősinek minősíthető színjáték-jelenségek, amelyekben megszemélyesített természeti erők, pl. nyár és tél, vívnak egymással drámai küzdelmet. De az alaposabb vizsgálat ezekben az esetekben is kideríti, hogy az évszakok váltakozását vagy a növényzet elhalását és feltámadását mitikus alakok történetével megelevenítő színjátékokra eleinte az események egymás után következő mozzanatait szemléltető, epikus jellegű cselekmény a jellemző. A megelevenített epikus jellegű történet akkor és olyan mértékben válik drámai küzdelemmé, amikor már és amilyen mértékben a társadalmi ellentmondások az ősi közösségben kialakultak vagy egyes területeken uralkodóvá váltak. Ezeknek az emberek közötti küzdelmeknek módozatait vetítik a színjátszók a természeti jelenségekbe, pl. a tél és nyár váltakozásába, amely a drámai színjátékban olyan módon jelentkezik, hogy a nyarat megtestesítő mitikus alak küzdelemben legyőzi a tél megszemélyesített alakját.

A gyűjtögető és időnként halászó—vadászó közösségben a közös termelő munka fokozatosan különböző egyéni tevékenységek egyirányú, összehangolt, egymást kiegészítő és egymást segítő együttműködésévé fejlődik. A kezdetleges munkamegosztás lehetőséget teremt a csoportos, majd az egyéni versengésre. Ennek következtében alakulnak ki a vetélkedő színjátékok jellemző vonásai. Az ősi közösség nő és terjeszkedik. A munka bonyolultabb megszervezéséhez, megosztásához szükséges a megnőtt közösség társadalmi csoportokra tagolása. Előbb a nők és a férfiak csoportja válik szét és szerveződik külön gazdasági, nemi és társadalmi szerkezeti egységgé. Később a szervezet sokrétűvé válik, és kialakul a vérrokonsági csoportok — amelyek egyúttal gazdasági egységek is — egyre bonyolultabb rendszere. A vérrokonsági csoportok között természetszerűen jelentkeztek súrlódások, érdekeltérések, majd ellentétek, konfliktusok, amelyek végül a patriarchátus és a matriarchátus nagy társadalmi ellentmondásában éleződtek ki. Nem véletlen, hogy az antik görög dráma, pl. Aiszkhülosz Oreszteiája, megőrizte az anyajog és az apajog nagy történelmi küzdelmének emlékét.

Drámai mozzanatokat és drámai cselekményt találunk már a főként halászó—vadászó ősi közösségek életszínjátékaiban is, de az ünnepekhez kötött

vallásos jellegű konfliktusos színjáték drámai elemei a kezdetleges földművelő közösségek fejlődése folyamán bontakoznak ki. A bajelhárító küzdelem legélesebb formája a fegyveres harc, amely az ősközösség utolsó fokán, az állattenyésztő nomád társadalmak életében jelentős életfenntartó munkatevékenységgé válik. Az ősközösségi drámai színjáték legfejlettebb típusai a harcos állattenyésztő, főként lovas-nomád társadalmakra jellemzőek. Ilyen pl. az egyszemélyes kórusos lovas-nomád sámán színjáték, amely a rabszolgatartó görög társadalomban fejlődött szerepekre osztott, háromszemélyes, kórusos, antik tragédiává.

Spirális fejlődés

A színjáték fejlődése nem egyenes vonalú. Követi, tükrözi a társadalom szerkezeti változásait, és rájuk társadalmi funkciójával, sajátos művészivé fejlődő eszközeivel megfelelően, variálódva, vissza is hat. Az ősközösségi társadalmakban a színjáték, pontosabban a *színjátékos összművészet*, a munkából keletkezett és kezdetben elválaszthatatlan a munkától, a létfenntartó tevékenységektől, a szaporodástól, a bajelhárítástól, a társadalmi tevékenységtől általában. Eleinte a közösség osztatlan. Közös a munka és közös a birtoklás. Ennek megfelelően a színjátékszerű összművészetet is az osztatlan egység jellemzi. Egyesít magában mindenféle társadalmi tevékenységet és minden színjátékelemet. Nincs külön színpad és külön nézőtér, nincs játszók és nézők külön-külön csoportja, de nem vált még külön egymástól a tánc, az énekelt és a beszélt szöveg sem. A szerepek sem differenciálódtak külön színpadi alakokká. A színjátékalkotó tevékenységek is csak fokozatosan váltak külön foglalkozási ágakká.

A színjáték a történelem folyamán nagyon lassan önállósult. Fejlődésében az eddig említetteken kívül még egy sajátos, alapvető törvényszerűség figyelhető meg: a differenciálódás és a szintetizálódás váltakozásának törvényszerűsége. A társadalmi tevékenységek és a színjáték összetevői fokozatosan különválnak, majd más és más összetételben és arányokban ismételten egyesülnek. Az ősközösségben a létfenntartó munkaszínjátékok, a vallási ünnepi színjátékok, a bajelhárító drámai küzdelmek, a szórakoztató színjátékos megnyilvánulások hol külön színjátéktípusokban szerveződnek, hol módosult szerkezetű, szintetikus színjátéktípusokban újból összekapcsolódnak. Az öntözéses földművelő társadalmakban, pl. Egyiptomban, a vallásos, Görögországban a küzdelmes cselekményű agonális, Rómában a szórakoztató színjátéktípus az uralkodó. Az ősközösségekben a munka előtti, munka közbeni és munka utáni életszínjátékok mellett kifejlődnek az ünnepi színjátékok és ezeknek vetélkedő és drámai változatai. Egymás mellett, egymást áthatva, hol külön színjátéktípusokban, hol egyesülten. A módosult formákban továbbra is fennmaradó ősközösségi színjátékok az osztálytársadalmakban fejlődnek intézményekbe szervezett színházművészetig, egészen napjainkig, amikor a termelő munkából keletkezett színjáték magasabb fokon, bonyolult áttéteken át, ismét a munkához kapcsolódik: egyének és közösségek új *társadalmat teremtő* munkatevékenységéhez. A színjáték egyetemes történelmi fejlődése spirális vonalú.

IRODALOM

A színjátékra vonatkozó adatokat tartalmazó gazdag etnográfiai és szociológiai irodalomból csupán azt a néhány művet említem meg, amely a kezdetleges színjáték fejlődésével, színháztudományi szempontból foglalkozik, és amelyeknek értelmező, valamint módszertani megállapításait itt közölt vázlatos rendszerezési kísérletemben sajátos színháztudományi módszer alkalmazásával újabb megállapításokkal kiegészítem, és lényeges vonásaiban módosítom. Ezek: L. H. Charles: *Drama in War.* 1955.; J. Gregor: *Weltgeschichte des Theaters.* 1944.; J. Lips: *Die Anfänge des Theaters bei den Naturvölkern.* 1928.; K. Macgowan and W. Melnitz: *The Living Stage.* 1956.; K. Th. Preuss: *Der Unterbau des Dramas.* 1928; W. Ridgeway: *The Dramas and Dramatic Dances of Noneuropean Races.* 1915.; А. Д. Авдеев: *Происхождение театра.* 1959; В. Н. Харудиниа: *Примитивные формы драматического искусства.* Egyebekben lásd Hont: *Valóság a színpadon.* 1960. és Hont: *Az eltűnt magyar színjáték* bibliográfiája. 1940.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЦЕНИЧЕСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Ф. Хонт

Автор исследует древнюю историю сценического представления, момент и причины формирования сценической деятельности, выводя сценическую игру из миметических действий повседневной жизни, с необходимостью сопровождающих всякую трудовую деятельность и вытекающих из нее. Сопровождающее и восполняющее трудовую деятельность жизненное представление превращается в жизни все более усложнрющегося по своей структуре и составу общества в периодически повторяющееся, связывающееся с определенными случаями праздничное сценическо е предстваление которое в процессе дальнейшего развития вырастает в организованное художественное сценическое представление, выполняющее как свою первичную функцию функцию развлечения. Основа формирующегося, изменяющегося, но продолжающегося до сих пор сосуществования, взаимообусловленного развития жизненного представления, праздничного представления и художественного сценического представления — трудовая деятельность, определяющая каждый вариант представления. В своем анализе этого развития автор приходит к мысли, что первой публикой были непосвященные юноши, еще не принимающие участия ни в дотрудовой, ни в междутрудовой, ни в послетрудовой игре, но уже собирающие определенные знания и опыт. Исследуя происхождение драмы, автор оспаривает более ранние представления. По его мнению, драматическая борьба происходит не из осмысления-объяснения явлений природы. На явления природы проектировался драматических характер напряженности, часто открыто прорывающихся противоположностей, проявляющихся в производительной, направленной на устранение бед и сохранение рода деятельности общности. Результатом этого является миметическое действие в сценическом представлении.

THE ORIGIN OF THE DRAMA

F. Hont

In examining the prehistory of the drama, the moment and causes of the development of the theatrical activity, the author finds the roots of the drama in the mimetic deeds of everyday life which are necessarily accompanying and following every kind of work performance. The life drama concomitant with the work performance and consummating the same gets transformed to a festival play linked to an adequate occurrence and reiterated periodically in the life of the society which, both in its structure and composition, grows ever more complex. In the course of later development, it evolves to an artistic play, performing an already organized function, primarily for entertaining. The basis of the formative, changing, yet up to the present surviving coexistence, of the interdependent development of life drama, festival drama and artistic drama is the activity of work which exercises influence on every kind of the drama. In the course of the analysis of this development the author marks as the first audience the young people who do not yet partake in the drama before the work, during the work and after the

work but are there, though uninitiated, to gain experience. In searching for the origin of the drama, the author of the essay takes issue with earlier conceptions: on his opinion the dramatic struggle is not a derivative of the interpretation of natural phenomena but an outcome of the projection, on the phenomena of nature, of tensions arising of the productive, mischief-averting and racepreserving activities, as well as often openly explosive antagonisms of the community. The result of all this is the mimetic activity within the frame of the drama.

Spinoza *Etikája*[1]

HELLER ÁGNES

„Csak két teljesen következetes rendszer létezik, a kritikai — azaz a fichtei — és a spinozai". (Fichte.)

„*Hegelben három* elem van, a *spinozai szubsztancia*, a *fichtei öntudat* és a kettő *hegeli* szükségszerűen ellentmondásteli *egysége*, az *abszolút szellem*. Az első elem a metafizikusan travesztált *természet* az embertől való *elválasztottságában*, a második a metafizikusan travesztált *szellem* a természettől való *elválasztottságában*, a harmadik a kettőnek metafizikusan travesztált *egysége*, a *valóságos ember* és a valóságos *emberi nem*." (Marx)

A polgári filozófia — a reneszánsztól egészen a francia forradalomig — mint *immanens filozófiai fogalmakat* kidolgozza a szabadság, testvériség és egyenlőség kategóriáit — a francia forradalom e közismert hármas jelszava azután közvetlenül politikai nyelvre fordítja le három évszázad elméletének végkövetkeztetéseit. Ha polgári filozófiáról szólunk, akkor ezt szélesen értelmezzük. Nem egyik vagy másik burzsoá réteg ideológiáját értjük rajta, hanem mindazokat a gondolati törekvéseket, melyek a kialakuló polgári világ felvetette kérdéseket filozófiailag megfogalmazták, méghozzá nem részlegesen, hanem egyetemesen, szakítva a középkori skolasztikus és misztikus hagyománnyal. Ha különböző következetességgel is, de közös törekvés bennük az immanencia: e kor filozófiai istenfogalmai többé-kevésbé, de valamennyien eltávolodnak a hagyományos keresztény istenfogalomtól. A szabadság, testvériség, egyenlőség annyiban immanens filozófiai fogalmak, amennyiben az „emberi természet"-hez tartozókként elemzik, az emberi természet „örök" sajátosságainak tartják őket. Történeti voltukat csak a francia forradalom után kezdik elismerni — itt az „örök" kategóriája még nem a történelmiséggel, hanem a „teremtettséggel", a depravációval, a hierarchiával, az egyenlőtlenséggel van szembesítve.

Melyek azok a filozófiai alapkérdések, melyekre választ kell kapnunk akkor, ha meg akarjuk oldani a szabadság, testvériség és egyenlőség ontológiai problémáit? Mindenekelőtt az, hogy *mi az ember mint a természethez tartozó lény*. Azután az, hogy *mi a természet* mint az embertől (emberiségtől) független entitás, melynek *nem célja az ember*. Továbbá: hogyha az ember természeti lény, *hogyan lehetséges társadalom*. Majd: *hogyan él* az ember egy világban, melynek *természettörvényei vannak*, ha ezek a természettörvények örökök. Végül: *hogyan éljen* az ember, hogyan teremtse meg *saját világát* és *moráljét*.

Csak futó pillantást kell vetnünk az előbbi kérdésekre, hogy lássuk a ma közkeletű filozófiai kategóriák hiányát. Mindenekelőtt Rousseau-ig *nincs*

[1] Az Európa könyvkiadónál megjelenő új kiadás utószavából.

jelezve a történetiség problémája (Vico magányos jelenség), s ami ennek az alapja: az emberi társadalom mint viszonylag független lényeg elemzését, a *társadalomontológiát* is hiába keresnénk. Nem jelenik meg az egyetemes (nem pusztán technikai) *praxis* gondolata, s az emberi *öntudat* kategóriái is csak az egyéni tudat síkján jelennek meg. Voltaképpen az egész történelmi korszak — ha különböző módon és formák között — a *szubsztancia álláspontján* áll. S ezt az álláspontot dolgozza ki — mint ezt Fichte és Marx is kiemelte és elismerte — Spinoza a legkövetkezetesebben. Az ő kérdésfeltevései a reneszánsztól a francia forradalomig terjedő *egész* korszak kérdései. *Minden* e korban centrális problémát *sűrítetten* gondol végig és elemez viszonylag kisterjedelmű főművében, az *Etikában*. Kérdésfeltevései tehát általánosak, de megoldásai *egyszeriek*. Éppen az elvek összefüggéseinek kompromisszummentes végiggondolása teszik művét egyszerivé. A megoldatlan és összeegyeztethetetlen gondolatok egymás melletti elgondolása gyakran termékenyebb utat mutathat — mint Leibniznél vagy Diderotnál —, de sosem hozhatja létre a gondolatoknak azt a klasszikus zártságát, és — tegyük hozzá — szépségét, ami Spinoza főművét egyedülállóan jellemzi.

I. A kérdésfelvetések

A könyv címe — *Etika* — is mutatja, hogy a mű egésze az utolsó kérdésből (hogyan éljen az ember, hogyan teremtse meg saját világát és morálját) van felépítve. Mivel azonban az ember természeti lény, ahhoz, hogy erre a kérdésre választ tudjunk adni, a természetet általában és az emberi természetet különösen kell elemezni. Ezt teszi Spinoza az *Etika* első három könyvében.

Az ember — Spinozánál — egy *nem emberi*, mi több, egy „embertől való elválasztás folytán metafizikusan átértelmezett természet" jelensége, „modusa". Az *Etika* radikálisan viszi keresztül az újkori filozófia legfőbb tendenciáját: a természet *dezantropomorfizálását*. Megfosztja a természetet mindazoktól a tulajdonságoktól, melyeket az ember saját képére és hasonlatosságára belevetített, méghozzá három (egymással összefüggő) megközelítésben: ontológiailag, ismeretelméletileg és módszertanilag.

Ontológiailag: az *Etika* első része egyetlen polémia azok ellen, akik „az isteni természetet összezavarják az emberivel". Istennek nincs értelme (a gondolkodás, mint attributum Spinozánál korántsem azonos az értelemmel), nincs akarata, nincsenek indulatai. A „tökéletesség" fogalmát ugyan alkalmazza istenre (azaz a természetre), de ez Spinozánál nem értékfogalom, hanem a realitás fogalmával azonos. Az istenben (természetben) nincs *semmiféle érték* (se jó, se rossz, se szép, se rút). Végül — ami a legfontosabb — hiányzik a finálnexus: a természetnek (istennek) *nincsen célja*. A természeti struktúra *egyetlen* összefüggése a — szükségszerűséggel azonosított — kauzalitás.

Ismeretelméletileg: az *Etika* második része egyetlen polémia az empirizmus ellen. Nem a tapasztalat ellen — mely Spinozánál is lehet a megismerés, a modusok megismerésének kiindulópontja —, hanem a kritikátlan tapasztalat ellen, a tapasztalat mint ismereti kritérium és elv ellen. Az empíria — Spinoza szerint — szubjektumhoz kötött, csak zavaros képzeteket nyújthat, és nem vezethet el az igazság szintjére. A spinozai racionalizmus és dezantropomorfizálás tehát ugyanannak a tendenciának két oldala.

Módszertanilag: a geometrizálás van hivatva a dezantropologizálás

funkcióját betölteni. A geometriai módszer *az ontológiai és ismeretelméleti dezantropologizálás következetes és szükségszerű következménye*, és nem valaminő külső máz, melyet divatból vagy véletlenül húztak fel egy hozzá nem illő tárgyra. . . .„az emberi cselekedeteket és vágyakat éppúgy tekintem majd, mint ha vonalakról, síkokról vagy testekről volna szó" — írja a harmadik rész bevezetésében. Egy olyan szerkezet, melynek egyetlen összefüggése a szükségszerű kapcsolat, s amely — mint látni fogjuk — *időn kívüli* szerkezet (és ilyennek látja Spinoza a természetet), valóban geometriai valóság. Továbbá: a geometriai látásban tényleg megszűnik minden ismeret partikularitása (az inadekvát ismeret), a geometriai bizonyítás tisztán logikai, egyedül az észnek, a következtetésnek és nem a véletlen-tapasztalat általánosításának műve. A dezantropologizálás így lesz igazán következetes, igazán teljes.

Azok a gondolkodók, akik — különösen Angliában — a polgári *termelés* problémakörével is számot vetettek, kevésbé merevítették *metafizikailag* meg az *embertől független* természetet, mint ezt Spinoza tette. De kevésbé szabadultak meg az empirizmustól és ezzel a régi antropomorf világképtől — többek között éppen a vallástól — is, mint ahogy Spinoza megszabadult.

Ennek a minden céltól és értéktől megfosztott természetnek modusaként értelmezi Spinoza az embert — s ebben megint egy nagy kor tendenciáját fejezi ki legélesebben. A világ *homogén, egységes*. Az egészből, az egységből, a homogenitásból minden levezethető, megmagyarázható. Az emberek a szubsztancia „affekciói", természeti lények, és *egyaránt* azok. Minden emberi indulat *egyaránt* természeti, és *mint indulat* értéken kívüli. Az ember a tudomány *objektuma*, lényének leírásához tehát előítéletmentesen kell közelíteni. A bűn és erény előzetes fogalmai az előítélet kategóriái. Spinoza tehát felveti — mint előtte Vives majd Hobbes is — egy tudományos *antropológia* követelményét.

Ez az antropológia azonban — mint Vivesé és Hobbesé is — az embert csupán a természet affekciójának tekinti és megkerüli az „igazi ember és az igazi emberi faj" immanens problémáit. Csakhogy ebben megint Spinoza a legkövetkezetesebb — ő az, aki a konfliktust filozófiailag végigviszi. Egyelőre csak annyit, hogy ez az antropológia vezeti Spinozát a *szerződéselmélethez*. A társadalmi szerződés elméletében a társadalom a természeti egyedek szövetsége — ahol is csak természeti egyed és politikai állam létezik, de kimarad a „társadalom" fogalma. De az egyenlőség, illetve egyenlőtlenség kategóriája mégis itt kap először filozófiai megfogalmazást. Az egyenlőtlenség Spinozánál is — mint később Rousseau-nál — a társadalom teremtette kategória, mert a természetben (ahol nincs érték) az „egyenlőtlenség" kategóriája értelmetlen és funkciótlan. — Vico éleselméjűen jegyezte meg, hogy „Spinoza úgy beszél az államról, mint kereskedők társadalmáról", de erről megint csak azt mondhatjuk: egy egészen Smithig nyúló történelmi korszak legradikálisabb kérdésfeltevésének vagyunk tanúi.

Spinoza volt az első azok közül is, akik a polgári társadalom fetisisztikus világának, mely az emberek tudatában valóban úgy jelent meg, mint a „kereskedők társasága", nagyszerű fenomelógiai leírását adta. Az etika negyedik könyve művészi plaszticitással mutatja be azt a szellemi állatvilágot, melyet csak a *hasznosság* kategóriája kapcsol össze, ahol a hasznosság a jó és a rossz egyetlen kritériuma. Elég ha itt a Mandeville-féle *Méhek meséjé*re vagy a helvetiusi értelmes önzés elméletére utalunk, hogy lássuk: mennyire évszázadokon át uralkodó korkérdés jelenik meg az *Etika* tömör soraiban.

Végül utalunk az indító problémára: a „hogyan éljünk?" kérdés megoldására. Spinoza kapcsolja össze *először* a hasznossági elméletet az etikai racionalizmussal. Azaz ő az első, aki *leírja*, hogy *minden embert a haszonra törekvés indít cselekvésre*, de hogy — ugyanakkor — a *megismerés* az, mely az *„igazi"* illetve a „legigazibb" haszonhoz elvezethet. Ez az elmélet lesz az, mely Helvetiusnál abban a paradoxonban fejeződik ki, hogy az ember, aki feláldozza életét hazájáért, ezt voltaképpen saját hasznáért teszi, mert mások megbecsülése számára az „igazi" haszon. Helvetius és kortársai számára nem vetődik fel a kérdés, hogy hogyan tud az értelem az „igazi" és nem „igazi" hasznok között tájékozódni — ők *saját* értékeiket hiposztazálják „igazi" haszonná és értelmesen önzőknek azokat tartják, akik *ezeket* az értékeket vállalják tudatosan. Spinoza azonban — bár az értelmes önzés elméletének első megfogalmazója — nem áll meg ezen a fokon. Megint következetességére utalunk: egyetlen *konkrét* értéket sem jelölhet meg az „igazinak", ha saját homogén világképéhez következetes akar maradni. Számára ezért nem egy vagy más konkrét erény megismerése az „igazi haszon", hanem *a megismerés maga. A gondolkodás, mely az emberben szubsztanciális, ugyanakkor a legfőbb norma is.*

II. A megoldás

Az *Etika* minden könyvének megvannak a sajátos alapkategóriái. Az első könyvé: a szubsztancia és attributumai; a másodiké: a képzetek, illetve a dolgok rendje; a harmadiké: az önfenntartás; a negyediké: a hasznosság; az ötödiké: isten értelmi szeretete. Így a kompozíció úgyszólván egy kört ír le: a szubsztancia és attributumok világából a modusok világába tartunk, hogy onnan — isten értelmi szeretetével — visszajussunk a szubsztanciához. A rendszer a maga zártságában a hegeli előképe; de csak a zártságában. Ismételjük: az egész spinozai körben dominál a „szubsztancia álláspontja", nincs történetiség (idő), nincs öntudat, nincs emberi nem sem; így a hegeli összfolyamatnak — hogy megint Marxot idézzük — csak egyik „elemét" ragadja meg, s ebből az egy elemből, ezzel az egy elemmel zárja le a rendszert.

A mű az „önmagának oka", a „causa sui" kategóriájával indít: ez a szubsztancia első meghatározása. A meghatározás formailag nominál definíció („önmagának okán *azt értem* stb. . .). Nem is lehet más, hiszen különben meg kellene adni a „magasabb nemet", az „önmagának oka" azonban maga a szubsztancia, melynél magasabb nem *elvileg* nem létezik. Spinozánál azonban nominál definíció és reál definíció — újra csak *elvileg* — *egybeesik*. A dolgok fogalma, meghatározása és maga a dolog: *egy és ugyanaz*, csak különböző megközelítésben.

L. Kołakovszki Spinozáról írott könyvében találóan jegyzi meg, hogy az 1., 3., 6., 7., 8. meghatározás mind *ugyanannak* (istennek, szubsztanciának, természetnek) a meghatározása, és együtt fogalmazzák meg Spinoza kísérletét egy *„pozitív ateizmus"* kidolgozására. A pozitív ateizmus abban különbözik az ateizmus más (így pl. hobbesi) megjelenési formáitól, hogy *bizonyítani* kívánja a természet *egyedüli* létezését s ezzel egyúttal isten mint transzcendens, mint természeten kívüli entitás *létezésének lehetetlenségét* (minthogy minden állítás egyben tagadás, a természet-isten végtelen egyetlenségének állítása egyben a transzcendens isten tagadása). Az ateizmus egyéb megjelenési formái megelégszenek azzal, hogy világképükben isten *feleslegessé* válik, hogy „nincs

szükségük többé erre a hipotézisre". Spinozának azonban — éppen az egységes, homogén világkép megteremtése, továbbá szűkebb értelemben vett etikája megalapozása szempontjából — nem volt elégséges a közkeletű ateizmus.

Az „önmagának oka" tehát nem jelent mást, mint hogy a természet-szubsztancia-istennek *nincs oka;* egyedül „természetének szükségszerűségénél fogva létezik", egyedül önmaga determinálja magát cselekvésre; feltétlenül végtelen és feltétlenül örök. A természeten kívül tehát nincsen létezés.

Arra a feltételezésre, hogy az istennek *végtelen* sok *attributuma* van, a pozitív ateizmus megalapozásához volt szükség. A feltétlenül végtelen lényhez, melynek létezésén kívül minden más létezés kizárt, szükségképpen végtelen számú attributum tartozik. Mikor azonban Spinoza *elemezni* fogja az attributumokat, mindig csak *kettőről* beszél: rendszere további kidolgozásában több attributumra nincs szüksége.

Miért *nevezi* a természetet Spinoza *istennek?* Nagyon nehéz lenne erre a kérdésre egyértelmű választ adni. Mindenekelőtt egyáltalán *nem mindig* nevezi így. A levelezésben, így pl. a 32. levélben, több ízben is egyszerűen a „természetről" beszél. Ugyanakkor: Spinoza természetében nincs úgyszólván semmi, ami bárminő formában a hagyományos istenképzetekre emlékeztetne. A reneszánsz panteizmus is azonosította istent a természettel, de itt (pl. Giordano Brunónál) a természet, azaz isten *lelkes* lény. S nemcsak lelkes, hanem teleologikus is, esztétikus is: célszerű, szép, fenséges, tökéletes, értéket tartalmazó. A későbbi (Spinoza utáni) „spinozizmus" — így Lessingnél, de különösen Goethénél — visszatér ehhez a hagyományos reneszánsz panteizmushoz, Goethe természetistene is lelkes, eleven, célszerű, szép. De *magánál* Spinozánál mindennek nyoma sincsen. Emlékszünk rá: az ő szubsztanciájának egyetlen strukturális kapcsolata az okságé, a szükségszerűségé. Rendszerét ezért csak igen nagy fenntartásokkal lehet egyáltalán „panteizmusnak" nevezni. A természet istennel való azonosításának két — különben egészen különböző — funkcióját mégsem nagyon nehéz feltárni. Az egyik újszerű, polemikus, éppen a pozitív ateizmusból ered; a természet istennel való azonosítása *zárja ki* a transzcendens isten létezését. A másik hagyományos, még a múltból eredő: ez—hogy Lukács György szavaival éljünk — az „emfatikus viszony a magábanvalóhoz". Mert egy valami közös Spinozában a reneszánsz panteizmussal: az, hogy emberének a természethez *nincs praktikus viszonya*, hogy természete elsősorban *nem* a termelés tárgya és anyaga, hanem az ember számára *készként adott* környezet, feltétlen világ. A metafizikusan értelmezett — embertől elválasztott — természethez való emberi viszony csak emfatikus lehet: az ember „odaadja magát" a magábanvalónak, nem pedig uralkodik rajta. Ebben a *viszonyban* maradt valami az istenhez való viszonyból. Persze: nem mindegy, hogy emfázisom tárgya egy akarattal és értelemmel bíró lény, aki önkényesen irányítja sorsomat, vagy a természet-szubsztancia kauzális végtelensége. Az „értelmi szeretet" kategóriája mégis csak ezt az emfázist fejezi ki.

Már többször említettük Spinoza szubsztancia-fogalmának időtlenségét. Itt nem egyszerűen az idő-kategória *hiányáról* van szó. Az egyetemes idő-kategória Hobbesig *sehol* sem jelenik meg a filozófiai világképben (Arisztotelész idő-kategóriája *időpontot* jelentett). De az általános idő-kategória hiánya nem akadályozta meg a filozófiát abban, hogy számos (heterogén) időfogalmat ne képezzen, továbbá abban, hogy mindazokat a jelenségeket, melyek az *időfogalomhoz* tartoznak (mozgás, változás, lehetőség), felismerje sőt gondolkodása középpontjába állítsa. A mozgás, a változás, a lehetőség a

reneszánsz kori természet-fogalom lényegéhez tartozott. Nos: Spinoza itt is radikálisan következetes. Az időkategória nem egyszerűn „hiányzik" világképéből, hanem tudatosan tagadja, *megtagadja* a szubsztanciától mindazt, ami — objektíve — csak az idő kategóriájában ragadható meg. „Idő és szám nem egyebek, mint a gondolkodásnak, vagy még inkább a képzelésnek moduszai" — írja a 12. levélben. Az idő ugyanis változás, és minden változás (mozgás) a *teremtett* természethez tartozik; isten szükségszerűen hozza létre, de nem tartozik isten létének (lényegének) szükségszerűségéhez.

A természet homogeneitásából következik a *véletlen* hiánya; a szubsztancia időn-kívüliségéből a *lehetőség* hiánya; jobban mondva: mindezek tételezik egymást.

A véletlen kategóriájának — mint *objektív* kategóriának — csak ott van értelme, ahol egy heterogén (strukturált) valóságot tételezünk; egy adott struktúrán belül végbemenő változás egy másik (az előbbihez heterogén) struktúra szempontjából véletlen. A későbbiekben — az individuum-elméletben, melynek elemzésére még rátérünk — Spinoza megkísérli ugyan strukturálni valóságát, de sosem jut el a heterogeneitásig: ezért nem „léphet be" a véletlen kategóriája s nem lehet individuum-elmélete sem következetes, teljes, (Persze: elvileg egy homogén szerkezeten belül is lehet véletlent tételezni, de csak irracionalista módon, Spinozától azonban mi sem állott távolabb.) Spinoza felfogásának radikalitására elég a 29. tételt idéznünk: „A dolgok természetében nincs semmi véletlen: hanem az isteni természet szükségszerűsége determinál mindent bizonyos módon való létezésre és működésre". Így utalja át a véletlent, a fel nem ismert szükségszerűséggel azonosítva, a képzelet világába.

Egy homogén rendszerben, ahol isten, azaz a természet által (abszolút szükségszerűséggel,) meghatározott minden, sohasem létezhetnek *különböző lehetőségek*. A lehetőség éppen úgy a képzelet modusa, mint a véletlen (l. 33. tétel, 1. megjegyzés). „Isten nem teremthette a dolgokat más módon és más rendben." De ebből Spinozánál nem egy lapos predeterminizmus következik — mely egy ál-időkategóriával dolgozik —, hanem az idő feltétlen tagadása: „Mivel mármost az örökkévalóságban *nincs mikor, előtt, után*, ebből . . . következik, hogy isten soha nem határozhat és soha nem határozhatott mást . . ." Itt nincs meg a „rossz végtelenség": minden okban, mely — mint modus — hat, maga az örök és időtlen szubsztancia hat.

A spinozai szubsztancia két attributuma a *kiterjedés* és a *gondolkodás*. Köztudomású, hogy ezzel Spinoza monista módon haladja meg Descartes elméletét, aki e két attributumot két különálló szubsztanciának tételezte. A kiterjedés és a gondolkodás nem a szubsztancia két tulajdonsága, még kevésbé két része; mindkettő maga a szubsztancia, méghozzá két különböző megközelítésben. A „megközelítés", illetve „észrevevés" kategóriája korántsem az attributumok szubjektivitását jelenti, mint egyesek állították. Láttuk, hogy Spinozánál a dolog és a dolog fogalma *egy és ugyanaz;* objektív azonosságról van tehát szó — s ennek az ismeretelméletben nem kis jelentősége lesz.

Lehet kiterjedés és gondolkodás szubsztanciális azonosságát bizonyos fokig modernizálva értelmezni, eszerint az elgondolhatóság, a megismerhetőség objektíve a szubsztanciához tartozik; valószínűbb azonban, hogy Spinoza szeme előtt egy pánlogisztikus rendszer lebegett, melyben minden dolog valóban fogalom is; ennyiben a spinozai rendszer megint csak a hegeli pánlogizmus előfutárának látszik, azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy pánlogizmusa történelmen kívüli.

A *modusok* az egyes dolgok, illetve jelenségek. Minden modust szükségszerűséggel határoz meg a szubsztancia valamely attributuma. A gondolkodás modusai a szubsztanciából következnek — amennyiben az gondolkodás —, a kiterjedés modusai a szubsztanciából — amennyiben az kiterjedés. Vannak véges modusok, mint pl. a dolog vagy a lélek, végtelen modusok, mint pl. a mozgás. A modusok összessége alkotja az úgynevezett „teremtett természetet". A modusok léte nem azonos lényegükkel, így változásoknak vannak alávetve. Modusok és szubsztancia között nincs rész-egész viszony; a szubsztancia nem „áll" modusokból mint részekből, hanem megnyilvánul bennük. Nem is állhat modusokból, mert a szubsztancia nem összetett: az *egyszerűség* a lényegéhez tartozik. Íme, a spinozai monizmus egyik paradoxonja: a modus, azaz az egyes, illetve a jelenség sokkal bonyolultabb, összetettebb az univerzálisnál, mely éppen a konkrétsága miatt egyszerű.

A második könyvben „lép be" az ember a spinozai világképbe. Az ismeretelmélet tehát *elsődleges* az antropológiához képest — hiszen az antropológiát Spinoza majd csak a harmadik könyvben fogja tárgyalni. Az ember tehát úgy lép először a színre mint *gondolkodó lény*.

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt Kołakovski megállapítására kell utalnunk: *Spinoza a gondolkodás attributumának közvetítésével reintegrálja az embert a természetbe*. Tudjuk, hogy Spinoza az istennek (természetnek) elvileg végtelen számú attributumot tulajdonít s hogy — a későbbiekben — mégis csak kettőről beszél. Az eredeti gondolatmenet itt bizonyára fordított, mint a mű logikája. Spinoza megvizsgálja az *embert mint modust*, absztrahálja azt a két alapkategóriát, mely minden emberre mint modusra vonatkozik (ezek: kiterjedés és gondolkodás), majd visszavonatkoztatja a szubsztanciára. Az embert csak úgy lehet természeti lénynek elemezni, csak úgy lehet a természetbe reintegrálni, ha alaptulajdonságait a természet lényegének tekintjük.

Az embernek a természetbe való reintegrálása (a gondolkodás attributuma segítségével) Spinoza rendszerének egyik tartó oszlopához vezet bennünket — ez azonban nem tudja lezárni a koncepcióból eredő ellentmondásokat.

Spinoza — mint láttuk — dezantropomorfizálja a természetet, méghozzá egészen radikálisan, kifejezve ezzel három évszázad filozófiájának főtendenciáját. De mivel az ember sem más, mint a természet modusa, kénytelen *magát az embert is dezantropomorfizálni*. Abszurd törekvés ez, s ezért nem maradhat mentes az ellentmondásoktól. Spinoza — mint látni fogjuk — egyrészt törekszik a dezantropomorfizálás keresztülvitelére az egyes ember (ember mint modus) elemzésénél, és ugyanakkor kénytelen az ember mint modus megkülönböztető sajátosságainak feltárására (holott ez *nem* következik rendszeréből).

A második könyv második sarktétele így hangzik: „Az ember gondolkozik". Hogyan? Hiszen a gondolkozás a szubsztancia attributuma, nem az emberhez mint modushoz tartozik. Az általános megfogalmazás: „az ember" sem vezethető le Spinoza rendszeréből. Hiszen itt csak *egyes* emberek (mint modusok) léteznek. (Másutt Spinoza ebben következetes is, mint pl. azonnal az első sarktételnél: „Az ember lényege nem foglal magában szükségszerű létezést, azaz a természet rendje szerint megtörténhetik éppúgy, hogy *ez vagy az az ember* létezik, mint az, hogy nem létezik." Kiemelés — *H. Á.)*

Ez a meglepő tétel többféleképpen interpretálható (s egyaránt Spinoza szellemében), pl. úgy, hogy Spinoza itt a „gondolkodáson" a gondolkodóképességet érti, melyet az ember sajátságának tekint, anélkül, hogy elemezné

az átmenetet (az átvezetést) a gondolkodástól a gondolatképességhez, ahogy hiányzik a szubjektum — a szubjektivitás — elemzése általában. Szerintem nem mond ellent ennek az értelmezésnek az sem, hogy Spinoza egyik levelében a gondolkodásról mint attributumról is a gondolkodóképesség értelmében beszél. — Úgy hiszem azonban, hogy ennek („az ember gondolkodik") sarktételnek van egy *normatív* funkciója is. Ez talán az *egyedüli* olyan tétel Spinoza rendszerében, melynek ilyen normatív szerepe van — hiszen *minden etikai érték* a gondolkodásból *következik*. „Az ember gondolkodik" egyúttal annyit is jelent (s ez a plusz benne a gondolkodás attributumához képest): *az ember gondolkodjék*.

Hogy értelmezésünket alátámasszuk, hadd idézzük Spinoza gondolatmenetének első — korai — megfogalmazását a *Rövid traktátus*ból: „Már az előbb mondottuk, hogy minden dolog szükségszerű, s hogy a természetben nincs se jó, se rossz. Ezért mindannak, amit az embertől akarunk, az ő nemére is kell állnia, ez a nem pedig: *eszes lény*. Ha már most értelmünkben megalkottuk egy tökéletes ember eszméjét, ez ok lehet arra, hogy lássuk (ha önmagunkat vizsgáljuk), van-e bennünk valamilyen eszköz, hogy eljussunk ilyen tökéletességhez." — Úgy hisszük, hogy ebben az idézetben világos: a gondolkodás (eszesség) az ember nembeli tulajdonsága s ugyanakkor normatív: tökéletességünk vagy tökéletlenségünk ezen méretik. Képesség is, norma is, érték is. S ennyiben az ember természetbe való reintegrációja nem megy következetesen végig.

Most tehát már nem tekinthetjük véletlennek, hogy az ember mint *megismerő ember* lép be Spinoza rendszerébe. S azt sem, hogy Spinoza már itt, az ember „belépésénél" jelzi a mű célját: „Csupáncsak azt adom elő, ami mintegy kézenfogva elvezethet bennünket az emberi léleknek és *legfőbb boldogságának* megismeréséhez." (Kiemelés — *H. Á.*)

Nos: hogyan ismer meg az ember?

A pánlogisztikus felfogásból következik Spinoza ismeretelméletének alaptétele, ugyanis hogy „a képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata" (7. tétel). Minden képzet a gondolkodás attributumának affekciója, ahogy minden dolog a kiterjedés attributumának affekciója. Nem kérdéses tehát, hogy képzeteink *megfelelnek* a dolgoknak, de nem azért, mintha a dolgok alakítanák ki képzeteinket (különböző attributumok affekciói nem hatnak egymásra), hanem mert *ugyanaz* fejeződik ki az egyikben is, a másikban is. Nem lehet tehát Spinoza ismeretelméletébe valaminő tükröződéselméletet visszainterpretálni; ugyanakkor azonban kétségtelen, hogy ez az ismeretelmélet az *igaz ismeret* lehetőségét kívánja megalapozni.

Az, hogy a képzetek rendje megfelel a dolgok rendjének, még korántsem jelenti, hogy minden ismeret *egyaránt* igaz. Ez annak a függvénye, hogy a képzetek *milyen* dolognak felelnek meg s milyen módon alkotják meg azokat. Spinoza éles különbséget tesz az úgynevezett „adekvát" és úgynevezett „inadekvát" ismeretek között. Az igaz és adekvát végső soron azonos fogalmak. Ahogy a 60. levélben megfogalmazza: „Az igaz és az adekvát képzet között nem ismerek más különbséget, mint azt, hogy az igaz szó csupán a képzetnek a tárgyával való megyegyezésére vonatkozik, az adekvát szó ellenben magának a képzetnek természetére . . ." Minél modus jellegűbb egy képzet tárgya, annál kevésbé igaz és annál inadekvátabb az ismeret, minél szubsztanciálisabb, annál igazabb és adekvátabb. *Abszolút igaz és adekvát ismeret tehát a szubsztanciáról való.*

Az inadekvát képzetek spinozai elmélete egyetlen polémia az empirizmus ellen. Minden empirikus ismeret *partikuláris* ismeret, mert differenciálatlanul foglalja magába „az emberi test és egyúttal a külső test természetét". Spinoza nem tagadja, hogy a bennünket érő benyomások növekvő mennyisége növeli ismereteinket is, de tagadja, hogy az inadekvát ismeretek egyszerű növelése, összegezése síkján ismerethez el lehetne jutni. Ennyiben *éles* határvonalat húz a mindennapi tudás és az „igaz" ismeret között, élesebbet, mint Bacon, kinek idola-elméletét levelezésében helyeslőleg említi meg. A spinozai racionalizmus egyértelműen tagadja, hogy bárminemű *egyesről* adekvát (és nem partikuláris) ismeretünk lehet.

Kétségtelen, hogy Spinozának itt is vissza kell nyúlnia a gondolkodáshoz mint az ember *nembeli* képességéhez, mely — ebben az összefüggésben — a gondolkodás egy speciális fajtájává, az általános megismerésévé és a dedukció képességévé változik. Olvassuk figyelemmel el a 18. tétel megjegyzését: „. . . ez a kapcsolat az emberi test affekcióinak rendje és kapcsolata szerint történik, hogy megkülönböztessem a képzeteknek attól a kapcsolatától, mely az értelem rendje szerint történik; e rend szerint a lélek a dolgokat első okaikból fogja fel *s ez a rend valamennyi emberben ugyanaz*" (kiemelés — *H. Á.*). Miután azonban — s erről még fogunk beszélni — a nembeliség kategóriáját Spinoza nem dolgozza ki, a partikuláris (inadekvát) s nembeli (adekvát) ismeretek közötti szakadék végső soron áthidalhatatlan.

Kétségtelen, hogy Spinoza radikális racionalizmusa, a mindennapi-partikuláris ismerettel való egyértelmű szakítás volt a kor legkövetkezetesebben vallásellenes ismeretelméleti álláspontja. Nem az egyes dolog, hanem a legegyetemesebb és legáltalánosabb megismerésében tartja egyedül hivatott eszköznek az észt, mely a *teljes* igazsághoz vezet el, melynek semmiféle más támaszra nincs szüksége.

Ismeretelméleti fejtegetéseit Spinoza az „ismeret három nemének" megkülönböztetésével zárja.

Az ismeret „három neme" nem az ismeretre általában, hanem a fogalomalkotásra vonatkozik. Az ismeret első típusánál olyan fogalmakkal van dolgunk, melyek egyes dolgokra vonatkozó inadekvát képzetekből keletkeztek. Ez Spinoza szerint nem tudás, hanem vélemény, megfelel a platóni „doxának". A második típusba az adekvát ismeretből származó fogalmaink és ezek összefüggései tartoznak, tehát az általános-racionális megismerés (definíció, dedukció). Az ismeret harmadik neme az úgynevezett „intuíció", mely „Isten bizonyos attributumai valóságos lényegének adekvát képzetétől a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább". Az intuíció tehát — szemben a képzettel — tud igaz ismeretet adni az egyesről is, amennyiben ezt mint az univerzális modusát fogjuk fel. (Majdnem az összes spinozai sarktételek efféle intuíciók.) — A spinozai intuíciónak — mint ez az idézett szövegből is látható — nincs semmi köze az irracionalizmus régi (vallásos) vagy akár modern formáihoz. Hiszen nem egy logikátlan, hanem egy logikusan strukturált világot ismer fel. Funkciója világos: a konkrét-absztrakt, egyes-univerzális *egységes* megismerésének igazolásául szolgál, anélkül, hogy feladná partikuláris és nembeli megismerés éles ellentétét. (Ennyiben csak a kanti intuíció az *Ítélőerő bírálatá*ból hasonlítható hozzá.) A megismerés e harmadik nemének megint kiemelt szerepe lesz a szűkebb értelemben vett spinozai etikában, csak abból érthető meg igazán.

Az ismeretelmélet Spinozánál ölelkezik az antropológiával. Az „ölel-

kezés" nem képes kifejezés. A könyvek (sem itt, sem másutt) nincsenek *mereven* elhatárolva: egyik a másikra utal. A „lélekről" szóló rész utolsó oldalai már átnyúlnak az antropológia, sőt az etika kérdéskörébe.

Ha az ember reintegrációja a természetbe *elvileg* a gondolkodás attribútumának megfogalmazásával történt, az ember természetből való *levezetésének* alapkategóriája: az *önfenntartás;* feltétele pedig: *az akarat szabadságának cáfolata.*

Spinoza nem elégszik meg azzal, hogy az akarat determináltságát igazolja, tehát nem is veszi át — még visszájára fordítva sem — az Augustinus óta hagyományos kérdésfelvetést. Több vonatkozásban is tovább megy ennél. Megszünteti az akaratot mint külön kategóriát, kidolgoz egy homogén *determinizmus*-elméletet, s megfogalmazza a *szabadság egészen új értelmezését.*

Az akarat misztifikálásának radikális elvetése „kopernikuszi tett". Ugyanakkor: a homogén determinizmusba való beágyazása a spinozai szabadságfogalom áthidalhatatlan belső ellentmondásaihoz vezet.

„Szabadnak mondjuk azt a dolgot, mely egyedül természetének szükségszerűségénél fogva létezik s melyet egyedül önmaga determinál cselekvésre" — írja a szubsztanciáról szólva. Felfogását magyarázva az 58. levélben pedig így beszél: „a szabadságot nem a szabad akaratba, hanem a szabad szükségszerűségbe helyezem". Nem a szabadságot és a szükségszerűséget állítja egymással szembe, hanem az úgynevezett „szabad" és az úgynevezett „kényszerű" szükségességet. Ha az előbb azt mondottuk, hogy Spinoza radikálisan véget vetett egy régi kérdésfelvetésnek (szabadság-szabad akarat), hozzátehetjük, hogy ezzel egy új — az egész polgári filozófián végigvonuló — problémafelvetés őse lett: gondolatmenetének utolsó képviselője éppen Hegel, akinél — mint ez köztudomású — a szabadság azonos a felismert szükségszerűséggel. Igaz, voltak mindig olyanok, akik — gondolkodásuk következetlensége miatt — megragadtak a köznapi szabadságfogalmaknál; így Locke, aki szabadságon azt érti, hogy az ember megteheti azt, amit akar. De az igazán következetes gondolkodók Spinozától fogva két részre oszlanak: a „szubsztancia" álláspontján állókra, akik osztják nézetét a „szükségszerű szabadságról", és az „öntudat" álláspontján állókra, akik így vagy úgy — hacsak posztulátumként is —, de visszatérnek az akaratszabadság álláspontjára. Csak a marxi praxisfogalom, a társadalomontológia, az ember „nembeliségének" kidolgozása képes a szabadság heterogeneitásának felismerésére és *mindkét* — ha különböző módon is, egyaránt — de egyoldalú szabadságfogalom túlhaladására.

De térjünk vissza Spinoza szabadságfogalmára. Mindenekelőtt: egyetemes. Először a szubsztanciáról mondja ki, tehát a természetről mint egészről. A szabadság tehát korántsem kizárólagosan emberi (társadalmi) kategória. Mi több: miután *egyedül* a szubsztancia determinálja magát kizárólagosan a cselekvésre, végső soron *csak* a természet szabad. — Ha azonban Spinoza szabadságfogalma kimerülne egyetemességében, akkor *kizárólag* az ember természetbe való reintegrációjának eszköze lenne, s nem kellene rá több szót vesztegetnünk. De a spinozai szabadságfogalom mélyén egy *individuumelmélet* rejlik, s ebből az összefüggésből nézve új, konstruktív értelmet kap.

Az individuum-kategória már az első részben megjelenik. Individuumnak tekinti Spinoza azt az összetett testet, melynek részei, illetve megnyilvánulásai változhatnak anélkül, hogy az egész megváltoznék. A 7. segédtétel megjegyzéséből is világos, hogy az *egész természet egyetlen individuum.* De amennyiben az egész természet egyetlen individuum, a szabadságfogalom így értelme-

zendő: szabad az a létező, melyet cselekvésre *saját individualitása* determinál, s minél inkább saját individualitása determinálja a cselekvésre, annál szabadabb. Nem kétséges, hogy amennyiben elvonatkoztatunk a spinozai homogén determinizmustól, s az individuumkategóriát az *emberre* alkalmazzuk, *az emberi lényeg fejlődése szempontjából központi szabadságfogalomhoz jutunk.* Nem akármilyen szabadságfogalomra bukkant tehát itt Spinoza, mégha a „szubsztancia álláspontjáról" is. Hogy azonban az individuumkategória és a „szubsztancia álláspontja" állandó ellentétben jelenik meg egymással, azt a következőkben látni fogjuk.

A harmadik rész (az antropológia) meghatározásai már csendben előlegezik az individuum- és az ehhez tartozó szabadságelméletet. Hiszen „akkor mondom, hogy cselekszünk, ha bennünk vagy rajtunk kívül történik valami, aminek adekvát oka vagyunk . . . Ellenben akkor mondom, hogy szenvedünk, ha természetünkből bennünk történik vagy következik valami, aminek mi csak részoka vagyunk." Tehát a „cselekvés" nem tevékenységet jelent, ahogy a „szenvedés" nem a tevékenység hiányát, hanem azt fejezi ki, hogy vajon egészen a mi individualitásunk határozza-e meg tevékenységünket tartalmát, vagy pedig csak kevéssé.

Maga az önfenntartás-kategória is az individualitásra vonatkozik. „Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon létében" — azaz az önfenntartás a létező mint olyan, megőrzésére irányuló törekvés, magának az individuumnak a „valóságos lényege". — Az önfenntartásról Spinoza először újra csak egyetemesen (az egész természet vonatkozásában) beszél. *Hirtelen* (mintegy magyarázatlanul) a *vágy* kategóriájával „lép be" az ember: „A vágy tehát nem más, mint maga az ember lényege, amelynek természetéből szükségszerűen következik mindaz, ami az ő fenntartását szolgálja." Hogy hogyan lesz az önfenntartásból *emberi* vágy, az homályban marad.

Ettől kezdve Spinoza (mint előtte már Vives és Hobbes is) teljes következetességgel vezeti le az emberi psziché minden jelentősebb indulatát az önfenntartásból. Így válik minden indulat *természetivé*, az individuum természete és a „külső", az individuumot afficiáló természet egyszerű kölcsönhatásává. Az alapindulatok (öröm, szomorúság, kívánság) közvetlenül kapcsolódnak az önfenntartáshoz, a többi indulatok pedig a fentiek közvetítésével.

Azzal, hogy az *összes* indulatokat a természeti *egyed* önfenntartásából eredezteti, Spinoza megkerüli az *emberi nem* problematikáját, képtelen az indulatok nembeliségének (s ezzel történetiségének) elemzésére. Ebben az antik gondolkodók és a legnagyobb reneszánsz gondolkodók alatt marad. Az antikvitásban „készként" fogadták el az emberi psziché társadalmiságát, *természetesnek* tartották a társadalmi létezést és ennek *különös* sajátosságait. Ez a „természetesség", „készen kapottság" természetesen nem tette lehetővé a *genezis-problémák* felvetését; a társadalmiság, a társadalmi különösség szintúgy nem jelenhetett még meg (legalábbis következetesen) a nembeliség kategóriájaként, hiszen az antik közösségek nem ismerték el az emberiséget mint általános nemet. — A reneszánszban már megjelenik a nembeliség kategóriája, méghozzá dinamikus, „pretörténeti" formákban. De itt — bizonyos értelemben — még egyszerűbb volt a dinamikus-nembeli fogalmára rátalálni. Miért? Mert ezt a *mítosz* segítségével tették. Pico della Mirandolánál isten az, aki megteremtvén Ádámot — aki az emberi nemet *reprezentálja* — megadta számára a lehetőséget, hogy mindaz legyen, *amivé teszi magát;* az önteremtés, méghozzá a nembeli önteremtés gondolata feltételezte a transzcendens isten-

képzetet, ha nem is hagyományos keresztényi, de mítosszá stilizált formákban. Spinoza számára azonban — éppen, mert *minden mítoszt elvetett* — nem maradhatott más út hátra, mint a homogén természetfogalomból levezetni az embert. De innen — és így — valóban csak az embert (mint *egyes emberek sokaságát*, egyes emberek közös tulajdonságait) lehetett levezetni, nem pedig az emberiséget; a közösség nála ezért jöhetett csak post festa, a társadalmi szerződésben létre.

Az összes emberi indulatok mégcsak levezethetők az emberből mint egyedből, a három alapindulatból — de az összes értékek már korántsem ilyen egyszerűen. Az erkölcsi kategóriák elemzésénél ezért Spinoza is kettős úton jár. Egyrészt hű marad kiinduló pontjához, és visszavezeti őket a három alapindulatra, másrészt azonban — mikor erre képtelen — új kategóriát, az úgynevezett „hasonlóság" kategóriáját vezeti be. Így pl. a következőket írja: „nemcsak oly dolog iránt vagyunk részvéttel, amelyet szerettünk, hanem olyan iránt is, mely iránt előbb semminemű indulattal nem voltunk, *hacsak hozzánk hasonlónak ítéljük*". (Kiemelés — *H. Á.*) Vagy: „Arra is törekszünk, hogy megtegyük mindazt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek örömmel látják, ellenben irtózunk megtenni azt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek irtóznak tőle." — Nem nehéz felfedezni, hogy az egész „hasonlóság" kategória empirikus kategóriaként kerül be Spinoza rendszerébe, hogy semminemű dedukcióval az önfenntartásból és az alapindulatokból le nem vezethető. Az egész gondolatmenet lendületes konzekvenciáját ez végső soron nem zavarja meg, s végül is ennek a „helyi" következetlenségnek köszönhető, hogy Spinoza az egyes konkrét indulatok elemzésében nem rugaszkodik el a valóságtól.

Az összkoncepcióból következik, hogy Spinoza — a „hasonlóság" korrekciója ellenére — azonosítja az *individualitást a partikularitással*, azaz az emberi egyéniséget az esetleges-egyedi tulajdonságok és affektusok összességével. A szenvedélyek elméletében a *partikuláris ember fenomenológiáját írja le*, de ezek a szenvedélyek és *csak* ezek a szenvedélyek azok, melyek az ember különállását, egyediségét, sajátos strukturáltságát, tehát individualitását megteremtik. „Az emberek természetre nézve eltérhetnek egymástól, amennyiben olyan indulatok nyugtalanítják őket, amelyek szenvedélyek" — írja a IV. könyv 33. tételében, majd a 35-ben: „Az emberek csak annyiban egyeznek természetre nézve szükségképpen egymással, amennyiben az ész vezetése szerint élnek." Az egyedi sajátosság — különbözőség — tehát inadekváción alapszik és — ismételjük — partikuláris jellegű.

Most azonban emlékezzünk vissza Spinoza individuumfogalmára és szabadságfogalmára. Individuumnak azt a struktúrát tekintette, mely nem változott meg a maga egészében részeinek megváltozása mellett; szabadnak viszont azt az individuumot mondotta, melyet kizárólag saját természetének törvényei határoznak meg. Tehát: amennyiben az embert külső tárgyak afficiálják, amennyiben *változó*, amennyiben indulatai vannak, amennyiben nem vagy csak kevéssé szabad; így az egymástól *különböző* (és változó) emberek nem szabadok. Minél inkább az ész (az általános) determinálja az embert cselekvésre, annál kevésbé determinálják külső dolgok és ezekből eredő affekciók, annál állandóbb és annál szabadabb. De ezek az „állandó" és „szabad" emberek *nem különbözhetnek egymástól*. Különálló individuumok ugyan, amennyiben mindegyiket *saját* törvényszerűsége determinálja cselekvésre, de mivel ez a saját törvényszerűség elvont-általános (az ész), *lényegükben egyforma individuumok*. Megmarad egyfajta általános individualitás, ahol minden individuum

egybeesik a nembelivel, mert *megszűnik a partikularitás*, a voltaképpeni egyéniség bázisa és anyaga. Ezért nincs Spinozánál öntudat (az öntudat csak a szubsztanciáról való tudat), ezért nincs kidolgozva a szubjektum és a szubjektivitás kategóriája sem.

Az akaraterő és a cselekvés problémaköre átvezet a negyedik könyvbe, a voltaképpeni etikába. Előre szeretném megjegyezni, hogy Spinozának végső soron *két etikája* van, azaz két, egymástól különböző etikai magatartás jelenik meg az *Etika* negyedik s ötödik könyvében, s hogy ez a kettősség a nembeliség problémájának megoldatlanságából ered. A negyedik könyv tárgya: a társadalomban élő ember mint erkölcsi lény; az ötödiké: a bölcs mint erkölcsi lény.

Az „első" etika középponti kategóriája: a *hasznosság*. A hasznosságra való vonatkozásban jelennek meg a jó és a rossz, továbbá az erény fogalmai.

A hasznosság fogalma Spinozánál *sehol nincsen levezetve*. Készen tűnik fel a negyedik könyv első meghatározásában, amennyiben: „jón azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos ránk nézve". Erről a hasznosság-fogalomról a későbbiekben kiderül, hogy kétértelmű, mint ahogy *minden* etikai racionalizmusban az. Egyrészt azonos az önfenntartással („a maga hasznát keresse, *azaz* a maga létét fenntartsa", írja a 20. tétel), másrészt az „igazi" hasznot, az ember „igazi" hasznát jelzi, melynek tudatosodása a megismerés következkezménye, mint pl. a 26. tételben: „a lélek, amennyiben felhasználja az észt, csak azt ítéli magára nézve hasznosnak, ami a megismeréshez vezet". A hasznosság általános fogalma így értékközömbös, míg az „igazi" haszon fogalma pozitív értékítéletet tartalmaz.

Ugyanez a — és ugyanebből a talajból fakadó — kettősség jelzi magának a jónak és a rossznak spinozai meghatározásait is. Ezekről a kategóriákról először azt tudjuk meg, hogy csupán a „gondolkodás modusai". A természetben nincs se jó, se rossz, hiszen minden *egyaránt* szükségszerűen létezik, ami — mint láttuk — Spinozánál értékközömbösséget jelent. Jó és rossz fogalmai tehát emberre, azaz Spinoza rendszerének szellemében egyedre vonatkoztatottak. Ahogy a harmadik könyv 39. tételének magyarázata írja: „Jón értem itt az öröm minden nemét s mindazt, ami örömhöz vezet, s főkép azt, ami egy kívánságot teljesít, akármilyen is az. Rosszon pedig értem a szomorúság minden nemét s főkép azt, ami meghiusítja egy kívánság teljesülését." Világos, hogy ehhez az értékközömbös meghatározáshoz képest a fent idézett „a jón azt értem, amiről *biztosan tudjuk*, hogy hasznos ránk nézve" (Kiemelés — *H. Á.)* is értékakcentussal bír: hiszen a „biztosan tudjuk" a megismertséget, az adekvát ismeret jelenlétét jelzi. A negyedik könyv bevezetésében a jónak és rossznak egyenesen *normatív* jellege van (mint látni fogjuk, ez is visszavezethető az egyetlen normatív kijelentésre, mely szerint: „Az ember gondolkozik"). A normativitást így fogalmazza meg: „Mivel ugyanis meg akarjuk alkotni az ember képzetét, amelyre *mint az emberi természet mintaképére tekinthetünk* . . . jón . . . a következőkben azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzött mintaképéhez mind jobban közeledjünk." (Kiemelés — *H. Á.)* Majd a negyedik megközelítés (27. tétel): „egyedül arról tudjuk biztosan, hogy jó vagy rossz, ami valóban a megismeréshez vezet, vagy ami akadályozhat bennünket a megismerésünkben."

A haszon és a jó azonosságából alakul tehát a „biztos jó" és az „igazi haszon" azonosulása a megismerés alapján. A haszon itt már nem más, mint a megismerés, és a megismerő „eszes" ember nem más, mint a mintakép.

A kategóriák azonosításában Spinoza még továbbmegy. „Erényen és

képességen ugyanazt a dolgot értem, azaz az erény, amennyiben az emberre vonatkozik, maga az ember lényege, vagyis természete, amennyiben hatalma van olyasmit megtenni, ami pusztán az ő természetének törvényeiből érthető" — írja a 8. meghatározásban. A pusztán természetünk törvényeiből eredőt cselekedni — mint tudjuk — azonos a szabadsággal. Ugyanakkor: az önfenntartás, amennyiben cselekvésben tehát adekvát okok és képzetek hatására fejeződik ki, azonos a hasznossággal. Így a hasznosság is azonos az erénnyel. A 24. tétel ezt explicitté is teszi: „Feltétlenül erényből cselekedni nem más bennünk, mint az ész vezetése mellett cselekedni, élni és létünket fenntartani (ez a három ugyanazt jelenti), mégpedig a magunk hasznának keresése alapján."

Végső elemzésben azonos tehát a szabadság, a cselekvés, az öröm (hiszen minden cselekvést öröm kísér), a hasznosság, a megismerés, az erény, a jó — az ember lényege, az ember természete. Ez az azonosítás azonban korántsem azt jelenti, hogy Spinoza különböző nevekkel látja el *ugyanazt* a dolgot, hanem hogy mindebben *ugyanannak* különböző megjelenési formáit, megnyilvánulásait látja. Ez az *ugyanaz*, melyben — mint végső egységben — a fenti kategóriák összekapcsolódnak, nem más, mint az *ésszerű élet, az értelmes életvitel*. Az *Etika* negyedik könyve ennek az értelmes életvitelnek himnuszává emelkedik.

És Spinoza nem egyszerűen *posztulálja* az értelmes életvitelt, hanem megmutatja ennek *lehetőségét* az emberi természetben, abban az emberi természetben is, mely még *nem* felel meg az ésszerű életvitel követelményeinek.

A negyedik könyvben elemzett emberi magatartás — mint már említettük — a társadalomban élő ember magatartása. Ezért jelennek meg olyan kategóriák benne, mint a „másik ember", mint az állam, mint a barátság, mint a házasság, mint — egyedül itt Spinozánál! — a „külső" természet hasznosítása, mint a nevelés (a neveléseszmény). Kiindulópontja tehát az az ember, akinél a szabadság (és mindaz, ami végső soron azonos a szabadsággal) *tendencia*, az az ember, elvileg nem lehet *teljesen* ment a szenvedélytől, tehát *partikularitásától sem*. Hiszen „lehetetlen, hogy az ember ne legyen a természet része, s hogy csupán olyan változásokat szenvedhessen, amelyek csak az ő természetéből érthetők meg s amelyeknek ő az adekvát oka" (4. tétel). Az ember tehát „szükségképpen van szenvedélyeknek alávetve".

Ezeknek a szenvedélyeknek elemzésében — melyeket szükségszerűeknek tekint — Spinoza olyan radikalitással szakít minden vallási, minden transzcendens etikával, mint előtte senki és utána is csak kevesen. Mindenekelőtt: *kiküszöböli az etikából a bűn fogalmát*. A bűn nála jogi és nem etikai kategória. Bűnös az, aki megszegi egy állam adott törvényeit — etikai vonatkozásban azonban csak a rossz létezik. De mi a rossz? Ami az *embernek* rossz, hiszen az ő „szenvedése", s ami a hozzá „hasonló" embereknek rossz, hiszen egy olyan oksági láncba tartozik, mely másoknak okoz szenvedést. Az etika tehát immanens, emberek közötti viszony, nincsen semmiféle vonatkozása a transzcendenciára.

Nem nehéz a bűn-fogalom kimaradásában Spinoza homogén determinizmusának következményét felfedezni, nem nehéz újra felhívni a figyelmet az „emberi nem" fogalmának kimaradására, az alternatíva tényének fel nem ismerésére, amennyiben az akarat szabadságával együtt a választás viszonylagos szabadságát is megtagadta. Úgy hisszük azonban, hogy a bűn-fogalom spinozai megsemmisítésében mind e teoretikus problémák ellenére *felszabadító*

teitek kell látnunk. A spinozai filozófia mint felszabadító filozófia, mint a transzcendens erőkkel szemben érzett bűntudatot, ezt a Feuerbach által joggal elidegenedettnek elemzett bűntudatot a történelem lomtárába hajító filozófia valóban az emberiség öntudatra jutásának egyik nagy határköve. Mint felszabadító hat a német klasszika nagyjaira — elsősorban Lessingre és Goethére — is; a *Bölcs Náthán* vagy a *Wilhelm Meister* etikájának evilágisága sosem születhetett volna meg nélküle.

Spinoza nagy tudatossággal és polemikusan vet el minden olyan erkölcsi magatartást, mely a bűn fogalmából ered, mindent, ami a transzcendenciára mutat, mindazt, ami az erkölcs elidegenedettségéhez tartozik.

Istent félni kellett, a kegyelmet pedig remélni — talán sosem olyan szenvedélyes Spinoza hangja, mint mikor a félelemmel és a reménnyel polemizál. A félelem és remény tipikusan olyan affektusok, melyek szembenállnak az emberi autonómiával; *idegen* hatalmaktól, *idegen* jövőtől félünk, abban reménykedünk — félelmünk és reményünk tárgya nem függ tőlünk. Ugyanakkor: félelem és remény affektusai „nem szomorúság nélkül valók". Mindaz rossz, ami szomorúságot okoz. Az ésszerűen élő ember nem ismeri a félelmet és a reményt. — De menjünk tovább: „Az alázatosság nem erény, vagyis nem az észből ered", „a megbánás nem erény, vagyis nem az észből ered, hanem az, aki megbánja tettét, kétszeresen nyomorult, vagyis tehetetlen", „az önmagával való megelégedés az észből eredhet, s egyedül az a lehető legfőbb megelégedés, mely az észből ered" (53, 54., ill. 52. tétel). A tépett, a meghasonlott ember, aki partikularitását követi, viszont bűntudatot érez, mikor elidegenedett, de érvényesnek elismert erkölcsi eszményeit összeveti fékezhetetlen kívánságaival, szenvedélyeivel és tetteivel, aki alázatos, magával állandóan elégedetlen, megbánja bűneit, hogy újra elkövesse őket —, az ilyen ember Spinoza értelmében *indulatainak rabja.* A megbánás, a remény, a félelem, az alázatosság tehát nem emelnek ki az indulatok rabságából — hanem konzerválják ezt a rabszolgaságot.

Hogyan emelkedhetünk ki *valóban* az indulatok rabságából? Csak saját természetünkkel — s nem rajtunk kívül álló erők segítségével. Saját természetünk törvényeit követve válhatunk szabadokká, erényesekké, jókká. Senki sem születik szabadnak, csak azzá válhat. „Ha az emberek szabadoknak születnének, nem alkotnák meg a jó és rossz fogalmát mindaddig, amíg szabadok". (68. tétel).

Magukat az indulatokat Spinoza kíméletlen objektivitással elemzi. A külső okok olyan ellenállhatatlanul ragadnak bennünket magukkal, hogy a különböző szenvedélyek fékezhetetlenekké válnak. Ha *tudjuk* egy indulatról, hogy helytelen, de az indulatot kiváltó ok hat ránk, az indulat nem szűnik meg. „Egy indulatot nem fékezhet és nem szüntethet meg más, mint egy ellentétes s a fékezendő indulatnál erősebb indulat." (7. tétel)

Az a valóban zseniális felismerés, hogy egy indulatot nem a megismerés, csak a vele szemben álló és az előbbinél erősebb indulat szüntethet meg — *látszólag* ellentmond Spinoza etikai racionalizmusának. De csak látszólag. Mert Spinoza sosem azt állítja, hogy az ész (a jó vagy rossz felismerése) *egy konkrét* vonatkozásban *egy konkrét* szenvedélyt kiiktathatna. Ésszerűen élni Spinozánál nem annyit jelent, mint ezt vagy azt az igazságot, ennek vagy annak a jó vagy rossz voltát felismerni, hanem *egyetemes magatartást.* Aki ésszel él, az *felismeri* az ember helyét a természetben, az *felismeri* az indulatok természetét általában, s azt *eleve* csak olyan dolgok determinálják, melyek

hasznosak rá nézve, melyek jók. De ilyen dolgok *nagy számmal* afficiálják. S külső ok nem lehet *erősebb* az embernél, ha ez az ész vezetése alatt álló individuum. De azok a külső dolgok, melyek úgy afficiálják az embert, hogy ezzel a test és lélek hatalmát növelik, hasznosak az ember számára. Az ember természetéből fakad, hogy gondolkodó lény (emlékszünk rá: „az ember gondolkodik"). Az ember akkor valósítja meg természetét, ha a gondolkodást elvévé teszi (az ember gondolkodjék). S ebben az esetben *a világban benne élve* találhatja meg szabadságát.

Itt lép be Spinoza gondolatmenetébe a „másik ember". Hobbesnál, aki a hasznosságot az önérdek követésével azonosítja, az ember szükségképpen az ember farkasa. De Spinozánál, aki a hasznosságot végső soron azonosítja a jóval és az erénnyel, az „igazi haszonnal", *lehetséges* teljesen harmonikus emberi közösség. „Nincs a dolgok természetében egyes dolog, amely hasznosabb volna az ember számára, mint az olyan ember, aki az ész parancsa szerint él" — írja (35. következtetett tétel). Ezek között az emberek között elvileg nem léphet fel ellentét, hiszen nem rabjaik szenvedélyüknek, nem partikulárisak. „Aki az erény útján jár, azt a jót, melyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni . . ." Ha a haszon a dolgok *birtoklásában* állna, akkor az emberek között elkerülhetetlen lenne az egyenetlenség. Mivel azonban a legfőbb haszon a dolgokhoz való egyetemesen-ésszerű magatartásban áll, amit *minden ember* elérhet, efféle ellentétek értelmüket vesztik. Sőt: „amikor minden egyes ember leginkább a maga hasznát keresi, akkor a leghasznosabbak az emberek egymásra nézve".

Itt azonban Spinozánál — aki elméletileg nem ismeri el a lehetőséget mint objektív kategóriát — mégis megjelenik lehetőség és valóság különbsége. *Nem* valóság és eszmény különbsége, *nem* lét és legyen különbsége — hiszen az ésszerű élet lehetősége valóban az emberi természetben rejlik, nem puszta eszmény, nem puszta követelés. Az emberek ugyanis — Spinoza elemzésében — többségükben nem élnek ésszerű életet. Az államra éppen azért van szükség — s ebben Spinoza egyetért Hobbesszal —, mert a partikularitásuktól vezetett embereket kell *közös* céloknak alárendelni. Ha minden ember ésszerűen élne, akkor Spinoza szerint nem lenne szükség államra, az emberi közösség szabad emberek, egyenlő emberek közössége lenne. Hogy *miért* nem szabad emberek szabad közössége az emberiség — erre Spinoza nem ad választ. De lehetőnek tartja egy ilyen közösség létezését — *feladatul* tűzi ki az emberek elé.

Az *Etika* negyedik könyvében tehát — modern formában — újra megjelenik az epikureus magatartáseszmény. Annak az embernek az eszménye, aki megoldja a feladatot: hogyan lehet a szükségszerűség világában szabadon élni. Spinoza a legmagasabb pátosz hangján beszél a „szabad emberről", aki „semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés". Nem lelki torna kedvéért, hanem azért, mert szereti az életet, mert szeret élni, s mert örömmel fogadja mindazokat az élvezeteket, melyeket az ésszerű élet nyújt neki.

Most térjünk vissza kiindulópontunkhoz: a negyedik könyvben Spinoza a másokkal-együtt-élő, a világban élő ember etikáját alkotja meg. Ezért mondottuk, hogy itt a szabadság csak *tendencia*. A világban élő ember szabad, amennyiben ez a világban-élő-ember számára egyáltalán lehetséges. A negyedik rész ezzel a gondolattal is zárul: „De az emberi hatalom felette korlátolt, s a külső okok hatalma végtelenül meghaladja; s ezért nincs feltétlen hatalmunk arra, hogy a rajtunk kívül eső dolgokat alkalmasakká tegyük hasznára-

latunkra. Ha azonban mégis olyasmi ér bennünket, ami ellenkezik azzal, amit a hasznunkra való tekintet követel, azt nyugodt lélekkel fogjuk elviselni, hacsak tudatában vagyunk annak, hogy teljesítettük kötelességünket . . ."

A partikularitás megszüntetése tehát tendencia, melyet egyetlen par excellence nembeli képességünk, az ész segítségével hajtunk végre. E feladat gigászi voltának megmutatásával be is fejeződhetnék az etika. De Spinoza rendszerének konzekvenciája, a „szubsztancia álláspontja" nem enged itt megállni. Így alakul ki az ötödik könyvben a második etika: a bölcsé.

Ami azonnal feltűnik: az ötödik könyvben *eltűnik a hasznosság kategóriája*, illetve felszívódik az erény és szabadság fogalmaiban. A hasznosságkategória volt az, mely úgyszólván „összefogta" a partikularitást a nembelivel (a gondolkodóképességgel). Az ötödik könyvben szereplő ember többé nem partikuláris lény. Miután azonban — mint láttuk — Spinozánál a partikularitás végső soron azonosul az individualitással — nem is individuum többé. Miután az emberek szövetsége nem más, mint individuumok szövetsége, eltűnik az emberek szövetsége is. Az ötödik könyv embere nem más, mint a *szubsztancia modusa:* ez létének egyetlen vonatkozása.

Meg kell jegyeznünk, amit már többször hangsúlyoztunk: Spinozánál a könyvek gondolatmenetei nincsenek egymástól mereven elhatárolva, hanem átmennek egymásba. A voltaképpen második etika az ötödik könyv 14. tételénél kezdődik, mely szerint „A lélek megteheti, hogy a test valamennyi affekcióját, vagyis a dolgok képeit Isten képzetére vonatkoztassa". Az egyes ember — mint modus — közvetlen kapcsolata istennel: ez itt a megoldandó feladat. — A két etika különbségének jelzésére Spinoza visszanyúl az ismeret második és harmadik neméhez elemzéséhez. Az ismeret második neme közvetett megismerés: deduktív jellegű. A környezetének dolgaival állandó kapcsolatban álló ember, az „ésszerű életet" élő ember elkerülhetetlenül az ismeret e második neme szerint vagy legalább eszerint *is* gondolkodik, ahogy szükségképpen az ismeret első neme szerint is, hiszen vannak inadekvát képzetei, melyeknek inadekvát voltát fel kell ismernie és le kell küzdenie. — Az ötödik könyv etikájának embere azonban legfőképpen az ismeret harmadik nemében gondolkozik: megismerése *közvetlen.* Megteremti a közvetlen egységet önmaga (mint modus) és isten között, amennyiben *saját szubsztancialitását felismeri.* „Mindazt, amit a lélek az örökkévalóság szemszögéből megismer, nem abból ismeri meg, hogy a testnek jelenlegi valóságos létezését fogja fel, hanem abból, hogy a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből gondolja" (foglalja össze a 29. tétel).

Az ismeret e harmadik nemének legfőbb megnyilatkozása az „isten iránt való értelmi szeretet", mely egyúttal isten önmaga iránt érzett értelmi szeretete is. Itt az „értelmin" és a „szereteten" egyaránt hangsúly van. Az „értelmi" szó juttatja kifejezésre az istenhez — természethez — való viszony *racionalitását* (a hittel való szembeállításban), a „szeretet" fejezi ki az *emfázist*, a már említett emfatikus viszonyt a magábanvalóhoz. — Azért mondottuk, hogy isten értelmi szeretete és isten önmaga iránt táplált szeretete egy és ugyanaz, mert a modusa — felismerve szubsztancialitását — *azonossá válik* a szubsztanciával, „istenül", s amikor istent szereti, ezzel isten önmagát szereti. A deifikáció régi, reneszánsz gondolata jelenik meg itt egészen új formában. A reneszánsz deifikáció-gondolat ugyanis összekapcsolódott a mikrokozmosz-makrokozmosz paralelitásának eszméjével (az ember mint mikrokozmosz tükrévé válik istennek mint makrokozmosznak). Itt azonban nincs mikrokozmosz, csak egyetlen

egységes-általános kozmosz, melyben minden feloldódik. Az egyes maga válik deifikációjában az univerzálissá. Racionális miszticizmus ez anélkül, hogy megszüntetné az immanenciát (eredeti változatai, melyeket Kołakovszki elemzett a kor kollegiánus mozgalmaiban, nem tették kétségessé a transzcendencia gondolatát). Nem szünteti meg az immanenciát még az oly sokat vitatott — s s egyedül itt feltűnő — spinozai gondolat a lélek örökkévalóságáról sem. Amennyiben a modus (az ember) lelke azonosul az istennel (természettel), szubsztanciává olvad, tehát örökkévalónak kell lennie, minthogy a szubsztancia örök. Bezárult a kör: visszajutottunk a szubsztanciához.

Mindez — ismételjük — a spinozai rendszer következetességéből fakad. Miután — végső soron — egyedül a szubsztancia létezik és működik kizárólag saját szükségszerűségből, tehát egyedül a szubsztancia *teljesen* szabad — hogyan válhatna az ember teljesen szabaddá, ha nem a szubsztanciával való azonosulásban? Miután minden időbeli, minden mozgás modális és tökéletlen — hogyan ne tartoznék hozzá a tökéletesség, a feltétlen realitás fogalmához az örökkévalóság, az időn kívüliség? Miután minden olyan individualitás, mely nem a szubsztanciáé, partikuláris — hogyan ne válnék meg az ember a partikularitásával együtt egyúttal az individualitástól is, hogyan ne olvadna fel teljesen az egyetlen „igazi" individuumban, a különbség nélküli univerzalitásban? A szubsztancia álláspontjának — megint: konzekvensen végiggondolva — itt *kell* végződnie. Ahol hiányzik az emberi nem fogalma, ahol az általánosság nem más, mint *az egyetemes természettel való egység*, ott — ha következetesen végiggondoljuk — az emberi magatartás csúcspontja nemcsak az egyéniség, hanem egyúttal az egyediség megszűnése, önmegszüntetése is. És Spinoza volt ez *egyetlen*, aki ezt *végiggondolta*. Fichte és Marx — tanulmányunk elején idézett — megjegyzése *reverenciát* fejez ki ez előtt a következetesség előtt.

Beszéltünk Spinoza két etikájáról, a társadalomban élő ember és a bölcs magatartásáról. Most hozzá kell tennünk, hogy az az etikai magatartás, mely isten iránti értelmi szeretetünkben fejeződik ki, mely végig viszi ebben a szeretetben a szubsztanciával való azonosulást „az ismeret harmadik módja szerint", a szó szoros értelmében *már nem is etika többé*. Hiányzik belőle az, ami egy magatartásformát etikaivá tesz: a másikhoz, másokhoz, a világhoz való viszony. S így a spinozai életmű megkoronázásának, igaz szépségének tekinthetjük, hogy az ötödik könyv végén újra az epikureus „ésszerű élet" motívumai csendülnek fel. Az „isten értelmi szeretetén" épült bölcs — ha elvontabb és spirituálisabb szférában is — egész életét „rendezi be" az erény (és boldogság) elvei szerint. S ez a magatartás is *mindenki számára lehetséges*. „Ha mármost az idevezető út . . . nagyon nehéznek látszik is, mégis megtalálható. S bizonyára nehéznek kell lennie, hogy oly ritkán akadnak rá. De minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka."

ЭТИКА СПИНОЗЫ

А. Хеллер

Основное произведение Спинозы — вместе с его противоречиями — с чрезвычайной сжатостью поднимает все те существенные проблемы, которые характеризуют буржуазную философию от периода ренессанса вплоть до французской революции (до формирования историчности). Решение же их однозначно и вместе с тем наиболее последовательно, так как Спиноза без какого бы то ни было мыслительного компромисса обдумывает и доводит

до конца «позицию субстанции». Однако именно вследствие этой последовательности становится очевидным, что «выведение» человека из онтологии природы приводит к неразрешимым дилеммам и в конечном счете уничтожает не только понятие принадлежности к роду, но и понятие индивидуальности. Для доказательства этого в работе дается подробный анализ пяти книг «этики», в особенности, трёх последних, в которых показывается, почему Спиноза нуждался в двух различных этиках (эпикурейской и рационально-мистической). Позитивный атеизм Спинозы представляет в работе как единственная последовательная позиция имманенции на основе такой картины мира, которая исходит из полагания «неотделимой от человека природы» (Маркс).

SPINOZA'S ETHICA

Á. Heller

The main work of Spinoza exposes those essential questions which characterise the bourgeois philosophy from the Renaissance to the French Revolution, to the rise of historicism. But, their solution is unique and at the same time the most consequent because Spinoza carries out his program of the stand-point of substance without any compromise. Due to this consistency it becomes obvious that some insoluble dilemns result from the deduction of man from natural ontology, that finally this conception destroys not only the concept of belonging to a genus but also that of individuality. To prove this the study analyses in detail the five books of the Ethica, specially the three last ones and shows why Spinoza needed two different ethics(an Epicurean and a rational-mistic). The positive atheism of Spinoza is shown to be the only consequent stand-point of immanence on the basis of a world-view presupposing a „nature divided from man" (Marx).

Az igazságról

MIHAILO MARKOVIĆ

1.

Az igazság, mint minden más filozófiai kategória, az emberi történelemhez kapcsolódik, és csak az emberi gyakorlat vonatkozásában van értelme. Ez többet jelent annál az állításnál, hogy az igazság döntő kritériuma a gyakorlat. Ez utóbbi állítás összeegyeztethető azzal a nézettel, hogy az igazság — az embertől függetlenül — a világban adva van, és az ember az érzéki és értelmi tevékenységével ezt csak felfedezi, és többé-kevésbé megközelítőleg kifejezi. Az ilyen típusú realizmus előfeltételezi az igazság és az *önmagában* létező kritikátlan azonosítását. Humanista, kritikai szempontból nézve csak valamilyen emberi terméket, egy kijelentést, egy matematikai vagy logikai képletet, vagy szélesebben értelmezve, az emberi cselekvést, vagy egy ember alkotta tárgyat lehet igaznak nevezni. Egy pusztán természeti tárgy egyszerűen van. Lehet értelme annak a kijelentésnak, hogy bizonyos természeti események, általános sajátosságok és törvények embertől és emberi gyakorlattól függetlenül léteznek, de értelmetlen az állítani, hogy ezek *igazak* — hacsak az igazság fogalmát nem egy emberfeletti szellemre vonatkoztatjuk.

2.

A kijelentéseknek és az emberi termékeknek az igazság nem valami egyszerű, elemezhetetlen sajátosságuk. Az igazság egy viszony, amely két dolog között áll fenn. Az elsőről *közvetlen tapasztalatunk* van, a másodikat pedig az első *közvetíti;* a tudatunkban e kettő úgy kapcsolódik egymáshoz, hogy az egyikről való tapasztalatunk vagy gondolatokat ébreszt a másikról, vagy egy megfelelő cselekvési utasítást ad. Az előbbi *jel*, az utóbbi *modell*. Jelek például a mindennapi nyelv kijelentései, egy mesterséges nyelv képeletei, egy műalkotás, egy gesztus stb. — bizonyos körülmények között ugyanis ezek emberi tapasztalatokat, gondolatokat, érzelmeket, döntéseket stb. közvetítenek. A megfelelő modellek ekkor rendre tények, valóságstruktúrák, művészi értékek és normák, moralitás, politika stb.

Milyen viszonynak kell fennállnia egy jel és egy modell között, hogy az előbbit igaznak mondhassuk? Egy — a régi görög filozófiából átvett — hagyományos elmélet szerint ez a viszony a megfelelés.[1] Ennek az elméletnek fő előnye az, hogy általános leírását adja annak, amit a mindennapi életben igazságnak nevezünk. Ugyanakkor meglehetősen homályos és pontatlan, és

[1] Arisztotelész szerint „igaz azt mondani arról, ami létezik, hogy létezik, és hamis azt mondani arról, ami nem létezik, hogy létezik."

nem ad kritériumot a megfelelésre. Mindez áll a *visszatükrözés* fogalmára is, amely nagyon elterjedt a marxista filozófusok között. Intuitíve megértjük, hogy mit jelent az, hogy egy állítás visszatükrözi a valóságot, egy következetes vizsgálódás kezdetekor azonban még nem mondhatunk semmit az igazság feltárását megelőző valóságról. Ilyenkor a visszatükrözés fogalmát operacionalizálni kellene ahhoz, hogy valami gyakorlati haszna legyen, azaz ahhoz, hogy segítségével különbséget tudjunk tenni az igaz és hamis kijelentések között. Emellett a visszatükrözés fogalma túlságosan széles, és egyáltalán nem jellemző Marx aktivista felfogására. Nem helyezi eléggé előtérbe az emberi tudat teremtő mozzanatát, nem hangsúlyozza eléggé sok olyan emberi termék projektív, szimbolikus jellegét, melyet igaznak mondunk.

Ezért a következő előzetes meghatározásból indulunk ki: *Egy jel akkor és csak akkor igaz, ha adekvátan jelöl egy valóságos modellt.*

A jelölés *adekvát* volta itt *azonos szerkezetet*, azaz *izomorfiát* jelent.

3.

Nincs semmi értelme annak a kérdésnek, hogy egy különálló jel — kijelentés, cselekvés, műalkotás stb. — igaz-e. Ahhoz, hogy egy jelről megállapíthassuk, hogy igaz-e, először a jelentését kell meghatároznunk. De egy olyan kijelentés, melyet kiemelünk az adott összefüggésből és nyelvi rendszerből, vagy egy gesztus, egy kép, egy erkölcsi parancs, melyet elkülönítünk az adott kultúra egészétől, olyan sokat veszít jelentéséből, hogy az „igaz" állítmányt egy meghatározatlanul maradt alanyhoz rendeljük. Tehát az igazság megállapítása előfeltételezi egy tágabb értelmes összefüggés — egy meghatározott környezet, kultúra figyelembevételét. Ha egy tudományos kijelentés igazságára kérdezünk rá, akkor egy sor kérdés merül fel: milyen elmélethez tartozik az illető kijelentés; milyen sajátos vonásai vannak annak a nyelvnek, amelyen megfogalmazták, mit jelentenek az adott kifejezések és végül, melyek az elméleti előfeltevések és az empírikus következmények.

Ez az elemzés ahhoz a felismeréshez vezet, hogy *az igazság egy viszonylagos fogalom:* egy bizonyos x igazsága felől csak egy elméleti vagy kulturális egész összefüggésében lehet értelmesen érdeklődni.

4.

Az igazság fogalmának két különböző jelentés szintje van: „igaz" abban az értelemben, hogy megfelel egy ténynek, és „igaz" abban az értelemben, hogy megfelel egy normának, egy ideálnak.

Amikor logikusok és tudósok beszélnek egy igaz kijelentésről (elméletről), az első változatra szoktak gondolni, az igazságra mint *tudásra.*

Etikusok, esztéták, politikusok, jogászok stb. a második értelemben beszélnek igaz erkölcsről, művészi, haladó vagy igazságos cselkedetről; ilyenkor az igazságról mint valódi emberi *létezési módról* van szó.

Az igazság mindkét értelemben *értékkifejezés.*

Ha valamely emberi tettről vagy munkáról azt állítják, hogy igaz, ez annyit jelent, hogy megfelel bizonyos normáknak, melyeket az adott területen elfogadtak. Életünket akkor fogjuk igaz életnek tekinteni, ha majd megfelel

annak az elképzelésünknek, hogy milyen életet *kellene élnünk*. Ebben az értelemben lehet tehát igaz emberi létezésről beszélni mint olyanról, ami megfelel annak, aminek az embernek *lennie kell*. Az „igazság" kifejezés e használata végső soron az igaz ember fogalmára épül. Az *igaz ember* nem valami emberi lényeg, nem olyan általános vonások összessége, amelyek lappangva és titokzatosan mindig léteztek, és mindig az ember jellemzői voltak, bár az empirikus valóságban csak ritkán nyilvánultak meg. *Az adott történelmi feltételek között* az igaz ember az emberi lény optimális, reális lehetősége. Ezért igaz ember és igaz létezés értékfogalmak, és mint ilyenek az emberi tudat és aktivitás különböző részleges szféráiban kritériumul szolgálnak minden más norma, cél és ideál értékelésekor. Attól függően fog változni felfogásunk az igaz erkölcsről, haladásról és igazságosságról, hogy mit tekintünk *igaz embernek* és *igaz emberi életnek*.

Egy ilyen messzemenő integrációval szembeni ellenállás talán magyarázható (esetleg még jogossá is tehető), ha egy másik ellenállásból adódik, abból, amelyik tiltakozik egy embertelen emberfelfogás alapján történő egységesítés ellen, és lehetőségeket követel az ettől eltérő nézetek számára. A tolerancia azonban sem egy megalapozott attitüd hiányát, sem egy zavaros, dezintegrált felfogást nem indokolhat.

Az igazság mint tudás, mint ténynek való megfelelés szintén érték, mégpedig kettős értelemben. Egyfelől egy alapvető emberi szükségletet, a tudás, a megértés vágyát elégíti ki, azt a vágyat, hogy az ember magyarázni tudja a világot, a más embereket és önmagát. Mivel az igazság egy ilyen mélyen gyökerező szükséglet kielégítésére szolgál, egyike az alapvető értékeknek. Tudást akkor is érdemes szerezni, akkor is mélységes kielégülést jelent, ha semmilyen külső célt nem szolgál.

Másfelől az emberi gyakorlat a tudás alkalmazását előfeltételezi; így a gyakorlat gyümölcsözővé, jól szervezetté, világosan irányíthatóvá és ellenőrizhetővé válik. Ekkor az igazságnak közvetítő értéke van, más értékek megvalósítását teszi lehetővé. Végső soron az igaz létezésnek az igaz tudás a szükséges (bár nem elégséges) feltétele. Az emberi elidegenedés annyiban szűnik meg, amennyiben az ember hatalmába keríti saját termékeit, és felszabadul azon természeti, társadalmi és lelki erők alól, melyeknek rabszolgája volt. Ezt az előrehaladó felszabadulást csak egy olyan kritikus öntudatossággal lehet megragadni, melynek egyik mozzanata a tudás.

5.

Vajon az igazság értékként való felfogásából következik-e az igazságok pluralitásának elfogadása?

Nem következik szükségképpen; különösen pedig akkor nem, ha az igazságról mint tudásról beszélünk.

A megismerés folyamatában kétségtelenül fellépnek ellentmondásos helyzetek (különösen, ha alapvető problémákról van szó), amelyeket nem mindenki old meg egyformán. Matematikusok és logikusok gyakran kerülnek szembe azzal a dilemmával, hogy az axiómák és szabályok melyik osztályát válasszák egy rendszer kiindulásául. Minden empirikus kutatónak választania kell, hogy egy adott vizsgálatnál a pontosság és egzaktság vagy a termelékenység és gyakorlati alkalmazhatóság maximumát kívánja-e elérni — kutatási

módszere nagymértékben fog attól függni, hogy a konfliktusban levő alapvető kognitív értékek melyikét választja. Egy statisztikusnak általában egy sor különböző lehetősége van abban a vonatkozásban, hogy milyen táblázatokban és milyen eszközök segítségével fejezze ki adatait. Ebben áll a statisztikai vizsgálódás nyomorúsága és egyben nagysága is: nyomorúság, ha ezeket a lehetőségeket tudománytalan módon használják ki, tudományosságot tettetve; nagyság, ha a csaknem mindent bizonyítani tudásnak e szabadságát tudományos módszerek szigorú alkalmazására redukálják.

Az, hogy tulajdonképpen mit értünk igazságon, attól függ, hogy milyen módon definiáljuk az alapvető ismeretelméleti kategóriákat, és hogy milyen elveket és szabályokat alkalmazunk a vizsgálat metodológiájában. E tekintetben az emberek igen különbözők, következésképpen az igazság egyéni felfogását meglapozó ismeretelméleti és metodológiai előfeltevések pluralitásáról beszélhetünk. Ezeken a kereteken belül azonban az igazság felfogása egyértelmű, helyesebben egyértelműnek kellene lennie, és egyértelmű lehet.

Ha ellentmondásmentesen akarunk gondolkodni, akkor minden kijelentés igazságának eldöntésekor ugyanazt a kritériumot kell alkalmaznunk, bármilyen társadalomban, időpontban és bármely osztály, nemzet vagy egyéb társadalmi csoport tagjától hangzott is el az illető kijelentés. Ha egyszer az igazság fogalmának határozott és konkrét jelentést adtunk, akkor meghatároztuk azokat a követelményeket, melyeknek kielégítése elengedhetetlen ahhoz, hogy a kérdéses kijelentést (egy kértékű rendszerben) igaznak fogadjuk el, illetve (egy többértékű rendszerben) igazabbnak tartsuk más hipotéziseknél. Így tehát a gondolkodás egy adott rendszerében, amelyet az igazság meghatározott jelentésére alapozunk, az igazságok pluralitása elfogadhatatlan.

Azt lehetne mondani, hogy ez nem segít, mivel az igazságfelfogások pluralitásának elismerése már önmagában is relativizmushoz vezet.

Ez az ellenvetés a következőképpen válaszolható meg:

Először is tény, hogy többféle igazságelmélet létezik. Ha ez egy van, akkor ennek a ténynek a felismerése a filozófiai elméletnek az erénye, nem pedig hiányossága.

Másodszor pedig ezek az explicite megfogalmazott elméletek nem mindig egyeznek meg teljesen azzal, amit a tudományban és a mindennapi életben implicite igazságnak szoktak nevezni. Másszóval, az igazság fogalmának explikációja nem mindig adekvát: az explikátum jelentése nem mindig fedi a fogalom tényleges használatát, illetve azokat az aktuális eseteknek a hatáskörét, amelyekre az igazságfogalom vonatkozik. Továbbá: sok igazságelmélet elméletileg hibás; önellentmondó, körben forgó, vitatható előfeltevésekből és kategóriákból áll. Következésképpen a különböző igazságelméleteknek különbözik a kognitív státuszuk, vannak olyanok, amelyek legitim módon támadhatók, és olyanok, amelyekről dogmatizmus nélkül állíthatjuk, hogy jobb bármely másiknál. Elméleti viták feladata, hogy ezt az állítást kritikailag megvizsgálja, és jogosságának mértékét meghatározza.

Harmadszor, az igazság egy sajátos — e fogalmat a többi értékfogalomtól megkülönböztető — vonása, hogy megalapozásának folyamatában a legtöbb elmélet szerint olyan tapasztalati és értelmi módszereket kell alkalmaznunk, amelyek jól definiáltak és nagymértékben interszubjektívek.

Ez nem jelenti azt, hogy az értékelés más típusai pusztán szubjektívek. Részben az erkölcsi, esztétikai, politikai és más értékelő folyamatokat is be-

folyásol egy olyan tényező, amely hasonló az érzéki tapasztalathoz, például a szépség vagy csúfság, harmónia vagy összevisszaság, igazságosság és jogosság vagy igazságtalanság és becstelenség közvetlen tapasztalata. Az ilyen közvetlen tapasztalatok gyakran olyan embereknél is megegyeznek, akiknek egyébként elvont, verbálisan kijelentett elveik teljesen eltérnek egymástól. Másrészt akkor is használhatók értelmi módszerek — melyek az elvont gondolkodáshoz hasonlatosak a megismerési folyamatban —, amikor azt vizsgáljuk, hogy egy értékítélet valóban következik-e alapvető axiológiai elvekből, illetve hogy a levezethető konzekvenciák valóban elfogadhatók-e?

De az igazság és más értékek között — ezen hasonlóságok ellenére — van egy nagyon fontos különbség. Az igazság megállapításának folyamatában ezek az interszubjektív, empirikus és racionális módszerek sokkal nagyobb mértékben használatosak, mivel az igazság per definitionem objektív, *általános* emberi igényeket elégít ki, amelyek arra irányulnak, hogy az *objektíve létezőről a lehető leggazdagabb gondolati képet nyerjük.*

6.

Mit értünk az igazság *objektivitásán?*

1. Amiről azt állítjuk, hogy igaz, az az emberi gyakorlat terméke, de objektív annyiban, hogy az őt előállító szubjektumtól függetlenül tovább létezik az emberi világban (bár nem az emberiségtől általában függetlenül; az emberiség a terméket jelnek minősíti és értelmezi). Mivel az igazság egy jelnek, azaz az emberi tudat valamilyen objektivációjának a tulajdonsága, így maga is objektív.

2. Továbbá: egy jel igazsága objektív annyiban is, hogy a modell objektív sajátosságaira utal, és azt sok gyakorlati esetben egészen sikeresen helyettesíti.

3. Az igazság objektív abban az értelemben is, hogy a jel és a megfelelő modell kapcsolatának feltárása egy társadalmilag elfogadott és szabályozott módot igényel.

4. Végül, az eddigi három *ismeretelméleti* jelentésen túlmenően az igazság objektivitásának *ontológiai* jelentése is van. Egy emberi kijelentés vagy bármilyen más jel az *emberi világ* valamely tárgyának megfelelhet akkor is, ha ezt az adott pillanatban senki sem tudja. Például egy tudósnak — hosszú idővel halála után — lehetnek olyan írásai, melyek kiadatlanul maradtak, de fontos igazságokat tartalmaznak, bár egyetlen élő ember sem tud róluk. Ha valaki egy napon felfedezi ezeket az írásokat, értelmezi és mások számára érthetővé teszi őket, akkor ez nem az igazság *felfedezése*, hanem megismerkedés egy már létező igazsággal.

Ebben az értelemben az igazság egy *metafizikai* fogalom. Gondolhatjuk azt (és jó okaink lehetnek arra, hogy ezt gondoljuk), hogy vannak ilyen igazságok, de meghatározatlanok azok a körülmények, amelyek között ebben az értelemben igaznak tekinthetünk egy jelet.

A marxista filozófia kétségtelenül tartalmaz bizonyos metafizikai elemeket: operacionalizálatlan fogalmakat, igazolhatatlan és cáfolhatatlan állításokat. Ugyanakkor alapvető különbség van egy kritikai, humanista, és egy kritikátlan, transzcendentális vagy naturalista metafizika között. Van értelme azt állítani, hogy valami emberi létezik — bár az emberek (még) nem tudják.

Van értelme azt modani, hogy léteznek olyan kijelentések, amelyek adekvátan leírnak bizonyos tárgyakat, vagy hogy léteznek emberi cselekedetek és termékek, amelyek megfelelnek bizonyos értékeknek, annak ellenére, hogy senki sem tud erről. Egy humanista metafizika álláspontjáról azonban értelmetlen arról beszélni, ami teljesen független az emberiségtől és az emberi gyakorlattól. Nincs értelme arról beszélni, hogy egy kijelentés akkor is igaz lenne, ha soha meg sem fogalmazták volna, vagy ha az emberiség egyáltalán nem is léteznék. Ez az *igazság* és *létezés* fogalma összekeverésének jellemző esete. Ilyenkor tulajdonképpen arra szoktak gondolni, hogy a tárgyak, amelyekre a jelek utalnak, *léteztek*, mielőtt az emberek gondolkodni és beszélni kezdtek volna róluk. Azt azonban, hogy valami igaz, csak akkor lehet modani, ha az illető kijelentést már megfogalmazták vagy, általánosabban, ha a jelet már megalkották.

Egy másik mozzanat még fontosabb. Az elgondolt tárgy (tény, törvény, lényeg), amikor az igazságról beszélünk, nem *önmagában* létező puszta természeti tárgy, hanem ember alkotta modell: fogalmi apparátusunk közvetíti, és sajátos emberi látásmódunk többé-kevésbé átformálja. Ezért olyan szubjektív elemeket tartalmaz, amelyeket nem lehet megkülönböztetni azoktól a tisztán objektív elemektől, melyek kizárólag a külvilág sajátosságaitól függnek. *A posteriori* részben sikerül ennek a különbségnek megtétele, amikor is egy adott jel korlátaira rájövünk, és más, adekvátabb jellel pótoljuk. Ebben az új jelben azonban, mely egy teljesebb értelemben igaz, természeti és emberi, objektív és szubjektív ismét összekapcsolódik, és az elsőt sohasem izolálhatjuk a második elemeitől.

Erről az álláspontról tagadhatatlan, sőt kifejezetten tételezni kell, hogy léteznek az emberek gyakorlathoz képest elsődleges „megelőző" tárgyak és szerkezetek. Semmilyen célszerű, jól szervezett és irányított emberi aktivitás sem lenne lehetséges, ha környezetünk nem lenne viszonylag állandó, rendezett. Ezenkívül állandóan és gyorsan növeljük ismereteinket erről a megelőző valóságstruktúráról, azaz haladó módon kiterjesztjük emberi világunkat. Ugyanakkor azt is lényeges megjegyeznünk, hogy a törvények, típusok, lényegek stb. minden leírását, osztályozását, explikációját a megelőző természeti struktúrán kívül még szükségleteink, gyakorlati irányultságunk, korábbi tapasztalataink, korlátozott érzékelési és értelmi képességeink, valamint a rendelkezésünkre álló nyelv is meghatározzák. Például szemünk nem regisztrál bizonyos fénysugarakat — ezért nevezzük ezeket *infra*vörösnek és *ultrai*bolyának, holott a természetben nincs minőségi különbség ezek és a többi színek között.

Az összes többi sugárzással együtt egy kontinuumot nyerünk, amelyet különbözőképpen lehet osztályozni; „önmagában" egyikük sem rosszabb a mi szokásos osztályozásunknál. Antropológiai tény, hogy léteznek olyan civilizációk, amelyekben a színek osztályozása a mienktől eltérő, mivel a szükségletek is mások. Így van ez sok más fajta, típus és lényeg esetén is. Következésképpen a kijelentések „tartalma" sem lehet független az ember és az emberiség tudatállapotától, éppen mivel az embernek szerepe volt e tartalom kialakításában.

Egy kritikátlan, transzcendentális metafizika nem akkor követ el hibát, amikor az emberi relativizmus, szubjektivizmus és antropocentrizmus meghaladására törekszik úgy, hogy valami állandót, alapvetőt, egységeset és objektívat alapozzon meg — hiszen egy jól megalapozott humanista filozófiának is feladata többek között egy ilyen törekvés megvalósítása. A hiba az emberi fogalmak *kritikátlan projekciója* a világba, amely azon a hiedelmen alapszik, hogy

ezek a projekciók objektív lényegek, amelyek az embertől függetlenül léteznek vagy érvényesek.

Az igazság valóban objektív, de csak az emberi történelem viszonylatában.

7.

Az igazság történelmi kategória, melynek meghatározott értelme csak adott történeti összefüggésben van. Ez világosan bebizonyosodik akkor, amikor az igazság fogalmának szempontjából releváns elemeket vizsgáljuk.

a) A történelem során megváltozik a jelek jelentése. Nyelvi kifejezések esetén elég anyagot találunk erre a nyelvészeti, szemantikai kutatásokban. Egy jel igaz vagy hamis volta kétségtelenül attól függ, amit jelent. Ha valaki egy bizonyos történelmi periódusban használatos jel értelmét egy másik periódusba vetíti, akkor képtelen lesz helyesen interpretálni vagy meghatározni az igazságértékét. Az igazság kérdése valójában az, hogy hogyan kell értékelnünk a jel jelentését alkotó, a jel mögött meghúzódó gondolatot vagy szellemi attitüdöt. Ugyanakkor közvetlenül magával a jellel kerülünk szembe, az általa kifejezett gondolat vagy attitüd rekonstrukciója maga is történeti folyamat eredménye.

b) A természeti erők és az emberi munka hatására maguk a jel által megjelölt tárgyak is változnak a történelem folyamán. Így például hamissá válhat valamilyen betegségről egy korábban igaz kijelentés, ha az antibiotikumok alkalmazása következtében a kórokozó mikroorganizmusok jelentékeny biológiai változáson mentek át.

c) Feltétlenül figyelembe kell vennünk a tapasztalat és a tudás rohamos növekedését is ha egy jel és a neki megfelelő tárgy izomorfiájáról megállapításokat teszünk. Semmilyen más területen sem ennyire nyilvánvaló a történelmi fejlődés.

d) A vizsgálódás módszereinek is történelmi jellegük van: a kísérletezés technikája, a mérési eljárások, a statisztikai módszerek, a dokumentumok kritikai elemzésének módszerei, a magyarázó modellek, a bizonyítás egzakt eljárásai — ezek mind jelentősen fejlődtek, különösen az utóbbi néhány évtizedben. A logikának is — melyről évszázadokon keresztül azt hitték, hogy befejezett tudomány — gazdag története van Boole-nak az osztályok logikai algebrájával kapcsolatos kutatásai óta. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az általános logikát kiterjesztették és egzaktabbá tették, hanem azt is, hogy a gondolkodás új formáit és rendszereit alkották meg. Ezek közül egyesek összeegyeztethetetlenek a többivel.

Ilymódon lehetetlen egy kijelentés igazságáról vitatkozni, amíg nem vesszük tekintetbe, hogy

— mi volt a jelentése abban a kultúrkörnyezetben és történelmi pillanatban, amikor elhangzott;

— milyen tudással rendelkeztek a kérdéses tárgyról, és mit tudunk róla jelenleg;

— hogyan állapították meg a releváns adatokat, és hogyan értékelhetjük az alkalmazott eljárásokat a modern metodológia fényében;

— milyen logikára alapozzák az érvelést.

8.

Felmerülhet az a probléma, hogy az igazság fogalmának történeti megközelítése elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vagy relativizmushoz vezet.

Ha egyszer a történelem bőségesen szolgált bizonyítékokat arra, hogy amit egy időben igaznak tartottak, arról kiderült, hogy vagy egyáltalán nem, vagy pedig csak részben igaz, akkor van-e jogunk jelenlegi elképzeléseink igazságát állítani? És ha úgy gondoljuk, hogy mindannak alapján, amit tudunk, van jogunk ezt állítani, akkor nem következik-e ebből az, hogy elődeink tudását is igaznak kell ítélnünk, amennyiben az akkor rendelkezésre állt megfigyelésekből helyesen következtettek.

Ez a dilemma feloldható, ha két fontos megkülönböztetést teszünk a relativizmus (minden korszaknak megvan a maga igazsága) és a szkepticizmus (soha nincs elegendő alapunk arra, hogy elképzeléseinket igaznak tartsuk) között:

Először, ha bizonyos meghatározott kijelentések és elméletek igazságáról beszélünk, akkor az igazság *ismeretelméleti*, nem pedig *metafizikai* fogalmáról van szó. Akkor mondjuk, hogy egy kijelentés igaz, ha ezt tudjuk; ez a tudás pedig egy egyértelmű kritériumra támaszkodik, mely kritérium igazságfogalmunkban implicit, múltra és jelenre egyaránt érvényes. Egy korabeli elméletről tehát — ahelyett, hogy igaznak neveznénk — helyesebb azt mondani, hogy az adott korban jó okok voltak arra, hogy ezt az elméletet igaznak tekintsék, de ma már nem fogadhatjuk el igaznak abban a formában, ahogy annak idején kifejezték.

Másodszor, sok régi elméletet nem egyszerűen azért vetnek el, mert hamisnak tekintik, hanem azért, mert olyan megközelítést adnak, amelynél jelenleg jobb megközelítést adó elméletekkel rendelkezünk. Ezek az újabb elméletek sikeresen kiállták azokat a próbákat, amelyekkel elődeiket megcáfolták. Így a kétértékű logika előnyei ellenére, a tudományos gyakorlat arra kényszerít bennünket, hogy megközelítő, viszonylagos, valószínű igazságokról beszéljünk, azaz, hogy a többértékű logika nyelvét használjuk. Következésképpen csak nagy valószínűséggel — nem pedig bizonyossággal — állíthatjuk azt, hogy nem fogunk jelenlegi tapasztalatainktól különböző vagy nekik ellentmondó eseteket felfedezni.

Másrészt csak akkor van jogunk egy elméletet vagy egy kijelentést — akármilyen viszonylagos értelemben is — igaznak nevezni, ha maradandó érvényességű elemeket tartalmaz. Nevezetesen léteznie kell a feltételek valamely C osztályának és egy R alkalmazási sávnak (lehet ez a sáv egészen keskeny is), úgy hogy az R-be tartozó esetek C feltételek mellett még mindig igazolják a kérdéses elméletet vagy kijelentést. Ha úgy találjuk, hogy D feltételek mellett az elmélet már nem érvényes az S esetekre, akkor elméletünket teljes általánosságban elvetjük, és másikat alkotunk helyette; viszonylagos értelemben azonban ekkor is érvényes marad az eredeti elmélet, mivel bizonyos korlátozott eseményekre alkalmazható. Ha a világ radikálisan megváltozik, akkor lehet, hogy egy eddig jól alkalmazható elmélet elveszíti az érvényességét; egy viszonylagos értelemben mégis igaz marad: a múlt egy meghatározott intervallumára vonatkoztatva. Elképzelhető azonban az is, hogy egy régi elmélet korabeli „igazolása" súlyos logikai és technikai hibákon alapult, és ezeket a hibákat a jelenlegi tudományos kutatás metodológiája felfedte — ilyenkor természetesen az a helyzet, hogy a korábbi elméletet hibásan tekintették igaznak.

Jelenlegi tudásunk abszolutizálásának hibája nem abban áll, hogy igaznak tekintünk olyasmit is, amiről egy napon kiderülhet, hogy tévedés, hanem abban, hogy kizárjuk annak lehetőségét, hogy mai elképzeléseink egy része valamikor hibásnak bizonyulhat. A másik oldalon tudásunk relativizálásának hibája nem abban áll, hogy ismereteinket hiányosnak, közelítőlegesnek, viszonylagosnak, részlegesnek és — a jövő vonatkozásában — szegényesnek tekintjük, hanem abban, hogy kizárjuk azt a lehetőséget, hogy annak, amit tudunk, legalábbis egy része maradandó érvényességgel bír.

9.

Melyek az igazság fajtái?

A különböző igazságfajták osztályozásához egy előzetes definíció elemzésének során jutunk majd el. Azt mondjuk, hogy egy S jel akkor és csak akkor igaz, ha S egy (M) modellt adekvátan jelöl, és M egy valóságos tárgy.

Amint erre korábban már utaltunk, bizonyos jelek jelölhetnek bizonyos modelleket adekvátan, annak ellenére, hogy *erről nem tudunk*. Amikor azonban az igazságról beszélünk, akkor a legtöbb esetben, amikor pedig valamely igazságot konkrétan meg akarunk alapozni, akkor minden esetben azt vizsgáljuk, hogy mit tudunk a jel és egy bizonyos modell megfeleléséről. Az előbbi az igazság ontológiai fogalma, az utóbbi egy ismeretelméleti fogalom.

Egy modell először is lehet olyan állapot, tény, szerkezet, amely *már fennáll*. De olyan szerkezet is lehet, amely csak *valóságos lehetősége emberi szükségletek kielégítésének* (pl. valamilyen érték). Az előbbi esetben a *tényleges*, az utóbbiban az *axiológikus* igazságfogalomról van szó. A tényleges igazságokat általában nyelvi szimbólumok fejezik ki, de szerepelhetnek jelként képek, fényképek stb. is. Axiológiai igazság esetén a jel gyakran valamilyen emberi cselekedet, amelyik értékmegnyilvánulás, de lehet nyelvi kifejezés is (az ún. logikai igazságot axiológiai igazságnak tekinthetjük, itt a szimbólumok a gondolkodás ideális formáját jelölik).

Ismét más megkülönböztetést tehetünk azon az alapon, hogy az igazságfogalom lehetővé tesz vagy nem tesz lehetővé kritikai vizsgálatot és döntést a konkrét esetekben. Az első esetben az igazság *tudományos* fogalmával van dolgunk, ilyen igazságfogalom esetén meghatározott eljárásokat ismerünk, melyek segítségével egy adott jel igazságértéke megállapítható. A második fogalom felöleli mindazokat az eseteket, amikor egy jel ténylegesen adekvátan jelöl egy modellt, de erről nem tudunk; továbbá azokat az eseteket is, amikor az igazságról szóló állítás nem vizsgálható kritikailag, tehát értelmesen nem cáfolható, de nem is bizonyítható. Jobb kifejezés híján ilyenkor a *metafizikai igazság* elnevezést használhatjuk.

10.

Minden olyan filozófiában, amelyben a valósághoz való kritikai, aktivista közeledés tudáson (társadalmi és egyéni szükségletek ismeretén) alapul, az ismeretelméleti, tényleges, *tudományos* igazság fog az érdeklődés középpontjában állni.

A kérdés ekkor az, hogy milyen konkrét jelentése van a tudományos

kutatásban e tételnek: *Egy jel akkor és csak akkor igaz, ha adekvátan jelöl egy valóságos modellt.*

Jelnek itt kijelentések valamely osztályát fogjuk tekinteni (ez az osztály egyelemű is lehet). A modell (természeti és társadalmi) állapotok bizonyos összessége lesz.

Az első kérdés ekkor a következő: milyen feltételeket kell egy kijelentésnek kielégítenie ahhoz, hogy egyáltalán igaz *lehessen!* Az ilyen feltételeknek három csoportját különböztethetjük meg:

1. A kérdéses *(S)* kijelentésnek informatív, nem pedig érzelmi vagy normatív tartalma kell hogy legyen. Más szavakkal; azt kell kifejeznie, hogy valami így és így van — függetlenül attól, hogy a dolog tényleg így és így van-e. Ha egy kijelentés informatív, akkor értelmesen kétségbevonhatjuk. Ha nincs értelme annak, hogy kétségbevonjuk vagy cáfolni próbáljuk, akkor a kijelentés vagy logikai azonosság, vagy érzelmek, vágyak kifejezése, és informatív tartalom híján van.

2. Az adott *S* kijelentésnek interszubjektív jelentéssel kell bírnia. A — nemzeti vagy foglalkozási stb. — közösség minden tagjával közölhetőnek kell lennie, amiből következik, hogy

b) *S* jelek olyan kombinációja, amely kielégíti az adott nyelv szemantikai követelményeit,

b) *S*-et össze lehet kapcsolni az adott közösség tapasztalatának állandó elemeivel, azaz *S* egy meghatározott gondolatot közölhet a közösség tagjaival,

c) és ezért *S*-et tények egy *meghatározott típusával* lehet asszociálni,

d) léteznek (vagy elképzelhetők) olyan gyakorlati eljárások, amelyek segítségével el lehet döteni, hogy *S* csakugyan adekvát-e a modelljével.

3. Mivel *S* kijelentés igazsága csak más kijelentésekkel való kapcsolatában ítélhető meg, *S* állításakor bizonyos indokokat kell felhozni (nem érdekes, hogy ezek az indokok érvényesek-e vagy sem).

Ha egy kijelentés kielégíti ezeket az előzetes feltételeket, tehát ha *közölhető, informatív* és *indokolt,* akkor már jogos olyan hipotézisnek tekinteni, amely ténylegesen igaz lehet. Ugyanakkor a felsorolt feltételek meglehetően formális jellegűek. Ha bizonyosságot akarunk arról, hogy a kérdéses modell egy valóságos tárgy és az adott jel izomorf vele, a következő pótlólagos feltételeknek kell még teljesülniök:

1. Az *S* igazságának bizonyítására felhozott kijelentéseknek olyanoknak kell lenniök, amelyeket előzőleg és *S*-től függetlenül igaznak fogadtunk el. Ezek lehetnek: *a)* tapasztalati általánosítások, amelyek *S*-től függetlenül nyertek igazolást; *b)* evidens vagy posztulált elvek; *c)* észlelési kijelentések, melyek közvetlen, interszubjektív megfigyeléseket fejeznek ki.

2. *S*-et a premisszákból logikailag érvényes eljárással vezettük le, azaz olyan szabályoknak megfelelően, melyekről gyakorlati alkalmazásuk során kiderült, hogy ténylegesen igaz kijelentésekből ténylegesen igaz kijelentésekre vezetnek.

3. A kiindulási tapasztalati bizonyítékoktól függetlenül az *(S)* kijelentést magát is tapasztalati igazolásnak kell alávetni. A bizonyítás annak kimutatásában áll, hogy bizonyos gyakorlati események csak akkor magyarázhatóak meg, ha *S* igazságát tételezzük, és ez a magyarázat minden más hipotézissel összeegyeztethetetlen.

Az (1—3) feltételek teljesülése esetén megalapozottan gondolhatjuk, hogy *a)* ebben az esetben a modell egy *valóságos* tárgy (mivel megbízható

gyakorlati tapasztalatokkal rendelkezünk felőle), és hogy *b)* azon jelek rendszerének szerkezete, melyhez *S* tartozik, és azon tárgyak rendszerének szerkezete, melyhez a megfelelő modell tartozik, viszonylag azonos; egyébként ugyanis nem lenne magyarázható, hogy *S* premisszái, illetve más kijelentések, amelyeket *S* segítségével vezettünk le, hogyan lehetnek adekvátak a megfelelő tárgyakkal, amelyek a modellt tartalmazó rendszer elemei.

ОБ ИСТИНЕ

М. Маркович

Автор анализирует понятие истины с гуманистической и критической точки зрения О устанавливает, что истина является такой категорией, которая связана с историей человечества и имеет смысль только по отношению к человеческой практике. Истиной можно назвать только человеческое действие или созданный человеком предмет. Автор исходит из того предварительного определения, по которому один сигнал тогда и только тогда является истиной, если он адекватно, отражает действительную модель. Он показывает, что истина — во всех смыслах этого понятия — носит оценочный характер. Из этого не следует признание плюральности истины. В заключении автор подробно занимается дефиницией истины.

ON TRUTH

M. Marković

The author analyses the concept of truth from a humanist, critical point of view. He states that truth is a category which is connected with human history, and is meaningful only in relation to human practice. It is only a human action or a man-made object, which can be asserted as true. The author starts from the preliminary definition, that a sign is true if and only if it adequately designates a real model. He shows, that truth is — in every sense of this concept — a value term. This does not necessarily commit us to admit pluralism of truths. In conclusion the author deals in detail with the definition of truth.

A marxista társadalomelmélet magyarországi fejlődésének néhány aktuális problémájáról és a „marxizálás" hatásáról*

1.

Az utóbbi tíz évben, Magyarországon éppúgy, mint általában az európai szocialista országokban, nagy változás, jelentős fejlődés ment végbe a marxista társadalomelméletben. Ez a fejlődés összefügg a megelőző időszak dogmatizmusának leküzdésére irányuló erőfeszítésekkel, de egyben a revizionizmus legnyíltabb és legagresszívabb formáinak az 1956-os ellenforradalmat követő években bekövetkezett vereségének is eredménye. Ilyen körülmények között léphetett nálunk is, 1960 táján, a marxista gondolatnak ez az elsőrendűen fontos területe evolúciójának egy pozitív, termékeny, a szó igazi értelmében alkotó fázisába.

Az új kutatások magukon viselik annak az új szakasznak bélyegét, amelybe a szocialista társadalom akkortájt lépett. Nálunk is a kutató munka homlokterébe került a szubjektív tényező, a tudati elem szerepe, a tervezés, a gazdasági élet és általában a társadalmi folyamatok tudatos irányítása, a társadalmi tudat, az erkölcsi tudat fejlődése, az ideológiai harc, a személyiség formálása. Ebben a vonatkozásban megemlíthetjük filozófusainknak a társadalmi determinizmusról, az akarat szabadságáról, az ember és a társadalmi törvény viszonyáról, az erkölcsi tudat dialektikájáról, az esztétika kérdéseiről stb. írott munkáit. Jelezhetjük azokat az erőfeszítéseket is, azt a nagyszámú tanulmányt, amelyek a determinizmusnak, az egyén, a szubjektum, a személyiség szerepének egy gazdagabb fogalma kidolgozására irányulnak, az emberi tevékenység célszerű jellegének kimunkálására, a tudat és lét, a társadalmi tudat és társadalmi lét viszonyának egy dialektikusabb felfogására. Meg kell említenünk az előbbi témákhoz szorosan kapcsolódó kritikai munkát is, a szubjektivitás idealista vagy irracionalista értelmezésének, a szellemtörténetnek, a különböző egzisztencialista áramlatoknak, a freudizmusnak stb. a bírálatát. És természetesen beszélnünk kell a konkrét marxista szociológiai kutatás kialakulásáról is, az utóbbi tíz év e közös jelenségéről, melynek fontossága nyilvánvaló a marxista társadalomelmélet fejlődése, az új vagy az előző időszakban többé-kevésbé elhanyagolt elméleti kérdések megválaszolása szempontjából.

* Elhangzott az európai szocialista országok filozófiai intézeteinek „A marxista filozófia és a mai burzsoá ideológia" címmel Várnában 1968. június 3—9. között rendezett elméleti konferenciáján.

2.

Joggal beszélhetünk tehát egy pozitív irányú fejlődésről, gazdagodó tudományos produkcióról, mely egyre konkrétabban igyekszik válaszolni a társadalmi fejlődés szükségleteire. De amit most mindenekelőtt tárgyalni szeretnék, azok bizonyos újabb elméleti, ideológiai nehézségek, amelyek az elmúlt három-négy esztendőben kerültek felszínre, és a jelen pillanatban fokozódóban vannak. Új (illetve régi, de új formát öltő) torzulások jelentkezéséről kívánok szólni, amelyek összefüggésben állnak a marxizmusban vagy a marxizmus perifériáján jelen levő különféle nemzetközi áramlatokkal, mely utóbbiak maguk is egyfajta transzmissziós szerepet játszanak, napjaink burzsoá ideológiájának, antimarxizmusának egyes modern formáit közvetítik a marxizmus irányába.

E torzulások lényege: a szubjektivista tendenciák megerősödése magában a marxista filozófiában, társadalomelméletben. Természetesen nyilvánvaló, hogy ez a jelenség összefügg a dogmatizmussal szembeni ellenhatással, a történelem „szubjektuma", az ember, a személyiség, a tudat, a szubjektív tényező és általában a társadalmi gyakorlat szerepének újbóli „felfedezésével". Nagyon is megértjük a társadalmi gondolat fejlődésének ingaszerű mozgását, az egyik végletből a másikba való átmenetet, az elkerülhetetlen túlzásokat és egyoldalúságokat. De ha a jelzett probléma egyre élesebben vetődik fel, ennek oka, hogy ezek a tendenciák nem átmeneti jellegűek, ellenkezőleg a kutatás egyes szektoraiban tovább erősödnek, szoros összefüggésben meghatározott társadalmi, kispolgári áramlatokkal. Nem kívánok itt hosszabban időzni az utóbbi kérdésnél, pedig bizonyára nagyobb figyelmet, elmélyültebb tudományos elemzést érdemelne. hiszen a kispolgáriság, a kispolgári tendenciák, türelmetlenség, opportunizmus gyökerei továbbra is léteznek, még mindig mélyek a szocialista fejlődés jelen fázisában, s újratermelődnek, sőt adott szakaszban meg is erősödnek, szoros összefüggésben a mindennapi élet formáival, és különösen gazdasági-társadalmi fejlődésünk objektív problémáival, ellentmondásaival, a piaci mechanizmusok szélesebb felhasználásának szükségletével, és természetesen a nemzetközi helyzet alakulásával, a nemzetközi kommunista mozgalom, világrendszerünk nehézségeivel, a fellazítási taktika hatásával, a „szelektív koegzisztencia" imperialista politikájából széles tömegek körében fakadó illúziókkal stb.

Itt mindenekelőtt néhány elméleti-ideológiai kérdéssel szeretnék foglalkozni.

Az imént azt mondottam, hogy elsősorban bizonyos szubjektivista tendenciák erősödését észlelhetjük a marxista társadalomelméletben. E tendenciák különösképpen a társadalmi determinizmus elvének értelmezésében jelentkeznek. Sztálin túlontúl leegyszerűsített formuláival szemben — amelyek a gazdasági törvények objektív jellegét kívánták kiemelni úgy, hogy végül is elszakították őket az emberi tevékenységtől — már 1955-től kezdődően következetes erőfeszítések történtek a közgazdasági és filozófiai elméletben az ember (tudatos) tevékenysége és az objektív társadalmi törvényszerűségek valóságos dialektikájának kifejtése érdekében. Ezek az erőfeszítések a későbbiek során néhány monográfiát és tanulmányt eredményeztek, amelyek kidomborították az emberi gyakorlat alapvető szerepét, azt a tényt, hogy a társadalmi, gazdasági törvényszerűségek nem léteznek az emberi tevékenységen kívül, hanem éppenséggel az emberek, a társadalmi osztályok cselek-

vésében és cselekvése által érvényesülnek stb. Kiemelték azt a tényt, hogy az adott időszakban élő nemzedékek számára objektíve „adott" feltételek maguk is emberi tevékenységek objektivált termékei — ahogyan azok az e feltételek között létrejövő változások is.

Az utóbbi évek során azonban — párhuzamosan a marxizmus fejlődésében más országokban is beállt hasonló változásokkal — újszerű jelenségek léptek előtérbe a társadalmi determinizmus problematikájában. Ahelyett, hogy a kérdésben tovább mentek volna, és konkrétabban elemezték volna az objektíve adott feltételek és a tudatos emberi cselekvés dialektikáját, azt a marxi gondolatot, mely szerint az emberek szereplői és egyben szerzői saját történetüknek — egyes kutatók teljesen egyoldalúan kezdték előtérbe helyezni az emberi praxist, a tevékenységet, a tudatot, a szubjektumot. A „készen talált", az emberi tevékenység számára objektíve adott feltételek feloldódtak a praxisban — eredetük, a praxis ürügyén. Eltűnt az a történelmi determinizmus megértése szempontjából döntő különbség, amely egyrészt a már objektivált — és ily módon „adott", az új cselekvés számára objektív feltételként kényszerítően ható — tevékenység, másrészt az *aktuális* tevékenység között fennáll, mely aktuális praxis éppen az adott feltételek között fejlődik ki, éppen ezekben találja a maga lehetőségeit, korlátait és végső soron céljait is. Szubjektivista módon kezdték értelmezni Marx első Feuerbach-tézisét, mely szerint „a tárgyat, a valóságot, érzékiséget" *nemcsak* „az objektum" formájában kell felfogni, hanem „mint érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot", azaz „szubjektívan" is. Az objektív oldalt, a társadalmi folyamat objektív feltételeit félreállították. A praxis mindent elnyelt, az emberi tevékenységet megfosztották létezési feltételeitől, a gyakorlat *mint olyan* vált e felfogásban a társadalmi egésznek, az ember világának elsődleges forrásává. A gyakorlat mindenható fogalommá lett, az ember „tudatos és szabad" praxisa minden valóság forrásává. Viszontláthattuk az „absztrakt emberi lényegből" fakadó „szabad kreativitás", alkotóképesség, a szükségszerűségtől elszakadó, idealista módon felfogott „szabadság" ismert témáit. Az utóbbi időkben olyan tanulmányokat olvashattunk, amelyek mindenekelőtt Marx ifjúkori művein, és különösen az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*on épültek, vagy pedig Gramsci műveinek egyoldalú, éppen legproblematikusabb elemeinek felhasználásán. Egy a marxista „antropológiáról" írott tanulmány a történeti alternatíváknak egy absztrakt elméletébe torkollt, amely a történelmi folyamatot végső soron a különböző osztályok akaratára redukálta.* A praxissal foglalkozó tanulmányok egyike a történeti objektivitás nem-létezésére, a törvényszerűségek hiányára következtetett a társadalmi szférát illetően, illetve — pontosabban szólva — arra, hogy „objektív törvényekről" legfeljebb abban a mértékben lehet szó a társadalomban, amennyiben az „elidegenedés" fennáll, és hogy a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átmenettel ezek a törvények végképp megszűnnek létezni.**

Tegyük hozzá, hogy a szabadságnak, az emberi lényegnek, az emberi alkotásnak ez az idealista színezetű jól ismert felfogása együttjár — és ez természetes — a természetinek és a társadalminak radikális szétválasztásával. Hogy kiemelhessék a szubjektivitásnak a társadalmi szférában játszott sze-

* Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*. Akadémiai Kiadó 1966.

** Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*. Magyar Filozófiai Szemle 1967/2. sz.

repét, ezek az áramlatok (továbbra is a hazai filozófiai életben feltűnt jelenségekről beszélek) végül is a természetet az objektív törvényszerűségek, az abszolút objektivitás területének, a társadalmat pedig az abszolút szubjektivitás szférájának tekintik. Nem szükséges külön aláhúznunk, hogy e tévedés egyik alapvető teoretikus eleme a tudati jelenségek nem-materialista értelmezésében rejlik. Hiszen végeredményben éppen a tudati elem közreműködése alapján, amelyet lényegét tekintve „szabadnak", aktívnak, az indeterminizmus számára többé-kevésbé széles teret engedő elemnek tartanak, jut el az itt tárgyalt áramlat a maga téves következtetéseire.

Hadd említsem még meg ez áramlatok más elméleti komponenseit is. A szubjektivitás, a gyakorlat előtérbe helyezése egyes kutatókat a marxista filozófia olyan értelmezésére indítja, aminek már nincs sok köze a marxizmushoz. Itt is bizonyos nemzetközi témákkal találkozunk. A marxista filozófiát a „praxis" filozófiájává redukálják: a praxis itt a marxista filozófia kezdete és végpontja, de *közepévé* is válik, egyetlen *tárgyává*. A marxista filozófiának azt az értelmezését, mely szerint az egy általános világnézet, az anyagi világ (a természet, a társadalom és a gondolkodás) általános törvényeinek elmélete, elutasítják, Engels metafizikus koponyájából született és a sztálini dogmatizmus által kifejlesztett vulgarizálásnak titulálják.

Ezzel együtt a marxista filozófiának ez a társadalomelméletre való redukálása, melyet magát is egy szubjektivista módon értelmezett praxis filozófiájára szűkítenek — egyes tanulmányokat arra indít, hogy elméletileg megalapozzák a *pluralizmus* szükségszerűségét a marxizmusban.* A „praxis filozófiájára" redukált marxizmus, és a történelem autonóm és „szabad" forrásaként értelmezett praxis lehetővé teszi, hogy a társadalomelmélet, a társadalomtudomány „tudományos" jellegét tagadásba vegyék. Mint láttuk, az ember alkotó tevékenysége eszerint azt eredményezné, hogy a társadalomból eltűnnek az objektív törvényszerűségek: ebből kifolyólag nem létezhet a szó tényleges értelmében vett „objektív tudomány" a társadalom szférájában (az ilyen pretenziót „szcientizmusnak" nevezik); minden valóságos társadalmi mozgalom a maga alkotó tevékenységét, a maga szubjektivitását viszi bele a történelembe, és ezért — úgymond — annyi társadalom-„tudományunk" lesz, ahány valóságos mozgalom stb.** Ennek az értelmezésnek a hívei természetesen a munkásosztály, a marxizmus mellett foglalnak állást. De ez a marxizmus már csupán egy tiszta ideológiára redukált marxizmus, amely tudomány-mivoltát már elvesztette. És ennélfogva — a marxizmusra hivatkozó mozgalmak pluralizmusának valóságára utalva — annak kimondására jutnak, hogy a marxizmus elméleti pluralizmusa elkerülhetetlen és szükségszerű, olyan jelenség, amely ellen nem kell harcolni (minthogy nem *egyetlen egy* társadalomtudomány van, hanem annyi ideológia, ahány valóságos mozgalom). És következésképpen úgy vélik, hogy minden törekvés egy sokoldalú, de homogén és tudományos marxizmus fejlesztésére hiábavaló, sőt retrográd jellegű, a „sztálini dogmatikus monolitizmushoz" való visszatérést jelenti stb. stb.

Csak éppen jelezném — a marxista társadalomelmélet e pluralisztikus felfogásaival összefüggésben — a marxizmusnak a puszta *módszerre* való

* Márkus György: *Viták és irányzatok a marxista filozófiában.* (Kortárs 1968. júli7s) c. újabb cikke ennek világos megnyilvánulása.

** Vö. Vajda Mihály *id. cikke.*

redukálását, e koncepció újbóli jelentkezését. Csupán a marxizmus módszere maradandó: ez ismét csak azt jelenti, hogy elméleti tudásunk, az elmélet elemei nem azok. Ez lehetővé teszi — például Lukács Györgynél — annak kijelentését, hogy napjaink marxizmusa a XIX. század első felének utópikus szocializmusának állapotában van. Ez megengedi annak állítását, hogy a marxizmusnak ma zéróról kell ismét elindulnia, és ennek alapján összeköthetik a marxizmus e „reneszánszát" egy meghatározott áramlattal, azzal éppen, amelyet az elvont szubjektivitás, emberi lényeg, szabadság, praxis, elidegenedés, az absztrakt humanizmus témái jellemeznek.

Tegyük hozzá, hogy ezek a tendenciák természetszerűen túllépnek a filozófia határain, és a marxista szociológia egy részét is érintik. Ez például egyes szociológusaink elméleti produkciójában a „bürokrácia", az „etatizmus" végletes és absztrakt kritikájának alakjában jelenik meg, amely egyik ismert filozófusunknak azzal a már közvetlenül politikai jellegű kritikájával találkozik, miszerint a szocialista országok mai állapota a sztálinizmus sztálinista meghaladásaként jellemezhető, amit éppen most kell végre radikálisan meghaladni. Megjelent a szociológia, illetve a filozófia szerepének egy olyan felfogása, mely szerint ezek alapvetően a kritika eszközei, egy szükséges ellenzéki pozíció képviselői, egy olyan kritikáé, melynek függetlenné kell válnia a párttól és a szocialista államtól. Ezek a humanizmusnak, az elidegenedés megszüntetésének absztrakt elméletére épülő tendenciák azokban a tanulmányokban is jelentkeznek, amelyek a szocialista társadalom új struktúrájára, a társadalmi struktúra mai fejlődési szakaszára vonatkoznak. Egyes szerzők előtérbe helyezik a munkamegosztás problémáit, és már nem veszik figyelembe a mai osztálytagozódás következményeit, és különösen nem a régi osztályrétegeződések tartós hatásait, úgy ahogyan azok önmagukat túlélik a mindennapi élet formáiban, és különösen a kispolgári életmód különböző formáiban.

Nem akarom eltúlozni azt a veszélyt, amelyet a tendenciák a jelen pillanatban Magyarországon képviselnek. De a veszély kétségtelenül fennáll. Erősödőben van az egyes szocialista országokban az utóbbi hónapokban végbemenő események következményeképpen, és súlyát csak növeli az a körülmény, hogy e tendenciák olyan időpontban lépnek fel, amikor maga a dogmatizmus sem szűnt meg teljesen, és amikor a társadalomtudományok viszonylagos elmaradottsága (szükségleteinkhez képest meglevő elmaradottsága) erősen érezteti hatását.

Ezek az absztrakt humanizmus témáira épülő tendenciák önmagukban véve roppant spekulatív jellegűek, és egyben igen naivak, illuzórikusak, tudománytalanok. Vajon nem a legnaivabb például az az állítás (igaz, szemben azokkal a szintén hibás törekvésekkel, hogy az eszmék harcát adminisztratív intézkedésekkel helyettesítsék), hogy a marxizmusnak tudnia kell győzni *pusztán* az eszmék harcában, elméleti és intellektuális felsőbbsége révén, mintha az osztályharc különböző elemei nem függenének szorosan egymástól, mintha (hogy egy példát említsünk) a kispolgári eszmék nem a gazdasági-társadalmi, nemzeti és nemzetközi ellentmondásokban gyökereznének, mintha ezeket az eszméket nem hordoznák nap mint nap társadalmaink széles rétegei, mintha nem propagálnák, nem konverzálnák őket „adminisztratív", az eszmék „tiszta" szféráján *kívül* álló eszközökkel, az egyháztól kezdve az imperializmus egész propagandagépezetéig és folytatva például egyes értelmiségi körök, egyes folyóiratok vagy kiadók tevékenységével? Elméleti síkon ezek a munkák hadat üzennek a dogmatizmusnak, de maguk is éppúgy a puszta

spekulatív dedukció szabályai szerint járnak el. Éppoly messze állnak a konkrét helyzet elemzésétől, amelyről Lenin beszél. Csupán a spekuláció kiindulópontjai, ennek az új dogmatizmusnak a témái változtak. És meg kell mondani: ezeket a témákat, ezeket az elemeket többnyire a marxizmustól többé-kevésbé távol álló eszmeáramlatoktól veszik kölcsön.

3.

Az utóbbi évek fejleményei éppen arra kényszerítettek bennünket, hogy felvessük ez áramlatok összefüggését a más országokban felbukkanó vagy már létező hasonló áramlatokkal. Nem kívánok ennél a pontnál sem időzni. Ezt az elemzést elsősorban minden szocialista országnak magának kell elvégeznie, habár a szocialista országok és a nemzetközi kommunista mozgalom egységének helyreállításáért és megszilárdításáért folyó munka keretében ezeknek a nemzetközi ideológiai jelenségeknek a nyílt és józan közös elemzése igen lényeges feladat lenne. Csupán annyit jegyeznék meg, hogy azok a tendenciák, amelyekről beszéltem, nálunk, a jelen pillanatban a marxizmusnak elsősorban az absztrakt „humanista" interpretációjához kapcsolódnak. „A technokratikus" értelmezés — az ún. „modern marxizmusnak" ez a másik fő tendenciája —, amely közvetlenül összefonódik az „ipari társadalom" és a két rendszer „konvergenciájának" manapság oly közkeletű, nyíltan polgári elméletével, szintén hat néhány szektorban, mindenekelőtt egyes közgazdászoknál, és részben a szociológusok körében.

Amiről itt hosszabban szeretnék szólni, az az a szerep, amelyet eszmei síkon e tendenciák megerősödésében, problematikájuk kialakulásában a „marxizálók", „marxiánusok", „marxológusok" játszottak, egy szóval a „marxianizmus" szerepéről, ahogyan ezek az emberek saját áramlatukat jellemzik; arról a sajátos szerepről, amelyet napjaink „marxizálói" az ideológiai harcban betöltenek.

Azonnal megjegyezném, hogy a „marxizálás" negatív hatása itt sem légüres térben, pusztán az eszmék önnön ereje következtében valósul meg. Egy bonyolult hatásmechanizmussal van dolgunk, amely részint spontán jellegű, abban az értelemben, hogy azok a társadalmi áramlatok, melyeknek az említett szubjektivista tendenciák eszmei kifejezői, rendkívül érzékenyek és receptívek a másutt jelentkező hasonló áramlatok iránt. Aktív, hatékony affinitások működnek ezen a téren, lassabb vagy gyorsabb folyamú búvópatakok, amelyekben a hasonlók összetalálkoznak és kölcsönösen erősítik egymást. De ez a hatás, az affinitásoknak, rokonáramlatoknak ez a keresése részint tudatosabb formákat is ölt, erőteljes tevékenységet és kapcsolatfelvételt eredményezhet és ténylegesen eredményez is. Világos, hogy jelenleg egyes csoportok már egy idő óta egészen tudatosan és aktívan törekednek kapcsolatok kialakítására, és ismerünk olyan „iskolát", folyóiratokat, szimpoziumokat, melyeknek nyíltan hirdetett célja elősegíteni a mai marxizmus „különböző áramlatainak", „különböző formáinak" találkozását.

Másrészt napjaink imperialista stratégiája — melynek célja a szocialista világrendszer, a kommunista mozgalom szétbomlasztása — felhasználja és százféleképp bátorítja a marxizmusban fellépő opportunista, revizionista tendenciákat, legyenek azok jobboldaliak vagy „baloldaliak", támogatja a rokonáramlatoknak ezt a kölcsönös keresését, a mindenfajta „marxizálóknak"

a találkozását azzal a nyíltan bevallott céllal, hogy erősítsék a *marxizmus pluralizálódásának* gondolatát, a marxista elmélet tényleges felbomlását. Olyan mechanizmusok ezek, amelyeket több szocialista ország, többek között a szovjet, német és bulgár elvtársak komolyan tanulmányoznak. Tanulmányozzák mind a bevetésre kerülő szellemi, ideológiai eszközöket, mind ennek az ideológiai tevékenységnek az anyagi eszközeit, az ideológiai diverzió specializált központjait, ezek folyóiratait, a meghívások és ösztöndíjak, a különböző konferenciák és találkozók számának a gyors növekedését, a politikai és szellemi korrupció eszközeit stb. Az imperializmus által alkalmazott eszközök között elsőrendű szerepet játszik a marxizmusra hivatkozó különböző „modern" áramlatok támogatása és széles körű felhasználása. Ezt sajnos elvtársaink egy része még nem látja világosan. Hajlanak arra, hogy a veszélyt lebecsüljék, bagatellizálják, de ezzel ténylegesen csak fokozásához járulnak hozzá. Hiszen ha a „marxizálás", a „marxianizmus" terjedésében *csak* a marxizmus növekvő befolyásának jelét látnánk, önmagunkat fegyvereznénk le, ahelyett, hogy megjavítanánk felkészültségünket az ideológiai harcban, amelyet kötelességünk megvívni és ki is szélesíteni. (Úgy hiszem, nem értenek félre: kiemelni annak szükségességét, hogy az ellenfél fegyvereit jól megismerjük, semmiképp sem jelentheti a békés egymás mellett élés számunkra alapvető politikájához tartozó vita, a kulturális kapcsolatok szélesítésének tagadását. Ellenkezőleg — ahogyan azt számtalanszor hangsúlyoztuk —, éppen e politika sikere érdekében kell fokoznunk a harcot az eszmék területén és küzdeni az illúziók ellen, melyeket a két rendszer együttlétének új, legalábbis ma, kontinensünkön fennálló, viszonylag békés feltételei szükségképpen szülnek.)

De beszéljünk a bevetett eszmékről. Tulajdonképpen már jól ismerjük őket. A „marxizálók" e széles és tarka áramlatában — mely egyes többé-kevésbé szimpatizáns, többé-kevésbé a párt perifériáján álló baloldali intellektüell,ektől olyanokig terjed, akik egy „autentikus", „humanista" vagy „modern ' marxizmusra hivatkozva kifejezetten a kommunista párttal szemben ellenséges pozíciókra helyezkednek — ugyanazokat a vezéreszméket találjuk, mint amelyek mozgalmunkon belül is a hasonló áramlatokat táplálják.

Megtaláljuk először is — Henri Lefebvre-nél például — azt a nagyon liberálisan, rugalmasan, „realista" módon megfogalmazott gondolatot, mely szerint a modern fejlődés, a szocializmus ötven éves gyakorlati tapasztalata azt mutatja, hogy a szocializmus Marx által kidolgozott fogalma elhomályosult vagy átalakult, hogy ma már a szocializmusnak több modellje létezik és *többféle marxizmus* is; hogy forradalom és reform, átalakulás és evolúció, szocializmus és kapitalizmus már nem állnak szemben egymással összeférhetetlen és antagonisztikus ellentétként.* (Rudi Supek — akinek, azt hiszem, már nincs sok köze a marxizmushoz, és az új filozófia lényegét egyfajta életfilozófiában vagy egzisztencializmusban látja — odáig megy, hogy kijelenti: az átmeneti korszak filozófiája szükségképp pluralista, olyan értelemben, hogy elkerülhetetlenül ellentétes tendenciákat kell magában foglalnia.**) A marxizálás mindenekelőtt egyfajta „humanista" marxizmust fejt ki, mely „a mai marxista filozófia új formája" lenne, minden velejárójával együtt: az elidegenedés problémájának előtérbe helyezésével, amelyet az egész „modern" társadalom, beleértve a szocializmus első számú problémájának tekin-

* Vö. *Praxis* 1965/2—3. sz. 156. oldaltól.
** *Uo.* 1967/4. sz. 528. o. stb.

tenek (kijelentve például, hogy az elidegenedés a szocializmusban is szükségképpen erősödik a technika fejlődésével, a tömegek „manipulációjával", a bürokráciával, a mindenható etatizmussal, a bérmunka viszonyainak fenntartásával az állammal mint tulajdonossal szemben stb.). És az elidegenedés problémájával együtt — amelyet igen sokszor alapvetően szubjektív jelenségnek értelmeznek — ott találjuk első helyen az ismert absztrakt fogalmakat az emberről mint „a praxis szabad alkotójáról", az ember „szabad alkotó tevékenységéről", a „szabadság", „az emberi személyiség" megvalósulásáról stb. Ezzel párhuzamosan viszontlátjuk Marx „autentikus" marxizmusának a témáját, amelyet állítólag az ifjúkori munkák, és elsősorban az 1844-es kéziratok problematikája képviselne; azt az állítást is, miszerint a marxizmus nem egy „tudományos" eszmerendszer, hogy Marx sohasem gondolt arra, hogy kifejlesszen valamiféle dialektikus materializmust, egy az emberi történelemtől különálló „természetfilozófiát", hogy a természetnek nincs története az emberi tevékenységen kívül, hogy a történetiség a természetiség negativitása stb.

Napjaink „marxizáló" áramlatai jellegzetes módon aláhúzzák a filozófia alapvetően „kritikai és forradalmi" szerepét —*a ma létező szocialista társadalommal szemben.* Kiindulva az „ipari társadalom" ideológusai által kimunkált eszmékből, a szocialista fejlődésről roppant negatív képet festenek. Bírálják, „leleplezik" — Rudi Supek módjára — a „tehetetlenség, visszafejlődés és eldologiasodás erőinek hatalmát", „a megmerevedett gondolatot", „a csökönyös dogmatizmust", „az emberek feletti uralom bürokratikus technikáit", „az embereket tömeggé, illetve a sorozatbani tömeggyártás cikkeivé átalakító technokratikus találmányokat", „a militarista-etatikus mozgalom" által teremtett akadályokat, melyekbe a spontán szocialista alkotó kezdeményezés beleütközik* stb. stb. Kostas Axelos módjára kijelentik, hogy Marx elméletének alakalmazása az iparilag elmaradott országokban azt eredményezte, hogy ezek az országok *most* valósítják meg a francia polgári forradalom vívmányait — és nem többet. „A termelőeszközök magántulajdona — amely már az etatizálás útján halad az államkapitalizmus rendszerében — ezekben az országokban bürokratikus tulajdonná alakul át egy állami kollektivizmus keretében. Az állami kapitalista-szocializmus manapság egyetemessé válik, két variánsának minden különbözősége ellenére, illetve ezekkel együtt — mondja Axelos a konvergencia-elmélet szellemében. A polgári (civil) társadalom struktúrája alapjában azonos marad az ún. kapitalista és burzsoá országokban és azokban, amelyek szocialistának és a kommunizmus felé haladónak mondják magukat. A hegeliánus funkcionáriusok helyébe a marxista bürokraták léptek" — így Axelos.** Mindez világos. De az a rokonság is, amely fennáll egyes nálunk is fellelhető tendenciákkal, melyekről az imént beszéltem.

Éppen korunk szocializmusának ez az „elemzése" teszi lehetővé a „marxizálóknak", hogy kialakítsák a marxista filozófia „forradalmi és kritikai" programját a szocializmus ellen, az új Leviatán, az etatista bürokrácia szörnye ellen, és végeredményben a szocialista állam és a kommunista párt vezető szerepe ellen. Az a „kritikai marxista", akinek Axelos adja magát, programul állítja, hogy: „minden korlátozás nélkül *revízió alá kell venni* a kapott eszméket

* *Uo.* 1968/1—2. sz. 4. o. stb.
** *Uo.* 1967/1. sz. 81. o. stb.

és a jelenlegi ideológiákat, *radikális*, dogmáktól mentes *kritika* alá kell vetni a valóságot, valamint a vezéreszméket, illetve az ún. forradalmi eszméket; *kérdésessé kell tenni* a mai világ minden — társadalmi, politikai, emberi, irodalmi és művészi, tudományos és filozófiai — aspektusát, hogy ily módon kiugrassuk problémáikat és válságaikat". A „marxizálók", akikről itt szólok, az ifjú Marx „forradalmi humanizmusára" hivatkoznak, kijelentik, hogy a filozófia szerepe semmiképp sem lehet a szocialista építés politikájának szolgálata (a filozófia, úgymond, nem lehet *ancilla politicae*): a filozófia „minden létező könyörtelen kritikája, egy valóban emberi világ humanista víziója" kell hogy legyen. A filozófusoknak „szabad legyen nemet mondani", anélkül hogy mérlegelniök kellene kritikájuk körülményeit stb. Szemére vetni ennek a filozófiának — írja például Kučinar —, hogy megelégszik a kritikával, anélkül hogy megoldásokat adna vagy javasolna, annyi mint „alapvetően antifilozófikus" érvekkel előhozakodni, „hiszen ezek célja letompítani a meglevőnek a kritikáját, az ember alapvető felszabadításának nevében gyakorolt kritikát — azt az ‚építőbb' feladatot ajánlva neki, hogy javítgasson, tökéletesítéseket, korrekciókat javasolgasson a meglevőnek *a keretén belül* . . ."*

Ez a tiszta kriticizmus, negativizmus — mely együttjár a filozófiának „emberi lehetőségként", „az ember egyfajta létezési módjaként" és többé nem tudományként való értelmezésével — egészen természetesen elvezet mindenféle társadalmi irányításnak, a kommunista párt vezető szerepének tagadásához, a központi akarat demagogikus és anarchista tagadásához, az emberi személyiségnek mindenféle közösséggel szembeni „alávetettsége" elleni „lázadáshoz", és ezzel párhuzamosan egy értelmiségi vagy filozófus-elit élcsapat-szerepének állításához. Ez a kritika a „közvetlen demokrácia", a „közvetlen önigazgatás", az „igazi szocializmus" stb. (H. L. Parsons)** égisze alatt történik, és odáig megy, hogy végül is a kommunizmust az új társadalom kialakulása csupán első fázisának nyilvánítja, annak a fázisnak, amely előkészíti „a humanizmusba való átmenetet".

Nem állok meg ennek az ideológiának jó egynéhány más eleménél, így a két rendszer koegzisztenciájának egy moralizáló felfogásánál, a békés egymás mellett élésnek „a szellem területére" történő kiterjesztésénél, az ideológiai párbeszédre való redukálásánál, a szocializmus nemzeti, „pluralista" útjainak előtérbe helyezésénél, ami a szocialista forradalom általános törvényszerűségeinek, alapjában véve a szocializmus létrejöttének tagadása irányába mutat.

Csupán annál a tartalomnál állnék meg egy pillanatra, melyet e „forradalmiság" felvesz, amint a mai *kapitalizmus* problémáival kell szembenéznie. „Marxizálóink" két stratégiai vonalat körvonalaznak, melynek feladata lenne, úgymond, a nemzetközi szocialista eszme újjáformálása. Az első — melyet olyan ideológusok képviselnek, mint Serge Mallet, André Gorz vagy Axelos — „a szervezett kapitalizmus ellentmondásainak elemzéséből indul ki (ezek Serge Mallet szavai), és megkísérli kibontani egy támadó stratégia távlatait, mely a gazdasági határozathozatal központjainak fokozatos meghódítására, valamint, már most — azaz már a szervezett kapitalizmus kereteiben — az igazgatásban való részvétel elmélyülésére alapozódnék, és a szervezett kapitalizmus bürokratikus és technokratikus struktúrájának tagadása irányába mu-

* *Uo.* 1967/4. sz., 463. o. stb.
** *Uo.* 1965/2—3. sz.

tatna". Ezt Mallet „a szocialista megújhodás áramlatának", az ún. „szervezett" kapitalizmushoz, illetve az automatizálás szülte „új munkásosztály" sajátos jellegéhez adaptált „forradalmi politikának" nevezi. Mallet szerint a „szervezett kapitalizmus" ténylegesen már a kompromisszum fázisa, amelyben a munkásmozgalom meghódíthatja a gazdasági erők egy részét. (Axelos, aki olyannyira forradalmi és kritikus, amikor a mai szocializmusról van szó, felveti, hogy az iparilag fejlett országokban nincs többé hely forradalmak, hanem csupán reformok számára.)

A második stratégiai vonal, amelyet Marcuse képvisel, irreverzibilis ténynek ítéli meg — mint ezt legalábbis három évvel ezelőtt Mallet kiemelte — „a fejlett kapitalista országok munkásosztálya többségének önkéntes integrációját a szervezett kapitalizmusba", és minden reménységét a harmadik világ elmaradott országaiba, illetve az ezekből származó és a fejlett országokban élő dolgozók kisebbségi tömegeibe helyezi.* A jobboldali opportunizmus, a forradalom tagadása a fejlett kapitalista országok viszonylatában, ezen országok munkásosztálya forradalmi jellegének tagadása találkozik a legbalosabb kalandor jellegű tézisekkel, a maoista tételekkel, amelyek egyedül a harmadik világ népeiben látják a forradalom reményét. Marcuse, a szervezett kapitalizmus teoretikusa egyben *explicite* Mao téziseinek is teoretikusává lett!

És ezek a „forradalmárok" hozzáfűzik: a két modern stratégiai vonal között terülnek el egy mocsár széles térségei, melyet napjaink kommunista pártjainak többsége képviselne. Íme, ez a helyzet. Ezeket a témákat, a jobboldali és a „baloldali" opportunizmus e keverékét megtaláljuk mindazokban a tendenciákban, amelyekről az imént beszéltünk. És viszontlátjuk ugyanazt az elméleti szegénységet, ugyanazt a spekulatív és absztrakt jelleget, mely úgy kívánja magát feltüntetni — a kellő agresszivitással, hogy ezzel elhallgattasson bennünket —, mint az alkotó, minden béklyótól, „intézményesítettségtől" megszabaduló gondolat „utolsó szavát" . . .

4.

Befejezésül: úgy gondolom, feltétlenül alá kell húznunk, hogy ma éppen a „marxizálás" jelenti a modern burzsoá ideológia marxizmusba való transzmissziójának *legfontosabb eszközét*. A „marxizmus" védjegye alatt ezen az úton reprodukálják számunkra az ipari társadalom, a szervezett kapitalizmus, a két rendszer konvergenciájának burzsoá elméleteit, és úgyszintén napjaink kommunistaellenességének főbb témáit, a szocialista állam, a munkásosztály vezető szerepének kritikájától egészen annak állításáig, hogy a marxizmus felbomlóban van, hogy a marxizmus pluralizálódása ma már elkerülhetetlen és visszavonhatatlan. (A *Tőke* századik és a Marx születésének százötvenedik évfordulójára rendezett sok megemlékezést is arra használták fel, mint többször tapasztalhattuk, hogy a „több szólamú" marxizmus témáját propagálják.) És minthogy éppen a „marxiánus" áramlatokkal épülnek ki a legkönnyebben és a legtermészetszerűbben a szocialista országokban működő rokonáramlatok kapcsolatai, ezért kell nekünk nagyobb figyelmet fordítanunk ezekre — éppen a mai helyzetben, a nemzetközi kommunista mozgalom egységének

* *Uo.* 1965/2—3. sz. 380. o.

helyreállításáért, a marxista—leninista társadalomtudomány fejlesztéséért vívott küzdelemben.

Ami pedig feladatainkat illeti — amelyek korántsem egyszerűek és könnyen megoldhatók —, bizonyos elképzeléseknek adnék hangot. Úgy vélem először is, hogy mindenekelőtt hazai viszonylatban következetes harcot kell folytatnunk a marxizmus *tudományos* jellegének becsületéért, betartásáért, arra kell szorítanunk a filozófiai kutatómunka egészét, hogy túllépjen a spekuláció, a baloldali vagy jobboldali dogmatizmus stádiumán, hogy valóban összekapcsolja az általános törvények és összefüggések kutatását a társadalmi fejlődés konkrét kérdéseinek elemzésével, gyorsabban haladjon az absztrakttól a konkrétnak az irányában . . . Ez az út vezet a marxista társadalomelmélet viszonylagos elmaradottságának felszámolásához, és ez teszi lehetővé, hogy világosan feltárjuk elméleti téren ezeknek az áramlatoknak alapvető gyengeségét, tudományos tartalmuk hiányát is.

Úgy vélem továbbá, hogy fel kell tárnunk azokat az összefüggéseket, kapcsolódásokat, amelyek e nemzetközi áramlatok, a jobboldali és baloldali revizionista irányzatok és a velük rokon marxizáló áramlatok között fennállanak, meg kell mutatni a „marxianizmus" valódi arculatát, azt a szerepet, melyet napjaink antimarxista, antikommunista, burzsoá ideológiájának *transzmissziójában* betölt.

Nemzetközi tevékenységünkben, külföldi kapcsolataink tekintetében feladatunk még bonyolultabb, hiszen a „marxizáló" áramlatok képviselői, hordozói között ott találunk valóban baloldali embereket, olyanokat, akik többé-kevésbé közelállnak a párthoz. Úgy gondolom, hogy magatartásunk általános kritériuma alapvetően *politikai* kell hogy legyen: közeledés és szövetség a politika síkján, a lehető legnagyobb mértékben, és ugyanakkor ideológiai harc, gyengeségeik, felfogásuk nem-marxista, polgári elemeinek világos, elvszerű eszmei kritikája; nem eklektikus kritika — ez sokszor a mi gyengeségünk —, hanem „totális", Marx és Lenin módjára véghezvitt bírálat. Ami pedig az antikommunista „marxizálókat" illeti, világos, hogy az eszmei kritikának párosulnia kell a leghatározottabb politikai kritikával, mi több, ennek a kritikának kell általában elsőbbséget kapnia, mivel hogy ebben az esetben az ideológia nem egyéb a politika közvetlen eszközénél.

Megállok. Mindez túl messzire vinne bennünket, és e hozzászólás kereteit túllépné.

Sipos János

VITA

Módszer, haladás, érték

(Reflexiók Márkus György és Vajda Mihály *Haladás és reakció a filozófiában* c. cikkére)[1]

Előhang és első zárójel

[Az a megtiszteltetés ért, hogy egy szerzőpár több mint 30 sűrű szedésű oldalon foglalkozik két olyan cikkemmel, amelyek részben alkalmiak, helyhez, időhöz, terjedelemhez kötöttek, részben pedig inkább csak felhívták bizonyos nyitott kérdésekre a figyelmet, hogy ösztönözzenek a megoldásukra, semmint hogy megoldják őket.

Legelőször is azt kell megjegyeznem, hogy a vitába bevont egyik, *A munka problémája Hegel műveiben* c. hat oldalas cikkemről, mely a *Valóság* 1966/12. számában jelent meg, a szerkesztőség vagy a nyomda elnézéséből lemaradt ez a megjegyzés: „Elhangzott az Internationale Hegel Gesellschaft VI. (prágai) kongresszusán 1966. szeptember 9-én." Vagyis, hogy nemcsak egy rövid, percekben megszabott referátumról van szó, hanem az adott körülményekhez való alkalmazkodásról, a kongresszus nemzetközi társadalmi közegével (polgárok és nem-polgárok, marxisták és antimarxisták, forradalmárok és ellenforradalmárok jelenlétével) való számotvetésről is.

Második előzetes megjegyzésem, hogy az időközben napvilágot látott — illetve, midőn e sorokat írom, fog látni — *A Hegel-vita mai állása* c. cikkem[2] — másfél évvel ezelőtt készülvén — egész sor olyan kérdésre már akkor megadta a választ, amikor vitapartnereim azokat még fel sem tették, jeléül annak, hogy jó néhány probléma, amelyek felvetését nálam reklamálják, bennem ugyanúgy elevenen élt, mint bennük vagy bárki másban, aki Hegellel némiképp is foglalkozik.

Így ez alkalommal elegendő lenne csupán e cikkre utalva rövid nyilatkozatot tenni, annál is inkább, mivel vitapartnereim alaposan divatjamúlt hangnemét nem kívánom utánozni, és túlteszem magam ama eléggé elburjánzott szokáson is, hogy olyan nézeteket tulajdonítsak másoknak, amilyenek az illetőktől sokkal távolabb esnek, mint azoktól, akik azokat felvetik.

Elöljáróban mindjárt leszögezem, hogy nem veszem sorba és nem szúrom tűhegyre azokat a retorikai fogásokat, amelyek sem a szerzőkhöz, sem a *Filozófiai Szemlé*hez, de különösen egy filozófiai diszkussziókhoz nem méltóak. Csupán, hogy jelezzem, milyen természetűek ezek, idézem szerzők szövegét: „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 a megszokott s

[1] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.
[2] *Uo.* 1968/1. sz.

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."[3]

Nos, amire szerzők utalnak, az *Európai Antológia* sorozat *A klasszikus német filozófia* c. szöveggyűjteményéhez írt *Előszó*, amely a következőképp kezdődik: *„Klasszikus német polgári filozófia néven Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach bölcseletét tartja számon a filozófiatörténet, követőiket, híveiket, népszerűsítőiket nem is számítva, bár olyanok vannak közöttük, mint Goethe, Schiller, Humboldt, Schleiermacher."*[4]

Már ebből a szövegből is kitűnik, hogy *nem az én* felsorolásomról, hanem a filozófiatörténetekben általában található csoportosításról van szó, amelyet a későbbiekben — hogy tőle distanciáljam magamat — mint „hagyományos filozófiatörténetet" aposztrofálok, és e gyűjteményben azután, mely az *én* válogatásom, *nem is foglal helyet más*, mint Kant, Fichte, Schelling, Hegel és Feuerbach.

Társszerzőink azonban a „kiegészítésből" kihagyták Goethe és Schiller nevét — nyilvánvalóan azért, mert filozófiájuk keletkezése nem csupán időbelileg és helyileg tart kapcsolatot a kanti bölcselettel.

A filozófiatörténeti irodalom általános gyakorlata, mint már említettem, hogy személyeiben is még szélesebb körűen tárgyalja ezt a bonyolult korszakot. Nem csupán arra a nálunk közkézen forgó, hegeliánus felfogású Schwegler-féle filozófiatörténetre gondolok, amelyben a Fichte és Schelling filozófiáját ismertető két rész között átmenetként a *Schelling; iskolája és rokon bölcselők. A romantikusok, Baader, Krause, Schleiermacher*[5] című fejezet foglal helyet, hanem pl. a szovjet munkaközösség által összeállított hat kötetes *Filozófiatörténet*re is, amely 2. kötetének *első fejezete* a következő címet viseli: *A filozófiai gondolkodás fejlődése Németországban a feudális viszonyok bomlása és a kapitalizmusba való átmenet időszakában (XVIII. század vége — XIX. század eleje). A klasszikus német filozófia.* És ebben a fejezetben természetszerűen helyet foglalnak a XVIII. századi német felvilágosodás képviselői: Herder, Lessing, Schiller, Goethe (mellesleg Georg Foster és mások is). Továbbá — csak azért, hogy jelezzem: a kérdést nem lehet kézlegyintéssel elintézni — felvetem: egyáltalán indokolt-e Schiller és Goethe *előzményként* való tárgyalása, hiszen mindketten inkább Kant-*követők* voltak, és maga az idézett munka is részletesen beszámol Goethének Hegellel való polémiájáról. Aztán következik Kant, Fichte és Schelling egy pontban, majd — súlyának megfelelően — Hegel külön pontban. Viszont nem én tekintem „alkonyként" Feuerbachot, hanem Engels, és a szovjet filozófiatörténet is ebben a szellemben, az előzőektől külön, határozottan elválasztva, a *második fejezet*ben tárgyalja *(A filozófiai gondolkodás fejlődése Németországban az 1848-évi forradalom idején. A klasszikus német filozófia. Feuerbach)*, mégpedig az ifjú hegeliánusokkal együtt (akik pedig már nem is tartoznak a „klasszikus német filozófiához".)[6]

Ám ezért a szóban forgó szerzőpáron kívül senkinek sem jut eszébe, hogy mindebből olyasféle következtetéseket vonjon le, amilyennel a fenti

[3] *Uo.* 1967/6. sz. 1077. o.
[4] *A klasszikus német filozófia.* Gondolat, 1966. 5. o.
[5] Schwegler Albert: *A bölcselet története.* Franklin, Bp. 1912.
[6] *A filozófia története.* II. köt. Gondolat, 1960.

idézetben találkozunk, és maga az egész szöveggyűjtemény is félreérthetetlenül demonstrálja, kit és mit értek én klasszikus német filozófián.

Úgy vélem, nem szükséges bővebben reflektálnom szerzőinknek arra a reklamációjára sem, hogy miért maradtak névtelenek azok a „marxológusok", akikre kongresszusi előadásomban utalás történt. Gondolom, már az is kellő magyarázat lenne, hogy csak sommás összefoglalásra volt mód, márpedig ha neveket említek és idézek (kiváltképp olyanokat és olyanoktól, akik a kongresszuson személyesen is jelen voltak), akkor ki kellett volna térni azokra a finom megkülönböztetésekre is, amelyek őket Hegelnek Marxhoz való közelítésében egymástól elválasztják. Az adott lehetőségek között tehát meg kellett elégednem egy általános tendencia felmutatásával, azzal, hogy demonstráljam azt a lényegbevágó ellentétet, amely Hegel és Marx között fennáll — hogy kimutassam azt a fordulatot, amelyet Marx az egyetemes filozófiatörténetben jelent. A hangsúlyt tehát arra kellett tennem, ami Marxnál Hegelnek nem folytatása, továbbfejlesztése, hanem teljesen, világraszólóan új. Hogy ez az igyekezetem mennyire sikerült, más kérdés, az viszont kétségtelen tény, hogy a referátumot követő vitában az álláspontok világosabbá váltak, és a konklúzió semmiképpen sem az lett — ami többeknél a kiindulópont volt —, hogy Marx Hegelnek „egyik tehetséges tanítványa és követője".

Különben is a „nevek", ill. az „egyesek" vonatkozásában, úgy gondolom, bőséges anyag áll immár rendelkezésükre *A Hegel-vita mai állása* c. írásomban. A felsorolás persze itt sem lehetett teljes, de az intenciókra, remélem, sikerült rávilágítanom, arra ti., hogy egyik oldalról Hegelben felfedezzék Marxot, másik oldalról pedig Marxban Hegelt.

Ami pedig az e törekvéseken belüli rendkívül nagy változatosságot, sokféle fokozatot s minőségi bonyolultságot illeti, ez talán megmutatkozik a *Valóság*-beli „vázlatból", de, úgy gondolom, az is, hogy az „egyiknek a másikban való újra megtalálása" korántsem szorítkozik sem a munka problémájára, sem a közgazdaságtanra, hanem kiterjed a marxista filozófia majd minden területére. S hogy ebben az áramlatban akadnak „primitív" és kevésbé primitív, sőt nagyon is „mély" és „magas" megnyilvánulások, arra is akad egy-két példa, és ennek arra kellene ösztönöznie a marxista filozófusokat, hogy ne intézzék el a kérdést azzal a fölényes gesztussal, hogy mindez csupán a fantázia terméke. (Hogy a szerzőpár más, koncepciójába nem illő jelenségeket is nemlétezőknek nyilvánít, arra még lesz alkalmunk visszatérni.)

S e ponthoz végül még egy megjegyzés: Már a kongresszusi előadásomban hangsúlyoztam, hogy Lukács György a Hegel és az angol klasszikus gazdaságtan s ezen keresztül a marxi politikai gazdaságtan közötti viszonyról általa felvetetteket kifejezetten csupán hipotézisnek tekinti, minthogy nincs elegendő történelmi anyag a kérdés egyértelmű eldöntéséhez. Ebből is eléggé világos, hogy Lukácsot nem soroltam ama „egyesek" közé. *A Hegel vita mai állása* c. cikk azután ezt explicite is kimondja.[7] Lukács kezdeményezését — hogy kiemelje Hegel filozófiai fejlődésének korábban elhanyagolt mozzanatait, a közgazdasági problémák iránt való érdeklődését stb. — a pozitív értékelés mellett miért kellene felelőssé tenni azokért a tendenciózus túlzásokért, amelyekkel azután egy sor polgári szerzőnél találkozunk?

[7] *Magyar Filozófiai Szemle* 1968/1. sz.

Mellesleg e kezdeményezés jelentőségét én nem is csupán abban látom, hogy új csapást vágott a Hegel filozófiai fejlődésére vonatkozó kutatások számára, hanem abban is, hogy módot nyújtott egy addig begyökeresedett téveszme felszámolására: hogy ti. az ifjú Hegel érdeklődésének középpontjában a teológia állott, amit nemcsak H. Nohl igyekszik velünk elhitetni a *Hegels theologische Jugendschriften* c. könyve (Tübingen, 1907) kiadásával, hanem W. Dilthey is a híres *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlin 1905) c. munkájában, amelyet nem egyszer állítottam szembe — a szellemtörténeti és a történelmi materialista módszer különbségének bemutatására — Lukács *Der junge Hegel* c. művével.

Ami pedig az úr és szolga viszonyt illeti, nem kétséges, hogy Hegelnél — és nemcsak itt, hanem egész életművében — kimutathatók hellenista reminiszcenciák. Ám a nürnbergi iratokban nemcsak így vagy úgy értelmezi, hanem expressis verbis is kimondja, hogy ő az úr és szolga viszonyban „Robinson és Péntek történetét" ábrázolta[8] — márpedig ez a történet nem görög—római rabszolgatartók és rabszolgák osztályviszonyát, hanem a feudalizmusra, a felbomlóban levő céhrendszerre következő helyzetet példázza, hozzávetőlegesen a kézműipar és manufaktúra közötti átmeneti állapotot, Defoe-nál valószínűleg a társadalmi valóság öntudatlan lecsapódásaként, később, a polgári közgazdaságtanban viszont, pontos illusztráció gyanánt.

A felvilágosodásnak Robinsonból áradó szelleme tehát korántsem a szofisták antik, hanem a XVII—XVIII. századforduló uralkodó áramlatáé, amely az emberi ész és akarat felülkerekedését hirdeti minden természeti és társadalmi nehézség felett. Tegyük hozzá Marx értékelését, amely szerint viszont a Defoe-regény az eredeti felhalmozás és a kezdeti gyarmatosítás eszményített képét nyújtja.

Meg kell azonban mondanom, hogy az úr és szolga Hegel ábrázolta viszonyában a feudalizmus—kapitalizmus párhuzamának kettős oka, illetve kétféle motivációja is megjelent.

Az egyik, mint kifejezetten is utaltam rá, az úr—szolga viszony alakulása a munkával járó ismeretszerzés következtében: a nem-dolgozás, a csak élvezés az „urat" szolgasorsba juttatja, míg a dolgozók munkájuk, azaz ismereteik révén urakká válnak. Ez ugyanaz a gondolat, amelyet pár évvel később (1817) Saint-Simon már pontosabban és konkrétan fejezett ki és mindkettőjük tendenciája alapjában véve közös: a feudalizmus-ellenesség és a polgári társadalom igenlése.

Még ennél is fontosabbnak tartottam azonban a másik motívumot, annak elutasítását, hogy az úr-szolga kapcsolat a burzsoázia és a proletariátus viszonyára vonatkozzék. Ebben a kérdésben a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*-ban 1955—56-ban vita játszódott le. E. Albrecht képviselte azt az álláspontot, hogy az úr-szolga dialektikánál „a burzsoázia és proletariátus ellentmondásos kapcsolatainak felfedéséről" van szó.[9] Ezzel szemben Höppner azt állítja, hogy Hegel e viszonyban a mindennemű világnézeti vagy osztályszerű korlátozás nélküli emberi fejlődés egy reális mozzanatát ragadja meg; a burzsoázia és proletariátus viszonyának dialektikájáról nem lehet Hegelnél beszélni, az egész koncepció abban áll, hogy a munka az ember önmegteremtése, az emberi fejlődés egy fontos mozzanata, amennyiben azt állítja,

[8] Hegel: *Nürnberger Schriften*. Leipzig 1938. 209. o.
[9] *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1955/2. sz. 228. o.

hogy a dolgozó előbbre viszi az emberi társadalmat, míg a nem-dolgozó egyre inkább fölösleges jelenséggé válik.[10]

Ezekkel a — szintén az „egyesek" kategóriájába tartozó — interpretációkkal szemben, amelyeknek egyfelől a helytelen történelmi beállítottsága, másfelől a történelmietlensége, puszta fogalmisága nem tetszett, utaltam a saint-simoni rokonságra; és hogy mennyire nekem van igazam, amikor azt írtam, hogy ebben nincs semmi új, nem pedig a szerzőtársaknak, akik azt állítják, hogy „ez az interpretáció igazán új, sőt meg mernénk kockáztatni azt is, hogy az egész nemzetközi Hegel-irodalomban egyedülálló"[11] — álljon itt egy idézet a marxista Gottfried Stiehler könyvéből: „A tudat két alakja áll Hegel ábrázolásában egymással szemben: az úr és a szolga. Az 'úr' reprezentálja a feudális társadalom két felső rendjét, a nemességet és a klérust, a szolga ezzel szemben a harmadik rendet, a népet."[12]

Van azonban a kérdésnek még egy vonása, amely szintén az „egyeseket" érinti: a „Pöbel" szó értelmezése Hegelnél. Aligha járnánk el helyesen, ha ezzel kapcsolatban is Hegel antik reminiszcenciáira gondolnánk — bár e szó etimológiai megfelelője populus —, hiszen a rómaiaknál ezen azt a polgárságot kell érteni, mely eleinte csupán a patríciusokból, Servius Tullius óta pedig a patríciusokból és a plebejusokból állott, tehát anyagi helyzetétől, műveltségük fokától, a társadalmi életben betöltött szerepétől függetlenül — mindezeken belül rendkívüli változatosságot és különbségeket mutatva — a rabszolgákkal szemben mégis egységes, éspedig uralkodó osztályt alkotott.

Ha viszont Hegelnek, a kapitalista társadalom egyes mozzanatainak megérzésén és anticipációin jóval túlmenően, e társadalom alapvető törvényszerűségeinek a felismerését tulajdonítjuk, ahogyan ezt a polgári marxológusok éppen Hegel marxizálása céljából teszik, akkor csak következetességet láthatunk abban, ha a Pöbelt a modern ipari proletariátussal azonosítják. Ezt az álláspontot képviselik vitapartnereim is, amikor azt írják, hogy „gazdagság és nyomor ellentéte a polgári társadalom sajátos körülményei között a 'csőcselék' (lényegében a munkanélküliek állandó seregének) létrejöttéhez vezet"[13] — vagyis a „csőcselék" náluk pontosan annak a fogalomnak felel meg, amely a marxi közgazdaságtanban ipari tartaléksereg néven szerepel. A polgári társadalom ama jelenségéről van tehát szó, amely nélkül — Lenin szavaival szólva — se fenn nem állhatna, se nem fejlődhetne a tőkés gazdaság. Lenin azután *A gazdasági romanticizmus jellemzéséhez* c. cikkében[14] részletesen taglalja e fölös népességnek mint a kapitalizmus gépezetének szükségszerű alkatrészét, a túlnépesedés különböző formáit, és a jelek szerint ma sem felesleges ismételni, hogy Lenin felhívja a figyelmet: már Engels foglalkozik e kérdéssel *A munkásosztály helyzete Angliában* c. munkájában, de mindenekfölött Marx a *Tőké*ben, amelyben a viszonylagos túlnépesség jelenségeiről, okairól és funkciójáról bőséges — történelmi-logikai — taglalást kapunk. Ezt az ipari tartaléksereget a tőkések a termelés bővítésére, a kizsákmányolás fokozására, a bérek csökkentésére stb., stb. használják fel, és így nem bolondok

[10] *Uo.* 1956/3. sz. 290. o.

[11] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1092. o.

[12] Gottfried Stiehler: *Die Dialektik in Hegels „Phaenomenologie des Geistes"*. Berlin 1964. 208. o.

[13] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1087. o.

[14] Lenin *Művei*. 2. köt. Szikra, 1951. 121—267. o.

követni VIII. Henrik angol király példáját, akinek uralkodása idején (XVI. sz.) 72 000 embert végeztek ki „csavargásért".

S itt mutatkozik az ellentét a klasszikus kapitalizmusbeli, illetve az „eredeti tőkefelhalmozás" korabeli ipari tartaléksereg, munkanélküliség között. Az utóbbi ugyanis annak a történelmi fejlődésnek a terméke, amelynek során a parasztokat erőszakkal megfosztották legfőbb termelési eszközüktől, a földtől. Ennek közvetlen indítéka a posztómanufaktúrák fokozódó gyapjúszükséglete volt; ezt a fázist — amikor is „a juhok megeszik az embert" — ábrázolja oly plasztikusan Morus *Utópiája*, és illusztrálja vérlázító tények tömegével Marx a *Tőké*nek *A tőke felhalmozási folyamata* c. szakaszában. Ám minél inkább kiszélesedett a tőkés termelés, annál inkább szüksége volt nemcsak nyersanyagra, hanem munkaerőre is, s így a nincstelenné vált parasztokat, akik földönfutók, „csavargók" és „bűnözők" lettek, most már nem végezték ki, hanem „dologházakba" zárták, és más módszerekkel is igyekeztek a manufaktúra-munkára alkalmassá, fegyelmezetté, röviden szólva bérmunkássá tenni őket.

Az átmeneti szakasz tehát az, amely Hegelt a *Jogbölcselet*ben a csőcselék-problémához eljuttatja: olyan réteg ez, amelynek helyzete sem az antik, sem a modern proletáréhoz nem hasonlítható. Egyfelől kiesett a termelési eszközök birtoklásából és általában minden munkalehetőségből, másfelől a városi ipar még nem szívta fel — ezért lesz egyelőre tárgya vagy a szegényügynek, vagy a rendőri eljárásnak. Ez a réteg tehát korántsem a tőkés társadalom kereteit feszíti, és Hegel sem azt látja, hogy ezeken a kereteken túl lehet lépni, hogy a kérdés megoldódjék. És nem az a „hibája" Hegelnek, hogy a kérdés megoldását nem a gazdasági szféra átalakításában keresi, ahogyan szerzőink állítják, hanem abban, hogy állami adminisztratív eszközök alkalmazását látta célravezetőnek. Az egész kérdés azzal függ össze, hogy a németországi tőkés viszonyok még nem eléggé alakultak ki ahhoz, hogy az eredeti akkumuláció áldozatait felhasználhassák, azaz nem jutottak el az angliai XVIII. századi állapotok színvonalára, hanem valahol ezek és a henriki XVI. század között imbolyognak, amikor már nem kell kivégezni, de még nem lehet bérmunkássá változtatni a „csőcseléket".

Nos, ha ilyen gyenge lábakon állnak szerzőink cáfolatai, lássuk, milyen álláspontot foglalnak el az egyes kérdésekre adott „pozitív" válaszaikban.

Elsőnek is nem nehéz megállapítani, hogy szerzőink a hegeli filozófia döntő fordulatait éppen azzal a „relativista szociologizálással" igyekeznek motiválni, amely ellen oly élesen kikelnek. Mi más lenne az ugyanis, amikor — arról beszélve, hogy Hegel, aki szerintük felismerte nemcsak a kapitalizmus lényegi struktúráját, hanem az e talajon szükségszerűen létrejött ellentmondásokat is — „a német félfeudális viszonyok elmaradottságával" magyarázzák Hegelnek azt a sajátos magatartását, hogy „a totalitásukban akceptált kapitalista társadalmi viszonyok megszilárdítása érdekében kívánja felhasználni a feudális társadalom egyes formális-intézményes elemeit". [15] Szerintünk ez az elmaradottság valóban megmagyarázza, miért nem ismerhette fel Hegel sem azt, hogy a szabadversenyes kapitalizmus egy bizonyos szakaszán e kapitalizmus kifejlődésének a liberális állam a leghasznosabb intézménye — nem pedig egy fél- vagy egészen feudális, autoritatív rendőri állam (mellesleg, ez sem áll és nem „vonul végig Hegel egész életművén", hiszen

[15] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1088. o.

végső követelése egy *alkotmányos* monarchia, amely legalábbis lehetőségében biztosítja a tőkések számára azt a szférát, amely jogi biztonságot ad a szabad kizsákmányolásnak) —, sem az elméleti alternatívát (amihez szintén jóval fejlettebb kapitalista viszonyok kellettek volna, mint amilyenek az akkori Németországban uralkodtak, ha pl. nem is angliai, de legalábbis franciaországi viszonyok), amelyekhez eljutottak azok a — Hegelnél kisebb — gondolkodók, akik szintén felismerték a tőkés társadalom ellentmondásait, de ezeket nem feudális intézményekkel, hanem valóban a kapitalizmuson túli, utópista szocialista koncepciókkal akarták feloldani (Saint-Simon, Fourier). Magától értetődő, hogy azután a kapitalizmusnak még nagyobb fejlettsége kellett ahhoz, hogy az utópista elképzelésekből tudományos elmélet váljék. Ez a szemlélet, amelyre a módszer kérdésénél még részletesen visszatérek, nyilván sokkal több eredménnyel biztat, mint akár olyan leírás, amely egy filozófia eszméit éppúgy csupán regisztrálja, mint egy történeti folyamat eseményeit, tehát végül is „klasszikus" pozitivista alapállásról tanúskodik, akár pedig mint olyasféle fogalomelemzés, amely olykor a szándékolt eredmény visszájára vezet, s a neopozitivizmus egyik-másik — de inkább kevert — irányával tart rokonságot. Ismétlem, több eredmény várható, ami összefügg azzal, hogy ez az eljárás és szemlélet nem „relativista szociologizálás", vagy „szociologizáló relativizmus", hanem történelmi materializmus.

Másodiknak tehát arra a beszámolóra mutatnánk rá, amely igen helyes pontról indul ki, a történelmiség szempontjának a hegeli filozófiában való érvényesüléséről, és azután nagy vonásokban végigkíséri az abszolút szellem fejlődését (a logikai szféra elhanyagolásával) a más-léttől, az elidegenedett szellem mint természet küzdelmét ábrázolva, azon keresztül, hogy mint szubjektív szellem áthalad az antropológia, fenomenológia és pszichológia állomásain az objektív szellem birodalmáig, amelynek fázisait szintén elkíséri addig a pontig — a polgári társadalomig —, ahol azután a munka problémája a maga társadalmiságában jelentkezik.

Ám hogy a szellem fejlődésének ebben a folyamatában egyáltalán nincs „kettősség", sem „kétértelműség" — hanem a szellem ellentétekben való dialektikus fejlődése —, arra nemcsak azzal lehet — röviden — rámutatni, hogy ha így lenne, akkor Marxnak nem kellett volna a hegeli idealista dialektikát a feje tetejéről a talpára állítania, hanem akár a szerzők saját szavaival is — amelyek ti. egyáltalán nem a „dualizmus" *egyik* ágára, hanem az *egész* hegeli fejlődéskoncepcióra vonatkoznak, mondván, hogy ez nem egyéb, mint „az abszolút eszme . . . magánvaló tartalmának az időben való kibontakozáson keresztül magáért-valóvá történő átalakítása".[16]

Ha Hegel történelmiségét akarjuk felmutatni, sőt — és ebben teljesen egyetértek bírálóimmal — a hegeli bölcselet legnagyobb történelmi vívmányának tekinteni, akkor a történelmiség elvének az érvényesítését nem elég a történelembölcseletében, azaz „az objektív szellem állapotában" bemutatni, hanem ezt tovább kell vinni az abszolút szellem szférájában is (hiszen ugyanolyan joggal proklamálhatnánk a lezárást a pszichológiával, amikor a szellem mint szellem öntudatra jut, sőt befejezhetnénk a fejlődést a fogalom-tannal, hiszen a logikai szellem ezzel eléri tetőpontját, és bátran „megnyugodhatnék").

[16] *Uo.* 1090. o.

Hegel ugyanis „mint valóban jelentős filozófus", nemcsak hogy nem proklamálja „a történelem végét" — és ilyen végpont egyáltalán nem „szükségszerűen következik történelemfilozófiájának kiinduló elveiből" —, hanem mind történelemfilozófiája, mely a *még létre nem jött* alkotmányos monarchiát posztulálja, tehát a jövőbe mutat, mind egész filozófiája ellentmond ilyen lezárásnak. Ismét csak a rövidség kedvéért hadd utalok *A Hegel-vita mai állása* c. cikkben foglaltakra, természetesen nem az általam mondottakra, amelyek szerzőink szemében nem nyomnak a latban, hanem az ott közölt Hegel-passzusokra, de különösen azokra a részekre, amelyeknek „megfelelő" értelmezésével a neokatolikus és a revizionista irányzatok közösen igyekeznek a „hegeli történelem-lezárás" alapján a hegeli (és marxi) filozófiából eszkatológiát csinálni.

Harmadiknak lássuk a „fogalomelemzést", amely ugyan nem a maga — még a neopozitivistákkal kapcsolatban is elfogadható — módján jelentkezik szerzőinknél, azaz sem a fogalmak tartalmának a „valósághoz", pontosabban az „eseményhez", a „tényhez" való viszonyának, sem a fogalmak tartalmi-terjedelmi sajátosságainak, szerkezetének stb. vizsgálatában, hanem inkább axiomatikus kijelentésekből való következtetéssel olyan konstrukciókban, amelyek vagy már semmiképen sem szembesíthetők a közönséges értelemben vett valósággal, vagy pedig csak akkor, ha segítségül hívjuk ama „relativista szociologizálást", amely persze magában foglalja nemcsak a reális társadalmi-történelmi, hanem az illető kor tudományos vonatkozásait is.

Így azt, hogy Kant miért nem volt képes etikájában a dialektika termékeny lehetőségeit kihasználni,[17] filozófiájának *dualista* jellegével magyarázzák, illetve abból vezetik le — holott a probléma éppen az, hogy Kant miért állt meg a dualizmusnál, és miért tekintette a dialektikát *(A tiszta ész kritikája* idea-tanában) olyan, tudományosan használhatatlan, módszernek, amellyel mindent és ugyanakkor mindennek az ellenkezőjét is korrekt logikai eljárással be lehet bizonyítani. A dualista jelleg nem ok, hanem következmény, s megvilágítására persze mozgósítani kell mindazokat az ismereteket, amelyek világossá teszik a természettudományok egzakt matematikai módszerének az érvényre jutását, a „kopernikusi fordulat" következményeképpen a jelenség-lényeg egymással való reménytelen szembekerülését, a phaenomenon-és noumenon-ember módszertani kettéválását stb., és mindezek motiválására kifejtendő Marxnak az a „relativizáló szociologizáló" megjegyzése, hogy Kant a francia forradalom német teóriája.

Hasonló a helyzet Fichte szubjektivizmusával is,[18] amely szerzőinknél szintén mint kiindulópont, mint magyarázó elv szerepel annak felmutatására, hogyan sikerült Fichtének Kant dualizmusát „bizonyos értelemben meghaladnia", és hogyan nem sikerült mégsem megalkotnia egy objektív-idealista dialektikát. Ugyanakkor viszont épületes látvány, hogy amikor ez a logikai konstruálás felmondja a szolgálatot, s Fichte sorozatos rendszer-kísérleteivel kapcsolatban képtelenség szemet hunyni a társadalmi motívumoknak Fichte filozófiai fejlődésébe való belejátszása előtt, mint kényszerülnek szerzőink ismét csak a relativista szociologizáláshoz fordulni.

S végül negyediknek említsük meg azokat a követelményeket, amelyeket szerzőink felállítanak. Olyan követelményekről van szó, amelyeket Marx óta

[17] *Uo.* 1080. o.
[18] *Uo.* 1081. o.

természetesen minden követője felállít önnönmagának, de amelyeket a marxi teória lényegében mindmáig nem — más teória persze még kevésbé — tudott teljesíteni. Egyelőre ugyanis megválaszolatlan a kérdés, amelyet Marx a művészettel kapcsolatban felvetett — mások pedig ennek útmutatásai nyomán más vonatkozásokban is felvetettek —, hogy ti. „a nehézség nem annak megértésében 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."[19]

Ez az a program, amelyet Marx a jövő feladatául felállított, de amelyre a válasz még késik. Minderre, ami egyaránt érinti a címül választott „módszer, haladás, érték" problémáit, reflexióim általános, elméleti részeiben különkülön igyekszem választ adni. Itt most csupán azt a kérdést vetem fel, mit lehet kezdeni, hova „skatulyázzam be" — erre is lesz még módomban kitérni — ezt a konglomerátumot, amely szerzőink taglalásában elénk tárul. *A Hegel-vita mai állása*, bármennyire is megpróbálta feldolgozni a nálunk hozzáférhető irodalmat, csupán halvány képet nyújthatott arról a gazdag, sokoldalú és sokirányú irodalomról, mely az utolsó években Hegellel foglalkozik.

Hogy mennyire igaza van W. R. Beyernek (*Hegel—Bilder*. Berlin 1964), aki Hegel-áradatról,- özönről,- inflációról beszél, azt talán legjobban jelzi az a tény, hogy a mi szűkre szabott korlátaink ellenére is több, mint egy tucat azoknak a Hegel-könyveknek a száma, amelyek csak a fenti cikkem megírása után váltak számomra hozzáférhetővé.

Nos, ha szem előtt tartom Beyer osztályozását (a forradalmár Hegel, a restauratív Hegel, a fasiszta Hegel, az evangélikus Hegel, a katolizált Hegel, az egzisztencialista Hegel), akkor éppen amorf jellegénél fogva, szerzőink elmefuttatása ezen osztályok egyikébe sem sorolható kizárólagosan. Az ő intencióiknak — abból ítélve, hogy az olvasót saját álláspontjuk kifejtése helyett Lukács *Der junge Hegel* c. könyvéhez utasítják — leginkább egy „lukácsista Hegel"-osztály felelne meg, de már a fentiekből is kitűnik — és a későbbiek még inkább indokolttá teszik sejtelmünket —, hogy Lukács maga aligha vállalná szerzőkkel ezt a szellemi rokonságot. Így hát maradjunk meg a szerzőink „ebbe is, abba is", „ezért — és azért-osztályozhatóság, illetve skatulyázhatóság" kategóriái mellett, ami jelen esetben korántsem valamiféle dialektikus is-is-sel, hanem mindössze egy eklekticizmussal lesz egyértelmű.

Ha már most szerzők a Hegel-mű munkával foglalkozó passzusainak és lelőhelyeiknek puszta felsorolásával kapcsolatban nálam egy egységes koncepciót hiányolnak, hadd mutatok rá röviden először is arra, hogy én a hegeli munka-felfogásban elég pontos, „skatulyázható" fejlődést látok, másodszor pedig — mint ahogy a hegeli filozófia maga is, mint „gyúpontja korának" ellentétes tendenciákkal terhes —, hogy a munka-elmélete sem egyértelműen könyvelhető el kizárólag ilyennek vagy olyannak. Persze, Hegel munka-elmélete megérne egy önálló monográfiát, a rendkívül gazdag Hegel-irodalom azonban, tudomásom szerint ilyet még nem produkált — pedig az e tárgykörben felmerült és felmerülő fontosabb problémák tulajdonképpen nem is tisztázhatók másképp —, s így inkább csak vezérszavakban és programatikusan, csupán egy vázlattal próbálkozhatom.

[19] Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 176. o.

Ami tehát az első kérdést illeti: Hegel berni, de különösen frankfurti korszakában a közgazdaságtani irodalomból mindenekelőtt Steuart és Smith műveit tanulmányozta, és az ezektől kapott indítások sporadikus nyomai is elég világosan mutatják azokat a határokat, amelyeket nem Hegel személyisége, képességei, temperamentuma, beállítottsága stb., hanem pontosan a — viszonylag elmaradott — német gazdasági-társadalmi viszonyok vontak meg. A „merkantilista" Steuart már inkább a merkantilizmus Feuerbachja, azaz a merkantilizmus felbomlásának a jelzője, bár a profitot alapjában véve a cseréből magyarázza, de Marx megfogalmazása szerint már „nem osztozik abban az illúzióban, amely szerint az értéktöbblet, mely az egyes tőkés számára abból fakad, hogy az árut értéken felül adja el, új gazdagság teremtése"[20] és Marx arra is rámutat, hogy Steuart azzal, hogy — legalábbis a mezőgazdaságban — felismeri a termelési feltételek és a munkaképesség szétválási folyamatát, egyengeti a manufaktúraipar törvényszerűségei Adam Smith által történő felfedezésének útját.

Smith munkaértékelmélete, illetve ennek bizonytalansága — az áru értéke egyik oldalról egyenlő az áru előállításához szükséges munkával, másik oldalról azzal a munkával, amely az áruért elcserélhető — magában foglalja mindazokat az elméleti kérdéseket (a munkamegosztás eredményeként létrejött termelékenység-emelkedést, a termelőerők fejlődését, a munkaeszközök specializálódását, a részműveletek elvégzésére alkalmas munkaeszközök összekapcsolását és közös hajtóművel való ellátását, azaz gépek alkalmazását stb.), amelyek a manufaktúra talaján — tehát egészen a nagyipari üzem létesülésének a határáig — felvetődhetnek.

A németországi gazdasági fejlődés, amely kezdett bomlasztóan hatni a feudális társadalmi osztályszerkezetre, e fejlődés ellen irányuló gazdasági romanticizmust eredményezett (Müller), és a polgári gazdaságtan liberális elveivel még jóval később is a protekcionista eszméket állította szembe (List). Az angol közgazdaságtan hatására Hegel meglátja és pozitívan értékeli mindazokat a mozzanatokat, amelyek a termelőerők fejlődésének útját egyengetik — a munkamegosztást, a gépek szerepét stb. —, de az elmaradott viszonyok és a feudális osztályszerkezet viszonylagos szilárdsága miatt még kevés érzéket tanúsít a társadalom osztályszerkezetét érintő Smith-féle alapkategóriák, „a munkabér, a profit és a járadék ama három eredeti forrása" iránt, „amelyből minden jövedelem és minden csereérték származik".[21]

Így a profit forrását illetőleg — mint ahogy idéztem — megáll a Steuart-féle felfogásnál, és ennek a konstatálására kényszerülve vitapartnereim is nem egy ízben nem tudják elkerülni — éspedig a szociologizáló relativizmus szellemében — ama megállapítást, hogy mindez „a német elmaradottság viszonyai" miatt történik, és hogy „a hegeli analízis . . . kétségen kívül jelentősen alul marad Smith vagy Ricardo rendszerével szemben".[22]

A magam részéről ezt persze korántsem tekintem Hegel „negatív" vonásának, hiszen ez roppant előrelépést jelent a fent idézett Müller-féle uralkodó ökonómiai felfogáshoz képest, másrészt pedig hadd ismétlem a Schelling-cikk mottójául választott Hegel-idézetet, amely szerint „ostobaság azt gondolni, hogy bármilyen filozófia túllépheti saját korának határait".

[20] Marx: *Értéktöbblet-elméletek.* I. köt. Bp. 1958. 9. o.
[21] Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága.* Kossuth Bp. 1959. 101. o.
[22] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1084. o.

Hegel második lépése a munka-elmélet terén a *System der Sittlichkeit* című, 1802-ben keletkezett befejezetlen munkája, amely, egyes kivonatoktól eltekintve, első ízben 1913-ban jelent meg a *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Leipzig) c. kötetben. Hogy azóta sem foglalkoztak méltóképp e művel, az nem csupán Hegelnek itt különösen nehézkes és bonyolult, absztrakt fogalmazására vezethető vissza, mint ahogyan ezt a *Bevezetés* írója, Georg Lasson hangsúlyozza,[23] hanem arra is, hogy a felvetett problémák későbbi műveiben érettebben és tisztábban jelentkeznek.

A munka-taglalás azonban nélkülözhetetlenné teszi ebben az írásában való elmélyülést — amit természetesen a jövő feladatának kell tekinteni —, most csupán jelezni kívánom a mű alapeszméjét: Hegel tapogatózik affelé, hogy az erkölcs alapjai a munkában keresendők.

E felfogáshoz meglehetős kerülő úton közeledik. Kiindul abból az alapelvből, hogy az erkölcsiség az emberi élet tetőpontja, a tulajdonképpeni totális valóság, amely, akárcsak minden más eszme, különböző — hármas tagoltságú — fejlődési fokon megy keresztül. Kezdődik a „természeti erkölcsiséggel", amely mint ösztön jelentkezik, ennek kielégítése a „feldolgozott" tárgy elfogyasztásával megy végbe, következik a reflexiós feldolgozás, amely a birtoklásra vezet és önnönmagában szubjektív-objektív totalitást eredményez, ennek dialektikus mozzanatai: a gyermek, a szerszám és a beszéd.

Bármennyire „bűvészkedésnek" tekinti ezt Lasson, annyi bizonyos, hogy a felosztás alapja reális gondolat — a szükséglet mint tézis „az abszolút azonosság, a tudattalanság megszüntetettsége",[24] ennek ellentéte „a szubjektív és objektív megsemmisítése", a *munka*, a szintézis pedig a kettő azonosulása," az élvezet"[25] —, egyszóval az a tétel, amely szerint a szükségletek kielégítése munkával történik. Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, csak utalunk arra a szoros, dialektikus kapcsolatra, amely a munka és a beszéd között Hegelnél konstituálódik.

Nem hagyható figyelmen kívül a műben inkább lappangó, mint kifejtett történeti folyamat sem, ahogyan eljut a birtoklásból a tulajdonig, és ahogyan fejlődésnek fogja fel a mezőgazdasági, teljesen mechanikusnak tekintett munkától a munkafolyamatban az intellektus megjelenése felé való közeledést, majd ennek mint szellemi munkának a megvalósulását. Ám amennyire a feudális eszmeiség elleni támadás a munkának és az erkölcsiségnek az összekapcsolása, annyira megállás ama „elmaradott német viszonyoknál" a munkafolyamatoknak és a szerszámok szerepének az ábrázolása, amely arról tanúskodik, hogy Hegel szeme előtt a kézművesség és a manufaktúra közötti valamiféle átmeneti állapot lebegett, és semmi esetre sem a tőkés termelési mód, amely már részben Smith, de különösen Ricardo számára az általuk felfedett gazdasági törvényszerűségek tárgyi alapjául szolgált.

Újabb előrelépéseket találunk a munka problémáját illetőleg az 1803—1806-os jénai előadásaiban, valamint az ugyanezen időben keletkezett, 1807-ben megjelent *A szellem fenomenológiája* c. művében. Hogy csak jelezzük ezeket a lépéseket: Hegel a munka-folyamatban az egyes és az általános egymáshoz való viszonyát taglalja, és ha ez természetszerűen nem is a marxi egyéni és

[23] *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Leipzig* 1913. *Einleitung*, XXXVI. o.
[24] *Uo.* 422. o.
[25] *Uo.* 423. o.

társadalmi, valamint a konkrét-absztrakt munka elméletének a kifejtése, de erre ösztönző, probléma-felvető, a megoldás irányába terelő lehet: A kapcsolatos egyéb — történelmi és tudománytörténeti vonatkozásokat is feltáró — motívumoknak a kidolgozását sem nem helyettesítheti, sem el nem odázhatja az az elutasítás, hogy „ez a megállapítás nem tűnik világosnak".[26]

Ugyanitt kapunk termékeny kezdeményezéseket a „természetes ügyetlenségnek" a munkafolyamatokban a begyakorlás, az „általános eltanulása" révén való fokozatos legyőzésére vonatkozólag, aminek azután oly nagy jelentősége lesz Marxnál a munkaértékelmélet „társadalmilag szükséges" kategóriájának a kidolgozásánál.

A másik mozzanat, amely az előrelépést jelzi, a szerszámmal szemben a gépnek juttatott nagyobb szerep. A munkafolyamatok gépesítésével kapcsolatban azonban azon túlmenően, amit már a munkamegosztás következményeképp is megállapított, hogy ti. fokozza a munka termelékenységét, csupán a partikuláris, az egyes emberre vonatkozó hatást méri fel, azt ugyanis, hogy a gépi munka növeli a munka mechanikus oldalát — bár, mint láttuk, a *System der Sittlichkeit*-ben a növénytermelést és állattenyésztést is mechanikusnak jellemzi; a két „mechanikusság" közötti különbséget — az egyik a „természetihez tapadtság", a másik a magához tért szellem újra elaléltsága stb. — ugyancsak ki kellene dolgozni.

Itt most csak annyit jegyzünk meg, hogy a gépi munka nem csupán „csökkenti a munka értékét,"[27] és nemcsak azzal a következménnyel jár, hogy „az egyes individuumoknak egyre többet kell dolgozniok",[28] illetve ebben nemcsak a „tőkeakkumuláció — nyomorakkumuláció" anticipációja gyökerezik, ahogyan ezt — mint szerzőink is rámutatnak — Hegel majd a *Grundlinien der Philosophie des Rechts*-ben tételezi, hanem a munka további társadalmasodása, a proletariátusnak mint osztálynak a fejlődés döntő tényezőjévé való kifejlődése, a munka könnyebbé válása, sőt az emberiségnek a nehéz fizikai munkától való fokozatos mentesülése is. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy Hegel még a gépek technikai fejlődési lehetőségeit sem látta meg, hanem pusztán azt, hogy mivel Hegel a gépi munka akkori állapotának csupán az egyénre vonatkozó hatását méri fel — és azt állapítja meg, hogy ez a szellem visszaszorításához, elaltatásához vezetett —, nem előre, hanem hátra nézett, és, mint G. Stiehler megjegyzi, „úgy látszik, meggyászolja a középkor ügyes kézműveseit".[29]

De még ennél is fontosabb: Hegel — és ebben gondolkodása társadalmi meghatározottságának, tehát határoltságának jelét kell látnunk — a gépek által előállott helyzetnek a társadalomgazdasági oldalát — ellentétben nemcsak a néhány évvel később fellépő angol és francia utópista szocialistákkal és nemcsak Roger Bacon technikai-társadalmi álmodozásaival, hanem szemben Francis Bacon *Nova Atlantis*ával is, amely elég pontosan kidolgozza a technikai vívmányok társadalmi hatásait — nem mérte fel, csupán a negációt látta meg, és e vonatkozásban nem jutott tudatára a negáció negációja lehetőségének.

A *Szellem fenomenológiája* munkaelméletével kapcsolatban történik azután a legnagyobb mérvű marxizálás. Erre nem annyira módot, mint

[26] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1092. o.
[27] *Uo.* 1086. o.
[28] *Uo.*
[29] Gottfried Stiehler: *id. mű* 185. o.

inkább alkalmat adnak Marxnak a fiatalkori írásai — mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* —, amelyek még erősen magukon hordják a hegeli tojáshéjakat, és bár nagyjában megtörtént bennük a hegeli idealizmusnak „a materialista megfordítása",[30] mégis, a döntő kérdésben fejlődésének e szakaszában Marx — önmagával szemben éppúgy, mint a kiépült marxizmus vulgarizáló torzítói ellenében — még nem vallaná magát „marxistának".

Marx ugyanis azt vallja, hogy „ne helyezkedjünk . . . valamilyen költött ősállapotba", hanem induljunk ki „jelenvaló tényből",[31] és ezt a programot a munkás különféle elidegenülési formáinak felmutatásában meg is valósítja. Ám amikor a magántulajdon, a kizsákmányolás, a társadalom osztályokra bomlása eredetét keresi, ezt a *„külsővé-idegenné vált munkában"*[32] véli felfedezni, nem pedig a munkamegosztásban, és nem a magántulajdont és kizsákmányolást tekinti az elidegenedés forrásának.

A hegeli elidegenedés — a szellem más-léte, a természet — tehát csak annyiban van megfordítva, hogy a fiatal Marx szerint „az elidegenült munka az embertől . . . elidegeníti a természetet",[33] míg Marx későbbi munkáiban — amikor az elidegenedés eldologiasodássá módosul, majd alkalmazást nyer és konkretizálódik az ökonómia területén a fetisizmus jelenségében — az elidegenedésnek maga az alapfolyamata társadalmi-történeti, tehát nem általában a munkavégzésben keletkezik, hanem adott társadalmi formációkhoz, a kizsákmányoláshoz kötötté válik.

Anélkül azonban, hogy az elidegenedés problémáját itt központi kérdéssé tennénk, csupán arra kívántunk rámutatni: amiért és amikor Marx még nem győzött le magában minden hegeleskedést, még nem jelenti azt, hogy egyes — később pláne túlhaladott — mozzanatok hasonlósága miatt azonossági jelet lehetne tenni Hegel és Marx közé. Márpedig ez történik akkor, amikor Hegelnek *A szellem fenomenológiája* munkaelméletében ugyanazt a gondolatot tulajdonítják, amelyet Marx a *Tőké*ben akként formuláz, hogy az ember, „miközben e mozgása (munkatevékenysége — S. P.) által hat a rajta kívül álló természetre és megváltoztatja azt, egyúttal megváltoztatja saját természetét."[34]

*A szellem fenomenológiájá*ban viszont — ha a „misztikus burokból" kifejtjük a lényeges mondanivalót — a tudatnak az öntudathoz való fejlődéséről van szó, éspedig a szakaszos hármastagoltság szerint: „először mint *tiszta tudat,* másodszor mint *egyedi lény,* amely mint vágy és munka viszonylik a *valóság*hoz; s harmadszor mint *magáért-való-létének tudata*".[35] A munka mint negáció megszüntetve marad csak meg, és e tekintetben Hegel kétséget nem hagyó módon mint múltról beszél. Ebben az átmeneti fázisban ugyanis „a tudat *látszólag* lemond ugyan magaérzésének kielégítéséről, de eléri valóságos kielégítését; mert vágy, munka és élvezet *volt;* mint tudat *akart, cselekedett és élvezett*".[36] De miután „e valóság tudatos *sajátosságát* legyőzi", . . . „ez a legyőzés . . . valójában a tudat visszatérése önmagába, mégpedig magába mint igazi valóságába".[37] A tudat ebben a folyamatban tehát „lemond, miként

[30] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Bp. 1962. *A kiadó előszava,* VII. o.
[31] *Uo.* 45. o.
[32] *Uo.* 53. o.
[33] *Uo.* 49. o.
[34] Marx: *A tőke.* I. köt. MEM 23. köt. Bp. 1967. 168. o.
[35] Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Akadémiai Kiadó, 1961. 116. o.
[36] *Uo.* 119. o.
[37] *Uo.* 120. o.

akaratáról, úgy a munkában és az élvezetben kapott *valóságáról*",[38] és ezen a módon nyílik tér egy — szintén csak átmeneti — szintézis számára, amikor is az „egyéni tudat a magánvalósága szerint abszolút lényeg" lesz, visszatér önmagába, és mint öntudat, mint ész mostmár nem a világ, hanem „saját új valóságos világában" áll fenn, és folytatja útját újabb hármastagoltságok felé.

Ebben a folyamatban, „a boldogtalan tudat" fázisában, tehát a munka mint szükségszerű mozzanat azt a feladatot teljesíti, hogy a tudat önállóságát elnyerje, vagyis, hogy az ember önmagát mint embert kifejlessze. Így a más-lét terében folytatott cselekvés önmagát megszüntető cselekvés, a döntő tehát nem az anyagi — termelői — tevékenység, hanem a megismerési aktivitás, a tudat tevőleges funkciója. Így kell érteni — legalábbis *A szellem fenomenológiája* keretei között — a hegeli „elvont szellemi munkát", nem pedig úgy, ahogyan szerzőink interpretálják, de különösen nem úgy, ahogyan az értelmezést — nem tudni, milyen alapon — nekem tulajdonítják. S bár a lét-tudat-viszonyban a tudat aktív szerepét nem Hegel fedezte fel — Fichténél ez legalább ugyanannyira kifejezésre jut —, de azzal a ténnyel, hogy e szellemi folyamatban helyet ad a más-létnek, tehát anyagi tevékenységnek is, nagyot lép előre Fichtéhez képest is.

Az viszont, hogy Hegelnél ennek a munkának elvi-logikai-absztrakt jellege van, megint összefügg azzal, hogy a munka lényegében egyformán attributuma minden embernek — a „Pöbel" nála ugyanaz, mint akiről Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban beszélt „a nemzetgazdaság . . . nem ismeri a nem-foglalkoztatott munka-embert, amennyiben e munkaviszonyon kívül van",[39] legfeljebb a marxi „csirkefogó, zsivány, koldus, foglalkozásnélküli, éhenhaló, nyomorult és bűnöző munkaemberekhez" még hozzágondolja a nemeseket és a klérus tagjait is. Így áll elő az ő szemében a homogén — dolgozó — megismerő társadalom.

Hogy e történelmi vonatkozás azonban ebben a képletben kimerül és, hogy Hegel a dolgozó-megismerő emberiség kizsákmányolt és kizsákmányoló rétegeződésére egyáltalán nem gondol, mutatja, hogy nem történeti taglalásaiban (mint pl. *Előadások a történelem filozófiájáról)* tér vissza a munka problémájára, hanem a *Vallásbölcseletében*, amelyben *A szellem fenomenológiája* azon tételét, hogy a tudat munka által jut önmagába — ahol tehát az ember öntermeléséről van szó —, általános emberi sorssá teszi, mondván: „az embernek magából azt kell csinálnia, ami, hogy arca verejtékében eszi kenyerét, hogy létre kell hoznia, ami, az az emberi lényegi, kiválasztotti mivoltához tartozik, és szükségszerűen összefügg a jó és a rossz megismerésével".[40]

Ez azonban nem jelenti azt, mintha Hegel fiatalkori, közgazdasági elemekkel átszőtt munka-elmélete fokozatosan levetkőzte volna a társadalmi vonatkozásokat, és a tudat-szféréjába húzódva, tiszta szellemiséggé átalakítva, az általánosság igényében a transzcendenciába emelkedve, ott megrekedne.

Amikor e teóriát illetőleg szintézisről szóltunk, akkor előttünk lebegett a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* munka-elmélete, melyben a kiindulópont magasabb síkon, elméletileg és tapasztalatilag gazdagodva ismét vissza-

[38] *Uo.* 121. o.
[39] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Id. kiad. 56. o.
[40] Hegels *Werke,* XVII. köt. Berlin 1834—35. 267. o.

tér. A *Die Art der Arbeit* három paragrafusa (196—198) ennek a szintézisnek rövid foglalatát nyújtja, viszont bármily tisztán látja is a Napóleon bukását követő években lendületbe jött németországi, immár nemzeti kereteit kibontakoztató tőkés fejlődés ellentmondásait, ezek az ellentmondások nem voltak olyan élesek, hogy az új társadalmi formáció alapvető törvényszerűsége megnyilvánulásainak értékelhette volna őket. A tőkés-polgári viszonyok alapjában történő igenlése mellett ezekben az ellentmondásokban csupán kinövéseket, hibákat észlel, amelyeket tehát csak ki kell küszöbölni, ki kell javítani, nem pedig mint mélyen fekvő okokat, összefüggéseket feltárni, és mint negációkat új, magasabb szintézis felé vezetni, ahogyan ezt az angol és a francia utópista szocialisták — utópikusan, tehát csak a végső célt kitűzve maguk elé, és az átmeneti szakaszt, a hogyant átugorva — képzelték.

Hegel szeme előtt analógiaként a fejlettebb tőkés országok történelme lebegett — ezért fordította figyelmét a tenger és a gyarmatosítás jelentősége felé[41] —, tehát a tőkés társadalmak „klasszikus"útját mutatta fel követendő példaképnek, a belső „bajok" orvoslásául pedig a „polizeiliche Vorsorge" és a „Korporation" hathatós működtetését ajánlja.[42]

Nagy hibát követnénk el, ha ebben a német imperializmus és fasizmus anticipációit akarnánk látni, ahogyan Hitlerék meg is próbálkoztak vele. Nem lenne nehéz arra sem vállalkozni, hogy bebizonyítsuk: a hegeli jogbölcselet sem „reakciós", és híres mottója — „ami értelmes, az valóságos, és ami valóságos, az értelmes"[43] — sem a fennálló *igazolása*, hanem az adottak számbavétele, annak a programatikus alapelvnek megfelelően, hogy Minerva baglya csak a szürkület beálltával kezdi meg repülését.

Ám, hogy a valóságnak — pláne objektív tendenciáinak — puszta feltárása már magában véve is *lehet* a jövő útjának egyengetése, a haladás előkészítése — és a *Jogbölcselet* ennél jóval több —, az már olyan általános elméleti kérdéseket érint, amelyek kidolgozása előfeltételeként tisztázandó maga a haladás mibenléte is, amire — ha Hegel munkaelmélete kapcsán csupán közvetve is — a későbbiekben kerül majd sor.]

A „szociologizálás" mint módszer

(Első etap)

Vitapartnereim azt állítják, hogy szerintem „a filozófiatörténet feladata nem más, mint *visszavezetni* a filozófia nagy, történelmileg számottevő rendszereit arra a reális történelmi-társadalmi helyzetre és életanyagra, amelynek a kifejezői, avagy — az én szavaimat idézve — ‚legáltalánosabb visszatükröződései', ‚ideológiai visszfényei'".[44]

Ám amikor ezt az álláspontot nem győzik pellengérre állítani, ugyanakkor elismerik: „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

[41] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1956. 247—248 §.
[42] *Uo.* 249 §.
[43] *Uo.* 14. o.
[44] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1074—1075 o.

ebben — a később még konkretizálandó értelemben — valóban ‚tükre' korának, sajátos ideológiai *‚megtestesítője'* egy történelmi osztályálláspontnak".[45]

Ha mármost a különböző „finomítás", illetve inkább torzítás számára ajtót nyitó fogalmazástól eltekintünk, s csupán a fentiek lényegét vesszük közelebbről szemügyre, amely szerint egy-egy filozófiai rendszerben legáltalánosabb és legelvontabb módon kora eszmei tükörképét kapjuk, akkor ez a felfogás, nézetünk szerint, nem „szociologizáló relativizmus", hanem Marx és Engels és Lenin módszere, a történelmi materializmus eljárása, s hogy tévedés ne essék, előljáróban mindjárt hozzátesszük: a kiindulópont, az első lépés, amelyet — mint később lesz alkalmunk rámutatni — még számos más lépés kell, hogy kövessen, és többé-kevésbé próbál is követni.

Módszertani kérdésekről szólván, hogy ne vádolhassanak elfogultsággal, hozzáteszem azt is: semmiféle következtetést nem vonok le abból, hogy szerzők e vonatkozásban csupán Marxot — és túlnyomóan a fiatal Marxot — idézik, és nem veszik tekintetbe Engels írásait, holott — éppen a félreértők és vulgarizálók ellenében — e módszert, amelyet Marx alkalmazott, Engelsnek kellett megvédenie és magyaráznia.

Tehát semmiféle rokonságot nem tételezek fel szerzőink és pl. Theodor Geiger felfogása között, mely utóbbi szerint „a fiatal Marx egészen a hegeli metafizika befolyása alatt áll, . . . a későbbi években azonban Marx egyre inkább az empirista pozitivizmus felé fordul, és ezt az átalakítást a halála után Engels teljességgel véghezviszi".[46] Hasonlóképpen nem tulajdonítok kapcsolatot szerzőinknél azzal a felfogással sem, amelyet Hans Barth képvisel, mondván, hogy a marxi álláspont éppen abban különbözik Bacon idolumtanától és a francia felvilágosodás filozófiája „ködképeitől", hogy ez utóbbiak — a marxival ellentétben — nem estek a „szociológiai viszonyok relativizálásának" a hibájába.[47]

Korántsem arról van tehát szó, hogy büszkén vállalnám a polgárok által Marxnak tulajdonított „szociologizáló relativizmus" vádját, hanem arról, hogy lehetőség szerint a marxizmus klasszikusainak saját szavaival világítsam meg e módszer lényegét, és rámutassak, mint igyekeztem élni vele.

Szerzőink intencióinak eleget kívánván tenni, először a *fiatal* Marx és Engels ama közös munkájának vonatkozó passzusait emelném ki, amelyben „először fejtették ki részletesen"[48] a történelmi materializmus alaptételét. *A német ideológiá*ról van szó, amely ugyan még nem a végleges szöveggel, de értelmét tekintve éretten tételezi azt az alapvető eszmét, hogy „nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot", és hogy „az emberek agyában levő ködképződmények is az ő anyagi, empirikusan megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatuk szükségszerű párlatai".[49]

Hogy e köztudatba immár eléggé átment felfogás ismertetésében rövid legyek, csupán összefoglalásul említem, hogy „az erkölcs, vallás, metafizika

[45] *Uo.* 1075. o.

[46] Theodor Geiger: *Ideologie und Wahrheit.* Stuttgart-Wien 1953. 43. o.

[47] Hans Barth: *Wahrheit und Ideologie.* Erlenbach—Zürich—Stuttgart 1961. 293. o.

[48] Marx—Engels: *A német ideológia.* MEM 3. köt. Bp. 1960. *A kiadó előszava a harmadik kötethez,* VII. o.

[49] *Uo.* 25. o.

és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák"[50] meghatározói végső soron a társadalom mindenkori fejlődési fokán fennálló gazdasági viszonyok. A későbbiekben aztán majd igyekszem motiválni azt az egyoldalúságot is, amely a *Német ideológiá*ban még megmutatkozik, amikor Marx és Engels azt írja, hogy ezeknek a tudatformáknak „nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják".[51]

Ki kell emelni e korszakból még azt is, hogy amikor Marx és Engels leszögezi, hogy „csak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát",[52] akkor ez a történelemtudomány nyilván nem azt igényli, hogy a tudományok tudománya szerepét játssza, hogy mint alaptudomány minden más szaktudományt magában foglaljon, hanem itt is módszerről — pontosabban: szemléleti módról, a történetiség elvének az érvényesítéséről — van szó, arról, hogy a dolgokat keletkezésükben, fejlődésükben kell vizsgálni, és az e dolgok párlataiként, eszmei visszfényeként jelentkező tudati jelenségeket e dolgokkal való összefüggésükben, nem pedig önnönmagukban, saját immanens törvényszerűségükben kell felfogni.

Ezt az egyoldalú függést tételezi még a *Kommunista Párt kiáltványa* is, amely szerint „a kommunisták elméleti tételei korántsem egyik vagy másik világboldogító által kitalált vagy felfedezett eszméken, elveken nyugszanak. E tételek csupán általános kifejezései a meglevő osztályharc, a szemünk láttára végbemenő történelmi mozgalom tényleges viszonyainak".[53]

Némi lazítás történik azonban *A politikai gazdaságtan bírálatához* híres *Előszavá*ban, amely végleges formába önti a történelmi materializmus alapeszméit, és az alap és felépítmény kategóriáinak tisztázása után kijelenti, hogy „a gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény",[54] azaz, ha lassabban vagy gyorsabban, akkor ez az átalakulás az alap megváltozásától függően ugyan, de nem automatikusan megy végbe, vagyis a megfogalmazásban a felépítmény bizonyos önállósulásának és aktív-visszaható szerepének az elismerése is bennefoglaltatik.

Ám arra, hogy ez az önállóság mennyire viszonylagos és történelmileg determinált, idézzük a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* egy általános, iránymutató jellegű megállapítását: „még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy — éppen elvontságuk folytán — minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek"[55]

De hogy ez a felfogás nem az érett Marx nézete, hanem már 1846-ban ugyanezt vallotta, hadd idézzük Marx Annenkovnak írott közismert 1846 dec. 28-i leveléből a következőket: „az emberek, akik anyagi termelőképességüknek megfelelően termelik a társadalmi viszonyokat — termelik az *eszméket*, a *kategóriákat*, vagyis ugyanezen társadalmi viszonyok elvont eszmei kifeje-

[50] *Uo.*
[51] *Uo.*
[52] *Uo.* 20. o.
[53] MEM 4. köt. Bp. 1959. 453. o.
[54] MEM 13. köt. Bp. 1965. 6. o.
[55] *Uo.* 170. o.

zéseit is. A kategóriák tehát éppoly kevéssé örökkévalók, mint a viszonyok, melyeknek kifejezései. A kategóriák történelmi és múlékony termékek".[56]

A hasonló szellemű fejtegetéseket tetszés szerint lehetne halmozni, és ha ma közhelyszerűen hatnak, ez csak annyit jelent, hogy a közel negyedszázad, amelyben szabadon élünk és társadalmi és állami intézmények útján terjeszthetjük Marx eszméit, nem múlt el felettünk nyomtalanul, hanem a marxizmus igazságai beivódtak gondolkodásunkba, és természetesnek, magától értetődőnek találjuk azokat az eszméket, amelyek keletkezésükkor teljesen újnak, forradalminak hatottak, és a viták középpontjába kerülve egyfelől vagy képtelenségnek, vagy legalább is túlzásnak tekintették, másfelől pedig, felkapván, alaposan eltorzították, elvulgarizálták, félremagyarázták őket.

Ezeknek az eszméknek az érvényre juttatásáért, elfogadtatásáért, ugyanakkor helyes értelmezéséért azután súlyos harcokat kellett folytatni, és e harcok élén Marx halála után Engels állt. Szögezzük le tehát egyenlőre: az eddigiekből az következik, hogy a felépítmény, a szellemi alkotások társadalmi-történelmi determinánsok közepette jönnek létre, alakulnak, változnak, tehát keletkezésüket és fejlődésüket, új meg új formáikat csak akkor tudjuk megmagyarázni, ha feltárjuk e determinánsok szerepét, a tőlük való függőség módját és mértékét. Szellemtörténészek vagy az abszolutista idea-tan követői ezt a függőséget és meghatározottságot relativizmusnak, hisztorizmusnak, szociológizmusnak bélyegezhetik, a mi részünkről a történelmi materializmus módszere elidegeníthetetlen attributumának tekintjük.

Mindez azonban az alapeszmének csupán az egyik oldala, ha úgy tetszik, az első fázis, amely után még továbbiak következnek. Ezt természetesen pontosan látták a történelmi materializmus megalkotói és követői is, és úgy látszik, itt szükséges az erre vonatkozó passzusokat is felsorakoztatni, hogy azután a kapcsolatos problémákat tovább fűzhessük.

Először is rámutatnánk Engelsnek a braunschweigi *Volkskalender* számára írt népszerű Marx-életrajzára, amelyben Marxnak „a világtörténelem egész eddigi felfogását felforgató" vívmányát emeli ki, mondván, hogy „a történelem egész eddigi szemlélete azon az elképzelésen alapult, hogy minden történelmi változás végső okai az emberek változó eszméiben keresendők, és hogy minden változás közül viszont a politikai változások a legfontosabbak, ezek uralkodnak az egész történelemben. De azt a kérdést, hogy honnan erednek az emberek eszméi és melyek a politikai változások hajtóokai, nem vetették fel".[57]

Engels fogalmazásában Marx azután azzal válaszolta meg ezt a kérdést, hogy „a legegyszerűbben megmagyázható minden történelmi jelenség — ha a társadalom mindenkori gazdasági helyzetéről kielégítő ismereteink vannak, amelyek szaktörténetíróinknál persze tökéletesen hiányoznak —, s éppígy fölöttébb egyszerűen magyarázhatók minden történelmi korszak képzetei és eszméi az illető korszak gazdasági életfeltételeiből s az ezek által megintcsak megszabott társadalmi és politikai viszonyokból."[58]

Nos, Engels világosan megmondja itt, hogy bár az alap a gazdasági életfeltételek, de az eszmék magyarázatához szükséges bevonni a politikai

[56] Marx—Engels *Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 413. o.
[57] Engels: *Karl Marx. Uo.* 145. o.
[58] *Uo.* 146. o.

viszonyokat is, amelyek ugyan nem a végső determinánsok, de mégis meghatározók, formálók. A politika pedig már nem az alap, hanem a felépítmény kategóriája. A *Feuerbach*ban pedig továbbviszi ezt a gondolatot, amikor kijelenti, hogy „az állam az első ideológiai hatalom az ember fölött", ám „alighogy keletkezett, máris önállósítja magát a társadalommal szemben", hogy azután kifejtse, mint lesz az elnyomottak harca politikai harccá, függetlenül attól, hogy „az a tudat, hogy ez a politikai harc összefügg gazdasági alapjával, eltompul és egészen veszendőbe is mehet", de a történelemtudomány akkori állásának ismeretében szükségesnek tartja, hogy hozzátegye: „S ha ez az érdekelteknél nem is áll mindig egészen így, a történetíróknál majdnem mindig bekövetkezik".[59]

A továbbiakban azután rámutat, mint fejleszti ki az önálló hatalommá vált állam a maga ideológiáját a jog formájában, majd „az anyagi, a gazdasági alaptól még jobban eltávolodó"[60] ideológiák, a vallás, a filozófia stb. kialakulását kíséri végig, hogy azután levonja a végső következtetést: maguknak az ideológiáknak is megvan a saját történelmük, vagyis folytonos változáson mennek át — „mindig magában foglal valamely hagyományos anyagot . . . De a változások, melyek ezen az anyagon végbemennek, az osztályviszonyokból, tehát azoknak az embereknek a gazdasági viszonyaiból fakadnak, akik ezeket a változtatásokat véghezviszik".[61]

El lehetne időzni e szavaknál abban a tekintetben is, hogy az eszmei változások véghezvivői emberek, azaz sehol sincs automatikus változásról szó, de mivel később Engels a fent említett félreértőkkel szembeni fellépésében egészen nyíltan, világosan és teljesen egyértelműen szögezi le álláspontját, hagyatkozzunk továbbra is a saját szövegére.

Konrad Schmidthez intézett 1890 aug. 5-i levelében ezeket a sorokat olvashatjuk: „bár az anyagi létezési mód a primum agens, ez még nem zárja ki azt, hogy az eszmei terület viszont másodlagosan ne hasson vissza rá".[62] Josef Blochhoz, a *Sozialistische Monatshefte* szerkesztőjéhez intézett 1890 szept. 21—22-i levelében is, miután leszögezi, hogy „a történelemben *végső fokon* a való élet termelése és újratermelése a meghatározó mozzanat", nem pedig „az *egyetlen* meghatározó elem", nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy az osztályharc politikai formái és eredményei, „hát még mindeme valóságos harcoknak a reflexei a résztvevők agyában; politikai, jogi, filozófiai elméletek, vallási nézetek és ezek továbbfejlesztése dogmák rendszerévé — mindez szintén hat a történelmi harcok menetére és sok esetben meghatározza főként azok *formáját*. Mindezeknek az elemeknek a kölcsönhatása az, amelyben a véletlenek (vagyis ama dolgok és események, melyek benső összefüggése annyira távoleső vagy kimutathatatlan, hogy nem-létezőnek tekinthető, elhanyagolható) végtelen tömegén keresztül végül is a gazdasági folyamat mint szükségszerűség érvényesül. Ha ez nem így volna, az elmélet alkalmazása bármely történelmi korszakra könnyebb volna mint valamely egyszerű elsőfokú egyenlet megoldása".[63]

Ugyanezeket a gondolatokat más szavakkal, más-más oldalról megvilágítva még számos helyen megtaláljuk Engels leveleiben (Schmidthez,

[59] Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Uo.* 359. o.
[60] *Uo.* 360. o.
[61] *Uo.* 363. o.
[62] *Uo.* 475, o.
[63] *Uo.* 477. o.

Mehringhez, Blochhoz, Starkenburghoz írt levelek az 1890—94-es évekből), s a marxista filozófiatörténet jövendő feladatai közé tartozik, hogy ezekből a fogalmazásokból kielemezzük nemcsak a hasonlóságokat, hanem a különbségeket is, amelyek révén új meg új érdekes mozzanatokra bukkanhatunk, — ám ezúttal nem ez a témánk, és az eddigi idézethalmazat is csupán annak az indokolására történik, hogy a fenti zárómondatot kellő nyomatékkal hangsúlyozhassuk, hogy ti. ezek a kölcsönhatások milyen bonyolult feladatokat rónak a marxista teoretikusokra.

S ehhez még hozzá kell tennünk Engels szavait, amelyek e feladatok nehézségeinek tudatáról tanúskodnak: „Az egész történelmet újra kell tanulmányoznunk — írja a Schmidtnek szóló már idézett levelében —, a különböző társadalomalakulatok létfeltételeit meg kell vizsgálnunk részleteikben, mielőtt a nekik megfelelő politikai, magánjogi, esztétikai, filozófiai, vallási stb. szemléleti módokat megkísérelnők belőlük levezetni."[64] S ha hozzávesszük még azoknak a vulgarizálóknak az interpretációit, akik a történelmi materializmus alapeszméjét félreértve valóban a gazdasági helyzetből közvetlenül akarták leolvasni a legelvontabb és legbonyolultabb eszmei jelenségeket — vagyis mindebben tényleg „egyszerű elsőfokú egyenletet" láttak —, akkor teljesen érthetővé válik Engels magyarázata: „Részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak — írja Blochnak az imént már idézett levelében —, hogy az ifjabb gárda néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott fő elvet kellett hangsúlyoznunk, s így nem mindig volt időnk, helyünk és alkalmunk arra, hogy a kölcsönhatásban résztvevő többi mozzanatot kellően méltassuk."[65]

Az azóta eltelt közel hét évtized marxista filozófiatörténeti eredményei arról tanúskodnak, hogy ez az idő is kevés volt ahhoz, hogy a marxi-engelsi program megvalósuljon. Hol vagyunk még attól, hogy a kölcsönhatásban résztvevő, illetve a visszaható mozzanatokat mind számba vegyük, és az összfolyamatokat a maguk rendkívüli bonyolultságában és sokszerűségében felmutassuk. A feladatok történelmi sorrendjének tudatában kell tehát eljárnunk, és először az elsődleges ható tényezőket kell szemügyre vennünk, hogy tovább haladhassunk.

Erre vonatkozólag mintákat kaptunk ugyan Marxtól és Engelstől, ezek azonban — éppen minta mivoltuknál fogva — lényegileg a szélsőséges esetekre vonatkoztak, a sok átmeneti jelenségről viszont vagy megfeledkeztünk, vagy nem futott rájuk az erőnkből. A történelmi materializmust mint alkalmas módszert Marx ugyanis olyan történelmi eseményeken próbálta ki, amelyek éppen lejátszódtak, tehát mind a gazdasági, mind a politikai tényezők szerepe a közvetlen tapasztalat által ellenőrizhető volt *(Osztályharcok Franciaországban; Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája; A polgárháború Franciaországban)*, Engels pedig olyan korszakkal próbálkozott, amelynek anyaga nem írott történelmi dokumentumokra épült, hanem inkább csak termékeny analógia-következtetésekre adott alkalmat *(A család, a magántulajdon és az állam eredete)*.

Nyitva maradt tehát az a témakör, amelynél a felépítmény jelenségeinek a megértéséhez és az összefüggések feltárásához szükséges gazdasági-

[64] *Uo.* 476. o.
[65] *Uo.* 479. o.

társadalmi alapokról szerezhető ismereteknél — a fennmaradt egykorú történelmi tudósításoknál — számolni kell azzal, hogy szerzőik osztályhelyzete, az osztályharcban betöltött szerepe, „pártossága" révén már torzítást szenvednek, és igen bonyolult feladat a számos közbülső társadalmi prizmán át különböző eltolódásokon keresztülment anyag ebből eredő változásait-változtatásait leszámítani.

Kitűnt az is, hogy „a marxizmus három forrásán és három alkotórészén" kívül feltétlenül számításba veendő determinánsként a tudomány is, melynek eredményei ugyancsak objektív tényezőként hatnak, mint a társadalom alapjai, és az emberek éppúgy beleszületnek ebbe a „hagyományba", mint a termelési viszonyokba. Ez a meggondolás késztette Engelst arra a felismerésre, hogy a korabeli „három nagy felfedezés" (az energia átalakulás, a szerves sejt és a darwinizmus), amellyel általában „a természet fő folyamatait magyarázták",[66] ugyancsak elengedhetetlen az eszmei áramlatok megértéséhez, az alap és felépítmény összefüggéseinek a feltárásához.

Problémák adódtak egyes fogalmazási bizonytalanságokból is, mint pl. *A politikai gazdaságtan bírálatához Előszavá*nak abból a passzusából, amely szerint a „termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában."[67] Hogy az ezzel kapcsolatos számos vitának csak a két szélsőséges álláspontját említsem: Buharin szerint az alap csak a termelőerők, amelyeket mellesleg még a technikával is azonosít, Sztálin szerint pedig az az alap csak a termelési viszonyok.

Az alap és felépítmény általános kategóriái sem bizonyultak elegendőnek, szükségessé vált a további kategorizálás, felbontás, s az így kapott újabb elemek rendjének és kapcsolatainak a megállapítása. A kísérletek közül a legteljesebbnek a magam részéről mindmáig Plehanov öt alapkategóriáját tartom,[68] amelyek ugyan számos bírálatot váltottak ki, de elismerésük egyre általánosabbá válik. (Gondoljunk a „hírhedt" negyedik kategóriára, mely a társadalompolitikai rendszer és az ideológiák közé iktatja a „társadalmi pszichológia" számos jelenségét.)

Mindez azonban még mindig csak az egyoldalú függőség, az alaptól a felépítmény felé tartó haladás problémáit foglalja magában, és aligha túlzás, ha úgy ítéljük meg — egyes itt-ott jelentkező, nem éppen eredményes és szűk körre szorítkozott kísérletektől eltekintve — a jelenlegi állapotot is, hogy még nem végeztük el azt a munkát, amely a „főelvet" a különböző korokra érvényesítette volna, még az alapvető társadalmi formációk szerkezetére vonatkozólag sem, s így a kölcsönhatásban résztvevő többi mozzanat kellő méltatásában is megmaradtunk a nagy általánosságok, a deklarációk, a követelmények puszta tudatosítása mellett.

Ez a belátás ösztönözte azután e sorok íróját arra, hogy megkísérelje megvizsgálni, hogyan függnek külön-külön az egyes társadalmi formák alapjától az eszmék legelvontabb és legáltalánosabb, az alaptól „legtávolabb

[66] Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 475. o.
[67] Id. kiad. 6. o.
[68] Plechanov: *A marxizmus tudományos alapproblémái*. Európa Könyvtár, Faust, Bp. 1933. 64. o.

eső" megnyilvánulásai, a logikai rendszerek, és vajon végig kísérhetők-e ezen az úton azok a közvetítések és közbeeső tényezők, amelyek révén igazolódik, hogy e szellemi képződmények meghatározói „végső soron" valóban a társadalmi alapok.

Hadd használom ki itt az alkalmat, hogy elmondjam: e munka annak a feltárásában állt, hogy mennyiben a rabszolgatartó görög társadalom szellemi lecsapódása, „párlata", az arisztotelészi logika, amelyben csírájában harmonikusan együtt vannak későbbi korok logikai síkon támadt feszültségei, melyek két pólusa egyfelől a logikai formalizáltság, illetve formalizálhatóság, másfelől a tartalmi igény. E kettős tendencia végig kísérése — ismét csak a társadalmi alapoktól kezdve a Plehanov mutatta úton továbbhaladva a közbülső kategóriák bonyolult fordulatain keresztül — történt a feudalizmusban, egyik oldalról Abélard *Sic et Non*jában, másik oldalról Raymundus Lullus *Ars generalis*ában találva meg a két szélsőséget, majd a kapitalizmus kezdő korszakában Leibniz *Ars combinatoriá*jában a formalizálásra, Kant transzcendentális logikájában pedig a tartalmi oldalra reméltünk felvilágosítást kapni, hogy azután a kapitalizmus és szocializmus közötti periódus két példáját a „talpára állított" hegeli — tehát marxi — dialektikus logikában és a matematikai logikában találjuk meg. E nagyrészt felvázolt, kis részben pedig többé— kevésbé kidolgozott munka azután az idők viharában elveszett, és így emlékfoszlányok s itt-ott véletlenül megmaradt töredékek alapján készült el újból az első, bevezető rész: az *Aristotelés logikája*, amelynek *Bevezetése* csupán alkalmat adott a jelzett módszertani nehézségek felmutatására.

Ismétlések elkerülése végett mindössze két mozzanatra szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik az a módszertani elv, hogy „a torzulás alapját nem a megismerés eszközében magában, hanem a megismerés társadalmi körülményeiben találjuk meg".[69] A másik pedig: a társadalmi alapok és a tudatformák egymáshoz való kölcsönviszonyaiban „annyi a tényező, a kusza vonal és görbeség, hogy mindezeket kikutatni és feltárni teljes lehetetlenség . . . A válogatás tehát az első feladat, a legdöntőbb tényezők kidolgozása, amelyek a célhoz leginkább elvezetnek."[70]

E válogatás eredményeként aztán főleg három tényező meghatározó szerepét igyekeztem kidolgozni: az illető társadalom termelési módját, a tudomány mint hagyomány akkori állapotát, és végül a személyiséget, amelynek bizonyos vonásait „a társadalmi általánosságból levezetni nem lehet".[71] Hogy ez az eljárás adott esetben milyen eredményre vezet, annak megítélése nem a szerző feladata, itt csak a módszertani elvekről van szó. De ezek az elvek — amelyek a tudományos feldolgozás számára, mint hangsúlyoztam, csupán az *első* etapot segítő eszközök — inkább megfelelnek a marxi intencióknak, mint a neokantiánus szubjektív idealista Cohen tételéből való kiindulás, amely szerint „a világ nem adva van, hanem fel van adva",[72] vagy mint az a felfogás, hogy „a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya" és hogy „*minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivá-*

[69] Sándor Pál: *Aristoteles logikája*. Gondolat, 1958. 10. o.
[70] *Uo.* 24. o.
[71] *Uo.* 25. o.
[72] Vö. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia"*. Akadémiai Kiadó, 1966. 30. o. („. . . a természet. . . mint *emberi* tárgyak csak *feladva*, feladatként vannak adva. . ." az emberi lény „számára")

tuma".[73] Tehát ellentétben Engelsszel, aki szerint „a dialektika . . . semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya",[74] kritikusom tagadja a természet — embertől független — általános törvényszerűségeit, azaz a természet dialektikáját, amivel persze nem „a ‚filozófiai materializmus' fetisisztikus társadalomfelfogásához esünk vissza",[75] hanem Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* c. munkájának szerzője saját maga által nyíltan megtagadott álláspontjára. És minthogy mind ebben a kérdésben, mind az antropológiával kapcsolatban és egyéb kérdésekben gyakran történik a régi Lukácsra hivatkozás, engedtessék meg, hogy alább közöljem Lukácsnak 1962 szeptember 6.-án kelt — nálunk kevéssé ismert — nyilatkozatát, melyet Iring Fetscher a *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten* c. szöveggyűjteményében közzétett Lukács — szövegek elé illesztett, nyilván szerzőjük kívánságára: „A *Geschichte und Klassenbewusstsein* az 1921—22 években keletkezett, amikor szerzője Hegeltől Marxhoz való átmenetén fáradozott. A mű ezért éppen a döntő filozófiai kérdésekben egy ilyen átmenet minden jegyét magán viseli. Ez mindenekelőtt abban mutatkozik, hogy a marxi ismeretelmélet alapprincípiuma — egy, a tudattól függetlenül létező objektív valóság és ennek visszatükröződése az emberi tudatban —, bár mindig újból felmerül, de általában elhatalmasodik felette a hegeli azonos szubjektum—objektum. Ennek az ingadozásnak megvannak a különböző, messze vezető konzekvenciái; így egy dialektika tagadása a természetben stb. Befolyásolja azonban mindenekelőtt a könyv döntő problémáját, az eldologiasodás problémáját, amennyiben a kifejtés fővonalában, éppúgy mint Hegelnél, az eldologiasodás (külsővéválás, elidegenedés) a tárgyiasodással azonosul. Ezzel egy társadalmi—történeti problémából egy ontológiai lesz, vagy, mint manapság hasonlóképpen oly gyakran történik, a társadalmi kategória egy antropológiaivá alakul át. Mindkét esetben e jelenséggel szemben egy történelmi fatalizmus keletkezik. — 1930-ban még megjelenése előtt tanulmányoztam a fiatal Marx Gazdasági-filozófiai kéziratait, és ezáltal helyes betekintést nyertem e probléma helyzetébe. Azóta állandóan azon fáradozom, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* olvasóit óvjam e mű elvi hibájától. Sajnos a marxi ifjúkori mű megjelentetése is keveset használt; túlnyomóan azt is hegelesen interpretálják, ahelyett, hogy Hegel e koncepciójának alapvető kritikájául szolgálna. Én magam megkíséreltem az ifjú Hegelről szóló könyvem (Zürich 1948) utolsó fejezetében, hogy ezt a tényt tisztázzam. Tehát itt is ismételnem kell a régi figyelmeztetést: aki a hegeli felfogást nem úgy bírálja és haladja túl kritikailag, miként Marx teszi, ugyanabba az elméleti zsákutcába kerül, amelybe annak idején a *Geschichte und Klassenbewusstsein* jutott."[76]

S mielőtt még rátérnék annak dokumentálására, hogy a filozófiának mint a valóság legáltalánosabb és legelvontabb visszatükröződésének egy-egy adott rendszerrel vagy filozófiai életművel kapcsolatban végzett kísérletek nem állnak meg a tükörkép puszta konstatálásánál, hadd utalok vitapartnereim „szociologizáló relativizmus"—vádjának üresség ére azzal, hogy saját példájukkal cáfolják meg önnönmagukat.

[73] Vö. Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis. Magyar Filozófiai Szemle* 1967/2. sz. 325. o.

[74] Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Id. kiad. 138. o.

[75] Vajda Mihály: *id. cikk* 325. o.

[76] Iring Fetscher: *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten*. München 1962. 221—222. o.

Mert amikor a szociologizáló relativizmus illusztrációjául azt hozzák fel, hogy a kanti filozófiát mint „a francia forradalom német teóriáját", a girondizmus, Fichte filozófiáját a jakobinizmus, Hegel filozófiáját pedig a bonapartizmus visszfényének állítom be, akkor itt egyáltalán nem a gazdasági alapok tükörképéről, nem „a történelmi—társadalmi helyzetre való visszavezetésről" van szó, hanem politikai—eszmei áramlatok befogadásáról és a saját történelmi viszonyokhoz való alkalmazásáról. Ha tehát „pontosabbak" akarnak lenni, akkor ne szociológiai relativizmust, hanem a szellemtörténeti irányhoz való csatlakozást mondják ki. A vitacikkek egymástól való nagy időbeli távolságára való tekintettel ennek a vádnak a kevéssé figyelmes olvasó talán inkább hitelt ad.

Második zárójel

[Közismert az a változás, amely a hegeli filozófia értékeléseiben az utóbbi évtizedekben lejátszódott. Marxisták ma már nem tekintik a „porosz reakció apológiájának", sem „hamisnak és tudományellenesnek". Lehet mondani, hogy ebben a kérdésben is helyreálltak a lenini normák, így ismét érvényre jutott Lenin véleménye, mely szerint „Marx ‚Tőké'-jét, és különösen a ‚Tőke' I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját", [77] és ismét visszhangra talált Lenin intelme, mely *A harcos materializmus jelentőségéről* c. cikkében mintegy filozófiai végrendeletként foglaltatik: a (harmadik) feladat . . .„a hegeli dialektika . . . tanulmányozása, értelmezése és propagandája".[78]

Mindez persze nem jelenti azt, hogy Hegelt egyértelműen forradalmárnak kellene beállítani, mondván, hogy mindaz, aminek alapján Marx bölcseletét új korszaknak, fordulópontnak értékeljük a filozófiatörténetben, már lényegileg megvan Hegelben. Úgy véljük, mégiscsak többé—kevésbé visszatérhetünk ahhoz a jellemzéshez, amely szerint Hegel „egyszerre haladó és retrográd, egyszerre hellenisztikus—hedonista és sváb protestáns puritán, egyszerre idealista és realista, istenhívő és vallásellenes, történelmi és időtlenséget valló, relativista és abszolutista",[79] egyszóval benne, Lassonnak *A szellem fenomenológiájához* írt *Bevezetésében* tett találó megjegyzése szerint, „mint valami gyúpontban egyesülnek korának összes szellemi törekvései".[80]

S a Fichtéről alkotott egyoldalú kép is az igazságnak megfelelően restaurálódott, azaz szolipszizmusa egyértelműen reakciós interpretálásától, a *Reden an die deutsche Nation*ban állítólag megnyilvánuló sovinizmusától, a német népnek minden más nép fölé helyezésével a németek világtörténelmi hivatásának imperialista anticipációul való felfogásától eljutott addig, hogy Fichte ismét elfoglalja helyét abban a felsorolásban, amely eredetileg kijelölte azt a történelmi szerepet, amelyet filozófiájának Engels tulajdonított, amikor *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* első kiadásának *Előszavá*ban így írt: „mi, német szocialisták, büszkék vagyunk arra, hogy nemcsak Saint-Simontól, Fourier-tól és Owentól származunk, de Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is."[81]

[77] Lenin: *Filozófiai Füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 164. o.
[78] Lenin *Művei*, 33. köt. Szikra, 1953. 226. o.
[79] Kollár Ferenc [Sándor Pál]: *Hegel.* Kronos Könyvek, 6—8. sz. Bp. 1937
[80] Hegel: *Die Phaenomenologie des Geistes.* Leipzig 1911. *Einleitung*, XVII. o.
[81] MEM 20. köt. Id. kiad. 585. o.

Az a körülmény, hogy e felsorolásból hiányzott Schelling neve, okozta, hogy a német klasszikus filozófia e negyedik nagy képviselőjének a kérdése bennem — és általában — fel sem merült. Később azonban, amikor 1954-ben megjelent Lukács György *Az ész trónfosztása* c. könyve, amelynek feladatául szerző azt tűzte ki, hogy megrajzolja, mi volt „Németország útja Hitlerig a filozófia területén",[82] és ezt az utat — amelyet egyenesnek, egyértelműnek ábrázol, mintha csakis irracionalizmus lett volna, és pl. modern empirizmus, analitikus filozófia, kritikai realizmus, fizikai idealizmus, tudományfilozófia stb. nem — Schellinggel kezdi mint a fasizmus ősével, akkor önkéntelenül is feltámadt bennem a gondolat, vajon nem ugyanaz-e a helyzet Schelling értelmezésében, miként korábban Fichte és Hegel esetében.

Hogy utánanézzek e problémának, két külső ösztönzést is kaptam. Az egyik a Schelling halálának századik évfordulóján megjelent válogatás müncheni előadásaiból (*Zur Geschichte der neueren Philosophie.* Leipzig 1965), a másik pedig egyik munkatársam felfedezése, aki felhívta a figyelmemet Schellingnek a *Hölderlin Saemtliche Werke* 4. kötetében függelékként napvilágot látott fiatalkori rendszervázlatára (amelyet, azután teljes terjedelmében közöltem is *Az idős Schelling és a fiatal Engels* c., kritikusaim által bírált tanulmányomban).[83]

Lássuk tehát a bírálatot. Ebben — a többi között — ilyen megállapítások is vannak: „A felhozott érvek többsége helytálló"; „... tökéletesen igaza van Sándor Pálnak abban, hogy az irracionalizmus távolról sem mindig reakciós, sőt sok esetben forradalmi ideológia is lehet";[84] Lukács „Hölderlin vallásos jellegű irracionalizmusában éppen hogy a következetes polgári forradalmiság továbbélését mutatja ki";[85] ugyanakkor Schelling is „utat tör egy immáron modern irracionalista etika irányában";[86] „Schelling egész összkoncepciója a racionális autonómia eszméjének és ideáljának feladását, tagadását jelenti";[87] „Persze, minderre Sándor azzal válaszol: tagadta ő ezt valahol? Nem éppen azt állította, hogy Schelling azért nem reakciós, mert nem a fennálló porosz rezsim dícséretét zengi, hanem csupán elbúvik magányosságában?";[88] „... kétségtelen, hogy Schellinget érték Berlinből jobbról jövő támadások";[89] „Sándor elismeri..., hogy a schellingi filozófia bizonyos konzervativizmustól terhes... Sándor elismeri, hogy a schellingi elképzelés ‚társadalmi változások következtében... bizonyos módosuláson ment keresztül' " stb., stb.[90]

Mindebből persze korántsem következik, mintha kritikusaim velem való egyetértésüket akarnák az olvasó tudomására hozni. Csakhogy állandóan visszatérő módon azzal érvelnek, hogy állításaimat nem bizonyítom, vagy hogy bizonyításom „nem éppen sikeres", vagy ha helytállók is az érveim, „nem támasztják alá", amit igazolni kívánok stb. Minderre és arra, hogy vajon bizonyításnak fogadhatjuk-e el az ugyancsak állandóan visszatérő kijelentéseket, hogy valamit valamilyennek „tekintenek", így vagy úgy „minősítenek",

[82] Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Akadémiai Kiadó, 1965. 4. o.
[83] Sándor Pál: *Az idős Schelling és a fiatal Engels. Magyar Filozófiai Szemle* 1966/4. sz. 621—623. o.
[84] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1094. o.
[85] *Uo.* 1103. o.
[86] *Uo.* 1101. o.
[87] *Uo.* 1105. o.
[88] *Uo.*
[89] *Uo.* 1094. o.
[90] *Uo.* 1093. o.

csupán azt válaszolhatom, illetve arra kérhetem az olvasót, olvassa el figyelmesen mindkét tanulmányt, hogy dönteni tudjon, ki kit győz — nem le, hanem meg.

Persze, szerzőink írása nem minden tanulság nélkül való. Így megtudjuk azt, hogy a fiatal Schelling kifejezetten „irracionalista", és az idős Schelling is az — de az egyik így, a másik úgy. Továbbá: igaz ugyan, hogy a fiatal Schelling „egy új mitológia" teremtését veszi filozófiája programjába, és az idős Schelling ezt a mitológiát meg is alkotja — de ez a mitológia egészen más, mint amaz a mitológia. S azután: Schelling azért reakciós, mert míg korábban panteista volt, később a hagyományos protestáns teológia isten-fogalmát teszi meg filozófiája alapelvévé, pontosabban: „Az Istenné lett abszolutummal és a teremtésmítosszal együtt a keresztény mitológia összes többi lényeges elemét is megtalálhatjuk a késői schellingi filozófiában."[91] Vagyis Schelling magáévá tette az uralkodó protestáns egyház hivatalos teológiáját.

Vagy talán mégse? Hiszen nem is egészen egy oldallal később a következőket olvashatjuk: „Amennyiben Schelling ezekben a vonatkozásokban eltér a hagyományos protestáns vallás teológiájától — s kétségtelenül eltér: teremtés és bűnbeesés időbeni egybeesése —, annyiban ‚előremutat' ".[92] Egyébként annak igazolására, hogy az idős Schelling sem tette magáévá az uralkodó protestáns egyház hivatalos teológiáját, hadd említsek egy-két kis mozzanatot: Heine azzal vádolta Schellinget, hogy „elárulta a filozófiát a katolikus vallásnak". Müncheni előadásai után széles körben elterjedt a hír, hogy Schelling katolikus lett, még pedig az ún. „Deutschkatholizismus" híve, amelyről a 48-as forradalom hőse és mártírja, Robert Blum, úgy nyilatkozott: „ez volt akkoriban az egyetlen álarc, amely alatt nyíltan agitálni lehetett". Hogy felmerült Schelling állítólagos ateizmusának is a vádja, arra még lesz alkalmunk visszatérni.

Bírálóim szerint azonban nemcsak az idős, hanem már a 30 éves Schelling is reakciós volt. „Ezt az érvet" — írják —, azt ti. hogy a schellingi „pozitív filozófia" 1841-ben a berlini egyetemen előadott bölcselet, amelyet Engels hallgatott és bírált, nem új, mert már 1827-től kezdve hasonló szellemben tartott előadásokat, sőt 1812-es, 1809-es, 1804-es írásaiban is ugyanazeket az eszméket hirdette —, 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?"[93]

Szívesen teszek eleget bírálóim kérésének — megjegyezvén azt is, hogy én a schellingi vallásos—mítikus vonások visszakövetésében nem állok meg 1804-nél, hanem visszamegyek egészen 1796 áprilisáig vagy 1795 decemberéig (a pontos dátumot nem lehetett megállapítani), anélkül természetesen, hogy ezeket a vonásokat bármikor is reakciósaknak tekinteném Schelling filozófiájában.

Álljon tehát itt a marxista Manfred Buhr *Előszavá*ból, amelyet az 1965-ben megjelentetett *Zur Geschichte der neueren Philosophie* elé írt, a következő: „Schelling filozófiai alkotása a klasszikus polgári német filozófia fejlődéstörténetén belül csak mintegy 1810-ig jelentős. Míg eddig rendkívül termékeny,

[91] *Uo.* 1100. o.
[92] *Uo.* 1101. o.
[93] *Uo.* 1095. o.

eszmékben gazdag, változatosságra képes filozófiai író volt, ezután úgyszólván semmit sem publikált. . . Schelling 1810 körül kezdődő filozófiai fejlődése csak biográfiai és kortörténeti értékű, és csupán annyiban, hogy a késői polgári és imperialista filozófia éppen ezt a Schellinget szedi elő és kölcsönöz tőle. Kivételt képeznek az erlangeni és müncheni filozófiatörténeti tartalmú előadás kéziratai, mivel ezek a dolog természeténél fogva messzemenően mentesek az 1810 utáni schellingi gondolkodás misztikus lerakódásaitól, és a kor filozófiai diszkusszióinak felelevenítéséhez és a tényleges fejlődés megvilágításához lényegesen hozzájárulnak."[94]

Vagyis Buhr Schelling színeváltozását 1810 utánra teszi, sőt szerinte alapjában véve az erlangeni (1820—1826) és a müncheni (1827—1841) filozófiatörténeti előadásaiban is még mindig a „régi" Schelling mutatkozik.

Buhr azután felsorolja mindazokat a műveket, amelyek 1810 előtt keletkeztek, és az 1809-ben megjelent *Die Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende* c. munkát tekinti „átmenetnek Schelling misztikus késői és öregkori filozófiájához", amelyen Franz Baader hatása észlelhető. Viszont „ez az írás az *utolsó némi jelentőséggel* bíró mű, amely Schelling életében még megjelent."[95]

Ám tegyük fel, hogy Schellingnek már 1804 utáni munkái (mint pl. az *Über das Verhaeltnis des Realen und Idealen in der Natur. 1806.*; *Darlegung der wahren Verhaeltnissen der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre.* 1806), továbbá természetfilozófiai tárgyú kisebb cikkei a Schelling és A.F. Marcus által szerkesztett *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft*ban, valamint az *Über das Verhaeltnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) ahhoz a kategóriához tartoznak, amelyeket kritikusaim reakciósaknak minősítenek, és eltekintenek természetfilozófiai és művészetelméleti tárgyuktól, valamint attól is, hogy milyen alapon emelte Jacobi Schelling ellen „a naturalizmus, spinozizmus és atheizmus vádját", amelyre Schelling kénytelen volt egy röpiratban válaszolni[96] — mondom, mindezeket megengedve hogyan magyarázzák Schelling pálfordulását 1804 után? A felelet teljesen egyértelmű: *csak*!

Buhr legalább megkísérli, hogy Schelling 1810—es fordulatát személyes motívumokkal indokolja. Schelling nagy szerelme és boldog házassága A. W. Schlegel elvált feleségével, Carolinéval, „egyike a legmagasztosabb példáknak arra, hogyan képes egy lelki mélységgel és szellemi erővel megáldott asszony szerelme a férfi alkotását inspirálni és fokozni" — írja Buhr. — „Amikor Caroline 1809—ben meghalt, ettől fogva érezhetővé vált Schellingnél szellemi tevékenységének a hanyatlása."[97] „Csak a halállal elmúló örök fájdalmam maradt meg" — idézi Buhr Schellingnek kevéssel felesége halála után írt leveléből, és egy másik levelében ezt olvashatjuk: „Egyre inkább rejtek után vágyom."[98]

A továbbiakban Buhr azt írja, hogy Caroline halála után Schelling súlyos kedélyválságba jutott, „melyből soha többé nem gyógyult ki. Caroline halála egy cezúra a fejlődésében, amely nélkül az ezután következő írói stagná-

[94] Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie.* Leipzig 1965. *Vorbemerkung* von Manfred Buhr. 7—8. o.

[95] *Uo.* 8—9. o.

[96] Schelling: *Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich taeuschenden Lüge redenden Atheismus.* 1812.

[97] Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Id.* kiad. 6. o.

[98] *Uo.*

lás, irodalmi hallgatása, állandóan keresett veszekedései kartársaival, végül támadásai más gondolkodók, mindenekelőtt Hegel ellen, maradéktalanul meg nem magyarázhatók."[99]

Nos, a magam részéről korántsem tartom kielégítőnek ezt a magyarázatot, bár koncedálni lehet, hogy ilyen magánjellegű élmények kétségtelen erős hatást gyakorolhatnak. A döntő motívumok Schelling világnézeti változásában mégis az objektív tényezők, és, ismét csak a rövidség kedvéért, hadd utalok e változás főbb állomásaira *A klasszikus német filozófia* c. szöveggyűjteményhez írt *Előszavam*ból: *„Nem következetlenség, hitehagyás, árulás tehát az, ha egy polgár lelkesedik 1789-ért, de nem lelkesedik 1830-ért, és megretten 1848-tól. A feudalizmus elleni polgári forradalom hívének lenni, és a polgári társadalom ellen támadó proletármozgalomtól félni, azt elítélni egy polgár részéről éppen hogy a legnagyobb történelmi következetesség."*[100]

Bírálóim egyetértenek velem abban, hogy Schelling nem lett IV. Frigyes Vilmos reakciós rendszerének apologetája, tehát nem politikai értelemben, nem az államot illetőleg — amelyet fiatal korában teljességgel tagad, idős korában pedig miként *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* címmel részben megtartott, részben csak kéziratban maradt, 1845—50 között keletkezett előadásaiból idéztem, mint az „egyénnek a lehető legnagyobb szabadságot" biztosító, „magát érezhetetlenné tevő", vagyis a kispolgár eszményképét nyújtó liberális, „éjjeliőr-államot" kívánja — reakciós.

Bírálóim szerint reakcióssága abban áll, hogy „a vallásos szükséglet kielégítését még semmiképpen nem modernizált vallási tartalom segítségével kívánja megvalósítani, hanem *a hagyományos keresztény vallás tartalmának lényegében tökéletesen változatlan fenntartásával*".[101]

Nos, a „lényegében" szó elárulja, hogy ez az állítás nem is olyan határozott, és további elbizonytalanodásukat mutatja, hogy mégiscsak felfedeznek Schelling „teológiájában" — bár „epizodikus" — mozzanatokat, amelyek eltérnek az egyház teológiájától.[102] Úgy vélem, ismét csak taglalásainkra kell utalnom, hogy az olvasó megállapíthassa, vajon bírálóimnak van-e — részben visszavont — igazuk, vagy nekem, aki az említett szöveggyűjtemény előszavában a következőképp foglalom össze álláspontomat — melynek kifejtésére, és egy bizonyos tétel, a fiatal Engels reflexiói megvilágítására, készült azután a bírálat tárgyát alkotó tanulmányom—: *„Schelling ugyanis nem valamely pozitív vallásba menekül, hanem egy minden pozitív vallást tagadó, misztikus átélésbe. Ennek ugyan semmi köze a tudományos megismeréshez — és ennyiben valóban retrográd* (NB nem reakciós ! — S. P.) *—, viszont lényegileg ugyanabba a ‚vallásos ateizmusba', amellyel később a modern polgári irracionalizmusban is, a fennálló elleni tiltakozásként találkozhatunk"*.[103]

Ezen az alapon beszéltem azután *Az idős Schelling és a fiatal Engels* c. tanulmányomban „haladó konzervatívizmusról", amelyre e zárójeles rész után még lesz alkalmam visszatérni. Itt csupán arra mutatok rá, hogy más kérdés az író intenciója és világnézete, és más — sőt mi több, ellentétes — e világnézet felhasználhatósága, funkciója. Naívság lenne azt gondolni, hogy pl. az egyház

[99] *Uo.* 7. o.
[100] *A klasszikus német filozófia.* Id. kiad. 24. o.
[101] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1096. o.
[102] *Uo.* 1101. o.
[103] *A klasszikus német filozófia.* Id. kiad. 23. o.

nem akar felhasználni sok minden — saját teológiáján túlmenő — eszközt befolyásának, hatalmának erősítésére. Jó példa erre a zsidó Bergson filozófiájának a katolikus modernizmus ideológiai alátámasztására való igénybevétele, hogy azután, midőn az egyház rájött, hogy valami „számítási hiba" történt, indexre helyezze Bergson műveit.

Nem meglepő az sem, hogy most, amikor — a marxizmus elterjedése révén — „világszerte Hegel-reneszanszknak vagyunk szemtanúi", a *Mérleg* c. bécsi teológiai szemle a hívők lelkére köti a hegeli filozófia alapos tanulmányozását, mivel „a modern krisztológiában és háromságtanban lépten-nyomon Hegel eszméire bukkanunk. Hegel központi gondolata a nagypéntek és húsvét egységéről bevonult a II. Vatikáni Zsinat liturgiai konstituciójába. A keresztény filozófia ma uralkodó iránya, a transzcendentális szemlélete Tamás és Kant mellett Hegelt tekinti tanítómesterének."[104]

S hogy ez nem elszigetelt jelenség, hanem áramlat, hadd idézzünk Claude Bruaire *Logique et religion chértienne dans la philosophie de Hegel* c. könyvéből: „A hegeli konstrukció a spekulatív hittudomány számára új tavaszt jelenthet."[105] Valóban, az egyházi teológiának — protestánsnak és katolikusnak egyaránt — könnyebb dolga van az átértelmezést illetőleg Hegellel, mint a „misztikus-irracionalista" Schellinggel. Hiszen az egyháznak ma nem a vallási intuícióba behúzódó, a valóságtól megrettent, a vallást végső menedéknek, Marx szavaival szólva „a szorongatott teremtmény sóhajának"[106] tekintő „magánkeresztényekre" van szüksége, hanem olyan filozófiára, amely „teljes mértékben mint keresztény teológia lép fel",[107] olyan filozófusra, akinek „egész rendszere egyetlen ontológiai istenbizonyíték",[108] olyan rendszerre, amely dialektikája révén maga a misztérium, a titok;[109] egyszóval — ahogyan az „ortodox" neotomisták hirdetik, Marxot hegelizálva és Hegelt marxizálva —, hogy a hegeli-marxi „dialektika nem az anyagi világ megismerésének módszere, hanem teológiai módszer, amely az érzékfeletti, a természetfeletti megismerésére vonatkozik, mondván, hogy a dialektika nem a meglevővel, a létezővel, hanem a leendővel, keletkezővel foglalkozik, nem azzal, ami van, hanem azzal, ami még nincs, ezért e dialektikus módszer bizonyos elrejtettbe, titokzatosba, irracionálisba enged bepillantani".[110]

Ehhez képest milyen keveset tud kezdeni az ortodox egyház azzal a Schellinggel, akinek vezérelve, hogy „a legszélsőségesebb eltávolodást az istentől való elszakadás az énségben (Ichheit) éri el", és az egész igazhitűség az ő számára nem egyéb, mint „iga", márpedig a filozófus nem mondhat le a szellemi szabadságról és minden tekintéllyel szakítania kell.[111]

A figyelmes olvasó számára, úgy vélem, ez is elég, hogy világossá tegyem álláspontomat: Schelling, a kispolgári értelmiségi, aki revoltál a feudalizmus ellen, de megretten a proletár-forradalom perspektívájától, és, az új — pol-

[104] *Mérleg* 1967/3. sz. 267. o.
[105] Claude Bruaire: *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel.* Párizs 1964. 181. o.
[106] Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés.* MEM 1. köt. Bp. 1957. 378. o.
[107] Henri Rondet S. J.: *Hegelianisme et Christianisme.* Párizs 1965. 62. o.
[108] H. Ogiermann: *Hegels Gottesbeweise.* Róma 1948.
[109] Jörg Splett: *Die Trinitaetslehre Hegels.* Freiburg—München 1965.
[110] Sándor Pál: *A filozófia története.* III. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 527. o.
[111] Schelling: *Saemtliche Werke.* I. Abt. Bd. 10. Stuttgart—Augsburg 1956. 398—399. o.

gári — társadalom két alapvető osztályának harcától visszahúzódva, saját szubjektivitásában, immanenciájában keresi lelke üdvösségét, mai szóval: a harmadik utat.

Ezt a réteget a burzsoázia és proletariátus világraszóló küzdelmében lehet elutasítani, visszakergetni a burzsoázia, az ellenforradalom, a reakció karjaiba, de, a szövetségi politikát helyesen értelmezve, aggodalmainak eloszlatásával, igazi érdekeinek megvilágításával áthozhatjuk annak az osztálynak a táborába, amelyé — a *Kommunista Kiáltvány* szavaival szólva — a jövő. S mindez nem elhanyagolható szempont, hiszen „a kispolgárság lényeges alkotórésze lesz minden készülő társadalmi forradalomnak".[112]

Mindez azonban már túlhaladja bírált tanulmányom intencióit. Célom, mint kifejtettem — és ebben bírálóim is egyetértenek velem —, az volt, hogy „felvessem Schelling marxista értékelésének szükségességét".[113] Ehhez igyekeztem „az első lépést megtenni"[114], bírálóim azonban, ahelyett, hogy a következő lépést tették volna előre, két lépést tettek hátra.]

A haladás

(Második etap)

Amikor két cikkem bírálói kritikájuk főcíméül azt tették; hogy *Haladás és reakció a filozófiában,* nyilván az az intenció vezette őket, hogy ne szavakon lovagoljanak, ne szemantikus magyarázatokat és értelmezéseket kultiváljanak, hanem a felvetett problémákat elvi síkon közelítsék meg és elméleti megvilágításba helyezzék. Hogy ez az intenció nem érvényesült következetesen, és, bizonyos kérdésekben való szembenállásuk folytán előzetes koncepcióik érzékeny pontjain találva érezvén, elragadtatták magukat nem éppen rokonszenves kitörésekre, ez nem változtat azon, hogy ne kellene előtérbe helyeznem az eredeti szándékot és ne fejezzem ki a vele való egyetértésemet. Ahhoz azonban, hogy ennek kellő súlyt adjak, szükséges egy-két előzetes megjegyzés, hogy esetleges félreértések elhárítása után a dolog érdemi részére térhessek át.

Egyszóval mindenképpen jogos az igény, hogy a filozófus ne csak interpretáljon, ne csak visszatükrözze a valóságot, hanem változtasson is. Vagyis nem elégedhetünk meg azzal, hogy a filozófia csupán ideológiai visszfénye legyen az adott történelmi-társadalmi helyzetnek, amelyről szól, hanem elengedhetetlen, hogy „egy meghatározott osztály álláspontjáról"[115] *„őszintén keresse a nagy korkérdéseket és megoldásaikat, s a maga megoldásaiért vállalja a felelősséget"*,[116] hogy „a történelmi szituációban objektív lehetséges alternatívák valamelyikét realizálja gondolatilag",[117] hogy bírálóim szavait idézzem, de — minthogy megfogalmazásaik, mint majd látni fogjuk, sok téveszmének is forrásaivá válhatnak — azzal a toldalékkal, hogy ezek csak körülbelül fejezik ki azt a követelményt, amelyet a visszatükröző funkció mint az első etap

[112] *Marx 1846 dec. 28-i levele P. V. Annyenkovnak.* Marx—Engels *Vál. Műv.* id. kiad. 416. o.
[113] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1101. o.
[114] *Uo.* 1966/4. sz. 646. o.
[115] *Uo.* 1967/6. sz. 1103. o.
[116] *Uo.* 1102. o.
[117] *Uo.*

után mint megváltoztató, beavatkozó funkciót jelölnék meg második etap gyanánt.

Engedtessék meg nekem, hogy e tárgykörben tett kísérleteimet emlékezetbe idézzem.

1961-ben az MTA II. osztályának közleményeiben (4. szám) közzétett *A marxista filozófia-történetírás néhány módszertani kérdése* c. tanulmányom több más e tárgykörben akkoriban felmerült kérdés között különböző vonatkozásban érinti e második etap problematikáját is, melyet a cikk alapján utalásképp abban foglalhatnék össze, hogy meg kell különböztetni a haladást és a fejlődést a filozófiában. Írásomban, a részletesebb kifejtés igénye nélkül, az eredményt mintegy anticipálva, azt a konzekvenciát vontam le, hogy „a marxizmus—leninizmus szelleméhez hűnek a két koncepció egységét, elválaszthatatlanságát" kell tekintenünk,[118] és néhány példán illusztrálva bemutattam, milyen hátrányokkal jár, milyen bajokat vagy félreértéseket okoz, ha akár csak a haladás, akár pedig csak a fejlődés szempontjából ábrázolunk valamely filozófiai rendszert.

Érintettem azokat a hiányosságokat is, amelyek még akkor is érezhetőkha a haladás—fejlődés egységét szem előtt tartjuk, de nem egészíthetjük ki a történelmi—logikai taglalás egységével. Ám ha itt csupán felvetettem a problémát, példákon illusztrálva az eljárás előnyeit és hátrányait, egy jóval korábban, 1946-ban megjelent tanulmányomban *(Filozófiai hátramaradottságunk okairól)* megkíséreltem összefüggő történelmi tárgyon, a magyar filozófia történetén demonstrálni a fenti szempontok alkalmasságát.

Arról szóltam, hogy osztálytársadalmakban még ugyanannak a filozófiának is kettős, Janus-arca lehet és gyakran van is, „különösen a kiélezett társadalmi helyzetekben, a gyors és széles mozgásban".[119] Utalás ez olyan jelenségekre, mint amilyen a Feuerbaché, aki kijelenti: „Visszafelé teljesen egyetértek a materialistákkal, de előre nem".[120] Azt, hogy ugyanazon korszakokban szélsőséges áramlatok lehetségesek, a mechanikus gondolkodás szerint arra vezethető vissza, hogy „a valóság egy, így a visszatükröződésnek is egyfélének kellene lennie, tehát az, hogy sokféle, éppen a gondolkodás lényege, amely megkülönbözteti a valóságtól — mint a valóság egyes mozzanatainak a visszatükröződése, nem nehéz felmutatni. A nehézség annak az elfogadtatásában rejlik, hogy ha ezek a különböző irányzatok a valóság különböző mozzanatainak visszatükröződései, amelyek együttesen adják a valóság egészének a tükörképét, akkor mindezek az irányok szükségszerű mozzanatai a gondolkodásnak, ezek szerint értékelni közöttük nem is lehetséges."[121]

Gondolom, elég ismerősnek tűnnek ezek a megállapítások bírálóim előtt, akik két évtizeddel később ugyancsak észreveszik, hogy „egy ilyen vulgárszociologizáló (vagyis csak visszatükrözést igénylő — *S.P.*) 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."[122]

[118] *MTA II. oszt. Közleményei* 1961/4. sz. 334. o.

[119] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*, Bp. 1946. 36. o.

[120] Idézi Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Id. kiad. 337. o.

[121] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*. Id. kiad. 36—37. o.

[122] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1075. o.

Az érték problémájára — mint harmadik etapra — külön kitérek majd, itt csupán a fentiek befejezéséül és szellemeink találkozásának tanúságtételére idézem még a következőket: „Az értékelés azonban nem a ‚belső igazságtartalomra' vonatkozik. . . hanem arra, hogy a meglevő, tehát szükségszerű mozzanatok melyike az, amely a fejlődés irányába és melyik, amely éppen ellenkezőleg mozog."[123] S a továbbiakban a proletariátus szerepéről és a filozófiai pártosságról szólván, így folytatom: „Az osztályakarat mint általános emberi törekvés nyilvánul és az osztályszempont az egyetemes, abszolút formáját veszi fel. Így nem a feltörekvő osztályról, hanem a népről, az emberiségről van szó és az osztályigazság mint egyetemes igazság jelentkezik." Ez annyiban is igaz, „hogy ez a feltörekvés, ez az igény az egyetemes fejlődés vonalába esik és amennyiben nem nyílik lehetőség a számára, az egész emberiség akadályoztatik fejlődésében. A gazdasági és politikai osztálykategória tehát szociológiai és filozófiai síkon általános emberiség-kategóriaként jelentkezik és ez az egyetemességre való igény teljes világnézet, tökéletes, minden valóságot magába foglaló rendszer formáját ölti fel. Az alsóbb osztály támadása tehát ideológiai igazolást nyer az ilyen rendszerben, amelyben megnyilatkozó magatartás azért öltheti fel a diadalmas világnézet jellegét, mert valóban diadalmas világnézetté válik. E magatartás és a mögötte felsorakozó osztályerők következtében születnek a ‚nagy' rendszernek, az új korszakot jelölő filozófiák, melyek belső igazságtartalma valóban igazolódik a valóság mozgásával, a társadalom fejlődésével, a gyakorlattal."[124]

Olvasóinktól szíves elnézést kell kérnem e hosszú önidézet miatt. Szolgáljon azonban mentségemül az a szándék, hogy megmutassam: bírálóim reklamációi mennyire alap nélkül valók, illetve azt a különbséget is, amely a fentiekben vázolt felfogásomat elválasztja bírálóim nézeteitől.

Az én ma is vallott meggyőződésem szerint ugyanis nagy filozófia csak olyan lehet, amely saját korában tartalmában vagy hatásában a haladást—fejlődést szolgálja, nem pedig az olyan is, amely csupán, bírálóim szavai szerint, „*őszintén keresi a nagy korkérdéseket és megoldásaikat*". . . „Nem jöhet tehát létre nagy filozófia ott, ahol nem a tényleges korproblémák képezik alapját, ahol az emberi cselekvés lehetőségeinek a filozófia által vázolt játéktere ne a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternatívák valamelyikét realizálja gondolatilag. Ez a reális alternatíva lehet a kiúttalanság alternatívája is."[125] A nagyság kritériuma tehát szerintük nem a haladás—fejlődés szolgálata, előbbrevitele, hanem pusztán „a reális problémák keresése, feltárása".[126]

Szerintem csak olyan filozófia lehet „nagy", amely a történelmi fejlődés fő irányába hat. Én elfogadom azokat az elveket, „amelyeket a Szovjetunió Kommunista Pártja XX. kongresszusa meghirdetett, a kommunista és munkáspártok 1957-es és 1960-as moszkvai értekezletén elfogadott dokumentumok megerősítettek, a XXII. kongresszus, a Szovjetunió Kommunista Pártja új programja tovább fejlesztett",[127] és aláírom az SZKP XXIII. kongresszusának „azt a következtetését, hogy korunkban a történelmi fejlődés fő irányát a szocialista világrendszer, a társadalom szocialista átalakításáért az imperializ-

[123] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól.* Id. kiad. 37. o.
[124] *Uo.* 44—45. o.
[125] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1102. o.
[126] *Uo.*
[127] *Az MSZMP VIII. kongresszusának jegyzőkönyve.* Bp. 1963. 425. o.

mus ellen harcoló erők határozzák meg."[128] Kritikusaim álláspontja viszont az, hogy „a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternatívák valamelyike" is elegendő ehhez, tehát az imperializmus, amely szintén „nagy korkérdés", szintén eredményezhet nagy rendszert, sőt egy ilyen rendszer még a kiúttalanság demonstrálása is lehet.

Hogy semmi kétség ne maradjon, példával is szolgálnak: Nietzschét „az imperialista burzsoáziának robusztus—reakciós osztálytartalma" is egyértelműen naggyá tehette, hiszen a nagyság szempontjából irreleváns, hogy „a korszak problémáit" melyik „meghatározott osztály álláspontjáról" „látja meg és kívánja megoldani".[129] Kapitalizmus vagy szocializmus, fasizmus vagy bolsevizmus — egyre megy a filozófiai rendszer értékelése szempontjából, a lényeges csak az, hogy a probléma reális és a megoldás valamilyen alternatíva legyen.

Nos, ami Nietzschét illeti, több ízben volt alkalmam rámutatni, hogy mennyire nem értek egyet azzal az értékeléssel, amelyet Lukács György nyomán szerzőink is képviselnek. Persze, a nagy rendszer és a haladás—fejlődés közötti összefüggés problémája nem meríthető ki egy kinyilatkoztatásban, hanem tüzetesen megvizsgálandó többek között, hogy voltaképp mit értünk „nagy" rendszereken, vajon ebbe az értékelésbe nem surran-e be eleve a mi beállítottságunk, nem beszélve arról, hogy tekintetbe kell venni azt is, amire fentebb céloztam, hogy ti. a tartalom haladó mivolta és a társadalmi hatása — ez kettő. (Erre instruktív példát nyújt a Marx által lassalleanizmusnak, néppárti vulgáris demokratizmusnak és értelmetlennek bélyegzett gothai program, amelybe a munkásság és a burzsoázia egyként „beleolvasták, ami nincs benne és kommunista programként értelmezték".)[130]

Említett, 1946-ban megjelent tanulmányomban meg is kockáztattam azt a tételt, hogy „teljes világnézet, nagy gondolatrendszer mindig csak az alulról jövő társadalmi osztály osztálytartalmából keletkezhetik és pedig akkor, abban a történelmi pillanatban, amely természetesen hosszú periódus is lehet, amikor az illető osztály már elég erős és szervezett arra, hogy belenőjön a hatalomba. A ‚nagy forradalmak' előtti korszakokban, amikor azután úgy látszik, hogy ezek a filozófiák voltak az előkészítői, okozói, nem pedig visszatükröződései, kifejezői a valóságnak",[131] márpedig ilyen világos és tiszta „pillanatok" ritkák voltak a magyar történelemben, de különösen, mivel „a társadalomnak ez a rétege: az értelmiség, amely az ideológia termelését tekinti feladatának, vagy hozzásimult az uralkodó osztály érdekeihez, annak szükségletei kielégítését vállalván magára, vagy ha szembefordult vele, akkor — nem támaszkodhatván az alsóbb osztályok társadalmi erőire — nem fejezhette ki ez utóbbiak osztálytartalmát, tehát az uralkodó osztállyal való szembefordulásából hiányzott a pozitív álláspont. Ennek következtében nem adatott meg számára a teljes világnézetet, a feltörekvőben levő történelmileg döntő osztály valóságának tükörképét nyújtó elméleti rendszer megalkotása, ami szubjektív vonalon azzal a sorssal járt, hogy a szembefordulóknak vagy el kellett hallgatniok, vagy elpusztulniok vagy kivándorolniok, illetve elmenekülniök, azaz

[128] *Az SZKP XXIII. kongresszusa.* Bp. 1966. 382. o.
[129] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1103. o.
[130] *Engels 1875. okt. 12-i levele A. Bebelhez.* Marx—Engels *Vál. levelek.* Szikra, 1950. 354. o.
[131] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól.* Id. kiad. 48. o.

kiesniök abból a társadalmi közösségből, amelynek elméleti kifejezői óhajtottak volna lenni."[132]

Nem nehéz a fentieket Schellingre is vonatkoztatni. Ő is az elhallgatók kategóriájába tartozik, ami persze a kérdésnek csak egyik — szubjektív — oldala. 1848 után polgári talajon nem jöhetett — nem is jött létre nagy rendszer, holott ilyen törekvésekkel unos-untalan találkozunk, kiváltképp Németországban, lévén a német filozófia hagyománya olyan, hogy a legprovinciálisabb filozófiaprofesszor sem adja alább egy rendszernél.

A nagy rendszer immár csak a proletariátus osztálytalaján — Marxban és Engelsben — jöhetett létre. Ha azonban mindenki mást — azokat is, akik nem válnak az uralkodó osztály dicsőítővé, hanem midőn észreveszik, hogy mire akarják őket felhasználni, ezt nem vállalják, és inkább félreállnak, annál is inkább, mivel az új, feltörekvő osztályhoz, rengeteg gátló körülmény folytán, nem képesek felsorakozni — „reakciósaknak" bélyegeznénk, akkor a szövetségi politika alól huznánk ki a talajt, egyenesen lassallei álláspontot foglalnánk el, amely szerint egyetlen forradalmi erő az ipari munkásság, mindenki más „egyetlen reakciós tömeg".

Ám Schelling nem 1804-ben, nem 1841-ben, de még a forradalmi időkben és 1848 után is akadémiai előadásaiban nem teológiai, hanem módszertani és filozófiai-filológiai kérdéseket tárgyal[133] — sőt a fiókjában tartott előadásaiban olyan gondolatokat vet fel, amelyek nemcsak keletkezésük idején minősültek haladóknak, hanem a marxista filozófiatörténeti kutatás számára is gazdag anyagot szolgáltatnak. Nem akarok ismétlésekbe bocsátkozni, de sok tekintetben mai — a felvilágosodás eszmeköréből táplálkozó és azt nehezen és nem mindig sikeresen leküzdő — valláskritikai kutatásaink számára is irányadó szempont lehet, ahogyan Schelling a mitológiát mint történelmi folyamatot tárgyalja,[134] ahogyan az állam és egyéni szabadság viszonyát taglalja,[135] ahogyan az isten fogalmát nem ontológiailag értelmezi, hanem csupán principiumul használja fel,[136] és ahogyan az erkölcsöt kivonja a vallás fogalomköréből[137] stb.

A marxista filozófia még nem tisztázta egyértelműen a haladás, a fejlődés stb. fogalmait. Ahhoz azonban, hogy megállapíthassuk, haladó-e egy filozófiai rendszer, vagy sem, elegendő ismerettel rendelkezünk. Ha tehát első lépésnek azt tekintettük, hogy mi az a valóság, amelyet egy adott filozófia rendszer tükröz, mennyiben adekvát mint „tükörkép", akkor a következő lépés annak elemzése kell hogy legyen: vajon hogyan hat vissza ez a tükörkép a valóságra — előremozdítja-e a haladását vagy sem.

Persze, ez a kérdés sem olyan egyszerű. Lássunk egy példát. Ismételten felmerül Descartes filozófiájával kapcsolatban a kérdés: miféle magyarázatot találhatunk arra, hogy míg Descartes az ismeretelméletet, a logikát, az egzakt természettudományokat illetőleg haladó, sőt forradalmár, addig a gyakorlati stúdiumokban, etikában, vallásfilozófiában stb. az egyház hivatalos álláspontját foglalja el, és alátámasztására ő maga is keres észokokat.[138]

[132] *Uo.* 121. o.
[133] *Magyar Filozófiai Szemle* 1966/4. sz. 630. o.
[134] *Uo.* 636—637. o.
[135] *Uo.* 637. o.
[136] *Uo.* 638—639. o.
[137] *Uo.*
[138] Sándor Pál: *A filozófia története.* I. köt. Id. kiad. 322. o.

A hagyományos filozófiatörténetek álláspontjával szemben, amely szerint Descartes „opportunista", „gyáva" volt, mennyivel ésszerűbb az a magyarázat (amelyhez persze részletesen fel kellene tárni Descartes korának társadalmi-történelmi viszonyait), hogy mindazok a tudományágak, amelyek a termelőerők fejlődését szolgálták — és ez akkor történelmileg napirenden volt —, haladók lehettek és lettek is, a termelési viszonyok megváltoztatására irányuló elméletek azonban — mivel a megfelelő társadalmi tényezők maguk is gyengék voltak — megmaradtak a hagyomány keretei között. A descartesi „ellentmondás" tehát „nem a Descartes, hanem társadalma ellentmondása, a fejlődő termelőerők és a még viszonylag stabil termelési viszonyok közötti ellentmondás".[139] Ebből témánkat illetőleg csak azt a következtetést akarjuk levonni, hogy ugyanazon rendszernek egyszerre lehetnek haladó és visszahúzó, konzerváló vonásai, s hogy ennek magyarázatát elsősorban nem az illető személyiségében, „jellemében" kell keresni.

További bonyodalom, amelynek kibontása szintén a filozófiatörténész feladata — aki azonban ezt a feladatot csak a történelmi materializmus módszerével képes teljesíteni —, hogy ugyanannak az eszmének a hatása a konkrét történelmi körülmények szerint lehet haladó, de lehet retrográd, sőt reakciós is, és ez is az eszmének és annak a valóságnak a viszonyára vezethető vissza, amelyből az eszme létrejött.

Ilyen funkcióváltozásra is számos példát találunk a filozófiatörténetben. Itt csupán a kételkedést említenénk, amely a hellén szkepticizmusban a társadalom szétbomlása jeleként a Sextus Empiricus-i ismeretelméleti (és etikai) nihilizmusba vezetett, az új társadalom, a feudalizmus küszöbén viszont Augustinusnál éppúgy haladó módszertani elvvé alakult át, mint a polgári társadalom küszöbén Descartes-nál, és ők ketten, akár tudott Descartes Augustinus módszeréről, akár nem, nem véletlenül tették magukévá és fejezték ki csaknem szó szerinti egybehangzással ugyanazt a haladó gondolatot.

A filozófiák és funkciójuk megítélésében gyakran csak igen lassan bontakozik ki az objektív kép. Csupán egy kirívó eset: a már idézett szovjet *Filozófiatörténet* szerint Püthagorasz a reakciós rabszolgatartó arisztokrácia ideológusa,[140] újabb kutatások alapján viszont George Thomson terjedelmes fejezetet szentel annak bizonyítására, hogy Püthagorasz demokrata és haladó volt,[141] és Bernal sem a szám-misztika megalapítójának, hanem materialistának és haladónak tekinti, aki a számot arkhénak fogta fel.[142]

S ha már most mind e nehézségek és bonyolultságok szem előtt tartása mellett szemügyre vesszük Schelling filozófiájának és társadalmi hatásának irányultságát, akkor még egy fontos körülményt nem szabad figyelmen kívül hagynunk; azt, hogy mindig az egészet tekintsük, és ne abszolutizáljunk részleteket.

Így az a körülmény, hogy az *Athenaeum* az 1799-i évfolyamában Schelling *Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widersporstens* címmel egy terjedelmes verset írt, melyben nyíltan a materializmust hirdeti, ne tévesszen meg bennünket a tekintetben, hogy egész természetbölcselete (bár nemcsak az alábbi idézetben, hanem egyéb természetbölcseleti műveiben is mutat fel

[139] *Uo.* 326. o.
[140] *A filozófia története.* I. köt. Id. kiad. 72. o.
[141] G. P. Thomson: *The First Philosophers.* London 1961. XII. fej.
[142] J. D. Bernal: *Marx und die Wissenschaft.* Berlin 1953. 10. o.

materialista vonásokat — amire még visszatérünk —) *alapállását tekintve idealista.* A vers egy részlete egyébként így hangzik:

Seit ich gekommen bin ins klare,
Die Materie sei das einzig Wahre,
Unser aller Schutz und Rater,
Aller Dinge rechter Vater,
Alles Denkens Element,
Alles Wissens Anfang und End.

Hasonlóképpen ne tévesszen meg bennünket sem a kortársak „ítélete" Schelling természetbölcseletéről — ahogyan ezt Th. Ziegler összefoglalja —: „egy mélyértelmű és értelmetlen szellemesen skolasztizáló keverék",[143] sem pedig Ziegler kortársainak véleménye, amely, ugyancsak Ziegler fogalmazásában, így hangzik: „A fejlődés gondolata itt első ízben alkalmaztatik egész modern felfogásban és formában a természetre; hogy ‚minden organikus lény fokozatai egy és ugyanazon szervezet lassú fejlődése útján képződtek', ez a sokat szidott természetfilozófus mégis sokkal határozottabban és világosabban mondta ki, mint Kant és Goethe, éspedig tíz évvel Lamarck előtt és hatvan évvel Darwin előtt; ez egyike a filozófia legnagyobb anticipációinak."[144]

Nem időzünk tovább Schelling természetbölcseleténél, amelynek haladó mivoltát még kései formájában sem — gondolom — ma már senki sem vonja kétségbe. De nem mulaszthatjuk el, hogy ne idézzük Alexander von Humboldtnak 1834-ben, tehát Schelling „reakciós" korában Bunsenhez írt levelét: „Én soha másképp, mint a csodálat kifejezésével nem beszéltem Schellingről. Egy némethez igazán nem való, hogy a nemes törekvést, hogy a szemléltet összekapcsolja, a tapasztalatot uralja az eszmékkel, megvetéssel illesse ... Erősen meg vagyok róla győződve, hogy a nagy filozófus tisztelettel kezelte volna azt, aki megfigyelés útján törekszik az emberi tudás látókörét kitágítani, minthogy ő a megfigyeltben magában felismeri az anyagot, amelyet a szellemnek kell rendeznie és uralnia."[145]

Hasonlóképpen nem tulajdonítunk döntő fontosságot annak, hogy a múlt század harmincas és negyvenes évek változatos német történelme során egyesek milyen „haladásának" lehetünk szemtanúi. Hogy „a rajnai agitátor és néptribun" Görres, aki Schelling befolyása alatt kezdett filozofálni, és bölcseszetét a természettudományokra, főleg a kémia legújabb eredményeire alapozta, társadalombölcselete középpontjában pedig a politikai szabadság követelése állt, és mellesleg a porosz kormány türelmetlenségét saját bőrén érezte, 1836—42-ben már *Die christliche Mystik* címmel írta nagy négykötetes főművét, és a romantikus forradalmárból a „devotio és reactio" filozófusa, a jakobinusból ultramontán lett, és 1848-ban bekövetkezett halálának százéves évfordulója alkalmából létrehozták a katolikus reakció szellemét ápoló Görres Gesellschaftot.

Vagy gondoljuk meg, hogy az ifjú hegeliánus Bauer-testvérpár közül a kevésbé radikális Bruno, miután eretnek teológiai nézetei miatt 1842-ben a

[143] Theobald Ziegler: *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert.* Berlin 1911. 69. o.
[144] *Uo.* 70. o.
[145] *Uo.* 73. o.

bonni egyetem megvonta tőle a venia legendit, visszavonult rixfordi magányába gazdálkodni és szabad íróként hirdette az egyházi ortodox istenfogalom „tiszta kritikáját", ugyanakkor a nála lényegesen „forradalmibb" Edgar négy évi fegyház után egyre inkább jobbra tolódva végül is Koopmann püspök társaságában a *Kirchliche Blaetter* szerkesztőségében kötött ki, hogy Arnold Ruge-ról az ifjú-hegeliánusok baloldali vezetőjéről, Marx szerkesztőtársáról *(Deutsch-Französische Jahrbücher)*, az 1848—49-es frankfurti parlament még szélsőbalon álló polgári demokratájáról, aki Bismarck híveként „nemzeti liberális" lett, ne is tegyünk említést.

Mindez, ismétlem, nem játszhatik szerepet Schelling fejlődésének megítélésénél. De igazságtalanságot követnénk el vele szemben, ha nem mutatnánk rá arra a társadalmi nyomásra, azokra a legkülönbözőbb állami és — katolikus és protestáns oldalról egyaránt érvényesülő — egyházi rendszabályokra, amelyekkel szembe kellett szállnia vagy amelyek elől legjobb esetben ki kellett térnie ahhoz, hogy szellemi integritását megőrizze, és ne vállalja azt a szerepet, amelyet felsőbbsége elvárt tőle.

Ehhez persze nem elég sem elvont fogalommagyarázat, amellyel bírálóimnál találkozunk, sem pedig néhány odavetett megjegyzés. Marxista egyháztörténésznek kell — kellene — ahhoz lenni, hogy végigkísérhessük az egyházaknak akárcsak a szóban forgó két évtizedbeli (1835—1855) történetét, nemcsak azt, miként tudják az ellenzéki erők felhasználni az egyházat és ideológiáját, hit-elveit és kategóriáit, hogy általuk vagy mögülük saját eszméiket hirdessék — amire futólag már rámutattunk —, hanem azt a rugalmasságot, két-, sőt sokszínűséget is, ahogyan az egyházak is alkalmazkodnak a történelem, a politika fordulataihoz. Éspedig nemcsak az egész birodalmat érintő események jönnek itt tekintetbe, mint pl. a német vámszövetség megalakulásával kezdődő és egyre gyorsabb tempójú kapitalizálódás mind az iparban, mind a mezőgazdaságban, az új termelőerőknek az abszolutizmus ellenére is feltartóztathatatlan gyarapodása és térhódítása, az ennek nyomán erősödő szociális feszültség, mely itt-ott már felkelésekre is vezetett, majd az 1848—49-es „elvetélt" forradalom és a leverése után bekövetkezett reakció és terroruralom stb. Az ellentmondásos fejlődés eme szövevényében ugyanis gyakran eltakarják az ellentendenciákat, sőt ezeket zegzugos menetirányokra is kényszerítik a mellékszínterek, olyan ma már jelentéktelennek tűnő események, mint a porosz állam ellentéte és harca a Vatikánnal, a vegyes házasságok kérdésében folytatott heves polémiák, a sajtószabadság engedélyezése majd visszavonása körüli hercehurcák, a levert forradalom utáni politikai perek és „megrendszabályozások", az oktatásügyben történt abszolutisztikus „reform"-intézkedések.

Sőt még olyan esetek ideológiai következményeinek a felmérése is elengedhetetlen, mint az, hogy a hegeliánus Altensteint a „hiperortodox és pietista befolyásoknak" engedelmeskedő Eichhorn váltotta fel a miniszteri székben, s hogy legfőbb munkatársa Eilers lett, „a tökéletes dilettáns", „aki a király egyházi ügyekben reakciós kívánságainak teljesítésében a legengedelmesebb eszköz volt".[146]

Beszélni kellene arról a hirhedt „bizantinikus cesaropapizmusról" is, amellyel a protestáns egyház és az állam viszonyát megoldani vélték, és amely-

[146] *Uo.* 223. o.

ről még Schleiermacher is úgy nyilatkozott a vallásról szóló beszédeiben, hogy az mindkét félre a legrombolóbb és legvégzetesebb. Nem volt ez másképp a kultuszminisztérium katolikus ügyekkel foglalkozó szekciójában sem, amely érvényre juttatta a konfesszionalizmust a közigazgatásban és az oktatásügyben, és kaput tárt az ultramontán propaganda s intrikák előtt.

S ha már ilyen körülmények között sem elégítette ki Schelling „filozófiai vallása" az egyházi ortodoxok igényeit, elképzelhető, és a kutatónak nem kerül nagy fáradságába, hogy meggyőződést szerezzen róla, miféle „filozófiai vallásra" volt szüksége a forradalom utáni reakciónak, amely nemcsak a korábban a „német-katolicizmust" álarcnak, fedezéknek felhasználó forradalmár Robert Blumot végeztette ki, nemcsak az egykori teológus-prédikátor, később művészettörténeti professzor és költő Gottfried Kinkelt ítélte életfogytiglani fegyházra, hanem — sok más között — a leipzigi egyetemről Haupt és Jahn filológusokat és Mommsen történészt is elűzte, és rendszeresítette, hogy a kinevezéseket és előléptetéseket az egyház véleményétől, az illetőknek az egyházi életben való aktív tevékenységétől tegye függővé.

Mindezzel a pár vonással csupán jelezni akartuk azokat a viszonyokat, azt a szellemiséget, amely Németországban uralkodott akkor, amikor Schelling a képmutatás és nyílt apológia helyett a visszavonulást és elhallgatást választotta.

Ezek után nem nehéz összefoglalnunk Schelling „fejlődéstörténetét": A feltörekvő, a termelőerők fejlődésében érdekelt polgárság érdekei csapódtak le Schelling természetbölcseletében, amihez hozzá kell fűzni, hogy miként törnek át itt is, ott is a valóság megismerésére irányuló osztályigények, tehát materialista vonások annak a Schellingnek a filozófiáján, akit neveltetésénél egyéniségénél, beállítottságánál fogva minden idegszála az idealizmushoz fűz.

Ám a polgárság viszonylag gyenge ahhoz, hogy napirendre tűzze az új termelőerők állapotának adekvát termelési viszonyok létrehozatalát; az így adódó társadalmi feszültségek idealista jellegű társadalombölcseleti eszméket hoznak előtérbe, amelyek Schellingnél, a társadalmi harmónia utópiájából adódóan, előbb azonosságfilozófiájában jelentkeznek, hogy azután egyre inkább a felépítmény problémái — állam, majd tudatformák, művészet, vallás — felé tolódjanak el.

E feszültségek — majd a forradalmi robbanás — a gyenge polgárságnak a feudális hatalmakkal kötendő kompromisszuma jegyében zajlanak — erre készteti a polgárságot a forradalom előtt és alatt felszínre törő proletariátus jelentkezésétől való megrettenés is. A két alapvető osztály között lebegő kispolgári értelmiség — amelynek haladó eszméi jól jönnek a termelőerők fejlesztését előmozdító természetbölcselet révén mind a feudálisoknak, mind a polgároknak, és minél elmosódottabb, ködösebb, „romantikusabb" ez a természetbölcselet, annál inkább — a termelési viszonyok átalakításának aktualitásában immár választ elé kerül. Egyik része csatlakozik az uralkodó osztály oldalára, és a fennálló apologetája lesz (erre neveket Görrestől Ruge-ig az olvasó bőven talál), másik része hű marad a forradalomhoz, és síkraszáll az új termelési viszonyokért (Heine, Börne), hogy azután egy kis csoport ennél is továbbhaladva eljusson a proletariátus osztályálláspontjára, és ennek osztálytörekvéseit s társadalmi-történelmi elhivatottságát fejezze ki elméletében tudományos alapokra helyezve (Marx, Engels).

A zöm, amely megmarad kispolgári-értelmiségi állapotában, egyik utat sem képes választani: elfordul az uralkodó hatalmaktól, sőt itt-ott szembe-

fordul velük, de nem képes csatlakozni a forradalmi osztályhoz sem, hiszen ezzel társadalmi létének, osztályalapjának feladására kényszerülne.

Így adódik a fennálló tagadásának, a rajta való túllépésnek a magatartása, a haladás eszméje — de ugyanakkor a gyökeres megváltoztatásától való visszarettenés, tehát a megtartás, a konzerválás attitüdje —, pontosabban az, amit Schellinggel kapcsolatban „haladó konzervativizmusnak" neveztem, és amely Schellingnél előbb a valóság misztikus ködbe rejtése kísérletében jelentkezik, majd, midőn ez hiábavalónak bizonyul, és jobbról-balról egyaránt mint kiúttalan—lehetetlen zsákutcát leplezik le (egyik oldalról Paulus, másik oldalról Engels), akkor bekövetkezik a visszahúzódás, az elhallgatás, a magány.

Ezt a magatartást fejeztem ki már akkor, amikor még magamnak sem vetettem fel a Schelling-kérdést a jelzett irányban, a következőképp: „Schelling, hogy ne értse a világot, beburkolózik a filozófiai arisztokratizmusba, és úgy véli, hogy mindenen felülemelkedve ura a helyzetnek. Pedig csak egyedül maradt".[147]

Harmadik zárójel

[Ha valami, akkor amit a fentiekben kifejtettem, azután az igazi skatulya! Hiszen a marxizmus—leninizmus fő skatulyája, amelybe a filozófia egész történetét szeretnénk mint az osztályharc visszatükröződését beszorítani, azaz a materializmus és idealizmus közötti küzdelem, csak nagyon laza fogalmazásban válik be, valahogy akként, hogy „a birtokon belül levő konzervatív osztályok többnyire hajlamosak idealista tendenciájú és metafizikus beállítottságú bölcselet kifejlesztésére, míg a haladó, elnyomott vagy visszaszorított osztályok, illetve rétegek filozófiája alapjában véve materialista jellegű és a dialektikus szemlélet is közelebb áll hozzájuk".[148]

Ám, mivel — kritikusaim szerint — közismerten előszeretettel viseltetem a skatulyák iránt — nem csodálható, hogy egy újabb skatulyarendszerrel próbálkozom, amely szerint a társadalmi formációk egymásutánjában azokban a szakaszokban, amikor a termelőerők szabad fejlődését a termelési viszonyok nem gátolják, amikor tehát a társadalom előrehalad, fellendül, előtérbe kerülnek a materialista jellegű vagy ilyen vonásokkal átszőtt természetfilozófiák, hiszen az uralkodó osztálynak érdeke fűződik a valóságos termelőerők valóságos fejlődéséhez, tehát meg akarja ismerni e fejlődés általános törvényszerűségeit.

Amikor viszont a fejlődés bizonyos pontján a termelőerők és a termelési viszonyok e harmóniája felbomlik, a termelési viszonyok már akadályozzák a termelőerők fejlődését, előtérbe kerülnek az osztályoknak egymáshoz, az egyénnek a közösséghez, az állampolgárnak az államhoz való kapcsolatainak problémái, egyszóval a társadalombölcseletek. Ezek azonban — a marxizmus kivételével, aminek okaira mindjárt rátérünk — már idealista jellegűek, esetleg agnosztikusak is, minthogy az uralkodó osztályt az osztálykorlátai akadályozzák, hogy feltárja azokat a reális társadalmi törvényszerűségeket, amelyek az illető társadalmi formáció elmulását, túlhaladását jelzik.

S végül — hiszen nem skatulya az, amelyiknek Hegel óta nincs legalább három rekesze —, amikor a termelőerők és a termelési viszonyok közötti

[147] Sándor Pál: *A filozófia története*. I. köt. Id. kiad. 576. o.
[148] Sándor Pál: *Nicolaus Cusanus*. Gondolat, 1965. 8. o.

ellentmondások nem oldódhatnak meg, a megoldás húzódik-halasztódik, és a társadalmi formáció a stagnálás, hanyatlás, szétporladás stádiumába jut, akkor felszínre kerülnek — a valóságtól elforduló, magába zárkózó attitűdként — a szkeptikus-nominalista, szubjektív-idealista elméletek, az elvont, formális logikai rendszerek.

Hogy az egyes korszakok filozófiái hogyan illenek bele ezekbe a rekeszekbe, ahhoz a filozófia egész történetét kellene bemutatni, hozzátéve, először, hogy a hanyatlás, szétporladás folyamatában már keletkezik és egyre erősödik az új, vagyis a szintézisből ismét tézis lesz és magasabb síkon elölről kezdődik az egész folyamat. Másodszor, hogy miként a korábbi osztálytársadalmi objektív törvényszerűségek az osztály nélküli, kommunista társadalomban megváltoznak, sőt ellenkezőjükre fordulnak — a szétvált fizikai és szellemi munka, a falu-város stb. ellentétei integrálódnak, az egyenlőtlen fejlődés törvényét felváltja a tervszerű arányos fejlődés törvénye és így tovább —, ugyanúgy a fenti filozófiatörténeti hármas tagoltság is bizonyos átalakuláson megy keresztül: a természetbölcselet materialista marad, a társadalombölcselet is materialista lesz, mert a termelőerőket ebben a társadalomban már nem gátolják fejlődésükben a termelési viszonyok, és különben sem lesz olyan osztály — egyáltalán nem lesz osztály —, amelynek érdeke fűződnék a termelési viszonyok megmerevedéséhez, és a szkepticizmusra sem lesz ok, így a logika sem lesz elvont-formális, legfeljebb csak formalizálható.

Mi azután ehhez az egyetemes skatulyarendszerhez képest az a jelentéktelen skatulya, amely egyáltalán nem a szerző, hanem Engels tiszteletreméltó nevéhez fűződik, aki „a feudalizmus elleni *minden általánosan* megfogalmazott támadás" megfigyeléséből arra a sémára bukkan, hogy „a feudalizmussal szembeni forradalmi ellenzékiség . . . a *korviszonyok szerint* (kiemelések — S. P.) majd misztika, majd nyílt eretnekség, majd pedig fegyveres felkelés formájában lép fel",[149] és e sorok írója merészelte örömmel felfedezni, hogy a misztika, eretnekség, felkelés három szakasza a társadalmi fejlődés más korszakaiban is szinte szabályszerűen, tehát hangsúlyozottan *nem* törvényszerűen ismétlődik, és ezzel igyekezett alátámasztani, hogy a misztika nem mindig reakciós, sőt, ellenkezőleg, nagyon gyakran, ha a gyengeség, erőtlenség jele is, de haladó jellegű is lehet.

De hát miféle skatulyáról van szó, amely annyira kihívja kritikusaim ellenszenvét? Valóban „történelmietlen, tartalomtól elvonatkoztatott skatulyázás" — ahogyan szerzőink írják?[150] Hiszen már a fentiekből is kitűnik, hogy éppen hogy a történelemre, a tartalomra való vonatkoztatás megy végbe akkor, amikor egyik történelmi szakasz jelenségeinek egy más történelmi szakasz lejátszódásában hasonló szabályszerűséget vélek felfedezni. Az ilyen szabályszerűségre persze csak azoknak a neopozitivistáknak nincs szükségük, akik a megismerés tárgyának egyedül a saját élményeiket mint egyetlen közvetlenül adottat — éspedig ennek teljes szingularitásában — tekintik, vagyis a „módszertani szolipszizmus" álláspontjára helyezkednek, és a megismerés szerintük nem is más, mint ezeknek a közvetlenül adottaknak a leírása, aminek eredménye a protokoll-tétel, amely azután legfeljebb nyelvi vagy logikai struktúra szempontjából elemezhető. Ez a logikai atomokból álló világ nyil-

[149] Engels: *A német parasztháború.* MEM 7. köt. Bp. 1962. 334. o.
[150] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1104. o.

ván nem tűri az ilyen atomok összefüggéseinek, mozgásformáinak, kölcsönhatásainak, vagyis viszonyrendszerének a vizsgálatát, sőt még odáig sem megy el, ameddig ezen irányzat kezdeményezője, M. Schlick, aki lemond ugyan a jelenség-lényeg megkülönböztetéséről, aki szerint ugyan a megismerés nem is az ismeretlennek az ismertre való visszavezetése, hanem csupán egyik élménytartalomnak a másikban való újramegtalálása —, de ezzel legalább elismeri az analógia termékeny szerepét a megismerésben.

Ám, hogy ez az ismeretelméleti nihilizmus egy bomladozó társadalom dekandenciájának a megnyilvánulása, és hogy a haladó társadalom mennyire kikényszeríti gondolkodóiból az egyesen való túllépést az általános felé, arra jó példa a „klasszikus" pozitivizmus első nagy képviselőjének, Auguste Comtenak az esete, aki programjául a tények puszta, magyarázatuk nélküli leírását tűzte ki — hogy azután a megismerésben mégis bizonyos szabályszerűség megállapítására kényszerüljön (a három stádium elmélete), majd e szabályszerűségekben módszertani és fejlődési szabályszerűségeket is felfedezzen, hogy azután e szabályszerűségek érvényesülését végül ne csak a megismerésben, hanem az emberiség objektív történelmében is meglássa.

A történelmi materializmus természetesen nem elégszik meg ilyen puszta szabályszerűségek konstatálásával, hanem valóban igyekszik betölteni a comte-i programot („savoir pour prévoir"), amihez elengedhetetlen a jelenségek közötti objektív okozati összefüggések feltárása, hogy azután ezek az összefüggések hasonlóságukban és különbségeikben a megismerő számára mint általános törvényszerűségek — szerzőink pejoratívnak szánt fogalmazásában skatulyák — jelenjenek meg.

Persze, inszinuációval határos annak feltételezése, hogy ezek a törvényszerűségek nem a jelenségekből leszűrt és formulázott eredmények — Engels kifejezésével élve: nem „halmozott átöröklés"[151] —, hanem a priori, önkényes „kitalációk", holott köztudomású, hogy a történelmi materializmus még az a prioriként megjelenő kategóriákat is történelmi termékeknek fogja fel, s igyekszik kinyomozni az a posteriori jellegüket, a tapasztalatokból való eredetüket.

Talán felesleges utalni arra, miért okozott Marxnak oly nagy örömet, amikor felfedezte, hogy az általános fogalma eredetileg a közös földet, a különösé pedig a felosztott földdarabot jelentette. Ám amikor a marxi ismeretelmélet fokozatosan halad az egyes konkréttól az elvont általános felé, hogy azután eljusson a konkrét általánoshoz, egy pillanatra sem szakad el a valóságtól, sohasem lesz „történelmietlen és tartalomtól elvonatkoztatott", hiszen állandóan, minden egyes előre tett lépése a gyakorlat ellenőrzése alatt áll.

Ezzel függ össze, hogy amikor bizonyos szabályszerűséget észlel, akkor próbálgatja, vajon e szabályszerűség más tárgyaknál, rokon folyamatoknál hasonló jelenségeknél érvényes-e és mennyiben. Mi más ez, mint a hipotézis, amelynek termékeny szerepét Marx és Engels oly nagyra becsülte — és joggal —, úgyannyira, hogy pl. Engels a kanti „két zseniális hipotézis" nélkül el sem tudta képzelni, hogy az akkori természettudomány előbbre jutott volna.[152] Ugyanakkor persze, amikor megállapítja, hogy „a természettudománynak, amennyiben gondolkodik, a fejlődési formája a *hipotézis*",[153] tisz-

[151] Engels: *A természet dialektikája*. Id. kiad. 534. o.
[152] *Uo.* 346. o.
[153] *Uo.* 512. o.

tában van vele, hogy a hipotézis még nem kész ismeret, nem állhatunk meg nála,[154] hanem el kell jutni az igazolásáig vagy elvetéséig.

És vajon az analógia, amely éppen hogy folytonos skatulyázással kísérletezik, bizonyos határok között, mindaddig, amíg nem lesz „analogisztika" belőle, nem viszi-e előre a megismerést ennek mindhárom közismert területén? Sorakoztassuk fel talán, ha mást nem, hát Engels példáit, ahogyan a matematika, fizika stb. területén kimutatja, milyen hasznosaknak és termékenyeknek bizonyultak az analógiák, hogy azután általános tételként megállapítsa:" . . . a dialektika a mai természettudomány számára a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ő nyújtja az analógiát és ezzel a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenetekhez".[155]

De még az olyan elvont területek skatulyái is, mint a logikai kategóriák, nemcsak hogy az általános, a lényeg, a törvény megismerésének nélkülözhetetlen eszközei, hanem új megismerési források megnyitóivá is lesznek. Tehát a skatulyák nemcsak arra jók, hogy — mint Engels írja — mivel „az empirikus természetkutatás olyan óriási tömegű pozitív ismeretanyagot halmozott fel, hogy egyszerűen elháríthatatlanná vált annak szükségessége, hogy ezt az anyagot minden egyes vizsgálati területen rendszeresen és belső összefüggése szerint rendezzék",[156] hanem arra is, hogy ott, ahol „az empiria módszerei felmondják a szolgálatot", mint „elméleti gondolkodás"[157] segítsen.

Eléggé köztudott, hogy Arisztotelész kategória-tana mennyire nem elégítette ki Arisztotelészt magát sem, aminek külső jele, hogy különböző munkáiban — a *Metafizikán* kívül a *Topikában* is — más- és másképp adja elő a kategóriáit, sőt még a számuk is ingadozik, és az is közismert, miként Kant megállapította, nem rendszeresek, felsorolásuk önkényes, hiányzik belőlük a beosztási elv, és ez is arra késztette Kantot, hogy minden idők egyik legnagyobb — és egyben legmerevebb — skatulyarendszerét, a kategóriák táblázatát felállítsa.

És még ez a merev és egyesek — egyre kevesebbek — szerint formális táblázat is mindmáig ösztönzést ad a logikai rendszerek olyan továbbépítése számára, amely nélkül a modern tudomány egész sor ága aligha boldogulna. Elég, ha csupán a négy fő kategóriának mint egy-egy logikai diszciplina alapjának a jelentőségére gondolunk (mennyiség: „formális" logika, beleértve a matematikai logikát is; minőség: dialektikus logika; reláció: relációs logika; modalitás: modális logika), de a lehetőségek még korántsincsenek kimerítve, a kategória-táblázat alfajainak (amelyek gondozása csak itt-ott mutatkozik meg) tudománykonkretizáló szerepéről nem is beszélve. Egyszóval — természetesen csak a fenti értelemben — nem tekintjük sértőnek a skatulyázás vádját, mert e módszer alkalmazása nélkül nem marxisták, hanem neopozitivisták lennénk, közülük is abból a legrosszabb fajtából valók, amely azt hirdeti, hogy a filozófiának semmi köze a világnézethez.]

[154] *Uo.* 505. o.
[155] *Uo.* 343. o.
[156] *Uo.*
[157] *Uo.*

(Harmadik etap)

S végül: nemcsak egyetértésemet fejezem ki kritikusaim ama követelésével, hogy „ideológiai-filozófiai rendszeralakulatok között. . . objektív érvényű és jelentőségű *értékhierarchiát*"[158] kell felállítani, hanem már magam is felállítottam e követelményt, és talán egy lépéssel tovább is jutottam — bírálóimnál is — azzal, hogy ezt írtam (NB. 1946-ban — sajnos, kénytelen vagyok ismét magamat idézni): „. . . ha ezek a különböző irányzatok a valóság különböző mozzanatainak visszatükröződései, amelyek együttesen adják a valóság egészének a tükörképét, akkor mindezek az irányok szükségszerű mozzanatai a gondolkodásnak, ezek szerint értékelni közöttük nem is lehetséges"[159] S már akkor hozzátettem: „Az értékelés azonban nem a belső, igazságtartalomra' vonatkozik, . . . hanem arra, hogy a meglevő, tehát szükségszerű mozzanatok melyike az, amely a fejlődés irányában és melyik, amely éppen ellenkezőleg mozog."[160]

Ebben az összefüggésben nem az a fontos, hogy annak idején úgy véltem, értékes az a mű, amely a fejlődést szolgálja, hanem csupán az, hogy két évtizeddel ezelőtt is világosan láttam, amire most bírálóim — olyan problémával kapcsolatban, amelynél nem erről volt szó — szívesek voltak a figyelmemet felhívni. Az sem fontos, hogy milyen — objektív és szubjektív — okokra vezethető vissza (bírálóim bizonyára szintén jól tudják), hogy miért nem került sor a két évtizeddel ezelőtt felállított program — egy marxista értékelmélet — megalkotásának — megvalósításának kísérletére. E program a marxista filozófiában évtizedek óta hol lappangva, hol felszínre törve elevenen él, anélnül, hogy döntő eredményeket fel tudott volna mutatni; hiánya eléggé érzékenyen érezhető mind a marxista etikában, mint a művészeti és irodalmi kritikai életben.

E válasz keretei természetesen nem alkalmasak arra, hogy a marxista-értékelmélet kálváriaútját vázoljam, csupán utalok arra a rengeteg félreértésre, amellyel e problémakörben éppen marxista teoretikusok részéről találkozhattunk a múltban. Hasonló volt a helyzet, mint a matematikai logikával, a kibernetikával, a szociálpszichológiával és egy sor más diszciplinával. Mivel a kezdeményezők, a kérdéseket felvetők polgárok voltak — és természetesen ők a konkrét tudományos eredményekből igyekeztek saját osztályérdekeiknek megfelelő világnézeti konzekvenciákat levonni, ami szintén megtévesztően hatott —, kialakult nemcsak a szerzőkkel, hanem elméleteikkel szemben is az az előítélet, hogy ezek semmi egyebek, mint polgári-idealista ideológiák, amelyeket mindenestől — tehát a kérdésfelvetéssel együtt — mint ellenséges eszmék gyűjteményét egyszerűen vissza kell utasítani.

Hosszú évek történelmi és tudományos tapasztalatainak felhalmozódása kellett ahhoz, hogy ne tévesszen meg többé bennünket az, hogy az értékelmélet első képviselői Kantból kiindulva egy „etikai szocializmust" hirdettek, és hogy az újkantiánusok és a jobboldali szociáldemokraták egy platformon találkozva egy formális, tértől-időtől független, elvont axiológia megalkotásán fáradoztak.

[158] *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz. 1075. o.
[159] Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól.* Id. kiad. 37. o.
[160] *Uo.*

Tetézte a probléma igazi felismerésének útjában álló akadályokat egyfelől az a számtalan kísérlet, amely a legkülönbözőbb — de egyértelműen idealista — filozófiai irányzatok képviselői részéről tapasztalható volt, hogy bölcseletükre egy értékrendszerrel tegyék fel a koronát, másfelől pedig az, hogy a polgári filozófiában egyre inkább tért hódított a neopozitivisták álláspontja, amely minden objektív érték létét és lehetőségét mint tapasztalatilag nem verifikálhatót elutasította, illetve teljesen a szubjektivitás, sőt az egyéni ízlés szférájába utalta.

Eltekintve itt-ott felbukkanó, de éppoly hamar eltűnő kezdeményezésektől, amelyeknek a század első évtizedeiben tanúi lehettünk, a frontáttörés a marxista filozófiában mintegy 1960 óta számítható, amikor is egyelőre követelményként, majd erőtlen kísérletekként jelentkezni kezdtek marxista értékelméletek. A polgári értékelméletek alapvető kritikája, a „racionális magok" hasznosítása, a rájuk rakódott polgári apologetikus rétegek lehántása egyfelől, és a marxista próbálkozások számbavétele, mérlegre tevése, és kritikai továbbfejlesztése másfelől külön-külön is egyre sürgetőbb feladat.

Ezúttal, csupán elöljáróban, két megjegyzésre szorítkozom. Az egyik az, hogy a fentiekben filozófiatörténeti taglalások vezető szempontjául felvetett két etaphoz harmadikként az értékprobléma csatlakozik, éspedig mindhárom egymást kiegészítve és egymástól elválaszthatatlanul, úgyannyira, hogy akceptálni lehet V. P. Tugarinovnak — nem egész értékelméletét, hanem csupán — kiindulópontját, amely szerint: „a marxizmus csak azokat a jelenségeket sorolja az értékekhez, amelyek a haladáshoz vezetnek vagy a haladást fejezik ki. Ezért az értékek ‚nomenklatúrájából' kizárja azokat a jelenségeket, amelyeket reakciós teoretikusok értékeknek deklarálnak."[161]

A másik megjegyzésem a következő: a három kutatási etap együttes érvényére egyéb munkáimban elszórtan már utaltam, továbbá arra gondoltam, hogy a bécsi XIV. nemzetközi filozófiai kongresszuson egy rövid összefoglaló referátumban nemzetközi fórum elé terjesztem, vitára ösztönözve, ennek az értékfilozófiának az alapjait.

Miniszteriális devizatakarékosság folytán erre nem lévén alkalmam, itt bocsátom nyilvánosság elé, a hazai filozófiai képviselőit híva fel diszkusszióra, újabb félreértések elkerülése végett megjegyezve, hogy — éppúgy, mint *A munka problémája Hegel műveiben*, ez a szöveg is komprimált, a kongresszus által megszabott időre korlátozott méretű, és a bírálóim által reklamált „egyesek" és „némelyek" mögött ezúttal is konkrét személyek és tényleges elméletek állnak.

Hiszem, hogy a várt vita nemcsak arra lesz jó, hogy kidolgozásához, jobbá tételéhez, filozófiai közéletünkben is szerephez jut és mások részéről is gondozásra lel a marxista értékfilozófia, nemcsak ahhoz, hogy a koncepcióm ellen felhozandó ellenvetések hozzájáruljanak az elmélet kidolgozásához, hanem ahhoz is, hogy vitáink kevésbé személyeskedők és mindenféle konzekvenciáktól mentesek legyenek. Íme tehát a szöveg:

„Az a körülmény, hogy az idő rövidsége miatt in medias res egy definíció előrebocsátásával kezdem fejtegetéseimet, nem jelenti azt, mintha ennek a definíciónak axiomatikus jelleget tulajdonítanék, vagy hogy bizonyított igazságnak tekinteném, amelyből szilárd következtetések vonhatók le. Egyszerűen csupán egy teljesen elvont formális kiindulópontról van szó, amelyet

[161] W. P. Tugarinow: *Über die Werte des Lebens und der Kultur*. Berlin 1962. 13. o.

a későbbiek során próbálok konkretizálni és tartalommal felruházni. E kiindulópont az immanenz-filozófus Wilhelm Schuppe meghatározása, mely szerint érték = öröm, ami már tartalmazza azt az értelmezést, hogy az érték sem nem szubsztancia, sem pedig valamely ontológiai lényegiség attributuma, hanem, ahogyan megformulázza: „Lust am Bewusstsein" — vagyis az érték nem a lét, hanem a tudat szférájában van. Ez az előfeltételezés termékeny vitaalapnak bizonyulhat, ha úgy tesszük fel a kérdést: öröm, de miféle tudat — pontosabban: kinek a tudata — számára, minthogy a válasz egyben a különböző értékfilozófiák, irányok felosztási elvéül is szolgálhat.

Nem olyan magától értetődő és egyértelmű ugyanis az a válasz, hogy ez a tudat emberi tudat, az egészséges, felnőtt, szellemi képességeinek teljes birtokában levő személyiség tudata. Ez is, de ebben az esetben csupán az etika két főiránya értékkategóriáját támasztottuk alá. Ha ugyanis az érték az egyéni tudat számára pillanatnyi fizikai örömöt jelent, akkor a hedonizmus képletét kapjuk, ha viszont az örömöt tartós, szellemi örömnek fogjuk fel, akkor nagyjában és egészében az eudemonizmus nézetét tesszük magunkévá.

Már bonyolódik a helyzet, ha az öröm — még mindig az egyéni öröm — tartalmát elemezzük, ha például azzal a „boldogsággal" azonosul, amely annak jut osztályrészül, aki szükségleteit harmonikusan kielégítheti. Ez az utilitarizmus ugyanis, mihelyt egy lépést előretesz, és kénytelen feltételezni, hogy a boldogság biztosításának ez a módja mindenkor csak mások rovására történhetik, ellentmondásba kerül önmagával, el kell ugyanis jutnia a szociális utilitarizmus Bentham-féle princípiumáig, amely minél több ember minél nagyobb boldogságát tételezi. Vagy — egy modernebb szerző, Sartre szavaival szólva, aki azt állítja, hogy az ember a választás szabadsága alapján önmagát választja, de, teszi hozzá, ezzel szubjektivizmusát és egoizmusát túllépi — odáig, hogy „önmagával együtt választja egyúttal az összes többi embert is". És hogy semmi kétség ne legyen a tekintetben, hogy itt etikai szféráról van szó, Sartre kijelenti: választásunknak értéke van, mert a rosszat nem választjuk soha; mi mindig csak a jót választjuk, „és semmi sem lehet számunkra jó, anélkül, hogy ne volna mindenkinek az". Ez a mindenki azután Sartre szerint kiszélesedik „az egész emberiséggé", vagyis „önmagamat választva az embert választom". És mind a szociális utilitarizmus, mind a Sartre-féle egzisztencializmus számára itt kezdődik a probléma: vajon „az" ember, „az egész emberiség" azonos-e az emberek összességével? Vagyis, történetileg visszavetítve, a kérdés az, hogy a Rousseau-féle volonté de tous azonosnak vehető-e a volonté générale-lal. Ez azonban már Rousseau szerint sem tehető meg, és azóta is állandó probléma, hogy a volonté générale számára megfelelő hordozót, valamiféle általános tudatot konstruáljanak.

Kant megoldási kísérlete, amely ismeretelméleti követelmény gyanánt megformulázott „tudat általában" (Bewusstsein überhaupt), sok irányból talált követőkre, és logikai magyarázat-félét adott az egyéni tudatot meghaladó mindennemű korábbi és későbbi tudat-konstrukció számára. A kanti „tudat általában" teszi ugyanis lehetővé, hogy bizonyos tudattartalmak, mint pl. a tapasztalati ítéletek, általános érvényűek és szükségszerűek legyenek, vagyis elnyerjék az egzakt tudományosság attributumait.

A „tudat általában"-nak tekintélyes irodalma van — éspedig ismeretelméleti és etikai oldalról egyaránt —; számunkra ebből két aspektus a lényeges. Az egyik, hogy hallgatólagosan benne rejlik a tudat lépcsőfokairól szóló elmélet, amely szerint a tudat terjedelme mind intenzív, mind extenzív irány-

ban kiterjeszkedni igyekszik, immanenciájában a tudatelemek különböző tanaiban, transzcendenciájában pedig a tudatalattiság (Freud) és a tudatelőttiség (Husserl) szférájában, a második aspektus pedig az abszolút felé való terjeszkedés, amelynek végeredményeként — Berkeley vagy, újabban, Lotze szerint —, mint a legáltalánosabb, az egyetemes tudat végül is azonosul az isteni tudattal.

Ez utóbbival azután megkaptuk az abszolút érték szankcióját: az ilyen érték, amely az isteni tudat számára öröm — az abszolút érték hordozójául tehát konstituálom az abszolút tudatot. Hogy ezt az abszolút tudatot ontológiailag fogom-e fel vagy emberi konstrukciónak, sőt mint Vaihinger teszi, termékeny fikciónak, az attól függ, hogy ki milyen világnézeti pozícióból tekinti az érték kategóriáját. A katolikus filozófia is „az istennek tetsző cselekedetet" tekinti etikai cselekedetnek (népszerűbb formájában: „a Jézuska örömére tenni valamit").

S ha a tudat-felfogás lépcsőfokain immár felülről lefelé haladunk, akkor közbülső állomásként megállhatunk a nemzeti öntudat kategóriájánál is, mely szerint — immár nem az összemberiség, hanem a nemzeti közösség szempontjából — értékes cselekedetnek az minősül, ami a nemzeti öntudat számára öröm.

Hogy ugyanennek a további szűkítése lehetséges, mutatják azok az értékrendszerek, amelyek az érték = öröm tételt különböző kis csoportöntudatok vagy a faji öntudat stb. vonatkozásaiban juttatják érvényre.

Más irányban próbálkoznak a neokantiánusok, amikor a Windelband-féle idiografikus tudományok tárgyáról, az egyszeri, egyes eseményekről — különösen azokról, amelyek szellemi alkotásokként a maguk egyediségében és ismételhetetlenségében objektiválódnak — állapítják meg, hogy egyben értékhordozók is, és ennek szankcionálására szükségszerűen konstituálják a normatív tudatot, amelynek rokonsága a kanti „tudat általában"-nal nyilván való, és — a fogalmazás segítségével — csupán az aktív jellegét emelik ki.

Bárhogyan is közelítjük meg tehát az érték fogalmát, nem kerülhetjük el a tudat mint az érték hordozója és egyben szentesítője ilyen vagy olyan feltételezését.

Ismét csak a rendelkezésre álló idő rövidségére tekintettel állítjuk, — nem pedig bizonyítjuk —, hogy a felsorolt tudatok közül konkrét-reálisnak csupán az egyéni tudatot tekintjük mint amely fiziológiai-pszichológiai alappal bír, és minden más tudatot, ha nem is fikciónak, de hiposztázisnak fogunk fel, olyan konstrukciónak, amelynek funkciója, hogy lehetővé tegye az érték ilyen vagy olyan fokú és mértékű általánosítását, objektiválását vagy esetleg abszolutizálását.

Ebből viszont az következik, hogy egyetlen tudományosan alátámasztható etikai felfogás lehetséges, a hedonizmus, illetve eudemonizmus, mert hiszen az egyéni boldogságnak van csupán valóságos talaja. Ezzel összefüggésben meg kell említenünk a kötelesség-etika kanti értelmezésének a problémáját. Kant ugyanis mint egymást kizáró princípiumokat, szembeállítja egymással a hajlamot és a kötelességérzetet — és ha el is fogadjuk, hogy a kötelességérzet pszichológiailag nem egy sajátos fajtája a hajlamnak, hanem egyenes ellentéte, akkor is felmerül a kérdés, hogy az ember képes-e egyáltalán hajlamai ellen cselekedni. Továbbá: Kant lényegében nem a cselekvőben találja meg a szankciót, hiszen az etikai cselekvés a törvény iránti tiszteletből történik, hanem a törvényt (nem a jogi, hanem az erkölcsi törvényt) teszi

meg ama magasabb, általánosabb princípiummá, amelyre vonatkozás révén válik az egyes cselekedet etikussá. Hasonló esettel állunk tehát szemben Kantnál is, mint a Schopenhauer-féle szánalom-etikánál, amellyel kapcsolatban könnyen kimutatható: miként egoizmus az altruizmusba öltözött, mások szenvedései iránt érzett részvét. A kötelesség a kötelességért való cselekvés így ugyanúgy a cselekvőben magában kapja meg a szankcióját, mint a hedonista-eudemonista cselekvés eseteiben.

Ha tehát eljutunk addig az eredményig, hogy mivel az egyéni tudaton kívül felvett minden más általunk felsorolt tudat az egyéni tudat koncepciója (isteni tudat, nemzeti tudat, normatív tudat, tudat általában stb. stb.) — mégis-csak felmerül a kérdés: nincs-e vagy legalábbis nem képzelhető-e el valamiféle olyan általános tudat, amely éppoly reális-konkrét, mint az egyéni tudat.

A válaszunk az, hogy van ilyen tudat, éspedig az osztályöntudat, amely nem egyéb, mint annak az objektív, tehát az egyéni tudattól független valóságnak a tudata, amely az egyes embernek a termelési eszközökhöz való viszonyát fejezi ki. Nem szükséges talán részletesebben kifejteni, hogy mennyire más, materiális jellegű és önkényesen meg nem változtatható ez a viszony, mint pl. az embernek a transzcendenciához való viszonya, amely teljesen hit kérdése, vagy pl. mint a nemzethez való viszonya — függetlenül attól, hogy a nemzet mivolta maga is tisztázatlan, hevesen vitatott.

Az osztályöntudat mindezzel szemben annak a ténynek a tudata, hogy milyen tulajdonviszony áll fenn a termelőeszközök és az emberek között. Ez a viszony — s megváltoztatása — az egyes ember akaratától, hitétől, meggyőződésétől természetszerűleg független. Az osztályöntudatnak persze egészen más jellege van, mint az egyéni tudatnak, ha mindkettő objektív is. Az egyéni tudat — mint az egészséges, felnőtt ember tudata — ugyanis, bár szintén a kifejlődés eredménye, de mint értékhordozó csupán mint ez az eredmény jön számításba, tehát lét (Sein) jellegű. Ugyanakkor a történelmi fejlődés hosszú folyamatát átfogó, tehát levés (Werden) jellegű osztályöntudat e fejlődése valamennyi fokozatán (hogy csak a munkásmozgalomnak a spontaneitástól a tudatosságig, vagyis a trade unionizmustól a marxista—leninista párttól vezetett következetes, forradalmi osztályharcig terjedő széles skáláját említsük), más-más színvonalon ugyan, de mindegyiken rendelkezik etikai megnyilvánulással.

Ha tehát megmaradunk a kiindulópont definíciójánál, megkapjuk az újabb eredményt: érték az, „ami az osztályöntudat számára öröm". Ez a burzsoáziára is áll, csakhogy az ő osztályöntudata csupán alapvető céljának, a profitszerzés „örömének" eszköze. Az egyes tőkések megszorítása vagy áldozatvállalása (New Deal, kiterjedt szociálpolitika stb.) csupán a tőkés rendszer fennmaradását, tehát a profitszerzés további biztosítását szolgálja.

Ezzel szemben a proletár osztályöntudat, bár eszköz jellegű is, alapvetően cél jellegű: minél jobban kifejlődik, annál inkább kiteljesül „öncélúsága": az osztály, tehát az osztályöntudat megsemmisülése. A proletariátus sajátos történelmi szerepe abban áll, hogy miközben egyedei saját egyéni érdekeiket szolgáló cselekedeteket hajtanak végre, egyben a társadalom fejlődését abba az irányba terelik, amely az egyesnek a létformáját is gyökeresen megváltoztatja.

Az „érték = osztályöntudat számára öröm" tétel tehát csak a szocialista etika alapelve lehet. Konkrétabban — mint Lenin fogalmazta meg a Komszomol III. kongresszusán mondott beszédében —: „Mi a mi erkölcsünket a

proletariátus osztályharcának érdekeiből vezetjük le... Mi azt mondjuk: erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztulását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül".[162] S ha ez propagandaszerűen hat, nem elég filozófikusan, állítsuk szembe a két fogalmazást, a kanti és a lenini maximát. Kant szerint „cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyben általános törvényszabás alapelve gyanánt szolgálhasson", vagy egy másik maxima szerint: „cselekedj úgy, hogy te az emberiséget mind saját személyedben, mind pedig minden egyes más személyben mindenkor egyszersmind célnak és sohasem csupán eszköznek tekinthesd".

Ezzel szemben Lenin maximája „kanti megfogalmazásban" így hangzik: cselekedj úgy, hogy cselekedetednek a kapitalizmus lerombolásában és a kommunizmus felépítésében szerepe legyen. Most már eltekintve attól, hogy Kant a történelembölcseletében az embert éppen hogy nem célnak, hanem a Természet eszközének nyilvánítja, amelynek útján a Természet a maga célját megvalósítja — a két felfogás közötti különbség nyilvánvaló. Kant általános tértől—időtől független, tehát teljesen formális maximát állít fel, Lenin pedig, híven ama felfogásához, hogy „tagadunk minden olyan erkölcsöt, amelyet embereken kívül álló, osztályokon kívül álló fogalomból vezetnek le",[163] maximálisan történelmileg meghatározott, időbelileg korlátozott érvényűnek állítja be.

Ez a maxima bizonyára nem abszolút, de ugyanakkor nem is formális, és a cselekvés konkrét vezérfonalául és az etikai értékelés alapjául szolgálhat. Objektív és tartalommal bíró, tehát — ha szabad e paradox kifejezést használni — relatíve abszolút, történelmiségében konkrét princípiumról van szó, érvényes mindaddig, amíg meg nem valósul. Hogy ez a princípium nemcsak a politikában, a közéleti közegben, az osztályharcban bír érvénnyel, hanem az élet valamennyi szférájában — még a köznapiságban is, sőt mint általános értéknek esztétikai aspektusa is van —, annak részletes kifejtése itt és most nyilván nem lehetséges, hanem a marxista filozófia jövendő feladata. A kiindulópont azonban megvan, szilárd, és nem idegen test abban a nagy gondolatrendszerben, amelyet az emberiség mint az etika tudományát — és ezen belül mint értékelméleteket — évszázadok folyamán létrehozott, hanem ennek integráns része és fejlődésének új fázisa."

Sándor Pál

[162] Lenin *Vál. Műv.* III. köt. Kossuth, 1967. 288. és 290. o.
[163] *Uo.* 288. o.

Új típusú kutatás[1]

Tipikus könyv, a szó igazi értelmében: elméleti irodalmunk újabb korszakának olyan vonásait sűríti magába, amelyek pregnáns módon szemléltetik a korszerű törekvések pozitívumait, s amelyek remélhetően nemsokára *átlagossá* is válnak a marxista szakirodalomban.

Olyan heves indulatokat gerjesztő témákról írni, mint amilyen a modern polgári kultúra értékelésének kérdése, nem minden kockázat nélküli feladat. Az ilyen problémák esetében egészen a legutóbbi időkig az a megoldás volt divatosabb, hogy a szerző a téma egészéből kiragad egy-egy olyan mozzanatot, amely leginkább alkalmas arra, hogy végkövetkeztetését sejtesse, anélkül, hogy ezt ki kellene mondani és — főként — összefüggéseiben igazolni. Akinek az a meggyőződése, hogy a mai polgári kultúra egésze elmekórtani tünetek halmaza, leleplezheti az absztrakt festészetet vagy a happeningeket, aki viszont példaképnek tekint mindent, ami nyugatról érkezik, az méltathatja Picassót vagy Kafkát. Távol álljon tőlünk, hogy a részletanulmányok jelentőségét alábecsüljük, ha azok valóban jók, de jóságuk alapvető feltétele, hogy az egész összefüggéseibe illeszkedjenek: ezért kell különösen fontosnak tartanunk, hogy a marxista elmélet mielőbb válaszokat keressen a múltban óvatosan kikerült kérdésekre, megostromolja a legkényesebb, tehát legaktuálisabb problémákat, miként ezt Hermann István a polgári dekadencia esetében tette.

Az elméleti okfejtés hitelességének egyik alapvető feltétele az, hogy egyértelműen kiderüljön, milyen értelemben használja a szerző fogalmait. A korábbi marxista kutatás egyik legfőbb gyengesége a kultúra viszonylatában az volt, hogy a leggyakrabban használt kategóriák tartalma sem tisztázódott kellően, s így adódtak olyan groteszkül visszás helyzetek, hogy pl. a marxista esztétika központi fogalma, a realizmus értelmezése felett alkalmazásának közel százesztendős évfordulójakor kellett vitatkozni, hogy végre rögzítsük, stílus-e vagy módszer. Hermann István tucatnyi olyan kategória meghatározására tesz kísérletet, amely széltében-hosszában használatos, de ki így, ki úgy értelmezi őket, s jónéhány új fogalom bevezetésétől sem riad vissza.

A tüzetes, történeti elemzésekkel alátámasztott fogalomtisztázás munkáját Hermann már a dekadencia kategóriájával megkezdi. Álláspontja szerint „A dekadencia klasszikus fogalma azt jelenti, hogy valamely osztály vagy réteg elveszítette a valósággal való kontaktusát, nem tud lépést tartani a világtörténelmi fejlődéssel." A kategória tartalmának elemzése során Hermann arra a következtetésre jut, hogy a polgári társadalom dekadenciája igen lényeges vonásokban különbözik minden előző hanyatlási periódustól. Míg ugyanis korábban a dekadens osztályok intézményei a termelőerők fejlődésének útjában álltak és az így keletkező feszültség viszonylag rövid idő alatt lesöpörte őket a történelem színpadáról, a kapitalizmus — noha közel egy évszázada dekadens periódusában van — mindmáig stabil tudott maradni, mert hatalmas méretekben fejleszteni képes a termelőerőket, annak ellenére, hogy többé már nem kifejezője az összemberiség érdekeinek, eltért a világtörténelmi haladás fő irányától és szembefordult saját eredeti eszményeivel is.

A kapitalizmus dekadenciája azonban minden mesterségesen fenntartott stabilitáson áttör olyan válságtünetekkel, mint amilyen az elidegenedés fokozódása. Különösen értékes Hermann Istvánnak az az elméleti munkája, amellyel e manapság igen divatos kategória és rokonfogalmai zűrzavaros használatában megpróbál rendet teremteni. Az elidegenedéssel gyakran

[1] Hermann István: *A polgári dekadencia problémái.* Kossuth 1967. 467 o.

összetévesztik az eltárgyiasodást, pedig ez, Hermann megállapítása szerint, valójában csak annyi, hogy „A munkafolyamat segítségével az ember saját elgondolásait átviszi a gyakorlatba", szubjektív elgondolásai testet öltenek a tárgyakban. Az eltárgyiasulás tehát „az emberi munka természetes eredménye. Az ember valóságos alkotóképessége jut kifejezésre az eltárgyiasodásban. Akik összetévesztik ezt a fogalmat az elidegenedéssel, szükségképpen a civilizáció fejlődésével szemben lépnek fel." Hasonlóan megkülönbözteti az elidegenedéstől az eldologiasodást, amely „abban a pillanatban lép fel, amint nem a készítők tárgyává válik a tárgy, vagyis nem azok használják, akik elkészítették magát a tárgyat." Ez „részben az árutermelő társadalom és minden fejlett társadalom szükségszerű következménye. A fogalommal kapcsolatban meg kell különböztetni a szükségszerű és szükségtelen eldologiasodást, mert különben utópisztikus álláspontra csúszhatunk a fejlődéssel szemben." Az eldologiasodásra épülő és általa kiélezett elidegenedés lényege viszont „a termelési folyamat vertikálisan együvétartozó elemeinek szétszakítása (cél, munka, eredmény). Ennek következtében a munka elveszti emberi jellegét."

Hermann István meggyőzően dokumentálja, hogyan alakult át az elidegenedés multszázadi formája napjainkra „a luxusban való elidegenedéssé", amely egyrészt ugyan azt jelenti, hogy ma már a munkásosztály is megszerezheti azokat a fogyasztási cikkeket, amelyek korábban luxuscikkeknek számítottak, másrészről viszont azt, hogy a társadalom egészét áthatja a szorongás érzése. E szorongásérzés a tőkésekre is kiterjed, mert a munkafolyamat hármasságából most már a tőkés is csak egyetlen elemet láthat át, és vállalkozásainak sikere rajta kívül álló, és általa nagyrészt ki nem számítható tényezőktől függ. A munkásság szorongásának alapja egyrészt az, hogy az automatizálások, átcsoportosítások a munkás szaktudását egyik percről a másikra értéktelenné tehetik, másrészt pedig az, hogy elzárják a tanulási lehetőségtől és gondosan ügyelnek arra, hogy semmiféle felhalmozási eszközhöz ne juthasson. E szorongás azonban ma már sokkal nehezebben csap át felháborodásba, mint a múlt században, mert a munkanélküli segélyek és a fogyasztási cikkek bősége lefojtja az indulatokat. A szorongás a manipulálhatóság lélektani előfeltétele; e kategória Hermann meghatározása szerint azt jelenti, „hogy a mai kapitalizmus a legkülönbözőbb területeken az emberi autonómia felszámolása felé tör", az embereket saját érdekeik elleni cselekedetre irányítja. A manipuláció érdekében a monopoltőke megteremti a maga mítoszát. E sajátos, új típusú mítosz jellemzője Hermann szerint az, hogy „nem a nem emberi jellegű természetet antropomorfizálja, hanem magát az embert dezantropomorfizálja," egy olyan „monadizált" emberkép mítoszát teremti meg, amelynek lényegi sajátossága, hogy nemcsak elvesztette társadalmi kapcsolatait, de „mábüszke erre a kapcsolatvesztésre, nem is érzi szükségét a társadalmi kapcsolatoknak". Hermann éleselméjű logikával mutatja be, hogyan vergődnek e szorongásba és céltalanságba hullt lét circulus vitiosusaiban a becsületes szándékú gondolkodók és művészek különböző típusai, s milyen társadalmi erők taszítják őket az etikai baloldaliság és jobboldali ismeretelmélet ellentmondásának, a polgári hamis tudat alternatíváinak zsákutcáiba.

Kiemelt részletességgel foglalkozik Hermann könyve az avantgardizmus lényegének elemzésével, bizonyítva, hogy a dogmatikus elképzelésekkel szemben az avantgardizmus művészete nem tekinthető egészében a reakciós ideológiák szülöttének, ugyanakkor viszont az avantgarde irányzatokban jelentkező imperialistaellenes tiltakozás gyöngesége az elvont jelleg, s az irányzatok művészi módszerei is ennek megfelelően ellentmondásosak, fejlődésük iránya pedig végső soron negatív.

E fejlődést Hermann az avantgardista művészet idő- és térábrázolásának változásaiban vizsgálja. Gondolatmenete a következő: „a polgári társadalomban szükségszerű az időfogalom egységének szétrobbantása, minthogy az időfogalom teljes egységbe foglalja össze a múltat, a jelent és a jövőt. Mivel azonban a polgári világ, a polgári társadalmi fejlődés nem valóságos céltételező, vagyis nem teleologikus fejlődés, hanem manipulált jellegű, a jövő perspektíváját szükségképpen fel kell hogy váltsa a múltba fordulás." Hermann szerint „az idő tehát azért tűnt el, mert eltűnt a polgárság jövője". A múlt, jelen és jövő egységének megszakadása a tartalmas, objektív idő eltűnése azt eredményezi, hogy „a művészek keresni indulnak az elveszett időt", miként ezt Proust teszi. „Proust olyan művészi megoldást választ, ... amely indokolttá teszi az idő szubjektivizálását. Ez a forma azonban csak egyszeri forma és lényegében megismételhetetlennek bizonyul. Később az időbontók az epikában már eltekintenek attól, hogy az időbontásnak művészi jogosultságot adjanak, időbontásuk tehát legtöbb esetben formálissá válik." Proust-

tal rokonítja viszont Hermann Kafkát, akinek „művészete az elveszett tér keresése". Az első világháború utáni korszakban a polgári művészet „már az eltűnt időből indul ki, és lemond a megtalálásáról miként ezt az irodalomban Joyce és Gide teszi, az avantgarde harmadik, legújabb periódusa pedig maximális fokon reprezentálja az abszurdumot, bekövetkezik az a korszak, amelyet Hermann „az eltűnt idő eldobásának" nevez.

E formai fejlődésvonal mögött Hermann a következő eszmei fejlődést mutatja ki: az avantgarde első periódusában az idő- és térfelbontás a történelemtől, a társadalomtól való absztrahálás, a társadalmi korlátok, a szörnyűségek elleni individualista lázadás jegyében jelentkezett. Amikor azonban a művészek beleütköznek a polgári világ antinómiáiba, amelyeket a maguk elvont szemléletével nem tudnak művészileg feloldani, feladják ellenzéki magatartásukat, a polgárság pedig előbb elismeri magáénak az avantgardizmust, majd uralkodó művészetté teszi és manipulációjával támogatja. A fasizmus és az antifasiszta küzdelem közjátéka után (amikor a történelmi fordulat polarizálja az avantgarde-on belüli ellentéteket, egyes avantgardisták a fasizmus táborához csatlakoznak, másokat a politikai tisztánlátás túlvezet korábbi szemléletük korlátain és a realista tendenciájú művészethez kapcsolódnak) azok, akik továbbra is megragadtak az avantgarde keretei között, objektíve az imperialista erők manipulációját szolgálják, mert „az szorongás minden egyéb kategória fölé való emelése végeredményben tehetetlenséget, fatalizmust és irracionalizmust jelentett a szubjektív jószándékok ellenére is".

Napjaink nyugati művészetét elemezve Hermann kimutatja, hogy az avantgarde lassú halódása látható, a realista tendenciák, a konkrét kritikai álláspontok előtérbe nyomulnak, a frontok, ha lassan is, de tisztázódnak.

E gondolatmeneteket Hermann az általa korábbi tanulmányaiban bevezetett „gyengeség művészete és helytállás művészete" kategóriapárra vonatkozó téziseinek összefoglalásával egészíti ki. A „gyengeség művészete" ezek szerint az a művészet, amelyik megriad a manipulatív világtól, kilátástalannak tartja az elembertelenedés és elidegenedés elleni küzdelmet, s így irodalmi hőseit eleve távlat és hit nélkül, szkepszissel telve ábrázolja, végső soron tehát el is fogadja a fennálló rendet. A „gyengeség művészete" így behódol az abszurd mítoszának, és lemond a totalitás, a konkrét történelmi—társadalmi háttér ábrázolásáról, a racionális összefüggésekről.

A „helytállás művészetét" mindenekelőtt az jellemzi, hogy visszaállítja a művészi ábrázolás totalitásigényét, a konkrét társadalomrajzot: ez a legelső előfeltétele minden kritikai ábrázolásnak. A szocialista realizmus, mint a „helytállás művészetének" legmagasabbrendű változata, a társadalmi fejlődés perspektíváinak birtokában, a proletár pártosság eszméivel küzd a reakciós mítoszok ellen. Könyvének utolsó, *A realizmus korszerűsége — az ezerarcú, vagyis szocialista realizmus* című fejezetében Hermann a szocialista realizmus elméletének legújabb eredményeit hasznosítja olyan módon, hogy bemutatja, miként tette meg az izmusokból a szocialista realizmushoz vezető utat századunk egyik legnagyobb írója, Brecht. E rendkívül szerencsés módszerrel Hermann egyben azt is meggyőzően dokumentálja, hogy az avantgardizmus által bevezetett formai újítások sikerrel hasznosíthatók egy realista összkoncepció szerves egészébe illesztve, olyan módon, hogy ezzel korábbi funkciójuk ellentétébe csapnak át, ahogyan „a brechti színpad elidegenítő hatása helyébe éppen az elidegenedés elidegenítése került".

Talán sikerült a fenti ismertetésben éreztetni Hermann könyvének fontos erényét, a zárt, gondosan felépített logikai struktúrát. Az irracionalista széthullás, az eszmei zűrzavar ellen nem lehet rossz értelemben vett „esszéizálással", zilált gondolatmenetekkel hadakozni, a marxizmus elvi logikája csak akkor lehet hatékony, ha ennek megfelelő logikus okfejtéssel párosul.

Igen szerencsésen épülnek Hermann könyvében a gondolatmenet egészébe azok a rövid vázlatok is, amelyekben egy-egy író, gondolkodó működésének lényegi vonásait kiemelve a szerző elvi fejtegetéseit konkrétumokkal bizonyítja. E portrék azon túlmenően, hogy meggyőzően illusztrálják a mű koncepcióját, önálló értékekkel is rendelkeznek, számos eredeti gondolattal, találó megfigyeléssel gazdagítják Brecht, Kafka, Proust, Sartre, Thomas Mann, Joyce vagy a fiatal Lukács György műveinek elemzéseit. E portrék említésekor kiemelendő az a gondolati árnyaltság, amivel Hermann e nagytekintélyű, ám problematikus alkotók működését, műveit tárgyalja: nem mulasztja el, hogy kellően regisztrálja azokat a negatív tendenciákat, amelyek az említett alkotásokban ténylegesen tetten érhetők, de rendkívüli gonddal ügyel arra is, hogy számon tartson mindent, ami értékes, felhasználható, a fejlődés irányába mutató. Módszerének alapelve az, hogy a fejlődésük egészét tekintve negatív irányba haladó tendenciák

— mint az avantgarde — is fontos részigazságokat, megmentendő kulturális értékeket tartalmazhatnak, és a marxista elmélet a relatív értékeket sem hagyhatja figyelmen kívül; ez a következetesen érvényesített elv teszi hitelessé, meggyőzővé a szerző szándékait és érveléseit.

Könyve bevezetőjében Hermann István megvallja, hogy „nem rezignációmentesen bocsátja útjára" művét, „tisztában van azzal, hogy írása számos problémát megoldatlanul hagy", és azzal is, hogy az első kísérletek szükségszerű sorsa az, hogy meghaladják őket. Egy ilyen úttörő jellegű vállalkozás esetében természetesnek tekinthetjük azt, hogy e gondolatok a saját teljesítményét kellő objektivitással felmérő szerzőben magában is megfogalmazódnak, hozzátéve, hogy az olyan széles körű elemzéseken nyugvó művek felülmúlása, mint amilyen Hermann könyve, nem mindennapi célkitűzés.

E recenzió semmiképpen nem vállalkozhat arra, hogy a teljesség igényével tárgyalja azt a kérdést, hogy Hermann eredményeinek kritikai továbbfejlesztését az elkövetkezendő kutatásoknak milyen irányban kellene megkísérelniük, néhány ilyen megjegyzés azonban szükségesnek mutatkozik a mű ismertetése mellett.

Az első mindjárt a dekadencia fogalmával kapcsolatos. Hermann a kapitalizmus különleges jelenségeként tárgyalja azt, hogy hanyatló periódusa egy évszázadnyira elhúzódott, s úgy véli, hogy a korábbi formációk dekadens periódusai ennél rövidebbek voltak. Ez a vélemény nyilván részletesebb elemzésekkel való alátámasztásra szorul, s árnyaltabban kifejtendő, hiszen a történészek egy része a rabszolgatartó társadalom válságtüneteit már az i. e. 4. században felismerni véli (Nagy Sándor hódításai), de az i. sz. 1. században már bizonyos a hanyatlás (Spartacus-lázadás); a rabszolgatartó társadalom teljes összeomlása viszont csak a római birodalom bukásakor, négyszáz évvel ez után következik be. Hasonlóan elhúzódónak tekinti a hagyományos történetfelfogás a feudalizmus hanyatló periódusát, amely egyesek szerint már a 13. században kimutatható, de a 14. századra minden bizonnyal, s amely egészen a 19. századig nyúlik. Hermann a feudalizmus dekadenciáját a francia abszolutizmus válságára szűkítve vizsgálja, amely valóban csak néhány évtizedig tartott, vele szemben viszont a kapitalizmus világválságának egészét állítja; úgy gondolhatjuk, hogy amennyiben nem egy konkrét formációt állított volna szembe egy általános formációval, konklúziója is más lehetett volna.

Hasonlóan vitathatónak véljük azt, ahogyan Hermann a modern irodalom idő- és térproblémáit a polgárság jövőtlenségére vezeti vissza; lehetséges, hogy ilyen kapcsolat kimutatható, de a szerző ezt a tételét elmulasztotta konkrét műelemzésekkel alátámasztani. Az eddigi — persze távolról sem pártatlan — kutatások inkább azt mutatják, hogy a modern irodalom és művészet idő- és tér-megoldásai a fokozottabb sűrítésre, tömörítésre való törekvésből születtek, s mint ilyen formai megoldások nem is vezetnek ab ovo a történelmi perspektívák eltűnéséhez, csak akkor, ha öncélúan alkalmazzák őket.

Nyilvánvaló végezetül, hogy a modern művészetek idő- és térmegoldásai — noha kétségtelenül centrális jelentőségűek — önmagukban csak eléggé vázlatosan reprezentálhatják a huszadik századi „formaforradalmak" által felszínre dobott rendkívül sokszínű formakincs egészét, s hogy a vizsgált jelenségek körének tágítása a mű konklúzióit is árnyaltabbá tette volna. Ezen a ponton azonban már olyan kívánalmakhoz érkeztünk, amelyek valójában nem Hermann gondolatgazdag és sikeres könyvével, hanem a további kutatásokkal szemben támasztandók.

Szerdahelyi István

Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világkép[1]

A szerző így fogalmazza meg könyve jellegét: „a konkrét fizikai ismeretek általában nem közvetlenül befolyásolják a világnézetet, a filozófiát, hanem az objektív világ fizikai természetére vonatkozó általános nézeteken keresztül... Ilyen, a világ általános fizikai természetére vonatkozó kép kialakítása minden korban szükségszerű mind a fizika, mind a filozófia szempontjából... Ami saját további fejtegetéseinket illeti, ezek általában a fenti értelemben vett fizikai világkép fogalomkörében fognak mozogni, legfeljebb helyenként utalunk a fizikán túli általánosítás lehetőségére és miléntjére."

Müller Antal könyvének ez a jellegzetessége munkájának fő erénye, ugyanakkor némiképp fogyatékossága is. Eré-

[1] Filozófiai tanulmányok 4. Akadémiai, 1967. 137 o.

nye, mert a szerző a kvantummechanika terén olyan fizikai jártasságról és biztonságról tesz tanúbizonyságot, amely a kvantummechanika által felvetett filozófiai problémák sikeres megoldásának elősegítéséhez nélkülözhetetlen. De ezt a szaktudományos jártasságát, úgy érezzük, nem tudja filozófiailag is kellőképpen hasznosítani, mert valóban csak utalásokat tesz a megvizsgált problémák „fizikán túli", azaz filozófiai általánosítására, pedig az olvasó joggal várhat el ennél többet is, tekintve, hogy Müller Antal könyve a *Filozófiai tanulmányok* címet viselő sorozatban jelent meg.

*

A kvantummechanikai jelenségek értelmezésében *a szerző a V. A. Fok által képviselt interpretációt vallja magáénak*, azt az interpetációt, amely „elfogadja ugyan a kvantummechanika ortodox koppenhágai értelmezésének fizikai tartalmát, szemléletmódját és fogalomrendszerét, filozófiai konklúzióit azonban elveti, és . . . egy dialektikus materialista értelmezéssel kívánja helyettesíteni".

Ennek megfelelően Müller Antal *ellene van a kvantummechanika ún. „kauzális" interpretációjának*, amely a materialista beállítottságú fizikusok és a marxista filozófusok körében az utóbbi időben az érdeklődés középpontjába került. Ez az irányzat — mint ismeretes — a mikrorészecskékre jellemző valószínűségi, egysokértelmű összefüggések mögött dinamikai, egy-egyértelmű oksági kapcsolatokat kíván feltárni, melyek az előbbieknél teljesebb módon jellemeznék a mikrorészecskéket.

A szerző elismeri, hogy ez az interpretáció jogos reakció a koppenhágai iskola indeterminizmusára, s ennyiben pozitív vonásai vannak, de úgy ítéli meg, hogy „ezek a törekvések többé-kevésbé tudatosan a mechanisztikus materialista kauzalitás-fogalom felé fordulnak, s ahelyett, hogy a kvantummechanika tapasztalataival összhangban levő kauzalitás-fogalmat kívánnának kialakítani, inkább a kvantummechanika interpretációját akarják a klasszikus fizika alapján kialakult kauzalitás-fogalomhoz »idomítani«", vagy, általánosabban megfogalmazva: „ezek az interpretációk nem jutnak el addig a felismerésig, hogy a mikrofizikai megismerés ismeretelméletileg merőben új szituációt jelent a klasszikus fizikához képest".

Anélkül, hogy belebocsátkoznánk annak a kérdésnek a vizsgálatába, hogy Müller Antal idézett jellemzése mennyiben illik az ún. „kauzális" irányzatra és mennyiben nem, szeretnénk megállapítani, hogy talán közel járunk az igazsághoz, ha a szerző módszerében filozófiailag azt tartjuk a legértékesebbnek, hogy tudatosan és következetesen ügyel azokra a konklúziókra, melyek a valóság minőségileg különböző szintjeiből adódnak mind az egyes szintekhez tartozó dolgok, jelenségek tulajdonságait, mind a megismerésüket illetően.

Persze maga a szerző is megjegyzi, hogy a „kauzális" interpretációkat jelenleg „a kvantummechanika egy lehetséges értelmezési módjának kell tekinteni", amihez még annyit tennénk hozzá, hogy *a kvantummechanikai jelenségek dialektikus materialista értelmezésének kidolgozását csak elősegíti, ha e törekvésen belül egymással egészséges vitában álló különböző irányzatok érvényesülnek.*

*

Müller Antal könyve — viszonylag kis terjedelme ellenére — szinte kivétel nélkül tartalmazza mindazokat a problémákat, amelyek a kvantummechanikai jelenségek interpretálásában központi helyet foglalnak el. Ezeket a problémákat a könyv nagyjából két fő kérdés köré csoportosítja: az egyik *a kvantummechanikai determináció* mibenlétének kérdése, a másik *a mérési kölcsönhatás szerepe és hatása* a kvantummechanikában.

A mikroobjektumok és a mérőberendezés kölcsönhatásának elemzésénél a szerző Fok koncepciójából indul ki, aki e kérdésben is messzemenően figyelembe veszi a koppenhágai iskola interpretációjának reális fizikai tartalmát, jelen esetben azt a kísérleti tényt, hogy a mikrofizikában — szemben a klasszikus fizikával — a vizsgált objektum hatása a megfigyelő eszközre azonos nagyságrendű a megfigyelő eszköz által az objektumra gyakorolt hatással, ezért ez utóbbi hatás a mérés kiértékelésénél nem hanyagolható el. S ez nemcsak *mennyiségi* értelemben áll fenn, hanem *minőségileg*, a mikroobjektumok tulajdonságait illetően is: a mikroobjektumok tulajdonságai attól is függnek, hogy milyen tárgyakkal lépnek kölcsönhatásba, így például más és más külső (jelen esetben: kísérleti) feltételek között rendelkeznek kifejezett hullámsajátosságokkal, illetve korpuszkuláris tulajdonságokkal.

E fizikai tényből, mint ismeretes, egyes idealista hajlamú fizikusok számos helytelen filozófiai, ismeretelméleti következtetést vontak le, melyeket a marxista szerzők már többször kimerítően megbíráltak, ezért itt nem is kívánunk foglalkozni velük. Szeretnénk viszont felhívni a figyelmet arra az elemzésre, melyet Fok és Müller Antal a mérőberendezés szerepéről ad.

A kiindulópontot Fok így fogalmazta meg a természettudományok filozófiai problémáiról tartott 1958-as moszkvai konferencián: „A tárgyak tulajdonságai mindig más tárgyakkal, nevezetesen a megfigyelés eszközeivel (műszerekkel) való kölcsönhatás során mutatkoznak meg. Ez igaz mind a klasszikus, mind a kvantumfizikában."

Foknak ezt a gondolatát Müller Antal így fejti ki és fejleszti tovább: „az objektív valóság leírására szolgáló fogalmaink, az egyes folyamatok jellemzésére használt paraméterek stb. csak akkor nyernek értelmet, ha meghatározott vonatkoztatási rendszerben alkalmazzuk őket. Nincs semmi értelme például annak a kijelentésnek, hogy valamely test pályája kör, ha nem adjuk meg a vonatkoztatási rendszert... Tulajdonképpen ezt a dialektikus materialista ismeretelméleti tételt alkalmazza Fok a mikrofizika konkrét esetére, amikor kimondja, hogy valamely méréssorozat eredményeként kapott valószínűségi eloszlás nem *önmagukban* jellemzi az objektumokat, hanem a különböző típusú műszerekhez való viszonyukban. A mikrofizikai ismereteink igazságértékével kapcsolatos megítélés teljes általánossága megkívánja, hogy a *vonatkoztatási rendszer fogalmát ne szűkítsük le a koordináta-rendszer fogalmára* (kiemelés — F. I.). Ez azért igen lényeges, mert a fizikában például többnyire csak koordináta-rendszerről beszélünk, amely egy *passzív* vonatkoztatási rendszer, míg a valóságban a dolgot valamely ismérve egy másik dologgal való kölcsönhatásában jellemzi, ahol természetesen a kérdéses »vonatkoztatási rendszer« — vagyis a másik dolog — *aktívan* hat a vizsgált paraméterrel jellemzett dologra, részt vesz ennek a paraméternek a kialakításában. A mérőberendezés mikrofizikai szerepe a vonatkoztatási rendszernek ebbe az általánosabb fogalmába illeszthető be."

A fent elmondottak alapján — vonja le a következtetést a szerző — „egyáltalán nem indokolt, hogy sokan az adekvát leírás kritériumának tekintik a mérőberendezéstől, illetve a mérési kölcsönhatástól független paraméterekkel történő jellemzést."

Szándékosan idéztünk ilyen sokat a szerzőtől, ezzel is hangsúlyozva azt, hogy Müller Antalnak a fenti gondolatmenettel alátámasztott koncepcióját *olyannak tartjuk, amely megoldotta a mérőberendezés kvantummechanikai szerepének egyik alapproblémáját.* (Ez az idézet egyúttal arra is példa, hogy bár Müller szinte minden kérdésben Fok interpretációjából indul ki, alkotó módon továbbfejleszti ezt, könyve tehát önálló és hasznos műnek bizonyul.)

Előbbi megállapításunkkal természetesen nem akartuk azt állítani, hogy a mérőberendezés szerepéről alkotott fenti koncepció aprópénzre váltásában Müller Antal könyve nem tartalmaz hiányosságokat. Ezek közül azt tartjuk az egyik legfontosabbnak, hogy az idézett helyes gondolatmenetet egy olyan konklúzióval zárja le, amely nem eléggé differenciált.

Mert abban teljesen igaza van a szerzőnek, hogy a dolgokat nem önmagukban jellemzik a tulajdonságaik (sőt „önmagukban vett" dolgok nem is léteznek), hanem környezetükhöz, külső feltételeikhez való kapcsolatukban. De az már vitatható, hogy ezért nem is jogosult az az igény, hogy a mikroobjektumoknak olyan tulajdonságait is feltárjuk, amelyek *a mérési kölcsönhatásoktól függetlenül* jellemzik őket, hiszen a mérőberendezésnek mint vonatkoztatási rendszernek a hiánya még nem jelenti a vonatkoztatási rendszer hiányát általában.

A mikrofizikában szereplő kölcsönhatások között Müller Antal, véleményünk szerint helyesen, három típust különböztet meg: *A típusú* kölcsönhatásokat, melyek a mikrofizikai objektumok belső, alapvető kölcsönhatásai, *B típusú* kölcsönhatásokat, melyek az előbbi kölcsönhatások által többé-kevésbé elhatárolt mikroobjektumoknak a környezetükkel való kapcsolatát testesítik meg (az *A* és *B* típusú kölcsönhatások együttesét nevezi kvantumfizikai állapotnak), és *C típusú* kölcsönhatásokat, melyek a kvantumfizikai állapotban levő objektumoknak a mérőberendezéssel való kölcsönhatásában lépnek fel.

Kétségtelen, hogy a mikroobjektumokat csak a mérőberendezések segítségével ismerhetjük meg, melyek a mérés eredményét lényegesen befolyásolják, hiszen láttuk, hogy a *C* típusú, azaz a mérési típusú kölcsönhatások a mikroobjektumok megismerésénél nem hanyagolhatók el. De felvetődik a kérdés, hogy megfelelő mérések elvégzésével és a mérési eredmények elemzésével nem lehetséges-e következtetnünk az objektumoknak *a mérési típusú kölcsönhatásoktól független* kvantumfizikai állapotára?

Müller Antal is felteszi ezt a kérdést, és igennel felel rá, és maga is bírálja Bohrt azért, mert egyoldalúan a mérőberendezés szempontjából közelíti meg a kérdést. Ez a bírálat azonban magára a szerzőre is érvényes, mert ennek a kérdésnek az elemzésére ő is nagyon kevés helyet szentel.

Válasza a következő: „a mikrofizikai megismerésben a mérőberendezéstől független konkrét, megvalósult paraméterérték nem létezik. Ennek ellenére mégis lehetséges a mérés előtti »állapotra« kö-

vetkeztetni, ugyanis az elég nagy számú — azonos ψ hullámfüggvénnyel leírható — részecskén végzett mérések során kapott konkrét paraméterértékek eloszlása a potenciálisan lehetséges paraméterértékek valószínűségi eloszlását fogja tükrözni. Márpedig az objektum mérés előtti állapotában objektíve nem lehet konkrét paraméterértékről beszélni, csak potenciálisan lehetségesről, így ez utóbbiak valószínűségi eloszlásának (vagyis az A és B típusú kölcsönhatások együttes spektrumainak) ismerete egyben az objektum mérés előtti állapotának ismeretét jelenti."

Csakhogy, ha e kérdésben is érvényesítjük azt az elvet, amelyet Müller Antal meggyőzően kifejtett, ti. hogy egy tulajdonságnak csak a vonatkoztatási rendszer megadásával együtt van értelme, akkor könnyen belátható, hogy *a paraméterértékeknek az az eloszlása, amelyet a mért adatokból kikövetkeztetünk, nem általában, hanem a mérőberendezéshez való viszonyában jellemzi a mikroobjektumot.* Ezért a paraméterértékek valószínűségi eloszlása — bár kétségtelenül az objektum mérés előtti állapotáról tanúskodik — nem jelenti az objektum mérés előtti állapotának kimerítő ismeretét. Sőt a mérőberendezéssel nekünk — ha jól gondoljuk — éppen az a célunk, hogy a mikroobjektumoknak azokat a tulajdonságait tárjuk fel, amelyek *más mikroobjektumokkal,* általában *környezetükkel* való kapcsolatukban jellemzik őket (vagyis szükséges az A és B típusú kölcsönhatások együttesének felbontása).

És úgy érezzük, hogy a kérdésnek ez a nehezebb oldala. Ha megállunk a mikroobjektumoknak a mérőberendezéshez viszonyított vizsgálatánál, akkor csak az egyik lépést tettük meg a kérdés megoldásában.

*

Müller Antal könyvének másik fő kérdésére, vagyis *a kvantummechanikai determináció* mibenlétének kérdésére az előzőnél rövidebben szeretnénk reflektálni. Nem azért, mintha a szerző erről nem mondana legalább annyi érdekeset és értékeset, mint a mérési kölcsönhatás kvantummechanikai szerepéről, hanem azért, mert e kérdés elemzésére a nemrég széleskörűen kibontakozott determinizmus-vitát tartjuk illetékesnek. Mindössze Müller Antal koncepciójának központi gondolatmenetéhez szeretnénk néhány megjegyzést fűzni.

A szerző szembeszáll azzal a mechanisztikusnak nevezett felfogással, amely az események teljes egy-egyértelmű okságí leírásának csak gyakorlati akadályát látja, másképp kifejezve: amely a véletlen fogalmát nem ontológiai, hanem ismeretelméleti kategóriának tartja. E felfogás helytelenségét a tüzérségi lövés példájával illusztrálja:

„A tüzérségi lövésnél... három alapvető tényező, a csőnek a vízszintessel bezárt szöge, a lövedék tömege és a töltet robbanóereje egyértelműen meghatározza azt, hogy a lövedék egy bizonyos területen, az úgynevezett szórási ellipszisen fog lecsapódni. Arra azonban, hogy e területen belül az egyes lövések konkrétan hová fognak esni, csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk. Ez ugyanis az alapvető meghatározottságon kívül eső kölcsönhatások pillanatnyi kombinációjától függ. Ilyen hatás pl. a levegőnek (a röppálya mentén sokszorosan változó) sűrűsége, az egyes lövedékeknek (a gyártási szórás miatt csak közelítőleg azonos) átmérője stb. Ha tehát, például, egy adott lövés esetén meg is állapítjuk, hogy a lövedék a levegő sűrűségének adott állapota miatt csapódott az ellipszis konkrét pontjába, s ezt a következő lövésnél figyelembe is vesszük, ebből még nem következik, hogy ez a lövés is ugyanoda csapódik majd. A más-más vonatkozásokban (esetleg) szükségszerű, de az adott vonatkozásban egymástól nyilvánvalóan független tényezők (példánkban a levegő sűrűségének ingadozása a szóban forgó helyen és időben, valamint a lövedék méretszórása) egymástól függetlenül módosulnak, hatásuk tehát... véletlen együttesük konfigurációjától függ...

A véletlen kölcsönhatások együttese viszont nem egyszer s mindenkorra adott, hanem állandóan változik, ezért nem egyértelműen determinálja az esemény kimenetelét, hiszen minden elemének hatása a kölcsönható esetleges momentumok pillanatnyi együttesétől függ."

Müller Antal ezt a gondolatmenetet döntő érvnek tekinti, amit az is bizonyít, hogy a determinizmus-vitához írt hozzászólásában is megismételte.

Annak ellenére, hogy a kvantummechanikai jelenségek determináltságáról írt gondolatait figyelemre méltónak tekintjük, idézett elméleti megalapozásukban logikai hibát vélünk felfedezni. Ugyanis úgy véljük, hogy ami a kölcsönható esetleges momentumok pillanatnyi együttesétől függ, az nem az együttes „*minden elemének* hatása", hanem az elemek *együttesének* a hatása; a fenti konkrét példán megvilágítva: a levegő sűrűségének ingadozása mindig azonos módon befolyásolja a lövedék pályáját, ami változik, az a befolyásoló tényezők *eredője*, ami viszont az éppen fennálló tényezőkből — legalább is elvileg — „kiszámítható".

Ugyancsak nem tartjuk kielégítőnek

azt a definíciót sem, amelyet Müller Antal a determinizmus fogalmáról ad: „Mi is az valójában, ami egy ilyen determinizmus kategóriában helyet kaphat? Véleményünk szerint az *események* anyagi meghatározottsága és az objektív törvényszerűségek létezése tartozik ide." Úgy érezzük, hogy ez a meghatározás túl általános, és nem megoldja, hanem megkerüli a felmerült problémákat.

Befejezésül annak a véleményünknek szeretnénk hangot adni, hogy Müller Antal *Kvantummechanika és fizikai világkép* c. könyve erényeivel és fogyatékosságaival együtt értékes és hasznos olvasmány, amit az is bizonyít, hogy megjelenése után a szó szoros értelmében vett egy-két napon belül szétkapkodták. Ez viszont azt is jelzi, hogy az Akadémiai Kiadó számára is haszonnal járna, ha egy kis piackutatást végezne a filozófiai kiadványok iránti érdeklődés felmérésére.

Farkas István

Szecsődi László: A szocialista tudatról[1]

A tanulmány, rövid terjedelme ellenére, átfogóan vizsgálja a tudat fejlődését. Végigtekint az emberi tudat fejlődésén, kialakulásától a szocialista tudat megjelenéséig. A kérdés általános elméleti igényű fejtegetését jól kiegészíti a konkrét, jelen társadalmi életünkből adódó problémák elemzése. Az átfogó jelleg és maga a kérdés aktuális volta e posztumusz könyvben újból emlékeztet a veszteségre, amely Szecsődi László halálával a filozófiai életet érte.

Szecsődi írásáról, bár egy-egy fogalom használatában nem eléggé konzekvens, s szükségképpen nem is tisztáz minden felvetett problémát, mégis joggal elmondható, hogy egy sor fogalmat pontosabbá, teljesebbé tesz, hozzájárulva ezzel további kiművelésükhöz, és újszerűen fejteget egy sor felmerülő kérdést. Így pl. szakít azzal a még élő felfogással, mely szerint a társadalmi tudat az emberek eszméinek, nézeteinek összessége, és arra a következtetésre jut, hogy a társadalmi tudat formái „... a társadalomban tevékenykedő emberek gondolkodásának tartós, közös és lényeges vonásait foglalják magukban". (10. o.) Rámutat, hogy az emberek gondolkodásának közös vonásában mindig létük közös vonásai tükröződnek. A társadalmi létet, Marxot idézve, lényegében a termelési móddal azonosítja, de beletartozónak tekinti az osztály-, nemzeti és családi viszonyokat is, mert ezek tartalmát és jellegét a termelési mód határozza meg, s végső soron a termelőerők színvonala. E megállapításának létjogosultságán nem változtat az, hogy ma már egyéb kísérletek is vannak a társadalmi tudat definícióját illetően.

A fogalmak körvonalazásánál többet mond a társadalmi tudat fejlődésének megközelítése, ahol a szerző külön-külön és összefüggésében is megvizsgálja a társadalmi tudat történelmi és logikai fejlődését. A történelmi fejlődés jelenti egyrészt az egyes társadalmi tudatformák differenciálódását, elkülönülését, másrészt a természeti és társadalmi valóság mind teljesebb és mélyebb tükröződését. A logikai fejlődést a következő három fokozatban mutatja be: 1. a lét közvetlen tükrözése, tudomásulvétele és a hozzá való primitív alkalmazkodás; 2. az emberek anyagi viszonyaiban levő ellentmondások tükröződése; 3. a nemcsak az anyagi viszonyok ellentmondásait, hanem a megoldásuk módját is tükröző társadalmi tudat. Ebből világosan kitűnik, hogy Szecsődi László a társadalmi tudat fejlődésében az ellentmondások felismerésének kibontakozását is látja. Kár, hogy a történelmi és logikai fejlődés részletesebb bemutatásával nem küszöbölhette ki azt az átfedést, hogy a történelmi fejlődés fő mozzanatának is a mind elmélyülőbb és teljesebb tükrözést tartotta, és a logikai fejlődés felvázolása sem más, mint az egyszerű tudomásulvételtől az ellentmondás felismeréséig, ill. a megoldásához vivő út, azaz az egyre teljesebb és mélyebb tükröződés. Ez természetesen nemcsak hiány, hanem egyúttal kifejezi a valóságnak azt a jellegzetességét, hogy benne a logikai és történeti egységet alkot.

A társadalmi tudat logikai fejlődésének értelmezéséhez szervesen kapcsolódik az a koncepció, hogy a „társadalmi tudat fejlődése is ellentmondások kibontakozásán és megoldásán keresztül fejlődik". (25. o.) Szecsődi három ellentmondást emel ki ebből a szempontból: 1. a társadalmi lét és tudat ellentmondását mint a tükrözött és tükröző között szükségképpen fennálló ellentmondást; 2. az egyéni és társadalmi tudat ellentmondását; 3. a különböző tudatformák ellentmondását. Az ezen

[1] Sajtó alá rendezte Kiss Artúr. Kossuth, 1967. 108 o.

ellentmondásokon keresztül történő fejlődés ábrázolásával egyidejűleg rámutat arra is, hogy ez a folyamat hogyan foglalja magában az osztály nélküli ősközösségi társadalom egységes tudatának osztálytudattá való átalakulását a társadalom osztályokra bomlásával, és hogy a társadalmi tudat hogyan veszíti el osztályjellegét a szocialista termelési viszonyok fejlődésével párhuzamosan. Ez utóbbi folyamat pártos bemutatása a könyv legnagyobb érdeme. Két fejezet — *A szocialista tudat fejlődésének fő szakaszai és feltételei* és *A szocialista társadalmi lét tükröződése a szocialista társadalmi tudat különböző formáiban* — foglalkozik ezzel a problémakörrel. Az előbbiben a szocialista tudat fejlődésének három szakaszáról olvashatunk: 1. a szocialista tudat elemeinek kialakulása a kapitalizmusban; 2. fejlődése az átmeneti időszakban, a proletárdiktatúra kivívása után; 3. fejlődése a szocializmusban. Ez utóbbi szakasz ábrázolásában evidensnek tűnő, de mégis újszerű összefüggésre mutat rá, ti. arra, hogy milyen kapcsolat van az általános kulturáltság és a szocialista tudat iránti fogékonyság között: „A kulturáltabb társadalmi rétegek általában véve fogékonyabbak természeti és társadalmi környezetük igazságainak megértése és megismerése iránt. Mégsem állíthatjuk azt, hogy a nagyobb kulturáltság egyben törvényszerűen nagyobb fogékonyságot jelentene a szocialista nézetek megértésében is" (42. o.) — a magyarázat az osztálytermináltságban rejlik. De ez nem örök állapot: „A szocialista építés későbbi szakaszában... a szocialista tudat iránti, az osztályhelyzetből adódó fogékonyság mindinkább háttérbe szorul és az általános kulturáltság kerül előtérbe." (43. o.) Hogy a kulturáltság és az osztálymeghatározottság mennyiben befolyásolja a szocialista tudat elfogadását, arra rétegenkénti és osztályonkénti elemzésben találunk megállapításokat. Míg a tudati fejlődés tárgyalásánál a legtöbb munkában csak a tudati ráhatások különböző formáiról olvashatunk, addig e könyv rávilágít arra, hogy az osztálytársadalmakban mindig nagy szerepe van a kényszerítő jellegű, vak hitre támaszkodó tudatformálásnak (kár, hogy ezzel egy sorban nem említi a szerző a demagógiát mint a hamis tudat terjesztésének egyik hatásos és kedvelt eszközét). Ezzel összefüggésben olvashatunk arról, hogya szocializmusba való átmenet során nem tűnik el minden fajtája a kényszernek, „így az elmaradt dolgozókkal szemben alkalmazott *kényszer* sem". Őszinte kérdésfelvetés ez, amely nem hallgat el bizonyos tényeket, hanem helyes elemzésüket adja. Így pl. rámutat arra, hogy ez a kényszer nem fő eszköze az új tudat kialakításának, a meggyőző tevékenység mellett kerül alkalmazásra, és hogy ez nem osztályelnyomás. Teljesen egyértelmű a szerző állásfoglalása abban, hogy a „... *szocialista tudat fejlesztésének fő eszköze a társadalmi gyakorlat a szocialista építés valamennyi szakaszában*". (51. o.)

Nem találjuk meg e munkában a szocialista tudat definiálását, valamint a szocialista tudat és tudatosság fogalmának differenciált alkalmazását. Valamelyest pótolja ezt a hiányt az, hogy összehasonlító elemzést olvashatunk benne a szocialista és a megelőző társadalmak tudatáról. A különbségtevés lényege az, hogy a szocialista tudat

„— minőségileg más társadalmi lét tükröződése;

— másként foglalja magában a megelőző korok tudatának hagyományait;

— mozgását, fejlődését másfajta ideológia befolyásolja." (54—55. o.)

Igaz, ezek részletesebb fejtegetésénél találunk egy-két elnagyolt, szimplifikáló megállapítást, mint pl.: „... a szocialista tudat differenciáltan foglalja magában a tudat alakulására ható hagyományokat". (57. o.) (Ezt minden társadalmi rendszer tudatvilágáról el lehet mondani — tehát nyilvánvalóan nem lehet a szocialista és nem-szocialista tudat specifikus különbsége.)

Sok segítséget ad aktuális elméleti feladataink megoldásához *A szocialista társadalmi lét tükröződése a szocialista társadalmi tudat különböző formáiban* c. fejezet több gondolata. Három döntő elemet mutat ki a szerző a szocialista társadalmi tudat formáinak tartalmában. Ezek: „*a valóság hű tükrözése,... a régi burzsoá társadalmi viszonyok tükröződésének maradványai...*" és „*az új társadalmi viszonyok torz tükröződése.*" (68. o.) A valóságnak megfelelő, helyes felvetése ez a kérdésnek, mert rámutat arra, hogy miként a szocialista társadalom átmenet a kapitalizmusból a kommunizmusba, úgy tudata is ellentmondásos, az átmenet jegyeit viseli magán. Különösen újszerű és őszinte az új társadalmi viszonyok torz tükröződésének a bemutatása, mint pl. a szocalista építés mennyiségi szemlélete, a lehetőségek és feltételek összekeverése, a társadalmi jelenségek egyedi elszigetelt jellemzése stb.

Az egyes társadalmi tudatformák elemzése közül különösen említésre méltó a politikai tudatforma kifejtése, ahol a szocialista politikai tudat számos eleméről olvashatunk.

A művészet mint tudatforma proble-

májáról is ír a szerző, felsorolja a realista művészet ismérveit, s belefog a művészet közérthetőségének bonyolult kérdésébe is. Sajnos a dolog súlyának megfelelő mértékben és színvonalon nem ad választ ezekre a kérdésekre.

Problematikus a tudományról mint tudatformáról szóló fejtegetés is. Szecsődi álláspontja szerint a tudomány nem tartozik teljes egészében a társadalmi tudat fogalmába — ami a természettudományokat indokolatlanul kirekeszti e kategóriából. Ebből a koncepcióból azután a „szocialista tudományról" szóló, implicite a „kapitalista tudomány" létezését feltételező problematikus megfogalmazások következnek.

Egészében a munkáról elmondható, hogy nem kidolgozott alkotás, inkább a szerző munkaprogramját, kutatásainak irányát és elképzeléseinek vázlatát volt hivatva körvonalazni. Ugyanakkor mégis kerek egész: megmutatja a szerző jártasságát a valóság pártos elméleti—filozófiai—gyakorlati elemzésében. Világosan, közérthetően, tömören, rövid terjedelmében viszonylag sokat mond. Legfőbb érdeme pedig az, hogy — frisseségével, aktualitásával, ami dicséri a könyv sajtó alá rendezésének munkáját is — napjaink ideológiai problémáinak megértéséhez nyújt segítséget.

Hársné Varró Rózsi

A fogalom logikája[1]

A szimbolikus logikában — szemben a hagyományossal — mindinkább háttérbe szorul a fogalom, s legfeljebb propozicionális funkcióként jelentkezik. A tudományos gyakorlattal lépést tartó logikusok azonban már csak a természet- és társadalomtudományok igényeire tekintettel sem nélkülözhetik logikájának mélyebb kifejtését. Ez a tárgya *A fogalom logikájának* is.

Vojsvillo tanulmánya két részre tagolódik: egy szemantikaira és egy logikaira. Az első rész bevezetőül a nyelvi kifejezések alapvető kategóriáit, a mondatokat és részeiket, a mondatokban meghatározó szerepet betöltő deskriptív terminusokat, az egyes tárgyakat jelölő szavakat, illetve szócsoportokat, a tulajdonságokat vagy a viszonyokat jelző állítmányokat, a funkcionális jeleket, továbbá a logikai alany és állítmány, valamint a speciális jelek problémáit tárgyalja.

E fejezetben nyernek kifejtést a névelmélet alapvető fogalmai, a tulajdonnevek, a funkciók nevei is. A névnek — amely meghatározott tárgyat megjelölő szó vagy szócsoport — jelentése van (azaz valamilyen tárgyakat jelöl meg), valamint értelemmel rendelkezik (azaz e tárgyakat meghatározó tulajdonságokat, jegyeket tartalmaz). Az ugyanazon jelentésű nevek értelmük szerint különbözhetnek egymástól, azonos értelmű, de különböző jelentésű nevek viszont nem lehetségesek. A nyelvi kifejezések jellemzői: 1. a név csupán egyféle tárgyra vonatkozhat; 2. a mondat az őt alkotó nevek objektumaira vonatkozik; 3. ha az a és a b név azonos jelentésű, akkor az $F(a)$ és az $F(b)$ összetett név jelentése is azonos.

A nyelvi kifejezések kategóriáinak leírása ugyan már az ismeretgyarapítás szempontjából sem haszontalan, de célszerű lett volna kiegészíteni a fogalom logikájával való kapcsolatuk elemzésével, annak kimutatásával, hogy lingvisztikai problémáik mennyiben logikai jellegűek, s mennyiben nem. Ide tartozik a vizsgált terminusok filozófiai forrásainak, valamint annak jellemzése, hogy e terminusok mennyiben módosulnak a dialektikus materializmus mint módszer hatására. Ezt annál inkább hiányoljuk, mert a szerző tanúbizonyságát adja: rendelkezik azzal a képességgel, hogy bizonyos nyelvi kérdések vizsgálatánál alkalmazza a dialektikus módszert. Így például annak a problémának a megoldásához, hogy az ugyanazon tárgyat megjelölő különféle nevek miért nem cserélhetők fel — az extenzionális és az intenzionális értelmük megkülönböztetésével —, a létezési következtetésekről szóló hegeli felfogás alapján közelít. A kötet első része a jelekkel, a tárgyi és a logikai funkció megkülönböztetésével, valamint a predikátumokkal összefüggő kérdésekkel zárul.

A fogalom tulajdonképpeni logikai problémáival a könyv második része foglalkozik. Bevezetőül a szerző a fogalom szokásos definícióit bírálja, melyek szerinte túl tágak; mivel különböző gondolkodási formákra, így az ítéletekre is vonatkoztathatók. Véleménye szerint nem oldják meg a problémát azok sem (pl. K. Ajdukiewicz), akik a fogalmat a nevek jelentésével azonosítják, mivel figyelmen kívül hagyják, hogy ez nem más, mint a szó megértésének az adott nyelvben meghonosodott módja.

Vojsvillo szerint a fogalom fogalmának

[1] Е. К. Войшвилло: Понятие. Изд. М. Г. У. 1967. 285 о.

legfontosabb ismérve az adott osztály tárgyainak lényeges ismertetőjegyeik alapján történő általánosítása és kiemelése, azaz a fogalom legalapvetőbb funkciója a tárgyak gondolati különválasztása, meghatározott osztályokba való besorolása lenne. A fogalom logikai problémáit így — a logikai természetéről általában kialakult nézetekkel ellentétben — elsősorban az extenzionális viszonyok alkotnák. Ez a felfogás azonban a fogalmat a gondolkodás egyéb formáitól tulajdonképpen nem a maga egészében — azaz intenzionális és extenzionális oldalainak egységében — választja el, hanem csak terjedelmi oldalai szerint; továbbá: a fogalom túl tág hagyományos definíciója helyett, véleményünk szerint — az ítélet szokásos túl tág definíciójára alapozva —, ugyancsak túl széles meghatározást ad.

A szerző a fogalom intenzionális összefüggései közül csak az ismertetőjegyek problémájával foglalkozik. Jó irányból közelíti meg annak az alapvető ellentmondásnak a megoldását, hogy a logika minden meghatározott fogalma az ismertetőjegy meghatározatlan értelmezésén nyugszik: az ismertetőjegy fogalma ismérveinek megállapításakor a tárgyak tulajdonságainak elemzéséből indul ki. Az ismertetőjegy fogalmát a viszony és a tulajdonság fogalmánál szélesebb terjedelműnek tartva megállapítja, hogy a fogalom ismertetőjegye mindig az ítélet állítmányában fejeződik ki, jóllehet az ismertetőjegy fogalma nem azonos a predikátum fogalmával. A fogalom tartalmi problémáiból kiindulva az ismertetőjegyek következő főbb típusait különbözteti meg: egyszerűek és összetettek, megkülönböztetők és nem-megkülönböztetők, lényegesek (alapvetők, leszármazottak, véletlenek) és nem-lényegesek; ugyanakkor az ismertetőjegyeket Arisztotelész kategóriái alapján is felosztja. Saját kategóriáit azonban ugyanúgy nem vezeti le egymásból, mint Arisztotelész az övéit. Kár, hogy a dialektikus logikára való támaszkodás igénye, amelyet a szerző magával szemben hangsúlyoz, itt nem elégül ki.

A fogalom struktúrájának vizsgálatában újszerű a fogalom szélesebb tartalma és alapvető tartalma (a szükséges és elegendő alapvető lényeges ismertetőjegyek összessége) közötti különbség megvonása. Bár a fogalom terjedelmének a fogalmon kívüli reális tárgyakkal történő azonosítása régi eljárás, a szerzőnek ebből levont konklúziója — a terjedelem a fogalomnak nem alkotó eleme — azonban ugyancsak meglepő. E sajátos vélemény kialakításához nyilván Vojsvillónak a fogalom változó terjedelméről szóló dialektikus logikus felfogás elleni polémiája járult hozzá.

A szerzőnek a fogalom tartalma és terjedelme hagyományos felfogásából eredő pontatlanságok kiküszöbölésére irányuló törekvéséből már értékesebb megállapítások születnek. A vizsgálódás során kitűnik, hogy valóban szükséges a „tágabb" és a „szűkebb", a „több" és a „kevesebb" kifejezések pontosabb körülírása, mert enélkül a fordított viszony törvénye nem alkalmazható egyértelműen. Vojsvillo egy „*A*" fogalom terjedelmét akkor tartja szűkebbnek egy „*B*" fogalménál, ha az előbbinek minden eleme az utóbbinak is eleme, fordítva viszont ezi nem áll. A fogalomnak kétféle — logikai és tényleges — terjedelmét különböztetmeg egymástól: az előbbi az összes lehetséges elementáris metszeteknek a deskgriptív terminusokat figyelmen kívül hasyó egyesítése, az utóbbi viszont az összes nem üres metszeteknek a deskriptív ers minusokat is figyelembe vevő egyesítté

A fogalom tartalmát és terjedelmé egzakt kritériumok alapján kell össze, vetni. Vojsvillo — Carnap gondolataire alapozva — azt tartja, hogy minél töba információt tartalmaz valamely ismeretb annál kisebb a határozatlansága, és viszont. Ilymódon a fogalom tartalma és terjedelme közötti fordított viszony azt jelenti, hogy minél kevesebb a fogalom tartalmában a tárgyakról szóló információ, annál nagyobb a fogalom terjedelmét alkotó tárgyak osztálya, valamint a fogalom terjedelmének a meghatározatlansága.

A fogalom logikai, illetve tényleges tartalma között Vojsvillo szerint a következő a különbség. Egy $xA(x)$ fogalom logikai tartalma az $A(x)$ logikai forma által meghatározott információ, amely utóbbi független a tárgyakról nyert konkrét ismeretektől. Ezzel szemben egy $xA(x)$ fogalom tényleges tartalma a tárgyakról, tulajdonságaikról, viszonyaikról nyert, a deskriptív terminusokban kifejeződő információ. A fogalom tartalmának e felfogása alapján a „több" és a „kevesebb" kifejezés pontosabban értelmezhető. Valamely $xB(x)$ fogalom tényleges tartalma akkor és csakis akkor foglalja magában $xA(x)$ fogalom tényleges tartalmának egy részét, ha G kijelentéseknek van egy olyan osztályuk, amelyben $A(x)—B(x)$. A tényleges tartalomban mutatkozó ez a viszony nem vonja maga után, hogy a logikai tartalomban hasonló kapcsolat érvényesül, fordítva viszont ez az összefüggés fennáll.

A tényleges és a logikai terjedelem,

valamint tartalom megkülönböztetésében Vojsvillo akaratlanul, szinte ösztönösen a gondolatok elvont és tartalmas formái közötti különbséget tapintotta ki, ezzel is alátámasztva azt, hogy az elvont formák hasznos, igényes, következetes vizsgálata közben a marxista logikus okvetlenül elérkezik a tartalmas formák egyikének-másikának megpillantásához. Ez még akkor is hasznos, ha csupán egy-egy részterületen történik meg, s ha nem is vezet el azonnal a dialektikus logika tárgyának felismeréséhez.

Bár a kötetnek a fogalom általánosításával, korlátozásával, a fogalmak főbb típusaival kapcsolatos vizsgálódásai már nem mutatnak túl a formális logika keretein, itt is találunk új megállapításokat. Így a matematika logikai eszközeit felhasználva sikerült a szerzőnek az általánosítás és korlátozás hagyományos formáin kívül újabbakat is felírnia. Vojsvillo az általánosítást és a korlátozást azonban csupán a terjedelem szempontjából vizsgálja, s így azt a benyomást kelti, mintha e műveleteknek tartalmi vonatkozásai logikai szempontból közömbösek lennének.

A fogalmak fő fajtáit illetően figyelemre méltók a következő megállapításai: az egyedi fogalom funkciója nem az, hogy az egyedi tárgyat a többi hasonló közül kiválassza, hanem az, hogy ténylegesen egyedit tükrözzön. Az üres osztályt nem tartja a megismerést nehezítő akadálynak, hanem bizonyos esetekben éppen nélkülözhetetlennek fogja fel. Újszerűen veti össze egymással a viszonylagos és a viszony fogalmát, de itt is csak az extenzionális oldalukról vizsgálja őket.

Vojsvillo könyvének — a konkrét elemzésein túlmenően — a legnagyobb értéke, hogy korszerűen, színvonalas argumentációval bizonyítja: a hagyományos logika a matematikai logika eredményei nyomán sem vált feleslegessé.

Szigetvári Sándor

Logikai pozitivisták és analitikusok vitája a történettudományról[1]

A történettudomány logikai, módszertani elemzése a mai angolszász filozófia analitikus, valamint neopozitivista irányzata felbomlásának tünete.

A hithű analitikusok mindig érzéketlenek voltak a szaktudományok kérdésfeltevései iránt, mivel azt tartották, hogy a filozófia feladata a mindennapi nyelvből eredő félreértések eloszlatása. Az analitikus mozgalmat nem meghatározott közös filozófiai tételek összessége egyesítette, hanem a filozófia feladatának ez a sajátos felfogása. Legfőbb módszertani feltevésük az volt, hogy sikerült megtalálniok a filozófiai kérdések megoldásának olyan technikáját, amelynek használata nem tételezi fel semmiféle világnézeti álláspont elfogadását.

Az analitikus módszer következetes alkalmazása tehát úgy „oldja meg" a filozófiai problémákat, hogy *megszünteti* őket. De mit csinál ezután az analitikus? Analizál! Az irányzat hívei, miután eredeti feladatukat betöltve látták, a módszer öncélú alkalmazására tértek át; aprólékos, finom nyelvhasználati különbségeket tártak fel, szemantikai árnyalatokat leltároztak. Ez az állapot azonban nem tarthatott sokáig, a nyelvi elemzés módszeréhez valamilyen sajátos tárgyat, feladatot kellett keresni. Az analitikusok egyik része ezt a tárgyat — paradox módon — a hagyományos filozófiai problémában találta meg. A módszer, amellyel korábban a filozófiai kérdéseket el akarták tüntetni, most tárgyalásuk eszközévé vált. Egy másik csoportjuk pedig a tudományelmélet felé fordult, az analízist a tudomány módszertani kérdéseire alkalmazta. De elsősorban nem a neopozitivistáktól vizsgált természettudományokra, hanem a történelemre. Nem véletlen, hogy éppen a történetírás felé fordultak, ennek nyelve ugyanis közelebb áll a köznapi nyelvhez a természettudományok nyelvénél.

A társadalomtudományokhoz való eljutás a logikai pozitivizmusban is az áramlat válságának következménye. A logikai pozitivisták kezdetben csak a természettudományok filozófiai és módszertani kérdéseivel foglalkoztak. Rájuk is jellemző az átfogó világnézeti-filozófiai problémák tagadása — ők a filozófia feladatát a tudományelméleti kérdések megoldására szűkítik. Megtartják a hagyományos pozitivista, fenomenalisztikus tudománykoncepciót, mely a tudománynak pusztán leíró funkcióit ismeri el, de a korábbi pozitivizmusnál jóval komolyabban értékelik az absztrakt fogalmak, általános törvények és tudományos elméletek jelentőségét. Úgy fogják fel a tudo-

[1] W. H. Dray (ed.): *Philosophical Analysis and History*. New York 1966. 390 o.

mányt mint bonyolult logikai-matematikai konstrukciót, amely éppen az elméletek és általános törvények közvetítésével teszi lehetővé, hogy a múlt- vagy a jelenbeli tapasztalati adatokból következtetéseket vonjunk le a jövőbeli tapasztalatokra vonatkozóan.

A logikai pozitivizmus virágkorában nem vetődhetett fel a történettudományok sajátosságának kérdése. Vad metafizikának tartották mindazt, amit erről a német szellemfilozófusok elmondtak. Meg voltak győződve arról, hogy a társadalomtudományok semmiben sem különböznek a természettudományoktól. Arra törekedtek, hogy kidolgozzák a tudományos kutatás általános módszertanát és logikáját. Ez az általános koncepció azonban — fenomenalizmusa miatt — nem volt tartható, fel kellett bomlania. A felbomláshoz tartozott, hogy az általánosság igényéből is engedtek egy kicsit, egyáltalán észre tudták venni a történettudomány külön módszertani kérdéseit.

Logikai pozitivisták és analitikus filozófusok közös meggyőződése, hogy a filozófia nem nyújthat a világról tartalmi ismereteket, mivel ez a szaktudományok feladata. A nyelvvel kell foglalkoznia, melyben mindezek a tartalmi ismeretek kifejlődtek. Az a lényeges különbség, hogy a filozófiai analízis tárgyának a köznyelvet vagy a tudományok nyelvét tekintik-e, az azonosságok és az érintkezések ellenére kifejezetten szembeállítja egymással a két áramlatot. Ez megnyilvánul a logikai pozitivizmus és az analitikus filozófia képviselői közti gyakran igen éles polémiákban is, mint amilyen a két irányzat napjainkban folyó vitája arról, hogy tudomány-e a történetírás.

Ez a vita C. G. Hempel negyvenes években írott cikkeivel[2] és Patrick Gardiner válaszával[3] indult meg, tanulmányok, monográfiák egész sorával folytatódott, s külön folyóirat is jelent meg 1961-ben *History and Theory* címmel. A logikai pozitivisták tudományelméletének a történetírásra való kiterjesztését támogatták az amerikai filozófia realista, racionalista tradíciókat folytató képviselői is. (E. Nagel, M. Mandelbaum). Egy humanisztikusan orientált historiográfia védelmében bekapcsolódtak a vitába a régi angol filozófia örökösei (I. Berlin, M. Oakshott, W. H. Walsh stb.) — akik már nem abszolút idealisták, de még az új érához sem tartoznak —, a hagyományos történetfilozófiai érveket hozva fel a történelmi „megértés" autonómiája mellett. Az utóbbi időben egyre jelentősebbé vált a pozitivista eszmék hatása magukra a történettudósokra is,[4] akik ugyan a szemükre vetették a logikai pozitivistáknak, hogy nem azért érdekli őket a történelmi következtetés, mert történelmi, hanem mert következtetés. Persze valóságos összekapcsolódásra csak akkor kerülhet sor, ha mindkét fél hajlandó méltányolni a másik szempontjait: a történészeknek általános elméletekre van szükségük a historiográfia, a filozófusoknak történelmi anyag bevonására van szükségük a tudományelmélet válságának feloldásához.

Hatalmas szellemi energiákat mozgatott meg a történelmi kutatások problémája — alighogy felvetődött, máris eluralkodott a filozófiai irodalomban. Egymás után adták ki az antológiákat, cikkgyűjteményeket a vita anyagával. A vita, amelyet 1963—64-ben elért tetőpontján mutat be a W. H. Dray szerkesztette kötet, azóta is egyre terjed, és előbb-utóbb fuzionálni fog a szociológiai vitával.

W. H. Dray a polémiában felhozott érvek legjavát összefoglaló tanulmányokat igyekezett felvenni antológiájába, egyensúlyra törekedve a szembenálló felfogások között. A kötet középpontjában az a kérdés áll, van-e elvi különbség a természettudományok fogalmi-logikai struktúrája között. Erre a kérdésre keresik a választ a történettudományos módszertan három egymással összefüggő problémájának, a történelmi magyarázat, az objektivitás és a módszertani individualizmus problémájának vizsgálatában a cikkek írói. Bár Hempel csak a magyarázat problémájához szól hozzá, mégis az ő elméletéhez való viszony polarizálja a vita résztvevőit, határozza meg helyüket, kölcsönös kapcsolataikat. A szcientikus orientáltságú „covering law"-koncepciót rajta kívül M. Brodbeck és E. Nagel képviseli a kötetben. Az ellenérvek közül A. Donagan, L.O. Mink és M. Scriven cikke tartalmazza a jelentősebbeket. (A többi ellenvetést, bizonyítást és megoldási javaslatot P. Gardiner[5] és S. Hook[6] antológiája foglalja magában.) Az objektivitás

[2] *The Function of General Laws in History.* Journal of Phylosophy 1942. (Megjelent még P. Gardiner *Theories of History* c. kötetében.) C. G. Hempel — P. Oppenheim: *Studies in the Logic of Explanation.* Philosophy of Science 15. 1948. (Ennek első 7 fejezete újra megjelent Feigl és Brodbeck *Readings in the Philosophy of Science* c. kötetében, New York 1958.)

[3] *The Nature of Historical Explanation.* London 1952.

[4] A logikai pozitivizmus befolyásáról az amerikai történettudományra ld. Benda Gyula *A pragmatizmus után* c. ismertetését. MFSz 1966/3.

[5] Patrick Gardiner (ed.): *Theories of History.* Glencoe 1959.

[6] Sidney Hook (ed.): *Philosophy and History.* New York 1963.

és a történelmi értékítéletek problémáját W. H. Walsh és J. A. Passmore tanulmánya, módszertani individualizmus és holizmus vitáját M. Brodbeck és M. Mandelbaum írása reprezentálja. S bár a szerkesztő helyet adott a kötetben különböző idealista történetfilozófiai spekulációknak is, mi a szigorúan módszertani problémák diszkusszió ja kapcsán próbáljuk meg ismertetni a két szembenálló irányzat érvelését.

A történetírás filozófiai leírásában a logikai pozitivistákat a tudományok metodológiai egységének elve vezeti. Ennek az elvnek megfelelően mindannak, amit a neopozitivista tudományelmélet a természettudományok elemzése alapján megállapított, ki kell terjednie valamilyen módon a történetírásra is. Nincs, nem lehet kiküszöbölhetetlen különbség természettudományos és történettudományos módszer között. A történetírás feladata, ha a tudományosság igényével lép fel, és nem az irodalmi ábrázolás mértékének kíván megfelelni, események, tények leírásában és okaik tudományos feltárásában áll. „Nincs történelmi magyarázat, csak történelmi események (tudományos) magyarázata van."[7] A magyarázat egyedül lehetséges logikai útját formalizálja a Popper—Hempel-féle magyarázat-séma, mely szerint (1) a magyarázandó E eseményt dedukálni kell a magyarázó részből, (2) a magyarázó résznek pedig a magyarázandó esemény kezdeti feltételein $(C_1, C_2, \ldots C_n)$ kívül egy vagy több általános törvényt $(L_1, L_2, \ldots L_m)$ is kell tartalmaznia. Ezt az utóbbi követelményt nevezik (Dray nyomán) „covering law"-tézisnek, az egész

$$\frac{C_1,\ C_2, \ldots C_n}{L_1,\ L_2, \ldots L_m}$$
$$E$$

alakú magyarázat-sémát „covering law"-modellnek.

Hempel a természettudományok területén a „covering law"-magyarázatok két típusát különbözteti meg: a szigorúan univerzális formájú deduktív-nomologikus magyarázatokat (ha F feltétel-komplexum kielégül, minden esetben bekövetkezik egy G-fajta esemény), és a tőlük logikailag eltérő, probabilisztikus-statisztikus formájú magyarázatokat (többé-kevésbé komplex F-fajta feltételek fennállása esetén egy G-fajta esemény statisztikus valószínűséggel bekövetkezik). A „covering law"-magyarázatok közös jellemzője, hogy egy eseménynek azzal adnak oksági magyarázatot, hogy megmutatják: bizonyos különös körülményekre és (empirikusan falszifikálható) általános törvényekre való tekintettel az esemény bekövetkezése előrelátható volt.

Sorra véve és tudománylogikai vizsgálatnak vetve alá a különböző történelmi magyarázat-fajtákat, magyarázat-szkecscseket, Hempel arra a következtetésre jut, hogy valamennyi visszavezethető a fenti két változat valamelyikére, és ha tökéletlenül, ha csak implicit formában is, de valamennyi tartalmazza a „covering law"-tézist, az általános evidenciákra való hivatkozást egyes események magyarázatában.

A logikai pozitivistákkal folytatott polémiában az analitikus filozófusok legfőbb ellenvetése, hogy a történelmi magyarázatok nem felelnek meg az általános törvényeknek való alárendelés követelményének. „Covering law"-tézis nem áll a történelmi magyarázatokra, nem is állhat. Amit a hempeliánusok a „covering law"-tézis jelentkezésének vélnek, arról kimutatható, hogy köznapi evidenciák, közhelyek, truizmusok. Példáik általános törvények helyett

a) hamis általánosságok, melyekre ellenpéldák sorát lehet felhozni a történelemből („a termelékenység növekedése nélkül nem emelhető a munkások bére", „a hatalom korrupciót szül." stb.);

b) történelmi összefüggések helyett természeti törvények („Giordano Bruno azért halt meg a mágyán, mert minden élőlény elpusztul, ha nagy hőhatásnak teszik ki");[8]

c) a sok módosító, kvalifikáló megjegyzés miatt prediktív erővel nem bíró, használhatatlanul konkrét, individuális kijelentések. („Ha valaki Angliai Erzsébet, és óvatosan akarja kifejezésre juttatni, hogy szabad kezet kíván vallási kérdésekben, amikor apja szakítása a római egyházzal még nem tekinthető véglegesnek, akkor várható, hogy neve után teljes címe helyett főcíme után csak ezt fogja írni: ‚etc.'")[9]

Donogan, összefoglalva az analitikus érveket, cikkében leszögezi, hogy nincsenek olyan általános törvények, amelyek a történettudományban kielégítenék a Popper—Hempel-féle elméletet. A „covering law"-modell a történetírásra alkalmazva „truizmus"-modellhez vezet.[10]

[7] M. Brodbeck: *Explanation, Prediction and „Imperfect Knowledge"*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. III. Minneapolis 1963. 254. o.

[8] K. Popper példái *The Poverty of Historicism* c. könyvében. London 1957.

[9] Maitland példáját idézi *The Structure of Science* c. művében E. Nagel. New York 1962.

[10] Ezt az érvet M. Scriven fogalmazta meg először *Truisms as the Grounds for Historical Explanation* c., Gardiner idézett kötetében megjelent írásában

Az analitikusok megpróbálják megmutatni, hogy a történészek létrehoztak és sikeresen használtak olyan magyarázatokat, amelyek nem támaszkodnak általános törvényekre. A természettörvények logikáját követő deduktív-nomologikus magyarázatok helyett a történettudományban a cselekvés logikájának megfelelő („racionális", „a szituáció logikájára építő" stb.) magyarázatok uralkodók. A logikai pozitivisták szerint „vagy deduktív egy magyarázat, vagy nem igazolja azt, amit meg kell magyaráznia".[11] Az analitikusok ennél sokkal szélesebben vonják meg az elfogadható magyarázatok körét arra hivatkozva, mennyi mindent tekintünk megfelelő válasznak a mindennapi életben arra a kérdésre, hogy *miért*. „Mivel a magyarázatok gyakorlati, kontextushoz kötődő dolgok, egy bizonyos explanáns (magyarázó rész) meghatározott szövegösszefüggésben tökéletesen megmagyarázhatja, miért következett be egy esemény, ha önmagában logikailag nem is vonja magával az esemény bekövetkezését."[12]

A Hempel-féle magyarázat-séma a logikai pozitivisták számára a szaktudományos fejtegetések racionális, logikai vázát jelenti, az analitikus filozófusok számára viszont a historiográfia valódi sokféleségének egy szcientikus ideál érdekében végrehajtott leegyszerűsítését, eltorzítását. Az analitikusok meggyőződése szerint nem az a különbség a két szemben álló irányzat között, hogy az egyik tudományra orientált, a másik nem, hanem az, hogy az analitikus filozófusok respektálják, tudomásul veszik a történetírás adott tudományos státuszát, míg a hempeliánusok annyira belemélyedtek a természettudományokba, hogy nem akarják elismerni a historiográfia tudomány-voltát mindaddig, amíg hozzá nem idomították a természettudományokhoz.

A történetírás tudományosságáról folyó vitában kikerülhetetlen az értékmentesség problémája, annak a kérdésnek a felvetése, hogy lehet-e a történetírás objektív, nem tartozik-e hozzá elválaszthatatlanul a történész értékítéleteinek szubjektivitása.

J. A. Passmore tanulmánya az objektivitás-fogalom történetfilozófiai, tudományelméleti meghatározásainak felsorakoztatásával, a jelentésárnyalatok aprólékos elemzésével kialakít egy olyan objektivitás értelmezést, amely mellett a történetírás az adott sajátosságaival, szelektív szempontjaival együtt is objektívnek tekinthető. Az az álláspontja, hogy bár a történetírás nem teljesen értékmentes (ebben a tekintetben a természettudományok és a szépirodalom között helyezkedik el), ha nem értelmezzük túl szűken, túl mereven az objektivitás fogalmát, akkor nem kell megtagadnunk a történetírástól a tudományosságnak ezt az egyik legfontosabb kritériumát.

A történettudományokkal szemben támasztott neopozitivista követelmények jutnak kifejezésre a módszertani individualizmus elvében, melyet K. Popper fogalmazott meg *The Poverty of Historicism* és *The Open Society and its Enemies* c. munkáiban. „A társadalom az egyének közti meg nem figyelhető viszonyok rendszére, amely viszonyok kölcsönhatása létrehoz bizonyos mérhető szociális jelenségeket. Egy meg nem figyelhető társadalmi rendszert csak oly módon vagyunk képesek felfogni, ha abból építjük fel, amit egyedi hajlamokról, véleményekről és viszonyokról tudunk."[13] Tudomásul kell vennünk, hogy amikor valamilyen tulajdonságot, fejlődési irányt tulajdonítunk olyan alanyoknak, amelyek denotátuma nem egyén (hanem pl. osztály, állam vagy történelmi korszak), voltaképpen rövidítést alkalmazunk. Azt mondjuk, hogy ez a korszak ilyen és ilyen változást hozott, ahelyett, hogy azt mondanánk, ezek és ezek az egyének ezt és ezt csinálták ilyen és ilyen pszichológiai motívumok alapján. A tudományosság érdekében ki kell küszöbölni a történetírásból az olyan homályos, definiálhatatlan fogalmakat, mint „gazdasági erők", „osztálytudat" stb. A történelemben nincs más, csak individuumok egyszeri cselekedetei, a történetírásnak ezek okait és körülményeit kell felderítenie. A történelmi törvényeket az egyéni viselkedés természeti törvényeire kell visszavezetni.

A módszertani individualizmus a sajátos társadalmi komplexumok, társadalmi törvények redukálhatóságának állításával a történettudományt olyan empirikus viselkedéstudománnyá akarja változtatni, mely struktúrája szerint egyáltalában nem különbözik a természettudományoktól.

Az analitikus filozófusok viszonyát a problémához kiválóan példázza A. Danto írása a kötetben. Nem tudja, nem akarja elkötelezni magát individualizmus és holizmus vitájában egyik álláspont mellett sem. Elfogadja, hogy az adott történelmi

[11] M. Brodbeck: i. m. 239. o.
[12] M. Scriven: i. m. 450. o.
[13] Popper elméletét ad abszurdum viszi a vitában J. W. N. Watkins. Ld. *Ideal Types and Historical Explanation* c. cikkét Feigl és Brodbeck idézett tanulmánykötetében.

kijelentésekben individuális alanyok mellett ezekre visszavezethetetlen szociális alanyok is léteznek. Megállapítja, hogy a történetírás nyelve individuális (L_i) nyelvben leírható és szociális (L_s) nyelvben leírható kijelentéseket egyaránt tartalmaz. (Például: (L_s) nyelvi kijelentés: „A banktisztviselő láttamozza a számlát"; a megfelelő (L_i) nyelvi kijelentés: „Egy ember megjelöl egy darab papírt.") Ezek a kijelentések bizonyos mértékig feltételezik egymást — merev elválasztásuk vezet a módszertani individualizmus és holizmus szembenálló felfogásának kialakulásához. Danto kimutatja, hogy ezek a kijelentések bizonyos fenntartások mellett átfordíthatók egymásba, de nem mutat rá arra, hogy éppen ezek a fenntartások azok, amelyek cáfolják, lehetetlenné teszik a módszertani individualizmus cékitűzését: a szociális nyelvi kijelentéseknek individuális nyelvi kijelentésekre való maradéktalan visszavezetését. És mert az egzakt nyelvi analízis résein különböző idealista spekulációk és realista köznapi megfontolások együtt kerülnek be az analitikusok fejtegetéseibe, Danto hozzáteszi, nem lehet támogatni a módszertani individualizmus törekvéseit, mert a történészeket pszichológiai törvények tanulmányozására kényszeríti, és megfosztja az emberiséget a sajátosan történelmi törvények felfedezésének lehetőségével együtt attól is, hogy kezében tartsa, ellenőrizze sorsának alakulását.

A vita egészére jellemző a logikai pozitivisták preskriptív, az analitikus filosófusok deskriptív hozzáállása a történetírázhoz. A pozitivisták követelik a történetírástól a magyarázat-sémát — az analitikusok megállapítják, hogy ez nincs meg a történetírásban, de van helyette sok más érdekes dolog. A pozitivisták úgy látják, hogy a történelem még nem tudomány, csak „prototudomány", de logikai és konceptuális struktúrája szerint megvan benne a lehetőség arra, hogy tudománnyá váljék, és azzá is kell válnia a természettudományos metodológia elsajátításával. Az analitikusok ezzel szemben köznapi tudatbeli, „common sense" fejtegetéseknek tekintik a történelmi fejtegetéseket, amelyek különféle régebben történt eseményekre vonatkoznak. Scriven szavaival: „egyszerűen és dísztelenül — logikailag nem különböznek a köznapi beszélgetések emberekkel és fizikai tárgyakkal kapcsolatos magyarázataitól."[14] (Valaki „megmagyarázza" Napoleon tetteit, ugyanúgy, ahogyan egy barátja tetteit megmagyarázza. Magyarázata mindössze attól válik történelmi magyarázattá, hogy a köznapi tudat használata mellett néhány tény felkutatását is feltételezi.) A logikai pozitivisták a történettudomány nyelvének tudománylogikai elemzésével próbálják megteremteni a tudományok módszertani egységét — az analitikus filozófusok a történettudomány köznyelvi analízisével, sokféleségének, plaszticitásának felmutatásával próbálják megvédeni a történetírás autonómiáját.

Nyilvánvaló, hogy világnézeti megalapozottság nélkül a filozófiai problémák nyelvi, logikai analízise csak látszatmegoldáshoz vezethet. A módszertani dualizmus kérdéséről tartalmilag semmivel sem mond többet az angolszász flozófusok vitája, mint a neokantiánusoké a század elején.[15] Csak a problémák megfogalmazása, a kifejtés technikája kevésbé költői — előnyösebb, pontosabb. A történettudományos módszertan olyan alapvető kérdéseiről, mint a magyarázat, az értékmentesség és az individualizmus problémája, számot kell adnia a marxista tudományelméletnek is. És csak a marxizmus talajáról lehet meghaladni a módszertani vita egyoldalúságait a tudományok társadalmi feladatának tisztázásával, a tudományelmélet társadalomelméleti megalapozásával.

Karádi Éva

[14] A módszertani dualizmus napjainkban folyó vitájának szélesebb filozófiatörténeti összefüggéseiről ld. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenchaften.* Philosophische Rundschau Beiheft 5. 1967. A neokantiánusok századeleji vitájából ld. Szigeti József: *A magyar szellemtörténet bírálatához.* Kossuth, 1964.

[15] M. Scriven: i. m. 458. o.

E szám szerzői

Szigeti József, az MTA levelező tagja, az MTA Filozófia Intézetének igazgatója,
Tamás György kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa,
Vereczkei Lajos a pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének adjunktusa és Élettani Intézetének tudományos munkatársa,
Hont Ferenc kandidátus, Kossuth-díjas, a Színháztudományi Intézet igazgatója,
Heller Ágnes, a filozófiai tudományok doktora, az MTA Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,
Mihailo Marković egyetemi tanár, akadémiai levelező tag (Belgrád),
Sipos János, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Sándor Pál, a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár, az ELTE Filozófiai tanszékének vezetője,
Szerdahelyi István lexikonszerkesztő,
Farkas István, a miskolci Nehézipari Műszaki Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének tanársegédje,
Hársné Varró Rózsi, az Állatorvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének adjunktusa,
Szigetvári Sándor kandidátus, az ELTE Filozófiai tanszékének adjunktusa,
Karádi Éva egyetemi hallgató,

ÚJ KÖNYVEK

Aczél György: Kulturális és ideológiai életünk néhány időszerű kérdése. Kossuth K. 62. o. (Magyar Szocialista Munkáspárt) 3 Ft.

Balló István: A marxizmus és a vallásos ideológia. Tananyag MSzMP Szocializmus építésének kérdései tanfolyam számára. 26 o.

Cornu, Auguste: Marx és Engels. 1818—1844. Kossuth K. 811 o. 72 Ft.

Cox, Idris: Szocialista eszmék Afrikában. Kossuth K. 139 o. 9 Ft.

A filozófia története. 6. köt. 1. r. Gondolat, 468 o. 68 Ft.

Gyurkó László: Lenin, október. [Életrajz] Szépirod. K. 336 o. 16,50 Ft.

Hill, Christopher: Az angol forradalom évszázada. 1603—1714. Jegyz. és névmut. Makkai László. Kossuth K. 282 o. 42 Ft.

Huszár Tibor: Történelem és önismeret. Tanulmányok. Magvető, 508 o. (Elvek és utak) 30 Ft.

Komócsin Zoltán: A budapesti konzultatív találkozó és a nemzetközi kommunista mozgalom néhány időszerű kérdése. Kossuth K. 30 o. (Az MSzMP Központi Bizottsága Politikai Akadémiája) 2 Ft.

Kosidowski, Zenon: Bibliai történetek. Utószó: Hahn István. Táncsics K. 344 o. 40 Ft.

Leonhard, Karl: Biológiai pszichológia. Bev. Juhász Pál. Medicina, 204 o. 50 Ft.

Marx, K.—Engels, Fr.: A Kommunista Párt kiáltványa. (Mellékletek: A Kommunisták Szövetségének szervezeti szabályzata. Engels, Fr.: A Kommunisták Szövetsége történetéhez. 2. utánny.) Kossuth K. 130 o. (A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára. 1.) 7 Ft.

Marx, K.—Engels, Fr.: Művei 15. köt. 1860—1864. Kossuth K. XIV, 723 o. 3 térk. 32 Ft.

Marx. Írások életéről és tevékenységéről. (Sajtó alá rend. a marxizmus-leninizmus klasszikusainak szerkesztősége.) Kossuth K. 237 o. 24 Ft.

A marxizmus-leninizmus. Esti középfokú iskolák számára. 2. köt. 195 o.

Óvári Miklós: Hazafiság és nemzetköziség. Kossuth K. 31 o. (Az MSzMP Központi Bizottsága Politikai Akadémiája) 2 Ft.

Sándor Pál: Henri Bergson filozófiája. Gondolat, 318 o. 22 Ft.

Sándor Pál: A filozófia is közügy. Tanulmányok. Magvető, 623 o. (Elvek és utak) 34 Ft.

Tőkei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez. Kossuth K. 225 o. 21 Ft.

Vajda Mihály: Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához. Akad. K. 175 o. 28 Ft.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszak szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1968. V. 17. — Példányszám: 1900 — Terjedelem: 15,75 (A/5) ív

68.65666 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Йожеф Сигети: Международная идеологическая борьба и наше отношение к буржуазным общественным наукам 805
Дьёрдь Тамаш: О первой фигуре категорического силлогизма 830
Лайош Верецкеи: Ленинская рефлекторная теория и современная неврофизиология 851
Ференц Хонт: Происхождение пьесы 864
Агнеш Хеллер: Этика Шпинозы 877
Михайло Марковић: Об истине 896

ОБОЗРЕНИЕ

Янош Шипош: О некоторых современных проблем развития марксисткой общественной теории в Венгрии и о влиянии „марксизации" 907

ДИСКУССИЯ

Пал Шандор: Метод, прогресс, ценность 918

РЕЦЕНЗИИ и КРИТИКИ

Иштван Херманн: Проблемы буржуазной декаденции *(Иштван Сердахейи)* 966
Антал Мюллер: Квантовая механика и физическая картина мира *(Иштван Фаркаш)* 969
Ласло Сечёди: О социалистическом сознании *(Рожи Харщ-Варро)* 973
Е. К. Войшвилло: Понятие *(Шандор Сигетвари)* 975
В. Х. Дреи (ред.): Philosophical Analysis and History *(Ева Каради)* 977

CONTENTS

ESSAYS

József Szigeti: The International Ideological Struggle and our Relationship to Bourgeois Social Sciences 805
György Tamás: On the First Figure of Categorical Syllogism 830
Lajos Vereczkei: The Leninist Reflection Theory and Modern Neurophysiology .. 851
Ferenc Hont: The Origin of the Drama 864
Ágnes Heller: Spinoza's *Ethica* 877
Mihailo Marković: On Truth 896

OBSERVER

János Sipos: On Some Current Problems of the Development in Hungary of the Marxist Theory of Society and on the Influence of „Marxization" 907

DISCUSSION

Sándor Pál: Method, progress, value 918

REVIEW AND CRITICISM

István Hermann: Problems of the bourgeois decadence *(István Szerdahelyi)*..... 966
Antal Müller: Quantum Mechanics and World Outlook on Physics *(István Farkas)* 969
László Szecsődi: On Socialist Consciousness *(Rózsi Hárs-Varró)*..... 973
E. K. Vojsvillo: The Concept *(Sándor Szigetvári)*..... 975
W. H. Dray (ed.): Philosophical Analysis and Hystory *(Éva Karádi)*..... 977

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

József Szigeti: La lutte idéologique internationale et notre rapport envers la science sociale bourgeoise 805
György Tamás: De la première forme du syllogisme catégorique 830
Lajos Vereczkei: La théorie léninienne du reflet et la neurophysiologie moderne 851
Ferenc Hont: Les origines du théâtre 864
Ágnes Heller: L'Éthique de Spinoza 877
Mihailo Marković: De la vérité 896

LA VIE SCIENTIFIQUE

János Sipos: De certains problèmes d'actualité de la théorie sociale marxiste en Hongrie et de l'influence du „marxianisme" 907

DISCUSSION

Pál Sándor: Méthode, progrès, valeur 918

REVUE ET CRITIQUE

István Hermann: Problèmes de la décadence bourgeoise *(István Szerdahelyi)* 966
Antal Müller: Mécanique quantique et image physique du monde *(István Farkas)* 969
László Szecsődi: De la conscience socialiste *(Rózsi Varró)* 973
E. K. Voichvillo: Du concept *(Sándor Szigetvári)* 975
W. H. Dray (ed.): Philosophical Analysis and History *(Éva Karádi)* 977

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

PÁRTFŐISKOLA INTÉZET

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

NOVÁK ZOLTÁN
Sz. M. Eizenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa

TORDAI ZÁDOR
Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál

BARLAY LÁSZLÓ
A negatív dialektika pozitivitása

SZIGETVÁRI SÁNDOR
A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról

A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

ANTONIO GRAMSCI
Kritikai jegyzetek egy *Népszerű szociológiai kézikönyv* kísérletéhez

TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1968

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Novák Zoltán: Sz. M. Eizenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa 985
Tordai Zádor: Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál 1020
Barlay László: A negatív dialektika pozitivitása 1035
Szigetvári Sándor: A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról 1047

A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Antonio Gramsci: Kritikai jegyzetek egy *Népszerű szociológiai kézikönyv* kísérletéhez 1061

FIGYELŐ

Günter Kröber: Adatok a nyugat-németországi polgári Marx-kritika jellemrajzához 1097

VITA

Ruzsa Imre: A matematikai logika materialista felfogásáról 1106
Földesi Tamás: Még egyszer (talán utoljára) az egyértelmű meghatározott elvéről 1112

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A dialektikus materializmus determinizmusa *(Fodor Judit)* 1117
Nyelv és gondolkodás *(Kelemen János)* 1119
M. A. Arbib: Brains, Machines, and Mathematics (Székely Sándor) 1125
Az 1967. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája *(P. S.)* 1128
Filozófiai bibliográfia (A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 második félévében) *(Csillag Lászlóné)* 1129

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

Sz. M. Eizenstein, a marxista filmesztétika klasszikusa

(Halálának 20. évfordulójára)

NOVÁK ZOLTÁN

Eizenstein gazdag életműve átfogó elemzésével, értékelésével a filmtudomány mindmáig adós. Mint Eizenstein *Nemközömbös természet* c. elméleti főművének bevezetőjében Sz. Freilich írja: „Eizensteinről nálunk sok művet írtak, közülük nem egy kiváló alkotás. De mindegyik Eizenstein tevékenységének csak egy-egy különálló területével foglalkozik, olyan monográfia, amely felölelné életét, művészi gyakorlatát és elméleti fejlődését, a mai napig sincs. A probléma természetesen nem Eizenstein szerepének lekicsinylésében van, tekintélye általánosan elismert. E munka hiánya másban keresendő: az ilyen kutatás megvalósításához létre kellett jönniök az objektív előfeltételeknek. Ezek azelőtt nem voltak meg, ma pedig már léteznek." (Избранные произведения в шести томах г. 3. köt. 6. o.) Valóban: *Rettegett Iván* c. filmjének második részét (a tervezett harmadik részbe bele se foghatott) csak 1958-ban, jóval halála után, a *Bezsini rét* (forgatását befejezése előtt leállították a személyi kultusz idején) megmaradt részeit pedig csak 1967-ben mutatták be. Elméleti munkáit is csak most adják ki (legfontosabb műve, a *Nemközömbös természet*, a hat kötetesre tervezett sorozat 3. köteteként már megjelent).

Gyakran felteszik a kérdést: mi Eizenstein jelentősége, csak történeti értéke van-e, vagy napjainkban is ható tényező. Erről a marxista filmtudományban is különböző nézetekkel találkozhatunk. Azt, hogy mint fimrendező hatott és hat ma is a világ fimművészetére, egyértelműen elismerik: minden idők egyik legjelentősebb filmrendezőjének tartják. Elméleti örökségével kapcsolatban azonban más a helyzet: sokan a filmesztétika történetének bár jelentős, de ma már túlhaladott etapját látják benne.

Pedig Eizenstein mint rendező és mint teoretikus egyaránt maradandót alkotott. Életművének filmrendezői és filmteoretikusi oldala közé nyilván nem lehet merev választóvonalat húzni, de mindkettő olyan teljes, hogy a maga viszonylagos önállóságában külön-külön is vizsgálható. E tanulmány filmelméleti-történeti jellegű: elméleti tevékenységének jelentőségét, értékeit kívánja megmutatni; ezért konkrét művészi alkotásainak — pl. filmjeinek — a filmtörténet keretébe tartozó vonatkozásaival csak röviden foglalkozik.

Eizenstein elméleti munkásságában két irányú folyamatot figyelhetünk meg. Filmesztétikájának kategóriáit egyrészt a filmalkotás művészi folyamatában szerzett tapasztalataiból, másrészt az általános esztétika vizsgálati módja és kérdésfeltevése irányából dolgozza ki, bizonyítva, hogy az esztétikai vizsgálódás e módszere — az ágazati (film-) és az általános esztétika határainak mozgásukban való megragadása s a két terület ezen alapuló szintézise — mind a filmművészet, a filmesztétika, mind az általános esztétika számára hasznos.

Eizenstein elméleti tevékenysége mindenekelőtt a montázshoz kapcsolódik — a továbbiakban tehát alapvetően ezzel kapcsolatos felfogásának fejlődését igyekszünk vázlatosan megrajzolni. Eizenstein — mint később majd részletesen látni fogjuk — a montázs fogalmát egy szűkebb (az egyes konkrét montázsformák) és egy szélesebb (a montázs-elv) értelmében használta. Mivel a montázs-elv a maga kibontakozásában a filmművészet módszerének leglényegesebb elvévé válik, vizsgálata egyben a filmművészeti módszer általában való vizsgálatát is jelenti; így a montázs kialakulásának, fő formáinak vizsgálatát szükségszerűen összekapcsoljuk majd az intellektuális film, a filmi belső monológ és az 1'. jelzőrendszer, a kompozíció stb. kérdéseinek elemzésével is.

E vizsgálódások során ki fog derülni, hogy ha a filmművészet fejlődése (s az ezt általánosító elmélet) egy s más vonatkozásban korrigálta is Eizenstein elképzeléseit, alapvető nézetei nem avultak el. Alkotói tevékenysége óta a filmművészet kifejező eszközei természetesen gazdagodtak, de ebbe a gazdagságba beletartoznak az eizensteini eszközök is; erőszakos kirekesztésük szegényítené a filmművészet kifejező eszközeinek komplexumát. Tudnunk kell különbséget tenni nézeteinek lényege és másodlagos, változó vonatkozásai között. Elképzelései állandó változtatásával Eisenstein maga is képes volt korrigálni, csiszolni, fejleszteni elméletét, mely a maga mozgó, változó konkretizálódásában nemcsak a marxista filmesztétika megalapozásává vált, hanem a szocialista filmművészet alkotó módszerének máig sem felülmúlt kifejezésévé.

I. Eizenstein színházi tevékenysége — átmenet a filmhez. Az attrakciók színpadi montázsa

Eizenstein útja a filmhez a színházon keresztül vezetett. Színházi időszaka az 1919—1923-as évekre esik. A kor világszerte a színházi viták, a színház megújításának, a polgári színházzal való szembefordulásnak időszaka, egyfelől a polgári színház megreformálásáé, másfelől a társadalmilag hatékonyabb, a közönség és a színház új típusú, szocialista kapcsolatát megvalósító színház kialakításáé — és mindezzel összefüggésben természetesen a drámai repertoár, a színjátszás és a rendezés megújításáé.

Eizenstein 1919-ben, 21 éves korában került a moszkvai Proletkult Színházhoz mint díszlettervező. Először Jack London *A mexikói* c. kisregényéből készült darabban működött közre. Bár ennek is csak a díszleteit tervezte, a rendezőnek sugallt néhány olyan ötletet, amely rányomta bélyegét az egész előadásra. A hagyományos rendezés a regénybeli bokszmérkőzést a színfalak mögé helyezi, a nézők csak a színészek szavaiból értesülnek róla. Eizenstein javaslatára a bokszmérkőzést ténylegesen bemutatták, sőt a ringet a nézőtéren építették fel. Már itt is a filmszerűsítés felé törte az utat: nem az eseményre való színészi reagálást (ami színházi elem), hanem magát az eseményt mutatta meg (ami viszont a filmre jellemző).

Az 1920—22-es években Eizenstein sok színpadtervet készített. 1921-ben felvették az Állami Rendezői Iskolába. Itt ismerkedett meg Meyerholddal, az iskola megalapítójával, akinek elméleti és gyakorlati tevékenysége, különösen az e korszakban kialakuló elmélete a színészi játék „biomechanikus" rendszeréről, mélyen hatott rá. Ez a kifejező színpadi mozgásnak a pantomimon alapuló, akrobatikus, cirkuszi elemekkel vegyített új rendszere, módszere

volt. És bár Eizenstein maga hamar megunta a „biomechanika" gyakorlását, az itt kapott ösztönzéseket későbbi saját színpadi rendezéseiben is felhasználta, különösen *A legokosabb ember is követ el ostobaságot* c. Osztrovszkij-dráma nyomán készült és 1923-ban színre vitt *Minden bölcs egyszerű* című darab rendezésében.

Sokan — mivel az előadás egy kisfilmet is tartalmazott *(Glumov naplója)* — innen számítják Eizenstein filmes pályafutását. Eizenstein később úgy nyilatkozott, hogy ebből a szempontból tulajdonképpen nem is annyira a kisfilm beillesztése volt a fontos, mint inkább a rendezés egész koncepciója, amely sajátos, a filmre jellemző vonásokat mutatott. Ilyen volt például a párhuzamos cselekményvezetés (Glumov párhuzamosan dialogizált a pódiumon levő Mamajevával és a szőnyegen álló Mamajevvel), ami sajátos montázsként hatott.

E korszakból még két színházi munkájáról kell megemlékeznünk: Tretyakov *Halló, Moszkva,* valamint *Gázmaszk* c. darabjának rendezéséről. A rendezés filmszerű jellege továbbfejlődik: az elsőben különböző szcenikai eszközökkel, maszkkal stb. történő kinagyításokat láthattak a nézők, a *Gázmaszk*ot pedig egy moszkvai gázgyár munkatermében vitte színre. Ezzel a színház „realitása" tovább növekedett, a színész és a néző közötti határ elmosódott, sőt a színház filmesítése, a filmi elemek már olyan ellentmondásba kerültek a színház tradicionális jellegével, hogy a produkció megszűnt színházi előadásként funkcionálni. A *Gázmaszk* rendezésének végső tanulságait Eizenstein *A színháztól a filmig* című későbbi tanulmányában (1934. *Forma és Tartalom.* I. köt.), amelyben ezen időszakának általános problémáit fejtette ki, így összegezi: „A tárgyias-gyakorlati és a fiktív-ábrázoló elv közötti ellentét, amely talán még elkendőzhető a melodrámában, itt kitört, és mi menthetetlenül megbuktunk. A szekér kátyuba jutott, kocsisa pedig átnyergelt filmesnek." (20. o.)

Eizenstein színházi rendezői reformjának középpontjában a közönség és a színház új, szocialista viszonyának kialakítása állott. Meyerholddal együtt harcolt azért, hogy a színház társadalmi szerepe hatékonyabb legyen, hogy a közönség politikai nevelését jobban szolgálja. Ennek érdekében akarta a közönségre való hatás új, erőteljesebb formáját megteremteni. Ezért fejlesztette a színházat a filmi specifikumok felé, s amikor kiderült, hogy ez ellentmond a színház lényegének, szakított a színházzal, és átpártolt a filmhez. Az lett a véleménye, hogy a színház elavult: nem alkalmas a forradalom támasztotta új követelmények teljesítésére — a színház modern, korszerű formája a film, a stafétabotot tehát a filmnek kell átvennie.

Igaz, később sokszor elismerte, hogy e véleménye (amellyel különben sem állt egyedül) elhamarkodott volt, a korhoz kötődött. V. B. Nyizsnyij jegyzeteiből *(Eizenstein rendezési óráin)* tudjuk, hogy a 30-as évek közepén — mintegy revideálva a színház elvetésére irányuló véleményét — már igen nagy szerepet szánt a jelenetrész (eredetileg színházi kategória) rendezésének, a mise en scène-nek, ezt kiindulópontnak tekintette: „ez a ‚kezdet' a filmművészetben, amelyből a filmrendezés speciális eszközei kialakulnak" a szakaszos fejlődés folyamatában. (48. o.) Felfogása változásának bizonyítéka, hogy később is volt színházi rendezése (1940-ben Wagner *Walkür*jét vitte színre a Moszkvai Nagyszínházban).

Eizensteinnek a filmhez való konkrét átmenete a forradalom utáni filmművészet központi elméleti és gyakorlati kategóriája, a montázs egyik formájával, az ún. attrakciós montázzsal függött össze, melyhez alapvető

törekvése, a színházi közönség hatékonyabb politikai nevelése céljából fordult. A gyakorlati megvalósításhoz a közvetlen ösztönzést Meyerhold már említett „biomechanikai" mozgáselmélete adta. De jól ismerte Dziga Vertov és Lev Kulesov a montázs terén elért jelentős eredményeit, Griffith *Türelmetlenségét*, a montázs alkalmazásának egyik klasszikus művét, továbbá egy japán tanítóbarátja révén, az ideografikus japán írás, valamint a kabuki színház montázsvonatkozásait.

Eizenstein törekvései teljességükben konkrétan *A bölcs*ben jelentkeztek és egyben valósultak is meg első ízben. Az Osztrovszkij-komédiának csupán fő vonalát tartotta meg, a cselekményt aktualizálta, a szereplőket is megváltoztatta, felléptette például a pópát, a mullahot és a rabbit, továbbá sok cirkusz-, akrobata-, revű-, esztrád-, tánc- és énekszámot is beiktatott az előadásba. Eizenstein ellenzéki magatartása a régi színházzal szemben nemcsak abban nyilvánult meg, hogy Osztrovszkij szövegét „semmibe vette", aktualizálta, hanem abban is, hogy fő céljának megfelelően — s gyakran nem törődve a jó ízlés határaival sem — mindent felhasznált a nézők minden áron való meglepetésére: a szereplő egyházi férfiúk a végtelen világnézeti vitákban hamarosan egyetértésre jutva vízzel fröcskölték egymást, cigánykereket hánytak, petárdák robbantak a nézőtéri székek alatt stb. Törekvései, melyekkel a színházat új társadalmi hatóerővé akarta tenni, mint későbbi visszaemlékezéseiben maga is elismeri, „némileg botrányos ízűek" voltak.

A bölcs rendezésének gyakorlati tapasztalatait általánosította az *Attrakciók montázsa* c. első jelentős elméleti munkájában (*LEF*, 1923/3. sz.), e montázstípust a következőképpen határozva meg: „Attrakció minden agresszív színházi mozzanat, minden elem, amely a néző gondolatait és lelkivilágát befolyásolja, és amelynek hatékonyságát olyan tudatosan és olyan matematikai pontossággal számítják ki, hogy biztosítsa egy mű ideológiai tartalmának teljes befogadását. A szenvedélyek eleven játéka által a megismerés útja mégis jellegzetesen színházi. A szellemre és a lélekre ható erőket direkt úton váltják ki, akárcsak a grand guignol színházban, ahol a nézők szeme láttára szúrják ki valakinek a szemét vagy vágják le a kezét. A legtöbb agitatív színház ott követi el a hibát, hogy habár felismeri a téma attraktivitását, de nem ismeri a módot, ahogyan azt elő kell adni." Attrakción tehát Eizenstein, mint látjuk, a közvetlen, érzékletes, pszicho-fiziológiai hatás kiváltására alkalmas olyan rikító látványosságokat értett, amelyeket a közös tematikai feladat fűz egybe.

Az attrakciók montázsa a Proletkult követelményének kívánt eleget tenni: a régi, mesére épült elavult színházat „dinamikus és excentrikus" színházzal kell felcserélni.

II. Eizenstein és a film.
A montázsformák fejlődése a filmművészetben

Láttuk, hogyan került reformkísérletei kapcsán Eizenstein a filmhez. Az átvezető híd, az attrakciók montázsa — a színházi kísérletek e szülöttje — szintén átkerül a filmhez. A filmnél viszont, mint később látni fogjuk, kezdetben színházi elemek jelentkeznek, mutatva, hogy a két művészi szféra mennyire áthatja egymást, hogy esztétikai elveik hogyan, mennyire szintetizálódhatnak.

Ha Eizenstein filmművészettel kapcsolatos montázs felfogásának fejlődését nézzük, azt látjuk, hogy montázs-felfogása különböző korszakait, illetve különböző aspektusait tekintve, a maga folyamatában végül is átfogja

a képek komponálásának módjától a valamennyi művészet művészi módszere alapjáig terjedő szférákat. E montázs-felfogásnak vannak változó, a konkrét montázsformákra vonatkozó, és állandó, a montázselvre vonatkozó elemei. Mint majd látni fogjuk, a konkrét montázsformákra vonatkozó egyes nézetei elavulhattak, de montázs-elvének általános lényege időtálló maradt. Éppen ezért fontos, hogy a konkrét montázsformákra vonatkozó, állandóan változó, fejlődő nézeteiben felkutassuk az állandó elemeket, hiszen ezek kötik össze a változókat, ezekben testesül meg a változókban levő közös. Ugyanakkor természetesen azt is vizsgálnunk kell, hogy mi a montázselv specifikuma a filmművészet területén; Eizenstein foglalkozott ugyan a filmmontázs differentia specificájával, de a kérdést nem oldotta meg megnyugtató módon.

Mindehhez alapvetően a montázs fejlődését kell megvizsgálnunk a maga periódusaiban. Ehhez bevezetőül — témánk szempontjából — vessük egybe a filmtörténet, illetve Eizenstein fejlődésének periódusait.

A filmtörténetet Eizenstein 1945-ben a montázs fejlődése szempontjából a következő három korszakra osztotta:

1. A montázs előtörténete. Ez a film kezdeti időszakára esik: a képek váltakozásából megszületik a mozgás. E szakaszt a még kevéssé differenciált montázs jellemzi. Ide tartozik a hangosfilm első fázisa is, mely a montázsformák szempontjából a fejlett némafilmhez képest visszalépést jelent.

2. A nagy montázsegységek kialakulása.

3. Az audio-vizuális montázs megjelenése: létrejön a hang és kép kontrapunktja, megszületnek az ezen alapuló bonyolult montázsformák. Eizenstein 1945-ben úgy vélte, hogy kora filmművészete a montázs történeti fejlődésének e harmadik korszakához érkezett el. A következő szakaszra, amelyet a montázs bizonyos konkrét formáinak elhalása, a montázs uralkodó szerepének viszonylagos háttérbe szorulása jellemez, Eizensteinnél csak elvétve találunk utalásokat (elsősorban a *Nemközömbös természet*ben).

Eizenstein a montázs általános fejlődése második szakaszában kapcsolódott be a filmművészetbe, s e szakasz egyik kiteljesítőjévé vált. Jelentős művészi és elméleti alkotásokkal gazdagította a harmadik szakaszt is, korai halála azonban megakadályozta abban, hogy e szakasznak is kiteljesítőjévé váljék.

Eizensteinnek a montázs fejlődése II. és III. periódusára eső montázsgyakorlata és felfogása fejlődésében három szakaszt különböztethetünk meg:

1. Az attrakciós montázs időszaka mind színházi, mind filmes tevékenységében.

2. Megegyezik az általános montázs-fejlődés második nagy korszakával. E szakasz differentia specificája az intellektuális montázs.

3. Megegyezik az általános montázs-fejlődés harmadik szakaszával; itt a differentia specifica a vertikális montázs, továbbá a belső monológ teoretikus középpontba állítása.

1. Az attrakciók montázsa a filmben

Eizenstein első filmje — a *Sztrájk* — a polgári színjátszás elveivel való teljes szakítás jegyében készült, és előgyakorlat volt a *Patyomkin páncélos*hoz. A film az attrakciók montázsának alkalmazása következtében tartalmazott egy sor színpadi elemet is. (Ilyen volt pl. hogy a rendőrspicli képét bulldog, majom váltotta fel; vagy: a vágóhídi jelenetek bevágása a sztrájk véres leverésének képsorába stb.) Ezek az attraktív elemek excentrikus kiélezést, natura-

lista metaforákat jelentettek, és nem mindig segítették elő Eizenstein célját, hogy sokkhatást váltsanak ki a nézőkben, mivel széttördelték az egységes cselekményt, akadályozták a kibontakozását.

Az attrakciók montázsa túlkapásaiban tetten érhetjük a Proletkult nézeteinek hatását is, bár Eizenstein maga e nézeteket nem osztotta teljes egészükben. (Enciklopédikus műveltsége elsősorban az ellen tiltakozott, hogy a múlt minden kulturális-szellemi értékét el kell vetni. A Proletkulttal való nézeteltérése már a *Sztrájk* készítése folyamán napfényre került, útjaik el is váltak.) A polgári művészet reakciós tartalmával való leszámolás szükségességével azonban teljesen egyetértett. Eizenstein számára ennek egyik megjelenési formája a polgári színház és film mesére épített dramaturgiájával való leszámolás volt, hiszen a polgári ideológia elsősorban a színházi és filmi produkciók storyjában jelentkezett. Mint írja, úgy érezte, hogy prométheuszi feladatot kell megoldania: túl kell haladnia az amerikai filmművészet olyan alkotásait, mint a *Robin Hood*ot, a *Bagdadi tolvaj*t, a *Gyűlölet házát* stb. (ebben az időben ezek a filmek mentek Moszkvában). A storyt tematikailag kapcsolódó attrakciókkal helyettesítette, melyeknek a feladata nemcsak a mese pótlása volt, hanem a nézőkben sokkhatást is ki kellett váltaniok, hogy ezzel a szerző által kívánt irányban „dolgozzák meg őket".

Jean Mitry Eizensteinről szóló könyvében helyesen bírálja az attrakciók montázsának túlzásait. Rámutat arra, hogy a logikai folyamatossághoz Eizenstein is, Pudovkin is egy szimbolikus értelmet is társít; de míg Pudovkinnál ez alárendelődik egy cselekmény logikai folyamatosságának és fontossá az elbeszélő montázs válik, addig Eizensteinnél az attrakciók montázsának, a képszimbólumnak a feladata, hogy előre vigye az eszme kibontakozását. Mitry leszögezi: az attrakciók csak ott válhatnak dinamikus elemmé, ahol a meséből és képből szervesen nőnek ki; a montázs csak ezeket az attrakciókat tudja beleilleszteni a cselekmény folyamatába. (J. Mitry: Sz. M. Eizenstein.)

A másik túlzásra Eizenstein maga mutat rá, a film alkotásának időszakára visszatekintve: „Első filmünk, a *Sztrájk* (1924—25), mintegy visszájáról tükrözte a *Gázmaszk* előadását. Más szóval: most a film fuldoklott egy sor tőle idegen színpadisságtól.

Ugyanakkor elvi szakításom a színházzal olyan éles volt, hogy a színház elleni lázadásomban elvetettem a színház egy igen életrevaló elemét is: a mesét.

Ebben az időben ez igen természetesnek tűnt. Mi a burzsoá filmgyártás individualizmusával és háromszög-drámájával szemben a kollektívát és a tömegakciókat vittük vászonra." *(A színháztól a filmig.* 30. o.)

A *Sztrájk*ban azonban nem a montázs attraktivitása volt a fontos, hanem mindenekelőtt a benne konkretizálódó montázselv. Eizenstein már a *Sztrájk*ban a montázst fejlesztette a legfontosabb filmeszközzé. Úgy gondolom, ez a döntő, mivel ez mutatott előre, a *Patyomkin páncélos* felé.

A filmnek a montázs középpontba állításán túl alapvető tartalmi értékei is voltak. Eizenstein a proletariátus osztályharcának egyik fő formájában, a sztrájkban találta meg azt a témát, amelyben tartalmi és formai célkitűzéseit megvalósíthatta. A *Sztrájk*, melyet Eizenstein *A diktatúrához* címmel tervezett sorozat egyik tagjának szánt, volt az első jelentős film a világon, amelynek a munkástömegek voltak a szereplői, hősei, ez volt az első igazán forradalmi film. A prométheuszi feladat megoldásának — a polgári story tagadása mellett — másik módja a polgári film individuális hősének, a sztárnak a helyette-

sítése az osztálytudatos, harcos proletariátus tömegével. Ezzel Eizenstein lényegében ugyanolyan fordulatot kezdett megvalósítani a filmművészetben, mint amilyet Gorkij véghezvitt az irodalomban: a polgári filmmel szemben hozzákezdett a szocialista filmművészet megteremtéséhez.

Mindezt már csak azért is hangsúlyoznunk kell, mert a polgári esztétika képviselői Eizensteinben csak valamiféle forma-forradalmárt látnak. Nem értik sem művének új tartalmiságát, sem ennek jelentőségét, mivel nem értik azt a világnézetet sem, amelynek alapján Eizenstein ezt az új tartalmat képes volt a maga által teremtett, adekvát formába önteni s ezzel minőségileg új művészetet, a szocialista realizmus filmművészetét kialakítani. Egyesek a szocialista művészet képviselői közül sem értették meg Eizensteint; az új művészet létrehozásának nehézségeiből fakadó hiányosságait felnagyították, s ezen az alapon élesen bírálták. Nem értették meg például, hogy a filmdráma hősévé a tömeget tette.

Ha a *Sztrájk* formai-komponálási elveinek utóéletét nézzük, akkor az *Októberben* és a *Régi és újban* bizonyos elemeikkel újra találkozhatunk. Az *Október*, szerkezeti-komponálási elvét tekintve, alapjában a *Patyomkin* előtti korszakhoz tartozik, inkább a *Sztrájk* közvetlen folytatásának hat, mintsem a *Patyomkin* utáni filmnek. Nincs összefüggő meséje, az epizódok lazán kapcsolódnak egymáshoz, s megismétlődnek — de most az értelmi szférát (az intellektuális montázs segítségével) eltúlozva-eltorzítva — az (érzelmi szférát előtérbe állító) attrakciók montázsának túlkapásai.

A *Sztrájk*ban, az *Októberben*, valamint a *Régi és újban* az attrakciók montázsával összefonódva megjelenik az intellektuális montázs is. Eizenstein ennek elméletét csak később — a nagy montázsegységek elméletének kidolgozása után — fogalmazza meg végső formájában. Ezért a következőkben mi is előbb a nagy montázsegységek problémájával foglalkozunk.

2. *A nagy montázsegységek kialakulása, különböző formáik*

Eizenstein zsenialitása, törekvései második filmjében, a *Patyomkin páncélos*ban teljesülnek ki. Az 1905-ös forradalom huszadik évfordulójára filmet akartak készíteni *Az ezerkilencszázötös év* címmel. A Patyomkin lázadás a forgatókönyvnek (Nyina Agadzsanova munkája) eredetileg csupán egy kis epizódja volt, mindössze másfél oldal, 43 beállítás. Az évforduló gyorsan közeledett, ezért elhatározták, hogy a filmet csupán a Patyomkin lázadására szűkítik, s ebben mutatják meg az 1905-ös forradalom lényegét.

Eizenstein a másfél oldalas epizódot emocionális forgatókönyvnek tekintette, s bár a technikai forgatókönyv, amelyet kidolgozott belőle, sokkal részletesebb volt, szerényen mégis a következő címet adta neki: *Forgatókönyv Nyina Agadzsanova ötletéből*. Ez öt részre tagolódott: 1. az ogyesszai lépcső, 2. a kezdet, 3. a gyász, 4. a vég, 5. részletek a felkeléshez. A forgatás folyamatában a forgatókönyv változott (elsősorban a véletlenül felvett köd, továbbá az ogyesszai lépcső tartalmának megváltozása volt jelentős), a részek felcserélődtek stb. A változások a koncepció lényegét nem érintették, a film művészi kifejtését azonban rendkívül gazdagították, s Eizensteinnek a rendezés folyamatában ható nagy tehetségét igazolják.

Eizenstein a proletariátus társadalomformáló erejének bemutatásával magas művészi fokon volt képes érzékeltetni az új társadalom születéséért

vívott harcot, s ezzel létrehozta az új, szocialista filmművészet első kiérlelt alkotását. A társadalmi folyamatok filmi ábrázolásában a tudatosság olyan fokára emelkedett, melyet Lenin a pártosság esztétikai fogalmában általánosított.

A film szerves zártsága és kompozíciója a klasszikus görög tragédiára emlékeztet: a film szerkezete szervesen nő ki a tartalomból — dramaturgiája a mennyiségi felhalmozódás minőségbe való átcsapásának törvényére épül.

Eizenstein a *Patyomkin páncélos*ban mind tartalmi, mind formai vonatkozásban továbbjutott a *Sztrájk*ban megkezdett úton.

Az elbeszélés döntő eszközévé a montázs vált, leglényegesebb vonása a filmben a dinamizmus volt. A film a montázs segítségével sajátosan irányítja a film befogadását: a film a néző részvételével keletkezik, alakul, fejlődik, aki ezáltal újra átéli mindazt, amit a művész átélt. (Eizenstein kezdeti célja, hogy a nézőt a kívánt irányban „dolgozza meg", tehát továbbra is megmaradt, de az attrakciók montázsának sokkhatásos kinövéseit sikerült levetkőznie.) A *Patyomkin páncélos* nemegyszer egészen közvetlenül hatott. (Utalunk itt egy holland hadihajó legénységének akkori lázadására, Feuchtwanger *Siker* c. regényére, amelyben további hasonló eseményeket is leír stb.)

Eizenstein a montázst mint művészi eszközt rendkívüli mértékben kifejlesztette — kiderült, hogy a montázs nem egyszerűen technikai eszköz' hogy ideológiai vonatkozásai is vannak, és mint ilyen a művészi módszer egyik meghatározó eleme.

Eizenstein a rendező és Eizenstein a teoretikus a *Patyomkin* elméleti tanulságainak elemzéséhez csak 1939-ben fogott hozzá (*A film szerkezete. Forma és tartalom* I.). Ez azonban nem jelenti azt, hogy montázsgyakorlatában és -elmélete kialakításában már azelőtt is ne támaszkodott volna a *Patyomkin páncélos* eredményeire, ezt mutatja *A kinematográfia alapelve és az ideogramma* (1929. uo.) c. tanulmánya is (ezekben a témát alapvetően a kabukival kapcsolatban boncolgatja, nyilván azért, mert az ekkor látott kabuki előadások montázs-vonatkozásai nagy mértékben hatottak rá).

A montázzsal kapcsolatos álláspontja szemszögéből különösen jelentős ez a tanulmány. Ebben összehasonlítja montázs-felfogását a Pudovkinéval. Pudovkin véleménye szerint a felvétel, a képek hasonlók a téglákhoz, s a montázs összeköti őket — ez az elbeszélő montázs. Eizenstein ezzel szemben kifejti, hogy a montázsnak a felvétel nem téglaszerű alapeleme, hanem eleven sejtje, s a montázs lényege nem az összekötés, hanem az összeütközés, a konfliktus. „A felvétel semmi esetre sem *eleme* a montázsnak. A felvétel a montázs *sejtje* . . . Mi a lényege, mi jellemzi tehát a montázst is — hogy hasonlatunknál maradjunk —, s ennek sejtjét, a felvételt? Az összeütközés. Két szembenálló kép konfliktusa. Lényege tehát a konfliktus. Az összeütközés . . . Szerintem két adott tényező összeütközéséből születik meg csak a fogalom. Az egyes képek lánccá fűzése — az én nézetem szerint —, csak lehetséges *speciális* eset . . . A felvételen belüli konfliktus nem egyéb, mint *potenciális* (lappangó) lehetőségként létező *montázs*, mely intenzitása fokától függően igyekszik a felvétel négyszegletű börtönét szétfeszíteni, s mely végül montázs-impulzusokban robbant ki konfliktust a montázsrészek *között*." (59—60. o.)

Ebben a cikkben a felvételekben lehetséges konfliktusokat (a vonalak, a méretek és arányok, a tömegek és térfogatok, mélységek stb. konfliktusa) mint potenciális montázs-típusokat elemzi. Valamennyiüket egy alapvető konfliktusra, az optikai ellenpont elvére vezeti vissza; a montázs egynemű

közege tehát a vizualitás — a felsorolt konfliktusok is mind a vizualitás határain belül vannak.

A filmforma dialektikus megközelítése (1929. ápr. *Forma és tartalom* I.) c. tanulmányában tovább fejleszti montázs-felfogását. Álláspontját az ellentmondásból, a materialista dialektika alapvető elvéből vezeti le: az ellentmondás minden létezőt áthat, ez a művészetre is érvényes, itt a megjelenési formája a konfliktus. Ez a konfliktus a ritmus alapelvévé, a ritmust megvalósító módszer pedig a művészi forma lényegévé válik. Ez a módszer pedig nem más, mint a montázs, amely a konfliktus képi megjelenésében potenciálisan adott. A felvételben, a montázs sejtjében levő konfliktust, összeütközést Eizenstein mikromontázsnak fogja fel, erre ugyanazok a törvények jellemzők mint a makromontázsra, amelynek a segítségével a képsorokból felépül a teljes filmalkotás. A kettő a műalkotás fejlődésének alacsonyabb, illetve magasabb stádiuma, összekapcsoló elvük a montázs, ebben valósul meg a különböző oldalak összeütközése. (A konfliktus tehát a tartalom, a montázs, a forma, s a kettő egységének sejtje a felvétel.) Nem véletlenül mondja Eizenstein, hogy „a montázs természetének pontos meghatározása azonos a film specifikus problémáinak megoldásával". (75. o.) A konfliktusnak ez az értelmezése állandó elemként Eizenstein egész montázselméletén végigvonul. Nem vitatja, hogy a konfliktus megjelenési formája, a különböző montázs-formák változhatnak, de az a felfogása, hogy a montázs belső lényege a konfliktus, nem változik meg soha. Az ellentmondást mint a materialista dialektika általános elvét a mindenkori konfliktus természete szerint persze konkretizálni kell. Eizensetein bizonyos egyoldalúságai és túlzásai éppen abból fakadtak, hogy ezt elméletileg nem mindig tette meg. Filmművészetének gyakorlata azonban helyreigazítja formalizmusát: filmjei konfliktus-formáinak (montázs-típusainak) ugyanis tényleges politikai, világnézeti, szociáls, pszichológiai konfliktusok a tartalmai.

Az, hogy az ebben az időszakban kiéleződő társadalmi, osztályellentmondások (konfliktusok) visszatükrözésére az eizensteini montázsformák oly kiválóan alkalmasak voltak, nem utolsósorban annak következménye is volt, hogy Eizenstein elméleti koncepciói ezekből a társadalmi ellentmondásokból születtek. Ezek a nagy társadalmi-történelmi konfliktusok, illetve a bennük szerzett tapasztalatok váltak Eizenstein filmjeinek tartalmává, s e tartalmakhoz azután tudatosan kereste az őket adekvátan kifejező formákat. Említett könyvében Mitry is kiemeli, hogy az eizensteini montázs tökéletesen megfelelt filmjei tartalmának — a kollektív drámának — a kifejezésére. Eizensteinnek a montázs-egységekről eddig kialakított felfogását Mitry a következőképpen jellemzi: „Az eizensteini folyamatosság nem más, mint egy nem képekből, hanem asszociált, egymásnak ütköző és összefonódott képcsoportokból, elemszerű ‚sejtek'-ből álló mennyiség összege. E sejtek, amelyek önmaguk asszociálódnak vagy szembeállnak, egymás mellé helyezettek; sokrétű és nem folyamatos ‚konfliktusokból' állnak. Sem a tényeket, sem az egyes eseményeket, sem a személyeket nem követi teljes expanziójában, hanem csak a paroxizmus egy pillanatában ragadja meg, amely leleplezi és megvilágítja a paroxizmus más pillanatait, és ezek összessége alkotja a hőskölteményt." (Mitry: *id. mű* 48. o.)

Mitrynek ez a jellemzése rendkívül találó: valóban, ezekből az „egymásnak ütköző és összefonódott képcsoportokból" tevődnek össze a nagy montázsegységek, létrehozva Eizenstein fejlődése ezen időszakában sokfajta montázstípusát.

Eizenstein, mint már említettük, abból indult ki, hogy a filmet mint konfliktusformát kell felfogni, s a vizuális filmforma-dramaturgiát a különböző konfliktusokból (melyeknek közege a vizualitás) kell megteremteni. Igaz, hogy a konfliktusok, amelyekkel a teoretikus Eizenstein foglalkozik, formai konfliktusok (síkok, térfogatok konfliktusai, grafikus, világítási stb. konfliktusok), s a bennük tükröződő tartalmisággal elméletileg nemigen törődik (pedig ez már csak azért is fontos lenne, hiszen éppen a hagyományos, a filmstory-dramaturgiát akarja az új, a vizuális filmforma-dramaturgiával felváltani).

Láttuk, hogy Eizenstein a hagyományos filmstory-dramaturgia helyett filmforma-dramaturgiát — értsd: montázs-dramaturgiát — javasol, s némafilmjeiben kísérletet is tett ennek megvalósítására. Annak megfelelően, hogy a cselekmény menetét (azaz a képek kapcsolatát) hogyan hozza létre, alapjában háromféle montázstípust különböztet meg:

a) a montázs-folyamatba illesztett képek előreviszik a cselekményt, kapcsolatban vannak a cselekmény struktúrájával, a tartalomból fakadó emóciót az idő-folyamatban szervezik meg;

b) a képek nincsenek kapcsolatban a cselekmény struktúrájával, értelmüket a film tartalmából fakadó gondolati elemekre alapozzák;

c) a képek sem a cselekmény struktúrájával, sem a tartalomból fakadó gondolatisággal nincsenek közvetlen kapcsolatban; egymáshoz való viszonyuk által önmagukban akarnak új fogalmat létrehozni.

A filmforma-dramaturgiát megvalósító második montázstípus átmenet az intellektuális filmhez, a harmadik típus pedig az intellektuális film jellemző montázsformája.

Filmforma-dramaturgiája megfogalmazásában Eizenstein túlzásai abban csúcsosodtak ki, hogy azt hitte, a montázsrendszer önmagában egyszersmind elegendő tartalom is. Később rájött tévedésére, és ebből a montázs-dramaturgiából akarta az új típusú story-dramaturgiát kifejleszteni. Ezért mondta, hogy el kell vetni a múlt polgári filmjének meséjét s előre kell menni „... az előttünk álló story felé". *(A filmnyelv. Forma és tartalom I.* 171. o.)

Eizenstein ebben az időben az intellektuális film, a filmben való gondolkodás problémáját, elméleti kérdéseit is felveti. „... a konfliktus okozta feszültség merőben új felfogás, új magatartás létrehozását is okozhatja: azaz tisztán intellektuális célokat is szolgálhat ... A film a konvencionális ábrázoló-leíró jellegtől mindinkább a *filmben való gondolkodás* felé halad. Míg a konvencionális film az *érzelmekhez* fordul, ez az újfajta módszer egyenesen *az értelemre, a gondolkodás folyamatára hat*, irányítja és ösztönzi azt." *(A kinematográfia alapelve és az ideogramma. Forma és tartalom I.* 95—96. o.) Gyakorlatilag, mint láttuk, már az *Október*ben tett kísérletet arra, hogy a filmkifejezést ilyen irányba tágítsa, hogy „a képek szembeállításából ne az alapelemek egyszerű összessége jöjjön létre, hanem új fogalmak, az alapelemeknek a ‚szorzata' ". Az ezzel kapcsolatos részleges kudarcok, a hangosfilm létrejötte elodázta ugyan az intellektuális filmmel való beható foglalkozást, a téma azonban érdeklődésének középpontjába lépett — a későbbiekben majd visszatér hozzá, dédelgetett tervévé válik az intellektuális film megvalósítása. (Az intellektuális film kérdéseivel a későbbiekben foglalkozunk majd részletesen.)

Az 1928—29-es évek Eizenstein filmelméleti tevékenysége szempontjából rendkívül gazdagok voltak. A már említett cikkein kívül több jelentős tanulmányt is írt ebben az időben *(A film negyedik dimenziója: Montázsmódszerek)*. Bár bennük fejlődése második szakaszának gyakorlati tapaszta-

latait általánosítja elsősorban, mégis, mivel a hangosfilm problémáit is tárgyalják, illetve nem választják szét a filmfejlődés két szakaszának problémáit, ezek jelentik — teoretikusan — az átmenetet a hangosfilmhez (ide értve a Pudovkinnal és Alekszandrovval együtt aláírt *Kiáltványt*.) Ezért az itt érintett problémákat az audio-vizuális montázsnál nézzük meg.

3. Az audio-vizuális montázs I.

Művészi sikerei (különösen a *Patyomkin* diadalútja) az egész világon ismertté tették Eizenstein nevét. Sok ország társadalmi és filmszervezetei, intézményei hívták meg, hogy tartson előadásokat, nyugati filmvállalatok szerződéseket ajánlottak fel neki *(Paramount,* 1928). 1929 szeptemberében Tissze és Alekszandrov társaságában Nyugat-Európába, majd Amerikába utazott. Útja azért is fontos volt, mert mint kiváló „művész-diplomata" nagy erudícióval, hatásosan népszerűsítette a Szovjetunió kulturális eredményeit.

Eizensteinnek és kis stábjának közvetlen szakmai célja is volt, a filmtechnikában létrejött eredményeket, különösen a hangosfilm technikai és művészi problémáit akarták tanulmányozni. (Ezért kezdett hozzá Párizsban 1930-ban a *Szentimentális románc* c. hangos rövidfilmhez, amelyet azonban Alekszandrov fejezett be.)

Hollywoodban sok tervét visszautasították, majd két forgatókönyvet is írt (egyiket Theodor Dreiser *Amerikai tragédia* c. regényéből), de a *Paramount* ezeket sem fogadta el, így a szerződés felbomlott. Ezután Mexikóba utaztak, ahol Upton Sinclair anyagi támogatásával hozzáfogtak a *Que viva Mexico* forgatásához. Mintegy 60 000 méter anyag készült el; a filmet Eizenstein nem tudta befejezni, mert az amerikai kormány nem engedte vissza az USA-ba, és Sinclair nem bocsátotta rendelkezésére a megállapodásuk szerint neki elküldött leforgatott anyagot. A film így torzó maradt, a meglevő anyagból különböző összeállításokat csináltak (Marie Seaton és R. Burnford; I. Leyda és mások). A mexikói anyag elvesztése rendkívül elkeserítette Eizensteint.

1933-ban visszatért a Szovjetunióba, ahol a Filmművészeti Főiskolára hívták meg tanítani. Az elméleti-tudományos kérdések eddig is érdeklődésének középpontjában álltak, a főiskolán való tanítás méginkább elősegítette tudományos tevékenységét. A hangosfilm rohamos terjedése, nyugati útja során szerzett tapasztalatai a hangosfilm montázs-problémáit helyezték munkája előterébe.

Az ún. nagy montázs-egységek és az audio-vizuális montázs különbsége sok tekintetben csak viszonylagos. Különbségüket teljes határozottsággal csak egy vonatkozásban lehet megragadni — igaz, hogy ez viszont a kettő minőségét, viszonyukat alapjában meghatározza —, s ez egynemű közegük különbsége. A film fejlődéstörténetének valamennyi korszakában megjelenő montázsformák egyik lényegi meghatározója a mozgás, ez vezeti át őket egymásba, ez is teszi különbségüket viszonylagossá: a némafilm vizualitásától is ez vezetett át a hangosfilm audio-vizualitásához.

Az eizensteini nagy montázs-egységekben jelenlevő mozgás a zenei kompozíciónak is elve. Így válik érthetővé Eizensteinnek az a megjegyzése, hogy a *Patyomkin páncélos* „. . . áttörte a »zenés illusztrációkkal ellátott némafilm« határait, s új szférába lépett — a hangosfilm területére". Kimutatja,

hogy Meisel filmzenéjének kompozíciója megegyezik a film általános szerkezetével. „Ezen a ponton a néma Patyomkin leckét adott a hangosfilm számára, amennyiben újra és újra megerősítette a tételt, hogy egy szerves műben a konstrukció alaptörvényének döntően át kell hatnia a mű *összes* tényezőit. Tehát ahhoz, hogy a zene »ne lépjen ki« az egész filmből, hanem szerves alkotórészévé váljék, nem elég, hogy itt is ugyanazok a képek és témák ismétlődjenek, melyek a vizuális anyagot alkotják, hanem döntően szükséges, hogy a kísérőzene *szerkezetét* is ugyanazok az alaptörvények uralják, melyek *az egész mű* szerkezeti alapjául szolgálnak." *(A film szerkezete. Forma és tartalom I.* 239—240. o.)

Eizenstein tevékenységén az egynemű közegek különbsége ellenére végigvonul a montázsformák különbsége viszonylagosságának hangsúlyozása. Ennek a részproblémának ilyen felfogása abból a sokkal általánosabb, a művészetek egészét érintő zseniális belátásából fakad, hogy a különböző érzékek s a nekik megfelelő egynemű közegek különbségei, illetve a különböző közegekben megvalósuló különféle konkrét tartalmak egy magasabb szférában egybeoldódnak, megfelelnek egymásnak.

Ebben a vonatkozásban nem lehet eléggé hangsúlyozni *Az érzékek szinkronizálása (Tartalom és forma II).* c. tanulmányának jelentőségét. Ez a tanulmány különös élességgel mutatja Eizenstein enciklopédikus tudását, s egyben azt, hogy a filmművészet lényeges kérdései csak sokoldalú ismeretanyag alapján oldhatók meg. Itt a legkülönbözőbb művészi területekről (irodalom, képzőművészet, zene, építőművészet stb.) vett jellemző példák sorának elemzésével mutatja meg: „Nincs alapvető különbség a tisztán vizuális és az olyan montázs között, mely az érzékek különböző területeihez szól, különösen ahol a vizuális képzet és az auditív képzet az alkotás folyamatában hang-kép képzetté egyesül." (77. o.) Vizsgálja a szín és hang szinkronizálására törekvő különböző elméleteket, kísérleteket, foglalkozik az okuláris zene elméletével (kihámozva a racionális magvát). Ezekkel kapcsolatos megállapításai, kérdésfeltevései (a kubizmus és a jazz viszonya; az építészet és a zene kapcsolata; El Greco és a spanyol népzene, a cante jondo viszonya stb.) rendkívül gyümölcsözők lehetnek egy részletesebb vizsgálódás számára.

A tanulmányon végigvonul az a tétel, hogy a látás és hallás szinkronizálásának alapelve a mozgás. „Hogy összhangba hozzuk e két elemet, keresnünk kell egy mindkettőben közös »nyelvet«, és ez — a mozgás . . . A mozgás feltárja a belső szinkronizáció minden olyan alaptényezőjét, amelyeket pontosan meg kívánunk állapítani. A mozgás konkrétan megmutatja nekünk az összeolvasztó folyamat *módszerét* és *jelentőségét*." (84. o.) Eizenstein itt a mozgást elsősorban mint a zenében megnyilvánuló mozgást vizsgálta, s a zenei mozgás jellemzőit találta meg a mozgó vizualitásban is. Ezek után nemcsak az a megjegyzése válik világossá, hogy a *Patyomkin páncélos*, „áttörve a zenés illusztrációkkal ellátott némafilm határait, új szférába — a hangosfilm területére — lépett", hanem a *Régi és új* „vizuális felhangja" is határozott értelmet nyer. A zenei és a vizuális felhang közös sajátossága, hogy mindkettő csak a mozgás folyamatában jelenik meg, közös nevezőjükké a mozgás válik.

A mozgó vizualitás (s az ezt meghatározó montázsformák) tulajdonságait is a zenében kialakult terminológiával írta le. A montázsnak ez a lényeges — és egyszersmind a zenei kompozíciónak is a leglényegesebb belső formai — eleme, valamint a montázsnak a nagy montázs-egységek kialakulásának elemzésénél látott lényegi tartalma — a (formai és tartalmi) konfliktusok — tuda-

tosodik és válik alapjává Eizenstein montázsfelosztásának *(A montázsmódszerek. Tartalom és forma I.)*.

Eszerint míg a metrikus montázs „alapkritériuma az egyes felvételek abszolút hossza", tehát alapjában a zenei ütemhez hasonló mozgás, addig a második, a harmadik és a negyedik forma (a ritmikus, a hangsúly- és a felhangmontázs) minőségét a konfliktus (tartalom) és a mozgás együttesen határozza meg.

Mindezek a montázsformák a befogadóban elsősorban érzéki, érzelmi és fiziológiai hatást váltanak ki, az ötödik típus, az intellektuális montázs viszont elsősorban értelmi reagálást.

A felosztási alap (konfliktus, mozgás) a legszorosabb kapcsolatban van Eizenstein állandóan változó és konkretizálódó montázs-felfogásával, a változó felfogás állandó elemeit ragadja meg. A változó és konkretizálódó montázsformák minőségét ugyanis alapjában a mozgó vizuális és a mozgó audio-vizuális közegben jelentkező konfliktusok tényleges tartalmai és a mozgás sajátos formái határozzák meg.

A montázsformák felosztási alapjául szolgáló konfliktussal és mozgással kapcsolatban a következő megjegyzéseket kell tennünk: Eizenstein a konfliktust mint tartalmat, a képek tartalmát túl általánosan ragadja meg (kivétel ez alól talán az intellektuális montázs), a mozgást pedig túl konkrétan, mint a zenében megnyilvánuló mozgást. Eizenstein későbbi elméleti és gyakorlati tevékenységében ezzel kapcsolatban két irányú mozgást figyelhetünk meg: a konfliktust mint a mozgókép tartalmi elemét mindinkább konkretizálja, s a mozgást (amely itt még a „zeneiséggel" azonos) mint a tartalmat (konfliktust) kifejező formát mindinkább általánosítja.

Ha az audio-vizuális montázs specifikus tulajdonságait vizsgáljuk, akkor a filmtörténet fejlődésének eizensteini periodizációjára kell utalnunk: Eizenstein a filmtörténetben nem két részt különített el, a néma- és hangosfilm szakaszát, hanem hármat: a némafilm, a hangosfilm, valamint az audio-vizuális film periódusát.

Eizenstein a hangosfilmet is alapvetően a montázs szempontjából vizsgálta. Erről tanúskodik a hangosfilm megjelenése után, 1928-ban Pudovkinnal és Alekszandrovval együtt közzétett *Kiáltvány* is. Ebben kijelentik: „Köztudomású, hogy az alapvető (és egyedüli) eszköz, mely a filmet oly hatalmas vonzerővel ruházta fel: a montázs. Az a megállapítás, hogy a montázs a film hatóerejének fő eszköze, hovatovább a film elvitathatatlan axiómájává vált, a világméretű filmkultúra erre épült . . . a filmművészet további fejlődése szempontjából csak azok a momentumok lehetnek fontosak, melyek — a nézőre oly nagy hatású — montázs-módszerek további kiszélesítését és megerősítését szolgálják.

A hangnak a vizuális montázs-képhez való *ellenpontos* illesztése biztosíthatja egyedül a montázs további fejlődésének és tökéletesedésének lehetőségét." *(A forma és tartalom I.* 337—338. o.)

A *Kiáltvány*ban üdvözlik a hangosfilmet, a benne rejlő lehetőségeket; megállapítják, hogy a hanggal a film rendkívüli módon gazdagodott, olyan kifejező erőre tett szert, amilyennel a némafilm nem rendelkezhetett. Sőt azt is leszögezik, hogy a hang lehetővé teszi a montázs-kompozíció túlburjánzásának megszüntetését. Ugyanakkor azonban azt is hangsúlyozzák, hogy a hangosfilm kétélű felfedezés, magában rejti annak veszélyét, hogy egyszerűen csak beszélő filmmé válik. A későbbi filmfejlődés igazolta is ebbeli aggodalmaikat.

A filmművészet fejlődése lényegében igazolta a kép és a hang kontrapunktikus felfogásában rejlő gazdag lehetőségeket. Ha a kontrapunkt nem is meríti ki viszonyukat, de legfontosabb formájává vált. A hangosfilm létrehozta a kép és hang szimultán kapcsolatát, s ezzel annak lehetőségét, hogy viszonyukat vertikálisan szervezve meg, új montázsformák jöjjenek létre, a függőleges montázs formái. Az audio-vizuális montázs differentia specificája éppen ebben áll, a némafilm montázs-szerkesztése ugyanis horizontális volt.

A hangosfilm létrejöttével Eizenstein a kép és a hang viszonyának egységét vizsgálta, kereste az alapot, amelyen közös nevezőre lehet hozni őket. Ennek nehézségeit látva írja a következőket: „Valójában a zenei és vizuális ábrázolás szigorúan vett »reprezentáns« elemeken keresztül nem mérhető össze. Ha valaki a zene és a kép közötti igazi és mélyreható viszonyról és arányról beszél, ezt csak a zene és a kép *alapvető mozgásai* közötti kapcsolatra vonatkoztathatja, azaz a kompozícionális és strukturális elemek közötti kapcsolatra, mert a »képek« és a zenei képzetek által keltett »képek« közötti viszony rendszerint oly egyéni az érzékeléstől függően, és rendszerint annyira nem konkrét, hogy nem lehet bekényszeríteni semmilyen módszertani szabály kereteibe." *(Az audio-vizuális egység a filmben. Forma és tartalom. II.* 165.).

Ahhoz, hogy az összemérés lehetősége s ezáltal az egység létrejöjjön, rögzíteni kell a plasztikus kompozició mozgását és a hang mozgását. Ezt különféle módon lehet rögzíteni: nemcsak lineárisan, hanem fény- vagy színábrázolással, térfogatok, távolságok változataival. Eizenstein a vonalat választja, kifejti, hogy e műalkotás létrehozásakor a „különböző vonalak harmóniájára" kell törekedni. A film azonban, szintetikus jellegénél fogva, a kép és a hang „vonalai" összeegyeztetése mellett más vonatkozások összeegyeztetését is megkívánja. Legfontosabbnak a kép és a hang viszonyának harmonikus megteremtését tartja, mert „. . . a legmeglepőbb és legközvetlenebb hatást *a muzsika mozgásának és a vizuális kontúrok mozgásának kongruenciájából (pontos megfeleléséből) nyerhetjük* — a felvétel grafikus megkomponálásával, mert e kontúr (illetve határvonal vagy vonal) »hangsúlyozza ki« legélénkebben a mozgás igazi eszméjét . . ." (173. o.)

Az összeegyeztetés, összemérés konkretizálására törekedve, Eizenstein a képzőművészet területét is bevonja vizsgálataiba. Kimutatja: itt a művészek arra törekszenek, hogy a befogadó tekintetét a művön az általuk meghatározott úton vezessék, s a mű befogadása e „kikényszerített" sorrendben történjék. Ghirlandaio *A pásztorok imádják Jézust* c. képén például, írja, az út, amelyet a nézőnek be kell járnia, olyan eseményeket kapcsol össze, amelyeket 13 nap választ el egymástól. Végül is „az *út* a néző tekintetének *útvonalává* alakul át, és az ábrázolás szférájából a *kompozíció* szférájába kerül át". (189. o.) E céljuk elérésére a művészek többféle módszert használtak, de valamennyinek volt egy közös jellegzetessége, mégpedig az, hogy a festményen valami — a többi elemet megelőzve — mindig elsőnek vonta magára a figyelmet. Ettől a ponttól fordul figyelmünk a művész által megkívánt sorrendben, a többi elem felé. Eizenstein kifejti, hogy a tekintet mozgása, azaz a befogadás folyamata mind a képzőművészeti alkotásoknál, mind a filmképnél balról jobbra halad, és ez az „út" megegyezik a zenének a jelenből a jövőbe vezető időben megvalósuló mozgásával. Így a képzőművészeti kompozíció bal oldala a zenei kompozíció jelenének, jobb oldala pedig a zenei mozgás jövőbe irányuló jellegének felel meg. Eizenstein tehát nemcsak a mozgókép és a zenei mozgás között tételez fel kongruenciát, hanem az állókép és a zene között is. E koncep-

ciót Jean Mitry egyértelműen elutasítja: „Bárhogy álljon is a dolog, nem lehet egybehangzás a zenei mozgás és az ábrázolt képet figyelő tekintet mozgása között . . ." (Jean Mitry: *Sz. M. Eizenstein* 117. o.) Ha nem is fogadhatjuk el Eizensteinnek azt a véleményét, hogy az állókép-zene esetében is beszélhetünk „a muzsika mozgásának és a vizuális kontúrok mozgásának kongruenciájáról", azért Mitry álláspontját sem kell feltétlenül elfogadnunk. Lehet párhuzamosság állókép és zenei mozgás között is, pl. a képsíki virtuális térstruktúra hangsúlyos elemeinek elrendezettsége és a zene virtuális tér-tömeg hatása között. Ami a mozgókép és a zenei mozgás lehetséges kongruenciáját, összhangját illeti, itt — úgy véljük — Eizensteinnek teljesen igaza van.

A film és zene mozgásának egybeesését, a vertikális montázs problémáit *Audio-vizuális egység a filmben* c. munkájában elemzi Eizenstein a *Jégmezők lovagja* számtalan példájával érvelve. A film zeneszerzőjével, Prokofjevvel való együttműködése kapcsán sok érdekes, a kép és a zene kapcsolatát megvilágító megjegyzést tesz. Több helyen elmondja, hogy milyen ideális partnert kapott Prokofjev személyében. Kiemeli Prokofjev művészetének sajátos filmszerűségét: „Prokofjev filmszerű abban a sajátos értelemben, ahogyan a vetítővászon nemcsak a jelenségek külső képét és lényegét fejezi ki, hanem ugyanakkor belső felépítésűket is, létezésük logikáját, kialakulásuk dinamikáját is." (174. o.) Elmondja, hogy a filmben a két komponens közötti összhangot különböző módon érték el. Volt, hogy Prokofjev az összeállított képi anyaghoz komponálta a zenét, volt, hogy Eizenstein a már elkészült zenéhez vágta a képi anyagot. Eizenstein a film *Csata jégen* jelenetét elemezve kijelenti, hogy a zenei mozgás és a plasztikus kompozició összhangban van, „. . . pontosan ugyanaz a mozgás adja mind a zenei, mind a plasztikus felépítés alapjait". (177. o.)

Ez az összhang nem más, mint a képi és hangi elemek függőleges megszervezése, mely egy új minőségű montázstípussal valósul meg — a vertikális montázzsal. Ellentétben a némafilmmel, ahol csak képek egymáshoz való viszonyát kellett a változó idő folyamatában megszervezni, a hangosfilmnél a képi és hangi elemek szimultán viszonyának a megszervezése a cél, mely vertikális viszony azután a film időben megvalósuló folyamatában horizontálisan is kibomlik. (Eizenstein azt is előlegezi, hogy a kép és hang viszonyának megszervezésében nemcsak arról van szó, hogy mozgásgrafikonjuk formálisan megegyezzék, hanem elsősorban arról, hogy a kettőjük által kiváltott emóciók „mozgása" egyezzék meg. *A Jégmezők lovagja* több jelenetével kapcsolatban el is készíti és össze is hasonlítja a képi és a zenei elemek mozgásgrafikonját.)

A kép és hang együttesen megsokszorozza a befogadóra külön-külön gyakorolt hatásukat, a kép és a hang egyazon ritmusa hatásában felerősödve nem a kettejük összegét eredményezi, hanem egy sokkal intenzívebb, minőségileg magasabb rendű érzelmi állapotot hoz létre. A film vizualitásában és auditivitásában külön-külön rejlő erő a leírt megszervezés következtében, az audiovizuális montázs kialakulása folytán, a „harmadik hatalom" rangjára emelkedik. Ez a „harmadik hatalom" nem jött létre automatikusan a hangosfilm kialakulásával, megjelenése csak hosszú folyamat következményeként képzelhető el; ezért mondta Eizenstein 1945-ben, hogy a montázs-fejlődés éppen csak elérkezett harmadik szakaszához.

Eddig, ha az audivitásról beszéltünk, mindig a zenét említettük. Eizenstein művészi tevékenységében ugyanis a hangzás zenei formáit állította előtérbe a kép és a hang vizsgálata során, s nemigen foglalkozott sem a beszéd, a dialógus

problémáival, sem képi és hangi formáik viszonya megszervezésének kérdéseivel.

Érintett viszont az audio-vizuális montázsformák tárgyalásánál elméletileg még egy nagyon fontos problémát, a belső monológ kérdését. Amerikai útja során Dreiser *Amerikai tragédia* c. regényét akarta megfilmesíteni. Ennek forgatókönyvi előmunkálatai során foglalkozott a belső monológgal, fejtette ki a vele kapcsolatos álláspontját.

Eizenstein belső monológgal kapcsolatos nézetei olyan jelentőségűek, hogy külön fejezetben kell majd foglalkoznunk velük. Itt csak azt jegyezzük meg, hogy az audio-vizuális montázsformák kidolgozásának folyamatában a csúcs éppen a belső monológ elmélete, amely egyben a montázzsal kapcsolatos elméleti koncepciójának is tetőpontja. A belső monológ elméletének kidolgozását azonban mind történetileg, mind logikailag megelőzi az intellektuális film koncepciójának a megteremtése. E koncepció születése összekapcsolódott a nagy montázsegységek — és az audio-vizuális montázs — problematikájával (majd a belső monológ elméletével), s ezekhez kapcsolódóan ugyanakkor Eizenstein elméleti fejlődésében viszonylagos önnállóságra tett szert.

III. Intellektuális film — antiintellektuális film

Az intellektuális film kapcsán nemcsak a filmművészet, hanem általában a művészet legalapvetőbb kérdései is felvetődnek. Az emberi személyiség, amely lényegét tekintve társadalmi produktum, egyúttal az érzéki, érzelmi, értelmi vonatkozások összessége is. A művészetek történetében egyaránt találkozhatunk mind e viszonyok egységének, mind valamelyiküknek az előtérbe állításával. Eizenstein idejében — alapvetően Freud befolyására — igen erős az érzelmi oldal túlhangsúlyozása. A freudizmus széles körű hatását bizonyítja, hogy a korszak még oly jelentős gondolkodója, mint Christopher Caudwell — aki marxista igénnyel és jelentős eredményekkel foglalkozott esztétikai kérdésekkel — sem tudta kivonni magát alóla. Véleménye szerint a költészetben a genotípus ösztöni része fejeződik ki, ezért eltúlozza a költészet evokatív funkcióját, s szembeállítja a költészet valóságot visszatükröző szerepével.[1] A művészet érzelmi vonatkozásainak eltúlzása, a művészet irracionalizálására törekvés megjelenik a filmesztétikában is.

1. Epstein felfogása a filmművészet lényegéről

Eizenstein intellektuális film elmélete — egy kis túlzással — tulajdonképpen e „művészetre vonatkoztatott" freudizmus ellen-koncepciója. Az antiintellektuális film elméletét legvilágosabban Jean Epstein francia filmrendező és -teoretikus fogalmazta meg. Eizenstein ide vonatkozó írásai tehát — noha Epsteinre konkrétan nem utalnak — tulajdonképpen vele való polémiának tekinthetők. Ezért helyesnek látszik, ha Eizenstein elméletének ismertetése előtt röviden összefoglaljuk Epstein nézeteit.

Epstein központi problémája az értelem és az érzelem viszonya. Véleménye szerint hosszú időn keresztül az értelem uralkodott (s talán uralkodik ma is)

[1] Lásd: Novák Zoltán: *Megjegyzések a művészet érzelmi és értelmi oldalának viszonyához.* Magyar Filozófiai Szemle 1962/6. sz.

az érzelmek felett. A racionalizmusnak ez az ideállá emelése legpregnánsabb Descartes módszerének mindent elsöprő uralmában nyilvánult meg. Mint írja: „Az igazság az, hogy korunk legátlagosabb elméjét is átitatta nemcsak a racionalista rutin, hanem a racionalista ideál is: mindenki Descartes szerint okoskodik . . . Ez nemcsak tegnap óta van így, hanem természetesen már jóval azelőtt is így volt, mielőtt az *Értekezés a Módszerről* megjelent. Ezen az ezeréves, a körszínházhoz hasonlóan szilárdnak, de egyben terméketlennek is tűnő alapon a tudományos haladás jelenlegi hitvallása mégis egész természetesen megfelelő talajt, csodálatosan művelhető termékeny földet talált. Ezért ma már alig vannak olyanok, akik ne hinnék, hogy egy napon, a világmindenségben minden éppúgy ki- és visszacsavarható lesz, mint az autógyárban." (Jean Epstein: *A film célszerűsége. Filmművészeti tanulmányok.* 45. o.)

A XX. században, folytatja Epstein, a helyzet mindinkább változik, „intellektuális fáradtság" lép fel, a racionalizmust és megnyilvánulásait (pl. a determinizmust) különböző csapások érik. Epstein e nézeteiben kétségkívül szerepet játszik a fizika XIX. század végén kibontakozó válsága, a fizikai idealizmus kialakulása.

Epstein felfogása egyfajta romantikus antikapitalizmust, pontosabban civilizáció-ellenességet tükröz. Látja, hogy a munkamegosztás hogyan nyomorítja meg az emberi személyiséget, hogyan akadályozza meg mindenoldalú kibontakozását, érzelmi és értelmi oldalának harmonikus viszonyát. A munkamegosztásban jelentkező személyiség-deformáló hatások mélyebb okait azonban nem a tőkés társadalom konkrét ellentmondásaiban látja, hanem a civilizációban, közelebbről a racionalizmus uralmában. A megoldás, a gyógyszer: a film — pontosabban az „anti-intellektuális" film —, mégpedig azért, mert a film egész gondolkodásunkat átformálja, az értelmi megismerésben levő logikát hatályon kívül helyezi, hatáskörét viszonylagossá teszi. (Másutt kifejti, hogy ennek megfelelő folyamat megy végbe a művészetben általában, a tudományban, a filozófiában stb.)

Abból indul ki, hogy a film kizárólag érzelmi jellegű: „A film által hirdetett bizonyosságok soha sem intellektuális, hanem mindig érzelmi természetűek . . . Az érzelem elsőbbsége az értelemmel szemben: ezt kívánták a film privilégiumaként bizonyítani a némafilm avantgardistái." *(A legérthetőbb közös nyelv. Uo.* 20—21. o.) „. . . a mozi hatása teljesen abból származik, hogy leszoktatja a gondolkodásmódot a reflexiónak arról a klasszikus, descartes-i módszeréről, melyet eddig a tudat a legfontosabb, sőt talán egyetlen értékes tevékenységnek tekintett. Ez pedig bizonyára igen fontos, súlyos következményekkel terhelt fordulatot jelent; hiszen az történt, hogy egy ultra-racionalizált, bámulatosan extrovertált kultúra legvirágzóbb korszakában megjelent egy olyan készülék, mely automatikusan a gondolkodásnak egy már elhagyott, megvetett és majdnem elátkozott formáját kívánja jogaiba visszahelyezni: az álomra és álmodozásra emlékeztető irracionális nem-descartes-i, introvertált formát, melyet főként az érzelmi láncolatok analógiái irányítanak." *(Hamis istenek. Uo.* 29. o.)

Epstein—Freud álomkoncepciója szellemében — döntő vonatkozásaiban azonosnak tekinti az álmot a filmmel, sőt még tovább megy: „Nos hát, mi az álom — írja —, ha nem a költészet legspontánabb, legszemélyesebb formája, melyet bárki vérmérséklete szerint, többé-kevésbé könnyen és gyakorta, akár mindennap megteremthet magának — hogy így szervezze meg azoknak a kielégüléseknek a szellemi pótlékát, melyeket a valóság megtagad tőle? És

minél nyilvánvalóbbá válik a valóságos élet kielégületlensége, minél inkább állnak szemben az egyén vágyai a kényszerekkel és a szolgaság terheivel — a civilizációnak, lelki higiéniája érdekében annál nagyobb szüksége lesz az álmodozás, az intim költészet gyakorlatára." *(A film célszerűsége.* 50. o.)

Epstein szerint a film lényege, hogy szintén ilyen kielégülés-pótlék, hogy a kielégületlenség okozta nyavalyák gyógyszere. Mint írja: „... a nézők, heti egyszeri »gyógymozi« kezelés után, kissé elszédülten, kimerülten távoznak, hiszen annyi harcot, szenvedést, szerelmet, győzelmet éltek át s lázuk a legmagasabb fokról ismét visszaesett, mint amikor valami lázt okozó tályogot nyitnak fel ... Mind a színház, mind a mozi speciális szerepe és egyéni hatása csak szórakoztató pszichoanalitikai lecke és gyógykezelés ..." *(A mozi pszichológiai funkciója. Uo.* 79. és 81. o.) A filmet hatásában az alkoholhoz is hasonlítja, amelyet az értelem elleni lázadás első forrásának tekint. Az alkohol is, a film is csak szublimáló szer, az elfojtott vágyak, a kielégületlen szükségletek csatornába terelésére szolgál. Minderre a film azért képes, mert gyökere a tudatalattiba nyúlik le, amelynek tartalma az abszurd, az irracionális. A szürrealista festészet régóta álmodott ilyen eszközről, amelynek segítségével alá lehet szállni az ösztönök, a tudatalatti irracionális világba; a film kialakulásával létrejött ez az eszköz — „a film tehát az irracionalizmus, a romanticizmus iskolája". (57. o.) Meg kell jegyeznünk, hogy Epstein a polgári társadalom felületi jelenségeinek éles szemű megfigyelője volt, s a filmnyelvvel kapcsolatosan is számos értékes, lényegbevágó megállapítás fűződik nevéhez, ezekkel azonban itt nem foglalkozunk.

2. *Eizenstein és az intellektuális film*

Eizensteinék, mint mondottuk, a burzsoáziát a film frontján is meg akarták verni. Ehhez, a többi között, le kellett számolniuk a művészetek érzelmi vonatkozásait eltúlzó irracionalista nézetekkel is. Az intellektuális film koncepciója ebben a harcban született.

Az intellektuális montázs problémája az *Október*ben és a *Régi és új*ban jelenik meg. Az attrakciók montázsa és az intellektuális montázs között sok hasonlóság van. Közös az alapjuk: mindkettő agresszíven, erőszakosan, sokkhatásszerűen akar valamit hangsúlyozni. Az attrakciók montázsa elsősorban az érzelmi szférára hat, fiziológiai reakciókat vált ki, az intellektuális montázs viszont főként az értelmi szférára gyakorol hatást, gondolati (pszichológiai) reakciókat vált ki. Alapvető problematikusságuk is azonos: az intellektuális montázs is úgy akar kiváltani fogalmakat, gondolattársításokat, hogy előidézőiket nem tudja bekapcsolni a cselekménybe (az *Október*ben pl. a mensevikek kétszínűségét, behízelgő beszédét hárfázó kezek akarják sugallni, Kerenszkij bukását Napóleon szobrának összetörése, ilyen a „vallás-montázs" stb.).

Itt kell megjegyeznünk, hogy az attrakciók montázsának a megfelelő helyen említett „tisztulása" összefügg az intellektuális montázsnak a *Régi és új*ban megjelent helyesebb felfogásával. Itt már nem találkozunk az intellektuális montázs *Október*-beli túlzásaival, s az attrakciók montázsa is, sajátos szintézist alkotva, elősegíti a mese egységét, az eszmei mondanivaló kibontakozását (legjellemzőbb példa erre a film középső részében az álomvízió montázsa: Marfa Lapkina szövetkezetük fejlődéséről álmodik, ezt az álomba vágott, a termékenységet jelképező attraktív elemek mélyítik, húzzák alá; a

film más attraktív elemei, például a kulák külső megjelenítése, a bürokraták szatírikus ábrázolása stb. is intellektuális hangsúlyt nyernek és i. t.).

A koncepció gyakorlatilag először az *Október*ben valósult meg, elméletileg alaposabban kidolgozva pedig *A kinematográfia alapelve és az ideogramm*ában. Mint már utaltunk rá, ebben a tanulmányban Eizenstein lényegi azonosságot lát a montázs-forma és a japán írás azon sajátossága között, hogy ideogrammáinak összekapcsolása nem az összegüket eredményezi, hanem új fogalmat. Ezt hangsúlyozza a japán költészet egyik műfajával, a haikuval kapcsolatban is. „Minden filmkompozíciónak elengedhetetlen eszköze és módszere ez — mondja. — Sűrített és tisztultabb formájában pedig ez a kiindulópontja az »intellektuális filmnek« . . . A film ugyanis elvont fogalmak minél lakonikusabb vizuális ábrázolására törekszik." (51. o.)

Eizenstein úgy gondolta, hogy az intellektuális filmmel olyan fogalmakat is ki lehet fejezni, mint a „jobboldali elhajlás", „dialektikus materializmus" stb. Mint írja, olyan film megteremtésére törekszik, „mely képes eszmék, rendszerek és fogalmak megtestesítésére". (97. o.) Nyilvánvaló, hogy ezek az elképzelései kialakuló nézeteinek vadhajtásai voltak. A művészet és a tudomány egyik leglényegesebb különbsége az, hogy míg a tudomány a valóságot az egyes esetekben rejlő általános különválasztásával s az így alkotott törvények segítségével tükrözi vissza, addig a művészet az egyestől nem vonatkoztathat el, a valóságot a jelenség és lényeg egymáshoz való viszonyában ragadja meg; az általánosnak, a lényegnek a művészetben érzékileg van csak léte, a fogalom logikai formában önmagában a művészetben nem létezhet. Különösen áll ez a filmművészetre, amely a külső szemlélethez szól, a tárgyi világ gazdagságát közvetlenül jeleníti meg, s így a többi művészetnél is szorosabban kötődik az érzéki valósághoz.

Eizenstein azonban túlzásai ellenére sem tartotta kizárólagosnak az értelmi oldalt. *A filmforma dialektikus megközelítése* (1929. ápr.) c. cikkében a művészet helyét keresve a létezők birodalmában, kifejti, hogy a Természet az organikus forma, az Ipar a racionális forma, s a kettő metszőpontján van a Művészet. Ha az egyes kategóriái tartalmát nem is körvonalazza, annyi világos, hogy a művészetet nem sorolja egyoldalúan csakis a racionalitás birodalmába. Eizenstein (a *Montázsmódszerek*ben elemzett) különböző montázsformáknak (montázsegységeknek) a befogadóra gyakorolt hatása különböző típusait sorolja fel: „Míg az I., II. és III-ban a feszültség pusztán fiziológiai hatásokon alapult — a tisztán optikaitól egészen az emócionális hatásokig —, meg kell itt említenünk egy további lehetőséget is . . . a feszültség merőben új felfogást, új magatartást is létrehozhat: azaz tisztán intellektuális célokat is szolgálhat." (95. o.)

Az ilyen, tisztán intellektuális hatást kiváltó montázsformákra hoz fel példákat az *Október*ből, pl. a Téli Palota lépcsőin felfelé lépegető Kerenszkijt ábrázoló képek sora közé feliratokat helyeztek, amelyek Kerenszkij különböző címeit sorolták fel. „Ebben az esetben az egyre emelkedő rangok nagyképű hivalkodása és a »hősnek« az ugyanazon a lépcsőn való egyhelyben topogása közötti konfliktus intellektuális hatásban csúcsosodott ki: Kerenszkij lényegében jelentéktelen figurája szatírikus eszközökkel lepleződött le. Egy irodalmi eszközökkel kifejezett hagyományos eszme és egy — rohamosan növekvő pozíciójához méltatlan — személy képszerűen ábrázolt akciójának ellenpontjával állunk itt szemben. E két faktor össze nem illősége eredményezi a tisztán intellektuális hatást: a megvetést, amelyet a néző a szóban forgó személy iránt

érez. Az intellektuális dinamizáció példája ez." (95. o.) Ilyen jellegű a híres „vallás-montázs" is, mely a különböző vallások, kultuszok isteneit a kereszténység Krisztusától az eszkimók bálványáig megjelenítő képek montázssorával leplezte le Kornyilov vallásosságának lényegét. „Ebben az esetben ismét csak az történt, hogy egy képsor tisztán intellektuális hatást eredményezett. A hatás itt ugyanis *egy előítélet és az ennek fokozatos és céltudatos diszkreditálása* közötti konfliktuson alapul. E folyamatnál — az egymást követő képeknek az alapfogalommal való összehasonlításával, hozzá való viszonyításával — lépésről lépésre intellektuális erő halmozódik fel; ezt leginkább azzal az erővel hasonlíthatjuk össze, mely a logikai dedukció folyamatában jut érvényre. A néző konklúziója, ugyanúgy, mint maga az alkalmazott módszer, tisztán intellektuális jellegű." — E megjegyzések után általánosítja véleményét: „A film a konvencionális ábrázoló-leíró jellegtől mindinkább *a filmben való gondolkodás* felé halad. Míg a konvencionális film az *érzelmekhez* fordul, ez az új fajta módszer egyenesen az *értelemre, a gondolkodás folyamatára* hat, ezt irányítja és ösztönzi." (96. o.)

Itt tehát Eizenstein is eljut az érzelmi és az értelmi hatás szétválasztásához; de ellentétben Epstein nézeteivel, ő az értelmi oldal magasabbrendűsége mellett tesz hitet, sőt az értelemre való hatás előtérbe kerülését mintegy a film fejlődésének tekinti. E véleményét *Montázsmódszerek* c. tanulmányában az intellektuális montázzsal kapcsolatban megismétli, s egyben gazdagítja is, mondván, hogy míg az érzelmek általános emberi minőségek, addig az értelmi hatás és befogadás függ az osztályhelyzettől. Ennek alapján, folytatja, az intellektuális film „fogja majd megvalósítani a kinematográfia teljesen új formáját, a kultúrforradalmat, a tudomány, a művészet és az osztályharc szintézisét". (123. o.)

Az intellektuális filmre vonatkozó — s egyéb, pl. a filmforma-dramaturgiával kapcsolatosan már említett — túlzásait *A filmforma: új problémák* (1935) c. cikkében, az érzelmi és az értelmi oldal viszonyát helyesen fejtve ki, Eizenstein saját maga korrigálta. Itt, elméletileg értékelve a szovjet némafilm eredményeit, megállapítja: „Világos és kétségen kívül áll, hogy e korszak »non plus ultrája« az intellektuális film elmélete volt. Az elmélet célja, hogy az »érzelmi telítettséget visszavezesse az intellektuális folyamatra . . .« hogy az absztrakt fogalmat, az eszmék és fogalmak áradását és megállapodását minden közvetítő nélkül, közvetlenül tegye át filmre, anélkül hogy igénybe vegye a sztorit, a kitalált mesét, pusztán tiszta filmeszközök, képileg megkomponált elemek segítségével. Ez az elmélet a montázs különböző válfajai és kombinációi révén rendelkezésünkre bocsátott kifejezési módok egy csoportjának széles — talán túlontúl is széles — általánosításán alapult. Az intellektuális film elmélete a montázs fogalmának — mely a szovjet némafilm-korszak idején egész filmgyártásunkra, valamennyi filmesztétánk gondolkodásmódjára, de különösen saját műveimre rányomta bélyegét — a hipertrófiáig való kiterjesztését jelentette, ez volt a reductio ad paradox (a képtelenségig való leegyszerűsítés)." (178. o.) Azaz, helytelenül, nem a tartalom és a forma egységét teremtették meg, hanem a formát akarták megtenni tartalomnak. Bírálatában ugyan nem emeli ki, hogy a művészet általában, a filmművészet pedig különösen nem képes az absztrakt fogalmat önmagában, direkt módon létrehozni, de nézeteinek továbbfejlődési menete implicite magában foglalja ezt a belátást is. Sőt ezt a továbbfejlődést szorosan összekapcsolja az intellektuális film képtelen túlzásainak belátásával, és e belátást a következőképp értékeli: „És talán éppen

ennek következtében született az intellektuális filmből új elméleti koncepció: a »belső monológ« elmélete, az intellektuális film kicsiny magzata." (182. o.)

A belső monológgal a továbbiakban részletesen foglalkozunk majd, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy egyik jellemző vonása a szenzualitáshoz kötődés, ugyanakkor egyben átmenet is a megismerés érzéki fokáról a gondolati, logikai fokára. Végeredményben a belső monológ problematikájának konkrét kifejtése jelenti az intellektuális film túlzásainak pozitív korrekcióját. Eizenstein belső monológ elmélete, kiküszöbölve a különböző előjelű végleteket, az érzelmi és értelmi oldal filmi viszonyának a tudományos felfogása.

Erre vonatkozó nézeteit ebben a rendkívül jelentős tanulmányában a következőképpen összegezi: „Ha csak egy kevéssé is túlteng egyik vagy másik elem, a műalkotás máris tökéletlenné válik. A tematikai-logikai oldalra való elhajlás száraz, csupán az észhez szóló, didaktikus művet eredményez. De a szenzuális gondolkodási forma felé való elhajlás, mely nem veszi eléggé figyelembe a tematikai-logikai tendenciát, ugyancsak végzetessé válhat a mű számára: szenzuális káosszá, kezdetlegessé, zavarossá lesz. Kizárólag e két tendencia »kettős egységben« megnyilvánuló kölcsönös egymásba szövődése eredményezheti a forma és tartalom nagyfeszültségű egységét." (200. o.)

Eizenstein későbbi rendezői-oktatási gyakorlatában és elméleti tevékenységében egyaránt hű marad e gondolatokhoz. Álláspontja hosszú, ellentmondásos fejlődési folyamatban alakul ki, ez azonban csak növeli az értéket, mert bizonyítja, hogy nem készen kapott formulákat tett magáévá, hanem álláspontja megalapozott művészeti gyakorlata folyamatából s ehhez kapcsolódó elméleti tevékenységéből, tévedéseit korrigálva, alakult ki.

Különösen értékes számunkra jövőbe mutató megjegyzése: „A film lesz korunk igazi művészete, mert a gondolat, a tiszta filozofikus spekuláció s az érzelem, az érzés szörnyű dualizmusától szenvedünk . . . így egyfelől van egy elméleti filozófiánk, a tiszta absztrakció, másfelől viszont a tiszta érzelem. Most viszont vissza kell végre térnünk . . . az érzelmi és az értelmi megismerés egymással egyenértékű szintéziséhez. Hiszem, hogy csak a film lesz képes arra, hogy végrehajtsa ezt a nagy szintézist, csak a film fogja tudni visszaadni az értelmi megismerésnek is az érzelmi ős-ihletést." (201. o.)

IV. Az 'I'. jelzőrendszer és a belső monológ

Az érzelmi és értelmi oldal viszonyáról napjaink szocialista filmművészetében és esztétikájában is folyik a vita. A következőkben Lukács György idevágó felfogásával kívánunk foglalkozni, mégpedig azért, mert nála találkozunk a marxista esztétika olyan összefogó kifejtésével, amely a filmesztétika fő problémáit is szervesen magában foglalja.

Lukács a filmi visszatükrözéssel kapcsolatban is kifejti a kettős tükrözés elméletét. A tükrözés első foka a valóság filmkamerával történő hűséges, fotografikus visszaadása, itt a valóság a maga külsődleges, a jelenségvilág minőségében tárgya a mozgóképnek. Ez a mozgókép válik, ha meghatározott — pontosabban a filmművészetre jellemző — esztétikai elvek szerint alakítják, a második — a filmművészeti — tükrözés anyagává. Csak az első fokról a másodikra való felemelkedés folyamatában jönnek létre a művészi visszatükrözésre jellemző minőségek (a lényeg és jelenség sajátos viszonya, a típus stb.). A film lényegéből, mozgó vizualitás-jellegéből fakadó életközelség, s az, hogy

a film a valóság visszatükrözésének extenzív egyetemességére törekszik, a visszatükrözés mindkét fokának jellemző vonása, ezért a köztük levő határ rendkívül ingatag, elmosódott.

Ezzel kapcsolatban Lukács a következőket szűri le: „De éppen a filmnek ez a korlátlan sokrétűsége, ez az élethez közeli érzékletessége, extenzív egyetemessége jelöli ki egyúttal kifejezési lehetőségeinek határait is. Mint a mozgalmas vizualitás művészete, amely mellé az auditivitás szintén mozgalmas komplexuma társul, a film nem fejezheti ki az ember legmagasabb rendű szellemi életét, amelyet az irodalom a költői nyelvbe átöntött szó segítségével közvetlenül, a képzőművészetek és a zene pedig mint meghatározatlan tárgyiasságot — különböző módokon — közvetve ábrázolhatnak. A film mozgalmas vizualitásából hiányoznia kell annak, amit Michelangelo vagy Rembrandt a mozgás, az arcjáték, a taglejtések stb. segítségével világosan, gazdag jelentéssel és rejtelmesen, a szó goethei értelmében »kimondatlanul« érzékletessé tett; arról már nem is beszélve, ami az irodalom tartalmának egyik — persze csak egyik, noha fölöttébb nyomós — részét alkotja. Világos, hogy itt a film specifikus életközelsége játssza a döntő szerepet: miközben a film az összes tárgyak tárgyias létezésének hitelességét, vizuális mozgalmasságát tételezi, minimálissá teszi a képzőművészetekben oly pregnánsan megmutatkozó meghatározatlan tárgyiasságot, és ezért le kell mondania a szellemiség ama csúcsáról, amelyre az imént utaltunk, és amely persze a képzőművészetnek nemcsak legnagyobb teljesítményeit jellemzi, hanem mint tendencia a maga meghatározatlan tárgyiasságában potenciálisan mindig jelen van." (Lukács György: *Az esztétikum sajátossága. 2. köt.* Akadémiai Kiadó, 470. o.) Természetes tehát, hogy az irodalmi mesterművek megfilmesítése során mindig „éppen ez a szellemi csúcs hullott ki a filmszerű megformálásból" (471. o.), hiszen a filmművészet lényege nem a „szellemi csúcs" kifejezése, hanem a hangulati egység: „... minden a képeknek és egymásutánjuknak auditíve kísért, de túlnyomórészt vizuális hangulati értékén múlik". (476. o.)

Lukács a filmmel kapcsolatosan nyilvánvalóan nem helyezkedik az értelmi és érzelmi oldal dualizmusának álláspontjára, a filmtől „csupán" egy magasabb gondolatiság kifejezésének lehetőségét tagadja. Ez a „csupán" azonban ugyancsak fölöttébb problematikus; s alapja talán a filmművészet fejlődésének, irányzatainak leszűkített elemzése (nem tükröződnek benne az audio-vizuális filmben rejlő, ma még talán be sem látható lehetőségek), illetve a némafilm egy — Dovzsenko-típusú — irányzatának elméleti általánosítása.

Az érzelmi és értelmi oldal sajátos viszonya, konkrét tartalma a valóság művészi visszatükrözésének folyamatában ölt testet, s ennek megfelelően nem vizsgálható a művészi visszatükrözés lényeges elemeinek figyelembevétele nélkül. Ez azonban túlmutat az érzelmi és értelmi oldalak viszonyán, és már a művészet természetének konkrétabb vizsgálatát követeli meg.

Nevezetesen arról van szó, mint erre idézett művében Lukács György maga is utal, hogy miként Pavlov kifejtette az emberi megismerés általános fiziológiai alapjait, az első és második jelzőrendszer elméletét, ugyanúgy kellene tudományosan kifejteni a valóság esztétikai elsajátításának fiziológiai, pszichológiai alapját és specifikus sajátosságait, majd a kettő egybevetésével meg kellene határozni egymáshoz való viszonyukat.

E kérdésekről az esztétika, a művészi gyakorlatukat gondolatilag is feldolgozó művészek egyaránt nagyon sok hasznosítható gondolattal szolgáltak. Eizenstein, mint majd látni fogjuk, a belső monológgal kapcsolatban foglal-

kozik a problémával, s úgy véljük, elméleti örökségének az egyik legértékesebb része. Lukács György az idézett munkájában elemzi a témát. Előrebocsátja: „... a szerző kötelességének érzi, hogy rögtön fejtegetései bevezetésekor nyíltan beismerje: a pszichológia területén teljesen laikus, és a legkevésbé sem illetékes arra, hogy benső problémáiról kinyilvánítsa véleményét. Ha ez a fejezet mégis azzal a javaslattal lép fel, hogy a feltételes reflexek (1. jelzőrendszer) és a nyelv (2. jelzőrendszer) közé egy különös új jelzőrendszert iktasson be, amelyet később megadandó indokok alapján 1'. jelzőrendszernek jelölünk, ekkor ezzel nem tartunk többre igényt, mint hogy a reflextan tudományának egy kérdést tegyünk fel; megválaszolását, kiépítését stb. az illetékes szakembereknek kell átengednünk. Az élet és a művészet tényei kényszerítették a szerzőt arra, hogy e problémát fölvesse. Azt hisszük, hivatkozhatunk itt Hegelnek arra a tréfásan megfogalmazott, de a tudomány fejlődése szempontjából termékeny kijelentésére, hogy nem kell cipésznek lenni ahhoz, hogy tudjuk, hol szorít a cipő." (8. o.) (Ehhez kapcsolódva jegyzi meg Ákos Károly *A pszichológia fejlődése és kétféle korszerűtlensége* [*Egyetemi Könyvtár évkönyvei III.* 1966. 301—305. o.], hogy Pavlov, Anohin, Szokolov, Pribam, Lorenz, Hols már foglalkoztak e kérdésekkel, erről azonban, sajnos, nem beszél részletesebben.) Lukács azokat a reflexeket vizsgálja, „... amelyek az 1. jelzőrendszerrel az érzéki közvetlenségben egyeznek meg, a másodikkal az a lényeges jellegzetességük közös, hogy ők is a jelzések jelzései". (22. o.) Megmutatja, hogy az e reflexeket tükröző 1'. jelzőrendszer alapja is az emberi gyakorlat, a munka, s az általa létrejött szabadidő. Kifejti, hogy az 1'. jelzőrendszer rendkívül ingatag, és viszonylag hamar átmegy a másik kettőbe. Ezt a háziállatok élete, különösen pedig a patológia tényei bizonyítják, egyben kellő magyarázatul szolgálva arra, hogy skizofrének — akiknek gondolkodási képessége teljesen megzavarodott, tehát második jelzőrendszerük nem funkcionál — miért és hogyan tudják magukat képszerűen kifejezni.

Elsősorban azt vizsgálja azonban Lukács, hogy az 1'. jelzőrendszer milyen szerepet játszik a műalkotások létrehozásában és befogadásában, „... hogy az 1'. jelzőrendszer szerepe mind a produkció, mind a befogadás szempontjából mennyiségileg és minőségileg megnövekszik: míg korábban a valódi gyakorlatnak pusztán csak szolgáló résztvevője volt, most a létezésben és a mimézis egyes mozzanatainak összekapcsolásában irányító és vezető, meghatározó erővé változott". (92. o.)

A művészek az alkotásfolyamatban a visszatükrözés és ábrázolás minden elemét az 1'. jelzőrendszernek rendelik alá, melynek ezzel létrejön egy olyan minősége, amellyel a mindannapi életben nem rendelkezik. Ez egyben azt is elárulja, hogy e jelzőrendszer a benne rejlő lehetőségeket a művészet szférájában tudja igazán kibontakoztatni, s ezért az 1. 2. jelzőrendszertől való különbségeit is itt lehet csak igazán megragadni. Lukács az alapvető különbségeket a következőkben fogalmazza meg: „Először is a felidéző élmény visszavezet ugyan a valósághoz, de egészen más szemszögből, mint a 2. jelzőrendszer. Egyrészt a valóságot főként mint konkrét teljességet éli át, ... az, ami a valóságban szétszórtan, véletlenektől megzavarva stb. érvényesülne, itt egy magasabb rendű értelmesség koncentrált formájában jelentkezik. Másrészt ez az élmény a végérvényesség hangsúlyával is rendelkezik. Másodszor: az itt végrehajtott objektiváció egyáltalán nem szűnteti meg az ábrázolt tárgyi világ szubjektumra való vonatkoztatottságát ... Harmadszor: ez a szubjektum társadalmi, mégpedig nemcsak magán-, hanem magáértvalóságában is ...

Természetesen minden kimondott szavunk, minden megtett mozdulatunk feltételezi, hogy társadalmilag érthető. Ez azonban a művészetben emócionálisan azonnal hat és a szubjektumra vonatkozik, úgyhogy egy műalkotástól megérintett szubjektumnak elkerülhetetlenül mint egy közösség tagjának kell rendelkeznie érzéseivel." (98—99. o.)

Lukács György koncepciójából itt csupán egyetlen problémát szeretnénk kiemelni, a tudatosság és az 1'. jelzőrendszer kapcsolatát.

Lukács a tudat és a tudattalan esztétikai viszonya vizsgálatának történeti áttekintése után megfogalmazza saját véleményét az 1'. jelzőrendszerrel kapcsolatban. A szilárdan rögzített feltételes reflexeknél jelentkezik a tudat és a tudattalan kapcsolata, közöttük szakadatlan kölcsönhatás áll fenn. E kölcsönhatás folyamatában az ember a feltételes reflexeket nagyrészt tudatosan tudattalanná változtatja. A megmaradt tudatos cselekvések többsége az 1'. jelzőrendszer közvetítésével valósul meg. Nézetét a következőkben summázza: „Mindezideig az 1'. jelzőrendszert különböző megnyilvánulási formáiban vizsgáltuk meg, és a megállapított tények összességéből ki kellett derülnie, hogy lényegét tekintve a tudatosság sajátos formája. Lényegét az határozza meg, hogy jelzések jelzése, és már ez is szigorú párhuzamosságot teremt közte és a második jelzőrendszer között, és elhatárolja a feltétlen és feltételes reflexektől. Életben betöltött szerepe, mint ezt sokféleképpen ecseteltük, egyértelműen mutatja, hogy a tudatosság specifikus formáját képviseli, amely olyan helyzetekben működésképes, ahol a különös feltételek és körülmények által meghatározott cselekvésmódok következtében a tudatosság normális és megszokott formájának csődött kellene mondania." (133. o.)

A művészi tudatosságnak ezt a sajátos természetét vizsgálva Lukács megmutatja, hogy ez a fajta tudatosság csak magában az alkotó folyamatban válik hatékonnyá, s ha vannak is olyan művészek, akik alkotó tevékenységük tapasztalatait gondolatilag általánosítják, ennek eredményei gyakorlatukban csak akkor hathatnak, ha az 1'. jelzőrendszernek alárendelődve, az általa irányított folyamat szerves részévé tudnak válni. A művészi tudatosságnak a művészetben nem kell okvetlenül gondolatilag is megfogalmazódnia. Igaz ugyan, hogy sokan csak a fogalmilag kifejezett pszichés tevékenységet tekintik tudatosnak, ez azonban egyoldalú racionalizmus, s a művészet lényegének félreismeréséhez vezet.

Lukács a művészetben megnyilvánuló tudatosság sajátos jellegét Goethéhez kapcsolódva vizsgálja. „Számunkra itt elméletileg az a legfontosabb — írja —, hogy Goethe szerint az, amit az igazi műalkotások fejeznek ki, »még minden nyelven kimondva is kimondhatatlan« marad." (141. o.) Ez a „kimondhatatlan" azonban nem irracionalitás, hanem a valóság olyan mozzanata, amelyet csak a művészet képes kifejezni. Mint Goethe mondja: „A szép olyan titkos természeti törvények manifesztációja, amelyek megjelenése nélkül örökre rejtve maradna." (Idézi Lukács uo.) A tudatos tehát nem szükségszerűen azonos a fogalmi kifejezéssel, ez annak csak egy része, a 2. jelzőrendszer tartománya. Ugyanakkor a „kimondhatatlan" sem azonos szükségszerűen a „tudattalannal", hanem vonatkozhat olyasmire, aminek gondolati-szóbeli megfogalmazása nem fontos, illetve másodlagos jellegű. Persze kísérletet tehetünk arra, hogy egy műalkotásban rejlő tudatosságot fogalmilag fejezzünk ki, de minél gazdagabb egy műalkotás, annál kimeríthetetlenebb, s ezért gondolatiságának fogalmi megragadása csak megközelítő lehet. (A műalkotások ilyen minőségéből is fakad, hogy különböző korok újraértelmezhetik őket.)

Lukács az 1'. jelzőrendszer beszédbeli megvalósulási módját, a költő nyelvhez való viszonyát is vizsgálja. A belső monológgal azonban, annak ellenére, hogy a beszéd kérdését érinti — sőt Otto Ludwig *Shakespeare-tanulmányok* című művéből idézi a következőt: „Shakespeare alakjai mintegy hangosan gondolkodnak" —, nem foglalkozik, sem itt, sem munkájának filmmel foglalkozó részében. Így nem tér ki Eizenstein belső monológgal kapcsolatos kereken harminc év előtti elméletére sem, amely a művészi visszatükrözésnek leglényegesebb jegyeit tárta fel, ha az általánosításnak még nem is oly magas szintjén, mint amilyenen az 1'. jelzőrendszerrel kapcsolatban Lukács fejtegeti.

Ez az elmélet az intellektuális film koncepciójában meglevő túlzások korrigálásával kapcsolatban alakult ki: „És talán éppen ennek következtében született az intellektuális filmből új elméleti koncepció: a »belső monológ« elmélete, az intellektuális film kicsiny magzata." (*A filmforma: új problémák*, 182. o.) A belső monológ elmélete történetileg Eizenstein amerikai útjához kapcsolódik. Eizenstein részletesen leírja, hogy miközben Dreiser *Amerikai tragédiá*jának forgatókönyvét írta, hogyan találta magát szemben vele, s hogyan dolgozta ki. A probléma abban koncentrálódott, hogy a „csónakbaleset" során Clyde lelkében végbemenő bonyolult, ellentmondásos folyamatokat nem lehetett külsődleges eszközökkel bemutatni — ez vezetett a belső monológhoz. A témát tudatosan úgy dolgozta át filmforgató-könyvvé, hogy megmutassa: a tőkés társadalomban az emberi sorsok, tragédiák hogyan függnek össze a társadalom kapitalista szerkezetével. (Maga Dreiser örömmel üdvözölte ezt az átdolgozást, az amerikai filmvállalkozók tetszését viszont, érthető módon, nem nyerte el.)

A tudatos világnézetből fakadó megoldásokra utalva írja Eizenstein: „Az ilyen megoldás a tisztán formai módszerekre is kihat. Kifejezetten ennek volt köszönhető, hogy megszületett a filmi »belső monológ« fogalma; egy olyan elgondolás, melyen már hat év óta töprengtem. Tehát már jóval azelőtt, mielőtt a hangosfilm megjelenése lehetővé tette volna az ötlet gyakorlati megvalósítását." *(Gyakorlati tanfolyam. Forma és tartalom* I. 149. o.)

Eizenstein felismerte, hogy a belső monológban jelentkező törvényszerűségek egyben a művészet egészét meghatározó törvények is: „Külön megjegyzésre méltó itt a tény — s részemről a kérdés feltevésének ez az oka —, hogy a belső beszéd szerkezeti törvényei pontosan azonosak azokkal a törvényszerűségekkel, amelyek azoknak a törvényeknek a gazdag változatosságán nyugszanak, amelyek *megszabják a művészi alkotások formai felépítését és szerkezetét.*" *(A filmforma: új problémák. Forma és tartalom.* I. 183. o.)

E törvényszerűségeket vizsgálva Eizenstein úgy találja, hogy a belső monológ törvényszerűségei az emberi tudat fejlődésének egy kezdeti, prelogikus, szenzuális szakaszában gyökereznek: „A belső beszéd pontosan az érzékleti-képzeleti szerkezet fokán áll, nem éri el a logikai megformulázás fokát, amelybe a beszéd belezárja magát, mielőtt kilépne a külvilágba." (183. o.)

A művészet érzéki-képzeleti vonatkozásait — a képi gondolkodás problematikáját — az esztétika története folyamán többen is kifejtették. Eizensteinnél az az új, hogy ő a szenzuális gondolkodást elkülöníti a tudattevékenység beszédben megjelenő fogalmi-gondolati fokától, önálló minőségnek fogja fel. Szerinte a kettő között minőségi különbség van, amely az emberiség fejlődésének folyamatában éppúgy megragadható, mint az egyes embernél. Hatásában egyik tudattevékenységet „logikus-informatív"-nak, a másikat

„emócionális-szenzuális"-nak tartja. Ugyanakkor azt is látja, hogy „a két gondolkodási típus közötti határvonal mozgékony és rugalmas". (198. o.)

Azt hiszem, ennyi is elégséges ahhoz, hogy megláthassuk: a szenzuális gondolkodás eizensteini felfogása, amelyhez Eizenstein a maga művészi gyakorlata és a belső monológ elméletének kidolgozása során jutott el, nem más, mint a Lukácsnál tárgyalt 1'. jelzőrendszer. A kettő között nincs lényegi különbség — e véleményünket tovább erősítik Eizensteinnek e problémakörhöz kapcsolódó más megállapításai is —, a differencia itt talán csak annyi, hogy Lukács megfogalmazása szabatosabb, általánosítása a tapasztalatok szélesebb körén alapul, s szervesen beilleszkedik egy általános esztétikai koncepcióba.

A nagy montázs-módszerek kialakulásánál már láttuk, hogy Eizenstein milyen nagy szerepet tulajdonított a tudatosságnak, s azt is végigkísértük, hogy ez vitte el őt az intellektuális filmhez. Az értelmi oldal itt történt túlhangsúlyozása, illetve ennek korrigálása szülte azután a belső monológ elméletét. A belső monológ és a szenzuális gondolkodás hozzá kapcsolódó elmélete, az érzelmi és értelmi oldal harmonikus viszonyának megteremtése az az alap, amelyből kiindulva Eizenstein kidolgozza a filmművészetben konkréten megvalósuló tudatosság minőségét. Ez nem fogalmakban megfogalmazott tudatosság (ez csak az intellektuális film túlhajtása volt), hanem az objektív tartalmak sajátos filmi eszközökkel való feltárása. A filmművészet tudatossága nem merül ki az értelmi és az érzelmi oldal statikus egységében. „Egy művészi alkotás dialektikája egy igen különös »kettős egységen« alapul. A műalkotás hatásossága abban rejlik, hogy egy kettős folyamat valósul meg benne: heves progresszív felemelkedés a tudatosság legmagasabb fokára, s ezzel egyidejűleg a forma szerkezeti eszközeivel történő behatolás a szenzuális gondolkodás legmélyebb rétegeibe. A folyamat e két vonalának poláris elkülönülése hozza létre a tartalom és forma egységének az igazi remekműre oly jellemző, jellegzetes feszültséget. Enélkül nincs is igazi műalkotás." (199—200. o.) A tudatosság a filmművészetben a valóság lényegének a filmművészet eszközeivel való olyan feltárása, amelyre a megismerés más formái, illetve a művészet más ágai nem képesek.

Eizenstein a szenzuális gondolkodást a tudatosság alapján határolja el az érzéki-képzeleti szféra más területeitől (az 1. jelzőrendszertől). Ugyanakkor szerinte is a tudatosság magas foka rokonítja a szenzuális gondolkodást a 2. jelzőrendszerrel.

Mindeddig Eizenstein és Lukács nézetei lényegében megegyeznek, a különbség ott kezdődik, hogy Lukács a filmművészettől megtagadja a művészi tudatosság „csúcsait", míg Eizenstein a filmművészetet alkalmasnak tartja a „csúcsok" elérésére.

Úgy véljük, Lukács filmmel kapcsolatos nézetei ellentmondásban vannak általános törekvéseivel. Helyesen bírálja a tudatosság fogalmának leszűkített felfogását, azt, hogy a tudatosságot nem szabad azonosítani a csak logikailag-gondolatilag megragadható, kifejezhető tudatossággal. A művészetben megnyilvánuló tudatosság specifikumának a más nyelven (elsősorban a fogalmi beszédben) „kimondhatatlant" tartja. Úgy véljük azonban, hogy az emberi személyiségnek, külső és belső világának vannak olyan tartalmai, amelyeket egyedül és kizárólag a filmművészet tud kimondani a maga egynemű közegével, a mozgó vizualitáshoz kapcsolódó audivitással.

Eizenstein is elmondja az *Amerikai tragédia* forgatókönyvi változata

kapcsán felvetődött problémákról, hogy a regényben leírt egyes élethelyzeteket csakis a film nyelvén lehet kifejezni. Példának ismét a „csónakbalesetre" kell utalnunk, ahol „A felvevőgépnek be kellett hatolnia Clyde »bensejébe«. A külső eseményekkel — a csónakkal, a mellette ülő lánnyal, saját cselekedeteivel — párhuzamosan láthatóvá és hallhatóvá kellett tennem Clyde gondolatainak vad száguldását is." *(Gyakorlati tanfolyam.* 150. o.) Eizenstein összehasonlítja Dreiser leírását az ő megoldásával, s megállapítja, hogy az adott esetben az irodalom tehetetlennek bizonyult — a film a maga szintetikus jellegénél fogva a többi művészetnél nagyobb lehetőségekkel rendelkezik „az ember folytonosan változó érzelem- és gondolatvilágnak tükrözésére". *(Eredményeink. Forma és tartalom I.* 251. o.)

Eizenstein a belső monológgal és a szenzuális gondolkodással kapcsolatos elméletével összefüggően a montázsra vonatkozó megállapításait is tovább konkretizálja: „. . .a montázs — szerkezetében — nem egyéb, mint a gondolati folyamat törvényszerűségeinek a rekonstrukciója". *(Gyakorlati tanfolyam.* 153. o.) Megállapítja, hogy a montázs szorosan kapcsolódik a szenzuális gondolkodáshoz, megvalósulási eszközévé válik, ugyanakkor a szenzuális gondolkodás törvényszerűségei a montázs lényegét, minőségét, formáját is meghatározzák, sőt a művészetnek is alaptörvényei: „S így érkeztünk el végül is a belső alapelvek végső forrásához, melyeken nemcsak a montázs törvényszerűségei nyugszanak, hanem minden műalkotás belső felépítésének alapjául is szolgálnak — *a művészi nyelvezet alaptörvényeihez általában*—, azokhoz az általános érvényű formai törvényszerűségekhez, melyek tehát nemcsak a filmművészetet uralják, hanem egyformán vonatkoznak minden művészetre." *(Dickens, Griffith és mi. Forma és tartalom I.* 329. o.)

Ezek az alapelvek a kompozícióban öltenek formát.

V. A kompozíció kérdései

Eizenstein a kompozíció problémáival a harmincas évek elején kezd behatóbban foglalkozni, s eredményei néhány éven belül jelentős elméleti tanulmányokban realizálódnak.

Belső gondolati fejlődését tekintve az intellektuális film, a belső monológ, a szenzuális gondolkodás voltak azok a csomópontok, amelyeket kidolgozva eljutott a kompozíció problémáihoz. Az intellektuális film elméletének túlzásait elemezve igyekezett a benne levő racionális elemeket megmenteni. Úgy látja, hogy az alapvető hiba nem az intellektuális filmmel kapcsolatos elmélete lényegében volt, hanem a gyakorlati alkalmazásában. Újfajta alkalmazási móddal kezd tehát kísérletezni, hogy megmenthesse az intellektuális film értékeit, konkrétan az vezeti át a kompozíció problémáihoz. *A filmforma: új problémák* c. 1935-ben írt cikkében elmondja, hogy ez az új alkalmazási mód, amelynek keresése munkájának alapja, „mint a filmforma — és kompozíciós munka — hipotézise, miként válik napról napra egyre inkább a mindennapi gyakorlat egyedül logikus elméleti összegeződésévé". (179. o.)

A kompozíció problémái felé fordította, mint ugyanebből a cikkből megtudjuk, az életében beállt fordulat is. 1936-ban a *Bezsini rét* c. film forgatásához kezdett. A film a falusi osztályharc problémájáról szólva, Pavel Morozov úttörő meggyilkolását mondta volna el. Eizenstein a forgatókönyvet az elhangzott kritikák alapján többször átdolgozta (e munkába Bábelt is bevonta), Kétéves munka után azonban hivatalos helyről érte éles bírálat, a film elké-

szült részeit formalistának minősítették, és a forgatást is leállították. (A filmszalagok jelentős része az evakuációban elveszett, a megmaradt részekből készült összeállításst a Szovjetunióban 1967 tavaszán mutatták be a filmszakma képviselőinek.)

Jurjenyev *Eizenstein Válogatott műveinek* 6 kötetes kiadásához írt előszavában ezzel kapcsolatban a következőket írja: „A *Bezsini rét* tragikus sorsában a durva adminisztrálgatás olyan módszerei tükröződnek, mint a művész iránti bizalmatlanság, önkény, melyek a sztálini személyi kultusz következményei voltak. Eizenstein kénytelen volt nemcsak abbahagyni munkáját, de elméletileg is igazolnia kellett az erőszakot, meg kellett kritizálni saját — valódi és vélt — hibáit. Cikke, *A bezsini rét hibái*, a művész igazi tragédiájának dokumentuma, ennek ellenére távol áll a sértettségtől, az önmagába vonuló megbántottságtól, telve van a szovjet filmművészet sorsáért érzett gondokkal, a kollektívával, a szovjet kultúrával, a néppel való organikus kapcsolat szükségességének érzésével." (I. köt. 51. o.)

A történtek súlyos válságot idéztek elő Eizenstein életében. A gyakorlati filmrendezés területével való kapcsolatai is lazábbakká váltak, továbbra is a Moszkvai Összszövetségi Állami Filmintézetben tanított. Mindezek hatására fokozottan az elmélet felé fordult. Azáltal viszont, hogy az elméleti munka került előtérbe, megváltozik a jellege is. Eizenstein maga mondja el, hogy a megelőző korszak elméleti vizsgálódásai közvetlen művészi vagy politikai irányúak voltak, jelenlegi munkássága akadémikus.

A formaalkotás általános módszereivel már a belső monológ elmélete, a szenzuális gondolkodásmód vizsgálatánál is foglalkozott. A szenzuális gondolkodás tanulmányozása közben ráébred, hogy ennek törvényszerűségei mily kevéssé vannak feltárva, holott ezek vezetnek el a formai szerkesztés és a kompczíció belső törvényszerűségeihez: „. . .kiderítettük, hogy *a belső gondolkodás törvényszerűségei képezik egyszersmind a művészi* formaalkotás kompozíciós törvényszerűségeit is." (202. o.) Most, a kultúra egészét vizsgálva, ez a felfogás kiteljesedik: a filmművészet minden eddig vizsgált problémáját — így a montázst is — a dolgok belső természetébe való behatolás, a kompozíció aspektusából elemzi.

Véleménye szerint a műalkotás kompozícionális problémájának megoldásában a művésznek három szorosan összetartozó feladatot kell megoldania: ki kell fejeznie a műalkotás tárgyának objektív tartalmát, tükröznie kell a művész tárgyhoz való viszonyának minőségét, végül pedig ezt a viszonyt át kell vinnie a műalkotás befogadójára, hogy ezzel bevonja az alkotás-folyamatba. Eizenstein ezeket az összefüggéseket a *Patyomkin páncélos*t elemezve *A film szerkezete 1939* c. munkájában mutatta meg. Ebben tulajdonképpen a kompozíció problémáival foglalkozott részletesen. Itt a kompozíciót mint „az ábrázolás szerkezeti törvényét" határozta meg. Azt vizsgálja, hogy az ábrázolás tárgya és a szerkezeti törvény, amely szerint az ábrázolás megvalósul, milyen viszonyban lehet egymással. A leggyakoribb s legtermékenyebb az az eset, amikor a kompozíciós törvények az ábrázolás tárgyán nyugszanak. Különböző emberi érzelmi állapotokat vizsgálva megállapítja: „Még ezekben a legegyszerűbb esetekben is tökéletesen nyilvánvaló, hogy mi táplálja a kompozíciót és miből meríti gyakorlatát és anyagát: *a kompozíció az ábrázolt jelenség szerkezeti elemeiből áll*, s ezekből állítja össze az őt *hordozó mű felépítésének törvényét.*" Minthogy az ábrázolás tárgya legtöbbször az ember, a művész „. . . a kompozíció minden elemét először és legfőként *az ember*

érzelmi viselkedésének szerkezetéből meríti . . ." (211. o.) Hivatkozik ezzel kapcsolatban Bachra, aki a kompozíció alapelveinek ember felőli megközelítését hangsúlyozta, és Diderot-ra, aki szerint a vokális és az instrumentális zene kompozícionális elvei egyaránt az emócionális élőbeszédből származnak.

Felismerve, hogy a műalkotás akkor hat elementáris erővel a befogadóra, ha komponálisi törvényszerűségei megegyeznek az emberi érzelem szerkezetének törvényszerűségeivel, Eizenstein művészi gyakorlatában is igyekezett megvalósítani (számtalan kiváló példát szolgáltat ehhez *A jégmezők lovagja).* A másik eset az, amikor nem az ábrázolandó tárgy természetével, szerkezetével harmonizálnak, hanem a szerzőnek a tárgyhoz való viszonyával. Erre Eizenstein az *Anna Kareninából* hoz példákat, kimutatva, hogy a regény kompozíciója Tolsztojnak az ábrázolt tárgy iránti magatartásából fakad.

Láttuk, hogyan szervezte meg Eizenstein a kép és hang viszonyát az audio-vizuális montázs esetében. Ezzel kapcsolatos tapasztalatait általánosítva megállapítja, hogy a film csak úgy alkothat szerves egységet, ha minden mozzanatát ugyanazok a komponálási törvények hatják át. A szerves egységhez azonban, folytatja, az ideológiai, a kompozícionális, a stilisztikai stb. elemeknek is harmonizálniok kell. Ezek nem egyforma jelentőségűek; a meghatározó az ideológiai komponens. A film különböző epizódjainak egy ily módon létrejött szerves egységbe kell beleilleszkedniök: „A filmben az a művészet, ha minden egyes töredéke szerves részévé válik az organikusan megkomponált egésznek. Az ilyen »organikus« funkciójukat már jóelőre számbavett és ily módon egy átfogó jelentésű alapvető szerkezeti elgondolás szerint felvett töredékek egy szerves egység alkotóelemeivé kell, hogy váljanak. Az egymással össze nem függő, magukban álló etüdöknek tehát semmiféle értékük nem lehet." *(Gyakorlati tanfolyam.* 137. o.)

Eizenstein a szerves egységgel kapcsolatban az esztétikatörténet tanulságaira is hivatkozik. Különösen érdekes Nietzschére való hivatkozása: „Mi a jellemzője minden irodalmi dekadenciának? Az, hogy az életerő számára szűkké válik az egész. A szó felülkerekedik és kiugrik a mondatból, a mondat túl hosszúra nyúlik és elhomályosítja a lap értelmét, a lap pedig életet kér az egész rovására — az egész többé már nem egész . . . Az egész mint olyan már nem él, s már nem is egész, hanem összetett, összefoglalt, mesterséges, természetellenes produktum." *(Az érzékek szinkronizálása. Forma és tartalom.* II. 101. o.)

A kompozíciót s a hozzá kapcsolódó szerves egységet vizsgálva Eizenstein kialakítja az organikusság és a pátosz fogalmát. Mindkettő rendkívül nagy szerepet játszik nála, végeredményben a művészet s benne a filmművészet lényegével kapcsolatos álláspontját fogalmazza meg bennük, sajátos — az általános esztétikai gondolkodást is előbbre vivő — módon fejtve ki velük kapcsolatban a mimézis és katharzis szerves egységét.

Az organikusság fogalmában a mimézis, a művészet valóságvisszatükröző lényegét megszabó törvényszerűségeket általánosítja. Visszanyúl Engels meghatározásához, amely szerint „az organizmus egy magasabb egység . . ." Eizenstein azt kívánja megmutatni, hogy a valóban organikus művészet a valósághoz való emberi magatartás, más emberi magatartásmódokkal (tudomány stb.) nem pótolható magasabb egységű objektivációja.

Eizenstein szerint kétféle organikusság van. Az egyik, amelynek a mű egészét irányító-létrehozó szerkezeti törvényei a természetnek nem törvényei,

a másik, amikor természeti törvények is. „Ezt a fajta szervességet elnevezhetnénk *különleges* vagy *kizárólagos természetűnek* is. S itt érkezünk el a ponthoz, melynek különleges érdeklődésünk szól. Olyan esettel állunk itt szemben, ahol egy műalkotás — tehát egy *művi, mesterséges alkotás* — pontosan azokon a törvényszerűségeken épül fel, melyek szerint a jellegzetesen *nem mesterséges alkotás* — tehát a természet organikus jelenségei — épülnek" — *(A film szerkezete*, 222. o.)

E felismerés alapján kezdte vizsgálni a természet legalapvetőbb törvényszerűségeit, majd a művészet kompozícionális elveként való megvalósulásukat. Az organikusság kifejtéséből kiindulva ily módon jutott el a csak a szenzuális gondolkodásban érvényesülő és az emócionális élőbeszédben is megjelenő törvényszerűségektől a természet egészét s egyúttal az organikus műalkotás kompozíciós törvényeit is meghatározó törvényszerűségekig.

Másik alapvető fogalmán, a pátoszon olyan hatást ért, amely arra kényszeríti a nézőt, hogy „kikeljen magából", — „. . .egy mű pátoszának hatása abban áll, hogy a nézőt extázisba hozza". (227. o.) A pátosz a kompozíció útján jut kifejezésre. A szerző ugyanis a kompozícióval — mely a témához való viszonyát is megtestesíti — készteti a nézőt arra, hogy hozzá hasonlóan viszonyúljon a témához. Saját művészi gyakorlatából Eizenstein az ogyesszai lépcső-jelenet rendezését hozza fel példának. Itt a tömeg, felkavart lelkiállapotát sajátos kompozíciós eszközökkel — lefelé-felfelé irányuló, sebesünnepélyesen lassú mozgással, a tömeg mozgásával szemben a magányos anya mozgásával stb. — fejezi ki és közvetíti a nézőkhöz, létrehozva az ábrázolási mód minőségi ugrását; az elbeszélés átcsap szimbolikus ábrázolásba (a kőoroszlán montázsa). „Az ogyesszai lépcső képsorát olyan kompozícionális szerkezet jellemzi tehát, mely teljes összhangban áll egy pátosztól elragadott ember fentebb vázolt viselkedésével; szerkezetét az ellentétekbe való átmenet jellemzi: a káoszt felváltja a ritmus, a prózát a költői hangnem stb. Az akció minden megtett lépésnél *emelkedő* minőségi ugráson megy keresztül, egyre intenzívebb, magasabb dimenziót ér el." (233. o.)

A jelenetet szervező kompozíciós törvények az egész filmben hatnak, a patetikus szerkezet folyamatosan teremti meg az extázis állapotát, tölti el a nézőket az emóció legmagasabb fokával, a pátosszal, kiváltva a kathartikus hatást.

Az organikusság és a pátosz a mű magasabb egységében összeolvad, egymás hatását erősítve az érzelmi és értelmi oldalak sajátos szintézisben ragadják meg az emberi személyiség komplex világát, s így alakítják öntudatát. Mindez azonban csak akkor van így, ha „. . . létrejön a mű szervessége, tehát ha a mű megfelel a magasabb egység feltételeinek, ha eléri a pátosz általunk használt értelmezésű — magaslatait, ha a mű témája, eszmei tartalma szerves és folyamatos egységben fonódik össze a szerző eszméivel, érzelmeivel, egész lelkületével; ha ez a szervesség maga a legsúlyosabb konstrukciós formákhoz is képes hozzáidomulni, ha a szerző szakmai tudása eléri a formai tökéletesség legvégső határait, akkor és csak akkor szólhatunk egy műalkotás igazi szervességéről, mely egyenrangú társként sorolható a természeti és társadalmi jelenségek közé, egyenlő jogokkal, független, önálló alkotásként." (236. o.)

Eizenstein a kompozíció kapcsán leszögezi: „Így hát a film módszertana, ha teljesen magunkévá tesszük, képessé tesz majd bennünket arra, hogy feledezzük és megértsük a művészet módszerét általában." *(Eredményeink,*

260. o.) A filmművészet módszertanának ilyen szempontból való vizsgálatára a kompozíciónak mint a művészi alkotófolyamat leglényegesebb problémájának elemzésére kerül sor a *Nemközömbös természet* c. tanulmányában. Ez a mű, melyben páratlanul gazdag művészi tapasztalat és az ismeretek csodás bősége sűrűsödik össze, Eizenstein elméleti fejlődésének a csúcspontja.

VI. Eizenstein montázsra vonatkozó nézeteinek további fejlődése. Az audio-vizuális montázs II.

A mű fentebb taglalt magasabb egysége megvalósításának a montázs az eszköze. A filmművészet kompozíciós törvényeinek feltárásával tehát a montázs értelmezése is továbbfejlődik, illetve új montázsformák jönnek létre. A műalkotás szóban forgó magasabb egységét valójában csak a fejlett audio-vizuális montázs tudja megteremteni.

Tanulmányunk elején elmondtuk, hogy Eizenstein montázsfelfogása a maga kialakulási folyamatában átfogja a képek komponálási módjától a valamennyi művészet művészi módszere alapjáig terjedő szférákat. Követtük Eizenstein montázsfelfogásának fejlődését az audio-vizuális montázs kialakulásáig, nem vizsgáltuk azonban későbbi fejlődését, éppen csak utaltunk arra hogy a belső monológgal és a kompozícióval kapcsolatos nézetei hatottak a montázs-értelmezésére is. Nézeteinek változását, azt, hogy minden egyes fejlődési szakaszában felülvizsgálja, pontosítja, konkretizálja addig vallott álláspontját, Hérakleitoszra hivatkozva maga indokolja meg: „. . . egyetlen esztétika sem helyezkedhet egyazon elvi álláspontra fejlődésének különböző szakaszaiban". *(A filmforma: új problémák*, 175. o.)

A szovjet filmgyártásnak volt egy periódusa, amikor a montázst mindennek kiáltották ki (a nagy montázsegységek kialakulásának, az intellektuális film koncepciója első megfogalmazásának periódusa). E korszak hibáját Eizenstein abban látja, hogy sok filmrendezővel együtt jómaga is csak a montázsrészek egymás mellé helyezésének különböző lehetőségeivel törődött, s nem fordítottak figyelmet az egymás mellé helyezett képekben tükrözött tartalmak problémájára. Szerinte ez a hiba abból származott, hogy elbűvölték őket a filmszalag újonnan felfedezett tulajdonságai, lehetőségei. Az intellektuális film koncepcióját kialakítandó egy olyan problémával foglalkoztak (két kép viszonyából új fogalom), amely nem tipikus az átlagos filmkompozícióban. Volt azután egy olyan szakasz, amikor csupán a tartalom fontosságát hangsúlyozták, a montázst viszont semminek sem tekintették (a harmincas évek elején, a hangosfilm elterjedése idején). Eizenstein ezt az álláspontot soha sem tette magáévá, sőt — elismerve az előző időszak túlzásait — a harmincas évek közepén határozottan fellépett a montázs lebecsülése ellen. A feladat most az, írta, „. . . hogy a formát végre ismét az eszmei tartalom színvonalára emeljük" . . . a filmkifejezés formái és eszközei továbbfejlődésének látszólagos pangása elkerülhetetlen következménye az érdeklődés új irányba fordulásának, mely még a mai napig is tart. És ez a film tartalmi kérdéseinek és problémáinak eszmei megfogalmazása, a tematika elmélyítése és kiszélesítése." (176—177. o.) A két időszak lényegét röviden így foglalja össze: „Az egyik véglet tehát abból állt, hogy csak az egyesítés technikájával (a montázs-módszerekkel), a másik pedig csak az egyesített elemekkel (a felvétel tartalmával) foglalkozott." *(Szó és képzet*, 25. o.)

Eizenstein a montázs lényegét vizsgálva mind több hasonlóságot fedez fel a montázs és az ember tudati tevékenységének törvényei között. Véleménye szerint a montázs szerkezeti felépítése azonos az emócionális élőbeszéd szerkezetével, az „érzelmi logika" törvényeivel. A szenzuális gondolkodás, a belső monológ és a montázs közös lényege alapján megállapítja: „A montázs ereje éppen abban rejlik, hogy a néző érzelmeit és értelmét belevonja magába az alkotó folyamatba . . . A néző nemcsak látja a kész mű megjelenített elemeit, de egyúttal át is éli a képzet felbukkanásának és megszületésének dinamikus folyamatát, Ugyanúgy, ahogy annak idején a szerző is átélte." (43. o.) (Igaz, napjaink montázs-bírálói ezt éppen a montázs hibájául róják fel.) A lényeg: a montázs a képzet felkeltésében betöltött szerepével a nézőt is alkotó munkára készteti.

A montázzsal kapcsolatos nézetei fejlődésének egy további nagyon fontos állomása annak kimutatása, hogy a montázs-elv nemcsak a filmművészetben funkcionál, hanem a művészetek egészében. Sőt, pontosabban, a montázs már a film megszületése előtt jóval létezett, a film csak az igazi jelentősége kibontakozásának a lehetőségét teremtette meg. Széles körű enciklopédikus tudáson alapuló érveléséből elég, ha Dickens és Griffith egymáshoz való viszonyának elemzésére, a Puskin művészetében kimutatott montázs-problémáknak, vagy Leonardo da Vincinek az özönvíz festői ábrázolásához készített jegyzeteinek az elemzésére utalunk. Ez utóbbi igen jól érzékelteti Eizenstein felfogását arról, hogy a montázs minden művészet területén érvényesül: „Azért választottam e különös példát, mert ebben az özönvíz audio-vizuális képe csodálatos tisztasággal rögződik." (37. o.) Miután hosszan idézi Leonardo da Vinci jegyzetét („Oh jaj, hány és hány édesanya tartotta ölében és siratta megfulladt magzatát, s az ég felé kitárva karjait sikoltva szegült szembe az istenek haragjával . . ." (39. o.), elmondja, hogy ez a leírás sokkal inkább az „időbeli", mint a „térbeli" művészetek jellegzetességét mutatja. A leghatásosabb részletek (a premier planok) a leírás közepén, a csúcsponton találhatók, itt írja le Leonardo az embereket és élményeiket. Ez a leírás (s az ezt esetleg megvalósító festmény) egy teljesen meghatározott mozgást követ, a cselekmény egyre intenzívebbé válik, s a néző figyelmét azután ebben a meghatározott sorrendben irányítja a vásznon — ez nem más, mint a montázs, amely „ . . . a különálló részek egymás mellé helyezésével megvalósítja a téma általánosítását és szintézisét". (41. o.)

Végkövetkeztetése: „Azonban akár képről, akár hangról, akár egy képhang kombinációról, akár egy képzet vagy egy helyzet megalkotásáról, akár a dráma szereplői képzetének szemünk előtti »mágikus« megtestesüléséről — s akár Milton, akár Majakovszkij műveiről legyen is szó — ugyanaz a montázsmódszer van mindenütt jelen." (69. o.)

Eizenstein a montázst összekapcsolja a gondolkodással általában is. Abból a régebbi téziséből kiindulva, hogy a forma szerkezetének alapja a teljes emberi humanitás, megállapítja, hogy a montázs sem csupán a szenzuális gondolkodáshoz kapcsolódik, hanem az ember egész tudati tevékenységéhez. Ilymódon a montázs-elv túlmutat a művészet területén s a benne jelentkező törvényszerűségek az emberi tudatot általában jellemzik. Az ily módon gazdagabbá, tartalmasabbá vált montázs-elv, visszatérve a művészetek területére, elősegíti a művészi tudatosság realizálódását. Kimutatja, hogy a montázs mint olyan szükségszerűen hordoz ideológiai tartalmakat, tehát a művészi módszer minőségének fontos meghatározója. Ezzel kapcsolatban összehasonlítja Griffith

és a szovjet iskola montázs-felfogását. Kimutatja, hogy Griffith párhuzamos montázs-koncepciója világnézetének dualisztikus jellegéből fakad, hogy „... a Griffith-féle montázs fogalmában félreismerhetetlenül tükröződik a burzsoá társadalom gondolkodása". *(Dickens, Griffith és mi,* 310. o.) Az orosz montázs lényeges vonásait elemezve kimutatja, hogy ez a szocializmus művészi módszerének, a szocialista realizmusnak válik legfontosabb eszközévé, megvalósítva a tudatosság legmagasabb fokát, a pártosságot. Mint írja: ez a fajta „... montázs-szerkesztés a gondolkodásnak egy bizonyos meghatározott szerkezetén és rendszerén alapul; ez viszont csak a kollektív tudat útján jöhet és jön létre, mely nem egyéb, mint az emberi társadalom egy új (szocialista) fejlődési fokának tükröződése, az eszmei és filozófiai nevelés gondolkodásbeli eredménye, mely elválaszthatatlan kapcsolatban áll a társadalom szociális szerkezetével." (322. o.)

Napjainkban sokat beszélnak a montázs háttérbe szorulásáról, a „térbe helyezett jelenet" elméletéről, melyet mindenekelőtt Orson Wellesnek tulajdonítanak. Eizenstein e problémát már 1933-ban látta, arra oktatta tanítványait, hogy a jelenetek felépítésénél használják fel a tér mélységét, s ezzel — ha erre vonatkozó nézeteit részletesen nem is dolgozta ki — előlegezte a filmnyelv gazdagodó fejlődését. Elképzelését Dosztojevszkij *Bűn és bünhődés* c. regénye egy gépállásból felveendő jelenetrészével példázta. V. B. Nyizsnyij gyorsírói jegyzőkönyve így számol be erről: Eizenstein „kijelenti, hogy az egész epizódot egy gépállásban kell megvalósítani.

A hallgatók csalódottak. Úgy vélik, hogy a jelenet rendezése egyetlen hosszú beállításban nem lesz »filmszerű«.

— Nem érdekes! . . .

— Túl hosszú beállítás! . . .

— Így unalmas lesz! . . . — hallatszanak minden oldalról a felkiáltások. Szergej Mihajlovics azonban állhatatosan védelmezi azt a követelményt, hogy az egész jelenetet feltétlenül egy helyről, egy beállításban kell »felvenni«.

— Lehet, hogy ez a rész nagyon hosszú lesz — mondja —, és az is lehet, hogy az önök elvi szempontjai szerint talán kevésbé lesz filmszerű. Ez azonban teljesen mindegy. Számunkra most nem ezek az elképzelések a legfontosabbak. Az a fontos, hogy megtanuljuk a cselekményt a kép terében elhelyezni, függetlenül a beállítás hosszúságától. Amikor majd rendezők lesznek, akkor minden esetben a beállítás hosszúságától függetlenül kell elhelyezniök a szereplőket a képben, a kamerához közelebbre vagy távolabbra állítva őket, valamely új, a színpadi tér törvényszerűségeitől eltérő törvényszerűségek alapján. Ezért feladatunk éppen az, hogy munkánkat tanulmányi-gyakorlati szempontból érdekessé tegyük. Meg kell találnunk a tervezési lehetőségek maximumát, egyazon felvételi helyen belül, képekre való bontás nélkül, és anélkül, hogy belemerülnénk a különböző gépállások keresésébe, ami majd külön feladat lesz." (V. B. Nyizsnyij: *Eizenstein rendezési óráin.* 152—153. o.)

Eizenstein más eseteket is felhasznál arra, hogy hadakozva a háttérbeszorítása ellen, megvédje a montázs eszméjét: „Mindez nagyon szép, de hogy állunk egy színész alakítását rögzítő, egyetlen, összefüggő, vágatlan filmszalag esetével — mi köze van *ennek* a montázshoz? . . . Ostobaság lenne feltételezni, hogy ilyesfajta kérdésekkel halálos csapást lehetne mérni a montázs eszméjére. A montázs elve sokkal messzebb terjed az ilyen kérdések határainál. És teljesen helytelen azt hinni, hogy egy összefüggő, vágatlan filmszalag, melyet sem a rendező, sem az operatőr nem tördelt szét különböző gépállásokra, s amely

egy színész játékát eleveníti meg, hogy egy ilyen konstrukcióhoz a montázsnak nem lenne semmi köze! Szó sincs róla! Ilyen esetekben másutt kell keresnünk a montázst, jelen esetben *a színész alakításában.* Hogy a játék *belső* technikájának az elve mennyiben van összefüggésben a montázzsal, azt majd a későbbiek során megtárgyaljuk." *(Szó és képzet,* 35—36. o.)

*

Eizenstein a szocialista filmművészet egyik megteremtője, elméletének egyik alapvetője. A montázs elismertetéséért való harcában a hangsúlyt a montázs-elv általános, minden területen megnyilvánuló, közös tulajdonságaira helyezte. A különbségeket kevésbé elemezte, s így aránylag jóval kevesebbet foglalkozott a montázs-elvnek a művészet különböző területein való konkrét megvalósulásával, a különféle montázstípusok differentia specificájával, a film montázs-sajátosságaival. Elméleti munkásságának feltárása — elsősorban montázselméletének további konkretizálása — filmtudományunknak ma is időszerű feladata.

Sz. M. Eizenstein magyar nyelvű bibliográfiája

I.

Eizenstein, Sz. M.: *Dickens, Griffith és mi. Montázs 1938. Írások a szovjet filmművészetről.* Szerk. Molnár István. Gondolat, 1962.
Eizenstein, Sz. M.: *A filmrendezés művészete.* Gondolat, 1963.
Eizenstein, Sz. M.: *Forma és tartalom I—II. Filmművészeti Könyvtár* — a továbbiakban *FK* —, a Magyar Filmtudományi Intézet és Archívum kiadása, 1964.
Eizenstein, Sz. M.: *Könyvek és utak. Élmények és gondolatok, Szovjet esszék* Európa, 1967.

II.

A Patyomkin hullámverése. A szovjet filmművészet magyar sajtóvisszhangja a felszabadulás előtt. Szerk. Molnár István, *FK*, 1967.
Aristarco, Guido: *A filmelmélet története. FK*, 1962.
Eizenstein, a forradalom művésze. A berlini Eizenstein-konferencia — 1959. ápr. 10—18. — anyaga. *FK*, 1964.
Gregor — Patalas: *A film világtörténete.* Gondolat, 1966.
Gró Lajos: *Filmesztétikai tanulmányok. FK*, 1967.
Hevesy Iván: *A némafilm története I—II. FK*, 1967.
Lebegyev, N.A.: *A szovjet némafilm története I—II. FK*, 1967.
Leyda, G.: *Régi és új. Az orosz és szovjet film története.* Gondolat 1967.
Mitry, Jean: *Sz. M. Eizenstein. FK*, 1961.
Nyizsnyij, V. B.: *Eizenstein rendezési órái. FK*, 1963.
Sklovszkij: *Így éltünk . . .* Európa, 1964.
Zorkaja, N.: *Arcképek.* Gondolat, 1967.

ЭЙЗЕНШТЕЙН — КЛАССИК МАРКСИСТСКОЙ ЭСТЕТИКИ КИНО

З. Новак

Автор статьи анализирует понимание монтажа Эйзенштейном соответственно главным условым пунктам его теоретического развития — от монтажа аттракционов, вырастающих из театральных постановок, крупных монтажных единиц до аудио-визуального монтажа. В статье уделяется много места анализу эйзенштейновской концепции так называемого интеллектуального фильма и в связи с этим производится сравнение взглядов Эйзенштейна и других эстетиков кино. Автор сопоставляет понимание Эйзенштейном и Дьердем

Лукачем отношения искусства кино и сознательности, указывая на то, что эйзенштейновская теория внутреннего монолога сходна с сигнальной системой I' Лукача. Автор полемизирует с теми взглядами, согласно которым, развитие современного фильма вытеснит, преодолеет монтаж. Развитие киноискусства уменьшило значение, круг воздействия конкретных монтажных форм Эйзенштейна, однако разработанный им принцип монтажа остается одним из основных элементов творческого метода искусства кино, не может считаться устаревшим. Непринятие его во внимание обеднило бы выразительные возможности фильма.

S. M. EISENSTEIN, THE CLASSIC OF MARXIST FILM AESTHETICS

Z. Novák

The paper examines the montage conception of Eisenstein on basis of the principal ganglia of his theoretical development: the montage of the attractions arising out of his theatrical productions, the large montage units as well as the audio-visual montage. It deals in detail with the conception of Eisenstein about the so-called intellectual film and compares in this respect the opinions of Eisenstein with those of other film aesthetes. It makes a comparison concerning conceptions of Eisenstein and George Lukács on the relationship between film art and consciousness, pointing out to the similarity Eisenstein's theory of inner monologue shows to the 1: index system of Lukács. The author takes issue with opinions maintaining that the modern film eliminates the montage. Although the evolution of cinematographic art has limited both importance and scope of the concrete montage forms of Eisentein, the principle of montage worked out by him, as a basic element of the creative method of film art, did not become obsolete even in our days. Its oversight would therefore impoverish the possibilities of expression for the film.

Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál

TORDAI ZÁDOR

1. Az avantgardista szakítás

Sartre egész tevékenységét egy tágabb értelemben vett és a különböző korszakokban eltérően megnyilvánuló avantgardizmus jellemzi. Első — lényegében egzisztencialista — alkotói korszakában ez alapjában negatív jellegű; ilyen a későbbi korszakokhoz és a művészi, irodalmi avantgard irányzathoz viszonyítva, főként pedig ilyen az alapvetően tagadó jellegében. És ez a tagadás az egész első alkotói korszakára rányomja a bélyegét.

Sartre magatartása, mint ismeretes, a családdal, a polgársággal és eszmevilágukkal való sajátos szembenállása. Ez a konfliktus ebben az első korszakban az egész világgal való szembenállás, az abszolutizált tagadás formájában jelent meg — mégpedig azért, mert nem volt képes sem teljesen tudatossá, világossá, sem teljesen következetessé, alapossá válni. Ebből született meg azután a kompenzációk hosszú sora s végül az alapkonfliktus bizonyos fokú átformálódása is. E sajátos szembenállást, ezt az alapkonfliktust — és okát — röviden talán a következőképpen fogalmazhatnánk meg: gyermekkorában egy tökéletes rendet tapasztalt, mely azonban éppen az ő helyét nem határozta meg — így kérdésessé vált előtte mind a rend, mind pedig az egyéni helyzete. Ez az állapot lehetetlenné tette számára, hogy a két pólus bármelyikét — azaz akár a rendet, illetve a determináltságot, az elhivatottságot, akár saját kirekesztettségét, azaz a teljes szabadságot maradéktalanul vállalhassa. Az, hogy a rend „gyenge" volt, „kihagyta" őt magából, kiváltotta belőle az önmegalapozás kényszerűségét és a szabadság igényét. Ugyanakkor azonban a rend vonzotta is — tehát a „szabad önmegalapozással" azt akarta elérni, hogy a rend (a világ, a determináció) — behódolva neki — befogadja őt. Egy ilyen kettősségnek azonban természetesen egyik pólusa sem realizálódhatott. Különösen pedig nem, amíg Sartre magába zárkózva próbált a konfliktussal megbirkózni.

A determináltság — a múlt felőli meghatározottság értelmében felfogott formában — és az önmegalapozás — a jövőre épülő sajátos önmeghatározódás — megfogalmazásának, igényének ebben az antinómiájában a determinizmusnak azzal a polgári formájával találkozunk, mely a XIX. század végén uralkodott. (Mégpedig éppen legtipikusabb változatával, a pszichofiziológiai lineáris determinizmussal — Sartre éppen erre utal a legtöbbször, amikor a determináció problémáját feszegeti). Miért? Azért, mert e mechanikus determinizmusnak (majdnem mindig) tulajdonképpen alapvetően teleologikus tartalma van; a teljes, tökéletes rend tartalmazza önmaga — s ezen belül a társadalom — célját, és benne szervesen integrálva az egyén meghatározottságát, hivatását, sőt elhivatottságát: az egyénre a rendnek valamilyen cél érdekében van szüksége. Így tehát, ha a rend — illetve létének elfogadása — és az elhivatottság

között (pl. az utóbbi hiányában megnyilvánulva) — konfliktus van, akkor ezzel éppen a tételezett teleológia borul fel már alapjaiban is, és ezért természetesen realizálódni sem tud. Az eredmény: a célok rendszere elszakad az okok és determinációk rendszerétől, szétválik a jövő és a múlt, kettészakad — sőt mi több, szembekerül egymással — a determinizmus és a szabadság.

Sartre ebből a dilemmából az indeterminizmusban keres kiutat. Miért?

A mechanikus determinizmus, amely az evolucionizmus formájában a XIX. század radikális értelmiségének uralkodó világnézete volt, a XX. században kérdésessé vált. A természettudományos felfedezések, a társadalom közelebbi megismerése, főképpen pedig az időközben bekövetkezett társadalmi változások megmutatták — mégpedig egymástól oly távol álló területeken is, mint a mikrofizika vagy a társadalom, az egyén —, hogy a mechanikus determinizmus elégtelen magyarázat. A determinizmus mechanikus formájának kudarcát ez a polgári értelmiség kiterjesztette a determinizmusra általában. Így gyakran még azok is, akik a valóság vizsgálata alapján a dialektikus determinizmus felé tapogatóztak, felfogásukat indeterminizmusnak tartották, nevezték. (Persze gyakori volt az is, hogy ebből a konfliktusból a régi szkémák továbbélése következtében ténylegesen indeterminista álláspont kerekedett ki.)

Sartre sem ismerte fel a dilemma hamisságát (még ha — különösen későbbi korszakaiban — egyre jobban érzi is). Sőt — a rokonság kétségtelen — a materializmus és idealizmus antinómiájában is lényegében a mechanikus materializmus és idealizmus konfliktusát látja. A történelmileg hamissá lett alternatíva fölé azután — pl. *A Lét és a Semmi*ben — csak a premarxizmus szintjére, tehát lényegében szintén elavult — XIX. századi — pozícióba tud „emelkedni", és így véli indeterminizmusát is a konfliktus meghaladásának, a régi koncepciók tagadásának, a tőlük való elszakadásnak. Indeterminizmusával azonban tulajdonképpen csak a XIX. századi „tökéletes" rendet tagadja, azt, amelyben mint gyermek nem találta meg a helyét. Ugyanakkor viszont e rend tagadása éppen arra a szélesebb, általánosabb alapra épül, amelyen ez a rendkoncepció maga nyugszik. Tagadása tehát nem lehet több, mint csupán visszájára fordított állítás. Így azután érthető, hogy csupán sikertelen kísérletek hosszú sorának lehetünk tanúi.

Sartre mind az indeterminizmussal, mind az önmegalapozással (azaz mind a múlt nem determináló, mind a jövő nem determinált jellegének tételezésével) egyaránt a múlt tagadását akarta elméletileg megalapozni. Ez a múlt pedig a saját múlt — a család, a gyermekkor és az ezekből fakadó eszmevilág —, ettől szeretett volna elszakadni. Saját múltjáról van itt tehát tulajdonképpen szó, arról, amely felett hatalma már nem volt, amely függetlenné vált tőle, s ezzel a világ része lett. Az önmegalapozásnak tehát a világ elleni cselekedetnek is kellett lennie, ezért lett azután „magánteleológiájává", minden művének funkciójává a világ „tagadása". A tagadott világgal való konfliktus végső célja — mint már jeleztük — a befogadás. A tagadott világ azonban tulajdonképpen a polgári világ: Sartre nem akarja, hogy a tagadott polgári világ fogadja őt be. A hamis dilemmákra alapozódó megoldhatatlan antinómiákból eredő „rossz közérzet" megszüli a belső félelmet attól, hogy egyéni sikerei kikényszerítik ugyan a befogadását, de egyben gutgesinnt polgárrá szentelik őt fel. Ez a félelem a világ avantgard tagadásának egyik komponense. (És hogy ez a tagadás, amely első nyomtatásban megjelent írásaiban, pl. a *L'ange du morbide* c. novellájában még természetes megvetés-

nek látszott, mennyire görcsös nála, és mennyire megmaradt benne — talán mindmáig —, azt a Nobel-díj nem rég történt visszautasítása is mutatja.)

A konfliktusok kibogozhatatlan csomója következtében vált Sartre számára a jövő (melynek apológiája jelen van a halhatatlanság-gondolatában éppúgy, mint abban, hogy számára az írás, az irodalom sokban a valláshoz hasonló lélektani szerepet játszik) mindennél centrálisabb problémává. A múlt és jövő említett szembeállításával, szétszakításával a jövő olyan jövő lett, amelynek nem szabad jelenné válnia, hiszen bekövetkezte — a befogadás — a múlt győzelme lenne.

Az pedig, hogy a dilemmában nem látott pozitív, elfogadható alternatívát, abból is ered, hogy a marxizmus ekkor idegen, vagy még inkább ismeretlen volt előtte — a szocializmus sem képezett számára reális perspektívát. Ez a perspektívátlanság is hozzájárult ahhoz, hogy reális radikalizmus helyett a túlhajtott tagadás látszat-radikalizmusát vallja.

Mivel a polgári eszmevilággal alapjában véve sohasem szakított ténylegesen, a szakítás állandósul benne. Ez a folyamatos szakítás is a látszatradikalizmus egyik fajtája, éppen a tényleges szakítás pótléka, látszatforradalmiság a tényleges forradalmiság helyett. Sartre maga erről így vall: „Belegyömöszöltem lelkembe a folytonos fejlődés polgári hitét, de robbanómotorrá alakítottam át; leszállítottam a múltat a jelenhez, a jelent a jövőhöz képest, a nyugodt és fokozatos fejlődés tanából szakadozott, forradalmi katasztrófaelméletet csináltam." És másutt: „Tíz éves koromban volt az az érzésem, hogy hajóorrként hasítom a jelent, és kiszakadok belőle; azóta csak rohantam, s rohanok ma is. Az én szememben nem is az adott időegység alatt befutott távolság mutatja legjobban a sebességet, hanem inkább az elszakító erő." A beteljesülhetetlen folyamatos szakítás vágya azután egy kiteljesülhetetlen jövő felé való képzeletbeli kivetítődéshez vezet: a jövő kritériummá lesz, saját valójának egyetlen mércéjévé, s azért válik fontossá a számára, mert még *nem* létezik. A jövő így megközelítően hasonló szerepet játszik, mint a képzelet világa, alapvetően tagadólagos kategória, ugyancsak a realitás, a létező tagadásának — csak éppen hajlékonyabb — alapja s egyben formája. (Minthogy sohasem szabad jelenné válnia, nem is lehet a problémák tényleges megoldása sem.)

Így az egyetlen jövő, melynek realizálódnia szabad, amelynek jelenné válása számára elfogadható, csak a nemlét, vagyis a halál lehet. Ebből eredően viszont a befogadás egyetlen akceptálható formája csak az a jövő lehet, amely nem válik saját jelenévé: a halhatatlanság örökös jövője. Ezt a konstrukciót azonban minden siker megrendíti. *A szavak*ban mondja is: első sikerei megzavarták őt, és alapvető magatartását a továbbiakban a befogadásban feloldható-feloldódó *fel nem ismertség* helyett a befogadás ellenére is fenntartható *félreismertségre* alapozza.

Így válik azután érthetővé, hogy bár minden művét az önmegalapozás igényével, de egyben a lehetetlenségének a tudatával is írja. Minden mű az önmegalapozásnak csak újabb és újabb kísérlete lehet — mindhalálig. Minden mű csak önmagát, illetve csak a pillanatot igazolhatja. Mivel pedig a mű múlttá válik, és a világban való objektív létet nyer, Sartre-nak, akárcsak egész múltját, a munkáit is tagadnia kell, mégpedig úgy, hogy „semmivé" teszi, idegen tárgyként hagyja maga mögött őket. És Sartre így is tesz. Írásaiban gyakran cáfolja régebbi nézeteit, ellentétbe kerül velük, mégpedig mindig úgy, mintha nem is a sajátjairól lenne szó. Szép számmal sorolhatnánk

erre példákat, de csak a két legjellemzőbbet említjük meg: *Az egzisztencializmus* c. előadásban úgy fejti ki *A Lét és a Semmi*beli szabadságelmélettel ellentétes nézeteit, mintha ezeket nem is ő írta volna le, s *A dialektikus ész kritikájá*ban úgy bírálja régebbi elméleteit, mintha csupán sztoikus és keresztény felfogásokat cáfolna.

Az elmondottak figyelembevételével Sartre-nak a saját múltjával kapcsolatos magatartását többé-kevésbé neurotikusnak kell tekinteni. Az a sajátos amnézia, amellyel elfeledi önmaga előtt saját múltját, a „semmitės", az „eltemetés" tulajdonképpen csak sajátos formájú elfojtás — és egyértelműen arra utal, hogy olyasvalaminek a „tagadásáról" van szó, ami nagyon is jelen van. A tagadás folyamatossága, bár pillanatnyi feloldása a neurózisnak, ugyanakkor — és lényegében — az elmélyülő jelenlétét tanúsítja.

Az elmondottakkal összefüggésben a determinizmus tagadása is új értelmet nyer: szintén a kitörés, a menekülés vágyát kifejező szakítási kísérletsorozat formája, amely éppen azért olyan heves, mert sikertelen. Sikertelen, hiszen a determinációk kötelékeiből nem lehet kitörni, főként pedig úgy nem, hogy a társadalmi küzdelmet vállaló magatartást jórészt a szóbeliség, mégpedig ennek valamiféle mágikus, varázslatszerű fantáziával felruházott formája képviseli. Sartre megemlíti, hogy Nizannal szemben ő nem érezte kötelékeinek a súlyát. Ez azonban nem igaz. Sartre is érezte a súlyukat, mégpedig nagyon is, csak nála ez más módon nyilvánult meg: az elfojtásban és a tagadásban. Azért tagadja őket oly hevesen (az indeterminizmust hirdetve) szavakban, mert nem tudja őket eltépni a valóságban.

Sartre alkotói magatartásában jelenlevő mély gyökerű neurózisát — s egyben ennek megjelenésének módját — az alapvető tényezőkön kívül — egyúttal a folyamatos szakítást is kialakítva — más közvetítések is konkretizálják és szilárdítják. Közöttük legjelentősebb az ideológia.

Mint ismeretes, amikor Sartre szakítani akart a múlttal és a családi világgal, akkor egy ideológiával is szakítani akart — mégpedig ugyanennek az ideológiának az alapján. Azok a konkrét munkák tehát, amelyek a szakítás lépései akartak lenni, szükségképpen tartalmazták azt a polgári ideológiát, amelytől meg akart szabadulni. Így azonban a szakítás természetesen ebben a vonatkozásban sem lehet gyökeres, ezért is szükség volt a szakítás folyamatos megújítására —, de minden kísérletnek itt is eleve meg kellett hiúsulnia. Ezért is válik minden munkája belső kudarccá, ezért is kell minden újabb és újabb munkáját sorra-rendre megtagadnia. Mégpedig nemcsak a jövő nevében — mint erről már szóltunk —, hanem az írás folytonossága okán is. Így azután minden munkájának már a megírásakor érzi azt a lehetőséget, sőt mi több, bizonyosságot, hogy a jövőben meg fogja tagadni. Mint *A szavak*ban mondja: „Már a szenvedély kellős közepén elárulom magam, mert boldogan előre érzem jövendő árulásomat." Ebből a helyzetből ered azután, hogy a saját írói tevékenységét folyamatos fejlődésnek fogja fel, amely során minden későbbi mű tökéletesebb az előzőnél. A klasszikus polgári evolúcióelmélet formailag meg van mentve — ezzel azonban éppen az jelenik meg ismét, amit tagad! De a konfliktusok konkrét formái és eredményei szintén polgári ideológiát szülnek (mint *A Lét és a Semmi*ben), s polgári jellegű az a görcsös akarás és vízió is, ahogy Sartre a jövőt elképzeli. Olyan társadalom szavát hallatja ekkor, amely azért hajszolja az illuzórikus jövőt, mert a saját tényleges jövője elveszett — a jövő a proletariátusé, a szocializmusé.

Sartre-nak a jövő oldaláról kiinduló kísérletei tehát szintén nem győz-

hették le a tegnapot, sőt éppen ellenkezőleg: mindig újratermelték. Első alkotói korszakában ez még nem tudatosult benne. Amikor viszont (az 50-es évek elején) a polgári ideológiával és a polgári világgal való szakítása reálissá — s a szakítás akarata is komollyá — kezd válni, éppen a tegnap vállalásából indul ki: a múltja felé fordul, kiássa, és önéletírásába fog, ebből születik meg később *A szavak*.

2. *Napló mint filozófia és irodalom*

Sartre nyomtatásban megjelent második írása, a *La légende de la verité* című töredék, esszé formában megírt filozófia. Első műve, amelyben kiforrott és érett alkotó áll előttünk, s amely első sikere is volt, a *La Nausée*. Ezt is előbb esszének írta meg, és csak azután öntötte abba a formába, amelyben ismerjük. Ebben is filozófiát fejteget, de ez összefonódik az egyéni élménnyel — ennyiben prefigurálja Sartre egész írói œuvre-jét, amelyben végig párhuzamosan fut, összefonódik a filozófia és a szépirodalom. Erre *A legyek*kel záruló első alkotói korszakára, amelyet teljes joggal egzisztencialistának nevezhetünk, ez a két szál a jellemző: a másodikban, amelyet leginkább avantgard időszaknak nevezhetünk, megjelenik a tágabb értelemben vett publicisztika is. Ezek a műfajok élnek tovább a harmadik, marxizáló korszakban, amely kb. *Az ördög és a jóisten*nel kezdődik. A publicisztikában — amely a társadalomhoz, a forradalmi harchoz való új viszonyának kialakulása következtében jelenik meg — szintén bizonyos mértékig összefonódik a szépirodalom és a filozófia, a politikum pedig minduntalan esszévé szélesedő formákban jelenik meg. Ahhoz tehát, hogy Sartre írói tevékenységét megérthessük, előbb a sartre-i filozófia és a szépirodalom viszonyát kell tisztáznunk.

A filozófia és irodalom párhuzamosságát és összefonódását sok kritikus kihasználta Sartre ellen, mondván, hogy Sartre jó filozófus, de rossz író, szépirodalmi tevékenységében csak elméleti nézeteit népszerűsíti, vagy fordítva. Így sorolják például színdarabjait a tételdrámák közé (de hasonló értékeléssel találkozunk az ún. egzisztencialista szépirodalomra vonatkozólag általában is). Érvül azt hozzák fel, hogy Sartre egyes művei igen pregnánsan fejeznek ki filozófiai nézeteket. Ez kétségtelenül igaz, de nem szabad egy „is" szócskáról megfeledkeznünk, mert nem ez az egyetlen jellemzőjük. Igen sok írónál találkozunk hasonló jelenségekkel, mégsem mondják róluk, hogy műveikkel filozófiai tételt illusztrálnak. Ki gondolna arra, hogy ilyen ítéletet mondjon pl. Aragon *Nagyhét* c. regényére?

Az ilyen sommás, általában negatív értékítéletek azonban legtöbbször nem visznek messzire a dolgok megértésében. Általában — valamiféle l'art pour l'art esztétika ürügyén — egy meghatározott elvet akarnak kiparancsolni a művészetből. Persze lehetnek jogosak is, ti. akkor, ha az ellen emelnek kifogást, hogy az elvek megjelenítése a művet mesterkéltté és kényszeredetté, illusztráció jellegűvé teszi. Sartre írásművészetére azonban ez semmiképpen sem áll, az ő munkássága nem ilyen „egyszerű", nem is lehet ilyen leegyszerűsítve tárgyalni. Ezt bizonyítja már az is, amit a belső ellentmondásairól elmondottunk. De lássuk Sartre néhány konkrét írását.

Emeljük ki azt a darabot, amely *A Lét és a Semmi* tőszomszédságában született, a *Zárt ajtók*at. Kezdjük — a skolasztika szabályai szerint — a concedóval. Kétségtelen, hogy *A Lét és a Semmi*ben megjelenő egzisztencializmus leginkább ebben a darabban ölt testet: az egyik szereplőnek azt a meg-

állapítását, hogy „a pokol az a többiek", sokan joggal tekintik a darab mottójának. Sartre ebben a darabban valóban a minden ember közötti abszolút konfliktus elméletét viszi színre, mégpedig abban a formában, ahogy az az egzisztencialista filozófia szabadság-elméletében oly jelentős szerepet játszott. E mögött az abszolút konfliktusosság mögött a sartre-i egzisztencializmusnak megfelelően a tekintet hatásának tételezése húzódik meg, a tekinteté, amely megfoszt önmagunktól, amely sértően — persze nem morális értelemben véve a szót — betör a szubjektív világába. A darabban a tekintet lemeztelenítő ereje kérdésessé teszi a figurák önmagukról alkotott ítéleteit. Ezzel azonban a probléma már másképpen jelenik meg, mint *A Lét és a Semmi*ben, ahol a tekintet tárggyá változtatja a másikat. *A Zárt ajtók*ban nem azért kell vállalnom a másvalaki tekintetét, mely tetszőleges, mert egyszerűen van — itt a tekintet már egy ténylegesen létező felé tör. Megváltozott a hangsúly, eltolódtak az arányok: a tekintet kölcsönösen tárggyá tevő sértő jellege halványabb lett —, és megerősödött a feltáró jellege. Kétségtelenül lényeges kérdéseket érintő fejlődésről van szó. Sartre klasszikus tekintet-elméletétől eltérően itt a tekintet tulajdonképpen már a világ tekintete. Mikor menekülni akar előle, tulajdonképpen a saját maga objektivitása, a világ elől akar szökni. A *Zárt ajtók* zárt ajtója ennek a szökésnek a lehetetlenségét tükrözi, s ezzel tulajdonképpen azt, hogy nem is akar igazából szökni. Sartre a világ tagadását a legyőzése érdekében akarta — az ajtó zárt, a kilépés puszta lehetősége a koncepció megtagadása-feladása lett volna. Az, hogy a darab végén már nyitott az ajtó, de senki sem akar vagy tud kilépni rajta — azaz a kinyílott ajtó, s ugyanakkor a kilépés elutasítása —, az eredeti koncepció bizonyos értelmű megtorpanását tükrözi. Ugyanolyan jellegű „visszavétel" ez, mint amilyennel a legtöbb darabjában (például *Az ördög és a Jóisten*ben és *A legyek*ben) találkozhatunk.

Miről van alapjában szó? Sartre részben újra éli azokat a problémákat, amelyekkel *A Lét és a Semmi*ben viaskodott, éppen ezzel is jelezve, hogy ott megoldatlanok maradtak. A különbségek azonban bizonyítják, hogy nem beszélhetünk „tételek" puszta átviteléről. Ez a helyzet a darab közvetlen filozófiai tartalmával — ámde ez csak az egyik réteg. A másik a közvetlen társadalmi-történelmi élményanyag — gondoljunk arra, hogy a véletlenszerűnek tűnő összekerülés és visszavonhatatlan összezártság abban az időben, amikor Sartre a darabot írta, igen gyakori volt: Párizs fasiszta megszállás alatt állt. Bizonyítékul hadd idézzem Beauvoirt, aki a darab születéséről írva elmondja, hogy Sartre, amikor felkérték egy könnyen előadható darab írására, „rögtön arra gondolt, hogy valami kényszerűen zárt környezetet választ: a dráma szereplőit egy hosszú bombázás pincébe kényszeríti; aztán úgy döntött, hogy hőseit a pokolba zárja". Az emberek összezártsága ellentétek sorát robbantja ki, illetve lappangó konfliktusokat a tűrhetetlenségig fokozhat. (Millió példát lehetne erre hozni, de én megelégednék eggyel, azzal, amelyik talán a leggyakoribb. Számtalan művész ábrázolta már a felbonthatatlan házasságban élő emberek konfliktusát — gondoljunk csak Goya híres művére, a Caprichos sorozat „Hát senki sem szabadít meg minket?" című 75-ös számú metszetére, amely döbbenetesen fejezi ki ezt a helyzetet.) Sartre tehát egy reális jelenséget, problémát fogott meg, amelyet filozófiai szinten sajátosan abszolutizált. Vagy gondoljunk a pacifista menekülésre, amelyet hőstettnek állít be, holott gyávaság húzódik meg mögötte. Nem vagyunk-e ezzel az adott pillanat legfontosabb kérdésénél — a háborúnál, illetve a vele kapcsolatos

állásfoglalás problémájánál? Mivel ebben a darabban kezd kialakulni Sartrenak a világhoz való új viszonya, mivel éppen ez az a pont, ahol az egzisztencializmusból való kibontakozása megkezdődik — megjelenik a cselekedet értékelésének jelentősége —, ezért még az a halvány forma is, ahogyan a darabban megjelenik, jelentőségre tesz szert.

Minthogy az elmondottaknak megfelelően szerintem a tételdráma elméletet el kell vetnünk, a filozófia és a szépirodalom közötti viszony kérdése nyitott. Lehetne azt mondani, hogy Sartre művei egy elképzelt sorban foglalnak helyet. A sor egyik végén lenne a filozófia, a másikon a gyakorlati tevékenység (publicisztika és közvetlen politikai akciók). A filozófia lenne a legkonzervatívabb — részben explicit ideológiai jellege miatt —, hiszen a polgári ideológia itt jelenik meg a legtisztábban. A balszárnyat a gyakorlat alkotná, mégpedig azért, mert Sartre itt kerül legközvetlenebb kapcsolatba a társadalmi küzdelmekkel. A két szélső pont felől induló hatások metszésének és összecsapásának pontján jelennék meg az irodalom, különösen pedig a dráma — lévén a színdarab műfajánál fogva is konfliktusos jellegű. Ebben az értelmezésben a filozófia egyúttal a képzeletbeli világa lenne, vagy legalábbis annak legtisztább kifejeződése — az a világ tehát, amelyet Sartre a valósággal szembehelyez, az, amelybe mint egy kalitkába visszavonul.

Egy ilyesféle magyarázat sokban igaz, de mivel csak részigazság, sőt ennek is csak szkematizált formája, egymagában tévútra vinne. Ne feledjük, hogy vannak Sartre fejlődésének olyan szakaszai is, amelyekben, szemben a publicisztikával, a filozófia az előbbre vivő, a pozitívabb pólus. Más oldalról kell tehát elindulnunk, és mélyebbre kell ásnunk.

Sartre filozófiai írásainak leíró volta szembeszökő. Ha azonban csupán csak ennyit állapítunk meg — s ennek alapján egyszerűen rokonítjuk a klaszszikus típusú polgári filozófiákkal —, akkor még mindig csak a szkematizmus felszínességében maradunk. A fontos ugyanis éppen az, hogy milyen ez a leíró jelleg, mi a funkcionális szerepe. Ezt a funkcionális szerepet pedig a mögötte meghúzódó állásfoglalás, illetve, pontosabban, a benne megjelenő magatartás árulja el legkönnyebben. Itt nincs mód arra, hogy Sartre filozófiájának egészéről, vagy akárcsak első szakaszáról átfogó képet nyújtsunk, meg kell elégednünk néhány releváns vonatkozással.

Sartre filozófiai művei, mint maga is elmondja, fokozatosan öltenek testet, egyes gondolatok kikristályosodnak, szétszórtan megjelennek, majd szintézisbe ötvöződnek. Ez a módszer önmagában nem lenne meglepő, hiszen egy filozófiai koncepció kiformálódása általában meglehetős időt igényel, itt azonban mégis érdekes, mert egyben azzal függ össze, hogy Sartre filozófiai művei nem alkotnak rendszert, és inkább valamiféle esszéisztikus jelleg érvényesül bennük. Elemzésükkor tehát figyelembe kell vennünk a filozófia és irodalom egy fontos különbségét. A filozófia a jellegéből eredően általánosabb, elvontabb, és ez magában foglalja az elszakadás, a spekulativitás lehetőségét, veszélyét is. Az irodalom kétségtelenül nehezebben viseli el a spekulativitást, és még nehezebben a valósággal szembeforduló magatartást: az irodalom a valóság tagadását is csak a valóságra építve valósíthatja meg.

Sartre egész egzisztencialista korabeli filozófiája alapjában véve egy nagy kérdés körül forog: mi a lélek, mi a viszonya a világhoz? Pályája kezdetén a *Psziché* című művéből publikál néhány töredéket. Egyikük a képzelettel foglalkozik, és talán leglényegesebb vonása az, hogy a képzelet világát abszolutizálja, elválasztja a reálistól, és a kettőt szembeállítja egymással.

Egy másik művében az érzelmeket és a tudatos magatartást — egy megelőző és megalapozó választásra vezetve vissza — egy szintre helyezi, és szintén szembeállítja egymással. Azzal, hogy a képzeletet izolálja, a saját „kalitkába" zártságát s ezzel egyben azt a szembenállást fejezi ki, amely a világhoz való viszonyának az alapja. Azzal pedig, hogy az érzelmeket a választásra vezeti vissza, fel szeretné bomlasztani az érzelmi folyamatokat, hogy a mögöttük meghúzódó és bennük megjelenő — az alapstruktúrákból fakadó — determináltságot semmisnek tekinthesse. Ha az előbbi koncepció inkább magatartása indoklásának tekinthető, az utóbbi inkább a múlttal való szembenállásának kifejeződése és egyben óhajszerű kivetítődése.

Hasonló gondolatokkal találkozunk e korszakának legjelentősebb művében, *A Lét és a Semmi*ben. Ebben, hogy egy részletmomentumot ragadjunk ki, világosan kibontakozik a freudizmussal való szembenállása. Két érvet hoz fel ellene: az egyik, hogy a pszichés folyamatokban elismeri a determinációk létét, a másik, hogy elismeri a tudattalant. Sartre a kettőt tulajdonképpen azonos okból tagadja. A tudattalan tagadásában olyasvalami ellen akar tiltakozni, ami kicsúszik a kezei közül, olyasmit tagad, ami saját magán belül nem vagy nem egykönnyen engedelmeskedik a tudatnak, sőt maga is jelentős szerepet játszik a tudati folyamatok kialakulásában és mozgásában. Mindezt pedig nemcsak azért teszi, hogy a determinációt és a múltat tagadja, hanem azért is, mert minden olyan kapu létét tagadnia kell, amelyen keresztül a világ ellenőrizhetetlenül, vagyis a tudat óhajától függetlenül belopakodhat a lélekbe. (És ezzel már ott is vagyunk a világ tagadásánál, amely a képzelet világát oly mereven elzárta.) A világ elleni küzdelem jelentkezik a fenomenológia elfogadásában is: a fenomenológiában a világhoz fűződő ontológiai viszont az ismeretelméleti-szellemire építi, sőt mi több, bizonyos mértékig erre korlátozza. Kétségtelen, hogy itt az elzárkózáson túl a szellemi tevékenység túlértékelésének idealista koncepciója is megjelenik: a szellemi tevékenység az aktivitással azonosul.

Nézzük azonban az egész filozófiai koncepciót. *A Lét és a Semmi*ben található azon nézet, hogy a tudat a Semmi, a Lét pedig a világ, megint csak a világgal való sajátos szembenállásának apológiája. Amikor azt az ismert elméleti viszonyt, amelyben a tudat saját magát a világtól különállónak látja és ilyennek is tételezi, átviszi az ontológia szintjére, és ezzel egyszersmind a tudat struktúrájává teszi, akkor megint csak a világgal való negatív-avantgardista szembenállást abszolutizálja és teszi meg az emberi lét lényegévé. Tulajdonképpen az egész Lét és Semmi koncepció, különösen pedig a semmítés elmélete ilyen jellegű abszolutizálás és mitizálás, amivel Sartre saját konfliktusait emeli oltárra. Egyúttal egy vágy, óhaj megtestesítése is: a mélyben (saját léte valóságában) meghúzódó realitások tagadása szeretne lenni.

Sartre egzisztencialista filozófiájának lényege a psziché és a való világ dualizmusának fenntartása. Ez az idealizmusnak nemcsak a fenntartása, hanem tulajdonképpen a közvetlen védelme is. Az idea és matéria dualizmusának fenntartása szubjektíve csupán Sartre világgal szembeni magatartásának kifejeződése, a filozófia szintjén azonban ez az idealizmus harca a materializmus ellen. Sartre azt mondja egzisztencializmusáról, hogy az idealista harc az idealizmus ellen. Ez azonban csak részigazság, mert — amellett, hogy bizonyos idealizmus-formák meghaladását jelenti — a másik, a lényegesebb oldal a materializmus elleni védekezés. Ez kiderül a *La transcendence de l'Ego* c. korai tanulmányából. Ebben elveti a lélek szubsztancialista felfogását, de

nem tudja elfogadni a materialista magyarázatot sem. Ebből a dilemmából kiút a Semmi fogalma, illetve a tudatnak a Semmivel való azonosítása. Sartre a tudatot azért azonosítja a Semmivel, mert nem tudja (és nem akarja) az anyaggal összekapcsolni, ennek mozgásából magyarázni. A koncepció kettőssége nyilvánvaló. Fontosak azonban az okok is. Az idealizmus elleni álláspont része annak a már említett lázadásnak, amellyel Sartre szembefordul a XIX. századi radikális polgári koncepciókkal. Ez a tiltakozás kettős, egyaránt irányul az idealizmus és a vulgármaterializmus ellen. E kettős irányú tagadás azonban a már ismert hamis alternatívára épül, melynek elfogadásával Sartre tulajdonképpen nemcsak hogy megmarad a kispolgári szemléleten belül, hanem álláspontjának alapja sem több tulajdonképpen, mint a XIX. századi polgári ideológia maga. Ez vezet az alapvető filozófiai kettősséghez, és ebből fakad, hogy Sartre a kiutat spekulatív megoldásokban keresi. Korábbi platónizmusa, az, hogy az eszmék felől közeledett a dolgokhoz, jó alapul szolgál a spekulativitáshoz. És így korábbi magatartása nemcsak az idealizmusban, hanem a spekulativitásban is tovább él.

Sartre-nál tehát a saját létének alapvető kérdései, az alapvető kettősségek jelennek meg és fejeződnek ki a filozófia szintjén, írásaiban tulajdonképpen azok a kérdések foglalják el a központi helyet, *amelyek számára megoldatlanok* — és az adott konfliktuson belül megoldhatatlanok. Ebből a szemszögből a filozófiai alkotás célja, funkcionális értelme tulajdonképpen az, hogy elfedje a megoldatlanságot. Az elfedés azonban egyúttal kompenzálás is: Sartre a saját konfliktusait vetíti ki általános és örök emberi, megoldhatatlan problémákká. A felnagyítás egyben konzerválja is az ellentmondást, és végső fokon a megoldatlanság tényét abszolutizálja. Lényegében egy olyan konzervatív magatartásról van szó, amely az egzisztencializmust az egyéni elzárkózás filozófiai megalapozásává teszi. Amikor Sartre az általánosítással saját helyzetét mitizálja, akkor ebben tartalmilag is megjelenik az önmegalapozás törekvése. Mindent összevetve arra a konklúzióra kell jutnunk, hogy Sartre filozófiájában szükségszerűen jut döntő szerephez a spekulativitás — a filozófiai tevékenység ugyanis csak így „oldhatja" meg a sartre-i problémákat, azaz csak így töltheti be a funkcionális szerepét.

A későbbi korszakokban Sartre világgal kapcsolatos magatartása megváltozik. A metafizikus-mitikus jellegű, csak szellemi tevékenység mellett fokozatosan megjelenik a társadalmi aktivitás igénye, fontosságának elismerése és a társadalmi küzdelemben való tudatos részvétel. Ennek sokrétű következményei vannak. Így a szubjektivitás fokozatosan csökken, az ideális (irreális) jövő mellett mind nagyobb szerephez jut a reális jövő, valamint a társadalom problémája általában és konkrétan. Ennek következtében — *A dialektikus ész kritikájá*ban — a szubjektív belső konfliktus kompenzációs kivetítése háttérbe szorul, és a centrumba a reális társadalomhoz való viszony megoldási kísérlete kerül. Egy dolog azonban megmarad: Sartre-nál ekkor is az válik filozófiai problémává, amit az adott szinten nem tud megoldani. Ezért megmarad bizonyos kompenzáció is, de ez már nem a korábbi abszolutizált formájú kivetítődés. Így például a *Kritiká*ban az egyén és társadalom viszonya már explicit probléma lesz, és ezen belül éppen az elszigetelt egyén tehetetlensége áll előtérben. A társadalmi determinációk viszonya az egyéni cselekvéshez itt is fontos kérdés. (A fejlődés egyik terméke az egzisztencializmus és marxizmus összekapcsolásának óhaja, amely sajátos módon éppen akkor jelenik meg újra, amikor Sartre az egzisztencializmust tartalmilag tulajdonképpen

már meghaladta.) A változás tehát abból ered, hogy Sartre problémái tolódtak el, kerültek a valósághoz közelebb. A megoldatlanság következtében azonban a problémák tárgyalása ismét csak elvonttá válik, és megint megjelenik a spekuláció.

Érthető, ha az elmondottak alapján — még ha a *Kritika* nagy értékeit el is ismerjük — azt kell mondanunk, hogy Sartre minden filozófiai munkája eredendően magában hordozza a saját kudarcát. Mégpedig éppen a filozófia funkcionális szerepéből eredően. Így aztán érthető, ha Sartre minden filozófiai munkája tulajdonképpen befejezetlen — és ilyennek is kell lennie. (Mindaddig legalábbis, amíg az említett funkcionális szerep maga is nem változik meg.)

Az irodalommal egészen más a helyzet. Ez, mint már említettük, részben abból is fakad, hogy az irodalom konkrétabban kapcsolódik a társadalmi valósághoz. De nemcsak erről van szó.

Sartre az egzisztencialista korszakában lényegében csak prózát írt — az avantgardista korszakban (és azután is) a színműírás áll előtérben — a próza korszakában a termés néhány novella és két regény, amelyek egyike befejezetlen. Mi sem lenne tévesebb, mint ezeket a műveket a filozófiai írásainak a kategóriájába gyömöszölni. Jellegük, mondanivalójuk — a mögöttük meghúzódó problémákról nem is beszélve — eltérőbb annál, semhogy ilyen egyszerűsítés megengedhető lenne. Gondoljunk például — hogy csupán a novelláknál maradjunk — *A fal*ra vagy *A szobá*ra. *A fal*ban tulajdonképpen már felvetődik a cselekvés problémája — bár a válasz még negatív, s eredmény és szándék élesen elválik egymástól. (Ezzel tulajdonképpen *A Lét és a Semmi*beli koncepció egyik vonatkozása prefigurálódik.) Novelláiban gyakori téma az emberek közötti viszony, de valahogy mindegyik befelé forduló és magába zárkózó írás (ilyen *A szoba* is, külön kiemelném az *Erostratest*). Ez a novella tulajdonképpen Sartre-nak a világgal kapcsolatos heves érzelmeit fejezi ki — tanulsága viszont éppen az, hogy az érzelmi magatartást nem szabad a cselekvés terére átvinni. A főhős éppen azért válik nevetségessé, mert a metafizikai mágikus szintű magatartást a reális világgal szemben való konkrét cselekvés tagadásával akarja igazolni. A novellák, minden irodalmi értékük mellett, tulajdonképpen pillanatnyi jellegű írások, az olvasó is megérzi a kiforratlanságukat, azt, hogy kísérletekkel és tapogatódzásokkal van dolga. *(A fal* témáját Sartre egy színdarabjában később újra megírja, de egészen másképpen.) Kivétel az *Egy vezér gyermekkora*, amely sajátos viaskodás a determinizmussal. Benne ugyanis tulajdonképpen éppen a determinált kiformálódás domborodik ki — azaz Sartre az elveiben kudarcot vall benne. Ha értékelni akarjuk a novellákat, azt kell mondanunk, hogy éppen az a kettő *(A fal* és az *Egy vezér gyermekkora)* a legjobb, ahol a problémák világosan megfogalmazódtak, sőt a megoldás kísérlete is megjelenik. És ez már lényeges különbség a filozófiai írásaival szemben.

Egészen más a helyzet a két regénnyel.

Az elsőben, *A csömör*ben sajátos keveredést állapíthatunk meg. Egyrészről egy határozott és társadalmilag konkretizálódó magatartás fejeződik ki benne, amennyiben a világgal való szembenállás itt egyúttal a polgári világ elleni lázadást is jelenti. Egyéni élmények és konfliktusok egész sora jut szóhoz a legközvetlenebb módon. (Sartre *A csömör*ről később így ír: „Harmincéves koromban sikerült azt a szép teljesítményt véghez vinnem, hogy megírtam *A csömör*ben — méghozzá nagyon őszintén, elhihetik — embertársaim semmivel sem indokolható vegetálását, a magamét pedig teljesen elválasztottam

ettől. Roquetin *én voltam*, saját életem szövetét mutattam meg benne, kíméletlenül; de ugyanakkor *én* voltam a kiválasztott, a poklok krónikása is.") A roueni tanár mindennapi élményei és a platónista gondolkodó eszméi beleütköznek a valóság ellenálló sűrűségébe és individualitásába. Jellemző különben, hogy a világ sajátosságának éppen azt tekinti, ami a *mechanikus* szemlélet szerint az anyagnak a kritériuma: a tehetetlenséget, az ellenállást (a tömeget) és az individuális létet (a korpuszkulát). Ez az élmény azonban csak az egyik oldal. A másik oldalon megjelenik az az egész problémavilág, amely a maga megoldatlanságában a filozófiában jut szóhoz. Tulajdonképpen formálódásnak vagyunk tanúi: annak a fázisnak, amikor a formálódó filozófia még nem szakadt el az élményanyagtól, hanem még sajátos konfliktusos egységben van vele. Ezért mozog a könyv a filozófia és a regény határán, és ezért is alakul át a megírás során esszéből regénnyé. De éppen az átformálódás által nemcsak a konkrétabbá, hanem erőteljesebben lázadóvá is válik.

A második regényét, *A szabadság útjait*, *A Lét és a Semmi* után írta. Problémája a szabadság, és ennyiben *A Lét és a Semmi*re utal. Akkor fog hozzá, amikor úgy látja, hogy a szabadság problémáját megoldotta. A kérdést azonban — és ezt egész későbbi fejlődéséből mi is tudjuk — nem oldotta meg.

A regény így belső vívódás terméke és tükre. Szövete a történelem és a társadalmi valóság feletti elmélkedés — konklúziója azonban már elmaradt, a negyedik kötet nem születik meg. Sartre valójában azért írta, hogy egy sor dolgot újra átgondoljon, főként a háború alatti tevékenység problémáit. Így a cselekvés tolódik előtérbe, és a könyv részben ítéletté válik önmaga felett. Az első kötet, amely a háború előtti korszakkal foglalkozik, megmarad az előkészítő leírásnál, de átcsúszásokkal terhes. A második kötet szerintem Sartre legteljesebb írói félrefogása. Ebben ugyanis a valóságot szeretné ábrázolni, a társadalmi helyzetet. Az a szimultaneitás azonban, amellyel a belső (egyéni) és (külső) társadalmi jelenségeket összekapcsolja, sehol és soha nem létezik. Tulajdonképpen a szubjektív és objektív összekeveréséről van szó, s ebből csak zűrzavar támad. Ez azonban egyúttal az átmenet zűrzavara is. Tiszta a kép az első kötetben, újra tisztul a harmadikban. De ez a tisztulás már magatartásbeli is, és a végén megjelenik a düh és a kompenzáció. *A legyek*beli Oresztész után Mathieu is öl, de másképpen. Az a dühös géppuskatűz, amellyel Mathieu a németeket fogadja, Sartre saját maga elleni dühe, amiért ő nem feküdt a géppuska mögé, amiért *A legyek* tanulsága csak elméleti maradt. A regényben Sartre a darab végén megjelenő „visszavételt" akarja újra visszavenni, dühösen tagadni. A regényben foglalt elméleti probléma „megoldása" azonban az lesz, hogy Sartre nem fejezi be a regényt. A kudarc valójában siker: mert az a megoldás, amelyet a regény megírásának kezdetén megtaláltnak vélt, írás közben széthullott — Sartre meghaladta régi nézetét.

Tulajdonképpen arról van szó, hogy Sartre felfogásának a könyv megírása alatt bekövetkezett változásai átformálták a magatartását is. Ennek következménye az is, hogy a regényt már nem tekinthette megfelelő kifejezési formának. A konfliktusok közelebbi kapcsolatba kerültek a társadalmi harcok valóságával, reálisabbakká s így élesebbekké váltak, a keresés helyét kezdi elfoglalni a részleges, fokozatos megtalálás. Ezt az új problematikát sokkal inkább kifejezheti a dráma, amely részleges, de megoldást találó konfliktusokhoz kapcsolódik. Alapvető szerepet játszik, hogy Sartre közben eljutott a társadalmi küzdelem szükségességének felismeréséhez. A küzdelembe való bekapcsolódás pedig nemcsak a konfliktusok új formáit eredményezte, hanem

olyan tartalom felé vezetett, amelynek konfliktusaiban — éppen a valósághoz való pozitív viszony következtében — megoldások is lehetségesek.

Fontos kiemelni, hogy Sartre írói tevékenységében leginkább a drámák jelölnek fordulópontot. *A legyek* az egzisztencialista és a szűkebben vett avantgardista korszak határát jelenti. Még jelen van benne az egzisztencialista szabadságelmélet, a teljes befelé fordulás, de már a cselekvés követeléseként született, sőt maga is cselekvés volt, és ami új benne, az éppen egy megoldás. *Az Ördög és a Jóisten* — amely az avantgardista és a marxizáló korszak határán született — már a meglevő társadalmi erőkhöz való csatlakozás szükségességét mondja ki, és maga is lépés efelé. Ugyanakkor viszont mindkét írásban szóhoz jut a kompenzáció is. A két dráma tehát Sartre színdarabjainak két lényeges vonását fedi fel. Egyrészt azt, hogy nem elvont, hanem konkrét vívódás, gyakorlattal összekapcsolódó belső küzdelem termékei, másrészt azt, hogy belső kettősségek miatt a konklúziójuk nem teljesül ki következetesen — emiatt is kompenzáció mind a kettő. De hasonló jellegű a sartre-i drámák többsége. *A szennyes kezek*ben a kompenzáció halványabb, annál szembeszökőbb a belső vívódás. A darab sokban *Az Ördög és a Jóisten* előjátéka. Abban mindenesetre, hogy benne is a forradalmi mozgalomhoz való viszonyról és részben a csatlakozásról van szó. Itt még erőteljesebbek az értelmiségi individualista és kispolgári anarchista vonások, ugyanakkor azonban a darab explicitebb is, mert nyíltan a kommunisták és az értelmiség viszonyáról szól. És ebben még a moralizálás is megtalálja a maga helyét. A Goetzről szóló darab éppen itt lép előre, mert a moralizálás és abszolút morál éles tagadását mondja ki, s ehhez kapcsolódik a csatlakozás követelményének megfogalmazása. A megoldatlanság éppen az utóbbi kérdéssel függ össze. Sartre ugyanis, bár belátja a csatlakozás szükségességét, de visszarettenve a saját konklúzióitól, nem tudja őket a valóságba — saját életébe — átvinni, ezért nemcsak a visszavétellel veszi bizonyos fokig vissza őket, hanem azzal is, hogy a problémákat kosztümbe öltözteti és a paraszthábórúk korába, a múltba helyezi.

Nézzünk azonban más darabokat is. Sartre egyik legkülönösebb színdarabja *Az altonai foglyok*. A kritikák általában utalnak arra, hogy itt a fasizmus és a talaját-támaszát képező burzsoázia igen éles kritikájával van dolgunk. Ugyanakkor viszont tény, hogy Sartre tagadhatatlanul rokonszenvez Franzcal. És itt nemcsak arról van szó, hogy Franzot végső soron áldozatnak tekinti. Ez még nem lenne baj, mert azzal, hogy a fasizmusellenességet a lealjasításon és a bűnössé tételen keresztül exponálja, esetleg még élesebben és nagyobb átütő erővel tudná ábrázolni. Aztán még gondoljunk a 60-as évek eleji algériai háborúra és az ezzel kapcsolatosan kibontakozó fasiszta veszélyre — ebben a helyzetben is pozitív lehetőséget tartalmazna a cinkosság szintjéről, az „áldozat" felől való megközelítés. A darabban azonban többről van szó: Sartre Franzban kissé saját magát viszi színre, róla szólva önmagáról és saját vívódásairól is ír. A világtól elzárkózó és az eljövendő századokkal társalkodó Franz figurájáról az ember önkéntelenül is *A szavak* gyermek Sartre-jára asszociál. Pontosabban arra, amit Sartre a gyermek tükrében önmagáról és a világgal kapcsolatos magatartásáról mond. De még többre utaló, közvetlenebb kapcsolatok is vannak. Ahogy Sartre a Gerlachokat bírálja, abban benne van az az elszakadási vágy, az a tagadás, amely Sartre-nak a saját családjához való viszonyát jellemzi. Saját polgári eredete elleni gyűlölet izzik fel benne, és éppen abban, hogy a polgárt a fasizmus bűnében és századunk meggyalázásában marasztalja el. (A személyes kapcsolatra utal többek között

Franz és Leni szerelme, amelyet Sartre *A szavak* egy lábjegyzetében, gyermekkori olvasmányok hatására utalva, a gyermekkori élményeihez kapcsol. Nincs kizárva azonban, hogy ennél többről van szó. Lehetséges, hogy a testvérszerelem travesztált ödipuszi helyzetet rejt. Az anyja azért lehetne a testvér, mert a nagyapának éppúgy ki volt szolgáltatva, mint az unoka. Karl előtt testvérek ők, és testvéri volt az is, ahogy Jean-Paul az anyjának védelméről és az ennek során véghez vitt hőstettekről álmodozik. Vajon ezekben a hőstettekben nem a nagyapa a burkolt ellenfél?)

A darabban tulajdonképpen három szintet különböztethetünk meg. Van egy közvetlen, amely a konkrét eseményeket érinti — gondoljunk az elévülés problémájára, a megbúvó fasisztákra, akik közül nem egy éppúgy bujkált, mint Franz. Van egy ugyancsak aktuális, de általánosabb politikai szint, amely az antifasizmust az adott francia helyzettel kapcsolja össze, és így egyben közvetlen politikai magatartás és cselekedet. Van végül egy harmadik, mélyen szubjektív szint, amelyben a saját múltjával való harca, a családdal és a világgal, az elzárkózással szembeni magatartása jut kifejezéshez.

Vagy vegyük *A temetetlen holtak*at, amelyben Sartre bizonyos mértékig újra *A fal* témájához nyúl. Persze egészen más értelemben. Ez a darab is több szintre bontható, Sartre a közvetlen események, az ellenállás története és problémái mögött az emberi szemben állás kérdéseit vizsgálja. *A Lét és a Semmi*beli filozófiai koncepcióval való összefüggés tagadhatatlan — ez a hóhér és az áldozat viszonyában mutatkozik meg —, a darab mégis egészen mást mond: az emberi szembenállás itt már nem az önmegalapozáshoz vagy hasonlóan spekulatív dolgokhoz kapcsolódik. A szemben álló felek az emberi méltóságért, a megtöréséért, illetve a megvédéséért harcolnak, s Sartre itt tulajdonképpen a közvetlen emberi szemben állást az antifasiszta ellenállással kapcsolja össze. A szemben álló felek közvetlen célja a vallomástétel, illetve a hallgatás, az eszköz az emberi méltóság megtörése, illetve a megvédése. Sartre a sajátos szemlélete következtében így az ellenállásról magáról is többet mond, mint a szokványos irodalom. A darab antifasiszta jellege így mélyebbé válik, általánosabbá: ugyanis a közvetlen akción túl a lényeg kerül előtérbe. A közvetlen akció sikere részletkérdéssé válik, a centrumba az kerül, hogy a fasizmus az emberi méltóság megtörésére törekszik, az antifasizmus pedig az emberi méltóság védelmét szolgálja. *A temetetlen holtak* azzal válik Sartre egyik legjobb darabjává, hogy a konkrét helyzeten keresztül nemcsak emberi problémához férkőzik közel, hanem az antifasiszta harcnak is igazabb, lényegibb képét tudja nyújtani. Érdekes, hogy ez azért sikerül Sartre-nak, mert az egzisztencializmus felől közeledve keresi az általános emberit. Csakhogy az általános emberi itt már nem azonos *A Lét és a Semmi*beli egzisztencialista emberivel. Már nem örök konfliktusról van szó, hanem az emberi méltóság konkrét követelményéről. Tehát éppen ott, ahol kapcsolatot találhatunk az egzisztencialista előzményekkel, ott bukkanunk a különbségekre.

A humanizmus új formája különben egy más jellegű változásra is utal. *A csömör*ben szóhoz jutó negatív-avantgardista, tagadó jellegű humanizmus az antifasiszta ellenállási küzdelemben egy tartalmasabb humanizmussá formálódott át. Hadd említsem meg, hogy Sartre ugyanebben az időszakban — *Az egzisztencializmus* c. előadásában — nyíltan is hitet tesz e pozitív humanizmus mellett. *A temetetlen holtak*, bár nem explicit, hanem csak implicit formában, de ennek a fejlődésnek a konklúzióit formálja ki.

Sartre eddig említett darabjaiban, közéjük sorolva a *Kean*-adaptációt

is, azon túl, hogy bennük a szubjektív problémák centrális szerepet játszanak, és amellett, hogy többé-kevésbé mindig saját magáról van bennük szó, mindig egy probléma *megoldását* vagy legalábbis a megoldás kibontakozási folyamatát figyelhetjük meg. Értékük éppen a megoldás felé haladó vívódásból fakadó tűz, valamint a sokrétűségből eredő sajátos — bár nem mindig egyértelmű — gazdagság.

Sartre drámáinak másik — kisebbik — csoportja az említettektől részben eltérő jellegű. *A tisztességtudó utcalány* sokkal inkább csak eszmei küzdelem a fajgyűlölet ellen, mint belső vívódás. *A főbelövendők klubja* még egyszintűbb és egyértelműbb, hasonló jellegű *A trójai nők* átdolgozása is. Ezek is jó darabok, és kétségtelen, hogy áttekinthetőbbek, mint a többiek. A bonyolultabb darabok értékét azonban mégsem érik el (kivétel *A trójai nők*, ahol Euripidész tüze és Sartre gyűlölete ötvöződik össze), az egyértelműség nem tudja az emberi mélységet pótolni. A sziporkázó *Főbelövendők klubja* közelebb is áll a publicisztikához, mint a drámához, funkcionális szerepe is tulajdonképpen ugyanaz, mint a sartre-i publicisztikának és esszének.

Sartre esszéi és publicisztikája a második és harmadik alkotói korszak jellegzetesen új műfajai. Közvetlen termékei a társadalmi küzdelembe való aktív, tudatosan elkötelezett bekapcsolódásának. Ez a feladatvállalás tulajdonképpen kétféle formában valósult meg. A második korszakban egyenrangúan a publicisztikában és a közvetlen politikai tevékenységi kísérletekben. A harmadik korszakban pedig, amikor a harmadikutas típusú megoldási kísérletek kudarcával a közvetlen politikai cselekvés háttérbe szorult, a publicisztika lépett előtérbe. Publicisztikáról szólva: gyakran feltűnik, hogy ilyen jellegű írásai egymással ellentétben állnak. Ez abból ered, hogy Sartre ezekben mindig egyetlen gondolatmenetét, belső ellentmondásainak gyakran csak egyik oldalát vagy momentumát viszi végig, mégpedig — sokszor függetlenül más nézeteitől, írásaitól — olyan mértékig, hogy eljut a saját ellentmondásai másik pólusát kifejező írásainak ellentétes konklúzióihoz is. Ebben a belső szenvedélyesség is szerepet játszik, ez azonban nemcsak alkati eredetű, hanem abból is fakad, hogy minden írásában tétként saját magát teszi fel. Ez ugyanakkor az írásaiban fellelhető felelősségérzetnek a forrása is.

Mint látjuk, Sartre egész írói tevékenységében jelen van néhány általános sajátosság és vissza-visszatérő jellemvonás. Legáltalánosabban: Sartre minden írásában tulajdonképpen önmagáról vall, minden írását szubjektív elkötelezettség hatja át, minden írásában egyéni problémáját vetíti ki — gyakran abszolutizálva — az egész világra. Ez az abszolutizálás Sartre tevékenységének sajátos polgári jellegéből eredően a baloldali polgári értelmiség problematikáját mitizálja. A szubjektív kötöttség nyomán minden írásában saját arcképét festi meg: a legelvontabb filozófiai spekulációk mögött is saját problémái vannak jelen. Minden műve sajátos implicit memoár, napló — tulajdonképpen folyamatosan írja emlékiratait. Csodálkozhatunk-e akkor, ha legjobb írásai éppen *A szavak*, kifejezetten önéletírása, ha éppen ebben áll a francia irodalom legnagyobbjainak a szintjén?

ВЗАИМОСВЯЗЬ ЛИТЕРАТУРЫ И ФИЛОСОФИИ У САРТРА

З. Тордаи

Автор исследует взаимосвязь между философией и литературой у Сартра. Он устанавливает, что каждая философская работа Сартра содержит существенные, но не разрешенные проблемы. Внутренняя индивидуальная функция сартровской философии в целом заключается в сглаживании этих противоречий — одним из средств для этого является спекуляция. Его литературные произведения — в первую очередь пьесы — содержат разрешение той или иной проблемы. Таким образом, можно понять, что в узловые моменты его развития всегда появляется пьеса.

CONNECTION OF LITERATURE AND PHILOSOPHY IN SARTRE'S WORKS

Z. Tordai

The author examines how is the philosophy connected with literature in the works of Sartre. He states that all philosophical works of Sartre contain essential problems but they remain unsolved. The inner individual function of Sartre's philosophy is generally the surmounting of these contradictions-for example by speculations. His literary works, especially his plays generally contain the solution of a certain problem. It can be easily understood that at the central points of Sartre's development always appears the drama.

A negatív dialektika pozitivitása

BARLAY LÁSZLÓ

A dialektika *alapvető* kérdéseit illetően Hegel és a marxizmus-leninizmus klasszikusai óta, de kiváltképp Lenin óta, aligha hoztak létre korszakalkotóan újat a filozófiai gondolkodásban. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne születtek volna jelentős kísérletek e kérdések felülvizsgálatára és további kidolgozására. A különböző szaktudományokban, valamint az egyes filozófiai diszciplinákban ekképp elért eredmények nagy mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy tartalmasan tovább lehessen konkretizálni, kiegészíteni és korrigálni a dialektika legáltalánosabb meghatározásait.[1]

Ezzel szemben viszonylag ritkábban fordulnak elő olyan kísérletek, amelyek a radikális felülvizsgálás igényével ugyan, de végül is elutasító kritikával irányulnak a dialektika általános természetére.

A jelen tanulmány egy ilyen gondolatmenet — vázlatos — kritikáját adja, megmutatván egyúttal e gondolatmenet valóságos helyét és funkcióját a dialektika általános összefüggéseiben, valamint ontikus megalapozottságát abban a társadalmi folyamatban, melyben a termelés, s nevezetesen az ideológiák termelése, végbemegy.

Theodor Wiesengrund-Adorno, akinek nézeteiről a továbbiakban szó lesz, több mint két évtizeden át[2] fejlesztette ki Hegellel szembeni polémiájából kinövő elméletét, melyet — itt csupán utalások erejéig érinthető — esztétikai tárgyú vizsgálódásaiban is érvényesít. Ennek az elméletnek a kidolgozása Adorno szerint a „dialektika megváltozott fogalmát"[3] eredményezi.

[1] Jelentősek e téren Nicolai Hartmann — igaz, végül is antinómiákhoz vezető — ontológiai vizsgálódásai (vö. *Zur Grundlegung der Ontologie.* Berlin 1935.; *Möglichkeit und Wirklichkeit.* Berlin 1938.; *Der Aufbau der realen Welt.* Berlin 1939.; *Philosophie der Natur.* Berlin 1950.; *Teleologisches Denken.* Berlin 1952.; *Das Problem des geistigen Seins.* Berlin 1933.), hasonlóképp Mario Bunge (Az okság. Bp. 1967), Arnold Gehlen *(Der Mensch.* [1940] Frankfurt 1962[7]; *Die Seele im technischen Zeitalter.* Tübingen 1949.; *Studien zur Anthropologie und Soziologie.* Neuwied-Berlin 1963), L. Sz. Vigotszkij *(Gondolkodás és beszéd.* Bp. 1967.), Sz. Meljuhin *(A szervetlen természet fejlődési dialektikája.* Bp. 1963.), G. Stiehler *(Der dialektische Widerspruch. Formen und Funktion.* Berlin 1966.), Georg Klaus *(Spezielle Erkenntnistheorie.* Berlin 1964.; *Kybernetik und Erkenntnistheorie.* Berlin 1966.) kutatásai, vagy Robert Heiss *(Logik des Widerspruchs.* Berlin 1932), Erdei László *(A megismerés kezdete.* Bp. 1957.; *Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában.* Magyar Filozófiai Szemle, VII. évf. [1963] 4. sz. 565—614. o.), Tamás György *(A tudományos meghatározás.* Bp. 1961.), L. S. Rogowski *(A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme.* Magyar Filozófiai Szemle, XI. évf. [1967] 2. sz. 274—307. o.) eredményei a dialektikus logika területén, hogy csupán néhány reprezentáns kísérletet említsünk.

[2] Vö. Th. W. Adorno: *Minima moralia.* Frankfurt a. M. 1951., ill. M. Horkheimer-Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Amsterdam 1947.

[3] Th. W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel.* Frankfurt a. M. 1963. 8. o.

Az esztétikai tevékenységet, tárgyát s a művészeti ágak valóságos összefüggéseit e különös esetekben merev antinómiákra bontó gondolati beállítottság általános módszertani elvét Adorno „negatív dialektikának"[4] nevezi. Hogy mit ért ezen, az világosan kiderül — Hegel egyik passzusából, melyet Adorno a negatív dialektika elleni elfogultság példájául említ:[5] „Ha egyébként a szkepticizmust még manapság is úgy tekintik, mint ellenállhatatlan ellenségét minden pozitív tudásnak egyáltalán, s így a filozófiának is, amennyiben ennél pozitív megismerésről van szó, ezzel szemben meg kell jegyezni, hogy valójában csak a véges, elvont értelmi gondolkodásnak van oka félni a szkepticizmustól, s csak az nem tud neki ellenállni, a filozófia ellenben magában foglalja a szkeptikust mint mozzanatot, tudniillik mint a dialektikust. A filozófia azonban nem áll meg a dialektika negatív eredményénél, amint azt a szkepticizmus teszi. Ez félreismeri eredményét, amennyiben azt puszta, azaz elvont negációként rögzíti. Miközben a dialektika a negatívat eredményezi, úgy ez, éppen mint eredmény, egyúttal a pozitív is, mert tartalmazza magában megszűntetve-megőrizetten azt, amiből eredményként adódik s nincs enélkül. Ez azonban a logikai harmadik formájának alapmeghatározása, tudniillik a *spekulatívnak* vagy pozitívan-ésszerűnek."[6]

A megismerés folyamatában feltáruló fenti három hegeli szint közül a középső alkotja a negatíve dialektikus gondolkodás tulajdonképpeni terrénumát. A szubjektív megközelítés itt ugyan már túlhaladt az érzéki közvetlenséget jellemző értelemszerű gondolkodás közvetlen pozitivitásán, ha tetszik, a formális azonosság vagy nem-ellentmondás szféráján, ám nem ragadta meg még tárgyát a maga ellentmondásos egységében, totalitásában.

E tárgy itt sokkal inkább unalmasan váltogató, ellentmondó meghatározásai közt hánykódik, rá nézve tehát megmutatkozott, hogy — elvontan — ezen meghatározások mindegyike épp oly igaz, mint ellenkezőjük, s éppen ezért a gondolkodás a maga tárgyát e szinten csupán elvont negativitásában ragadhatja meg. A továbbhaladás a negatív dialektika e szükségszerű közbülső fokáról magából a megismerés tárgyából adódik, amely most már nem puszta érzéki közvetlenségében pozitíve „elvont"-ként, s nem is elvont negativitásában, szétszakítottságában jelenik meg, hanem mindkét fokot magában megszüntetve-megőrizettként tartalmazva, ellentétes mozzanatainak konkrétan meghatározott egységeként.

A hegeli logika érdeme volt, hogy felmutatta e minden tartalmilag helyes megismerési aktusra érvényes struktúrát, amelynek speciális funkcióját a mindenkori objektív tartalom természete határozza meg. Így tárgyalja Hegel például véges és végtelen kategóriáinak dialektikáját: a végtelen először egyszerűen affirmatíve, a számunkra közvetlenül adódó véges negációjaként áll előttünk, ám épp ezért véges és végtelen egymással kölcsönös meghatározásban, egymást felváltva negáló viszonyban vannak. Ezért a végtelen itt elvont, egyoldalú, Hegellel szólva: „rossz". A véges és végtelen megszüntetve-megőrződése mint egyetlen folyamat adja az igazság szerinti végtelent, amely így a benne „megszüntetett" véges által konkrét tartalmat nyert, s amelyben e véges

[4] Vö. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik.* Frankfurt a. M. 1966.
[5] Vö. uo. 25. o.
[6] G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik) — Sämtliche Werke,* VIII. Bd. Stuttgart 1929. 194. o.

magáértvalóként integráns mozzanata a végtelennek.[7] De ugyanez a funkcionális struktúra jelenik meg számtalan más esetben is, így pl. az asszertorikus ítélettől — a problematikuson át — az apodiktikus ítéletig haladó mozgásban (amely a közvetítő különös feltétel folytán már következtetést tartalmaz),[8] vagy az igazi azonosság „az azonosság és nem-azonosság azonossága" formulájában[9] stb. Ez azonban aligha véletlen. Hegel említett struktúrájában ugyanis a dialektikus gondolkodás egyik legáltalánosabb sajátosságát ragadta meg.

Ami itt számunkra mármost Adorno negatív dialektikája kapcsán döntő, az az, hogy rámutassunk egyfelől e struktúra rendkívüli általánosságára — hogy ti. a mindennapi és a tudományos gondolkodás folyamán e struktúra minduntalan fellép s konkrét funkciója szerint reprodukálódik a megismerés egymásra következő szakaszaiban; az egyszer megismert konkrét totalitást a következő lépésben már egy számunkra egyelőre csupán elvontan jelenlevő totalitás érzéki közvetlenségének tüntetve fel —, másfelől e struktúra egymást követő szintjeinek szükségszerű szerepére, ám a tartalomból fakadóan éppoly szükségszerű eltűnésükre a rákövetkező szintben.

Ismeretes továbbá, hogy Hegel — legalábbis logikájának globális tagolódását tekintve — addig ontologizálta az ismeretelméletet, amíg az az illúziója támadt, „hogy a realitást mint az önmagában összefoglaló, önmagában elmélyülő és önmagából kiindulva mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az a módszer, amellyel az elvonttól a konkrétig emelkedünk, éppen az a módszer, amelynek segítségével a gondolkodás a konkrétumot elsajátíthatja, azt mint szellemileg konkrétat újraalkothatja. De semmi esetre sem magának a konkrétumnak a keletkezési folyamata."[10] Ilyen módon azonban az objektivitással azonosnak tételezett fogalom, melyet a teleologikus munkatevékenység közvetít igazságának objektív alapjához, s amely az abszolút tudásban, azaz a tudomány rendszeres összefüggésének extenzitásában éri el tartalmi teljességét,[11] rendkívül termékeny ellentmondást hordoz magában. Olyan ellentmondást, melynek pólusait, úgy tűnik, Hegel csupán differenciálatlan egységükben volt képes megpillantani, nem pedig — történetileg csakúgy, mint az egyes megismerési aktusra nézve — különböző mértékben meghatározott, ellentmondásos egységükben. Annak ellenére, hogy a differenciálatlan egységben tartalmilag benne rejlő ellentmondás — épp a szakadatlanul hatékony objektív dialektika alapján — a logikai továbbhaladás demiurgoszává válhatott nála.

A fogalom említett önellentmondása ezek szerint abban van, hogy míg egyfelől a gyakorlati — tegyük hozzá: társadalmi — teleologikus tevékenység közvetítése által objektumával azonosként tételeződik, addig másfelől e fogalom ideális léte, magáértvalósága: végtelen lét. Világosan kiderül ez a következőkből: „A lényeg középként áll lét és fogalom között, s mozgása adja az *átmenetet* a léttől a fogalomba. A lényeg a magán- és magáértvaló-lét, de a magánvaló lét meghatározásában; mert általános meghatározása az, hogy a létből ered, vagyis a *lét első negációja*. Mozgása abban van, hogy tételezi rajta a negációt vagy meghatározást, ezáltal *létezést* ad magának s végtelen magáért-

[7] Vö. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik, I.* Leipzig 1951. (Meiner) 125—146. o.
[8] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik, II.* 303—308. o.
[9] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik, I.* 59. o.
[10] Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Rohentwurf). Berlin 1953. 22. o.
[11] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik, I.* 29—31. o.

való-létként lesz azzá, ami magánvalósága szerint. Így megadja magának *létezését*, amely azonos magánvaló-létével és a *fogalommá* lesz. Mert a fogalom az abszolútum, ahogyan létezésében abszolúte, vagyis magán- és magáértvalóan van."[12]

Ha azonban a fogalom egyfelől azonosul objektumával, másfelől viszont végtelen léttel kell bírnia ahhoz, hogy elérje tökéletességét, teljességét — akkor itt kétségtelenül ellentmondásról van szó. Nyilvánvalóan ellentmondásos ez a fogalom már akkor is, ha pusztán az objektív dialektika álláspontjáról tekintjük a helyzetet, s villanásnyira eltekintünk Hegel munkahipotézisének idealizmusától: legalábbis annyira ellentmondásos, mint amennyire a tartalmas, igazság szerinti végtelen is az, amikor megszüntetve-megőrizetten magában foglalja az egymásnak ellentmondó közvetlen végest és rossz-végtelent.

Még kézzelfoghatóbb ez az ellentmondás, ha a megismerés aspektusából vizsgáljuk meg. Mert itt végül is nem a tökéletes fogalomból, a végtelen lét konkrét totalitásából, hanem az immár megkettőződött fogalom másik pólusából, a megismert objektum fogalmából, helyesebben e fogalom keletkezéséből indulunk ki. Így most már azt látjuk, hogy míg egyfelől éppen a teleologikus munkafolyamatból kinőve, ennek szakadatlan közvetítése és kontrollja által, létrejönnek a megismerésben relatív totalitások, azaz objektumok — megközelítően helyes — és a gyakorlatban a tárgyi világ emberi alakítására nézve optimális fogalmi megismerései — addig másfelől e fogalmi megismerés csupán szakadatlanul approximálja a végtelen lét kimeríthetetlen extenzitását, az objektív dialektika előrehajtó ellentmondásosságát oly módon érvényesítve, hogy a végtelen approximáción belül újabb és újabb relatív totalitások megismerését kényszeríti ki. A fogalmi gondolkodásnak ezt a termékeny ellentmondását Lenin tárta fel a visszatükröződés elvének a dialektikára való alkalmazásával.[13]

Mindamellett belátható, hogy a fogalom csupán emez ellentmondó tendenciák egységeként, az azonosság és nem-azonosság objektív tartalmak által meghatározott azonosságaként töltheti be tulajdonképpeni szerepét az emberi tevékenység folyamán, ti. oly módon, hogy noha minden egyes esetben optimálisan meg kell felelnie tárgyának, egyúttal szintézisbe hozhatónak kell lennie a megismerés valamennyi addig elért eredményével, ezen eredmények közegével. A fogalmi megismerés és általában valamely dolog fogalma persze nem azonos közvetlenül az általános logikai kategóriájával, noha felveszi magába ezt is, hanem éppenséggel az egyes, különös és általános kategóriáinak mozgása folytán feltáruló tartalmakat magában mintegy összpontosítva, ha — mégoly ellentmondásosan is — megfelel tárgyának, úgy konkrét általánosként lép elénk, hogy mint ilyen azután, a megismerés tárgya által közvetlenül negálva, tartalma szerint tovább konkretizálódhasson a fogalom rákövetkező alakjában.

Hogyan jár el mármost Adorno? Hegel-interpretációjában, amely prolegomenonként készült *Negatív dialektikája* elé, a totalitás hegeli kategóriájának vizsgálatából indul ki. Itt korrektül elismeri: a hegeli totalitás csupán mozzanatai által tételeződik, és nem közömbös e mozzanatai iránt, általános tartalmiságában nem valami más egyéb, mint ami éppen benne mozzanatnyi tartalom-

[12] Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik, II.* 5—6. o.
[13] Vö. V. I. Lenin: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961., 164. o.

ként tételezve van, és ezt a tartalmat foglalja össze lényegi (ellentmondó) meghatározásainak egységeként, konkrét „mértékviszonyainak csomóvonalaként". Mégis külön hangsúlyozza: „Az ő (Hegel — B. L.) egésze (Ganzes) csupán az önmagukon mindenkor túlutaló, magukat egymásból létrehozó részmozzanatok összefoglalásaként *van*."[14]

Abból a tényből azonban, hogy Hegel — legfeltűnőbben talán jogfilozófiájában — a kapitalista társadalom mozgástörvényei közül nem egyet megsejtett, s hogy objektív idealista dialektikáját épp a kapitalizmus által kitermelt élettények nyomása alatt alakította ki, Adorno azt a triviális következtetést vonja le, hogy a hegeli totalitás megfelel a kapitalizmus antagonisztikus mozzanatokat egyesítő irracionalitásának: „. . . a totalitássá való összezárulás ésszerűsége maga az ésszerűtlenség, a negatív (das Negative) totalitása."[15] Miközben tehát elvonatkoztat a totalitás mozzanatnyi tartalmától és egyúttal e mozzanatok egymást tagadó „mértékviszonyainak csomóvonalától", a mozzanatok negatív kölcsönviszonyának elvét emeli formális totalitássá. Az itt ontológiailag megalapozott gondolatmenetet Adorno a *Negatív dialektiká*ban fejleszti ki módszeres rendszertelenséggé.

Itt mindenekelőtt kiragadja a fogalmat a megismerés — objektivitás által diktált — folyamatosságából, s minthogy a megismerésnek épp az a szakasza nem nyerte meg tetszését, melyben a fogalom időlegesen és gyakorlatilag optimálisan megfelel tárgyának, ezért a fogalmat olyan tragikus helyzetben mutatja be, mintha azt — tartalmatlanként — tárgya oly abszolút mértékben negálná szakadatlanul, hogy képtelen lenne — mégoly időlegesen és ellentmondásosan is — megadni a tárgy relatíve konkrét szintézisét. Adorno ezt oly módon viszi véghez, hogy az egyesnek vett konkrétumot szembeállítja az itt eleve elvontnak feltételezett fogalommal: „a negatív dialektikát . . . antirendszernek nevezhetnők. Ez a következetesség logikai eszközeivel kívánja az egység elvének s a fölérendelt fogalom egyeduralmának helyére tolni annak az eszméjét, ami kívülesnék az efféle egység tilalmán."[16]

Adorno itt rendkívüli tömörséggel foglalja össze szándékát, amelyet azután a dialektika számtalan kategoriális összefüggésén kísérel meg érvényesíteni.[17]

Ami a fogalom fent kifejtett ellentmondásosságát illeti, Adorno ebben a fogalom egyértelmű ellehetetlenülését látja: „Az ellentmondás totalitása (itt: totális érvénye — *B. L.)* nem más, mint a totális azonosítás igaztalansága"[18] — írja, miután úgy véli, tetten érte az itt persze valójában csak érzékien közvetlen, formálisan pozitív fogalmat: „A gondolkodás azonosítást jelent"[19] — hangzik mindezek premisszája. Ami viszont, épp a megállapítás elvontsága folytán, antinómiához vezet, mert az azért minden további nélkül belátható, hogy a fogalmi megismerés felbomlását Adorno — jobb híján — a klasszikus német idealizmus terminológiáján nevelkedett fogalmisággal fejtegeti.

Adorno tehát izolálja a megismerés egyetlen fokát, s az itt a tárgyon

[14] Adorno: *Drei Studien zu Hegel.* 16. o.
[15] Uo. 104. o.
[16] Adorno: *Negative Dialektik.* 8. o.
[17] Vö. uo. 135—191. o.
[18] Uo. 16. o.
[19] Uo. 15. o.

megjelenő — tartalmilag egyelőre elvont — ellentmondást ontikus tényszerűségében rögzíti. Ám éppen a tárgy objektivitására s a megismerés tartalmiságára nézve ezen antitétika éppoly szükségszerűnek bizonyul, mint továbbhaladó eltűnése a relatív totalitás — persze magánvalóan ellentmondó — fogalmának szintézisében. Ám ha közelebbről megtekintjük azt a fogalmat, amely ellen Adorno megfoghatatlan jelenségvilága lázad, úgy tűnik, az nem az emberi gyakorlat közegében valóságosan használatos fogalom általában, amely szükségképp terhes fent kifejtett ellentmondásától, hanem sokkal inkább az érzéki közvetlenség hagyományosan pozitív, formális Schulbegriffje, amelyet Adorno persze könnyűszerrel addig bomlaszt principium individuationisa alapján, amíg az, épp tartalmilag, még az elvontan-antinomikusan megadott szintnél is elvontabb lesz; pontosan ezek az antinómiák lehetetlenítik el a merev, pozitív fogalmat.

Különösen antinomikus Adorno álláspontja a fogalom széthullását tekintve, ha meggondoljuk, hogy másutt — felismerve lényeg és jelenség objektív dialektikájának a jelenségtől a lényeg felé való előrenyomulás szubjektív dialektikájával való egybekapcsoltságát — kénytelen elismerni a szubjektív szintézis-fogalom objektív tartalmiságát: „. . . mert semmilyen objektum sem határozható meg ama meghatározás nélkül, mellyé a szubjektum teszi, s mert semmiféle szubjektum sem tud olyasvalamit gondolni, ami ne lenne valami vele szembenálló, magát a szubjektumot sem tekintve ez alól kivételnek: a gondolkodás a léttel bíróhoz van láncolva."[20]

Miközben tehát Adorno a pozitív, érzéki közvetlenségében vett fogalmat tolja a fogalmiság helyére általában, lévén számára a visszatükröződés elve ismeretlen, e fogalom uralmát a maga egyoldalú egységében és hamis szubjektum-objektum azonosságában most már könnyűszerrel rombolja szét a közvetlenül pozitív fogalom uralma alá sorolt jelenségek immanens antitétikájának felismerésekor.

A megerőszakolt jelenségek magánvaló repulziója persze empirikus eredmény s ráadásul a tárgy tartalmához mérten elvont, ahogyan empirikusnak és elvontnak bizonyul a fogalom is, melynek lezárt rendjét bomlasztják. Mégis a fogalom elvont negativitása közelebb visz — a megismerés következő fokán — létrejövő konkrét, de egyúttal relatív totalitáshoz, sőt úgyszólván nélkülözhetetlen, szükségszerű szakasza a tartalmas továbbhaladásnak. Így — az elméleti természettudományok fejlődéséből vett példával élve — a végtelen kis mennyiségek Newtontól és Leibniztől származó felfogása, amely az egyszerű véges mennyiségek közvetlen negációjaként jött létre, jó ideig jelentős szerepet játszott a matematikai analízisben. E végtelen kis mennyiségek önmagukban ellentmondásosak, antinomikusan egyesítenek magukban két ellentétes tulajdonságot: egyfelől azonosak a nullával, másfelől különböznek tőle. Ám a matematikai analízis, Bolzano és Couchy kutatásait követően, továbblépett a végtelen kis mennyiségek hagyományos fogalmának antinomiáin: amennyiben ma a végtelen kis mennyiségek fogalma egyáltalán alkalmazást nyer, úgy valamilyen függvény értelmében használják, amely folyamatként a nulla felé mozog.[21] Világosan látható ebből is, hogy — persze a mennyi-

[20] Uo. 108. o.

[21] Vö. Adam Schaff: *A logika kérdéseiről.* Deutsche Zeitschrift für Philosophie IV. évf. (1956) 3. sz. 350. o.

ségi formalizáció közegén belül[22] — a tudományfejlődés az egyszerű véges mennyiségek fogalmánál jóval dialektikusabb, de önmagukban antinomikus ellentmondást hordozó végtelen kis mennyiségek fogalma helyére az ellentmondást magában dialektikusan tartalmazó, az azonosság és ellentmondás azonosságaként megjelenő, nulla felé tartó mozgás konkrétabb totalitásainak fogalmát helyezte. Ami természetszerűleg nem csökkenti Newton vagy Leibniz tudománytörténeti jelentőségét.

Ugyanakkor a negatív dialektika antinómiáiban változatlanul elvontként jelenik meg a vizsgált tárgy tulajdonképpeni tartalma. Olyan bonyolult társadalmi-történeti, ráadásul speciálisan objektiválódó tevékenységek vizsgálatakor, mint pl. az esztétikai tevékenység, ez az elvontság, méghozzá végső eredményként prezentálva, azonnal szembeszökő.[23]

A társadalmi életfolyamat a maga genezisében és speciális, ám összefüggő tényeiben elvont árnyként lebeg az antinómiákra bomló tevékenység, a mereven szétszakított, létalapjától megfosztott műalkotás pusztán divergáló vagy épp konvergáló pólusai között, s az egymást negáló vonatkozások önkényes, ám kizárólagosnak vett halmazából eltűnik a tartalmi közvetítés, a tulajdonképpeni esztétikai tárgy tartalmas formavilágának különössége — egyáltalán a belső és külső formálás, a kompozíció, tipizáció, technika stb. társadalmi funkciója és teljes tartalma. E negatív beállítottság láttán az sem meglepő, hogy az esztétikai tevékenység homogén közegei, a különböző művészeti ágak formanyelve és valóságos történeti vonulatai nem a társadalmi-történeti életfolyamattal való szakadatlan kölcsönhatásukban tűnnek elő Adorno fejtegetéseiből: a valóságos szintézisnek akárcsak a kísérletét is a puszta negativitás antinómiáinak tartalmi elvontsága helyettesíti itt.

Különösen szembeszökő ennek az eljárásnak *kettős arculata* és sajátossága konkrét esztétikai tények esetében. Ha megvizsgáljuk pl., mit tud ma Adorno Brechtről mondani, kiderül: drámáit elvont l'art pour l'art tendenciák kifejeződésével azonosítja.[24] Itt már tisztán módszertanilag is nyilvánvaló tévedéssel van dolgunk. Adorno figyelemre sem méltatja a brechti művészet formáinak, eleve a drámának, s közelebbről az érett Brecht drámai kompozíciós és tipizáló elveinek, az „elidegenítés" színpadi technikájának társadalmi tartalmasságát — ami egyébként a szerkezetileg külső formálás tekintetében is megkülönbözteti Brechtet pl. Georgétól vagy Cocteau-tól. Ehelyett elvonatkoztat Brecht egész tevékenységétől, továbbá „tandrámáinak" formai tökéletlenségük ellenére is nyilvánvaló szociális tartalmától és intenciójától, eleve ennek az intenciónak a tartalmától, s így egyenlőségjelet tesz a szociális fundamentumától szintén eloldott l'art pour l'art és a „tandrámák" korai epikus színháza közé, amely épp a l'art pour l'art leleplezett üzletisége ellen tiltakozott. A félreértés nyilvánvaló, mégis egyetlen vonatkozásban van ennek a megállapításnak valami igazsága is: nevezetesen az, hogy egyik esetben

[22] Megjegyzendő, hogy (Spinoza és Lagrange nyomán) már Hegel is felvetette a végtelen kis mennyiségekkel kapcsolatos ellentmondásokkal összefüggésben a mozgás (eltűnés), ill. a függvény problémáját (Vö. *Wissenschaft der Logik*, I. 91., ill. 239—278. o.), és egyúttal felismerte a végtelen mennyiségekben rejlő ellentmondás minőségi természetét (Vö. uo. 236—239. és 322—324. o.)

[23] Vö. kiváltképp Th. W. Adorno: *Ohne Leitbild*. Parva Aesthetica, Frankfurt a. M., 1967.

[24] Vö. Th. W. Adorno: *Zur Dialektik des Engagements*. Die neue Rundschau 73. évf. (1962) 1. sz. 101. o.

sem jön létre igazán tartalmas művészi forma; a l'art pour l'art tartalmatlanul kering anyagának kalkulált alakítása körül, a „tandrámában" nem talál adekvát kifejezést a maga részéről túlontúl elvont, a formálás anyagával szemben külsődleges szellemi tartalom. Ez az artikulációk hiányosságain alapuló analógia azonban nemcsak hogy végső bölcsességként nem elegendő, valóságos tartalommá emelve az elvontságot, de már tisztán, raisonnement-szerű alakjában sem veszi figyelembe azt a tartalmilag az esztétika számára egyáltalán nem közömbös funkciót, amelyet a később kompozíciós, technikai stb. mozzanatként a drámai formálás eszköztárába felvett „tandráma" Brecht egész művészi fejlődésében töltött be.

Mindez szorosan összefügg Adorno történetfilozófiai és szociológiai konstrukcióinak tartalmi elvontságával. Még inkább összefügg azonban a negatív dialektika e felettébb problematikus természete ama társadalmi és személyes pozíciókkal, ahonnan nolens volens ideológiai termékként származik. Adorno azt írja Max Horkheimerrel közösen kiadott művében, a *Dialektik der Aufklärung*ban, hogy „a szubjektum távolsága az objektumtól, amely az absztrakció feltétele, azon a távolságon alapszik, melyet az úr az alávetettek révén nyer",[25] majd valamivel odébb megkockáztatja azt az állítást, hogy a dedukció az uralomból nő ki.

E gondolat — egyben inverze a polgári technika racionalitásához megértően viszonyuló Hegelének, aki az emberi cselekvést mint a logikai alakzat máslétét koncipiálta[26] —, noha gyökerei az azonos szubjektum-objektum visszatükrözésmentes illuziójáig nyúlnak vissza, olyan korban, a XIX. sz. végén került a szociológiai gondolkodás érdeklődésének körébe, amikor az imperialista korszak kibontakozásával s a proletariátus nemzetközi felléptével az elméleti megközelítések a polgári tudományos gondolkodásban is növekvő érdeklődéssel fordultak a szociális kérdések felé. Durkheim pl., ignorálva az objektivitás mindenkori tartalmiságát s a munkatevékenység szerepét, a megismerés teljes tartalma helyére egyoldalúan csupán a primitív interperszonális kommunikáció közegét iktatta s ezzel óhajtotta magyarázni a fogalmi gondolkodás kialakulását.[27] Az efféle archaikus antropomorfizmus ma is hatékony normája Adorno elméleti beállítottságának.

Ha tehát Adorno a *Negatív dialektiká*jában látja megvalósítottnak a „felbomlás logikáját"[28], melynek megírására egyébként már diákkora óta készült — akkor itt nem pusztán a polgári miliő klasszikus felbomlásáról van szó, amely ragyogó kifejezést kapott egyebek közt Hebbelnél, a *Maria Magdalene* Anton mesterének szavaiban: „Nem értem többé a világot!"

Itt, legalábbis Adorno személyes esetében, egyúttal a történelemformálás racionális lehetőségeiből, egyáltalán a történelmi totalitás fogalmából való kiábrándulással van dolgunk. Nem véletlen tehát, ha a *Negatív dialektika* antinómiáinak kusza szövedéke előtt az alábbi premissza áll: „A filozófia, amely egykor túlhaladottnak tűnt, életben maradt, mert megvalósításának pillanatát elmulasztották."[29]

[25] Horkheimer—Adorno: *Dialektik der Aufklärung.* 1947.
[26] Vö. Lenin, id. m. 201. o.
[27] Vö. E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le systeme totemique en Australie,* Paris 1912.
[28] Adorno: *Negative Dialektik,* 407. o.
[29] Uo. 13. o.

A marxizmusra való ki nem mondott hivatkozás nyilvánvaló itt.[30] Az utóbbi félszáz esztendő történelme mindenesetre mélyen dialektikus cáfolatot ad Adorno elvont aggodalmára. Ám ha most Adorno mégis a filozófia önkritikáját írja meg, ezt nem utolsó sorban a történelem totalitásáról alkotott saját, túlontúl pozitív, ellentmondásmentes fogalmának kényszerű felbomlása teszi szükségessé. Márpedig, hogy miféle elvont fogalomról, sőt inkább homályos elképzelésekről és predilekciókról volt itt szó, arról egyedülállóan árulkodik a ma is reménykedő Ernst Bloch fiatalkori emfatikus opusa, a *Thomas Münzer als Theologie der Revolution*.[31] A marxizmushoz érzelmileg közelítő ilyen elképzelések a történelem totalitását illetően olyan mindennapi pozitivitású fogalmakban jelentek meg itt, hogy hozzájuk mérten nemcsak a totalitás dialektikus ellentmondást magában foglaló hegeli fogalma — a marxizmusról nem is szólva —, hanem még a kantiánus antinómiák is valóságos dialektikát képviseltek: ehhez járult továbbá az a körülmény, hogy a marxizmus felé orientálódó jónéhány gondolkodó kezdetben a kantianizmus hatása alatt állt (Adorno, H. Marcuse stb.). Az a pozitivitás viszont, amely a történelem totalitását, közvetítetlennek, valamiféle elvontan egyértelmű vezérfonalnak veszi, Hegeltől éppoly idegen, mint a marxizmustól. Ám mindjobban világosabbá válik egyúttal Adorno „objektív antinómiáinak"[32] ontikus megalapozottsága, az, hogy ezek az antinómiák modern élettények polgári oldalról való kifejeződései.

A Nyugaton ma kétségkívül mértékadó Herbert Marcuse, Adorno kollégája, a negatív dialektikában — vagy, ahogy ő mondja: „a tiltakozás legyőzött logikájában"[33] — szintén az elmulasztott forradalom fogalmi impulzusát látja, a továbbhaladást pedig egyedül a pozitív fogalomba, vagyis egyértelműen a „kalkuláló racionalitás és az uralom logikájába"[34] való átmenetben pillantja meg, amely azután az „egydimenziójú filozófia"[35] győzelméhez vezet. Marcuse a jelenkor társadalmi összképét azután — differenciálatlanul — az „előrehaladott ipari társadalom" (advanced industrial society) fogalma alá szubszummálja, noha a szocializmus és kapitalizmus közötti bizonyos különbségeket, pl. a háborús agresszió és a békeharc gazdasági alapjait tekintve, kénytelen elismerni.[36] Álláspontja azonban egészében véve nyíltan antinomikus: az ipari társadalmon belül lesznek erők és lehetőségek a radikális változásra — és nem lesznek.[37]

Mármost Adorno kétségkívül mélyebbre lát Marcusénál. Ám ha Adorno találóan rá is mutat, hogy az ipari társadalom túlontúl tág fogalma „eltekint a társadalom termelési viszonyaitól" — s egyedül a „technikai termelőerőket" veszi figyelembe, „mintha kizárólag ezek állapota döntene a társadalmi formáról"[38], s ha fel is ismeri továbbá, hogy az efféle érvelések polgári oldalról

[30] Vö. Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.* In: Karl Marx: *Der historische Materialismus. Die Frühschriften, I.* Leipzig 1932. 270—271. o.

[31] Berlin, 1921.

[32] Vö. Adorno: *Negative Dialektik.* 236—237. o.

[33] H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch (One-Dimensional Man).* Neuwied—Berlin 1967. 139—158. o.

[34] Uo. 159—183. o.

[35] Uo. 184—213. o.

[36] Vö. *Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? — Herbert Marcuse antwortet auf vier Fragen.* In: *Kursbuch,* 9. — Frankfurt a. M. 1967. 1—4. o.

[37] Vö. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch.* 17. o.

[38] Adorno: *Negative Dialektik.* 153. o.

általában a munkamegosztás differenciálódására, valamint a bürokratikus apparátusok térnyerésére hivatkozva lényeges erővonalak elmosását szolgálják kapitalizmus és szocializmus ellentétére nézve, miközben osztályok *helyett* rétegekre tagolódó társadalmi formációk kelet-nyugati konvergenciájáról beszélnek —, úgy tűnik, a kapitalizmuson belüli immanens kritika illúzióját osztja Marcuseval. S noha tudja, hogy elméletének mintegy belső szükséglete, hogy a fennálló viszonyok kritikája felé mutasson, ami összeegyeztethetetlen a weberi „értékmentesség" posztulátumával,[39] egyúttal tudomásul kell vennie, hogy e kritika reális társadalmi szubsztrátum nélkül hatástalan és elvont marad. A kritika fegyverei ugyanis nem helyettesíthetik kizárólag a fegyverek kritikáját.[40]

De tudomásul kell vennie azt is, hogy szkeptikus kritikáját rendíthetetlen nyugalommal árusítják és fogyasztják a kultúr-ipar — általa oly annyira kritizált — piacán: „Semmiféle elmélet sem kerüli el többé a piacot: valamennyit lehetséges elméletként ajánlják a konkurrens vélemények között, bármelyiket lehet választani, lenyelni."[41] Ezáltal azonban még konkrétabb meghatározást nyer a negatív dialektika ontikus alapja, társadalmi tartalma és nyilvánvalóan ideológiai funkciója. A negatív dialektika antinómiái révén elénk táruló — valójában persze konkrét — társadalmi tartalmak elvontsága, az, hogy a puszta negativitás antinómiái e tartalmakat történetietlenül és dinamikátlanul pusztán formálissá, közömbösen szembenállóvá nivellálják, miközben elvont, hamis alternatívákat állítanak fel — mindez kitűnően megfelel a fogyasztási cikkek szektorát kapitalizáló és indusztrializáló, s ezért a fogyasztásban közvetlenül érdekelt és azt szervező tőke minden szellemiséget áruvá változtató piaci igényeinek. Erről a piacról, s méginkább az egész társadalmi jelenségről, melynek a piac szerves része, Adorno maga is tudja, hogy határozottan kapitalista természetű, noha ellentmondásos, konkrétum, melyet ugyan valóságos osztályviszonyai határoznak meg, de amelynek ellentmondásai között egyúttal létrejött a „történelem valóságos ellenállása", a szocializmus.

Ám Adorno kultúrkritikája és negatív dialektikája éppen lényegében és funkciójában kísérli meg igazolni azt a kapitalista kultúripart, amelyet kritikával illet. S ebben van éppen a negatív dialektika — jóllehet ellentmondásos — „pozitivitása", konkrét tartalma, s valójában nem hiányzó, csupán hamis szintézise.

Hatását tekintve ugyanakkor Adorno negatív dialektikája, éppen ellentmondásossága miatt, bonyolultabb képet mutat. Egyfelől kétségtelen tény, hogy Adorno rendkívül szellemes kultúrkritikája, kellő kritikai feldolgozás esetén, használható nézőpontokat nyújthat a marxista társadalomtudomány számára. Másfelől viszont éppily kétségtelen, hogy e kizárólagos érvényűvé emelt negatív dialektika nem csupán egyszerűen a „felbomlás logikáját" vázolja fel, hanem egyúttal a felbomlasztás eszközéül is szolgál: az abszolutizált negatív dialektika tudatosan lép fel a proletariátus (először Hegelnél megragadott) forradalmi dialektikájával szemben, s finanszírozóinak alig titkolt célja a marxista pozíciók fellazítása, szkepsziskeltés a marxisták soraiban.

Thomas Mann beépített egy mondatot Adorno akkortájt még csupán a végiggondolás lázában forrongó negatív dialektikájából *Dr. Faustus*ába.

[39] Vö. Adorno: *Ohne Leitbild.* 100. o.
[40] Vö. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* 272. o.
[41] Adorno: *Negative Dialektik.* 14. o.

Serenus Zeitbloom mondja, a modern művészet perspektíváját védelmezve: „Ami felhagyott avval, hogy megegyezzen definíciójával, az még nem szűnik meg egyáltalán!" — Thomas Mann regényének különös világában ez a mondat konkrét, művészileg megjelenített igazságok kifjezését tette lehetővé, nem közvetlenül művészi hitvallásként, hanem a forma által közvetítve a konfrontált vélemények lehetséges egyikeként. Ebben is kifejeződik a nagy epikus evokatív erejének nyugalmas fölénye az antinómiái folytán tartalmilag elvont, esszéisztikusan zilált elméletekkel szemben.

ПОЗИТИВНОСТЬ НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Л. Барлаи

Автор статьи — опираясь на Гегеля — анализирует прежде всего место и функцию негативно диалектического мышления в процессе познания объекта: в отношении предмета этот уровень познания — отвлеченный, так что последующий уровень исходящего из самого предмета продвижения вперед в снятой форме содержит в себе чувственную «позитивность» предмета и негативность его отвлеченных определений в качестве более конкретно определенного единства противоположных моментов предмета. Излюженная в гегелевской диалектике понятийность содержит в себе плодотворное противоречие: с одной стороны, в нем инвольвируется оптимальная познаваемость релятивных тотальностей, с другой стороны, — принцип аппроксимации абсолютной тотальности, и осуществляется таким образом объективная содержательность познания.

Негативная диалектика Адорно с ее репульсией моментов полагает категорию тотальности не противоречиво и не согласно моментальному содержанию, а в качестве отвлеченной негативности. В отношении понятия это проявляется в качестве противопонятийности: Адорно произвольно изолирует отвлеченно негативный диалектический руовень от процесса познания объекта, представляя понятие в роли отвлеченно отрицаемой, но в той же мере отвлеченной позитивности, в то время как (в действительности, отвлеченная) полнота негативного противоставляется (и у него это — понятие) отвлеченности позитивного. В эстетике, например, негативная диалектика приводит к такому отвлеченному результату, согласно которому, Брехт должен быть художником искусства для искусства.

Искажение действительной диалектики у Адорно очевидно: соответственно ее непосредственно идеологическому содержанию эта негативная диалектика вполне «позитивна», поскольку — несмотря на ее ценность в критике культуры (заметим здесь, что результаты ее могут и должны быть переработаны) — по своему существу и своей функции она оправдывает тот самый капитализм, который желала критиковать. Эта диалектика нивелирует действительные противоположности до безразличных друг другу сторон, выставляя в то же время ложные альтернативы. Так негативная диалектика Адорно объективно представляет собой одно из средств ослабления марксизма, порождения скепсиса.

THE POSITIVITY OF NEGATIVE DIALECTICS

L. Barlay

Relying on Hegel, the paper examines first of all the place and function of the negative dialectic thinking in the process of the cognition of the object: with respect to the object, this level of cognition is abstract and the next level of further progress arising out of the object contains in a suppressed-conserved way the sensorial „positivity" of the object as a more concretely defined unit of the contrasting moments of the object. The conceptualism set forth in the Hegelian dialectics contains creative contradiction: it involves the optimal cognizability of relative totalities on the one hand, the principle of the approximation of the absolute totality on the other, validating in such a way the objective sunbstantialness of the cognition.

The negative dialectics of Adorno suppose by the repulsion of the moments the category of the totality not according to its content in moments and contradictorily, but as an abstract negativity. For the concept this appears as an anti-concept: Adorno arbitrarily isolates the abstractly negative dialectic level from the process of the cognition of the object and makes the concept appear in the role of the abstractly negated, yet as much abstract positivity, while he contrasts its (truly abstract) negative fullness with its positive (for him this is the concept) abstractness. Negative dialectics in aesthetics may result for instance in such an abstract consequence which would make out of Brecht a „l'art pour l'art" artist.

The distortion of genuine dialectics by Adorno is obvious: in conformity with their direct ideological contents these negative dialectics are only too „positive" as far as, notwithstanding all their performances in the field of criticism of culture — liable and subject to critical remodelling — they justify both in its substance and function the same capitalism which they are about to criticize. They reduce existing contradictions to an indifferent level and set up false alternatives. So the negative dialectics of Adorno are but one of the means striving after the relaxation of Marxism and incitation to scepticism.

A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról

SZIGETVÁRI SÁNDOR

A marxista filozófusok között valamelyest elterjedt, de *megalapozatlan* vélemény, hogy Hegel elvetette a formális logikát, lebecsülte a matematikai logika előzményeit, s általában a matematikát.[1] Sőt újra meg újra felüti a fejét egy olyan nézet is, hogy Marx és Engels csupán Hegel dialektikáját tartották érdemesnek „a talpára állítani", logikai nézeteit viszont figyelemre sem méltatták, mivel, mint Bagradze szovjet logikus írja: „Hegel tanítása az ítéletekről és a következtetésekről nem ad és nem is adhat semmi pozitívat."[2]

Ha ezeket az álláspontokat, amelyek néha explicite, de gyakran „csupán" implicite tulajdonképpen a dialektikus logika létezését, a Hegel logikai tanításait tovobbfejleszteni kívánó kutatások jelentőségét tagadják, ellenőrizni kívánjuk, legelőször is a marxizmus klasszikusainak a leginkább idevágó forrásról, *A fogalom tana* első szakaszáról alkotott véleményét kell közelebbről megvizsgálnunk. Ez különben már csak azért is fontos, mert az eredmény mind a jelenlegi logikai vitákat, mind, logikai problémáin keresztül, a marxista filozófia továbbfejlesztését egyaránt közelről érinti.

1. A hegeli és a formális logika

A logikai tanítások mindenkor igen szorosan összefonódtak a konkrét filozófiai, világnézeti álláspontokkal; az utóbbiak a logikai összefüggések tudatosításában, az előbbiek pedig a filozófiai érvelésben nyertek felhasználást. Így pl.: Arisztotelész logikai tanításainak kimunkálásában, az azonosság törvénye megfogalmazásában döntő szerepet játszott a szofisták elleni polémia; az azonosság törvénye hosszú időn keresztül a metafizikus módszerrel fonódott össze; a marxista filozófia tette lehetővé az azonosság törvénye valódi jelentőségének felismerését és i. t. Vagy az ellenkező oldalról: az agnosztikusok gyakran hivatkoztak a szillogizmus circulusára, az indukció problémájára stb.

Ha tehát Hegel logikai nézeteit meg akarjuk érteni, ill. el akarjuk oszlatni azt a tévhitet, hogy nihilista módon viszonyult a formális logikához, akkor *a filozófia és a logika előbb jelzett viszonyát ugyancsak figyelembe kell vennünk.* Mint G. Klaus írja: „Ha azokat a korlátozó, ill. leértékelő ítéleteket helyesen akarjuk értékelni, amelyeket Hegel, Engels és később Lenin adtak a hagyo-

[1] А. Жожа: *Логические исследования.* Moszkva 1964. 431. o. S. M. Saljutyin: *A kibernetika alkalmazási köre. (A kibernetika filozófiai problémái.* Gondolat, 1963. 59. o.)

[2] К. С. Бакрадзе: *Система и метод философии Гегеля.* Tbiliszi 1958. 325. o.

mányos formális logikáról, akkor mindig figyelembe kell vennünk, hogy a formális logikának mely alakja volt előttük."[3] Megállapíthatjuk, hogy Hegel különösen Arisztotelész és Kant logikai nézeteit bírálta, s joggal, hisz Arisztotelész az azonosság, az ellentmondás, valamint a kizárt harmadik elvét nem csupán a gondolkodás, hanem a lét törvényeinek is tekintette; Kant pedig a kategóriákat, az ítéletek főbb típusait csupán mint megmerevedett, megkövült képződményeket volt képes leírni.

A formális logika korabeli különös formája és a hegeli dialektikus logika összevetésénél azonban nem elegendő a metafizika és a dialektika ellentétére figyelemmel lenni, hanem a formális és a dialektikus logika viszonyát is szem előtt kell tartanunk. *A hegeli logikát ugyanis nem csupán a dialektikája különbözteti meg a formális logikától, hanem az is, hogy a gondolkodás formáit mint a gondolkodás tartalmának általánosításait vizsgálja.* Míg a formális logika a gondolkodás formáit elvonatkoztatja a konkréttól, közelebbről a konkrét tartalomtól, addig Hegel az ehhez való felemelkedés szintjén mutatja be őket. A formának mint *tartalmas* formának felfogására mutatnak már a gondolkodás formái fő csoportjainak új elnevezései is (létezési, reflexiós, szükségszerűségi ítéletek és következtetések), továbbá mind a fő-, mind az altípusok formalizálása az egyes (E), a különös (K) és az általános (Á) segítségével. Már ez a különbség is élesen jelzi a formális és a hegeli logika közötti nyilvánvaló eltérést, amin természetesen Hegelnek a formális logika iránti — az altípusok hagyományos elnevezéseinek megtartásában jelentkező — hódolatának „túlértékelése" sem változtat.[4] Hegel azonban csak azért fogadja el az értelem logikáját, hogy meghaladhassa, azért azonosul vele logikai nézeteiben, hogy az ész logikáját kifejthesse: „Ha a logikai formákban tovább sem látnánk egyebet, mint a gondolkodás formális funkcióit, már azért is méltók volnának a vizsgálatra, mert magáért-valóságuk szerint megfelelnek az *igazságnak*. Az olyan logika, amely ezt nem teljesíti, legfeljebb a gondolkodás tényleges jelenségei természetrajzi leírásának értékére tarthat igényt. *Arisztotelész* végtelenül nagy érdeme, amelynek a legnagyobb csodálattal kell bennünket eltöltenie e szellem ereje iránt, hogy először vállalkozott erre a leírásra. De tovább kell mennünk ennél, és részint a rendszeres összefüggést, részint pedig a formák értékét kell megismernünk."[5]

Ugyanakkor sehol sem említi, hogy dialektikus logikája mellett a formális logikát feleslegesnek tartja. Ő maga szigorúan megtartja a formális logika követelményeit. Sőt a tartalmas formákat a külsőkkel összeegyeztethetőknek tartja. Ezt támasztják alá például a kategorikus szillogizmus és a létezési következtetés első alakzatának azonos vonásai,[6] amelyeket abszoluti-

[3] G. Klaus: *Bevezetés a formális logikába.* Gondolat, 1963. 29. o.

[4] Az ítéletek és a következtetések elnevezései a hegeli logikában: létezési ítéletek: pozitív, negatív, végtelen; reflexiós ítéletek: szinguláris, partikuláris, univerzális; szükségszerű ítéletek: kategorikus, hipotetikus, diszjunktív; fogalmi ítéletek: asszertorikus, problematikus, apodiktikus; létezési következtetések: első, második, harmadik, negyedik alakzat; reflexiós következtetések: univerzális, indukciós, analógiás; szükségszerű következtetések: kategorikus, hipotetikus, diszjunktív.

[5] Hegel: *A logika tudománya.* II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 204. o.

[6] A kategorikus szillogizmus, valamint a létezési következtetés első alakzata a következő:

M—P	K—A
S—M	E—K
S—P	E—Á

zálva egyesek eljutnak olyan téves felfogáshoz, hogy a hegeli dialektikus logika nem más, mint az Arisztotelész által feltárt formákba kényszerített idealista dialektika. A tudományos igényességre való törekvés azonban megköveteli a különbségek feltárását is. Ezek a következők: a kategorikus szillogizmus első alakzata, szemben az első létezési következtetéssel, nem tükrözi a megismerés fejlődését, a premisszák sorrendjét, közvetlen, illetve levezetett voltukat, a zárótétele sem utal a megismerés fejlődésében soron következő alakzatra, jellemzői tehát vonatkoztathatók még az univerzális és az első szükségszerűségi következtetésre is, amelyeket úgyszintén nem az említett hasonlóság, hanem a különbség teszi más-más dialektikus logikai következtetésekké. Továbbá: a létezési következtetésekben a közvetítő különös még a közvetlen szemléleten alapul; az univerzális következtetésekben pedig már a tapasztalat által nyeri el megalapozását. Végül: a szükségszerűségi következtetésekben az alany a szubsztanciája szerint kapcsolódik az állítmányhoz.

Hegel tehát a formális logika absztrakciós szintjéről indult ki — innen a hasonlóság; ellenben nem ugyanazon a fokon mutatja be a gondolkodás formáit — innen a különbség.

Vessük egybe a következtetések hegeli fő típusainak a hagyományos, ill. a szimbolikus logika jelölésével felírt formáit.

Létezési következtetés:

Azok a tárgyak, amelyek ráznak — elektromos vezetők
A rézhuzal ráz

Tehát a rézhuzal elektromos vezető

Reflexiós következtetés:

Minden fém elektromos vezető
A rézhuzal fém

Tehát a rézhuzal elektromos vezető

Szükségszerűségi következtetés:

A szabad elektromos töltést tartalmazó tárgyak elektromos vezetők
A rézhuzal szabad elektromos töltéseket tartalmaz

Tehát a rézhuzal elektromos vezető

A függvénykalkulusban mind e három következtetést azonos módon írjuk le:

$$\frac{\begin{array}{l}\forall x\,(Q\,(x) \rightarrow R\,(x)) \\ \forall x\,(P\,(x) \rightarrow Q\,(x))\end{array}}{\forall x\,(P\,(x) \rightarrow R\,(x))}$$

Az utóbbi kifejezési mód a következtetés alakzatainak és módozatainak extenzionális vonatkozása szempontjából kétségkívül szisztematikusabb, egzaktabb, korszerűbb, érvényességi köre sokkalta szélesebb, mint a szillogizmusról szóló elméleté. A következtetés azonban, mivel intenzionális kapcsolatokat is magában foglal, amelyeket a matematikai logika eszközeivel csupán elna-

gyoltan (egyesek szerint pedig egyáltalán nem) ragadhatunk meg, a maga totalitásában nem fejezhető ki csupán kalkulusokkal. A fenti formula is elsősorban (ill. egyesek szerint kizárólag) a kvantitás szempontjait érvényesíti, figyelmen kívül hagyva, hogy ezek a létezési következtetésekben *még nem*, a szükségszerűségiekben pedig *már nem* állnak a központi helyen. Legfőképpen azonban nem fejezi ki a középfogalom fent példázott tartalmi különbségeit, amelyek következtében alany és állítmány összefüggése az első két következtetésben (a harmadik felé haladva egyre kevésbé ugyan, de) *esetleges*, a harmadikban viszont már *szükségszerű viszony*.

Hegelnek a gondolkodás törvényeiről szóló tanítása sem érthető meg kizárólag az extenzionális viszonyok alapján, s aki ezt próbálná, az a gondolkodás formális és dialektikus logikai törvényei közötti alapvető különbséget máris tagadni kényszerülne. Hegel viszont nem ezt tette, hanem megfogalmazta a dialektikus logika intenzionális tartalmú törvényeit, amelyek nincsenek abszolút ellentétben a formális logikaiakkal, legfeljebb a köréjük fonódó metafizikus felfogással; vagyis a konkrét azonosság a metafizikusan kiélezett azonossági elvvel, nem pedig a helyesen értelmezett gondolkodási törvénnyel áll szemben. E gondolatok figyelembevétele esetén egyes marxista filozófusok nem formálhatnának olyan véleményt, mint amilyent Joja is képvisel, aki szerint „A formális logika elveinek a hegeli idealista logikában történő tárgyalása — pontosabban részletezése — a szofisztikához nyit utat."[7] Nyilván azért juthatott erre az álláspontra, mert figyelmen kívül hagyta az értelem és az ész törvényeinek szintkülönbségét, s nem a fejlettebb fokról kiindulva vizsgálta a fejletlenebbet, hanem fordítva, az értelem fokán megmaradva elemezte az ész törvényeit.

Mások — egyes matematikai logikusok — Hegelnek a Leibniz-féle egyetemes karakterisztikát bíráló nézete állítólagos helytelenségét tartják a tartalmi logika tagadására alkalmasnak. Valójában Hegel csupán a következőket állította: „A kombinatorikus kalkulusnak ez a leibnizi alkalmazása a következtetésre és más fogalmak kapcsolatára csak abban különbözött a hirhedt *lullusi művészettől*, hogy a *számosság* szempontjából módszeresebb volt, de egyébként éppolyan képtelen, mint az."[8] Fel kell azonban hívnunk a figyelmet arra, hogy Hegel tulajdonképpen nem a kalkulust, hanem azt az eljárást hibáztatja, amely abszolutizálta a formai levezetést. Raymondus Lullus ugyanis úgy vélekedett, hogy bizonyos logikai alapfogalmak tartalmának ismeretében egyszerű logikai operációk szkémáinak mechanikus felhasználásával bármely igazság megkonstruálható. Leibniz elgondolása alapjában megegyezett a lullusival, az eltérés csupán az, hogy módszeresebb, megalapozottabb, rendszeresebb analízis segítségével akarta felkutatni azokat az alapkategóriákat, amelyek jelölésére a *charachteristica universalis* szolgál. Felfogása alapján — kiindulva az alapfogalmakból — a *calculus ratiocinator* (a matematikai operációkkal analóg szabályok összessége) bármely igazság levezetésére alkalmas lenne. Hegel tulajdonképpen zseniálisan megsejtette, hogy képtelenség bizonyos alapkategóriákból pusztán formális úton minden más fogalmat megkonstruálni és így a rájuk vonatkozó igaz tételeket kiszámítani. De ettől függetlenül is megállapíthatjuk, hogy a charachteristica universalis hegeli bírálata nem a matematikai logikához vezető utat, hanem a tartalmi levezetés formaival

[7] А Жожа: *id. mű* 428. o.
[8] Hegel: *id. mű* 288. o.

való helyettesítését, e formai levezetés korlátainak észre nem vételét nyilvánította rossznak. Fontosnak tartjuk továbbá annak szem előtt tartását, hogy Hegel a *calculus ratiocinatort*, amely a Boole-féle algebrán keresztül a mai szimbolikus logikához elvezetett — bár nem is dícsérte — nem vetette el. Szolgáljon azonban mentségére, hogy a matematikai logikának csupán leibnizi, embrionális szakaszát ismerhette.[9]

2. A marxizmus és a formális logika

A marxizmus klasszikusai — fokozottabban érvényesítve a dialektikus tagadást — továbbfejlesztik a formális logika Hegel által elkezdett kritikáját. A formális logikával összefonódott metafizikus módszert határozottabban elutasítva, tudatosabban mutatnak rá e logika valódi értékeire. Mindezeket szemlélteti például a mechanikus értelemben vett azonossági tétel írásaikban több helyen megtalálható közismert bírálata, amelyben a hangsúly az értékes vonások figyelembevétele alapján a megőrzésre tolódott át. Ez fejeződik ki Engels azon megállapításában is, amelyben a formális logikát a régi filozófiából önállóként megmaradó diszciplínák közé sorolta. Lenin is hangsúlyozta a formális logika alapvető törvényei fontosságát: „»Logikai ellentmondásnak« — persze, helyes logikus gondolkodás esetén — *sem* a gazdasági, *sem* a politikai elemzésben nem szabad lennie."[10]

Bármennyire nélkülözhetetlennek is tartották azonban a gondolkodás formáinak, törvényeinek e tudományát, nagyon is óvakodtak abszolutizálásától, érvényességi területét a dialektikus logika által korlátozták. Engels például azt írta: „Maga a formális logika is Arisztotelésztől mindmáig heves vita területe maradt. A dialektikát pedig mostanáig csak két gondolkodó vizsgálta tüzetesebben, Arisztotelész és Hegel. Márpedig éppen a dialektika a mai természettudomány számára a legfontosabb gondolkodási forma, mert egyedül ő nyújtja az analógiát és ezzel a magyarázati módszert a természetben előforduló fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenetekhez."[11] Engels munkáiban a dialektika nem csupán itt, hanem másutt is szerepel logikai értelemben a formális logikával párhuzamba állítva: „. . .a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika".[12] Másutt expressis verbis a dialektikus logika kifejezést használta: „A dialektikus logika, a régi, pusztán formális logikával ellentétben, nem éri be azzal, hogy — mint amaz — a gondolkodás mozgásának formáit, azaz a különböző ítélet- és következtetésformákat felsorolja és összefüggéstelenül egymás mellé állítsa."[13]

A formális logika elégséges voltát — azaz kizárólagosságát — Lenin is tagadja: „Buharin elvtárs »logikai« alapokról beszél. Egész gondolatmenete

[9] Hegel 1831-ben halt meg, viszont a matematikai logika önálló tudományágként a XIX. század derekán alakult ki G. Boole, (1815—1864) a logikai algebra megalapozójának munkássága nyomán. A matematikai logika másik irányzata, a kijelentéskalkulus, még később, a XIX. század végén, G. Frege (1848—1925) vizsgálódásai eredményeképpen jött létre.

[10] Lenin: *A marxizmus karikatúrájáról. Művei* 23. köt. Szikra, 1951. 33. o.

[11] Engels: *A természet dialektikája.* MEM 20. köt. Bp. 1963. 343. o.

[12] Engels: *Anti-Dühring. Uo.* 26. o.

[13] Engels: *A természet dialektikája.* Id. kiad. 497. o.

azt mutatja, hogy ő — talán öntudatlanul — ebben a kérdésben a formális vagy skolasztikus logika, nem pedig a dialektikus vagy marxista logika álláspontján áll."[14]

Napjaink egyes matematikai logikusainak az arisztotelészi logika elvetését és a szimbolikus logika túlbecsülését célzó megállapításai különösen időszerűvé teszik azt a kérdést, hogy a matematikai logika kidolgozása és sikeres technikai alkalmazása következtében megváltozott-e, esetleg alapvetően, a marxizmus viszonya a formális logikához. A logikát a szimbolikus logikával azonosítók szerint a tradicionális logika teljesen elveszítette létjogosultságát. Tarski például azt állítja, hogy „a hagyományos logika az újnak csupán egy töredéke, igen, olyan töredéke, amely a szaktudományok igényelte követelmények szempontjából, különösen a matematikáéból, tökéletesen elveszítette a jelentőségét".[15] Hasonló felfogással találkozhatunk népszerűsítő munkákban is. Egy kezdők számára írt matematikai logikakönyv a hagyományos logikai tanításokat az alkimia eszméihez és a ptolemaioszi világképhez hasonlítja.[16]

Az igazság kedvéért meg kell említeni, hogy a szimbolikus logikát megalapozói, Leibniz, De Morgan, G. Boole, nem becsülték ennyire túl, sőt Arisztotelész *Organon*jának időtálló voltát és igazi jelentőségét belátták. De az utódok egy részénél is találunk az arisztotelészi logikát méltóbban értékelő álláspontot. Lukasiewicz pl. joggal állapította meg, hogy: „A változók bevezetése a logikába Arisztotelész legnagyobb felfedezései közül az egyik."[17]

Először is le kell szögeznünk, hogy a hagyományosnak és modernnek nevezett formális logikákat közös törvényeik, a *principium identitatis* és a *principium contradictionis*, oly szorosan kapcsolják össze, hogy különbözőségeikről csupán azonosságuk előtérbe helyezése alapján beszélhetünk. Ennek megfelelően néhány matematikai logikus azt is állítja, hogy a klasszikus formális és a szimbolikus logika alapvető különbségét nem annyira a tárgyukban, mint inkább ennek kifejtésében kell keresni.[18]

Valóban, tárgyuk nem sokban különbözik, hisz mindegyik a gondolkodás formáit, törvényeit, műveleteit vizsgálja, persze a gondolati tartalomtól való elvonatkoztatás különböző szintjein. A különbség ott kezdődik, hogy a matematikai még a hagyományos logikánál is messzebbmenően absztrahál, s így fokozottabban alkalmazhatja a szimbólumokat, sokkal tökéletesebben formalizálhat és axiomatizálhat. Jelentős különbség az is, hogy az arisztotelészi logikában a logikai gondolkodás tartalmas formáit nem a kalkulusokkal való ábrázolás útján vizsgálták, s természetesen a logikai kalkulusok formális felépítését sem tanulmányozták. Alkalmazásra talált viszont a formális logika a tárgya kifejtésében felhasznált matematikai módszerek segítségével az elektrotechnikában a relékontaktusos és elektronikus sémák kutatásában, a számítógépek technikájában a programozásban, a kibernetikában, az auto-

[14] Lenin: *Mégegyszer a szakszervezetekről. Művei* 32. köt. Szikra, 1953. 85. o.

[15] А. Тарский: *Введение в логику. Издательство иностранной литературы.* Moszkva 1948. 48. o.

[16] Varga Tamás: *Matematikai logika.* Tankönyvkiadó, 1966. 208. o.

[17] Я. Лукасевич: *Аристотелевская симмогистика с точки зрения современной формальной логики.* Moszkva 1959. 42. o.

[18] А. Чери: *Введение в математическую логику.* Изд. иностранной литературы Moszkva 1960. 55. o.

maták elméletében, a neurofiziológiában a neuronhálók modellezésében, a nyelvtudományban a strukturális lingvisztikában és a szemiotikában.

Ugyanakkor a tradicionális logika, mivel a gondolati tartalmakkal viszonylag közelebbi kapcsolatban vizsgálta a gondolkodás formáit, implicite olyan ontológiai és gnoszeológiai álláspontokat is tartalmazott, amelyek a szimbolikus logikából szinte teljesen hiányoznak, s amelyek ellen a neopozitivisták harcolnak. Mint ismeretes, a matematikai logikában az S—P szerkezetű ítéletek felcserélése a $\forall x F(x)$ formájúakra a tartalmi vonatkozásoktól való fokozottabb, de jogos elvonatkoztatás révén valósul meg. Az S—P szerkezet ugyanis nem csupán azt fejezte ki, hogy az S osztály minden eleme P osztálynak is eleme, hanem tükrözte az objektív tárgyak tulajdonságai közötti általános összefüggéseket is. Ez a felcserélés persze nem annyira az ítéletek intenzionális kapcsolatát is kifejező forma feleslegessé válását, mint inkább a neopozitivizmus nominalizmusának az általános realitását feltételező állásponttal való összeütközését jelezte.

A neopozitivisták nem fogadhatják el az általános megismerésének lehetőségét s a vele összefüggő problematika logikai jellegét sem. A hagyományos logika, de még inkább a dialektikus logika az induktív következtetést mint a megismerő gondolkodás logikai eszközét vizsgálta, illetve vizsgálja. Ezzel magyarázható, hogy egyesek, mint pl. R. Carnap, M. Schlick, O. Neurath, K. Popper, tagadják az indukció logikai szerepét. Részben igazuk is van, amennyiben az új gondolati tartalmak tisztán formális eszközökkel, de kiváltképp pusztán induktív következtetések segítségével nem vezethetők le. De tévednek, amikor az új ismeretek levezetésére a racionális eljárásokat alkalmatlannak nyilvánítják.[19] A megismerés folyamatának kutatását lebecsülő álláspont az induktív logikáról alkotott fejlettebb nézetekben is tükröződik, amennyiben az indukciót a dedukcióval együtt csupán a hipotézisek bizonyítása, nem pedig az új absztrakciók megalkotása eszközének tekintik.[20]

Ugyanakkor a neopozitivista logikusok, nominalizmusuktól indítva, nem csupán az arisztotelészi logika szükségességét tagadják, hanem azokat a dialektikus logikai eredményeket is, amelyekhez az út a tradicionális logikán keresztül vezetett el. Így például Russell a maga logikai atomizmusát azoknak a nézeteivel is szembeállítja, akik többé-kevésbé Hegel nyomdokain haladnak.[21]

Az elmondottak alapján megállapíthatjuk: hogy az emberi gondolkodásnak mint konkrét totalitásnak leírásában a dialektikus logika mellett a korszerűsített arisztotelészi logikának változatlanul nagy a szerepe — a matematika logikája ugyanis adhat olyan eredményeket, amelyek a gondolkodás formái, műveletei vizsgálatát pontosabbá és rendszeresebbé teszik. A fogalomról szóló logikai tanítás az osztálykalkulus, az ítélet és a következtetés elmélete a kijelentés-, valamint a függvénykalkulus megfelelő részeinek felhasználásával tökéletesíthető, de állandóan szem előtt kell tartani, hogy a gondolkodás, amelynek intenzionális oldala is van, nem matematika. Ez utóbbit bizonyítják a hagyományos logikai tanításokat modernizáló formális logikusok munkái is.

[19] B. Russel: *Logic and Knowledge*. A. Allan and Humin Ltf., London 1956. 323. o.
[20] Popper: *Logic of Scientific Discovery*. London, 1959. 32. o.
[21] Az indukcióról mint a hipotézisek bizonyításának egyik eszközéről lásd: H. Reichenbach: *Theory of Probability*. Berkeley 1949. és R. Carnap: *Logical Foundations of Probability*. Chicago 1950.

Ezek közé sorolhatjuk G. Klaus *Bevezetés a formális logikába* c. monográfiáját, amelyben a gondolkodás formáinak tudományát nem azonosítja a különböző kalkulusokkal, ellenben megvizsgálja, hogyan alkalmazható az implikáció a logikai következtetésekre, hogyan kapcsolódik a kijelentéslogika általában a hagyományos logikához, mennyiben használható fel az osztálykalkulus a szillogizmusok elméletében stb. Hasonló módon fogja fel a hagyományos logikát, a fogalom kérdéseit vizsgáló legutóbbi munkájában Vojsvillo is.[22] Abból kiindulva, hogy a modern logikai irányzatok a fogalom problematikáját nem elemzik a tudományos gondolkodás által támasztott követelményeknek megfelelően, a fogalom elméletének ismert területeire — a fogalom fogalma, tartalma és terjedelme, főbb fajtái és viszonyai stb. — alkalmazza mind a szemantika, mind a predikátum-logika vitathatatlan eredményeit.

Mindezek alapján megállapíthatjuk: a marxizmus klasszikusainak a hagyományos formális logikáról alkotott pozitív véleménye a logika tudományában napjainkban lejátszódó fejlődés közepette is követhető tudományos álláspont, nem ellenkezik a korszerűsítéssel, ugyanakkor viszont kizárja az egyoldalúságot. A tudományban a vízválasztó nem az új és a régi, hanem az igaz és a hamis ismeretek között húzódik.

3. A marxizmus klasszikusai Hegel logikai tanításairól

Marx, Engels, Lenin a dialektikus logikát a marxizmus logikai alapjának tekintették, a hegeli logikai tanítások felhasználásával, a mindig sürgető gyakorlati feladatok közepette különböző alkalmazott formákban fejlesztették tovább. E gondolataik elemzése — már itt megmondhatjuk — semmiképpen sem igazolja a Bakradzééhoz hasonló felfogásokat. Márcsak azért sem, mert Engels a gondolkodás formáinak éppen a hegeli vizsgálatát tartotta igen fontosnak: „. . . .a gondolkodási *formák*, a gondolkodási meghatározások vizsgálata igen kifizetődő és szükséges, s ennek rendszeres elvégzésére, Arisztotelész után, csak Hegel vállalkozott".[23]

Mint ismeretes, Hegel az ítéletek és a következtetések különböző formáit úgy vizsgálja, hogy: „. . . .az egyiket a másikból . . . levezeti, egymás alá rendeli őket és nem egymás mellé rendezi, a magasabb formákat kifejleszti az alacsonyabbakból".[24] E jellemzés után Engels a hegeli ítéletcsoportosítást ismerteti, s végül, mintha csak előre látta volna, hogy lesznek, akik felületesen ítélik meg Hegel szóban forgó tevékenységét, ezt írja: „Bármilyen száraz is ez így elolvasva, és bármilyen önkényesnek jelenhetik is meg itt-ott első pillantásra az ítéleteknek ez az osztályozása, e csoportosítás belső igazsága és szükségszerűsége mindenki előtt világossá lesz, aki a zseniális kifejtést Hegel »Nagy Logiká«-jában . . . áttanulmányozza."[25]

Akik, mint például G. Klaus, a gondolkodás formáit csupán a külső forma oldaláról vizsgálják, szükségképpen nem érthetik meg azt, hogy a fenti megállapítást követő engelsi osztályozásban szereplő ítéletek *tartalmi logikai struktúrájuk* szerint különböznek egymástól, s ez az értetlenség az egymásból való tartalmi levezetésük felismerését is megakadályozza. Bár Klaus helye-

[23] Engels: *A természet dialektikája*. Id. kiad. 512. o.
[22] Э. К. Войвилло: *Понятие* Изд. Московского Университета, 1967.
[24] *Uo.* 497. o.
[25] *Uo.* 498. o.

sen látja meg, hogy az ítéletek kvantitás szerinti kanti felosztása, rendszertelensége és nem teljes volta miatt, alkalmatlan az Engels által kitűzött cél — az ítéletek egymásból való levezetése — realizálására, saját maga sem képes megfelelő felosztást adni. Osztályozása a következő: 1. egyedi ítéletek egy vagy több tárgyról; 2. részleges ítéletek egy vagy több egzisztenciális kvantorral; 3. vegyes részleges-általános ítéletek több egzisztenciális, illetve általános kvantorral; 4. általános ítéletek egy vagy több általános kvantorral.

Csoportosításának alapja a terjedelmük szerint különböző ítéletek eszerint eltérő propozícionális funkciója. Felosztása azonban teljességben is elmarad Hegelé és Engelsé mögött, mivel ezekben az ítéleteknek — terjedelmi alapon való felosztásuk mellett — egyéb csoportjait is megtalálhatjuk. Klaus kiindulópontjából nem is következhet más, mivel a kanti ítéletosztályozástól a hegelihez s ettől az engelsihez csak akkor lehet gondolatilag felemelkedni, ha nem zárjuk ki az ítéletek logikai szerkezetéből a dialektikus logikus struktúrát, azaz ha nem azonosítjuk a kijelentések logikai szerkezetét az extenzionális viszonyokkal.

Az új ismeretek céltudatos megszerzése tehát, az ítéletek — egymás mellé rendelésükön túlmenően — egymásból való — s intenzionális viszonyaikon alapuló — levezetését is megkívánja, vagyis az új ismeretek szerzése tartalmi szempontból ösztönös jellegének megváltoztatását. A gondolati folyamatok spontaneitását vallja az a felfogás is, amely a megismerés folyamata folytonos és diszkrét oldalát különállónak tekinti, s ezen az alapon próbál határt vonni a dialektikus és a formális logika között, mondván, hogy az előbbi a megismerés folyamatának, az utóbbi pedig az eredményének gondolkodási formáit kutatná. E nézet nem számol azzal, hogy a megismerés folyamata egyúttal az eredménye is, mint ahogy az eredménye is, mint ahogy az eredménye a folyamata is. Következésképpen mindkettő azonos természetű gondolkodási formákban tükröződik vissza, s így a szóban forgó logikák tárgya egyaránt a megismerés folyamatát és eredményét egyaránt tükröző gondolatok formái: a formális logikáé a *külső*, a puszta, a dialektikus logikáé pedig a *belső*, a tartalmas forma. A gondolatok újszerűségét viszont mindig a külső forma mögött rejlő tartalmuk — amely maga is egyféle forma — határozza meg. Marx „Hegel-utánzását" a *Tőke* I. kötetében semmiképpen sem lehet megérteni csupán a külső forma elemezése alapján; az itt található gondolatmenet[26] pusztán konjunkciók, diszjunkciók, implikációk stb. alapján nem vezethető le; a szimbolikus logika kizárólagosságának feltételezése a marxi gondolatok belső logikájának tagadásával jár együtt, ezeket egyaránt a létezési ítéletek, ill. következtetések szintjére helyezi. Marx ezzel szemben — a létezési, reflexiós stb. ítéletek és következtetések meghaladásával — szükségszerűségi következtetések levonására törekedett. Ezért is írhatta saját tevékenységéről: „Ami újat én cselekedtem, az az volt, hogy bebizonyítottam: 1. hogy az *osztályok létezése* csak *a termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszaihoz* van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletáriátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *valamennyi osztály megszüntetéséhez* és az *osztálynélküli társadalomhoz*."[27]

[26] „Áru — pénz — tőke — értéktöbblet — tőkefelhalmozódás (akkumuláció) — ez a tőke útja és *A tőke* útja, *A tőke* első kötetének tartalma." (Fogarasi Béla: *Marxizmus és logika*. Szikra, 1946. 40. o.)

[27] *Marx 1852. márc. 5-i levele J. Weydemeyerhez.* Marx—Engels: *Válogatott levelek*. Szikra, 1950. 76. o.

A tartalmi levezetésben megnyilvánuló „Hegel-utánzás" persze a *Tőke* mindhárom kötetén végigvonul. Lenin éppen ezért jogosan jegyezte meg a következőket: „Marx »Tőké«-jét és különösen a »Tőke« I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot fél évszázad leforgása alatt!!"[28] Lenin viszont tanulmányozta Hegel *Logikáját*, megértette és továbbfejlesztette Marxot, bizonyítva, hogy a marxista filozófia tételei — s így az alapjukul szolgáló logikai elvek is — a szaktudományok korabeli rohamos fejlődése közepette is igazak maradtak.

Leninnek *A fogalom tana* első szakaszához fűződő tudományos magatartása szintén Hegel továbbfejlesztett logikai nézeteinek a marxizmusban való alkalmazásában nyilvánul meg elsősorban. Például ennek megfelelően, a deduktív, az induktív és az analogikus következtetések egyesítésével, vezette le azt a szükségszerűségi következtetést — amelyhez pusztán a formális logika eszközeivel nem juthatott volna el —, hogy az 1905-ös forradalom vezető osztálya nem a burzsoázia, mint a klasszikus polgári forradalmakban volt, hanem a proletariátus. Ez az eljárás kimondottan *A szubjektivitás* c. fejezet tanulságait hasznosította.[29]

Lenin a fogalmak és az ítéletek átmeneteire — azaz a logikaira — mint Hegel egyik lényeges tanítására különösen nagy hangsúlyt helyezett: „Láthatólag itt is a legfőbb Hegel számára az *átmenetek jelzése*. Bizonyos nézőpontból, bizonyos feltételek mellett az általános: egyes, az egyes: általános. Nemcsak (1) valamennyi fogalom és ítélet *összefüggése*, mégpedig elszakíthatatlan összefüggése, hanem (2) az egyiknek a másikba való *átmenetei* is, és nemcsak átmenetek, hanem (3) az *ellentétek azonossága* is — ez a legfőbb Hegel számára."[30] E gondolatok hangsúlyozásának oka — véleményünk szerint — annak belátása, hogy a marxizmus kidolgozásához, továbbfejlesztéséhez szükséges tartalmi levezetés nem nélkülözheti a hegeli tanításokat meghaladó dialektikus logikát.

*

Mint tehát láthatjuk, a tények nem igazolják azt az álláspontot, hogy a marxizmus klasszikusai Hegel logikai nézeteit elvetették volna. Sőt ennek éppen az ellenkezőjéről, a szóban forgó tanítások értékeinek elfogadásáról tanúskodnak.

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a matematikai logikát abszolutizáló és ugyanakkor a marxizmust elfogadó logikusok álláspontja következetlen. Figyelmen kívül hagyják egyrészt azt, hogy a logika történetében nem csupán egy vonalat, a matematika igényeit kielégítő formális apparátus fejlődését találjuk meg — az arisztotelészi szillogisztikától a sztoikus logikán, Lullus, Leibniz logikai nézetein keresztül napjaink szimbolikus logikájáig

[28] Lenin: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. köt. Bp. 1961. 164. o.

[29] E fejezetről Lenin a következőket jegyezte fel: „Az *átmenet* az analógiás (analógiáról való) következtetéstől a szükségszerűségről való következtetéshez, — az indukciós következtetéstől az analógiás következtetéshez, az általánosról a részlegesre való következtetéstől a részlegesről az általánosra való következtetéshez — az *összefüggés* és az *átmenetek* kifejtése (az összefüggés éppen az átmenetek), ez Hegel feladata." *(Uo.* 164. o.)

[30] *Uo.* 161. o.

—, hanem egy másikat is, a tartalmi logikáét, amely szintén Arisztotelésztől ered, s Hegelen keresztül vezet a marxizmus logikájához.

Továbbá azt sem tartják szem előtt, hogy a szimbolikus logika abszolutizálása azt a hamis feltételezést vonja maga után, hogy a tudományok közül közvetlen logikai igényei egyedül a matematikának lehettek és lehetnek, s minden más tudománynak tulajdonképpen a matematika logikájára kell támaszkodnia. Az igazság, ellenkezőleg, éppen az, hogy minden egyes tudománynak, így a marxizmusnak is, önálló arculata, természetének megfelelő logikai sajátosságai vannak, amelyek semmiképpen sem szűnnek meg csak azért, mert matematikai módszerekkel próbálják őket vizsgálni. Valamint nem figyelnek arra sem, hogy többé-kevésbé minden tudomány bizonyos logikai sajátosságai általánosodnak, s így természetes, hogy közöttük a matematikában is felhasználható intenzionális logikai kapcsolatok is találhatók.

Következetlenségeik közé tartozik még, hogy a dialektikát és a logikát szoros kapcsolatuk hirdetése ellenére sem képesek valódi egységükben felfogni, s ezért a formális logika abszolutizálása következtében a gondolkodás formái, törvényei területéről a dialektikát kénytelenek kizárni, aminek következtében ez utóbbit szükségképpen saját formával nem rendelkező gondolati tartalomnak kell értelmezniök.

A fenti gondolatok mögött legtöbbször nem is annyira a marxizmus logikájának tagadása, mint inkább figyelmen kívül hagyása húzódik meg. Hiszen nyilvánvaló, hogy a marxizmusnak is, mint más tudományoknak — köztük a matematikának — megvoltak és megvannak természetének megfelelő logikai szükségletei, amelyeket a marxizmus klasszikusai egy adott szinten képesek voltak kielégíteni. Ezt tulajdonképpen azért tehették meg, mert a logika több mint kétezer éves fejlődése során kimunkált s Hegel által szintézisbe hozott tartalmi logikai eredményeket magukévá tették, meghaladták, s a leginkább megfelelő területre alkalmazták. Ahogyan a logika formális apparátusa leginkább a matematikában való felhasználás következtében fejlődött, úgy a tartalmi logikai vonal kiteljesítése számára problémáinak a marxizmusban való alkalmazása volt a legkedvezőbb. Tehát nem csupán a szaktudományok fejlődése igényli a megfelelő logikai apparátust, hanem a logikai irányzatok fejlődése is megköveteli a legmegfelelőbb tudományos diszciplínában megvalósuló alkalmazást. Mindezek nem jelentik azt, hogy egy-egy tudomány sajátos logikai tanulságait ne lehetne felhasználni más területeken is.

Nincs összhangban a marxizmus klasszikusainak a hegeli dialektikus logikáról alkotott véleményével az a felfogás sem, amely a tartalmi logikát ugyan elismeri, „csupán" azt nem fogadja el belőle, ami egyáltalán logikává teszi: azt ti., hogy a gondolkodás tartalmasnak tekintett formáival foglalkozik.[31]

Hasonló az a nézet is, amely a dialektikus logikát mint a gondolkodásnak a formáktól metafizikusan elszigetelt tartalmát vizsgálja (E. K. Vojsvilló). A fenti felfogásokban közös annak a tagadása, hogy a dialektikus logika a gondolkodás formáinak, törvényeinek, műveleteinek a vizsgálata. E tagadás elkerülhetetlenül ahhoz az ellentmondáshoz vezet, hogy a logika egyrészt

[31] Bakradze szerint pl. a dialektikus logika nem más, mint a gondolkodásban levő dialektika, az utóbbi viszont ismeretelmélet. К. С. Бакрадзе: *Логика.* Tbiliszi 1954. 72. o.

foglalkozik a gondolkodás formáival (formális *logika)*, másrészt, hogy nem foglalkozik velük *(dialektikus* logika). E logikai ellentmondást csak úgy lehet elkerülni, ha beismerik, hogy a *dialektikus logika* kifejezésben a logika tudományának fogalmát felcserélték az ismeretelmélet, a dialektika stb. fogalmával. Ez persze a tartalmi logikának már nem burkolt, hanem nyílt elvetése lenne, ami most már elkerülhetetlenné tenné ugyanilyen nyíltan bizonyos filozófiai konzekvenciák levonását is.

Azok sem jutnak jobb megoldáshoz, akik szerint — részben helyesen — a formális logikai gondolkodási formákon kívül léteznek még más logikai formák is. Mert világos: ha valaki elfogadja azt, hogy a dialektikus logika a gondolkodás tartalmas formáival foglalkozik, akkor el kell ismernie tárgyának a formális logikától való különbségét. Alexejev például kifejti, hogy vannak olyan, kizárólag a dialektikus logika által vizsgált gondolkodási formák, mint az absztrakttól a konkréthoz való haladás, a logikai és a történeti egysége, az indukció és a dedukció kapcsolata. Ez a fenti álláspontól tulajdonképpen csupán szavakban tér el, hiszen valójában a dialektika és az ismeretelmélet egyes kategóriáit nevezi logikai formának.[32]

Az sem jobb megközelítés, amely a dialektikus logikai gondolkodási formákat a formális logika által leírt külső formák egyesítésének tekinti.

Mindegyik álláspont mögött tulajdonképpen a gondolatok tartalmi levezetésének ösztönös felfogása húzódik meg. Így a formai levezetés tudatosságának és a tartalmi kibontás folyamata ösztönségének felfogása között ellentmondás keletkezik, amelyet a szimbolikus logika kizárólagosságának a feltételezése — ismerve a matematikai logikának szinte teljes közömbösségét a tartalom iránt — nemhogy feloldana, hanem csak még inkább felfokoz.

A megoldás ily módon csak az lehet, hogy a formális logikák alkalmazásának szféráját jól körülhatárolva, helyet hagyunk a dialektikus logikai eljárások részére. Ellenkező esetben a marxizmus tanításait illetően messzemenően hamis és ezért káros végkövetkeztetésekhez juthatunk. Például azok, akik a formális logikák abszolút érvényességét vallják, még következetesek is, amikor a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb fejlődéstörvényeit tükröző marxista filozófiai tételek levezetését és bizonyítását lehetetlennek tartják. Sartre *A dialektikus ész kritikája* c. munkájában tagadja a dialektika törvényeinek általános érvényét, bizonyíthatóságát; álláspontját éppen arra alapozza, hogy az indukció alkalmatlan az általános tételek bizonyítására. Az extenzionális viszonyokat előtérbe állító logika kizárólagosságának elfogadása tehát elzárja az utat a dialektikus, logikai eljárások megértése, azaz jelen esetben annak megértése előtt, hogy az induktív és a deduktív következtetések összekapcsolása útján logikai következményként lehet levezetni az általános ítéleteket. (Nem véletlen, hogy a marxizmus klasszikusai megkülönböztetett figyelmet fordítottak az indukció és a dedukció egységét tudatosító hegeli tartalmi logikai gondolatokra.)

A dialektikus és történelmi materializmus korszerűsítése nagy mértékben a marxizmus logikai alapjainak tudatosítási fokától függ. Kétségtelen, hogy a marxista filozófiában, márcsak a szembenálló polgári filozófiák, így elsősorban a modern empirizmus különböző irányzataival szembeni eredményes vita érdekében mind a természet-, mind a társadalomtudományok legújabb eredményeit általánosítani kell. A modernizálás módja, formája a bel-

[32] М. К. Алексеев: Диалектическая логика. Изд. «Высшая Школа«, Moszkva 1960.

sőnek, jelen esetben a marxizmus logikájának a függvénye. Ha tehát a szimbolikus logika eredményeit felhasználjuk, nem árt felfigyelnünk arra, hogy bizonyos neopozitivisták végül is az abszolutizált matematikai logikát használják fel a materializmus elleni fellépésükben. A szimbolikus logika elfogadása ma még a marxista szerzők munkáiban is inkább csupán tendencia — szemben az abszolutizálása elleni fellépéssel. Természetesen egyetértünk G. Klausnak a *Spezielle Erkenntnistheorie*[33] c. könyvében kifejtett eljárásokkal, a materialista képmásreláció szemantikai elemzésével, a szemantikai igazságfogalom, az elmélet és a metaelmélet, a szemantika és a módszertan, a marxista visszatükrözési és az információelmélet kérdéseinek vizsgálatával. Hiányoljuk azonban belőle az ismeretelméleti problémák elemzésének tartalmi logikai eljárásait, a megismerés formáinak egymásból való levezetését, a gyakorlat logikai aspektusból való vizsgálatát, egyáltalán a dialektikának a kifejtés folyamatában való alkalmazását. Ez utóbbit különösen azért, mert mind Hegel, mind a marxizmus klasszikusai a dialektika kategóriáit a dialektika és az ismeretelmélet kérdései kifejtésében egyaránt felhasználták, így például a tagadás tagadásának törvényét a mennyiség, minőség, mérték levezetésében stb.

Befejezésül: a marxizmus klasszikusainak *A fogalom tana* első szakaszához való pozitív viszonyulásából levonhatjuk azt a tanulságot, hogy a marxisták számára mind a hegeli logika, mind a formális logika elfogadása kölcsönösen feltételezi egymást. A szimbolikus logika pozitív értékelése azonban nem azonos kizárólagosságának elfogadásával, mint ahogy a dialektikus logika jogosultságának állítása sem egyértelmű a matematikai, általában a formális logika nihilista elvetésével.

КЛАССИКИ МАРКСИЗМА О ГЕГЕЛЕВСКОЙ СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ ЛОГИКЕ

Ш. Сигетвари

В статье анализируется отношение классиков марксизма к первой части «Учения о понятии». Маркс, Энгельс, Ленин, подобно Гегелю, отказались лишь от метафизического метода традиционной логики, противопоставив ему диалектику, но не отвергая, а преодолевая формальную логику и разработывая важнейшие положения диалектической логики, которые и в настоящее время представляют логические основы марксизма. Их значение не уменьшилось и при современных успехах технического использования символической логики. Упомянутые логики не могут быть противопоставлены друг другу. Противопоставление возможно, пожалуй, лишь в отношении номинализма позитивизма и идеалистической или материалистической диалектики. Для марксистов взаимообусловлено принятие гегелевской логики и логики формальной. Положительная оценка математической логики не означает утверждения ее исключительности, как не означает нигилистического отрицания формальных логик принятие диалектической логики.

THE CLASSICS OF MARXISM ON THE HEGELIAN LOGIC OF CONTENTS

S. Szigetvári

The paper deals with the approach of the Marxist classics to the first phase of „The doctrine of concept". Marx, Engels and Lenin had, like Hegel, repudiated from the traditional logic only the metaphysical method, by contrasting it with the dialectics

[33] Georg Klaus: Spezielle Erkenntnistheorie. Deutsche Verlag der Wissenschaften. Berlin 1965.

while they had at the same time, not by repudiating but by transcending the formal logic, worked out the most important theses of the dialectical logic. Even in our times these theses are the logical bases of Marxism. Theur importance was by no means reduced by the recent achievements of the technical applications of the symbolic logic. The logics in question should not be contrasted with each other, at the very most only the nominalism of neo-positivism with the idealist or materialist dialectics. For Marxists, the acceptance of Hegelian logic and that of formal logic presuppose each other. The positive judgment of the mathematical logic does not mean the affirmation of its exclusiveness, nor is the acceptance of the dialectical logic equivalent to the nihilistic negation of the formal logics.

A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Kritikai jegyzetek egy *Népszerű szociológiai kézikönyv* kísérletéhez[1]

ANTONIO GRAMSCI

Bevezetés

Egy olyan munkának, mint a *Népszerű kézikönyv*, melyet lényegében véve nem értelmiségi foglalkozásúakból álló olvasóközönségnek szántak, a közgondolkodás filozófiájának kritikai elemzéséből kellett volna kiindulnia, amely filozófia a „nem filozófusok filozófiája", hanem az azokban a különböző társadalmi és kulturális környezetekben kritikátlanul felszívódott világnézet, amelyekben az átlagember morális egyénisége fejlődik. A közgondolkodás nem egy kizárólagos, térben és időben azonos szemlélet: a filozófia „folklórja", és mint ilyen számtalan formában nyilvánul meg: alapvető és igen jellegzetes vonása, (hogy még az egyes elmékben is) egy szétszórt, összefüggéstelen, következetlen szemlélet, s azon tömegek társadalmi és kulturális helyzetének felel meg, melyeknek filozófiája. Amikor a történelemben egy homogén társadalmi csoport alakul ki, ugyanakkor a közgondolkodással szemben kialakul egy homogén, azaz összefüggő és rendszeres filozófia is.

A *Népszerű kézikönyv* téved, amikor (implicite) abból a feltételezésből indul ki, hogy a néptömegek eredeti filozófiájának ilyenfajta kialakulásával a hagyományos filozófiák nagy rendszerei és a felső klérus vallása, tehát az értelmiség és a magas kultúra világnézete szemben állnak. Valójában ezek a rendszerek ismeretlenek a tömegek számára, és nincs közvetlen hatásuk cselekvés- és gondolkodásmódjukra. Ez persze nem azt jelenti, mintha híján volnának minden történelmi hatékonyságnak: de a hatékonyságuk más természetű. Ezek a rendszerek mint külső politikai erő, mint az uralkodó osztályok összetartó erejének eleme hatnak a népi tömegekre, tehát mint egy külső hegemóniának való alárendeltség eleme, mely a néptömegek eredeti gondolkodását hátrányosan korlátozza, minden előnyös befolyás nélkül, mint annak a belső átalakulásnak a vitális fermentuma, mely a néptömegeknek a világról és az életről való kezdetleges és zavaros gondolkodásában végbemegy. A közgondolkodás fő elemeit a vallások adják, tehát a közgondolkodás és a vallás között sokkal bensőségesebb a viszony, mint a közgondolkodás és az értelmiségiek filozófiai rendszerei között. De a vallás szempontjából is kritikai megkülönböztetéseket kell tennünk. Minden vallás, még a katolikus is (sőt, különösen a katolikus, éppen, mert erőfeszítéseket tesz, hogy a „felszí-

[1] N. Buharin *A történelmi materializmus elmélete — a marxista szociológia népszerű kézikönyve* c. könyvéről van szó, mely először 1921-ben Moszkvában jelent meg. Francia nyelvű kiadása (1927) — Gramsci valószínűleg ezt használta fel munkájához — a 4. orosz nyelvű kiadás alapján készült. (A magyar fordítás alapjául szolgáló olasz kiadás — *Opere di Antonio Gramsci. 2. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce.* Giulio Einaudi Editore, 1953. *III. Note critiche su un tentativo di „Saggio* popolare di sociologia". 117—168. o. — szerkesztőségének megjegyzése.)

nen" egységes maradjon, s ne forgácsolódjék szét nemzeti egyházak és társadalmi rétegződések szerint) valójában különböző és gyakran ellentmondásos vallások sokfélesége: létezik a parasztok katolicizmusa, a kispolgárok és a városi munkások katolicizmusa, az asszonyok katolicizmusa és az értelmiség katolicizmusa, amely maga is tarka és összefüggéstelen. De a közgondolkodásra nemcsak a jelenleg létező különböző katolicizmusok nyersebb és kevéssé kidolgozott formái gyakorolnak hatást: befolyásolták, és ma is összetevői a jelenlegi közgondolkodásnak, a megelőző vallások, a jelenlegi katolicizmus korábbi formái, a népi eretnek mozgalmak, a múlt vallásaihoz kapcsolódó tudományos babonák stb. A közgondolkodásban túlsúlyban vannak a „realisztikus", materialisztikus elemek, azaz a nyers benyomás közvetlen terméke, ami másrészt nincs ellentmondásban a vallásos elemmel, éppen ellenkezőleg; de ezek az elemek „babonásak", kritikátlanok. Íme tehát a „*Népszerű Kézikönyv*" egyik veszélye: az, hogy gyakran megerősíti ezeket a kritikátlan elemeket, amelyek miatt a közgondolkodás máig is ptolemaioszi, antropomorf, antropocentrikus maradt, ahelyett, hogy tudományosan bírálná őket.

Amint fentebb a *Népszerű kézikönyvvel* kapcsolatban mondtunk, mely a rendszeres filozófiákat bírálja, ahelyett, hogy a közgondolkodás bírálatából indulna ki, azt éppen módszertanilag kell érteni, és csak bizonyos határok között. Ez bizonyára nem azt jelenti, hogy az értelmiségiek rendszeres filozófiáinak bírálatát el lehetne hanyagolni. Amikor a tömeg egy eleme egyénileg kritikusan túlhaladja a közgondolkodást, éppen ennek a ténynek a következtében egy új filozófiát is elfogad: íme tehát a szükségszerűsége, a gyakorlat filozófiájának[2] bemutatása során, a hagyományos filozófiákkal folytatott vitának. Sőt, a gyakorlat filozófiáját, tendenciózus tömegfilozófiai jellege miatt, nem is foghatjuk fel másként, mint vita formájában folyó örökös harcot. Mindazonáltal a kiindulási pont mindig a közgondolkodás kell, hogy legyen, amely ösztönös filozófiája az ideológiailag egységessé alakítandó tömegeknek.

A francia filozófiai irodalomban gyakrabban esik szó a közgondolkodásról, mint más nemzeti irodalmakban: ez a francia kultúra határozottabb „népi-nemzeti" jellegének köszönhető, vagyis annak a ténynek, hogy az értelmiségiek, meghatározott hagyományos feltételek miatt, erősebben közelednek a néphez, mint máshol, hogy ideológiailag irányítsák és az uralkodó csoporthoz kössék. A francia irodalomban tehát sok felhasználható és feldolgozható anyagot találhatunk a közgondolkodással kapcsolatban; sőt, a francia filozófiai kultúra közgondolkodással kapcsolatos magatartása egy uralmi ideológiai konstrukció modelljéül szolgálhat. Az angol és amerikai kultúra is sok támponttal szolgálhat, de nem olyan teljes és szerves módon, mint a francia. A „közgondolkodást" különbözőképpen vették figyelembe: közvetlenül mint a filozófia bázisát; vagy egy más filozófia szemszögéből bírálták. Valójában az eredmény minden esetben az lett, hogy egy adott közgondolkodást csak azért győztek le, hogy egy másikat, az uralkodó csoport világnézetének megfelelőbbet állítsanak helyére. A *Nouvelles Littéraires* 1931. okt. 17-i számában Henri Gouhier Léon Brunschvicgról írt cikkében, B[enedetto Croce]. filozófiájáról beszélve, a következőket mondja: „Az átszellemítésnek csak egyféle mozgása

[2] A *praxis filozófiája* kifejezést Gramsci a börtönben írt jegyzeteiben a börtöncenzúra miatt a történelmi materializmus, illetve a marxizmus szavak helyett használta. (Az olasz kiadás szerkesztői megjegyzése alapján.)

van, akár matematikáról, akár fizikáról, biológiáról, filozófiáról vagy erkölcsről legyen szó: ez pedig az az erőfeszítés, amellyel a szellem megszabadul a közgondolkodástól és annak ösztönös metafizikájától, mely reális érzéki dolgokból teremt egy világot, az emberrel ennek a világnak a közepén".[3]

Croce magatartása a közgondolkodást illetően nem tűnik világosnak. Crocénál az a tétel, hogy minden ember egy filozófus, nagyon terheli a közgondolkodásról alkotott ítéletét. Úgy tűnik, Croce gyakran örömét leli abban, hogy meghatározott filozófiai tételek megegyeznek a közgondolkodással, de mit jelenthet ez konkréten? A közgondolkodás különböző elképzelések kaotikus halmaza, s minden megtalálható benne, amit csak akarunk. Másrészt Crocénak ez a magatartása a közgondolkodással kapcsolatban nem vezetett egy népi-nemzeti szempontból vett termékeny kultúra koncepciójához, azaz a filozófia konkrétebben történelmi felfogásához, amely egyébként csak a gyakorlat filozófiájában jöhet létre.

Gentile esetében *A humanista világnézet* című cikkét kell szemügyre vennünk (a *Nuova Antologia* 1931. június 1-i számában). Gentile ezt írja: „A filozófiát úgy határozhatnánk meg, mint a reflektív gondolat által tett nagy erőfeszítést, hogy meghódítsa a közgondolkodás és a naív tudat igazságainak kritikai bizonyosságát, azokét az igazságokét, melyeket minden ember, mondhatnánk, természettől fogva érez, s melyek szilárd szerkezetét alkotják annak a gondolkodásmódnak, melyet használ, hogy élhessen". Úgy tűnik, hogy ez egy újabb példája a gentilei gondolkodás éretlen nyerseségének: ezt az állítását mintha Crocénak abból a megállapításából származtatná, mely a nép gondolkodásmódját úgy tekinti, mint meghatározott filozófiai tételek ellenpróbáját. Később Gentile ezt írja: „Az egészséges ember hisz Istenben és szellemének szabadságában". Így már ebből a két gentilei tételből kitűnik: 1. egy történelmen kívüli „emberi természet", amelyről nem lehet pontosan tudni, micsoda; 2. az egészséges ember emberi természete; 3. az egészséges ember közgondolkodása és ezért a nem-egészséges ember közgondolkodása is. És mit jelenthet az, hogy egészséges ember? Aki fizikailag egészséges, nem őrült? Vagy aki egészségesen gondolkodik, helyesen-gondolkodó, nyárspolgár stb.? És mit jelenthet a „közgondolkodás igazsága"?

Gentile filozófiája például teljességgel szembenáll a közgondolkodással, akár a nép naív filozófiáját nevezzük így, amely irtózik a szubjektív idealizmus minden formájától, akár a józan észt értjük ezen, mint bizonyos tudományos és filozófiai értekezések zavarosságát, mesterkéltségét, homályosságát lenéző magatartást. Gentilének ez a kacérkodása a közgondolkodással nagyon mulatságos dolog. Amit az eddigiekben mondtunk, nem azt jelenti, mintha a közgondolkodásban semmi igazság sem lenne. Azt jelenti, hogy a közgondolkodás kétes, ellentmondásos, többarcú fogalom, és hogy értelmetlenség a közgondolkodásra mint az igazság ellenpróbájára hivatkozni. Pontosabban, azt lehetne mondani, hogy egy bizonyos igazság ezért válik a közgondolkodás sajátjává, hogy az értelmiségi körökön túli elterjedtségét is jelezze, de ebben az esetben nincs szó másról, mint a történelmi jelleg megállapításáról és a történelmi ésszerűség igenléséről; ebben az értelemben, ha mértékletesen élünk

[3] Léon Brunschvicg munkái: *Les étapes de la philosophie mathématique (A matematikai filozófia szakaszai), L'expérience humaine et la causalité physique (Az emberi tapasztalat és a fizikai okság), Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale (A tudat fejlődése a nyugati filozófiában), La connaisance de soi (Az önismeret).*

vele, az érvnek megvan a maga értéke, éspedig éppen azért, mert a közgondolkodás kicsinyesen retteg az újtól és konzervatív, s ha sikerül egy új igazságot belénk plántálnia, akkor ez azt bizonyítja, hogy ennek az igazságnak jelentős expanzív és evidencia-ereje van.

Emlékezzünk Giusti epigrammájára: „A józan ész volt iskolánk feje — s a katedrán ma hiába keresnéd. — Lánya, a tudás végzett vele — hogy megvizsgálja, miből készítették." Ez arra szolgálhat, hogy megmutassa, miként használják a józan ész és közgondolkodás terminust kettős értelemben: mint „filozófiát", mint meghatározott gondolkodásmódot, bizonyos vélekedés- és hiedelem-tartalommal, és mint a spekulatív és mesterkélt iránt érzett megvetésében is jóakaratúan elnéző magatartást. Ezért volt szükséges, hogy a tudomány megöljön egy hagyományos meghatározott józan észt, és egy „új" józan észt teremtsen. Marx gyakran utal a közgondolkodásra és a benne foglalt hiedelmek szilárdságára. De nem az efféle hiedelmek tartalmi érvényességére hivatkozik, hanem éppen formális szilárdságukra, következésképpen parancsoló jellegükre a magatartási normák kialakításánál. Sőt, a hivatkozásokban új népi hiedelmek szükségességének igenlése foglaltatik benne, vagyis egy új közgondolkodásé, tehát egy új kultúráé és új filozófiáé, melyeknek a hagyományos hiedelmek szilárdságával és parancsoló jellegével kell gyökeret verniük a népi tudatban.

I. jegyzet. Gentilének a közgondolkodásra vonatkozó tételeivel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a szerző nyelvezete szándékoltan kétértelmű, egy meglehetősen értéktelen ideológiai opportunizmus miatt. Amikor Gentile ezt írja: „Az egészséges ember hisz Istenben és szelleme szabadságában" mint a közgondolkodás olyan igazságainak egy példáját, melynek kritikai bizonyosságát a reflektív gondolat dolgozza ki, azt akarja elhitetni, hogy filozófiája a katolicizmus igazságai kritikai bizonyosságának meghódítása, de a katolikusok nem kapják be a horgot, és azt tartják, hogy a gentilei idealizmus színtiszta pogányság stb. stb. Gentile ennek ellenére köti magát, s fenntartja a kétértelműséget, hogy olyan demi-monde légkört teremtsen — amely nem marad következmények nélkül —, ahol minden macska szürke, a vallás az ateizmussal ölelkezik, az immanencia a transzcendenciával kacérkodik, és Antonio Bruers végtelenül örvend, mert minél inkább összekuszálódik a gombolyag, elhomályosul a gondolat, annál inkább igaznak véli a maga kevert „szinkretizmusát". Ha Gentile szavai azt jelentenék, amit szó szerint mondanak, a jelenlegi idealizmus „a teológia szolgájává" vált volna.

II. jegyzet. Ha a filozófiai oktatás nem arra törekszik, hogy a növendéket történelmileg tájékoztassa a múltbeli filozófiák alakulásáról, hanem arra, hogy kulturális képzésben részesítse, segítse saját gondolkodásának kritikai kidolgozásában, hogy részese lehessen egy ideológiai és kulturális közösségnek, akkor abból kell kiindulnia, amit a növendék már ismer, tehát az ő filozófiai tapasztalatából (de előbb be kell bizonyítani neki, hogy van ilyen tapasztalata, hogy tudtán kívül ő is „filozófus"). És miután feltételezik a növendékek bizonyos szellemi és kulturális átlagszintjét, olyan növendékekét, akiknek valószínűleg még csak hézagos és töredékes útmutatásokban volt részük, s nincs semmiféle módszertani és kritikai előképzettségük, nem lehet másból kiindulni, mint elsősorban a „közgondolkodásból", másodsorban a vallásból, és csupán harmadsorban a hagyományos intellektuális csoportok által kidolgozott filozófiai rendszerekből.

Általános kérdések

Történelmi materializmus és szociológia. Az előzetes észrevételek egyike az, hogy a cím nem felel meg a könyv tartalmának. „A gyakorlat filozófiája elméletének" azon filozófiai fogalmak logikus és koherens rendszerezését kellene jelentenie, amelyek történelmi materializmus néven

szórványosan ismertek (s amelyek gyakran hamisak, idegen eredetűek és mint ilyenek bírálatra és kiküszöbölésre ítéltek). Az első fejezetekben a következő kérdéseket kellene tárgyalni: mi a filozófia? milyen értelemben nevezhetünk egy világnézetet filozófiának? hogyan értelmezték eddig a filozófiát? vajon a gyakorlat filozófiája megújítja-e ezt a felfogást? mit jelent a „spekulatív" filozófia? lehet-e valaha is a gyakorlat filozófiájának spekulatív formája? milyenek az ideológiák, világnézetek és filozófiák között fennálló kapcsolatok? milyenek vagy milyeneknek kellene lenniük az elmélet és gyakorlat közötti kapcsolatoknak? hogyan fogják fel ezeket a kapcsolatokat a hagyományos filozófiák? stb. Az ezekre és más kérdésekre adott válasz képezi a gyakorlat filozófiájának „elméletét".

A *Népszerű kézikönyv* nem igazolja következetesen azt a premisszát sem — amelyet a szerző a bevezetőben hallgatólagosan elfogad, s helyenként, véletlenszerűen, ki is fejt —, hogy az *igaz* filozófia a filozófiai materializmus, és hogy a gyakorlat filozófiája tiszta „szociológia". Mit jelent valójában ez a megállapítás? Ha igaz, akkor a gyakorlat filozófiájának a filozófiai materializmus az elmélete. De mit jelent ebben az esetben, hogy a gyakorlat filozófiája szociológia? És mi lenne ez a szociológia? A politika és a történetírás egyfajta tudománya? Vagy a politika művészetére vonatkozó tisztán empirikus megfigyeléseknek és a történelemkutatás külső kánonjainak bizonyos módszer alapján rendszerezett és osztályozott gyűjteménye? A könyv nem válaszol ezekre a kérdésekre, noha elméletet csak ezekre lehetne építeni. Ugyanilyen igazolatlan a kapcsolat a főcím — *Elmélet* stb. — és az alcím — *Népszerű kézikönyv* — között. Az alcím lenne a pontosabb, ha a „szociológia" terminus alaposan körülhatárolt jelentést kapna. Valóban felvetődik a kérdés, hogy mi is a „szociológia". Nem a társadalmi tények, azaz a politika és a történelem úgynevezett egzakt (azaz pozitivista) tudományának kísérlete, vagyis a filozófia csírája? A szociológia nem arra törekedett-e, hogy a gyakorlat filozófiájához hasonló valamit hozzon létre? De meg kell értenünk, hogy a gyakorlat filozófiája merő véletlen folytán született, aforizmák és gyakorlati szempontok formájában, mivel megalapítója szellemi erejét más, főleg közgazdasági problémáknak szentelte (rendszeres formában), de ezek a gyakorlati szempontok, ezek az aforizmák egy egész világnézetet, egy egész filozófiát foglalnak magukba. A szociológia kísérlet volt a történelmi-politikai tudomány módszerének megteremtésére, egy már kidolgozott filozófiai rendszer, az evolucionista pozitivizmus alapján, amelyre a szociológia visszahatott, de csak részlegesen. A szociológia tehát önálló irányzattá, a nem-filozófusok filozófiájává, történelmi és politikai tények természettudományos minták szerinti sematikus, leírásának és osztályozásának kísérletévé vált. A szociológia tehát kísérlet az emberi társadalom fejlődéstörvényeinek „kísérleti úton történő" kikövetkeztetésére, hogy ugyanolyan bizonyossággal „lássuk előre" a jövőt, mint ahogyan előre láthatjuk azt, hogy a makkból tölgyfa fejlődik. A vulgáris evolucionizmus képezi annak a szociológiának az alapját, amely nem ismerheti a mennyiségből a minőségbe való átcsapás dialektikus elvét, az átcsapást, amely minden evolúciót és minden, vulgár-evolucionista módon értelmezett egyformasági törvényt megzavar. Minden esetben, minden szociológia feltételez egy filozófiát, egy világnézetet, amelynek alárendelt része. Nem szabad összekeverni az általános elmélettel, azaz a filozófiával, a különböző szociológiák sajátos belső „logikáját" sem, amelynek révén ezek mechanikus következetességre tesznek szert. Ez természetesen nem azt jelenti, mintha

az egyformaság „törvényeinek" kutatása nem lenne hasznos és érdekes, és ne volna létjogosultsága egy értekezésnek, amely a politika művészetére vonatkozó közvetlen megfigyeléseket tartalmaz; de a dolgokat nevükön kell nevezni, s az ilyen jellegű tanulmányokat olyanokként kell bemutatni, amilyenek valójában.

Ezek a voltaképpeni „elméleti" problémák, nem pedig azok, amelyeket a *Kézikönyv* szerzője mint elméletieket vet fel. Azok a kérdések, amelyeket ő feltesz, aktuális jellegű, politikai, ideológiai kérdések, ideológián értve a filozófia és a mindennapi gyakorlat közötti közbeeső fázist — egyes, egymástól független, véletlenszerű történelmi-politikai tényekre vonatkozó elmélkedések. Kezdettől fogva egy elméleti kérdés merül fel a szerző számára, amikor arra a tendenciára utal, amely tagadja a lehetőségét a gyakorlat filozófiájából való szociológia felépíthetőségének, és fenntartja, hogy ez csak konkrét történelmi művekben fejeződhet ki. A nagyfontosságú ellenvetést a szerző csupán szavakban oldja meg. Való igaz, hogy a gyakorlat filozófiája az elmúlt történelem konkrét tanulmányozásában és az új történelem megalkotására irányuló jelenlegi tevékenységben valósul meg. De a történelem és a politika elméletét ki lehet dolgozni, mert bár a tények egyediek és örökösen változnak a történelmi mozgás áramában, a fogalmak azért elméletileg rögzíthetők; másképp még azt sem tudhatnánk, mi a mozgás vagy a dialektika, s visszatérnénk a nominalizmus egy új formájához.[4]

A gyakorlat filozófiájának szociológiára való leszűkítése annak a torz tendenciának a kikristályosodását képviselte, amelyet már Engels megbírált (a *Sozial. Akademiker*ben megjelent, két diákhoz intézett levelében), s amely a világnézetet egy mechanikus formulára zsugorítja, amely azt a látszatot kelti, hogy az egész történelem a zsebében van. Ez adta a legnagyobb ösztönzést a „zseniskedők" könnyű zsurnalisztikai rögtönzéseihez. Az a tapasztalat, amelyen a gyakorlat filozófiája alapszik, nem lehet sematizált; az maga a történelem, a maga végtelen változatosságában és sokféleségében, amelynek tanulmányozása a „filológia" születését mint az erudició módszerét a sajátos tények tisztázásában és a történelem általános módszertanaként értelmezett filozófia születését idézheti elő. Talán ezt akarták mondani azok az írók, akik, mint ahogy a *Kézikönyv* nagyon elhamarkodottan rámutat az első fejezetben — tagadják, hogy a gyakorlat filozófiájából fel lehetne építeni egy szociológiát, és azt állítják, hogy a gyakorlat filozófiája csak az egyes történelmi értekezésekben él (ez az állítás, így meztelenül és kegyetlenül, bizonyára téves, és a nominalizmus és filozófiai szkepticizmus új, érdekes formája lenne).

Ha tagadjuk azt, hogy egy olyan szociológiát lehet felépíteni — társadalomtudományt, azaz történelmi és politikai tudományt értve rajta —, amely nem azonos magával a gyakorlat filozófiájával, ez nem azt jelenti, hogy ne lehetne felépíteni a gyakorlati megfigyelések egy empirikus kompilációját, amely kitágítaná a filológia szféráját hagyományos értelmezésben. Ha a filológia annak a fontosságnak a módszertani kifejeződése, amely szerint a különös tényeket a maguk összetéveszthetetlen „egyediségükben" kell bizonyítani és meghatározni, de nem lehet kizárni bizonyos általánosabb „tendencia-

[4] Miután a szerző nem tette fel világosan azt a kérdést, hogy mi az „elmélet", nem áll módjában megkérdezni, hogy mi a vallás, és reális történelmi értékelést adni a múltbeli filozófiákról, amelyeket egytől-egyig lázálmoknak és őrültségeknek tüntet fel.

törvények" megállapításának gyakorlati hasznát, amelyek a politikában a statisztikai törvényeknek vagy a nagy számok törvényének felelnek meg, amelyek előrelendítettek néhány természettudományt. De a *Kézikönyv* nem emeli ki, hogy a statisztikai törvény csak addig alkalmazható a politika tudományában és művészetében, amíg a lakosság nagy tömegei lényegében véve passzívak maradnak — a történészt és a politikust érdeklő kérdéseket illetően — vagy feltételezzük, hogy passzívak maradnak. Másrészt, a statisztikai törvénynek a politika tudományára és művészetére való kiterjesztése igen súlyos következményekkel járhat, ha perspektívákat és cselekvési programokat építünk rá; míg a természettudományokban ez a törvény csak olyan tévedéseket és baklövéseket idézhet elő, amelyek új kutatások révén könnyen helyrehozhatók, és a legrosszabb esetben is csak azt a tudóst teszik személy szerint nevetségessé, aki ezt a törvényt használta, ugyanakkor a politika tudományában és művészetében igazi katasztrófákat eredményezhet, s helyrehozhatatlan károkat okoz. Valóban, a statisztikai törvénynek mint alapvető, végzetszerűen működő törvénynek az alkalmazása a politikában nemcsak tudományos hiba, hanem azonnal gyakorlati hibává is válik; ezenkívül kedvez a szellemi lustaságnak és a tervszerű felületességnek is. Meg kell jegyeznünk, hogy a politikai tevékenység éppen a tömegek passzivitásból való kimozdítására, vagyis a nagy számok törvényének lerombolására irányul, akkor hát hogy lehetne ezt szociológiai törvénynek tartani? Ha jól meggondoljuk, maga a tervszerű vagy irányított gazdaság követelése is arra irányul, hogy szétzúzza a mechanikusan értelmezett, azaz végtelen számú önkényes egyéni tett véletlenszerű összeütközéséből keletkezett statisztikai törvényt, jóllehet a statisztikán kell alapulnia, ami azonban nem jelenti ugyanazt: valójában az emberi tudatosság helyettesíti a természetes „ösztönösséget". Egy másik elem, amely a politika művészetében a régi naturalisztikus sémák felforgatásához vezet, az, hogy az irányító tevékenységben kollektív szervek (a pártok) lépnek az egyes egyének, az egyéni (vagy, ahogy Michels mondja, karizmatikus) vezetők helyébe. A tömegpártok kiterjedésével és a tömegek benső (gazdasági-termelő) életéhez való szerves kapcsolódásukkal a népi nézetek szabványosításának folyamata mechanikusból és véletlenszerűből (azaz a hasonló feltételek és nyomások környező léte által termeltből) tudatossá és kritikussá válik. Az effajta nézetek megismerése és fontosságuk megítélése ezután már nem a vezetők feladata a statisztikai törvényekre támaszkodó intuíció segítségével, vagyis a túl gyakran hamisnak bizonyuló racionális és intellektuális úton — amelyeket a vezető eszmei erővé, szó-erővé alakít —, hanem a kollektív szerv feladata, „aktív és tudatos együttes részvételen", „együttérzésen", közvetlen részletek megtapasztalásán, egy olyan rendszeren keresztül, melyet „élő filológiának" is nevezhetnénk. Így szoros kapcsolat alakul ki a nagy tömeg, a párt, a vezető csoport között, és az egész jól tagolt komplexum „kollektív emberként" képes mozogni.

Ha Henri De Man könyvének van értéke, akkor ez éppen abban a buzdításban rejlik, hogy elsősorban a csoportok és egyedek reális nézetei felől kell „tájékozódni", nem pedig a szociológiai törvények által feltételezettek felől. De Man azonban semmi újat nem fedezett fel, sem pedig olyan eredeti elvet nem talált, amely meghaladná a gyakorlat filozófiáját, vagy bebizonyíthatná róla, hogy tudományos szempontból téves vagy meddő: a tudományos elv rangjára emelte a politika művészetének egy ismert és alkalmazott, bár talán kellően meg nem határozott és ki nem fejlesztett empirikus kritériumát.

De Man még arra sem volt képes, hogy ezt a kritériumot pontosan körülhatárolja, mert végül is a statisztikának egy új törvényét alkotta meg, s tudtán kívül, más névvel, a társadalmi matematika és a külső osztályozás új módszerét, egy új elvont szociológiát teremtett.

I. jegyzet. Az úgynevezett szociológiai törvényeknek, amelyeket mint okot tekintenek — ez vagy az a tény ilyen vagy olyan törvény következtében történik stb. —, nincs semmilyen oksági jelentőségük; csaknem mindig tautológiák és paralogizmusok. Többnyire csupán magának a megfigyelt ténynek a megkettőződései. A tényt vagy ténysorozatot az elvont általánosítás mechanikus eljárásával leírják, hasonlósági viszonyt állapítanak meg, és ezt nevezik törvénynek, amelynek aztán oksági funkciót tulajdonítanak. De valójában mi újat találtak? Az egyetlen, ami új, az aprócska tények sorozatának kollektív neve, ám a neveket nem illeti meg, hogy újdonságnak tekintsük őket. (Michels értekezéseiben egész lajstromát találhatjuk az efféle tautologikus általánosításoknak: az utolsó és leghíresebb a „karizmatikus vezető" fogalma.) Nem veszik észre, hogy ez visszatérés a platóni idealizmus barokk formájához, hiszen ezek az elvont törvények különösképpen hasonlítanak Platón tiszta eszméihez, amelyek a reális földi tények lényegei.

A gyakorlat filozófiájának alkotórészei. A gyakorlat filozófiájának rendszeres tárgyalása az alapító tanának egyetlen alkotórészét sem hanyagolhatja el. De mit is kell ezen értenünk? Tárgyalni kell az egész általános filozófiai részt, tehát következetesen ki kell fejteni a történelem, a politika, valamint a művészet, a gazdaság, az etika módszertanának összes általános fogalmát, és az általános összefüggésben helyet kell találni a természettudományok elméletének. Nagyon elterjedt felfogás, hogy a gyakorlat filozófiája tiszta filozófia, a dialektika tudománya, és egyéb részei, a közgazdaságtan és a politika miatt mondják, hogy ez a tan három alkotórészből áll, amelyek ugyanakkor megkoronázzák és felülmúlják a tudományban Európa legfejlettebb nemzetei által 1848 körül elért legmagasabb fokot: a klasszikus német filozófiát, a klasszikus angol közgazdaságtant, valamint a francia politikai gyakorlatot és tudományt. Ez a felfogás, amely inkább a történelmi források általános kutatását jelenti, mint a tan lényegéből születő osztályozást, nem állítható szembe döntő sémaként a tan bármely más, a valósághoz szorosabban kapcsolódó rendszerezésével. Arra a kérdésre, hogy vajon a gyakorlat filozófiája nem éppen sajátosan a történelem egy elmélete-e, azt feleljük, hogy igen, de azért a történelemből nem lehet kiszakítani a politikát és a közgazdaságtant, még a politikai tudomány és művészet, valamint a gazdaságpolitika és gazdaságtudomány specializálódott szakaszaiban sem. Azaz: miután az általános filozófiai részben — amely az igazi és voltaképpeni gyakorlat filozófiája, birtokunkban van a dialektika vagy ismeretelmélet tudománya, amelyben a történelem, a politika, a gazdaságtan általános fogalmai szerves egységbe fonódnak össze —, elvégezve a fő feladatot, hasznos, egy népszerű tanulmányban minden alkotórész vagy momentum általános ismeretét adni, úgy is, mint független és megkülönböztetett tudományét. Ha jól megfigyeljük, látjuk, hogy a *Népszerű Kézikönyv* ezeket a pontokat legalábbis érinti, de véletlenszerűen, következetlenül, zavarosan és differenciálatlanul, mivel minden pontos és világos fogalma hiányzik annak, hogy mi is voltaképpen a gyakorlat filozófiája.

Struktúra és történelmi mozgás. A szerző nem tárgyalja azt az alapvető kérdést, hogy miképpen jön létre a struktúrán mint bázison a történelmi mozgás. Mindenesetre Plehanov az *Alapproblémák*ban legalább érinti a kérdést, és ki is fejthette volna. Ez minden, a gyakorlat filozófiájára vonatkozó kérdés metszéspontjában áll, és ennek a megoldása nélkül nem oldható meg az a

másik kapcsolat, mely a társadalom és a „természet" között áll fenn, amelynek a *Kézikönyv* egy külön fejezetet szentel. A *Politikai gazdaságtan bírálata* bevezetőjének két tételét — 1. Az emberiség csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket képes megoldani; . . . maga a feladat csak ott jelentkezik, ahol a megoldás anyagi feltételei már jelen vannak, vagy legalábbis a megvalósulás útján, 2. Egyetlen társadalmi alakulat sem dől meg, mielőtt termelőerőinek teljességét ki ne fejlesztette volna, amelyek számára még megfelelnek, és az új, magasabb szintű termelési viszonyok el ne foglalták volna helyét, mielőtt az új termelési viszonyok létezésének anyagi feltételei a régi társadalom méhében meg nem érlelődtek volna — a maguk horderejének és következményének teljességében kellett volna analizálni. Csak ezen a talajon küszöbölhető ki minden mechanikus szemlélet és a babonás „csoda" minden nyoma, csak itt lehet helye az aktív politikai csoportok kialakulási problémájának, s végső soron a nagy történelmi személyiségek funkciója problémájának is.

Az értelmiségiek. Össze kellene állítani azon tudósok „átgondolt" névsorát, akiknek valamennyire is idézik vagy cáfolják a nézeteit, s minden névhez jegyzeteket kellene fűzni az illető jelentőségéről és tudományos fontosságáról (ez a gyakorlat filozófiájának képviselőire is vonatkozik, akiket aligha idéznek eredetiségük és jelentőségük szerint). Valójában a jelentős értelmiségiekre való utalások csak futólagosak. Felmerül a kérdés: nem az lett volna helyesebb, ha a szerző csak a jelentős értelmiségi ellenfelekre hivatkozik, és mellőzi a másodrendűeket, a kész frázisokon rágódókat? Az a benyomásunk, mintha csak a leggyengébbek ellen akarna harcolni, sőt, csak a leggyengébb (és a leggyengébbek által legsilányabbul védett) álláspontok ellen, hogy könnyű verbális győzelmeket arathasson (miután valódi győzelmekről nem beszélhetünk). Azzal áltat bennünket, hogy van valamelyes hasonlóság (nemcsak formális és metaforikus) az ideológiai front és egy politikai-katonai front között. A politikai és katonai harcban megfelelhet az a taktika, hogy a leggyengébb ellenállási pontokon törünk át, hogy aztán a legerősebb ponton nagy erőkkel támadhassunk, amelyek éppen azért állnak rendelkezésünkre, mert a gyengébb támaszpontokat már felszámoltuk stb. A politikai és katonai győzelmeknek, bizonyos határok között, állandó és egyetemes értékük van, és a stratégiai célt döntő módon mindenkire vonatkozó általános hatásokkal lehet elérni. Az ideológia frontján viszont a segédcsapatok és a kevésbé jelentékeny követők vereségének elhanyagolható a fontossága; ezen a fronton a legkiválóbbak ellen kell harcolni. Másképp összetévesztjük az újságot a könyvvel, a mindennapi apró vitákat a tudományos munkával; a kisebb ellenfeleket át kell engedni az újságbeli polémiák végeérhetetlen kazuisztikájának.

Egy új tudomány hatékonyságának és termékeny életerejének akkor jön el a próbája, amikor bebizonyítja, hogy képes szembeszállni az ellentétes tendenciák nagy bajnokaival, amikor saját eszközeivel oldja meg az általuk feltett létfontosságú kérdéseket, vagy döntően kimutatja, hogy ezek hamis problémák.

Igaz ugyan, hogy egy történelmi korszakot és egy adott társadalmat inkább az átlag-értelmiségiek, tehát a középszerűek képviselnek, de az elterjedt tömeg-ideológiát meg kell különböztetni a tudományos művektől, a nagy filozófiai szintézisektől, amelyek egyébként igazi kulcsai az előbbinek — s egyértelműen le kell küzdeni őket, vagy negatív módon, megalapozatlanságuk kimutatásával, vagy pozitív értelemben, úgy hogy fontosabb és

jelentékenyebb filozófiai szintéziseket állítunk szembe velük. A *Kézikönyv* olvasásakor az a benyomásunk, mintha valaki, aki a holdfény miatt nem tud aludni, igyekeznék minél több szentjánosbogarat elpusztítani, azzal a meggyőződéssel, hogy a holdfény csökkeni fog, vagy eltűnik.

Tudomány és rendszer. Lehet-e alapfokú munkát, kézikönyvet, *Népszerű kézikönyvet* írni egy olyan doktrínáról, amely még a vita, a polémia, a kidolgozás stádiumában van? Egy népszerű kézikönyv nem fogható fel másként, mint egy meghatározott tárgy formailag dogmatikus, stílusában megállapodott, tudományos szempontból világos kifejtése; nem lehet egyéb, mint a tudomány tanulmányozásának bevezetése — nem pedig eredeti tudományos kutatások kifejtése —, amelyet az ifjúságnak szántak, vagy egy olyan közönségnek, amely a tudomány felől nézve az ifjúkornak megfelelő állapotban van, tehát közvetlenül igényel igaz és legalább formailag vitán felül álló „bizonyosságokat", nézeteket. Ha valamely tan nem jutott még el fejlődésének ebbe a „klasszikus" stádiumába, a „kézikönyvesítésére" irányuló összes kísérleteknek szükségképpen kudarcot kell vallaniuk, logikai rendszerezése csupán látszólagos és illuzórikus lesz, s inkább az történik — mint a *Kézikönyv*ben is —, hogy szétszórt elemeket helyeznek mechanikusan egymás mellé, melyek az egyöntetű irodalmi máz ellenére is óhatatlanul nélkülözik a kapcsolatokat és összefüggéseket. Tehát miért nem a maga helyes elméleti és történelmi terminusaiban tesszük fel a kérdést, és miért nem elégszünk meg egy olyan könyvvel, amely monografikusan fejti ki a tan lényeges problémáinak sorát? Ez komolyabb és „tudományosabb" lenne. De sokan vulgárisan úgy gondolják, hogy a tudománynak mindenképpen „rendszert" kell jelentenie, s ezért, mégha építenek is ilyen rendszereket, az csak mechanikus külsőségekkel rendelkezik, nem pedig a rendszer belső és szükségszerű koherenciájával.

A dialektika

A *Kézikönyv* a dialektikát egyáltalán nem tárgyalja. Feltételezi a dialektikát, nagyon felületesen, nem pedig kifejti, ami abszurd dolog egy kézikönyv esetében, amelynek tartalmaznia kellene a tárgyalt tan lényeges elemeit, s bibliográfiai utalásainak a tárgy kiszélesítésére és elmélyítésére irányuló tanulmányokat kellene ösztönözniük, nem pedig magát a kézikönyvet helyettesíteniük. A dialektika tárgyalásának hiánya két okból eredhet; az első annak a feltevésnek a lehetősége, hogy a gyakorlat filozófiája két, egymástól elszakadt részből áll: a történelemnek és a politikának szociológiaként felfogott elméletéből, amelyet a természettudományok módszere szerint kell felépíteni (tapasztalat szerint silány pozitivista értelemben), s egy, a szó szoros értelmében vett filozófiából, amely aztán a filozófiai, vagy metafizikus, vagy mechanikus (vulgáris) materializmus lenne.

Még a mechanicizmus elleni nagy vita után sem tűnik úgy, hogy a *Kézikönyv* szerzője lényegesen megváltoztatta volna a filozófiai probléma felvetését. Mint a londoni Történettudományi Kongresszuson előterjesztett emlékiratából kitűnik, továbbra is fenntartja azt a véleményét, hogy a gyakorlat filozófiája mindig két részre szakad: a történelem és politika doktrinájára, valamint a filozófiára, amelyet azonban a dialektikus materializmussal azonosít, s nem, mint eddig, a régi értelemben vett filozófiai materializmussal. Ha így vetjük fel a kérdést, a továbbiakban nem érthető a jelentése és jelentősége a dialektikának, amely ismeretelméletből és a történelem és a politikai tudo-

mány velejéből a formális logika alfájává, elemi fokú skolasztikává degradálódik. A dialektika funkcióját és jelentését a maga alapvető jelentőségében csak akkor foghatjuk fel, ha a gyakorlati filozófiát olyan integrális és eredeti filozófiaként fogjuk fel, amely új szakaszt nyit a gondolkodás történetében és egyetemes fejlődésében, amennyiben egyaránt meghaladja a hagyományos idealizmust és materializmust, a régi társadalmak kifejeződéseit (s mikor meghaladja őket, magába fogadja életképes elemeiket). Ha a gyakorlat filozófiáját egy másik filozófiának rendeljük alá, nem foghatjuk fel az új dialektikát, amely a hagyományos filozófiáknak ezt a meghaladását végrehajtja és kifejezi.

A második ok lélektani sajátosságúnak tűnik. Érezhető, hogy a dialektika igen nehéz és kemény dolog, amennyiben a dialektikus gondolkodás szemben áll a vulgáris közgondolkodással, amely dogmatikus, mohón kap a határozott bizonyosságok után, s kifejezésmódja a formális logika. Hogy jobban megértsük a dolgot, gondoljuk el, mi történnék, ha az elemi és a középiskolákban az einsteni relativitáselmélet alapján tanítanák a fizikát, s a „természeti törvény" hagyományos fogalmához még a statisztikai törvény vagy a nagy számok törvénye fogalmát is hozzácsatolnák. A gyerekek az égvilágon semmit sem értenének, s az iskolai oktatás olyan összeütközésbe kerülne a családi és népi élettel, hogy az iskola komolytalanná és gúnyos szkepszis tárgyává válnék.

Ez az ok, azt hiszem, lélektani gátlást jelent a *Kézikönyv* szerzője számára, aki valójában kapitulál a köznapi és vulgáris gondolkodás előtt, mert a problémát nem pontos elméleti terminusokban fogalmazta meg; tehát gyakorlatilag fegyvertelen és tehetetlen. A nyers és neveletlen környezet úrrá lett a nevelőn, s a tudomány vetette magát alá a vulgáris közgondolkodásnak, nem pedig fordítva hogy a környezet nevelő lehessen, magának is neveltnek kell lennie, de a *Kézikönyv* szerzője nem érti ezt a forradalmi dialektikát a nagy vita után sem változtatta meg álláspontját, bár a londoni Kongresszuson benyújtott emlékirata alapján úgy tűnik, hogy a vita nyomán megtagadta könyvét; álláspontjának összes hibái mégis abban az igényben gyökereznek, hogy a gyakorlat filozófiáját két részre ossza: „szociológiára" és rendszeres filozófiára. A filozófia, ha elválasztják a történelem és a politika elméletétől, nem lehet más, mint metafizika, holott a korszerű gondolkodás történetének a gyakorlat filozófiájában megtestesülő nagy vívmánya éppen a filozófia konkrét történelmivé tétele és azonosítása a történelemmel.

A metafizikáról

Megtalálhatjuk-e a *Népszerű kézikönyv*ben a metafizika és a spekulatív filozófia bírálatát? Meg kell mondanunk, hogy a szerző elkerüli magát a metafizika fogalmát, mert mellőzi a történelmi mozgásnak, a keletkezésnek, és így magának a dialektikának a fogalmát is. Egy filozófiai állítást igaznak gondolni, egy meghatározott történelmi periódusban, azaz egy meghatározott történelmi tevékenység, egy meghatározott gyakorlat szükséges és elkerülhetetlen kifejezésének tartani, a következő periódusban pedig elavultnak és „haszontalannak", anélkül, hogy szkepticizmushoz és erkölcsi és ideológiai relativizmushoz jutnánk, azaz a filozófiát mint történelmiséget fognánk fel, kissé erős és nehéz szellemi művelet. A szerző viszont teljesen a dogmatizmushoz jut, éspedig a metafizikának egy, jóllehet naív formájához; ez már kezdettől fogva világos, a probléma felvetésének módjából, abból a szándékból,

hogy rendszeres „szociológiát" alkosson a gyakorlat filozófiájából: a szociológia ebben az esetben jelent éppen naív metafizikát. A bevezetés utolsó bekezdésében a szerző nem tud válaszolni néhány kritikus ellenvetésére, akik azt állítják, hogy a gyakorlat filozófiája csak konkrét történelmi művekben élhet. Nem sikerül kidolgoznia a gyakorlat filozófiájának koncepcióját mint „történelmi módszertant", s ezt mint „filozófiát", mint egyedüli konkrét filozófiát, azaz nem sikerül felvetnie és megoldania az igazi dialektika szempontjából azt a problémát, amelyet Croce vetett fel és próbált megoldani spekulatív szempontból. Történelmi módszertan helyett, filozófia helyett dogmatikusan felfogott és megoldott — ha ugyan nem merőben verbális módon megoldott — részletkérdések kazuisztikáját hozza létre, amilyen naív, olyan nagyképű paralogizmusokkal. Ez a kazuisztika még hasznos és érdekes is lehetne, ha annak mutatkoznék, ami valójában, nem tartva igényt másra, mint hogy a közvetlen gyakorlat számára hasznos, empirikus jellegű, megközelítő sémákat adjon. Egyébként érthető, hogy így kell lennie, mert a *Népszerű kézikönyvben* a gyakorlat filozófiája nem önálló és eredeti filozófia, hanem a metafizikus materializmus „szociológiája". Metafizikán a *Kézikönyv* csak az idealizmus spekulatív megfogalmazását, nem pedig minden rendszeres megfogalmazást, amely mint időn és téren kívüli elvont egyetemesség, történelmenkívüli igazságként tételeződik fel.

A *Népszerű kézikönyv*ben implicite meghúzódó filozófiát pozitivista arisztotelianizmusnak nevezhetnénk, a formális logika alkalmazásának a fizika és természettudományok módszereire. Az okság törvénye, a rendszeresség, a szabályosság, az egyformaság keresése helyettesíti a történelmi dialektikát. De hogyan következhet ebből a felfogásmódból a gyakorlat leküzdése, „megfordítása"? Az okozat mechanikusan sohasem múlhatja felül az okot vagy az okok rendszerét, tehát nem lehet más útja, mint egy lapos és vulgáris evolucionizmusé.

Ha a „spekulatív idealizmus" a szellem a priori kategoriáinak és szintézisének tudománya, vagyis a történelemellenes absztrakció egy formája, a *Népszerű kézikönyv*ben rejlő filozófia visszájára fordított idealizmus abban az értelemben, hogy a spekulatív kategóriákat nem kevésbé elvont és történelemellenes empirikus fogalmak és osztályozások helyettesítk.

A *Népszerű kézikönyv*ben a régi metafizika egyik legszembetűnőbb nyoma az az igyekezet, hogy mindent egy okra, az utolsó okra, a végső okra vezessen vissza. Rekonstruálni lehet az egyetlen és végső ok problémájának történetét, és kimutatható, hogy ez az „Isten keresésének" egyik megnyilvánulása. Ezzel a dogmatizmussal szemben emlékezzünk Engelsnek a „*Sozial. Akademiker*ben közzétett két levelére.

A „tudomány" fogalma

Az a felfogás, hogy a probléma nem más, mint törvények, állandó, szabályos, egyforma irányvonalak keresése, azzal a kissé gyermekes és naív módon felfogott követelménnyel kapcsolatos, hogy határozottan meg kell oldani a történelmi események előreláthatóságának gyakorlati problémáját. Miután a perspektívák különös felfordulásának „tűnik" az, hogy a természettudományok lehetővé teszik a természeti folyamatok fejlődésének előrelátását, ezért a történelmi módszertant csak akkor fogták fel „tudományosan", ha és amennyiben segít elvontan „előrelátni" a társadalom jövőjét.

Innen a lényeges okoknak, sőt a „legfőbb ok"-nak, az „okok oká"-nak a keresése. De a *Tézisek Feuerbachról* már előzetesen bírálták ezt az egyszerűsítő felfogást. Valójában „tudományosan"csak a harcot lehet előrelátni, de konkrét mozzanatait nem, hiszen ezek olyan állandó mozgásban levő szembenálló erők eredői, amelyeket sohasem lehet meghatározott mennyiségekre visszavezetni, mert a mennyiség állandóan minőséggé válik bennük. Valójában abban a mértékben „látunk előre", amilyen mértékben cselekszünk, önkéntes erőfeszítést fejtünk ki, tehát amilyen mértékben konkréten hozzájárulunk az „előrelátott" eredmény létrehozásához. Tehát az előrelátás nem mint a megismerés tudományos aktusa jelentkezik, hanem az erőkifejtés elvont kifejezésének, egy kollektív akarat létrehozása gyakorlati módjának bizonyul.

És hogyan lehetne az előrelátás megismerési aktus? Azt ismerjük meg, ami volt, vagy van, nem pedig azt, ami lesz, ami „nem-létező", tehát a meghatározás számára megismerhetetlen. Az előrelátás tehát csak egy gyakorlati aktus, amelynek — hacsak nem jelentéktelenség vagy időfecsérlés —, nem lehet más magyarázata, mint amit fent kifejtettünk. Helyesen kell felvetnünk a történelmi események előreláthatóságának problémáját, hogy módunkban legyen kimerítően bírálni a mechanikus kauzalizmus koncepcióját, hogy megfosszuk minden tudományos tekintélyétől, és bebizonyítsuk, hogy puszta mitosz, amely a múltban, bizonyos alárendelt társadalmi csoportok fejlődésének egy elmaradott periódusában, esetleg hasznos volt.

De magát a „tudomány" fogalmát kell kritikailag szétzúzni, abban a formájában, ahogy a *Népszerű kézikönyv* értelmezi; ezt a fogalmat önkényesen a természettudományokból kölcsönözték, mintha ez lenne az egyedüli, a voltaképpeni tudomány, ahogy azt a pozitivizmus leszögezte. De a tudomány szót a *Népszerű kézikönyv* sokféleképpen használja, néha explicit értelemben, máskor burkolt vagy alig vázolt jelentéssel. Az explicit jelentés az, amilyen jelentése a „tudománynak" a fizikai kísérletekben van. Máskor viszont úgy tűnik, mintha a módszert jelölné. De létezik-e módszer általában, és ha igen, jelent-e mást, mint filozófiát? Egyébként nem jelentene mást, mint formális logikát, de lehet-e ezt módszernek és tudománynak nevezni? Le kell szögezni, hogy minden kutatás saját módszerrel rendelkezik, és egy meghatározott tudományt épít, s a módszer együtt fejlődik és alakul ki ezzel a meghatározott kutatással és tudománnyal, s teljesen egy velük. Ha azt hisszük, hogy előremozdíthatjuk a tudományos kutatást egy olyan típusú metódus alkalmazásával, amelyet azért választottunk, mert egy rokontermészetű tudományágban jó eredményeket hozott, akkor különös tévelygést követünk el, aminek kevés köze van a tudományhoz. Vannak azonban általános kritériumok is, amelyek — mondhatjuk — minden tudós kritikai lelkiismeretét alkotják, akármilyen „szakos" is, ezekre pedig munkájuk során mindig ösztönösen ügyelniük kell. Így azt mondhatjuk, hogy nem mehet tudós számba az, aki a maga különös kritériumait illetően csekély biztonságról tesz tanúságot, aki nincs teljesen tisztában az alkalmazott fogalmakkal, aki nem ismeri és érti meg kellőképpen a tárgyalt problémák előző állapotát, aki nem elég óvatos a megállapításaiban, aki nem a szükségszerűség útján halad előre, hanem önkényesen és összefüggéstelenül, aki nemhogy számot vetne a megszerzett ismeretek hézagaival, hanem elhallgatja őket és beéri tisztán verbális megoldásokkal, ahelyett, hogy kijelentené, hogy ideiglenes állításokról van szó, amelyek újra napirendre kerülhetnek és továbbfejlődhetnek stb.

A *Tankönyv* számos polemikus utalására azt a megjegyzést tehetjük, hogy az idézett szerzők részéről a hibalehetőség rendszeresen figyelmen kívül marad, s ezért a könyv a legkülönfélébb nézeteket és a legellentmondóbb törekvéseket tulajdonítja annak a társadalmi csoportnak, amelyet a tudósok állítólag mindig képviselnek. Ez a megjegyzés egy általánosabb módszerbeli kritériumhoz kapcsolódik, nevezetesen ahhoz, hogy nem túlságosan „tudományos", vagy, egyszerűbben szólva, nem „túl komoly", ha ellenfeleinket a legostobábbak és legközépszerűbbek közül választják ki, vagy ellenfeleink nézetei közül a legkevésbé lényegeseket és legalkalmibbakat választjuk ki, s úgy vélekedünk, hogy az ellenfelet „teljesen megsemmisítettük", mert szétzúztuk egy másodrendű és véletlenszerű nézetét, vagy hogy megsemmisítettünk egy ideológiát vagy egy tanítást, mert sikerült kimutatnunk valamelyik harmadvagy negyedrangú harcosának elméleti elégtelenségét. Továbbá: „igazságosnak kell lennünk az ellenféllel", abban az értelemben, hogy igyekeznünk kell megérteni, amit valójában mondani akart, és nem szabad rosszindulatúan belekapaszkodnunk kifejezéseinek közvetlen és felszíni jelentésébe. Persze csak akkor, ha saját hiveink szellemi erejének és színvonalának emelését tűztük ki célul, s nem azt a közvetlen célt, hogy minden módon és eszközzel pusztaságot teremtsünk magunk körül. Abból a szempontból kell mérlegelnünk a dolgot, hogy saját híveinknek tehetséges és értelmes ellenfelekkel kell vitázniuk és a vita során álláspontjukat megvédelmezniük, nem pedig faragatlan és felkészületlen személyekkel, akik „tekintélyi érvekkel", vagy „érzelmi" úton győzhetők meg. Szükség van a hibalehetőség leszögezésére és igazolására, anélkül, hogy ezzel engednénk saját meggyőződésünkből, mert nem X vagy Y véleménye a fontos, hanem a közösségivé lett, társadalmi elemmé és erővé vált nézetek összessége: ezeket céfolnunk kell, legkimagaslóbb szószólóikon keresztül, akik emelkedett gondolkodásuk és közvetlen „érdektelenségük" folytán tiszteletünkre is érdemesek, s nem szabad azt gondolnunk, hogy ezzel már „megsemmisítettük" a megfelelő társadalmi elemet és erőt (ami merő felvilágosodáskori racionalizmus lenne), hanem csupán azt, hogy hozzájárultunk: 1. a megkülönböztetés és szétválasztás szellemének a mi oldalunkon tartásához és erősítéséhez; 2. ahhoz, hogy a mieink számára megteremtsük a talajt, ahol magukba szívhatják és átlelkesíthetik a saját létfeltételeiknek megfelelő saját, eredeti elméletüket.

Nem mellőzhetjük azt a megjegyzést, hogy a *Népszerű kézikönyv* számos hiányossága a „szónokiasság"-gal függ össze. A szerző az előszóban, mintegy dicsekvésképpen, emlékeztet művének „köznyelvi" eredetére. De ahogy már Macaulay megjegyezte a görögök szóbeli vitáival kapcsolatban, éppen a „szóbeli bizonyításokhoz" és a szónokok gondolkodásmódjához fűződnek a logika és az érvelés legmeghökkentőbb felszínességei. Ez egyébként nem csökkenti azoknak a szerzőknek a felelősségét, akik nem nézik át kinyomtatás előtt szóbeli fogalmazásaikat, s gyakran rögtönöznek, amikor is a logikai magvat nem egyszer gépies és véletlenszerű eszmetársítások helyettesítik. A legrosszabb az, amikor ebben a szónoki gyakorlatban a felületes gondolkodásmód megrögződik, és a kritikai fékek nem működnek többé. Össze lehetne állítani az *„ignoranciák"*, *„mutációk"*, *„felsorolások"* listáját, amelyek a *Népszerű kézikönyv*ben valószínűleg a szónoki „hévnek" tulajdoníthatók. Azt hiszem, jellegzetes példája ennek a Stammler professzornak szentelt fejezet, egyike a legfelületesebbeknek és legszofisztikusabbaknak.

A „külvilág" úgynevezett „valósága"

A valóság szubjektivista felfogása ellen irányuló egész polémia, a „külvilág objektív valóságának" „szörnyű" kérdésével rosszul indul, még rosszabbul folytatódik, s nagyrészt haszontalan és semmitmondó (utalok az 1931 június-júliusi londoni Történettudományi Kongresszuson benyújtott emlékiratra is). Egy „népszerű tanulmány" szempontjából az egész fejtegetés inkább a szellemi pedantéria viszketegségének tesz eleget, semmint valamilyen logikai szükségszerűségnek. Az egyszerű közönség még csak nem is hiszi, hogy a külvilág objektív léte egyáltalán kérdéses lehet. Elég így feltennünk a kérdést, és máris kitör a féktelen, harsány kacagás,. A közönség „hiszi", hogy a külvilág objektív valóság, de éppen itt adódik a kérdés: honnan ered ez a „hiedelem" és milyen „objektív" kritikai értéke van? Valójában ez a hiedelem vallásos eredetű, még ha az, aki osztozik benne, a vallást illetően közömbös is. Mivel minden vallás azt tanította és tanítja, hogy a világot, a természetet, a világmindenséget Isten az ember teremtése előtt teremtette, tehát az ember a világot már készen, egyszer s mindenkorra katalogizáltan és meghatározottan találta, ez a hiedelem a „közgondolkodás" vasszilárdságú adatává vált, és ugyanezzel a szilárdsággal él tovább még akkor is, amikor a vallásos érzület már megszűnt és kialudt. Így tehát, ha a szubjektivista felfogásnak a „komikum" segítségével való szétzuzása érdekében a közgondolkodásnak erre a tapasztalatára támaszkodunk, ennek inkább reakciós jelentősége van, rejtett visszatérést jelent a vallásos érzülethez; a katolikus írók és szónokok valóban ugyanehhez az eszközhöz folyamodnak, hogy ugyanilyen csípős nevetést váltsanak ki.[5] A *Népszerű kézikönyv* szerzője a londoni Kongresszushoz benyújtott emlékiratában hallgatólagosan válaszol erre az észrevételre (amely egyébként külsőleges jellegű, noha megvan a maga jelentősége), megjegyezve, hogy Berkeley, akitől a szubjektivista felfogás első kerek és befejezett megfogalmazása származik, érsek volt (amiből, úgy látszik, az elmélet vallásos eredetét kellene levezetni), majd kijelenti, hogy csak egy „Ádám" gondolhatja, aki először jár a világban, hogy ez csak azért létezik, mert ő elgondolja (itt is becsúszik az elmélet vallásos eredete, de nem sok vagy semmilyen meggyőző erővel).

A probléma viszont szerintem a következő: mivel magyarázható, hogy egy efféle világnézet, amely egyáltalán nem csekély jelentőségű, ma, ha közönség előtt fejtik ki, még a gyakorlat filozófusából is csak nevetést és fintort tud kiváltani? Legtipikusabb megnyilvánulása ez szerintem annak a távolságnak, amely a tudomány és az élet, a magasszintű kultúra „központi" irányához tartozó bizonyos értelmiségi csoportok és a nagy népi tömegek között kialakult: meg annak is, hogy a filozófia nyelve zsargonná vált, amely ugyanazt a hatást kelti, mint egy bohóc. De ha száműzzük a „közgondolkodást", a gyakorlat filozófusának akkor is magyarázatot kellene keresnie arra, hogy mi ennek a felfogásnak a valódi jelentősége, miért született meg és terjedt el az értelmiség körében, és miért nevetteti meg a közgondolkodást. Bizonyos, hogy a modern filozófia a szubjektivista felfogást legteljesebb és leghaladottabb formá-

[5] Az egyház (a jezsuiták és főleg az újskolasztikusok: a louvaini egyetem és a milanói Szent Szív révén) igyekezett felszívni a pozitivizmust, sőt, fel is használja ezt az okoskodást arra, hogy a tömeg előtt az idealizmust nevetségessé tegye: „Az idealisták azok, akik azt gondolják, hogy a harangtorony csupán azért létezik, mert te elgondolod; ha, nem gondolnád el, a harangtorony nem léteznék többé."

jában tette magáévá, hiszen ebből a felfogásból és ennek túlhaladásaként született meg a történelmi materializmus, amely a felépítmények elméletében realisztikus és történeti nyelven fejezi ki azt, amit a hagyományos filozófia spekulatív formában fejezett ki. Ennek az itt alig érintett kérdésnek a bizonyítása a legnagyobb kulturális jelentőséggel bírna, mivel véget vetne a jelentéktelen és haszontalan viták egész sorának, és lehetővé tenné a gyakorlat filozófiájának szerves fejlődését egészen addig, amíg nem válik a magas szintű kultúra hegemón képviselőjévé. Meglepő, hogy sohasem szögezték le és fejtették ki megfelelően, milyen kapcsolatban van az az idealista állítás amely szerint a való világ az emberi szellem alkotása, a gyakorlat filozófiájának azzal az állításával, hogy valamennyi ideológia történeti és mulandó, mert az ideológiák a szerkezet kifejeződései, és annak változásaival együtt változnak.

Ez a kérdés szoros kapcsolatban áll — és ez érthető — az úgynevezett egzakt vagy fizikai tudományok értékének kérdésével, és azzal, hogy az utóbbiak a gyakorlat filozófiájának kereteiben szinte fétissé váltak, sőt, a világ egyetlen és igaz filozófiájának vagy ismeretének helyzetére tettek szert.

De mit értsünk a valóság szubjektivista felfogásán? Vállalhatjuk-e bármelyiket is a számos szubjektivista elmélet közül, amelyeket a filozófusok és professzorok egész sora ötlött ki, egészen a szolipszistákig? Nyilvánvaló, hogy a gyakorlat filozófiája ebben az esetben is csak a hegelianizmussal hozható kapcsolatba, amely ennek a felfogásnak a legteljesebb és legzseniálisabb formáját képviseli, s az utána következő elméletekből csak néhány részletkérdést és eszköz-értéket vehetünk figyelembe. És fel kell majd kutatni a bizarr formákat, amelyeket ez a felfogás akár követőinél, akár többé-kevésbé értelmes kritikusainál öltött. Így emlékeztetni kell arra, amit Tolsztoj ír a *Gyermekkorom és ifjúságom emlékei*ben: elbeszéli, hogy annyira lelkesedett a valóság szubjektivista felfogásáért, hogy gyakran szédülés fogta el, mert hirtelen hátrafordult, meg lévén győződve arról, hogy megragadhatja a pillanatot, amikor semmit sem lát, mert szellemének nem volt ideje a valóságot „megalkotni" (vagy valami ehhez hasonlót: Tolsztoj szövege jellegzetes és irodalmilag nagyon érdekes.[6] Így *A kritikai filozófia irányvonalai* c. munkájában Bernardino Varisco ezt írja: „Fellapozok egy újságot, hogy tájékozódjam a friss eseményekről; önök azt állítják, hogy az eseményeket én alkottam meg az újság fellapozásával?" Hogy a szubjektivista tételnek Tolsztoj ennyire közvetlen és mechanikus jelentőséget tulajdonított, azt meg lehet magyarázni. De nem meglepő-e, hogy Varisco így írhatott, aki — ha ma a vallás és a transzcendentális dualizmus felé orientálódik is, komoly tudós és ismernie kellene tárgyát? Varisco bírálata megegyezik a közgondolkodáséval, s figyelemre-

[6] Vö. Tolsztoj: *Önéletrajz* I. kötet *(Gyermekkor-Serdülőkor;* a *Serdülőkor* XIX. fejezete, ugyanezzel a címmel): „De egyetlen filozófiai áramlat sem nyűgözött le annyira. mint a szkepticizmus, amely egy bizonyos pillanatban az őrülethez közeli állapotba vitt. Azt képzeltem, hogy rajtam kívül nincs a világon senki és semmi, hogy a tárgyak nem tárgyak, hanem képek, amelyek csak akkor jelennek meg előttem, ha figyelmemet rájuk irányítom, s mihelyt nem gondolok már rájuk, azonnal eltűnnek. Szóval egyetértettem Schellinggel abban, hogy nem a tárgyak léteznek, hanem hozzájuk való viszonyunk. Voltak pillanatok, amikor ennek a *rögeszmének* a hatása alatt az őrület határáig jutottam, olyannyira, hogy hirtelen az ellenkező oldalra fordultam, azt remélve, hogy meglepem az űrt *(le néant)*, ott, ahol nem vagyok". Tolsztoj példáján kívül emlékezzünk arra a tréfás formára, ahogyan egy újságíró a „hívatásos vagy hagyományos" filozófust ábrázolta (mint Croce *A filozófus* c. fejezetben), aki évek óta az asztalkájánál ül, és tintartóját bámulva kérdi: „Ez a tintartó *bennem van, vagy kívülem?*"

méltó, hogy az idealista filozófusok éppen ezt a bírálatot nem veszik számításba holott rendkívül fontos szerepe van egy bizonyos gondolkodásmód és kultúra elterjedésének megakadályozásában. Emlékeztethetünk Mario Missirolinak egy cikkére az *Italia Letterariá*ban, ahol Missiroli azt írja, hogy fölöttébb zavarba jönne, ha átlagos közönség előtt egy újskolasztikussal szemben a szubjektivista álláspontot kellene megvédenie: Missiroli észreveszi tehát, hogyan igyekszik a katolicizmus az idealista filozófia versenytársaként megkaparintani a fizikát és a természettudományokat. Másutt Missiroli megjósolta a spekulatív filozófia dekadenciájának korszakát, valamint a tapasztalati és „realista" tudományok növekvő terjedését (ebben a második írásában azonban, amely a Saggiatorénál jelent meg, az antiklerikalizmus hullámát is megjósolja, azaz, úgy látszik nem hisz többé abban, hogy a tudományokat a katolicizmus megkaparinthatja). Így emlékeztetünk Roberto Ardigo *Scritti vari* (Különféle írások) című kötetében, amelyet G. Marchesini gyűjtött össze és szerkesztett (Lemonnier, 1922), a „tökfej-vitára"; egy vidéki klerikális lapocska cikkírója (a Püspöki Kúria papja), le akarván járatni Ardigót a közvélemény előtt, azt írta róla, hogy „egyike ama filozófusoknak, akik azt állítják, hogy a székesegyház (a mantovai vagy egy más városé) csupán azért létezik, mert ők elgondolják, és amikor már nem gondolják el, a székesegyház eltűnik stb." — mélységesen felháborítva ezzel Ardigót, aki pozitivista volt, és egyetértett a katolikusokkal a külvilág felfogásának módjában.

Ki kell mutatni, hogy a „szubjektivista" felfogás, miután egyrészt a transzcendencia filozófiájának, másrészt a közgondolkodás és a filozófiai materializmus naív metafizikájának bírálatául szolgált, csak a felépítmények koncepciójában találhatta meg igazolását és történelmi magyarázatát, spekulatív formájában pedig nem más, mint puszta filozófiai románc.[7]

A *Népszerű kézikönyv*ről meg kell jegyeznünk, hogy a szubjektivista felfogást abban a formában adja elő, amelyben a közgondolkodás teszi bírálat tárgyává, a külvilág objektív valóságának felfogását pedig a legútszélibb és legkritikátlanabb alakjában teszi magáévá, még csak nem is gyanítva, hogy ezt a felfogást a miszticizmus vádjával illethetik, ahogy azt meg is tették.[8] Csakhogy ezt a felfogást elemezve, elég nehéz a külső objektivitás álláspontját igazolni, ha ilyen mechanikusan értelmezik. Ezek szerint létezhetnék egy társadalmon és történelmen kívüli objektivitás? De ki fogja ezt az objektivitást megítélni? Ki fog az efféle „magábanvaló kozmikus álláspont"-ra helyezkedni, és mit jelenthet az ilyen álláspont? Nagyon is tartható az a vélemény, hogy az istenfogalom maradványáról van szó, méghozzá egy ismeretlen Isten misztikus felfogásának maradványáról. Engelsnek az a formulája, hogy „a világ valóságos egysége anyagiságában van, és ezt . . . a filozófia és a természettudomány hosszas és hosszadalmas fejlődése bizonyítja",[9] a helyes felfogás csíráját tartalmazza, mert az objektív valóság bizonyítása végett a történelemhez és az emberhez folya-

[7] A klasszikus német filozófia kissé reálisabb értelmezésére utal G. De Ruggiero recenziója B. Constant posztumusz írásairól (úgy emlékszem, leveleiről), amelyek a *Criticá*ban jelentek meg néhány évvel ezelőtt. (Recenzió B. Constant *Journal intime et lettres a sa famille* c. írásairól, a *Critica* 1929. január 20-i számában. — A szerkesztőség jegyzete).

[8] A londoni Kongresszuson benyújtott emlékiratában a *Népszerű kézikönyv* szerzője utal a miszticizmus vádjára; Sombartnak tulajdonítja, és megvetően azzal intézi el, hogy Sombart bizonyára Crocétól vette át.

[9] Engels: *Anti—Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 46. o.

modik. Az „objektív" mindig „emberileg objektív"-et jelent, ami pontosan megegyezhet a „történelmileg szubjektív"-vel, vagyis „objektív" annyi volna, mint „egyetemesen szubjektív". Az emberi megismerés annyiban objektív, amennyiben a megismerés az egész *történelmileg* egyesített emberi nem számára reális egy egységes kulturális rendszerben; a történelmi egyesülésnek ez a folyamata azonban az emberi társadalmat szétszaggató belső ellentmondások eltűnésével megy végbe, amelyek csoportok kialakulását idézik elő, és nem konkrét-egyetemes, hanem lényegük gyakorlati eredete folytán eleve ingatag ideológiák születéséhez vezetnek. Harc folyik tehát az objektivitásért (a részleges és hamis ideológiáktól való megszabadulásért), s ez a harc ugyanaz, mint az emberi nem kulturális egyesítéséért vívott küzdelem. Amit az idealisták „szellem"-nek neveznek, nem kiinduló-, hanem végpont, a felépítmények együttese, amelyek útban vannak a konkrét és objektíven egyetemes egyesülés felé, nem pedig egységes előfeltevés stb.

A tapasztalati tudomány teremtette meg azt a talajt, ahol ez a kulturális egység eddig a legnagyobb kiterjedését érte el: a megismerésnek az az eleme volt, amely leginkább hozzájárult a „szellem" egyesítéséhez, egyetemesebbé alakításához; a legtárgyiasultabb és konkréten a legegyetemesebbé tett szubjektivitás.

Az „objektív" fogalma a metafizikus materializmusban az emberen kívül is létező objektivitást akarja jelenteni; de amikor leszögezik, hogy valóság akkor is léteznék, ha ember nem volna, akkor vagy metaforában beszélnek, vagy egy bizonyos miszticizmusba esnek. A valóságot csak az emberhez való viszonyában ismerjük, s mert az ember történelmi alakulás, a megismerés és a valóság is alakulás, az objektivitás is alakulás stb.

Engelsnek az a megfogalmazása, hogy „a világ valóságos egységét a filozófia és a természettudomány hosszas és hosszadalmas fejlődése bizonyítja", elemzésre és pontos meghatározásra vár. Tudományon a tudósok elméleti tevékenységét, vagy gyakorlati-kísérleti tevékenységét, vagy a két tevékenység szintézisét értjük-e? Azt mondhatnánk, hogy ebben lelhető fel a valóságra jellemző egységes folyamat, a tudós kísérleti tevékenységében, amely az ember és a természet közötti dialektikus közvetítés első modellje, az elemi történelmi sejt, melynek segítségével az ember a technológián keresztül kapcsolatba lép a természettel, megismeri és uralkodik rajta. Nem fér kétség ahhoz, hogy a kísérleti módszer megszilárdulása a történelem két világát választja el, két korszakot, s megkezdi a teológia és a metafizika felbomlásának korszakát, a modern gondolkodás fejlődéséét, amelyet a gyakorlat filozófiája tetőz be. A tudományos tapasztalat első sejtje az új termelési módszernek, az ember és a természet közötti tevékeny egyesülés új formájának. A kísérletező tudós egyben munkás is, nem csupán gondolkodó, és gondolkodását szakadatlanul ellenőrzi a gyakorlat és viszont, míg végül kialakul elmélet és gyakorlat tökéletes egysége.

Az újskolasztikus Casotti (Mario Casotti: *Tanító és tanuló*. 49, o.) ezt írja: „A természettudósok és a biológusok kutatásai előfeltételezik, hogy az élet és a reális szervezet már létezik". Ez a megfogalmazás közeledik az *Anti-Dühring*éhez.

A katolicizmus egyetért az arisztotelizmussal a valóság objektivitásának kérdésében.

Ahhoz, hogy pontosan értsük, milyen jelentésekkel rendelkezhet a külvilág realitásának problémája, célszerű lenne kifejteni a „Kelet" és „Nyu-

gat" fogalmak példáját, amelyek „objektív értelemben valóságosak", jóllehet az elemzés során megegyezéses, azaz „történelmi-kulturális" „konstrukció"-nak bizonyulnak, (a „mesterséges" és „megegyezéses" terminus gyakran a civilizáció fejlődése által létrehozott „történelmi" tényeket jelöl, nem pedig racionalista módon önkényes vagy egyénileg kimesterkélt konstrukciókat). Emlékeztetnünk kell Russell egyik könyvecskéjének példájára is[10]. Russell körülbelül a következőket mondja: „Nem gondolhatjuk el az ember földi létezése nélkül London és Edinburgh létezését, de elgondolhatjuk annak a két pontnak a létezését a térben, ahol ma London és Edinburgh van, az egyik Északon, a másik Délen". Azt az ellenvetést tehetnénk, hogy ha nem gondoljuk el az ember létezését, az „elgondolást" sem gondolhatjuk el, általában semmi olyan tényre vagy viszonyra nem gondolhatunk, amely csak azért létezik, mert az ember létezik. Mit jelentene Észak-Dél, Kelet-Nyugat ember nélkül? Valóságos viszonyok ezek, s mégsem léteznének ember nélkül és a civilizáció fejlődése nélkül. Világos, hogy Kelet és Nyugat önkényes, megegyezéses konstrukciók, azaz történelmiek, mivel a reális történelmen kívül a Föld minden pontja egyidejűleg Kelet és Nyugat. Tisztán kitűnik ez abból a tényből, hogy ezek a terminusok általában nem egy feltételezett és melankolikus ember szempontjából kristályosodtak ki, hanem a művelt európai osztályok szempontjából, amelyek világhegemóniájuk révén mindenütt elfogadtatták azokat. Japán nemcsak Európa számára Távol-Kelet, hanem talán a kaliforniai amerikai és maga a japán szemében is, aki az angol politikai kultúra hatására Egyiptomot nevezi Közel-Keletnek. Így a földrajzi terminushoz tapadt történelmi tartalom folytán a Kelet és Nyugat kifejezések végül is különböző civilizációs együttesek meghatározott viszonyainak jelzéseivé váltak. Az olaszok például Marokkót gyakran „keleti" országnak mondják, hogy a mohamedán és arab civilizációra utaljanak. Ezek az utalások mindamellett reálisak, valódi tényeknek felelnek meg, lehetővé teszik a földi és tengeri utazásokat, megérkezésünket pontosan oda, ahova szándékunkban állt eljutni, a jövő „előrelátását", a valóság tárgyiasítását, a külvilág objektivitásának megértését. Az ésszerű és a valóságos azonosulnak.

Úgy látszik, ha nem értjük ezt a viszonyt, nem érthetjük meg a gyakorlat filozófiáját sem, nem érthetjük meg az idealizmussal és a mechanikus materializmussal szembeni álláspontját, a felépítmény elméletének jelentőségét és értelmét. Nem pontos Crocénak az a megállapítása, hogy a gyakorlat filozófiája a hegeli „eszmét" a struktúra „fogalmával" helyettesítette. A hegeli „eszme" egyaránt feloldódik a struktúrában és a felépítményben, s az a mód, ahogyan a filozófiát felfogjuk, teljes egészében „historizálódik", vagyis a filozofálásnak új, az előzőnél konkrétebb és történelmibb módja van születőben.

Jegyzet. Tanulmányozni kell Lukács professzornak a gyakorlat filozófiájával kapcsolatos álláspontját. Úgy tűnik, Lukács azt állítja, hogy dialektikáról csak az emberi történelem vonatkozásában beszélhetünk, a természetet illetően nem. Lehet, hogy téved, lehet, hogy igaza van. Téved, ha állításával dualizmust tételez fel a természet és az ember között, mert ez a természetfelfogás a vallást és a görög-keresztény filozófiát jellemzi, valamint az idealizmust is, amely valójában csak szavakban tudja egyesíteni és kapcsolatba hozni az embert a természettel. De ha az emberi történelmet természettörténetnek is kell értenünk (a tudománytörténet révén is), hogyan volna a dialektika elválasztható a természettől? Lukács talán, a *Népszerű kézikönyv* barokk elméleteinek reakciójaképpen, az ellenkező hibába esett, egy bizonyos idealizmus hibájába.

[10] Bertrand Russell: *A filozófia problémái* (olaszul). *Collezione Scientifica Sonzogno*, 5. sz.

A régebbi filozófiák megítélése

A szubjektivizmus felületes bírálata a *Népszerű kézikönyv*ben részét képezi egy általánosabb kérdésnek, a régebbi filozófiákkal és filozófusokkal kapcsolatos magatartásnak. Ha az egész filozófiai múltat lázálomnak és őrültségnek minősítjük, nemcsak a történelemellenesség hibáját követjük el, azt az anakronisztikus igényt támasztva, hogy a múltban ugyanúgy kellett volna gondolkodni, ahogyan ma, hanem a metafizika félreérthetetlen hatásáról teszünk tanúságot, feltételezve egy minden időkre és minden országban érvényes dogmatikus gondolkodásmódot, amely mércéül szolgál az egész múlt megítéléséhez. A módszeres történelemellenesség nem más, mint metafizika. A filozófiai rendszerek meghaladása nem zárja ki, hogy történelmileg érvényesek voltak, és szükségszerű funkciót töltöttek be: elévülésüket a történelem egész menete és a valódi dialektika szemszögéből kell tekintetbe venni; az a megállapítás, hogy *méltók* voltak a bukásra, nem valamilyen „objektív" szempont alapján kimondott erkölcsi vagy gondolkodáshigiéniai ítélet, hanem dialektikus-történelmi ítélet. Emlékeztethetünk rá, hogyan magyarázza Engels azt a múltra is mindenkor érvényes hegeli tételt, hogy „minden ésszerű valóságos, és a valóságos ésszerű".

A *Kézikönyv* a múltat „irracionálisnak" és „szörnyűségesnek" ítéli, a filozófia történetét pedig a teratológia (a torzalakok tana) történetévé változtatja, mert metafizikus álláspontból indul ki. (A *Kiáltvány* viszont a legemelkedettebb hangnemben magasztalja a haladó világot.) Ha a múlt megítélésének ez a módja elméleti hiba, eltérés a gyakorlat filozófiájától, lehet-e bármilyen nevelő hatása, ösztönözhet-e erőkifejtésre? Aligha, hiszen a kérdés arra a feltevésre korlátozódnék, hogy csupán azért vagyunk valamik, mert a mai időkben születtünk, s nem valamelyik elmúlt században. De mindig volt múlt és jelenkor, s a „kortárs" cím csak viccnek jó.[11]

Az immanencia és a gyakorlat filozófiája

A *Kézikönyv*ben a szerző megjegyzi, hogy a gyakorlat filozófiája használja ugyan az „immanencia" és az „immanens" terminusokat, de „nyilvánvalóan" csak „metaforikus" értelemben. Kitűnő. De megmagyaráztuk-e ezzel, mit jelent „metaforikusan" az „immanencia" és „immanens" szó? Miért használja a szerző továbbra is ezeket a terminusokat, miért nem helyettesíti őket másokkal? Csak azért, mert fél új szavakat alkotni? Amikor egy új világnézet lép az előző helyébe, többnyire továbbra is az előző nyelvezetét használja, de metaforikusan. Az egész nyelv a metaforák állandó folyamata, és a szemantika története a kultúrtörténet egyik aspektusa: a nyelvezet élő valami, és ugyanakkor az élet és a civilizációk kövületeinek múzeuma is. Amikor a „disastro" (szerencsétlenség) szót használom, senki sem vádolhat azzal, hogy hiszek az „asztrológiában" (csillagjóslás), és amikor azt mondom: „Bacchusra", senki sem hiheti azt, hogy a pogány istenek imádója vagyok. Mindamellett ezek a kifejezések azt bizonyítják, hogy a modern civilizáció a pogány vallásból és a csillagjóslásból is származott. Az „immanencia" ter-

[11] Egy ostoba francia polgár az anekdota szerint rányomatta a névjegyére a „kortárs" szót: senkinek hitte magát, s egy szép napon felfedezte, hogy mégiscsak valaki, mégpedig „kortárs".

minusnak a gyakorlat filozófiájában megvan a metafora mögött a maga pontos jelentése, és ezt pedig meg kellett volna határozni és pontosan körülhatárolni; ez a definíció valójában igazi „elmélet" lett volna. A gyakorlat filozófiája az immanencia filozófiáját folytatja, de megtisztítja minden metafizikus apparátusától, és a történelem konkrét területére vezeti. A szóhasználat csak abban az értelemben metaforikus, hogy a régi immanenciát túlhaladtuk, de mégis mindig feltételezzük mint láncszemet a gondolkodás történetében, amelyből az új megszületett. Egyébként az immanencia új fogalma csakugyan teljesen újnak mondható? Úgy látszik, hogy Giordano Brunóban például számos nyoma van ennek az új felfogásnak; s a gyakorlat filozófiájának megalapítói ismerték Brunót. Ismerték, és Bruno több művéhez széljegyzeteket készítettek. Egyébként Bruno hatással volt a klasszikus német filozófiára is stb. Ime, milyen sok problémája van a filozófia történetének, amelyeket nem lenne haszontalan tanulmányozni.

A nyelv és a metaforák közötti kapcsolat kérdése nem egyszerű, éppen ellenkezőleg. A nyelv pedig mindig metaforikus. Talán nem szögezhetjük le kereken, hogy minden beszéd metaforikus a szóban forgó dologhoz vagy anyagi és érzékelhető tárgyhoz (vagy elvont fogalomhoz) képest, nehogy túlságosan kitágítsuk a metafora fogalmát, azt azonban kijelenthetjük, hogy a jelenlegi nyelv metaforikus azokhoz a jelentésekhez és ahhoz az ideológiai tartalomhoz képest, amellyel a szavak a civilizáció előző korszakaiból rendelkeztek. Egy szemantikai értekezés — például Michel Brealsé — kezünkbe adhatja meghatározott szó-csoportok szemantikai változásainak történetileg és kritikailag rekonstruált katalógusát. Ha nem tartjuk szem előtt ezt a tényt, azaz ha nincs kritikai és történeti fogalmunk a nyelv jelenségéről, számos hibát követhetünk el mind a tudomány, mind a gyakorlat terén: 1. esztétikai jellegű hiba, amely ma egyre inkább korrigálódik, de a múltban uralkodó volt, az, hogy egy-egy kifejezést másoktól eltérően „szép"-nek minősítenek önmagában, mint kikristályosodott metaforát; a szónokok és a nyelvtudósok rajonganak bizonyos szavacskákért, amelyekben a jó ég tudja, miféle elvont művészi erényeket és lényegiségeket fedeznek fel. A filológus teljesen könyvízű boldogságát, amely bűzlik bizonyos etimológiai vagy szemantikai elemzésektől, összetévesztik a valóban művészi élvezettel: a közelmúltban találkozhattunk ennek patologikus esetével Giulio Bertoni *Nyelv és költészet* című írásában; 2. sok követőre talál a rögzített és egyetemes nyelvek utópiája; 3. önkényes hajlam a neológiára (értelmetlen szavak képzése, az elmebaj tünete — a szerk.), abból a kérdésből eredően, amelyet Pareto és a pragmatisták vetettek fel „a nyelvvel mint hibaforrással" kapcsolatban. Pareto és a pragmatisták, mivel azt hiszik, hogy egy új világnézetet hoztak létre, vagy legalábbis megújítottak egy bizonyos tudományt (tehát, hogy a szavakat új jelentéssel, vagy legalábbis új árnyalattal látták el, vagy új fogalmakat alkottak), szembetalálkoznak azzal a ténnyel, hogy a hagyományos szavak — elsősorban a közhasználatban, de a művelt osztályok nyelvében, sőt, azoknak a szakembereknek a szóhasználatában is, akik magával a tudománnyal foglalkoznak — tartalmuk megújítása ellenére is megtartják régi jelentésüket és ellenállást fejtenek ki. Pareto külön „szótárt" állít össze, kinyilvánítva azt a törekvését, hogy megteremtse saját „tiszta" vagy „matematikai" nyelvét. A pragmatisták elvont elméleteket gyártanak a nyelvről mint hibaforrásról (lásd G. Prezzolini könyvecskéjét). De meg lehet-e fosztani a nyelvet metaforikus és extenzív jelentésétől? Nem lehet. A nyelv az egész

civilizáció átalakulásával alakul át, mert új osztályok bukkannak fel a kultúra mezején, mert egy nemzeti nyelv hegemóniára tesz szert más nyelvekkel szemben stb., mégpedig úgy, hogy metaforikusan bekebelezi az előző civilizációk és kultúrák szavait. Senki sem hiszi ma, hogy a „dis-astro" szó (dis-astro-szerencsétlenség; dis — fosztóképző; astro — csillag; a szerk.) az asztrológiához kapcsolódik, és senki sem fog előítéleteket táplálni annak nézetei felől, aki használja; éppígy egy ateista is használhatja a „dis-grazia" szót (szerencsétlenség, beleset; grazia — kegyelem —, a szerk.), anélkül, hogy a predesztináció hívének tartanák stb. Az új „metaforikus" jelentés együtt terjed el az új kultúrával, amely egyébként vadonatúj szavakat is létrehoz és pontos jelentéssel vesz kölcsön más nyelvektől, tehát a fényudvar nélkül, amely az eredeti nyelvben körülfogta őket. Így valószínű, hogy az „immanencia" terminust sokan először csak azzal az új „metaforikus" jelentéssel ismerik meg, fogják fel és használják, amelyet a gyakorlat filozófiájától kapott.

A nomenklatúra és a tartalom kérdései

Az értelmiségnek mint kikristályosodott társadalmi kategóriának (amelyik tehát önmagát megszakítatlan folytonosságnak észleli a történelemben, vagyis függetlennek a csoportok harcaitól, nem pedig ama dialektikus folyamat kifejeződésének, amelynek révén minden uralkodó társadalmi csoport kialakítja saját értelmiségi kategóriáját) az az egyik jellemvonása, hogy az ideológiai szférában a fogalmak azonos nomenklatúrája alapján egy korábbi intellektuális kategóriához kapcsolódik. Minden új történelmi szervezet (társadalmi típus) új felépítményt teremt, amelynek szakképzett képviselői és zászlóvívői (az értelmiségiek) maguk sem foghatók fel másként, mint „új" értelmiségieknek, akik az új helyzet szülöttei, s nem az előző értelmiség folytatói. Ha az „új" értelmiségiek, az előző „intelligencia" közvetlen folytatóinak tüntetik fel magukat, egyáltalában nem „újak", vagyis nem az új történelmi helyzetet szervesen képviselő új társadalmi csoporthoz kötődnek, hanem a történelmileg túlhaladott társadalmi csoport konzervatív és megkövült hulladékát alkotják) ami annyi, mintha azt mondanánk, hogy az új történelmi helyzet nem érte még el a fejlődésnek azt a fokát, ahol új felépítményeket hozhatna létre, hanem még mindig a régi történelem szúette burkában él).

Azt is figyelembe kell venni, hogy nincs olyan új történelmi helyzet, még a legradikálisabb változás esetén sem, amelyik a nyelvet teljesen, legalábbis külső, formális megjelenésében átalakítaná. De a nyelv tartalmának meg kell változnia, még ha nehéz is azonnal pontos tudomást szerezni az ilyen változásról. A jelenség másrészt történelmileg összetett és bonyolult az új társadalmi csoport különféle rétegeit jellemző különféle kultúrák fennállása miatt, amelyek egynémelyike, az ideológia területén, még mindig régebbi történelmi helyzetek kultúrájának foglya, néha egy olyan kultúráé, amelyet a legutóbbi időkben haladtak túl. Egy osztály, még ha némelyik rétege megmarad is a ptolemaioszi világfelfogás mellett, igen fejlett történelmi helyzetet képviselhet; ezek az ideológiailag elmaradott rétegek (vagy legalábbis a világnézet bizonyos ágaiban elmaradottak, mert világnézetük még összefüggéstelen és ösztönös) gyakorlatilag, azaz gazdasági és politikai ténykedésükben mégis rendkívül haladók. Ha az értelmiségieknek az a feladatuk, hogy megszabják és megszervezzék az erkölcsi és intellektuális reformot, azaz felzárkóztassák a kultúrát a gyakorlati ténykedéshez, akkor világos, hogy a „kikristályosodott" értelmi-

ségiek konzervatívak és reakciósak. Mert míg az új társadalmi csoport legalább az elszakadását és különbségét érzi az előzőtől, ők még ezt a különbséget sem érzik, hanem azt gondolják, hogy újra a múlthoz kapcsolódhatnak.

Másrészt nem azt mondjuk, mintha a múlt egész örökségét el kellene vetnünk: vannak „eszközértékek", amelyeket mindenképpen hiánytalanul át kell vennünk, hogy tovább dolgozzunk rajtuk és finomítsuk őket. De hogyan különböztessük meg az eszközértéket a múlékony és minden további nélkül elutasítandó filozófiai értéktől? Gyakran előfordul, hogy valamely múltbeli irányzat múlékony filozófiai értékének elfogadása miatt elutasítanak egy más irányzathoz tartozó eszközértéket, mert ellentmond az előbbinek, még ha ez az eszközérték hasznos volna is az új történelmi-kulturális tartalom kifejezésére nézve.

Így láttuk, hogy a „materializmus" terminust a szerző elfogadta régi tartalmával, az „immanencia" terminust viszont elvetette, mivel a múltban meghatározott kultúrtörténeti tartalma volt. Az a nehézség, hogy az irodalmi kifejezést a fogalmi tartalomhoz szabják, valamint a terminológiai kérdések összekeverése a lényeges kérdésekkel és fordítva, jellemző a filozófiai dilettantizmusra, a történelmi érzék hiányára a kulturális fejlődési folyamat különböző mozzanatainak megragadásában, egyszóval az antidialektikus, dogmatikus felfogásra, amely a formális logika absztrakt szkémáinak rabja.

A „materializmus" szót, ahogyan a XIX. század első felében használták, nemcsak szűk szakmai-filozófiai jelentése szerint kell értenünk, hanem abban a szélesebb értelemben, amelyre polemikusan tett szert a modern kultúra keletkezésekor és győzelmes kibontakozásakor Európa-szerte fellángoló vitákban. Materializmusnak neveztek minden olyan filozófiai tant, amely kizárta a gondolkodás birodalmából a transzcendenciát — tehát valójában nemcsak a panteizmust és az immanentizmust hívták materializmusnak, hanem minden gyakorlati magatartást, amelyet a politikai realizmus ihletett, amely tehát ellene szegült a politikai romantika bizonyos romboló irányzatainak, például Mazzini vulgarizált s csak „küldetésekről" és „eszményekről" papoló tanainak és más efféle zavarosságoknak és érzelgős elvontságoknak. A katolikusok ma is folyó vitáiban a materializmus szót gyakran ebben az értelemben használják; a materializmus a szűk értelemben vett, tehát vallási spiritualizmus ellentéte, s így a francia szenzualizmuson és felvilágosodáson kívül belefoglalják az egész hegelizmust és általában a klasszikus német filozófiát. A mindennapi gondolkodás terminusaiban materializmusnak azt nevezik, ami az élet célját ezen a földön keresi, nem a paradicsomban. A középkori termelés kereteiből kilépő minden gazdasági tevékenység „materializmus" volt, mert „öncélnak" látszott, gazdaságnak a gazdaságért, tevékenységnek a tevékenységért, ahogy ma az átlageurópai számára „materialista" Amerika, mert a gépek alkalmazása, valamint az üzemek és üzletek tömege túllép egy bizonyos határon, amely az átlageurópai szemében „helyesnek" tűnik, s amelyen belül a „szellemi" igények nem halnak el. Így a hűbéri kultúrának a fejlődő burzsoázia elleni polemikus visszavágását ma az európai polgári kultúra teszi magáévá, egyrészt az európainál fejlettebb kapitalizmus ellen, másrészt az alárendelt társadalmi csoportok gyakorlati tevékenysége ellen, amely eleinte és egy egész történelmi korszakon keresztül — azaz mindaddig, amíg ezek a csoportok létre nem hozták saját gazdaságukat és saját társadalmi struktúrájukat — nem lehet más, mint első sorban gazdasági természetű, vagy legalábbis gazdasági és strukturális terminusokban kifejeződő tevékenység. A materializmus ilyetén

felfogásának nyomait a nyelv is megőrzi: a német *geistlich* „egyházi"-t is jelent, a klérushoz tartozót, éppúgy, mint az orosz *duhovnij;* s hogy ez a felfogás van túlsúlyban, azt a gyakorlati filozófia számos szerzője is tanúsítja, aki a vallást, a teizmust stb. tekinti — helyesen — tájékozódási pontnak, hogy a „következetes" materialistákat felismerje.

Annak, hogy a történelmi materializmust a hagyományos metafizikus materializmusra szűkítik, egyik — talán döntő — oka abban keresendő, hogy a történelmi materializmus szükségképpen a filozófiai túlnyomóan kritikai és polemikus szakasza volt, amikor tökéletes és befejezett rendszerre lett volna szükség. De a tökéletes és befejezett rendszereket mindig egy-egy filozófus alkotja meg, s ezek a rendszerek történelmileg időszerű, azaz a korabeli életfeltételeknek megfelelő részük mellett mindig tartalmaznak egy elvont, „nem történelmi" részt is, abban az értelemben, hogy ez a rész az előző filozófiákhoz kötődik, s a rendszerépítés külsőleges és iskolás szükségleteinek felel meg, vagy személyes idioszinkráziának (kóros érzékenységnek) tulajdonítható; ezért semmiféle egyéni rendszer vagy irányzat nem nevezhető egy korszak filozófiájának: csak valamennyi egyéni filozófia és irányzat összessége lehet az, kiegészítve a tudomány, a vallás és a közgondolkodás nézeteivel. Ki lehet-e mesterségesen alakítani egy ilyen típusú rendszert egyének és csoportok munkájával? A kritikai tevékenység az egyedüli lehetséges, kiváltképpen abban az értelemben, hogy kritikailag teszi fel és oldja meg azokat a kérdéseket, amelyek a történelmi fejlődés kifejeződéseiként jelentkeznek. De a legelső kérdés, amelyet fel kell tennünk és meg kell értenünk, a következő: az új filozófia nem eshet egybe a múlt egyetlen rendszerével sem, bárhogy is nevezzék azt. A terminusok azonossága nem jelenti a fogalmak azonosságát.

Ezzel a témával kapcsolatban tanulmányozni kell Lange *A materializmus története* című könyvét. Ezt a művet az egyes materialista filozófusokról szóló ezután következő tanulmányok bizonyára többé-kevésbé túlhaladják, de kulturális jelentősége érintetlen marad abból a szempontból, hogy a történelmi materializmus híveinek egész sora fordult hozzá az elődök felőli tájékozódás és a materializmus alapfogalmainak elsajátítása céljából. Elmondhatjuk, hogy vázlatosan a következő történt: abból a dogmatikus előfeltevésből indultak ki, hogy a történelmi materializmus minden további nélkül egyenlő a hagyományos materializmussal, kissé felülvizsgált és javított formában (a „dialektikával" javítva, amelyet így a formális logika egy fejezetének tekintenek, s nem mint önálló logikát, azaz ismeretelméletet). Lange könyvében azt tanulmányozták, hogy mi volt a hagyományos materializmus, és ennek a fogalmait úgy mutatták be, mint a történelmi materializmus fogalmait. Így tehát elmondhatjuk, hogy a történelmi materializmus címkéje alatt bemutatott fogalmak javarésze szempontjából az iskola feje és alapítója Lange volt, senki más. Ezért annyira érdekes kritikai és kulturális szemszögből ennek a műnek a tanulmányozása, annál is inkább, mert Lange lelkiismeretes és éleseszű történész volt, akinek a materializmusról elég pontos, határozott és körülhatárolt fogalma volt, s ennélfogva, némelyek (például Plehanov) nagy megrökönyödésére és majdnem felháborodására, nem tekinti materialistának sem a történelmi materializmust, sem pedig Feuerbach filozófiáját. Itt is azt láthatjuk, hogy a terminológia konvencionális, de megvan a jelentősége a hibák és elhajlások megállapításában, amikor megfeledkezünk arról, hogy a fogalmak pontos értékének identifikálása végett mindig figyelembe kell vennünk a kulturális forrásokat, mivel ugyanaz a kalap különböző fejeket takarhat. Másrészt ismeretes,

hogy a gyakorlati filozófia iskolájának feje sohasem hívta felfogását „materialistának", s a francia materializmusról bírálóan szólt, azt hangoztatva, hogy a bírálatnak kimerítőbbnek kellene lennie. Így a dialektikát sohasem „materialistának" mondja, hanem „racionálisnak", ellentétben a „misztikussal", ami pontosan körülhatárolja a „racionális" terminus jelentését.[12]

A tudomány és a tudományos eszközök

A *Népszerű kézikönyv* megállapítja, hogy a tudomány fejlődése, mint az ok által meghatározott következmény, a tudományos eszközök fejlődésétől függ. Szükségszerű következménye ez a *Kézikönyv* által elfogadott, Loriától származó általános elvnek, amely szerint a termelés társadalmi viszonyainak összességét a „termelőeszköz és munkaeszköz" történelmi funkciója helyettesíti. De a geológia tudományában nem alkalmaznak más szerszámot, mint a kalapácsot, és a kalapács technikai fejlődése aligha hasonlítható a geológia fejlődéséhez. Ha a tudományok története visszavezethető — ahogy a *Kézikönyv* állítja — sajátos szerszámaik történetére, hogyan alakulhat a geológia története? Hiábavaló azt mondanunk, hogy a geológiának más tudományok együttesének fejlődése is alapjául szolgál, s az utóbbiak eszközeinek története kijelöli a geológia fejlődésének útját — mert ezzel a kibúvóval oda lyukadnánk ki, hogy üres általánosságot állítunk, és egyre szélesebb körű mozgásokhoz térünk vissza, míg csak el nem érkezünk a termelési viszonyokhoz. Helyénvaló, hogy a geológiának ez legyen a mottója: „mente et malleo".

Általában elmondhatjuk, hogy a tudományok előrehaladását nem lehet *materiálisan* dokumentálni; a tudományok történetét — és nem is mindegyikét — csupán felelevenithetjük az emlékezetben azzal, ha leírjuk, hogyan tökéletesedtek fokozatosan a szerszámaik, amelyek a haladás *egyik* eszközét alkották, s leírjuk a gépeket, amelyek magának a tudománynak az alkalmazásai voltak. A tudományos fejlődés legfőbb „szerszámai" intellektuális természetűek (és politikaiak is), módszerteni jellegűek, s Engels joggal írta, hogy a „szellemi szerszámok" nem a semmiből születtek, nem vele született adottságai az embernek, hanem szerzett eszközök, s történelmileg fejlődtek és fejlődnek. Mekkora hasznára vált a tudományos fejlődésnek Arisztotelész és a Biblia tekintélyének kiűzése a tudományok területéről? S ez az eredmény vajon nem a modern társadalom általános fejlődésének köszönhető-e? Emlékezzünk a források eredetére vonatkozó elméletek példájára. A források keletkezésének első pontos megformulázása Diderot *Enciklopédiá*jában található stb; de ki lehet mutatni, hogy a nép fiainak előbb is helyes véleményük volt erről, mialatt a tudósok körében egymást követték a legönkényesebb és legfurább elméletek, amelyek arra törekedtek, hogy összeegyeztessék a Bibliát és Arisztotelészt a józan ész tapasztalati megfigyeléseivel.

Egy másik kérdés: ha a *Kézikönyv* állítása igaz, miben különbözik a tudományok története a technológia történetétől? A tudomány „anyagi" eszközeinek fejlődésével, amely történelmileg a kísérleti módszer kialakulásával kezdődik, kifejlődött egy különleges tudomány, a szerszámok tudománya, amely a termelés és a technológia általános fejlődéséhez kapcsolódik.[13] A *Kézi-*

[12] Erről a kérdésről lásd Antonio Labriola tanulmányait.

[13] Erről a tárgyról lásd G. Boffito könyvét: *Gli strumenti della scienza e la scienza degli strumenti* (A tudomány szerszámai és a szerszámok tudománya). Libreria Internazionale Seeber, Firenze 1929.

könyv állításának felületessége kitűnik a matematikai tudományok példájából, amelyeknek semmilyen anyagi eszközre nincs szükségük (nem hiszem, hogy a számológép tovább fejlődhetnék), s amelyek maguk szolgáltatják minden természettudomány „szerszámát".

A „technikai eszköz"

A *Népszerű kézikönyvnek* a „technikai eszköz"-re vonatkozó elmélete teljesen téves. B. Crocénak Achille Loriáról szóló tanulmányából *(Materialismo Storico ed Economia Marxista — Történelmi materializmus és marxista gazdaságtan)* úgy tűnik, Loria volt az első, aki önkényesen (vagy az eredeti felfedezésekre igényt tartó gyerekes hiúságból) a „technikai eszköz" kifejezéssel cserélte fel az „anyagi termelőerők"-nek és „a termelési viszonyok összességé"-nek fogalmát.

A *politikai gazdaságtan bírálatához Előszavá*ban a következőt olvassuk: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg . . . A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba kerülnek a meglevő termelési viszonyokkal, vagy — ami ennek csak jogi kifejezése — azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át az egész óriási felépítmény . . . Egy társadalomalakulat nem pusztul el mindaddig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyek számára elég teret nyújt, és új, magasabbrendű termelési viszonyok sohasem lépnek helyébe, mielőtt azok anyagi létfeltételei magának a régi társadalomnak az ölében ki nem csíráztak."[14] És íme ugyanez Loria átalakításában *(La terra e il sistema sociale — A föld és a társadalmi rendszer* — című munkájában, 19. o., Drucker, Verona 1892; de Croce azt állítja, hogy Loria más írásaiban további példák is találhatók): „A termelőeszköz adott szakaszának a termelés, tehát a gazdasági viszonyok adott rendszere felel meg, amely erre épül, s a társadalom egész létmódját megszabja. De a termelési módszerek szüntelen fejlődése előbb-utóbb gyökeresen megváltoztatja a technikai eszközt, s a változás tarthatatlanná teszi azt a termelési és gazdasági rendszert, amely a technika korábbi szakaszán alapul. Az elöregedett gazdasági rendszert ekkor elpusztítja a társadalmi forradalom, s magasabbrendű gazdasági formával váltja fel, amely a termelőeszköz új szakaszának felel meg."[15]

Croce hozzáfűzi, hogy Marx a *Tőkében* (I. kötet) és másutt kiemeli a technikai felfedezések jelentőségét, de nincs olyan írása, ahol a „technikai

[14] Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához. Marx—Engels Vál. Műv.* 2. köt. Kossuth, 1963. 366—367. o.

[15] Ragyogó és hírnévre méltó tanulmányt írt Loria a technikai eszköz csodálatos képességeiről *L'influenza sociale dell'aeroplano (A repülőgép társadalmi hatása)* c. cikkében, amelyet a *Rassegna Contemporanea (Jelenkori Szemle)*, a cesarói herceg folyóirata tett közzé egy 1912-es számában.

eszköz" a gazdasági fejlődés egyetlen és legfőbb *okaként* jelentkezne. A *Zur Kritik* idézett részében „az anyagi termelőerők meghatározott fejlődési foká"-ról, „az anyagi élet termelési módjá"-ról, „a termelés gazdasági viszonyai"-ról olvashatunk, s ezek és az ehhez hasonló kifejezések leszögezik ugyan, hogy a gazdasági fejlődést anyagi feltételek határozzák meg, a feltételeket azonban sohasem korlátozzák pusztán a „technikai eszköz átalakulásá"-ra. Croce azt is hozzáteszi, hogy a gyakorlat filozófiájának megalapítója sohasem törekedett a gazdasági élet *végokának* vizsgálatára. „A filozófiája nem volt ennyire olcsó. Nem azért »kacérkodott« Hegel dialektikájával, hogy azután *végokokat* keressen."

Megjegyzendő, hogy a *Népszerű kézikönyv* nem idézi a *Zur Kritik* bevezetésének részletét, és nem is hivatkozik rá. Elég különös ez, hiszen a gyakorlat filozófiája rekonstrukciójára nézve a legfontosabb hiteles forrásról van szó. Másrészt, ebben a vonatkozásban, a *Kézikönyvben* kifejtett gondolkodásmód nem különbözik Loriáétól, ha ugyan nem bírálhatóbb és felületesebb. A *Kézikönyvből* nem tűnik ki világosan, mi a struktúra, a felépítmény, a technikai eszköz: minden általános fogalom ködös és homályos. A technikai eszköz kifejtése annyira általános, hogy egyformán vonatkozik minden szerszámra és felszerelésre, magába foglalva még a tudományos kísérletek eszközeit és . . . a hangszereket is. A kérdésfeltevésnek ez a módja feleslegesen bonyolítja a dolgokat.

E barokk gondolkodásmód alapján a barokk kérdések egész sora merül fel: például, a könyvtárak a struktúrákhoz vagy a felépítményhez tartoznak-e? és a tudósok kísérleti helyiségei? Ha fenntartható az a nézet, hogy egy-egy művészet vagy tudomány a megfelelő technikai eszközök fejlődése révén fejlődik, miért ne volna fenntartható az ellenkezője, vagy éppenséggel az, hogy bizonyos eszközformák egyidejűleg tartoznak a struktúrához és a felépítményhez? Azt mondhatnánk, hogy bizonyos felépítményeknek saját különleges struktúrájuk van, bár továbbra is felépítmények maradnak: a nyomdaművészet például anyagi struktúrája lenne egész sor, sőt valamennyi ideológiának, s a nyomdaipar fennállása elegendő volna az egész történelem materialista igazolásához. Megoldásra várna még a tiszta matematika, az algebra kérdése, amely saját eszközök híján nem fejlődhetnék. Világos, hogy a *Kézikönyvben* a technikai eszközök egész elmélete puszta hókuszpókusz, s az „elmlékezet" elméletéhez hasonlítható, amelyet Croce eszelt ki, hogy megmagyarázza, miért nem elégednek meg a művészek műveiknek pusztán eszmei elgondolásával, miért vetik papírra, mintázzák meg stb. őket (lásd Tilgher káprázatos ellenvetését az építészettel kapcsolatban, ahol kissé erős volna, ha az építész azért építene fel egy palotát, hogy megőrizze az emlékezetben) stb. Nem vitás, hogy mindez a gyakorlat filozófiájának gyerekes elferdítése, amelyet az a barokk meggyőződés vezérel, hogy minél inkább folyamodunk „anyagi" tárgyakhoz, annál ortodoxabbak vagyunk.

Ellenvetés az empirizmussal szemben

A tények egy-egy sorának vizsgálata abból a célból, hogy megtaláljuk kapcsolataikat, olyan „fogalmat" tételez fel, amely lehetővé teszi e ténysor megkülönböztetését más lehetséges sorokról: hogyan fogjuk kiválasztani a tételünk bizonyítására szánt tényeket, ha nem rendelkezünk eleve a kiválasztás ismérvével? De mi más lesz ez az ismérv, ha nem olyasvalami, ami felette

áll minden egyes vizsgált ténynek? Olyan intuíció, olyan felfogás, amelynek történetét összetettnek kell tartanunk, olyan folyamat, amelyet össze kell kötnünk a kultúra egész fejlődési folyamatával stb. Ezt a megjegyzést össze kell kapcsolnunk egy másikkal, amely a „szociológiai törvény"-re vonatkozik; ez a törvény nem tesz egyebet, mint hogy kétszer ismétli el ugyanazt a tényt, egyszer mint tényt, másodszor pedig mint törvényt (ami nem tövény, hanem a kettős tény szofizmája).

Az „ortodoxia" fogalma

Néhány előzőleg kifejtett pontból kitűnik, hogy az „ortodoxia" fogalmát meg kell újítani és vissza kell vezetni igazi eredetére. Az ortodoxiát nem a gyakorlat filozófiája egyik vagy másik követőjénél, nem az eredeti tantól idegen áramlatokhoz kötődő egyik vagy másik tendenciában kell keresni, hanem abban az alapvető gondolatban, hogy a gyakorlat filozófiája „elegendő önmagának", rendelkezik minden alapelemmel nemcsak ahhoz, hogy kiépítsen egy teljes és egységes világnézetet, megszerkessze a természettudományok teljes filozófiáját és elméletét, hanem ahhoz is, hogy életre hívja a társadalom teljes gyakorlati szervezetét, azaz teljes és egységes civilizációvá váljék.

Az ortodoxiának ez a megújított fogalma arra szolgál, hogy pontosabban meghatározzuk a „forradalmi" jelző szerepét, amellyel oly könnyen szoktak különböző világnézeteket, elméleteket, filozófiákat illetni. A kereszténység forradalmi volt a pogánysággal szemben, mert a régi és az új világ védelmezői közötti teljes szakadás eleme volt. Egy elmélet pontosan annyira „forradalmi", amennyire tudatos eleme a két táborra szakadásnak és elkülönülésnek, s megközelíthetetlen csúcsot jelent az ellenséges tábor számára. Az az állítás, hogy a gyakorlat filozófiája nem teljesen önálló és független struktúrája a gondolkodásnak, antagonisztikusan szembenáll valamennyi filozófiával és vallással, azt jelenti, hogy valójában nem téptük el a régi világhoz fűző kötelékeket, ha ugyan nem egyenesen azt, hogy letettük a fegyvert. A gyakorlat filozófiájának nincs szüksége heterogén támasztékokra; oly erős és annyira bővelkedik új igazságokban, hogy a régi világ is hozzá fordul fegyvertárának korszerűbb és hatásosabb fegyverekkel való ellátása érdekében. Ez azt jelenti, hogy a gyakorlat filozófiája maga kezd hegemóniát gyakorolni a hagyományos kultúra felett, ez azonban még erős és főleg kifinomultabb és csiszoltabb, s igyekszik visszahatni rá, mint a legyőzött Görögország tette, hogy végül legyőzze a faragatlan római győztest.

Elmondhatjuk, hogy B. Croce filozófiai munkásságának javarésze a kísérlet arra, hogy a gyakorlat filozófiáját beolvassza és a hagyományos kultúra szolgálatába állítsa. De ahogy a *Kézikönyv* példájából kitűnik, a magukat a gyakorlat filozófiája „ortodox"-ainak valló követők között is akad, aki beleesik a csapdába, és úgy fogja fel filozófiáját, mintha egy általános (vulgár-) materialista elméletnek lenne alárendelt, ahogy mások idealista területen teszik ezt. (Ez nem azt jelenti, hogy a gyakorlat filozófiája és a régi filozófiák között nincs kapcsolat, ez azonban csekélyebb, mint a kereszténység és a görög filozófia közötti.) Otto Bauernek a vallásról szóló könyvecskéjében találhatunk néhány utalást ama kombinációkra, amelyekre az a téves felfogás adott alkalmat, hogy a gyakorlat filozófiája nem autonom és független, hanem időnként más, materialista vagy idealista filozófiák segítségére szorul. Bauer mint

politikai tételt vallja a pártok agnoszticizmusát, s a párttagoknak azt a jogát, hogy idealista, materialista, ateista, katolikus stb. csoportokba tömörüljenek.

I. jegyzet. Annak a tévedésnek, hogy a gyakorlat filozófiája alapjaként egy általános filozófiát keresnek, kimondatlanul tagadva ezáltal annak tartalmi és módszerbeli eredetiségét, úgy tűnik, egyik oka a következő: összekeveredik a gyakorlat filozófiája megalapítójának személyes filozófiai műveltségét, vagyis azokat a filozófiai irányzatokat és nagy filozófusokat, akik iránt fiatal korában erősen érdeklődött, s akiknek nyelvezetét gyakran reprodukálja (de mindig az elkülönülés szellemében, és olykor megjegyezve, hogy így akarja jobban megértetni saját gondolatát), a gyakorlat filozófiája forrásaival és alkotórészeivel. Ennek a hibának egész története van, különösen az irodalomkritikában, s mint ismeretes, egy időben számos neves tudós legfőbb fáradozása arra irányult, hogy a nagy költői műveket forrásaikra vezesse vissza. A kérdés külsőleges alakjával az úgynevezett plágiumok esetében találkozunk, de az is ismeretes, hogy néha a „plágiumok"-tól, sőt a szó szerinti reprodukcióktól sem tagadható meg bizonyos eredetiség. Két nevezetes példát idézhetünk; 1. Tansillo szonettjét, amelyet Giordano Bruno reprodukál a *Hősi hevületek*ben (vagy a *Hamvazószerdai lakomá*ban): „Szárnyaimat a vágy szélesre tárta" (Tansillo szonettje szerelmes vers Vasto márkinéhoz); 2. a dogali halottakról írott vers, amelyet D'Annunzio mint sajátját tett közzé, holott szó szerint kimásolta Tommaseo szerb énekgyűjteményéből. Bruno és D'Annunzio reprodukciói azonban új és eredeti színt kapnak, ami elfedteti eredetüket. Egy olyan ember filozófiai kulturájának tanulmányozása, mint Marx volt, nemcsak érdekes, hanem szükséges is, mindamellett ne felejtsük el, hogy ez csakis szellemi életrajza rekonstruálásának egy részét képezi, és hogy a spinozizmus, feuerbachizmus, hegelianizmus, a francia materializmus stb. elemei semmiképpen sem lényeges részei a gyakorlat filozófiájának, nem is vezethető vissza azokra, s ami a legérdekesebb, az éppen a régi filozófiák túlhaladása, az új szintézis vagy egy új szintézis elemei, a filozófia új felfogásmódja, melynek elemeit a gyakorlat filozófiája megalapítójának aforizmái tartalmazzák vagy elszórtan találhatók írásaiban, s amelyeket el kell különíteni és összefüggően kifejteni. Elméleti téren a gyakorlat filozófiája nem keverhető össze és nem vezethető vissza egyetlen más filozófiára sem: nemcsak annyiban eredeti, amennyiben túlhaladja a megelőző filozófiákat, hanem főleg amennyiben teljesen új utat nyit, azaz tetőtől talpig megújítja magának a filozófiának a felfogásmódját. A történelmi életrajzi kutatás során azt kell tanulmányozni, milyen érdekek késztették a gyakorlat filozófiája megalapítóját a filozofálásra, számolva az ifjú tudós pszichológiájával, aki sorjában enged minden tanulmányozott és megvizsgált új irányzat szellemi vonzásának, s egyéniségét éppen e bolyongás révén alakítja ki, amely annyi ellentmondó gondolat kitapasztalása és összehasonlítása után létrehozza a kritikai szellemet és az eredeti gondolkodás erejét — hogy milyen elemeket olvasztott be, saját gondolkodásához hasonlítva őket, és különösképpen azt kell tanulmányozni, mi az, ami új alkotás. Bizonyos, hogy a hegelianizmus (viszonylag) a legfontosabb indítóok szerzőnk filozofálása szempontjából, már csak azért is, és főleg azért, mert a hegelianizmus megkísérelte, hogy a hagyományos idealista és materialista felfogást új szintézissel haladja meg, aminek vitathatatlanul kivételes jelentősége volt, és a filozófiai kutatásnak egy világtörténelmi mozzanatát képviseli. Így történik aztán, hogy amikor a *Kézikönyv* azt mondja, hogy a „immanencia" terminust a gyakorlat filozófiája metaforikusan alkalmazza, tulajdonképpen nem mond semmit: valójában az „immanencia" terminus sajátos jelentésre tett szert, amely nem ugyanaz, mint a „panteistáknál", és egyéb, hagyományosan metafizikai jelentése sincs, hanem újnak és meghatározottnak kell lennie. Egy gyakran használt kifejezéssel kapcsolatban („történelmi materializmus", a szerk. jegyzete) elfelejtettük, hogy a hangsúlyt az első, a „történelmi" terminusra kell tenni, és nem a másodikra, amely metafizikai eredetű. A gyakorlat filozófiája az abszolút „historizmus", a gondolkodás abszolút elvilágiasítása, a történelem abszolút humanizmusa. Ezen a vonalon kell kiásni az új világnézet telérjét.

II. jegyzet. Néhány szó arról, hogy milyen fontos lehet a nomenklatúra az új dolgok szempontjából. Az 1927. október 2-i *Marzocco* XI. fejezete, Diego Angeli *Bonaparte Rómában* című, Charlotte Napóleon hercegnőnek ajánlott írása (a hercegnő József király leánya volt és felesége III. Napóleon fivérének, a romagnai felkelés során elhalt Napóleon Lajosnak) idézi Pietro Giordaninak Charlotte hercegnőhöz intézett levelét, amelyben Giordani megírja néhány személyes gondolatát Napóleonról. 1805-ben Napóleon meglátogatta Bolognában az „Intézet"-et (a Bolognai Akadémiát), s hosszasan elbeszélgetett a tudósokkal (köztük Voltával). Többek közt ezt mondta: „. . .azt hiszem,

ha a tudomány valami igazán új dologra bukkan, teljesen új szót kell találni rá, hogy a gondolat pontos legyen és jól megkülönböztethető. Ha önök egy régi szónak adnak új jelentést, hiába hirdetik, hogy a szóhoz fűződő régi jelentésnek semmi köze az újhoz, az embereket nem akadályozhatják meg abban, hogy ne érezzenek valamilyen hasonlóságot és kapcsolatot a régi és az új gondolat között; ez pedig összezavarja a tudományt és haszontalan vitákhoz vezet." Angeli szerint Giordani — keltezés nélküli — levele feltehetően 1831 tavaszán íródott (tehát azt kell gondolnunk, hogy Giordani emlékezett ugyan a Napóleonnal folytatott beszélgetés általános tartalmára, de pontos formájára nem.) Utána kellene nézni, kifejt-e valamit Giordani erről a tárgyról nyelvészeti könyveiben.

Az „anyag"

Mit ért a *Népszerű kézikönyv* „anyag"-on? Egy népszerű tanulmánynak — különösen ennek, amelyik elsőségre tart igényt ebben a műfajban — még egy tudósokhoz szóló könyvnél is jobban kell törekednie nemcsak az alapfogalmak, hanem az egész terminológia pontos meghatározására, hogy elkerülje a tudományos terminusok népies és vulgáris megközelítéséből eredő hibaforrásokat. Világos, hogy a gyakorlat filozófiája nem foghatja fel az „anyag"-ot sem abban az értelemben, ahogy a természettudományok (a fizika, a vegytan, a biológia stb., amelyeknek az anyagról alkotott felfogását történelmi fejlődésében kell regisztrálnunk és tanulmányoznunk), sem abban, ahogy a különféle materialista metafizikák értelmezik. Az anyag különböző fizikai (vegyi, mechanikai stb.) tulajdonságait, amelyek összességükben magát az anyagot képezik (hacsak vissza nem térünk a kanti noumenonhoz), tekintetbe kell venni, de csak amennyiben produktív „gazdasági elemmé" válnak. Az anyagot tehát nem mint olyat kell tekintetbe venni, hanem mint a termelés számára társadalmilag és történelmileg szervezettet, tehát a természettudományt mint lényegénél fogva történelmi kategóriát, emberi viszonyt kell néznünk. Vajon valaha is ugyanaz volt-e valamennyi anyagtípus tulajdonságainak összessége? A műszaki tudományok története bebizonyítja, hogy nem. Jó ideig ügyet sem vetettek a gőz mechanikai erejére; és mondhatjuk-e, hogy ez a mechanikai erő létezett, mielőtt emberi gépek hasznosították volna? Tehát milyen értelemben és meddig nem igaz az, hogy a természet nem ad módot eleve létező erőknek, az anyag eleve létező tulajdonságainak felfedezésére és feltalálására, hanem csak olyan „alkotásokra", amelyek szorosan a társadalom érdekeihez, a termelőerők fejlődéséhez és a fejlődés későbbi szükségleteihez kapcsolódnak? S azt az idealista nézetet, hogy a természet nem más, mint gazdasági kategória, nem lehetne-e, spekulatív felépítményeitől megtisztítva, visszavezetni a gyakorlat filozófiájának terminusaira, és kimutatni róla, hogy történelmileg ehhez kötődik és ennek a fejlődése? A gyakorlat filozófiája valójában nem azért tanulmányoz egy gépet, hogy megismerje és megállapítsa a gép anyagának atomszerkezetét, természeti alkotóelemeinek fizikai-vegyi-mechanikai tulajdonságait (ez az egzakt tudományok és a technológia tárgya), hanem annyiban érdeklődik iránta, amennyiben a gép az anyagi termelőerők mozzanata, meghatározott társadalmi erők tulajdonságainak tárgya, amely társadalmi viszonyt fejez ki, ez pedig egy meghatározott történelmi korszaknak felel meg. Az anyagi termelőerők összessége a történelmi fejlődés legkevésbé változó eleme, esetről esetre kimutatható és matematikai pontossággal megmérhető, s ezért tapasztalati jellegű megfigyeléseket és ismérveket tesz lehetővé, tehát módot nyújt a történelmi fejlődés szilárd csontvázának rekonstrukciójára. Az anyagi termelőerők összességének válto-

zékonysága szintén mérhető, és bizonyos pontossággal megállapíthatjuk, mikor válik a mennyiségi fejlődés minőségivé. Az anyagi termelőerők összessége az egész elmúlt történelem kikristályosodása, és ugyanakkor a jelen és a jövő történetének alapja, dokumentum, és egyúttal tevékenyen működő hajtóerő. De a termelőerők aktivitásának fogalma nem tévesztendő össze a fizikai vagy metafizikai értelemben vett aktivitással, és mégcsak nem is hasonlítható hozzá. A villamosság történelmileg aktív, de nem puszta természeti erőként (például mint tűzvészt okozó elektromos kisülés), hanem a termelésnek az ember uralma alatt álló és az anyagi termelőerők összességébe bekebelezett elemeként, a magántulajdon tárgyaként. A villamosság mint elvont természeti erő akkor is létezett, amikor még nem változtatták termelőerővé, de nem a történelemben működött, s hipotézis tárgya volt a természettörténetben (azelőtt pedig a történelmi „semmi" volt, mert senki nem foglalkozott vele, sőt senki sem ismerte).

Ezek a megjegyzések azt kívánják megértetni, hogy mennyire önkényes eljárás — ha ugyan nem visszatérés a régi ideológiai interpretációkhoz — az emberi történelemnek a természettudományokból átvett oksági elemmel történő magyarázata. Például a *Kézikönyv* leszögezi, hogy az új atomelmélet véget vet az individualizmusnak (a robinzonádoknak). De mit jelent ez? Mi mást jelent, a politika efféle közelítése a természettudományos elméletekhez, ha nem azt, hogy a történelmet ezek a természettudományos elméletek, tehát az ideológiák mozgatják, ami abbeli igyekezetünkben, hogy ultramaterialisták legyünk, visszavet bennünket az elvont idealizmusnak egy barokk formájához? Azt sem lehet erre válaszolni, hogy az individualizmust nem az atomelmélet semmisítette meg, hanem a természeti valóság, amelyet az elmélet leír és megállapít, mert így is a legbonyolultabb ellentmondásokba keveredünk, minthogy a feltevés szerint a természeti valóság megelőzi az elméletet, tehát működésben volt, amikor az individualizmus még javában virágzott. Akkor pedig mi az oka annak, hogy az „atom"-valóság nem gyakorolt mindig ilyen hatást, ha egyszer természeti törvény és a múltban is az volt, hanem ahhoz, hogy hatni tudjon, meg kellett várnia, amíg az emberek elméletet állítanak fel róla? Az emberek eszerint csupán azoknak a törvényeknek engedelmeskednek, amelyeket ismernek, mintha parlamentben megszavazott törvényekről volna szó? És ki késztethetné az embereket arra, hogy tiszteletben tartsák azokat a törvényeket, amelyeket nem ismernek, a modern törvénykezés ama princípiumának megfelelően, hogy a törvény nem-tudása nem mentesíti a vádlottat? (Azt sem mondhatjuk, hogy egy meghatározott természettudomány törvényei azonosak a történelem törvényeivel, sem pedig azt, hogy a tudományos eszmék összessége homogén egység lévén, az egyik tudomány visszavezethető a másikra, vagy az egyik törvény a másikra, mert ebben az esetben milyen előjognál fogva vezethető vissza a fizikának ez a bizonyos eleme és nem egy másik a világnézet egységére?) Valójában ez csak egyike a *Népszerű kézikönyv* számos olyan elemének, amely azt bizonyítja, hogy a szerző felületesen állította fel a gyakorlat filozófiájának problémáját, nem ismerte fel e világnézet tudományos autonómiáját és a természettudományokkal szemben elfoglalt különleges helyét, sőt, ami még rosszabb, azt a helyet sem, amely a szemfényvesztést is tudománynak tekintő vulgáris-népies felfogás ködös és általános tudományfogalmával szemben illeti meg. „Végleges", egyszer s mindenkorra leszögezett elmélet-e a modern atomelmélet? Ki, melyik tudós merné ezt állítani? Nem inkább egyszerű hipotézis, amelyet meg lehet

majd haladni, azaz belefoglalni egy szélesebb és átfogóbb elméletbe? Akkor hát miért volna döntő az utalás erre az elméletre, miért vetne véget az individualizmus és a robinzonádok kérdésének? (Nem szólva arról, hogy a robinzonádok olykor praktikus szkémák gyanánt használhatók egy-egy tendencia megjelölésére vagy egy közvetett — ad absurdum — bizonyítás céljára.) Vannak azonban egyéb kérdések is: ha az atomelmélet az volna, aminek a *Kézikönyv* állítja, akkor, számításba véve, hogy a társadalom története a fordulatok sorozata, a társadalmi formák pedig sokfélék voltak, az atomelmélet viszont egy mindig azonos természeti valóság tükröződése — mindezt számításba véve, miért nem engedelmeskedett kezdettől fogva ennek a törvénynek maga a társadalom is? Vagy a szerző talán úgy véli, hogy a középkori korporációs rendszer átmenete a gazdasági individualizmusba tudománytalan volt, a történelem és a természet tévedése? A gyakorlat elmélete szerint világos, hogy nem az atomelmélet magyarázza az emberi történelmet, hanem fordítva, tehát az atomelmélet, csakúgy mint minden tudományos hipotézis és nézet, a felépítményhez tartozik.[16]

Mennyiség és minőség

A *Népszerű kézikönyv* azt mondja (alkalomszerűen, hiszen a megállapítás nincs igazolva, értékelve, nem termékeny fogalmat fejez ki, hanem csak véletlenszerű, híján van előzményeknek és következményeknek), hogy minden társadalom több a maga egyéni alkotóelemeinek puszta összegénél. Ez elvontan igaz, de mit jelent konkréten? Az empírikusan megszerkesztett magyarázat gyakran barokkos jellegű. Azt mondja, hogy száz tehén egyenként jócskán különbözik száz olyan tehéntől, amelyik együtt van a gulyában — ez pedig csupán szavak kérdése. Azt mondja, hogy ha a számolásban tizenkettőig jutunk, van egy tucatunk — mintha nem léteznék a páros, a hármas, a négyes stb., azaz egyszerűen egy másféle számlálási mód. A legkonkrétebb elméleti-gyakorlati magyarázatot a *Tőke* I. kötetében találjuk, ahol kitűnik, hogy a gyárrendszerben van egy termelési kvóta, amely nem tulajdonítható egyetlen egyéni munkásnak sem, hanem az egész műhelynek, a kollektív embernek. Valami hasonló érvényes az egész társadalomra nézve, amely a munka és a funkciók megosztásán alapul, több tehát alkotóelemeinek összegénél. Hogy a gyakorlat filozófiája hogyan „konkretizálta" a minőségbe átcsapó mennyiség hegeli törvényét, az megintcsak egyike azoknak az elméleti csomópontoknak, amelyeket a népszerű tanulmány nem fejt ki, hanem ismerteknek tételez fel, már amikor nem éri be egyszerű szójátékokkal, mint például a vízre vonatkozókkal, amely a hőmérséklet változásával állapotot változtat (jéggé, folyadékká vagy légneművé alakul), ami külső hatóok (a tűz, a Nap, a szilárd szénsav kigőzölgése stb.) által meghatározott, tisztán mechanikai tény.

Az ember esetében ki lesz ez a külső hatóok? A gyárban a munkamegosztás stb. olyan körülmények, amelyeket maga az ember teremt. A társadalomban a termelőerők összessége jelenti ezt. De a *Kézikönyv* szerzője nem gondolt arra, hogy ha minden társadalmi együttes több (és más is) mint alkotóelemeinek összege, akkor ez azt jelenti, hogy az a törvény vagy elv,

[16] Az atomelméletnek kellene megmagyaráznia a biológiai embert mint különböző testek halmazát, s megmagyaráznia az emberi társadalmat. Micsoda átfogó elmélet!

amely megmagyarázza a társadalom menetét, nem lehet fizikai törvény, mivel a fizika sohasem lép ki a mennyiség szférájából, hacsak nem metaforikusan. Mindamellett a gyakorlat filozófiájában a minőség mindig a mennyiséghez kötődik, sőt, talán ez a kapcsolat alkotja a legeredetibb és legtermékenyebb részét. Tény, hogy az idealizmus hiposztazálja ezt a többletet, a minőséget önálló létezővé teszi mint „szellemet", ahogy a vallás belőle formálta ki az istenséget. De ha hiposztázis az, amit a vallás és az idealizmus művel, tehát önkényes absztrakció, nem pedig az analitikai megkülönböztetés pedagógiai okokból gyakorlatilag szükséges folyamata, akkor hiposztázis az is, amit a vulgáris materializmus művel, amely egy hiposztazált anyagot „istenít".

Össze kell hasonlítani ezt a társadalomfelfogást a jelenlegi idealisták államfelfogásával. Ezek szemében az állam végül is azzá a valamivé lesz, ami felette áll az egyéneknek (bár ama következmények után, amelyeket a Szellem a tulajdonnal kapcsolatban az egyén és az állam idealista azonosításából szűrt le, Gentile a *Fasiszta nevelés* 1932. augusztusi számában okos kiigazítással élt). A jelenlegi vulgarizálók felfogása tehát annak az állításnak az üres szajkózásává züllött, hogy az egyetlen lehetséges bírálat a tréfálkozó karikatúra. Az újoncra kell gondolnunk, aki a sorozótiszteknek előadja elméletét az államról, amely felette áll az egyéneknek, és azt kéri, bocsássák szabadon az ő fizikai és anyagi személyét, és sorozzák be helyette azt a valamit, ami alkotórészét képezi annak a nemzeti valaminek, ami az állam. Vagy a *Novellino* elbeszélésére kell emlékeznünk, ahol a bölcs Szaladin szultán elsimítja az áruja illatáért fizetséget követelő pecsenyesütő nézeteltérését a koldussal, aki nem akar ezért fizetni: a szultán azt rendeli, hogy a fizetség a pénz csengése legyen, s a pecsenyesütő vágja zsebre a hangot, éppúgy, ahogy a koldus fogyasztotta el a párolgó illatokat.

A teleológia

A teleológia kérdésében még szembeötlőbb a *Kézikönyv*nek az a hibája, hogy a múltbeli filozófiai elméleteket az elcsépeltség és az útszéliség azonos szintjére helyezi, ami azt a benyomást kelti az olvasóban, mintha az egész múltbeli kultúra tébolyult bacchánsok lázálma lett volna. A módszert sok tekintetben el kell marasztalnunk: a komoly olvasó, aki bővíti ismereteit és elmélyülten végzi tanulmányait, azt hiszi, bolonddá tartják, és gyanúját az egész rendszerre kiterjeszti. Könnyű azt hinni, hogy becsmérléssel leküzdöttünk egy álláspontot, de ez csak verbális illuzió. Az efféle bohózatszerű kérdésfeltevés jogos lehet Voltaire részéről, de Voltaire nem lehet akárki, ehhez nagy művésznek kell lenni.

A teleológia kérdését a *Kézikönyv* a leggyerekesebb megnyilvánulásaiban adja elő, megfeledkezve a kanti megoldásról. Ki lehetne talán mutatni, hogy a *Kézikönyv*ben sok az öntudatlan teleológia, amely Kant álláspontját reprodukálja, anélkül, hogy tudna róla: például *A természet és a társadalom közötti egyensúly* című fejezet.[17]

[17] Goethe *Xéniái*ból: „A teológus: — Dicsérd a világnak urát, aki bölcsen parafát alkotván a dugót is kieszelte." Croce megjegyzése: „A XVIII. században általánosan elfogadott finalizmus ellen, amelyet Kant nemrég bírált meg és helyettesített a finalitásnak egy mélyebb fogalmával." Másutt és más formában Goethe megismétli ugyanezt a motívumot, és azt mondja, Kantból merítette: „Kant a legkiválóbb a modern filozófusok közül, műveltségemre leginkább az ő tanai hatottak. Alany és tárgy megkülön-

A művészetnek szentelt fejezet leszögezi, hogy a formát és a tartalmat a legújabb esztétikai munkák is azonosítják. Egyike ez a legszembeötlőbb példáknak arra vonatkozóan, hogy a szerző képtelen kritikailag megállapítani a fogalmak történetét és azonosítani a különböző elméletek alapján a fogalmak valódi jelentését. Tartalom és forma azonosulását ugyanis az idealista esztétika (Croce) szögezi le, de idealista előfeltevésekből kiindulva, és idealista terminológiával. „Tartalomnak" és „formának" tehát nem az a jelentése, amit a *Kézikönyv* feltételez. Forma és tartalom azonosulása azt jelenti, hogy a tartalom a művészetben nem az „elvont téma", azaz a meseszövés és az általános érzelmek különleges tömege, hanem maga a művészet, filozófiai kategória, a szellem „megkülönböztetett" mozzanata stb. A forma sem jelent tehát „technikát", ahogy a *Kézikönyv* teszi.

Össze kell gyűjteni és elemezni a *Tanulmány* minden esztétikai és művészetkritikai észrevételét és utalását. Addig azonban példának alkalmazható a Goethe *Prométheusz*ának szentelt szakasz. Ítélete felületes és végletesen általános. A szerző, úgy látszik, nem ismeri sem Goethe ódájának pontos történetét, sem a Prométheusz-mithosz történetét a Goethe előtti világirodalomban, különösen a Goethe irodalmi tevékenységét közvetlenül megelőző korszakban és a német költő kortársainál. De lehet-e éppen ezeknek az elemeknek az ismerete nélkül ítéletet alkotni, ahogy a *Kézikönyv* teszi? Hogyan különböztetjük így meg azt, ami szorosabban Goethe személyéhez tartozik, attól, ami egy korszakot és egy társadalmi csoportot jellemez? Hiszen az ilyen természetű ítéletek csak annyiban jogosak, amennyiben nem üres általánosságok, amelyek a legkülönfélébb dolgokat tartalmazhatják, hanem pontosak, bizonyítottak, határozottak; másképp csak arra jók, hogy lejárassanak egy elméletet és a kérdések felületes tárgyalására bátorítsanak (mindig emlékeznünk kell Engels mondatára *Sozial. Akademiker*ben közölt leveléből, amelyet egy diákhoz intézett).

Ismertetni lehetne a Prométheusz-mítosz irodalmi, művészeti és ideológiai pályafutását, megvizsgálva, hogyan lép fel különböző korokban, és esetenként milyen érzelem- és eszmekomplexusok szintétikus kifejezésére szolgál. Goethére vonatkozólag összefoglalok néhány kezdeti elemet, Leonardo Vincenti cikke alapján *(Prometeo*, a *Leonardo* 1932. márciusi számában). Vajon Goethe az ódát egyszerű verses „mitológiának" szánta-e, vagy pedig az istenséggel, a keresztény istennel kapcsolatos tényleges és eleven magatartásának kifejezésére? 1773 őszén (amikor a *Prométheusz*t írta), Goethe határozottan elutasította barátját, Lavatert, aki meg akarta téríteni: „Ich bin kein Christ." Egy modern kritikus (H. A. Korff) megjegyzi (Vincenti szavai szerint): „Gondoljuk el, hogy ezek a szavak egy (!) keresztény Isten ellen irányulnak, helyettesítsük Zeusz nevét Isten anonim fogalmával (!!), s érezni fogjuk, mennyire forradalmi szellemet sugároz az óda." Az óda így kezdődik: „Boritsd be égboltod, Zeusz, / felhők ködével / s játssz, mint a bogáncsot / döntő buta gyerkőc / tölggyel, hegyorommal. / De hagyd meg a jussom, / hagyd nékem a Földet / s mit nem te emeltél, a kalyibámat / és azt a tűzaknát, / melyre

---

böztetését és azt a tudományos elvet illetően, hogy minden dolog saját belső alapja révén létezik és fejlődik (közmondásszerűen szólva, a parafa nem azért keletkezik, hogy üvegeink dugaszolására szolgáljon), osztottam Kant véleményét, s a továbbiakban sokat tanulmányoztam filozófiáját." A „történelmi küldetés" koncepciójában nem fedezhetnénk-e fel teológiai gyökeret? Valóban, sok esetben kétértelmű és misztikus értelmet vesz fel ez a felfogás. Más esetekben viszont olyan jelentése van, amelyet a teleológia kanti fogalma nyomán a gyakorlat filozófiája is magáénak vallhat és igazolhat.

irigykedsz, / hagyd nékem a lángot. / Nincs a világon semmi silányabb, / miként ti, istenek." (Kosztolányi Dezső fordítása.) Goethe vallási fejlődése. A Prométheusz-mítosz fejlődése a XVIII. században, Shaftesbury első megfogalmazásától („a poet is indeed a second maker, a just Prometheus under Jove" „— A költő valójában második alkotó, igazi Prométheusz Jupiter mögött") a *Stürmer und Dränger* értelmezéséig, amely Prométheuszt a művészi tapasztalatba helyezi át a vallásiból. Walzel éppen a goethei mű tisztán művészi jellegét emelte ki. De a közvélemény szerint a kiindulópont vallási tapasztalat volt. A *Prométheuszt* Goethe 1773—74-es írásainak egy csoportjához kell sorolnunk *(Mohamed, Prométheusz, Szatürosz, A bolygó zsidó, Faust).* Prométheuszról Goethe drámát akart írni, de ebből csak egy töredék készült el. Julius Richter *(Zur Deutung der Goetheschen Prometheusdichtung,* az 1928-as *Jahrbuch des freien deutschen Hochstiftsben)* azon a véleményen van, hogy az óda megelőzi a drámát, amelynek csak néhány elemét bontja ki; régebben viszont E. Schmidt álláspontját fogadták el, úgy gondolva, hogy az óda a hasonnevű drámai töredék sűrített lényege, amelyet a költő akkor foglalt össze, amikor elállt a dráma tervétől. (A közelebbi meghatározás lélektanilag fontos; megmutatja, hogyan veszít erejéből a goethei inspiráció: 1. az óda első része, ahol túlsúlyban van a titáni, lázadó elem; 2. az óda második része, ahol Prométheusz önmaga felé fordul, s felülkerekednek egy bizonyos emberi gyengeség elemei; 3. a drámakísérlet, amely talán azért maradt sikertelen, mert Goethének nem sikerül többé megtalálnia elképzelése támpontját, amely már az ódában áthelyeződött, és belső ellentmondást teremtett.) Richter az irodalmi mű és a költő pszichológiai állapotai közötti egyezéseket keresi, amelyekről Goethe levelei s a *Költészet és igazság* tanúskodnak. A *Költészet és igazság* egy általános megjegyzésből indul ki: az embereknek végül is mindig saját erejükre kell számítaniok; maga az istenség láthatólag éppen a legnagyobb szükség pillanataiban nem tudja megváltoztatni az emberek hódolatát, hitét, szerelmét: magunknak kell segítenünk magunkon. „Az autonómia legbiztosabb alapját mindig *alkotó tehetségemben* találtam." „Ez a helyzet egy képben vált konkréttá . . . Prométheusz ősi mitológiai alakjában, aki, *elkülönülve az istenektől,* műhelyéből egy világot népesített be. Világosan éreztem, hogy jelentőset *csak úgy* alkothat az ember, *ha elszigetelődik.* Minthogy ki kellett zárnom az emberek segítségét, elkülönültem, Prométheusz módjára, az istenektől is", — ahogy szertelen és elzárkózó lelkiállapota megkívánta — teszi hozzá Vincenti, de nem hiszem, hogy G. esetében szó lehetne szertelenségről és elzárkózásról. „A titán ősi ruháját átszabtam a magam méretére, és anélkül, hogy sokat gondolkoztam volna felőle, belekezdtem egy drámába az ellenségeskedésről, amelybe Prométheusz keveredett az istenekkel, amikor önkezével formált embereket, és Minerva kegye révén életre keltette őket . . ." (Vincenti ezt írja: „Amikor G. leírta ezeket a szavakat, a drámai töredék hosszú évek óta elveszett (mit jelent az, hogy „elveszett"?), s a költő már nem jól emlékezett rá. Azt hitte, hogy az ódának, amely megmaradt, monológként kellett volna benne szerepelnie.") Az óda merőben más helyzetről tanúskodik, mint a töredék. Az ódában a meghirdetés pillanatában érik meg a lázadás; az óda hadüzenet, amely az ellenségeskedések megkezdésével zárul. „Most itt ülök, Embert teremtek" stb. A drámában a háború már megkezdődött. A töredék logikailag későbbi az ódánál, de Vincenti nem kategorikus, mint Richter. Az ő szemében „ha igaz az, hogy a drámatöredék ideológiailag fejlődést képvisel az ódához képest, nem kevésbé igaz az is, hogy a költők fantáziája vissza-vissza térhet egy-egy túlhaladottnak tűnő álláspontho z, és ismét valami újat teremthet belőle. Vessük el hát azt a gondolatot, hogy az óda a dráma sűrített lényege; elégedjünk meg azzal a kijelentéssel, hogy a dráma és az óda helyzete úgy aránylik egymáshoz, mint a bonyolultabb az egyszerűbbhöz." Vincenti észreveszi az ódában meglévő antinómiát: — az első két szakasz gúnyt tartalmaz, az utolsó kihívást — de a közbülső rész más hangvételű: Prométheusz visszaemlékszik gyermekkorára, ifjúkori tévelygéseire, kételyeire, aggályaira: „a csalódott szerelem beszél". „Ezeket az álmokat nem feledtetheti többé az utolsó szakaszban újjáéledő harag. Kezdetben Prométheusz szólt, a titán; de azután a titáni álarc alatt kibontakoznak egy szeretettől meggyötört szívű ifjú *gyengéd* (!) vonásai". A *Költészet és igazság* egyik részlete különösen figyelemreméltó Goethe személyiségét illetően: „Az eget felforgató titáni és gigászi szellem nem nyújtott anyagot költészetemhez. Alkalmasabbnak találtam, ha azt a *békés ellenállást* ábrázolom, plasztikusan és igen türelmesen, amely elismeri a tekintély hatalmát, de szeretné a maga oldalára állítani" (ez a rész igazolja és megvilágítja Marx rövid írását Goethéről). A drámatöredék szerintem azt mutatja, hogy Goethe titanizmusát irodalmi szférába kell helyeznünk, és össze kell kapcsolnunk ezzel az aforizmával: „kezdetben volt a tett", ha tetten Goethe tevékenységét magát, a művészi alkotást értjük. Ez Croce megjegyzése, aki válaszolni igyekszik arra a kérdésre, miért maradt a dráma befejezetlen: „Talán magában e jelenetek vonalában láthatjuk a bejefezés nehézségét és akadályát, nevezetesen a lázadó Goethe

és a lázadást bíráló Goethe kettősségét." (Alkalomadtán érdemes átnézni Vincenti tanulmányát, amely bővelkedik ugyan pontatlanságokban és ellentmondásokban, de rendkívül éles megfigyeléseket tartalmaz.)

A drámatöredéket valójában — azt hiszem — önmagában kell tanulmányozni: sokkal bonyolultabb az ódánál, és az ódához inkább belső és szükségszerű kapcsolat fűzi, mint a külsőleges prométheuszi mítosz. Prométheusz lázadása „építő jellegű", Prométheusz nemcsak lázadó titánként jelenik meg, hanem elsősorban mint öntudatos és műve jelentőségével tisztában levő „homo faber". A töredék Prométheusza szemében az istenek korántsem végtelenek, mindenhatók. „Fel tudtok-e ruházni olyan hatalommal, hogy markomba szorítsam ég és föld roppant térségeit? El tudtok-e választani önmagamtól? Meg tudtok-e növelni akkorára, hogy átöleljem a világot? Merkur egy vállrándítással válaszol: a sors! Egyszóval az istenek is vazallusok. Dehát Prométheusz nem boldog-e műhelyében, alkotásai között? 'Itt az én világom, az én mindenségem! Itt vagyok boldog!' — Merkurnak azt mondta, akkor ébredt, mint gyermek, saját testi léte tudatára, amikor észrevette, hogy lábai megtámasztják a testét, s kezei kinyúlnak, hogy megérintsék a teret. — Epimétheusz azzal vádolta, hogy különcködik, nem tudja, milyen kellemes egységbeforrni az istenekkel, a rokonlényekkel, a világgal, az éggel. 'Ismerem ezt a históriát!' — válaszolja Prométheusz, mert nem érheti be többé azzal az egységgel, amely kívülről fogja át, teremtenie kell magának egy másikat, amely belülről indul el. Ez pedig csak „abból a körből keletkezhet, amelyet tevékenysége tölt be".

FIGYELŐ

Adatok a nyugat-németországi polgári Marx-kritika jellemrajzához

I.

Amidőn 120 esztendővel ezelőtt a kommunizmus még kísértetként járta be Európát, Marx és Engels szavaival élve, „szent hajszára szövetkezett e kísértet ellen a régi Európának minden hatalma".[1] Azóta, de különösen a Nagy Októberi Szocialista Forradalom óta eltelt 50 év alatt ez a kísértet trónokat söpört el, testet öltött és megszerveződött, a szocialista társadalmi rendszer formájában szociális rendszerré, világrendszerré fejlődött. Ennek az átalakulásnak a titkát könnyen megmondhatjuk — ez a *marxista—leninista elméletnek a forradalmi munkásmozgalommal való kapcsolata.* Mindazokat a sikereket, amelyeket a nemzetközi munkásmozgalom az elmúlt 100 év alatt felmutathat, annak köszönheti, hogy összefonódott a marxista elmélettel és a tudományos elméletet a forradalmi gyakorlattal egységbe foglalta. Egyetlen olyan történelmi tényről sem tudunk, amely azt bizonyíthatná, hogy a munkásosztály úgy ért el győzelmet a kapitalizmus fölött, hogy nem a tudományos szocializmus elmélete, a marxista filozófia és ideológia vezérelte.

Ilyen körülmények között egyáltalán nem meglepő, hogy a kommunizmus, a marxizmus—leninizmus elleni hajsza nemcsak a régi Európa valamennyi hatalmát fogja át, hanem az egész világ valamennyi reakciós hatalmát is a kommunistaellenesség zászlaja alá tömörítette valóságos szent szövetségben. Az antikommunizmus manapság sokféle formában nyilvánul meg. Az észak-vietnami nyílt katonai agressziótól, a Német Demokratikus Köztársaság gazdasági kizsákmányolására irányuló 1961. aug. 13-a előtti kísérletektől és az NDK s az európai status quo el nem ismerésének jelenlegi politikájától a tisztán elméleti és filozófiai cáfolással és bomlasztással való próbálkozásokig terjed. Miután Jürgen Habermas egy ízben már leszögezte, hogy a marxizmus ma „egyaránt témája a történelemkutatás pusztán antikváriumi *és* a lélektani hadviselés komoly stratégiai érdeklődésének",[2] nem szabad átsiklani afölött, hogy a kétfajta érdeklődés között igen szoros az összefüggés, minthogy a marxizmus *igazsága* elleni harc nem választható el a *hatása* ellen vívott küzdelemtől. A látszólag politikamentes, régészkedő történelemkutatás, hogy megbízóit megóvhassa a hatásaitól, a marxizmust mint elméleti rendszert, mint igazságot, igyekszik hitelétől megfosztani, és a lélektani hadviselés, mivel az általa képviselt rendszer fél az igazságától, a marxizmus hatásait akarja aláásni.

[1] Marx—Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa.* MEM 4. köt. Bp. 1959. 441. o.
[2] Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis.* Neuwied—Berlin 1963. 26. és 162. o.

II.

Milyen formákat ölt manapság a marxizmus polgári kritikája? Milyen főbb érveket használ ez idő szerint?

A polgári ideológusok első támadási módja a marxizmus ellen a voltaképpeni vita előterében mozog. Azt állítják, hogy összecsapás a marxizmussal sem nem lehetséges, sem nem szükséges, mivel ez „az érv és ellenérv dimenziójából szinte ki van emelve".[3]

A polgári marxizmuskritika gyakorlata mindenesetre másként fest. Nem engedhetik meg maguknak, hogy a marxizmus elméletét és gyakorlatát „az érvek és ellenérvek dimenzióján kívül hagyják", sőt, ellenkezőleg, komoly erőfeszítéseket tesznek, hogy minden elképzelhető érvet felvonultathassanak ellene.

1. Az efféle érvek első köre a *hatásokra*, a szocialista országok társadalmi *realitásába* és politikai *gyakorlatába* átültetett marxista elméletre vonatkozik. Itt két változatot lehet megkülönböztetni. Az első a nyílt kommunistaellenes hajsza, amely az olyasféle kifejezésekben tetszeleg, mint „totalitárius rendszer", „kényszerdiktatúra", „államszocializmus" stb., és nyíltan arra törekszik, hogy a lélektani hadviselés eszközeként értelmezzék. A másik lényegesen körmönfontabb. Formailag Marxra hivatkozik, és igyekszik kimutatni, hogy azok a formák, amelyekben a szocializmus ma a különböző országokban épül, nincsenek összhangban a marxista elmélettel. Ezt a fajta érvelést különösen masszív formában hallhattuk a *Tőke* születésének 100. évfordulóján rendezett frankfurti konferencián. E konferenciával kapcsolatban és annak kiértékeléseként például a Nordwestdeutsche Rundfunk arra szólított fel bennünket, hogy „végül is találjunk vissza a termelés termelői ellenőrzésével vagy az állam elhalásával kapcsolatos alapvető marxista tézisekhez".

Ezen érvek támadási iránya világos: a szocializmus fejlett társadalmi rendszerének alakulása, a VII. pártkongresszus feladatkijelölése ellen hadakoznak. Céljuk elméleti zavart kelteni azzal kapcsolatban, hogy mi tekintendő most a marxi tanítás legfőbb tartalmának. Politikai szempontból a szocialista államhatalom és a szocialista építés folyamatában való megerősítése ellen irányulnak, gazdasági tekintetben pedig a gazdaság központi állami tervezésének és irányításának, valamint az üzemek saját felelősségű tevékenységének a szocializmus gazdasági rendszerében való összekapcsolása ellen. A polgári ideológiának ezen vágyálmaival szemben a szocialista építés tapasztalatai mindazonáltal arra mutatnak, hogy a szocializmus fejlett társadalmi rendszere sem a termelői ellenőrzés puszta rendszereként nem építhető fel, sem a szocialista államhatalom nem válik fölöslegessé mint a társadalmi folyamatok szabályozója. Ebben a kérdésben tehát nem értünk egyet a polgári ideológusok tanácsaival, hanem a marxi elmélet alapgondolatát fogadjuk el, amely egyebek közt azt mondja, hogy a társadalmi körülmények szocialista átalakítása és a nép s minden egyes ember valamennyi szellemi és testi képességének teljes kibontakozása csakis úgy lehetséges, hogyha a termelési eszközöket a nép kezébe adjuk és az államhatalmat a dolgozó nép képviselői gyakorolják.[4]

[3] *Uo.* 162. o.

[4] Vö. Walter Ulbricht: *A német nemzet szocialista államának alkotmánya. Neues Deutschland* 1968. febr. 1. 2. o.

A marxista elmélet társadalmi és politikai realitása ellen felhozott érvek sorában találjuk az úgynevezett konvergencia-elméletet is, amelynek igazi hátterére már az NSZEP 4. plénumán is részletesen rámutattunk,[5] s ezért itt bővebben nem kell foglalkoznom vele.

2. A polgári marxizmus-kritika második fajtája a marxista elmélet *forrásaira* vonatkozik. Itt is két változat különböztethető meg. Az egyik a marxizmus három ismert forrása és különösen a hegeli dialektika ellen irányul. A másik a marxizmust egészen más szellemtörténeti forrásokból próbálja levezetni. A kettőnek az összefüggése abban van, hogy a hegeli filozófia gnosztikus, illetve eszkatologikus eredetére hivatkoznak, amiből azután a marxizmust mint „elvilágiasított üdvösségtant", mint „forradalmi messianizmust" vélik levezethetni. Ezek a marxizmus elleni támadások, amelyeket Voegelin, Löwith, Topitsch és mások különböző pozíciókból kiindulva „kultúrtudományos" vagy „vallástörténeti" vizsgálatoknak deklarálnak, azt a célt követik, hogy a marxizmust a munkásosztály és mindenekelőtt az értelmiség szemében valamiféle új tudománytalan, illetve tudományelőtti vallásként értékeljék le.

Marx alapvető fogalmai és gondolkodási formái, mint például az „elidegenedés" a fiatalkori írásaiban és a dialektika valamennyi művében eszerint — legalábbis így foglalja össze, például Topitsch a vizsgálatoknak ezt a fajtáját — feltétlenül „a régi neoplatónikus-gnosztikus, eszkatologikus és apokaliptikus hagyományokból" származnak. Így az a tény is, hogy éppen az orosz marxizmus Lenin óta ismét a dialektikához nyúlt vissza, semmiképpen sem véletlen, hanem hasonló hagyományokkal magyarázható, „ugyanis Oroszországban a Bizáncon és a keleti egyházon át beáramló neoplatónikus és gnosztikus gondolkodásmódok szívósabban hatottak tovább, mint német földön". Topitsch szerint ezzel „legalábbis részben megmagyarázható az a világtörténelmi jelentőségű siker, amelyet a Szovjetunióban az a paradox kísérlet ért el, hogy tudomány előtti gondolkodási modellek segítségével fejtsék meg a modern technikai munkavilágot és alkossák meg az ipari proletariátus forradalmi elméletét".[6]

A modern technikai munkavilágot, a tudományos-technikai forradalmat és a szocialista társadalmi rend felépítését tudomány előtti gondolkodási modellek alapján megmagyarázni, illetve megvalósítani akarni, természetesen paradox kísérlet lenne. Olyan paradox, hogy feltétlenül kudarcra volna ítélve. Ezért a szocializmus világtörténelmi jelentőségű sikerei nem egyeztethetők össze valamiféle misztikus eredettel, hanem csakis és kizárólag tudományosságával magyarázhatók. A Nagy Októberi Szocialista Forradalmat, a szocialista világrendszer keletkezését és sikeres fejlődését nem az objektív történelmi törvényszerűségek, hanem tisztán szellem- vagy vallástörténeti alapon értelmezni és magyarázni akarni az idealista történelemfelfogás egész dilemmáját árulja el, amely, mihelyt önmagát komolyan veszi, óhatatlanul paradoxonokba bonyolódik.

3. Végül, a polgári marxizmus-bírálat harmadik fajtája a marxizmus *elméleti tartalma*, a marxizmus mint *tudományos elmélet* ellen irányul. Módszerei rendkívül sokfélék. Mindazonáltal, kivehető belőlük az a sztereotip eljárás, hogy a marxizmus—leninizmust mintegy felboncolják, különálló

[5] Vö. *A Politikai Iroda beszámolója a 4. Plénumnak. Uo.* 1968. jan. 30. 4. o.

[6] Ernst Topitsch: *Marxizmus és gnózis.* In: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft.* Neuwied 1961. 238. o.

tanokra bontsák, ezeket egymással szembeállítsák, illetve egyiket elismerjék, a másikat elvessék stb. Ide sorolható a „filozófiai-történelmi tagosítás" módszere is — ahogyan ezt Nyugaton nevezik —, aminek az a lényege, hogy a „fiatal" Marxot az „idős" Marx ellen, Marxot Engels, Marxot és Engelst Lenin ellen stb. játsszák ki.

Ezzel az eljárásmóddal voltaképpen azt akarják megmutatni, hogy a marxista tan állítólag teljességében nem tartozik a tudomány fogalomkörébe, ezért bizonyos elemeket ki kell iktatni belőle, hogy a többit tudományként elfogadhassák. Itt megintcsak felismerhető az az eljárás, amelyet Mefisztó Goethe *Faust*jában tanítványának tanácsol, hogy a tudománnyal való foglalkozástól a kedvét elvegye:

„Ki elevent akar ismerni, hogy leírja,
Előbb a szellemet kiirtja,
Így keze közt tartja a részeket,
Csak a szellemi kapcsolat beteg."
(Sárközi György ford.)

E mottó értelmében a marxista filozófiát, a politikai gazdaságtant és a tudományos szocializmust egymástól elválasztják és egymással szembeállítják, a történelmi és dialektikus materializmust mint egymással összeegyeztethetetlent tüntetik fel és, végül, a marxizmus egész elméleti építményét mint önkényes tételek, spekulációk és megalapozatlan jövedölések össze nem függő konglomerátumát ábrázolják, amelynek a tudományhoz semmi köze. Innen azután már csak egy lépés a felhívás formájába öltöztetett végső következtetés, miszerint a marxista alapstúdiumnak semmi keresnivalója nincs a szocialista országok tudományos tanintézeteiben és oktatási intézményeiben, mivel idegen test a tudomány csarnokában. Itt is megmutatkozik tehát újra, hogy a polgári marxizmus-kritikának nem az elfogulatlan, tisztán elméleti vita a célja, hanem embereink ideológiai képzésének és nevelésének folyamatára *politikai* szándékkal kíván gátló hatást gyakorolni.

A polgári ideológusok elképzelése szerint a marxista tanból mindenekelőtt hitelétől kell megfosztani, diszkreditálni és kirekeszteni az elmélet és gyakorlat egységének elméletét, a marxista elmélet gazdasági és szociológiai megjelenési formáinak egységét, a társadalomról mint totalitásról kialakított elképzelést és ezzel a társadalom rendszerjellegének tételét, a társadalom mint olyan történelmi folyamat dialektikus felfogását, amely objektív törvényszerűségeknek engedelmeskedik, valamint a proletárdiktatúra tanát. Másrészt úgy vélik, hogy a marxizmus bizonyos elemeit át lehet venni és a „modern ipari társadalom" elméletébe be lehet illeszteni. Így, például, a polgári munkaszociológia bizonyos részterületei Marxnak a gépekről és a nagyiparról a *Tőké*ben adott elemzéseire támaszkodnak, Dahrendorf a strukturál-funkcionális elméletében átvezi a társadalmi osztályokról szóló marxi tanítás bizonyos elemeit, a strukturalizmus kerékbe töri a termelési viszonyok marxi fogalmát, amikor ezt a szociológiára alkalmazza; maga Nell-Breuning katolikus páter is elismeri, hogy Marxra támaszkodik és ugyanakkor azt bizonygatja, hogy a pápai szociális enciklikák szempontjából gyümölcsöző a gazdasági társadalomképződés marxi fogalma.

Mindez persze csupán arra vall, hogy ma már képtelenség a marxizmust „átalányban" elvetni. Ezért — ahogyan a 4. Plénumon is kiértékelték — „a

Marx-kritikát elismerő szavakkal ékesítik a marxi tan egyes részeire vonatkozóan, hogy ezzel a Marxra való különös visszanyúlással próbálják meg tanait a Szovjetunióban és az NDK-ban érvényesülő szocialista gyakorlat ellen kijátszani és ellentmondásokat konstruálni a marxista elmélet és a marxista—leninista pártok politikája között a szocialista országokban".[7]

Ezzel az eljárással szorosan összefügg egy másik, amely a marxista elméletet ugyan érvényesnek ismeri el a 19. századra, mindazonáltal igyekszik bebizonyítani, hogy a társadalmi valóság, a mai tőkés országokban immár nem fér bele a klasszikus marxizmus kategóriáiban. „A régi elmélet — erre oktat ki bennünket pl. Habermas — egyszerűen már nem bírja el az új tényeket."[8] Különösen négy olyan tényt említenek, mint amelyek manapság Marx és a marxizmus ellen szólnak és tanításának érvényét a tudományos-technikai forradalom körülményei között a kapitalista országokban kérdésessé teszik.

Az egyik ilyen „tény" a két rendszer állítólagos konvergálási tendenciája, amelynek igazi hátterét már a 4. plénumon leleplezték. Egy másik a következő: a kapitalista társadalom liberális fázisában tipikus volt az állam és a társadalom „elválasztása", amit „most, a szervezett kapitalizmus szakaszában a kölcsönös összeillesztés érdekében megszüntettek".[9] A társadalom gazdasági alapja és a politikai felépítmény ma már nincsen egyoldalúan determinált viszonyban, hanem egymással összefonódnak. A mai polgári társadalomban mind nagyobb mértékben lesz szükség az áruforgalom területének és a társadalmi munkának központi politikai alakítására és intézésére.

Más szóval: az állammonopolista kapitalizmus szakasza a szabad verseny kapitalizmusával szemben mutatkozó sajátosságaival olyan tény, amely állítólag a marxista elmélet ellen szól. De hogy hogyan, továbbra is rejtély. Vajon mikor és hol állították a marxisták, hogy a gazdasági alap egyoldalúan határozza meg a politikai felépítményt, anélkül, hogy az utóbbi aktívan is visszahatna alapjára? Ilyesmit állítani azt jelentené, hogy a marxizmust gazdasági determinizmusnak rendeljük alá, ami ellen Engels kései leveleiben is állást foglalt. Ajánljuk a polgári ideológusoknak, hogy ezzel összefüggésben olvassák el egyszer figyelmesen Engels Blochhoz (1890. szept. 21—22.), Schmidthez (1890. okt. 27.) vagy Starkenburghoz (1894. jan. 25.) írott levelét, amelyekben elemzi, hogy az állam milyen sokrétűen hat vissza a gazdasági alapra.

A nagy monopóliumok érdekei és a monopóliumok kezében levő állam politikája szoros összefonódásának tényével és azzal, hogy a gazdasági alap központi politikai formálása és igazgatása a monopóliumok államának kezében van — állítólag —, semmiképpen sem áll szemben cáfoló tényként a marxista elmélet. Egyébként az államonopolista kapitalizmusra is érvényes az a tétel, hogy végső fokon a nagy monopóliumok gazdasági érdekei és szükségletei határozzák meg a monopóliumok államának politikáját.

A Marx és a marxizmus ellen szóló harmadik tény — ezen ideológusok szerint — az életszínvonal, amely a fejlett tőkés országokban a lakosság széles köreiben is olyan magas fokot ért el, „hogy a társadalom emancipációjához fűzött érdek többé már nem fejezhető ki egyenesen gazdasági fogalmakkal". A kapitalisták uralma eltörölte a bérmunkaszerződésben rögzített hatalmi

[7] *A Politikai Iroda beszámolója a 4. Plénumnak. Id. hely.*
[8] Jürgen Habermas: *id. mű* 163. o.
[9] *Uo.*

viszony burkolatlan kifejezését, a személyi uralom körülményei „a közvetett irányítás névtelen kényszere mögött háttérbe szorulnak", az utasítások elvesztik parancsformájukat, és „a szociális-technikai manipuláció útján olyan nyelvre ültetődnek át, hogy az engedelmességre szorítottak jól beilleszkedve, szabadságuk tudatában tehetik azt, amit tenniök kell".[10]

Persze a fejlett kapitalista társadalomnak ez a képe nem szól a marxizmus ellen, hanem inkább mellette és szerzőit önámításra csábítja. Bár a munkásosztály érdeke a szociális emancipációval kapcsolatban immár nem fejeződik közvetlenül ki gazdasági fogalmakkal, attól azért még nem kell elnémulnia. Vajon változtat-e akár fikarcnyit is a kapitalista kizsákmányolás lényegén, hogy leplezetlenül, személyes uralmi körülményként nyilvánul-e meg vagy pedig mindenféle manipulációkkal álcázzák? Vajon változhat-e bármi is a kapitalista kizsákmányolás lényegében, ameddig a társadalom alapvető termelési eszközei magántulajdonban, illetve a monopóliumok tulajdonában vannak? Vajon a közvetett irányítás anonim kényszere kevésbé nyomasztó-e, mint az az állapot, amikor a munkás a személyes hatalmi körülményeknek van kitéve? Vajon az engedelmességre szorítottak, de a gazdasági és politikai közreműködéstől távol tartottak elvben talán szabadabbak-e, mint Marx és Engels proletárja? Vajon az a szociáltechnikai manipulációk útján kiváltott érzés, hogy szabadon tehetjük azt, amit amúgy is meg kell tenni, talán kevésbé lealacsonyító, mint a közvetlen parancsoló mód? Vajon lehet-e sokáig jólét ott, ahol szükségállapotot készítenek elő? Vajon a demokratikus véleménynyilvánítás biztosítva van-e ott, ahol az NKP be van tiltva, míg a neonáci Nemzeti Párt uralkodó körök támogatását élvezi? Vajon szabad lehet-e az a nép, amelynek kormánya más szabadságszerető népek elnyomását segíti?

A kérdéseket a végtelenségig folytathatnók. De a válaszok leleplezik az állammonopolista uralmi rendszer lényegét, azt, hogy nem más, mint az imperializmus egyik fejlődési szakasza, amelynek alapvető struktúrájában éppen azok a jegyek találhatók, amelyeket Marx a *Tőké*ben a tőkés társadalmi rendszer kapcsán általában feltárt.

Ezzel elesik az utolsó „tény" is, amelyről Habermas úgy véli, hogy Marx ellen fel tudja vonultatni. Ez, úgymond, abból áll, hogy „a jövendő proletárforradalom kijelölt hordozója, a proletariátus felbomlott". A forradalmi osztályöntudat ma már „a munkásság magvát alkotó rétegekben" sem fedezhető fel. Ilyen körülmények között a forradalmi elmélet nélkülözi címzettjét, úgy hogy Marx ma már kénytelen lenne lemondani arról a reményéről, hogy az elmélet anyagi hatalommá válik, amint azt a tömegek megragadják.[11]

De Habermas ráadásul még önmagát is megcáfolja, amikor egy kalap alatt kénytelen megállapítani, hogy a lakosság tömege „*a termelési folyamatban elfoglalt objektív helyzete alapján ítélve* még szőrőstől-bőröstől proletár", mivel „a termelési eszközök fölött nem rendelkezik semmiféle tényleges hatalommal".[12] Hogy a munkás ezt az objektív helyzetét szubjektíve még proletárként érzékeli-e vagy sem, azt lehet ugyan befolyásolni szociáltechnikai manipulációkkal, ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a forradalmi elmélet változatlanul neki szól, hogy ennek címzettjeként objektíve továbbra is létezik, és objektív helyzetén csak akkor változtathat, hogyha

[10] *Uo.*
[11] *Uo.*
[12] *Uo.*

ezt szubjektíve tudatosítja önmagában és a forradalmi elmélet tudatos címzettjévé válik.

Az az állítás, hogy a fejlett ipari társadalomban immár nem akad címzettje a forradalmi elméletnek, tagadja a forradalmi munkásmozgalom és a marxista elmélet közötti kapcsolat létrejöttének lehetőségét azáltal, hogy tagadja ezen egység egyik pólusának, a proletariátusnak a létezését. Ezen állítás fonákja a másik pólus, a forradalmi elmélet ellen irányul. Ugyanis meg akarja akadályozni a marxista elmélet és a munkásmozgalom kapcsolatának létrejöttét, amikor azt állítja, hogy a marxizmus a tudományos-technikai forradalom körülményei között elveszti forradalmi tartalmát és ideológiai lényegét.

Az ideológiai tartalomtól való megfosztás tétele is azon a kétes módszeren alapszik, hogy a marxizmusban tudományos és állítólag tudománytalan elemeket próbálnak megkülönböztetni, miközben az utóbbiak közé mindazokat sorolják, amelyek a marxizmus ideológiai funkcióját töltik be. Az ideológiai tartalomtól való megfosztás tételével és a megfosztás állítólagos okaival kapcsolatban más alkalommal már állást foglaltam,[13] az egészet hamis spekulációnak jellemeztem, úgyhogy ezúttal fölöslegesnek tartom ismételten foglalkozni vele.

III.

A marxista tanítás elméleti tartalma ellen irányuló marxizmus-kritika fajtájából valók a marxizmus—leninizmus *filozófiai* alapjai ellen intézeta támadások is. Ezen a területen mindenekelőtt az a taktika ismétlődik megt amelyet a marxizmus-kritika általánosságban használni szokott. Ugyanis elsősorban azon iparkodnak, hogy a marxista filozófiát lehetőleg leértékeljék. Azt állítják például, hogy a dialektikus materializmus — filozófiai szemszögből nézve — teljesen jelentéktelen, legeslegmélyén élettelen kánon, és ami a politikai gyakorlatot irányító erejét illeti, oly csekély hatású, hogy aligha sikerül eléggé lebecsülni.[14]

Teljes ellentétben ezzel az elméleti lekicsinyléssel egészen intenzív módon szállnak vitába a dialektikus és történelmi materializmussal. Különösen maszszív támadások érik a marxista dialektikát, mivel ez a társadalmi fejlődés forradalmi elméletének egyik magva. Herzen mondotta, hogy a dialektika „a forradalom algebrája". Pontosan ugyanebben az értelemben indította el annakidején támadásait Bernstein a marxizmus alapjai ellen azzal az igénynyel, hogy a dialektika „csapdájától" szabadulhasson. Bármilyen, a marxizmussal folytatott vitában — s ebben manapság egyetértenek a polgári ideológusok[15] — fel kell tenni a kérdést: hogy állunk a dialektikával?

Tehát hogyan állnak a marxista filozófia kritikusai a dialektikával? Azok a módszerek, és érvek, amelyekkel a dialektikával szembeszállnak, részben az általános marxizmus-kritikára épülnek, részben azonban sajátos jellegűek is, ami külön tárgyalást érdemel.

[13] Vö. Günter Kröber: *Ideológiai tartalomtól való megfosztás — elvetélt kísérlet. Technische Gemeinschaft* 1968/2. sz.

[14] Jürger Habermas: *id. mű* 266. o.

[15] Vö. Jakob Barion: *Ideologie, Wissenschaft, Philosophie.* Bonn 1966. 166. o.

Ahhoz a fajta kritikához, amely ugyanazt a módszert használja, mint az általános marxizmus-kritika, tartozik a többi között az az érv, hogy a dialektikus módszer csak a társadalomtudományokra alkalmazható, de a természettudományok területén mint módszer nem alkalmas a világ megmagyarázására.[16] Elegendő, hogyha ezen a helyen a marxista és mindenekelőtt szovjet filozófusok és természettudósok tollából származó alapos munkák nagy számára hivatkozunk, amelyekben az ellenbizonyítékok sorakoznak.

Ezen túlmenően, áttekintésem szerint, különösen öt érvvel hozakodnak elő újra meg újra a marxista dialektika ellen, és azt hiszik, hogy ezekkel tudják a marxista elmélet forradalmi magvát eltalálni.

1. A dialektika kizárólagos elve — a negativitás. Ezen elv megítélésében is megoszlanak a vélemények. Egyesek ezen okból feltétlenül elvetendőnek tartják. Mások (mint pl. Adorno) szerint nem eléggé negatív, mivel mégis csak magában foglalja a pozitivitás momentumát.

2. A marxista dialektika lényegében a dialektikus triáda elmélete.

3. A dialektikus törvények pusztán tautológiák és logikailag üres formulák.

4. A dialektika csupán leíró elmélet, amely semmilyen tudományosan megalapozott prognózist sem tesz lehetővé, társadalmi prognózist pedig végképp nem.

5. Teljes mértékben valamiféle vágyálomnak a kifejezése, puszta jövendölésekhez és jóslatokhoz vezet, amelyek végső fokon arra irányulnak, hogy bizonyos társadalmi rétegek cselekvését olymódon befolyásolhassák, hogy bizonyos típusú valóság erőszakos és önkényes felépítése megvalósulhasson.

Ezeket az érveket szétszórtan a dialektikával vitába szálló szinte valamennyi polgári ideológusnál megtalálhatjuk, Wetternél és Bochenskinél ugyanúgy, mint Fetschernél, Ludznál vagy Barionnál, Landgrebenél ugyanúgy, mint Topitschnál, Poppernél csakúgy, mint Adornónál. Mindazonáltal ezen érvek kifejlődésének figyelmes vizsgálata elárulja, hogy valamennyinek közös az eredete, nevezetesen Popper *Mi a dialektika* c. előadása, amely 1949-ben a *Mind* c. folyóiratban látott napvilágot. Túlzás nélkül mondhatjuk, hogy azt az egész kritikát, amelyet manapság a nyugati világban a dialektikával szemben gyakorolnak, Poppernek ez az előadása részben már kifejezetten, részben pedig csak csírájában tartalmazza, és azt ez idő szerint a legkülönbözőbb irányzatokhoz tartozó polgári filozófusok átvették és valóságos kritikai rendszert építettek ki belőle a dialektikával szemben. Azokat a fogalmakat, amelyeket Nyugaton a dialektikáról alkotnak, mindmáig döntően befolyásolják ezek a Popper-féle fejtegetések. Sajnos még hiányzik a megalapozott marxista polémia a marxista dialektika popperi felfogásával szemben. Nemrég legalább a tagadás tagadásának törvényénél igyekeztem kimutatni, hogy ezek az érvek nem helytállóak.[17] Véleményem szerint nem lenne túlságosan nehéz bebizonyítani, hogy még abban az általános formában sem, amelyben a dialektikát összességében érintik, nem találnak telibe, részben megengedhetetlen egyszerűsítéseken, részben tudatos hamisításokon, de minden

[16] Vö. Joseph Maurers: *Wissenschaft im Kollektiv.* München 1959. 36., 126. stb. o., Ernst Topitsch: *A társadalomtudományok és a természettudományok viszonya.* In: *Logik der Sozialwissenschaften.* 63. o.

[17] Vö. Günter Kröber: *Marx Tőkéje és a tagadás tagadása törvényének polgári filozófiai meghamisítása. Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1968/4. sz.

esetben a marxista dialektika lényegének meg nem értésén alapszanak. Egy ilyen vizsgálódásra annál is inkább szükség van, mivel ezzel nemcsak Popperre, hanem lényegében a nyugati tábor dialektika-kritikusainak túlnyomó részére mérhetnénk csapást. Ezzel ugyanakkor újabb lépést tehetnénk afelé, hogy a polgári marxizmus-kritika vitorlájából a szelet kifogjuk, nyomorát tovább mélyítsük és a marxista—leninista elméletből még élesebb fegyvert kovácsolhassunk napjaink ideológiai vitájában.

Günter Kröber

VITA

A matematikai logika materialista felfogásáról

Szokatlan dolog a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain egy matematikai *szakkönyv* méltatása. Márpedig az alább ismertetendő munka — a fiatalon elhúnyt, igen tehetséges csehszlovák matematikus, Ladislav Rieger posztumusz műve — *Algebraic Methods of Mathematical Logic* (A matematikai logika algebrai módszerei)[1] — a szó legszorosabb értelmében vett matematikai tárgyú monográfia. Hogy méltatása mégis e folyóirat hasábjaira kívánkozik, annak az a magyarázata, hogy a könyv, szűkebb szakmai anyagán kívül, bőségesen foglalkozik a matematika és a matematikai logika filozófiai-világnézeti jellegű problémáival is. Filozófiai kommentárok elhelyezése matematikai tárgyú monográfiákban önmagában nem túlságosan ritka jelenség. Lényegesen ritkább azonban az az eset, amikor a szerző félreérthetetlenül a tudományos materializmus álláspontjából közeledik a matematika filozófiai problémáihoz. *Rieger* könyve e ritkább esetek egyikét reprezentálja.

„A matematikai logika jellemzése és felfogása szükségszerűen és lényegesen függ a feltételezett filozófiai állásponttól . . . Hiábavaló lenne e tényt akár eltitkolni, akár eltúlozni. Más szavakkal: a matematikai logikusok rendszerint egyetértenek tárgyuk bizonyos matematikai jellegű eredményeiben, ám ami ezen eredmények általános interpretációját illeti, a nézetek bizonyos fokig mindig különböznek. De ez nem is lehet másképp az ilyen, a filozófiai állásponttal kapcsolatos határterületi problémák esetében, amelyek sohasem lehetnek olyan egyértelműek, racionálisan egzaktak és az igazolás számára hozzáférhetőek, mint amilyenek szigorú értelemben a matematikai logika eredményei. Mindamellett a szerző meggyőződése, hogy a tudományos materializmus filozófiai álláspontja (amelyet klasszikus formájában Marx adott meg) egy megfelelően széles és nem-dogmatikus interpretációban eléggé általános ahhoz, hogy a matematikai logikusok többségének közös álláspontjává váljék." (19. o.)

Rendkívül figyelemre méltó, de manapság matematikusok körében eléggé ritkaságszámba menő a szerző álláspontja a matematika *helyét* illetően: „. . . a matematika 18. és 19. századbeli nagy klasszikusainak álláspontját fogadjuk el, akik a matematikát természettudománynak tekintették. Ezt semmiképp sem befolyásolja az a tény, hogy egyes matematikai elméletek általánosabbak, mint mások, vagy hogy egyesek fejlettebbek, mint mások, vagy hogy egyes elméletek jelenleg szilárdabban megalapozottabbak, mint mások." (20. o.) Csak sajnálni lehet, hogy a könyvben nem kerül sor az idézett

[1] Academia, Publishing House of the Czechoslovak Academy of Sciences, Prague — Academic Press, New York and London; 1967. 210 o.

álláspont részletesebb kifejtésére, és így csak elszórt utalásokból kísérelhetjük meg rekonstruálni, hogy *milyen értelemben* tartotta a szerző természettudománynak a matematikát.

Úgy vélem, mindenkinek, aki a tudományos materializmus filozófiai alapján áll, el kell fogadnia Engelsnek az *Anti-Dühring*ben kifejtett érvelését a matematika reális, evilági *eredetét* illetően. Ám nyilvánvaló, hogy az „evilági" eredet *minden* tudományról kimutatható (talán még a teológiai „tudományok" sem képeznek kivételt, ha ugyan tudománynak tekintjük a teológiát); következésképp ha ez képezné a természettudomány kritériumát, minden tudomány természettudománynak minősülne. A természettudományok jellemzője (nem szánva kimerítő definíciónak a következő megállapításokat) egyrészt az, hogy a közvetlen anyagi valósággal, nem pedig a tudati tükörképével foglalkoznak (így az irodalomtudomány vagy a logika nem természettudomány), másrészt hogy egy-egy elég jól körülhatárolható természeti jelenségkört kutatnak (s ennek megfelelően tételeik érvényességi köre elég jól körülhatárolható, igazságuk kísérletek, mérések és megfigyelések révén a valósággal szembesíthető). A matematika némely ágának *keletkezése* ugyancsak egy-egy meghatározott természeti jelenségkör vizsgálatához kapcsolódik. Így a természetes számok elméletének eredete: anyagi dolgok alkotta véges halmazok bizonyos tulajdonságainak, az ún. *számosságoknak* vizsgálata. (A számosság bizonyos *tulajdonságok* gyűjtőneve; az e fogalomkörhöz tartozó egyes tulajdonságokkal nem egyes tárgyak, hanem csakis *halmazok* rendelkezhetnek. Az egyes ilyen tulajdonságok kifejezésére számneveket használunk. Pl. az „öt" számnév egy számosságot fejez ki. Az „öt" tulajdonsággal nyilvánvalóan nem rendelkezhetnek egyes tárgyak, csak tárgyak összességei, azaz *halmazok*. Az „öt" mindazon halmazok közös tulajdonsága, amelyeknek öt elemük van.) Mégis, aligha volna helyes azt mondani, hogy a természetes számok aritmetikája *az anyagi dolgok alkotta véges halmazok* számosságainak elmélete (noha kétségtelenül ez eredetének *forrása*). Hiszen ha pl. megállapítjuk, hogy a magyar nyelvben kevesebb névelő van, mint személyes névmás, akkor is ezt az elméletet alkalmazzuk, de nem anyagi dolgok halmazaira. A természetes számok aritmetikája a véges halmazok számosságának elmélete, függetlenül attól, hogy miféle dolgok halmazairól van szó (hogy mik a halmazok elemei, az sem az elmélet felépítésében, sem alkalmazásában semmiféle szerepet nem játszik), és ezért, úgy vélem, ez az elmélet nem tekinthető természettudománynak.

A geometria (pontosabban: az euklideszi geometria) eredetét tekintve ugyancsak egy természeti jelenségkör vizsgálatából indul ki, amint erre neve („földmérés") is utal. Mégis, a geometria némely tételének a valósággal való szembesítése lehetetlen, sőt érthetetlen. Ez azon múlik, hogy a geometria fogalomkészletében olyan absztrakt-ideális tulajdonságok is szerepelnek, amelyek együttesen nem interpretálhatók térbeli-anyagi dolgok tulajdonságaiként. Így pl. anyagi dolgok bármiféle térbeli tulajdonságaiként értelmezzük is a „pont", „egyenes", „közte van" geometriai fogalmakat, nem találjuk meg a kísérleti bizonyítékát annak a geometriai tételnek, hogy egy egyenes két különböző pontja között végtelen sok pont van. (Az ilyen és hasonló példák azonban nem változtatnak azon, hogy a szóban forgó elmélet *alkalmazható* — sőt nélkülözhetetlen — anyagi tárgyak térbeli tulajdonságainak vizsgálatához. Egy *konkrét* feladat összefüggéseire vonatkozó adatokat a geometria nyelvére lefordítva, a megoldás során gyakran *ideális* fogalmakkal is kell dolgoznunk, a kapott megoldást azonban ismét képesek vagyunk *konkrétan*

interpretálni.) Következésképp a geometria sem természettudomány, bár mindenesetre matematikai modellje egy természeti jelenségkörnek. (Csak mellékesen jegyezzük meg: *több* olyan geometria létezik, amely praktikusan is egyformán jó modellje annak a jelenségkörnek, amelyet összefoglalóan „tér"-nek, „térbeliség"-nek nevezünk. Az euklideszi geometriát ezek közül csupán az alkalmazások nagy többségében egyszerűbbnek bizonyuló logikai szerkezete tünteti ki.) Még az is igaz, hogy a geometria egyes részei nem pusztán (a szó szűkebb értelmében vett) térbeli összefüggésekre alkalmazhatók. A többékevésbé világosan körülhatárolható érvényességi kör a geometria esetében éppúgy hiányzik, mint az aritmetika esetében.

Még kevésbé tekinthető természettudománynak a matematika egy-egy olyan ága, amely nem anyagi-természeti jelenségek egy bizonyos köréhez kapcsolódik, hanem vizsgálatának tárgya valamely már meglevő fejezetéből absztrahált és általánosított fogalomrendszer (pl. a végtelen halmazok elmélete, a különféle algebrai struktúrák elmélete stb.). Olyan matematikai elméleteket is ismerünk, amelyek eredetüket tekintve kifejezetten egy-egy *tudati* jelenségkör vizsgálatára jöttek létre. Ilyen elméletnek tekinthető pl. a matematikai nyelvészet és a matematikai logika.

Összefoglalva: úgy vélem, hogy a matematika materialista filozófiájának (a) el kell ismernie (a történeti tényekkel összhangban) a matematikának mint egésznek evilági, természeti eredetét; (b) hangsúlyoznia kell, hogy a matematika minden egyes ága valamilyen objektív jelenségkör vizsgálatából keletkezett (ez a jelenségkör lehet természeti, technikai, a természetinek valamilyen tudati tükröződése, beleértve a matematika már meglévő fejezeteiben megnyilvánuló tudati tükröződést is); (c) de ugyanakkor látnia kell, hogy a matematikai elmélet nem magának a kiindulásul szolgáló jelenségkörnek, hanem a jelenségkörből absztrahált *logikai struktúrának* a tanulmányozása, s e logikai struktúra az elmélet keletkezésében szerepet játszó jelenségkörön kívül esetleg más (az eredetitől talán nagyon távol eső) jelenségkörben is föllelhető. De nem szükséges, és nézetem szerint nem is helyes a matematikát természettudománynak minősíteni ahhoz, hogy a tudományos materializmus talaján maradjunk. A matematika természettudománnyá minősítése alighanem fölöslegessé tenné a természettudomány fogalmát, amennyiben analóg érvelés alapján minden tudományt természettudománnyá lehetne minősíteni.

A következő idézet azt mutatja, hogy *Rieger* álláspontja nemigen tér el az előbbi fejtegetésben foglaltaktól, kivéve azt az egyet, hogy a matematikát (véleményem szerint inkonzekvens módon) természettudománynak minősíti.

„Egy absztrakt autonóm matematikai nyelv individuum-konstansai[2] (nevezzük őket „tulajdonneveknek"), akár primitívek,[3] akár nem, maguk nem nevei térben és időben ténylegesen létező (és tapasztalatilag hitelesíthető) egyedi objektumoknak. Másrészt igaz az, hogy matematikai konstansok, főleg számnevek, egy bizonyos értelemben szerepelhetnek tényleges objektumok neveiként (pl. a 2 számnév mint a hélium atomszáma, vagy a 4 számnév mint a papírra rajzolt négy vonalból álló llll sorozat neve), ha az adott matematikai elmélet nyelvének egy másik tudományos vagy praktikus nyelvben való

[2] Ilyen indivíduumkonstans pl. a nulla a természetes számok elméletében, vagy az üres halmaz a halmazelméletben.

[3] Primitív konstansok az elmélet definiálatlan konstansai. Pl. a természetes számok elméletében szokás a 0-t definiálatlan (primitív) konstansnak tekinteni, az 1, 2, 3, ... konstansokat pedig definícióval bevezetni.

interpretációja korrekt . . . Valóban, egy absztrakt matematikai elméletnek más tudományra (elméletre) vagy közvetlenül a gyakorlatra való széles alkalmazhatósága éppen ebben a fontos lehetőségben rejlik. De éppen ez a tény mutatja, hogy a matematikai konstansoknak módszertanilag különféle objektív jelentésük lehet. (Egy konkrétan interpretált absztrakt matematikai elmélet tényleges eredete, illetve kezdeti intuitív fejlődése különböző természetű kérdések.)" (75. o.)

Hasonlóan szokatlan (és ugyancsak inkonzekvensnek tűnő) Riegernek a matematikai logikára adott definíciója: „Matematikai logikán a matematikai tények közötti következmény-reláció általános törvényeinek tanulmányozását értjük, míg a matematika e relációnak csupán egyes eseteit tanulmányozza (kijelentésein és tételein keresztül)". (9. o.) „Ha a matematikát természettudománynak tekintjük, akkor ez a nézőpont már maga után vonja, hogy felfogásunk szerint a matematikai logika mint alkalmazott matematika ugyancsak természettudomány, a szó egy megfelelően általános értelemben." (20. o.)

Úgy tűnhet, hogy e felfogás szerint egyrészt a matematikai logika *csak a matematika* logikája, másrészt hogy a következmény-reláció (amelynek tanulmányozása a logika feladata) *nem kijelentések, hanem tények* közötti reláció. Az első kérdésre még visszatérünk. A második kérdésre vonatkozóan a könyvben az alábbi részletesebb fejtegetést találjuk: „. . . a következmény-reláció lényegében nem maguk a matematikai tételek közötti reláció (noha e reláció egyes eseteit szükségképpen éppen ebben a formában ismerjük meg). Ez (ti. a következmény-reláció — *R. I.*) elsődlegesen az anyagi valóság azon — esetleg hipotetikus — aspektusai közötti reláció, amely nagyjából kifejezhető matematikailag, és csak másodlagosan a tételek közötti reláció. Ez a tény nem puszta proklamációja a tudományos materializmus filozófiai álláspontjának. Úgy véljük, hogy minden más álláspont komoly komplikációkhoz vezet a matematikai logika tényleges tárgya és a (lingvisztikai) matematikai nyelvelmélet vagy a matematikai gondolkodás pszichológiája közötti világos megkülönböztetés tekintetében. Nem kevésbé jelentős (a már említettekkel szoros kapcsolatban levő) komplikációk keletkeznek, ha megkíséreljük tisztázni a viszonyt a matematikai logika szintaktikai („formális") és szemantikai („materiális") aspektusa között, amennyiben más álláspontból közeledünk a matematikai logika természete felé." (25. o.)

Valóban, a logika törvényei nem *a priori* jellegüknél fogva igazak, hanem azért, mert az anyagi realitásban tömegesen előforduló szituációk bizonyos egyszerűsített összefüggéseit fejezik ki. Mégis, úgy tűnik, terminológiai túlzás azt mondani, hogy a következmény-reláció (akárcsak „elsődlegesen" is) nem kijelentések, hanem anyagi tények közötti reláció. Az persze helyes megállapítás, hogy a következmény-reláció elsődlegesen nem a szimbolikus alakban leírt matematikai kijelentésekben szereplő *szimbólumok közötti* reláció. „. . . a matematikai-logikai szimbolizmusnak nem csupán szintaxisa van (a megengedett kifejezések képzési szabályai), hanem saját jelentéstartalma is: a matematikai és a logikai szimbólumok valami helyén állanak. A szimbolizált matematikai tételeknek határozott értelmük van, kifejeznek valamit; lehetnek igazak és hamisak, éppúgy mint bármely más nyelvben — ezek valójában »tényleges mondatok«." (33. o.) Igen, a szimbólumok absztrakt matematikai fogalmakat jelölnek, a szimbolikus kifejezések ezen fogalmakra vonatkozó matematikai állítások, amelyek *az adott matematikai elméletben* igazak vagy hamisak lehetnek. De nem tudom, mi értelme lenne pl. *a halmazelméleten*

kívül („az anyagi valóságban") azon kijelentés igaz vagy hamis voltáról beszélni, hogy „minden végtelen halmaznak van megszámlálható részhalmaza". Nem hinném, hogy az idealizmusnak tett engedményként kellene elkönyvelni azt a magyarázatot, amely szerint a fenti, idézőjelek közé írt matematikai tételben olyan fogalmak szerepelnek, amelyeket nem közvetlenül az anyagi világ összefüggéseiből absztraháltunk, hanem amelyek reális eredetű fogalmak messzemenően idealizált általánosításai, de amelyek ennek ellenére (vagy talán éppen ezért) hasznos funkciót töltenek be az elméletben és közvetve az elmélet alkalmazásaiban is, és ezzel létjogosultságukat is igazolják.

Ha a közbeeső megfogalmazásokkal itt-ott vitázni is kényszerülünk, az alábbi, mintegy summázásnak tűnő megállapítással feltétlenül egyet kell értenünk: „Azzal, hogy a matematikai logikát a következmény-reláció tudományának nyilváníthatjuk, és nem magát a matematika (szimbolizált) nyelvét tesszük meg e reláció elsődleges hordozójává, a logikai szemantikát ténylegesen a logikai szintaxis fölé rendeljük (ahhoz hasonlóan, ahogyan az elméleti fizikát a matematikai fizika fölé rendelik)." (36. o.)

Ezzel kapcsolatban meg kell említeni Rieger könyvének egy olyan helyét, amely — a benne szereplő gondolatok kissé tömör kifejezése folytán — félreértésekre adhat alkalmat (különösen akkor, ha nem vetjük össze a szerző egyéb filozófiai jellegű eszmefuttatásaival). A 2. fejezet 1. szakaszára gondolok, amelynek már a címe — *Matematikai logika és matematikai nyelv mint materiális jelrendszer* — is félreérthető: azt a gondolatot ébreszti, mintha a szerző az ún. *formalista iskola* „papírmaterializmusának" álláspontját vallaná. Az említett iskola filozófiája szerint ugyanis a matematika értelem nélküli (de „materiális") jelekkel végzett értelem nélküli (de „precízen szabályozott") manipulációk elmélete. Ám lássuk a kritikus szövegrészt:

„Mint a matematika bármely más alkalmazását, úgy a matematikai fogalmaknak és módszereknek a logikára való alkalmazását is végső fokon a logikai törvények legegyszerűbb intuitív időbeli és térbeli (mennyiségi) »materializált« előfordulásaira kell alapozni." (Eddig egyetértünk.) „Persze ezek nyelvi előfordulások, azaz, mondjuk, írott matematikai nyelven, betűk és jelek sorozatai és ilyen sorozatok sorozatai segítségével realizált előfordulások, azaz mondatok. Mindezek papírra írt, nyomdafestékből (vagy tintából vagy grafitból) álló anyagi objektumok, bizonyos speciális elrendezésben." (26. o.)

Ami a szakasz címében is és az idézetben is zavaró, az a „materiális", „anyagi" jelzők látszólag indokolatlan szerepeltetése. Kinek jutna eszébe kétségbe vonni, hogy egy papírra írt szöveg anyagi objektum (is!)? Miért kell ezt jelezni, hacsak nem arra akarunk kilyukadni, hogy a logikai törvények „materializált" előfordulásai „nyomdafestékből stb. álló anyagi objektumok" bizonyos rendszerei? Korábbi idézeteink erősen valószínűsítik, hogy Rieger nem vallotta a formalisták nézeteit. De akkor mivel magyarázható a fenti fogalmazás?

Az persze nem vitás, hogy a matematikai logika egyik lehetséges alkalmazási területe: fizikai jelekből álló jelsorozatok bizonyos összefüggéseinek leírása. Ez a matematikai logika kibernetikai alkalmazása; erre utal Rieger is az iménti idézetet követő mondatában: „Sőt az alapjelek más jellegű objektumok is lehetnek, nemcsak betkű; lehetnek pl. elektromos vagy mágneses impulzusok sorozatai, vagy töltések egy elektronikus »gondolkodó« készülék (gép) részeiben."

Az is világos, hogy miután a következmény-reláció legegyszerűbb összefüggéseit a nyelvi megjelenési formából absztraháltuk és jelekkel formalizáltuk, kidolgozhatjuk e reláció absztrakt-formális elméletét, egy olyan logikai algebrát, amelyben a jelek eredeti jelentésével nem kell tovább törődnünk. Az imént idézett szövegrész szándéka a konkrét nyelvi-logikai szférából az absztrakt-formális szférába való átmenet megértésének előkészítése. De annak hangsúlyozása, hogy a jelek materiális objektumok, ebben az összefüggésben éppoly félrevezető, mint ha Beethoven valamely szimfóniájának interpretálásában a fő hangsúlyt arra helyeznénk, hogy a hang — anyagi közeg rezgése.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy a matematikai logika *csak* a matematika logikája-e, a könyv más helyén Rieger enyhít eredeti merev álláspontján. A matematikai logika és az általános logika kapcsolatára vonatkozó nézetei annyira figyelemreméltóak, hogy érdemes itt részletesen idézni őket:

„A szerző nincs képesítve azon kérdés eldöntésére, hogy mi az általános logika és hogyan kell érteni a különbséget a formális és a nem-formális vagy dialektikus logika között; ez a logikusok és a filozófusok feladata. Más természetű a probléma, ha arra a kérdésre keresünk választ, hogy a matematikai logika módszerei alkalmazhatók-e szélesebben (magán a matematikán kívül) a logikára mint egészre, abban az értelemben, hogy helyettesítheti-e a tradicionális formális logika primitív formális módszereit, esetleg még a modernebb induktív logika módszerit is (pl. J. S. Mill kánonja értelmében). Véleményünk az, hogy a matematikai logika rohamos fejlődése mind terjedelemben, mind mélységében, beleértve technikai alkalmazhatóságát is, összehasonlítva a tradicionális logika sterilitásával, egyértelmű választ ad. Valóban, a tradicionális formális logika és a (J. S. Mill-féle) induktív logika bármely egzaktan fogalmazott szabálya vagy a matematikai predikátum-logika formalizmusára vonatkozó valamely tétel igen speciális esetének bizonyul, vagy befoglalható egy alkalmas speciális formalizmus keretébe. Némileg bonyolultabb a probléma egyéb olyan, kevésbé világos nézetekre vonatkozóan, amelyeket hagyományosan az általános logikához tartozónak tekintettek (pl. az azonosság elve, az elégséges alap elve), vagy az általános logika fő tárgyát, ti. a helyes logikai gondolkodást illetően. Nyilvánvaló, hogy a matematikai logika nem láthatja el az általános logikát kutatási tárgyával (legföljebb hozzájárulhat megismeréséhez). A legkevésbé sem tagadhatjuk, az általános logika raison d'etre-jét,[4] és nem kísérelhetjük meg a matematikai logikára való redukálását. Másrészt minden logikus számára kétségtelen és elengedhetetlen követelménynek tűnik a matematikai logika általános módszereinek alkalmazni tudása, néhány tudománnyal való ismeretség (pl. nyelvészet, jog, történelem, filozófia), és a logikai problémák tanulmányozása azon a konkrét anyagon, amelyet e tudományokban a következtetések nyújtanak." (23—24. o.)

Úgy hisszük, ezek a fejtegetések nagyon komolyan szólnak a logika tudományának hazai műveihez és pedagógusaihoz is.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Rieger nézetei a matematikáról és a matematikai logikáról, egészében és a részletek többségében is, összhangban vannak a tudományos materializmus filozófiájával, noha egyes terminológiai kérdésekben és egyes meghatározásainak formulázásában álláspontját vitathatónak véljük. Művét értékes hozzájárulásnak tekinthetjük a matematika materialista filozófiájához.

[4] Létezésének értelmét, létjogosultságát.

Bár Rieger könyvének szakmai méltatása nem e folyóirat feladata, mégis hadd szóljak néhány szót a könyvről mint matematikai monográfiáról is. E munka a matematikai szakirodalomnak komoly nyeresége. Bizonyos tekintetben tankönyv jellegű, noha egyáltalán nem kezdőknek szól. A szerző szinte művészi egyensúlyérzékkel ötvözi össze tárgyának intuitív-szemléleti nyersanyagát az absztrakt matematikai formalizmussal, és rendkívül jó pedagógiai érzékkel tárja föl a legabsztraktabb algebrai struktúrák szerepét a matematikai logika szintaxisában és szemantikájában. Sajnálatos, hogy a szerzőt korai halála megakadályozta abban, hogy tervezett művét teljes egészében felépítse.

Ruzsa Imre

Még egyszer (talán utoljára) az egyértelmű meghatározottság elvéről

Elnézést kérek a tisztelt olvasótól, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottságáról folyó vitához még mindig van valami hozzátennivalóm. Enyhítő körülményül csak azt hozhatom fel, hogy megjegyzéseim egyre rövidebb terjedelműek (s ezért remény van kiapadásukra), s évenként csak egyszer jelentkezem velük (amiben persze szerepe van a *Szemle* sajnálatosan hosszú átfutási idejének).

Elválaszthatatlan vitapartnerem, Szabó András, legutóbbi válaszában (*Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz). két olyan új érv van, amelyre szeretnék röviden reflektálni. Az egyik szerint a jelenségek ontológiailag egyértelmű meghatározottságát valló koncepció figyelmen kívül hagyja azt az alapvető marxista tételt, hogy a jelenségek szakadatlanul mozognak, „soha sincsenek önmagukkal abszolút azonos állapotban", a másik szerint pedig a szóban forgó koncepciót az, hogy a jelenségek végtelen jelenséghalmaz által történő meghatározottság vallja; önellentmondóvá s így teljesen tarthatatlanná teszi.

1.

Lássuk először az első érvet. Szabó András szerint a jelenségek szakadatlan változása, mozgása összeegyeztethetetlen a jelenségek ontológiai egyértelműségével. Feltételezését a következőkkel kívánja alátámasztani:

„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." (1134. o.)

Eszerint tehát már maga a kérdésem — ti. hogy miért olyanok a jelenségek, amilyenek — hibás. Ha ugyanis az önmagukkal abszolút azonos állapotban levő jelenségek egyértelmű ontológiai meghatározottságát még be is lehetne bizonyítani (ami Szabó András szerint más érvek alapján szintén bizonyíthatatlan és hamis tétel), az a tény, hogy a jelenségek nemcsak azonosak önmagukkal, hanem egyben mások is — avagy hegeliesen: a jelenségeket az

azonosság és nem-azonosság azonossága jellemzi —, eleve lehetetlenné teszi egyértelmű determináltságukat.

Nézetem szerint Szabó András új érve nem kellően megalapozott, a szóban forgó összeegyeztethetetlenséget nem bizonyítja.

Induljunk ki a következő kérdésből: vajon van-e különbség a determináltság *jellege* szempontjából a jelenségek azonos és nem-azonos *mozzanatai* között? E kérdésre Szabó nyilván azt fogja válaszolni, természetes, hogy nincs, hiszen nem is választhatók el mereven egymástól, valamennyien egy-sokértelműen determináltak. Ha azonban elismeri a jelenségek kétféle mozzanatainak azonos jellegű determináltságát (hiszen nyilvánvalóan nem állíthatja azt, hogy más-másféleképpen determináltak), akkor ez mit sem változtat determináltságuk jellegén. Más szóval: a jelenségek ún. dialektikus azonosságának elve, amely szerint a jelenségek azonosak önmagukkal, de ugyanakkor mások is, minden különösebb nehézség nélkül beleilleszthető az ontológiai egyértelmű meghatározottság koncepciójába. Ez a megállapítás logikusan következik az egyértelmű meghatározottság egyetemességének elvéből, abból, hogy e koncepció szerint az összes jelenségek összes mozzanatai — tehát változó mozzanatai is — egyértelműen meghatározottak.

Természetesen lehet a dialektikus azonosság elvét úgy is értelmezni, hogy a változás következtében tulajdonképpen nincsenek is jelenségek, mert létrejöttük „pillanatában" már mások, és így tovább. Ez az értelmezés azonban relativisztikus lenne, eszerint a változás elnyelné az azonosságot, ezért nem feltételezhetem, hogy Szabó András is így magyarázná a dialektikus azonosság elvét. Ennek ellenére megjegyzem, hogy az egyértelmű meghatározottság elvével még egy ilyen koncepció sem lenne összeegyeztethetetlen, mert ebben az esetben a szakadatlan és kizárólagos változás egyértelmű meghatározottsága tételeződnék. E szélsőséges értelmezésre tulajdonképpen csak azért tértem ki, hogy mintegy „ad absurdum" is kimutassam: az egyértelmű meghatározottság a determinizmus egyik legabsztraktabb — ha nem a legabsztraktabb — elve, amely elvontságánál fogva nincs egy szinten a jelenségek azonosságának problémájával, hanem eggyel magasabb szintet képviselve a legkülönbözőbb azonosság-koncepciókat is elbírja. Az egyértelmű meghatározottság tehát egyaránt összeegyeztethető mind azzal a koncepcióval, amely a jelenségek holt azonosságát, mind azzal, amely azonosságuk és változásuk egységét, mind pedig azzal, amely abszolút változásukat vallja.[1]

Ennek alapján választ adhatunk arra is, hogy hibás-e a „miért olyanok a jelenségek, amilyenek?" kérdés feltevése. Nyilvánvalóan nem — amennyiben az „olyanok" kifejezést nem a holt azonosság alapján, hanem a dialektikus azonosság elvének analógiájára az azonosság és változás egységének értelmezzük: a jelenségek „olyansága" egyaránt magában foglalja az azonosságot *és* a változást.

[1] Nem térek itt ki arra a vitára, mely az utóbbi időben a marxista filozófusok egy része között arról folyik, hogy helytálló-e a klasszikusok által is helyeselt gondolat a mozgás ellentmondásosságáról, amely szerint egy jelenség egy és ugyanabban a pillanatban van is egy helyen és ugyanakkor nincsen. E vitának nyilván kihatása lesz a dialektikus azonosság koncepciójának értelmezésére is. A kitérést ezért mellőztem, mert, ahogy a fentiekből kitűnt, az egyértelmű meghatározottság elvének érvényessége nem függ attól, hogy a vita során melyik koncepció bizonyul igaznak.

2.

Nézzük a második érvet. Ezt Szabó András a cikke végén egész mondanivalójának megkoronázásául mondja el, nem titkolva, hogy ettől várja az egyértelmű meghatározottság elvének végleges megsemmisülését. Az érvet azért tartja különösen lényegesnek, mert ez az első olyan ellenvetés, amely nem kívülről, hanem belülről támadja a koncepciót, alapvető önellentmondásossággal vádolva. Az önellentmondást szerinte az tartalmazza, hogy a jelenségek ontológiai egyértelmű meghatározottságának koncepciója egyfelől azt állítja, hogy ugyanazokból a determinánsokból nem születhetnek különböző okok, mert „miféle determináltság az, amely mellett ugyanazokból a determinánsokból különböző eredmények is születhetnek?" (1135. o.), másfelől viszont elismeri, hogy minden jelenségnek végtelen számosságú determinánsa van. Ez Szabó András szerint azonos azzal, hogy minden jelenséget az egész világegyetem határoz meg: „Miután a meghatározottságok *kimeríthetetlensége* tekintetében a jelenségek azonosak, a létrejövő események *mindegyikét* a világegyetem egészének kell meghatároznia ahhoz, hogy determináltságuk biztosan 'teljes' legyen" (uo). Hogyan lehetséges akkor — teszi fel Szabó András ezután a kérdést (uo.) —, hogy ugyanaz a világegyetem mint azonos determináló tényező a legkülönfélébb jelenségeket hozza létre, amikor az egyértelmű meghatározottság koncepciója szerint ugyanaz a jelenség-komplexum nem hozhat létre különböző eredményeket? Következésképpen a jelenségeknek a világegyetem egésze által való determináltsága és „az azonos okokból nem születhetnek különböző eredmények" elve között áthidalhatatlan ellentmondás feszül.

Ahhoz, hogy eldönthessük, vajon valóban ilyen önellentmondáshoz vezet-e az egyértelmű meghatározottság koncepciója, először is azt kell tisztáznunk, hogy a vélt ellentmondás két pólusa helyesen lett-e felállítva? Ami a két pólus egyikét illeti, ott nem lehet vita: az egyértelmű meghatározottság koncepciója valóban involválja azt az elvet, hogy azonos determinánsokból nem születhetnek különböző okozatok. Nem így áll azonban a helyzet a másik tételével, amely szerint a jelenségeket az egész világegyetem determinálja. Ilyen állítás az egyértelmű meghatározottság híveinek írásaiban nem található, sehol sem állítják azt, hogy a jelenségeket maga az egész világegyetem determinálja.

De vajon nem jogosan következtet-e Szabó András arra, hogy ha „expressis verbis" nem is található meg a világegyetem egésze által történő meghatározottság gondolata az egyértelmű meghatározottság koncepciójában, mégis az a nézet, amely szerint a jelenségeket végtelen számosságú determináns határozza meg, lényegében azonosnak tekinthető azzal, hogy a jelenségeket maga a világegyetem egésze determinálja?

Úgy gondolom, hogy ez az azonosítás hibás, sőt annak feltételezése, hogy a végtelen számosságú determináns egyet jelent magával a világegyetemmel, egyenesen *abszurd* gondolat. Egy jelenség determinánsainak végtelen számossága nem azonosítható a világmindenség egészével. Determináns ugyanis csak az a tényező, amely valamilyen formában *ténylegesen hat* egy adott jelenségre (vagy jelenségcsoportra), márpedig a világmindenség jelenségeinek óriási többsége elvileg nem hathat és gyakorlatilag nem is hat egy meghatározott jelenségre.[2]

[2] Érdemes és szükséges lenne részletesebben foglalkozni a determinánsok hatásfokuk alapján való osztályozásával, ehelyütt azonban ezzel — mivel a vita lényegét alapvetően nem érinti — nem foglalkozunk.

Vizsgáljuk meg mindezt egy egyszerű mechanikai példán, amelyet Szabó András is felhoz és elemez, mégpedig éppen a végtelen meghatározottság vonatkozásában. Az elhajított kő példáján nem nehéz kimutatni, hogy aki azt állítja, hogy egy feldobott és meghatározott helyre leeső kő mozgását az egész — folyton változó — világmindenség determinálja, az tulajdonképpen kénytelen lenne olyan elavult fizikai elveket vallani mint a Newton korából ismeretes „távolhatás" elve, amely szerint a testek gravitációs hatása időtlen, tehát bármely test bármilyen távolságból azonnal hatást gyakorol minden más testre. Ezzel szemben már Maxwell kimutatta, hogy az elektromágneses hullámzás véges sebességgel terjed, s később a relativitáselmélet kidolgozása nyomán a „távolhatás" elve végleges vereséget szenvedett. Kiderült, hogy a gravitációs hatás terjedéséhez is időre van szükség. Ennek következtében elvileg lehetetlen, hogy egy kő pontos földreérését gravitációs vonatkozásban a világmindenség egésze határozza meg, a világmindenség égitesteinek túlnyomó többsége már csak időbeli akadályok miatt sem gyakorolhat semmiféle befolyást az eseményre, s ezért nem is tekinthető determinánsnak.

Ha azonban ez így van egy egyszerű, lényegében mechanikai törvények által meghatározott esetben, akkor még sokkal inkább így van egy bonyolultabb esetben, így pl. még kevésbé lehet arról beszélni, hogy egy távoli csillagrendszernek befolyása lenne a vietnami háború mai eseményeire.

A jelenségek végtelen számosságú determináns által történő meghatározottsága tehát egyáltalában nem jelenti azt, hogy minden jelenségnek ugyanazok (ti. a világmindenség jelenségei „en bloc") lennének a determinánsai, így tehát nem állhat elő az a Szabó András által feltételezett ellentmondás, hogy ugyanazon determinánsokból különböző eredmények születhetnének.

De tételezzük fel, hogy a végtelen számosságú determinánson valóban a világegyetem egésze értendő. Vajon ebben az esetben tényleg fennállna az az önellentmondás, amelyet Szabó András megpróbált kimutatni? Nézetem szerint az önellentmondás akkor sem léteznék, ha elfogadnók a — hibás — előfeltevést, amely szerint minden jelenséget a világegyetem egésze determinál.

Mielőtt az önellentmondás hiányának elvi okaira rámutatnék, vizsgáljunk meg előbb egy egyszerű példát. Amikor Magyarországon tél van, Argentínában nyár. Feltételezve, hogy mindkét jelenséget az egész világegyetem határozza meg, nem tagadhatjuk, hogy a determinánsok közül, amelyeknek következtében az egyik helyen tél, a másikon nyár van, alapvető szerepe van a Napnak. Hogyan lehetséges, hogy ugyanaz a Nap Magyarországon telet csinál, Argentínában pedig nyarat? A magyarázat nagyon egyszerű: a Föld tengelyferdesége és Nap körüli keringése következtében a napsugarak nem ugyanabban a szögben érik Magyarországot, mint Argentínát. Ha figyelembe vesszük azt — az egyikünk által sem tagadott — dialektikus determinista elvet, amely szerint a determinánsok nemcsak külső tényezők, hanem a determinációban maga a determinált dolog is közrejátszik, akkor kiderül, hogy már egyetlen külső determináló tényező is különféleképpen hathat, aszerint, hogy milyen jelenségre hat és milyen viszonyban áll vele. Példánkban Argentínában a Föld felszíne más szöget zár be a napsugarakkal, mint Magyarországon, s ez döntően közrejátszik a hőmérséklet alakulásában.

Ety másik, talán még egyszerűbb példa. A fűtött szobában levő tárgyak hőmérsékletére vitathatatlan determináló hatással van a kályha hőfoka. Ám ugyanaz a fűtőtest az őt megcsókoló bolondot megégeti, míg a mellette levőt már csak kellemesen melegíti. Míg az előbbi példában a napsugarak beesési

szögének, most a kályhától való távolságnak különbsége miatt változott a determináló hatás.

Megsértik-e ezek a jelenségek az egyértelmű meghatározottságot valló koncepciónak azt az alapelvét, hogy ugyanazokból a determinánsokból nem születhet különböző eredmény? Nyilvánvalóan nem, mert bár mindkét példánkban az egyik determináns azonos maradt (a Nap, a kályha), a másik determináns — illetve a determinációs viszony (a napsugarak és az Argentína, illetve Magyarország felszíne által bezárt szög; a bolond és a normális ember távolsága a forró kályhától) — változott, tehát a különböző eredmények részben különböző eredmények részben különböző determinánsoknak voltak a következményei.

Persze egy esetben valóban úgy ítélhetnénk meg a világegyetemet, hogy minden jelenséget egyformán, azonos módon determinál. Ehhez nem kellene mást tennünk, mint a világegyetemet és benne az összes jelenségeket egy olyan „éjszakának felfognunk, amelyben minden tehén fekete" — és amelyben minden egyenlő viszonyban van minden mással —, azaz amely tulajdonképpen differenciátlan homogén azonosság. Távol áll azonban tőlem, hogy ezt a mechanikus materializmust alapvetően jellemző értelmezést éppen vitapartneremnek tulajdonítsam.

Összefoglalva: akár azonosítjuk — helytelenül — a jelenségek végtelen számosságú determináns által történő meghatározottságát a világegyetem egésze által megvalósuló meghatározottsággal, akár — helyesen — nem: semmiképpen sem áll elő egy olyan önellentmondás, amely az egyértelmű meghatározottság koncepciójának immanens egységét veszélyeztetné.

Befejezésül — egyes félreértések elkerülése érdekében — szeretném ismét aláhúzni, hogy a Szabó András és köztem felmerülő vita a determinizmus egy — habár nézetem szerint igen lényeges — részproblémájára vonatkozik, s ha nézeteit e probléma vonatkozásában nem tartom következetesen deterministának, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy a determinizmus gazdag problematikájának más területein ne értenék számos kérdésben egyet vele. Így pl. az etikai magatartás determináltságát vagy a szocializmus megteremtésének szükségszerűségét illető — utóbbi időben kifejtett — nézeteivel alapjában egyetértek az általa megbírált nézetekkel szemben.

Földesi Tamás

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A dialektikus materializmus determinizmusa[1]

A marxista filozófiai irodalom régen tartozik már a dialektikus materialista determinizmus mélyreható elemzésével. Mint ismeretes, Marx és Engels csak töredékes megjegyzések formájában, más témákhoz kapcsolódva, és leggyakrabban a mechanikus (materialista) determinizmus bírálata kapcsán foglalkoztak ezzel a problémával. Lenin a determinizmus kérdésében a machistákkal vitatkozott, ezzel magyarázható, hogy nála a „meghatározottság — érzetek, eszmék rendje" koncepcióval szemben a meghatározottság anyagi jellege domborodik ki, s a mechanikus és dialektikus determináltság különbségére kevesebb figyelmet fordít. A marxista irodalom mindmáig gyakran csak deklarálja, hogy a marxizmus „másképpen" értelmezi a determináltságot, mint a mechanikus materializmus, ti. *dialektikusan*. De hogy miben áll determinizmusunk dialektikája, azt többnyire csak negatív formában sikerül megadnunk: *nem* tekinthetjük egyértelműnek a meghatározottságot; *nem* tekintjük szigorúnak, teljesnek a determinációt; *nem* tekintjük kizárólagosnak a szükségszerűséget (hanem elismerjük a valószínűségi determinációt is) stb. Csakhogy e negatív jellemzések még fogalmilag is tisztázatlanok: nincs egyetértés abban, mit értsünk a meghatározottság egyértelműsége vagy nem-egyértelműsége, a determináció szigorúsága vagy „lágy"-sága (soft), teljes vagy nem teljes volta, szükségszerű *vagy* valószínű jellege alatt, s ez a determinizmus körül folyó heves viták forrása. Mindez visszavezethető arra, hogy a dialektikus materialista determinizmussal kapcsolatos munka három részterületre töredezett szét, s ezek között hiányzik az egység. Így e részterületek mindegyikén bizonyos fokig deklaratív, elméletileglogikailag megalapozatlan megállapítások születnek, amelyek elsősorban az empiria egyes részterületeire támaszkodnak, s ezért filozófiai általánosságuk nem kielégítő. E három részterület — nézetem szerint — a következő: a dialektikus determinizmus-koncepció absztrakt elemzése a mechanikus koncepcióval (és csak azzal!) összevetve; az egyetemes összefüggés egyes típusait kifejező kategóriák elemzése — megint csak e kategóriák mechanikus elemzésével, nem pedig a determinizmus-koncepcióval és a többi kategória rendszerével összevetve; a konkrét szaktudományos problémákban felmerülő összefüggések elemzése, elsősorban azon az alapon, hogyan *nem* szabad értelmezni, általánosítani ezeket a problémákat.

Nos, Parnyuk könyvének fő értéke éppen az, hogy a dialektikus materializmus determinizmusát nem a mechanikus determinizmus ellentettjeként, hanem önállóan, mint a dolgok viszonyainak rendszerét, a mozgás és nyugalom dialektikájából fejti ki, nem külön-külön tárgyalja az egyes összefüggés-típusokat, hanem determinizmus-koncepciójának rendszerében, mint a determináció oldalait, dialektikusan ellentmondásos vonásait, s nem vész el a szaktudományos eredmények „megdialektizálásában", hanem mint az adott, konkrét összefüggés oldalait elemezve, szervesen illeszti őket determinizmus-koncepciójába.

A világot dolgok és összefüggések világának tekintve azt hangsúlyozza a szerző, hogy az összefüggések, a dolgok kölcsönviszonyai éppen annyira feltételezik a a dolgoknak a létét, mint megfordítva: a dolgok a kölcsönviszonyok létét. A kölcsönviszony a dolgok természetének megnyilvánulása, a dolog pedig kölcsönviszonyainak összessége. „A marxista determinizmus alapja a dolgok egyetemes univerzális kölcsönviszonyának, kölcsönhatásának elve. A kölcsönhatás azonban az egymást deter-

[1] М. А. Парнюк: Детерминизм диалектического материализма. Изд. „Наукова Думка", Киев 1967. 258 о.

mináló szubsztanciák kölcsönös determinációjában csak közelítő módon, mint közvetlen azonosság jelentkezik." (7. o.)

Parnyuk a determinációt a kölcsönviszony *egyik*, mégpedig aktív módjának tekinti, kirekesztve a determinációból a kölcsönviszony passzív, funkcionális- strukturális, alaki stb. oldalait. Ez viszont — azon túl, hogy a passzív oldal aspektusainak értelmezésére nincs alkalma — azzal jár, hogy egyrészt a determináció lényeges és általa is tárgyalt formáit (pl. az oki viszonyokon kívül a szükségszerűséget és a véletlenséget, sőt a törvényt, ezen belül a statisztikus törvényt), másrészt pedig az abszolút és relatív viszonyát, a feltétel és a feltételezett viszonyát is (amelyeket pedig mint a determináció oldalait éppen ő emelt ki nagyon helyesen) kénytelen genetikus viszonynak, kiváltó és létrehozott viszonyának értelmezni. „A determinizmus kategóriáiban a kölcsönhatás létrehozó, eredményre vezető oldala tükröződik. A kölcsönhatásban az egyik oldal létezésének puszta ténye nem függ a másik oldal létezésétől. A determináció összefüggése feltételezi, hogy az egyik jelenség keletkezését és létezését a másik jelenség határozza meg, az egyik jelenség a másik által közvetítődik." (8. o.) A dolgokat azon tulajdonságuk miatt tekinti determináltaknak, hogy külső tényezőktől függnek, így a determináció csakis a dolgok végességéből ered. E felfogás szerint a dolgok önállóságuk és belső végtelenségük miatti öndeterminációját nem tekinthetné determinációnak. Ebben az első fejezetben kifejtett e koncepcióban az önmozgás *szembekerül* a determinációval, s nem tükrözhető a determinizmus kategóriáival. De szembekerül az egész későbbi részletes kifejtéssel is, amelynek során a szerző kénytelen elismerni: „A dolog viselkedését mind magának a dolognak a belső természete és struktúrája, mind pedig külső determináns faktorok meghatározzák. Minden elméletnek, amely a dolgot megmagyarázza, össze kell egyeztetnie az öndeterminációt és a más faktorok általi determinációt". (40. o.) A determináció valamennyi típusának említett későbbi részletes tárgyalásánál végigvonul a determinizmus leszűkítésének, illetve általános meghatározottságként való értelmezésének ellentmondása, annak ellenére, hogy — igen helyesen — a különböző determinációs viszonyokat, a determináció egyes típusait egyazon determinációs folyamat oldalainak tekinti, amelyek kölcsönösen átszövik egymást és nem létezhetnek tiszta formában. A determinizmus leszűkített értelmezése ellentmondásra vezet a szerző által tárgyalt páros kategóriáknál is (közvetlen-közvetített, abszolút-viszonylagos, alap-következmény stb.). Ezeket mint a determinizmus kategóriáit tárgyalja, noha egy-egy tagjuk — ellentettjével szoros egységben — mindig éppen a dolgok feltétlen, független, önmozgó, öndeterminálló jellegét fejezi ki.

Ugyanez a probléma vetődik fel a feltétel és a feltételezett megkülönböztetésénél. Mintha a szerző megfeledkezett volna arról a szándékáról, hogy a determinációt mint az összefüggések egyik, ti. aktív fajtáját tárgyalja, külön fejezetet szentel a „feltételek általi determinációnak", ahol is feltételek alatt azokat a faktorokat érti, amelyektől függ ugyan a változás, de amelyek maguk nem produkálnak változást.

Az oki viszonyt Parnyuk a létrehozás sajátos módjának, a determináció *egyik* fajtájának tekinti, olyan fajtájának, amelyben a determinációs viszonyok dinamikus, létrehozó, genetikus jellege különösen jól megnyilvánul. (111. o.) Később azonban — amellett, hogy adós marad a determináció más létrehozó, de nem oki fajtájának vagy fajtáinak bemutatásával — az oki viszonyt a folyamat belső oldalának tünteti fel, ahol a hatás a dolog belső természetétől függ, és a következményben mindig van valami, ami nem az okban, hanem a feltételekben volt meg. (114. o.) „Az ok az új valóságot egyik vonatkozásban determinálja, a feltételek másik vonatkozásban. Az, ami az új valóságban az októl függ, az a következmény, ami az új valóságban a feltételektől függ, az a feltételezett" — írja (136. o.) —, de a „feltételezett" tartalmát nem fejti ki. Az okságot azonban mindennek ellenére mégis teljes, egyértelmű, meghatározott, „hard" determinációnak jellemzi.

Az említett ellentmondás végigvonul a szükségszerűség és a véletlenség tárgyalásán is. Míg egyfelől — igen helyesen — hangsúlyozza, hogy a szükségszerűség *minden* oki összefüggés oldala, míg maga nem feltétlenül okságí, hogy a valóság *minden* területén *minden* determinációs típus jelen van, hogy „a jelenség véletlen módon függ a kísérő (kiegészítő) faktoroktól, ... (amelyek) nem az adott jelenség tartalmát, természetét *határozzák meg*, hanem csak létezésének konkrét formáját az adott vonatkozásban" (139—140. o.), addig másfelől a szükségszerűséget a *teljes* determinációval, a véletlent a (teljes) meghatározatlansággal hozza kapcsolatba: „A dolgok, jelenségek véletlenként lépnek fel azokhoz a (külső vagy belső) faktorokhoz képest, amelyektől az

adott oldalról *nem függnek.*" (139. o. Kiemelések — F. J.)

Egyszer a szükségszerűséget nevezi konkrétnak, minden egyes dologra vonatkozónak, máskor pedig a véletlent köti — megkülönböztetésül! — az egyedi viszonyokhoz: „A véletlen a kivétel az általános alól, kivétel a törvény alól, mivel nem a determináló faktorok adott állandó összessége szüli, hanem valamilyen nem-állandó, változó, időleges, mellékes faktor." (140. o.)

Ilyen ellentmondások mellett a szükségszerűség és a véletlenség elválaszthatatlanságáról szóló deklarációk nem oldhatják meg a problémát: vajon a véletlenség kategóriáját a meghatározatlanság, függetlenség megjelölésére kell-e használnunk (de akkor miért a determinizmus kategóriája), vagy pedig az egyedi nemáltalános függés megjelölésére (de akkor miben különbözik a szükségszerűség a törvényszerűségtől?). A szükségszerű és a törvényszerű (egyébként nemcsak Parnyuknál előforduló) önellentmondó összemosásának tipikus példáját találjuk a *Törvényszerűség és káosz. Törvény* c. fejezet bevezető soraiban: „A determinizmus a függőségi viszonyok elméleti visszatükröződése, annak a ténynek a visszatükröződése, hogy minden meghatározott faktoroktól függ és szükségszerűen végbemegy a faktorok fennállása esetén. A függőség lehet véletlen, egyes, egyszeri, nem ismétlődő, szabálytalan, rendezetlen, nem tartós. A függőség lehet szükségszerű, általános, szisztematikusan ismétlődő, tartós, szabályos, rendezett, meghatározott törvényeknek megfelelő." (179. o.)

Ebben a fejezetben egyébként — a szovjet szakirodalomban meglehetősen elterjedt módon — keveredik a „törvényszerűség" és a „törvény" fogalma. Az előbbi „a törvénnyel való összemérhetőséget, a törvénynek való megfelelést" jelenti, s mint ilyen a determinációnak csak egy oldala. Az utóbbit így határozza meg a szerző: „A törvények az egyes dolgok más dolgok általi determinációjának immanens formái" (180. o.) — ami ismét arra utal, hogy a determinációt mint kiváltást értelmezi. Később viszont, amikor — más összefüggésben — újra szükségessé válnék a determináció általánosabb értelmezése, a következőket írja: „Minden törvénynek funkcionális függőség jellege van, s nemcsak minőségi, hanem mennyiségi formában is formulázható. A funkcionális függés azt jelenti, hogy az egyik dolog megváltozásának megfelel a másik teljesen meghatározott megváltozása, hogy az egyik mennyiség értéke teljesen determinálja a másik értékét, hogy az összefüggés oldalai szimmetrikus kölcsönviszonyban vannak." (181. o.)

Összefoglalásul elmondható, hogy a könyv célkitűzése, problémafelvetése igen időszerű. A felvetett problémák azonban következetesebb, egyértelműbb kidolgozást kívánnának, mind az említett vonatkozásokban, mind a determinációs típusok objektivitása és rájuk vonatkozó ismereteink megkülönböztetése vonatkozásában (különösen a valószínűség tekintetében, ezt ugyanis, saját célkitűzéseivel ellentétben, nagyrészt szubjektív értelemben tárgyalja a szerző). Ennek híján a részmegoldások esetleges értékei is nehezen bonthatók ki. Teljes mértékben egyet kell értenünk azzal a könyvön (bár szintén nem elég következetesen) végigvonuló gondolattal, hogy a különböző determinációs típusok, viszonyok, formák lévén csak oldalai a dolgok kölcsönhatásából származó determinációnak, nem különülhetnek el maguktól a dolgoktól, nem léphetnek fel mint a dolgok meghatározói. Ahogyan ezt a szerző törvénnyel kapcsolatban félreérthetetlenül kifejti: „A törvények nem emelkednek a dolgok fölé, nem teremtik a dolgokat, nem determinálják a dolgokat és nem határozzák meg a dolgok mozgását ... Nem a törvények, hanem a dolgok, méghozzá a mozgó, változó dolgok determinálják egy folyamat ilyen vagy olyan lezajlását, más dolgokat." (180. o.)

Fodor Judit

Nyelv és gondolkodás[1]

A tanulmánykötet a Szovjetunió Tudományos Akadémiája három intézete (Nyelvi és Irodalmi, Filozófiai és Jogi, valamint Nyelvtudományi Intézet) által közösen szervezett és 1965 májusában lefolyt vita alapján készült. Ennek megfelelően a kötetben különböző tudományágak képviselőitől — filozófusoktól, nyelvészektől, pszichológusoktól, valamint szemiotikusoktól — olvashatunk cikkeket. Ez az együttműködés lehetővé teszi a nyelvvel kapcsolatos legfontosabb filozó-

[1] Язык и мышление. Изд. «Наука», Москва 1967. 312 o.

fiai probléma (nyelv és gondolkodás viszonya) sokoldalú megvilágítását.

E kérdés-komplexum alapvető aspektusait a nyelv és gondolkodás társadalmi-történelmi lényegében, a történelmi fejlődés során feltáruló kölcsönhatásukban, a nyelvi jelentés mivoltában, illetve a nyelvi jelentésnek a gondolkodás tartalmi oldalához való viszonyában, valamint az absztrakciós folyamatok fiziológiai leírásában jelölik meg a kötet szerkesztői. P. F. Filin, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája levelező tagja, a könyvhöz írt bevezetőjében kiemeli, hogy a közölt tanulmányok metodológiai szempontból közös vonása a nyelv és gondolkodás strukturális oldalainak vizsgálata. Ez nem véletlen. Amíg a húszas és harmincas években a kérdéssel foglalkozó nyelvészek, filozófusok, etnológusok azon a véleményen voltak, hogy a nyelv és a gondolkodás fejlődésében egymást felváltó, nyelv és gondolkodás vonatkozásában egymásnak megfelelő, paralell szakaszok különíthetők el, ma egyre világosabb, hogy e két jelenség viszonya nem fogható fel ilyen értelemben. Ezért „az utóbbi években a nyelvészek, filozófusok, pszichológusok s más diszciplinák képviselőinek figyelme — mondja Filin — a nyelv és gondolkodás struktúrájának szinkronikus síkon való vizsgálatára irányult, függetlenül annak történelmétől." (4. o.) A mondottakból kitűnik, hogy a struktúra vizsgálatát hangsúlyozó metodológiai oldalnak a vizsgálatunk tárgyát képező tanulmányokon messze túlnövő jelentősége van. Ehhez elég hozzátennünk pl. azt, hogy Franciaországban a strukturalizmus egyes szaktudományok módszertani elvéből a polgári filozófia sajátos, szcientista jellegű irányzatává nőtte ki magát, úgy hogy a francia marxisták a vele kapcsolatos álláspont kidolgozását egyik legfontosabb aktuális feladatuknak tartják (vö. *La Pensée* 1967. októberi strukturalizmus-száma).

A strukturális szempontú vizsgálatok teljesen jogosak, de jelentőségük természetesen nem abszolutizálható. Ezért egyet kell érteni Filinnel, amikor kijelenti: „Megvilágítani a formális strukturális módszerek határait, reális és nem ál-lehetőségeiket — ez a marxista—leninista metodológia egyik legfontosabb feladata fejlődésének jelenlegi szakaszán." (6. o.) A kötetben olvasható írások sajátos tartalmuk mellett e módszertani program általi ihletettségük révén is figyelemre méltóak.

Némi önkényességgel három csoportba sorolhatjuk a könyv tanulmányait aszerint, hogy a logikai és grammatikai formák (nyelv és gondolkodás strukturális oldalainak) összefüggését, a konkrét pszichikus aktusok és a nyelv viszonyát, vagy a nyelv szemantikai problémáit boncolgatják-e. Van természetesen néhány olyan tanulmány, amely nem sorolható egyik skatulyába sem (pl. V. M. Pavlov: *A nyelv és gondolkodás problémája Humboldt műveiben és a neohumboldtiánus nyelvtudományban)*, de ezek a kötet általános kérdésfeltevéseivel lazábban is függnek össze.

A grammatikai és logikai formák viszonyát vizsgáló szerzők (Mescsanyinov, Naszedkin, Melnyicsuk, Cseszno kov, Komjelova, Szavcsenko) a nyelvi és gondolkodási szerkezetek formális típusainak kölcsönhatása, a grammatikai és godolkodási kategóriák viszonya stb. mellett — mint jeleztük — érintik a nyelv és a gondolkodás struktúrájának általános kérdését is. Hangsúlyozzák a két szféra (a logikai és grammatikai) viszonylagos önállóságát, aminek legáltalánosabb következménye, hogy a két struktúra nincs izomorf viszonyban egymással. Melnyicsuk *A gondolkodás szerepéről a nyelvi struktúra alakításában* c. cikkében részletesen foglalkozik ennek bizonyításával. Rámutat arra, hogy a gondolkodásnak a nyelv-struktúra alakításában játszott szerepét a nyelv és a gondolkodás egységének mértékéről való kérdés eldöntése alapján lehet így vagy úgy megítélni. Ez utóbbi kérdést pedig a nyelv és a gondolkodás egységét valló marxista tétel különböző értelmezésétől függően különbözőképpen oldják meg még ma is a marxista tudósok. Adam Schaff nézete mellett, amely szerint „minden gondolkodás, minden (emberi) gondolkodási aktus implikálja valamilyen meghatározott nyelv használatát", amely szerint tehát „a gondolkodás mindig valamilyen nyelven történő gondolkodás" él az a Vigotszkijra visszavezethető felfogás is, hogy van a gondolkodásnak egy nyelven kívüli tárgyi-érzéki szakasza, illetve formája is. (Szovjet szerzők közül pl. N. I. Zsinkin van ma ezen a véleményen). Melnyicsuk helyesen állapítja meg, a két álláspont végül is a gondolkodás különböző definícióin alapszik (erre utal E. Albrecht, amikor Vigotszkij nyelvelméletét bírálja — Vö. *Sprache und Erkenntnis*, Berlin 1967. 30. o.). Melnyicsuk igyekszik olyan általános definiciót adni a gondolkodásról, mely lehetővé teszi a kérdés egyértelmű vizsgálatát. A gondolkodást úgy határozza meg, mint „aktív, meghatározott törvényszerűségekkel bíró észbeli (umsztvennüj) operációt a tudatban levő pszichikus tényekkel (dannüje), melyek a valóság valódi vagy ál-jelenségeit reprezentálják, és e jelenségekről

való konkrét képzetekből és a jelenségek jeleinek, köztük a nyelvi jeleknek képzeteiből állnak, s melyek ezekkel együtt az objektív jelenségek, illetve közös tulajdonságaik és viszonyaik megfelelő osztályairól való elvont fogalmak kiválasztásához és rögzítéséhez támpillérül szolgálnak". (77. o.) Ezek után kifejti, hogy a gondolkodás különböző aspektusokból vizsgálható: *a)* mint a gondolkodás általános tulajdonságainak, formáinak és törvényeinek összessége, *b)* mint a gondolatok általános tartalma, *c)* mint a gondolkodó indivíduumoknál megfigyelhető konkrét pszichikus folyamatok összessége, *d)* mint az ember intellektuális tevékenysége, mely formáiban és tartalmában a társadalommal fejlődik, *e)* mint az adott pillanatban vett, konkrét gondolkodási processzus. Ugyanígy a nyelv-struktúra fogalmának is különböző oldalai vannak (a struktúra, mint *a)* a nyelv tulajdonsága általában, *b)* mint minden egyes természetes nyelv rendszere, *c)* mint az adott nyelvnek az évszázadok során változó szerkezete, *d)* mint az illető nyelv fejlődésének adott szakaszán vett szerkezete). A gondolkodásnak a nyelv-struktúrára gyakorolt hatása másképp és másképp fest, ha a gondolkodás öt aspektusát sorra vesszük és egybevetjük a nyelv-struktúra négy aspektusával. Ez a tény önmagában mutatja, hogy nem tartható a gondolkodás- és nyelvstruktúra paralelizmusáról szóló semmiféle hipotézis. De ha csak a gondolkodás általános sajátosságainak, törvényeinek, formáinak a nyelv struktúrájára gyakorolt hatását tekintjük, akkor sem beszélhetünk párhuzamról vagy *közvetlen* meghatározó szerepről. A szerző pl. nem lát okot arra, hogy a kijelentő, kérdő, felszólító modalitások minden nyelvben meglevő különbségének gyökerét a gondolkodásban keressük, ahogy az igei személy kategóriája is közvetlenül csak a kommunikációs folyamattal magyarázható, s nem magával a gondolkodással. A beszédnek mondatokra való tagolódása sem a gondolkodási folyamat ítéletekben kifejezésre jutó tagozódásának felel meg. Természetesen nem állítható, hogy a gondolkodásnak végső soron nincs hatása a nyelvi szerkezetre, a szerző csak a közvetlen párhuzam meglétét cáfolja, amit a fentieken kívül arra is alapoz, hogy a gondolkodás mellett számtalan más tényező is hat a nyelvi szerkezetre (így a nyelvnek magának mint viszonylag önálló, meghatározott fizikális-fiziológiai tulajdonságokkal is rendelkező struktúrának belső természete).

Figyelmet érdemel *Naszedkin* részint ugyanebben a témakörben mozgó, részint már szemantikai problémákat is érintő tanulmánya *(A nyelv mint a gondolatok megformálásának eszköze)*. Abból indul ki, hogy a szó és az általa jelölt tárgy kapcsolatának megmagyarázásához két funkciót kell figyelembe venni: *1.* a *Nominatív* funkciót (F^N), *2.* a *Leíró* funkciót (F^L). Az F^L az F^N alapján fejlődik ki, erre épül, s az a lényege, hogy a nyelv valamely egysége a denotátum egyik oldalára irányul (egyik oldalát emeli ki). F^L négy alapvető funkcionális viszonyban jelenhetik meg: *a)* Contagma *(Cot)*, *b)* Paratagma *(Pat)*, *c)* Hipotagma *(Hit)*, *d)* Sintagma *(Sit)*. A Sintagmán belül megkülönböztethető: morféma-sintagma *(m-sit)*, lexikai sintagma *(l-sit)* és predikatív sintagma *(p-sit)*.

A *Contagma* a nominatív és leíró funkció összekapcsolása egy nyelvi jelben. Pl. „Hajnalodik" $(F^N_{\overset{A}{A}}\ Cot\ F^L_A)$, „Hajnal" $(F^N_{\overset{B}{B}}\ Cot\ F^L_B)$.

A *Paratagma* két különböző, egymásnak megfelelő, azonos funkciót hordozó nyelvi egység viszonya. Pl. „Énekelt $\overset{A}{}$ és mosolygott $\overset{B}{}$" $(F^L_A\ Pat\ F^L_B)$.

A *Sintagma* két különböző nyelvi egység alárendelt viszonya. Ezen belül a *predikatív* sintagma F^N és F^L olyan összekapcsolása, melyben F^N az alanyra, F^L az állítmányra vonatkozik. Pl. „A $\overset{A}{}$ rózsa $\overset{B}{}$ vörös" $(F^N_A\ p\text{-}sit\ F^L_B)$. Ugyanez a *Cot* funkció figyelembe vételével így fest: $F^N_A\ p\text{-}sit\ (F^L_B\ Cot\ F^N_B)$.

A *lexikai* sintagma pl. a következőképpen formalizálható: „Fehér $\overset{A}{}$ medve $\overset{B}{}$" $(F^L_A\ l\text{-}sit\ F^N_B)$. Ugyanez a Cot funkció figyelembe vételével: $(F^L_A\ Cot\ F^N_A)\ l\text{-}sit\ (F^L_B\ Cot\ F^N_B)$.

A *Hipotagma* azt jelenti, hogy több leíró funkció integrálódik egy megnevező funkcióban. Pl. „A győzelem $\overset{B}{}$ napja $\overset{A}{}$" kifejezésben F^L_A és F^L_B leíró funkciók integrálódnak F^N_{A-B} megnevező funkcióban: $(F^L_A\ l\text{-}sit\ F^L_B)\ Hit\ F^N_{A-B}$. A *Cot* funkció figyelembe vételével e kifejezésnek is felírhatjuk itt mellőzhető, pontosabb modeljét.

Az eddig tárgyalt Nominatív és Leíró funkciók a nyelvi funkciók első rétegét képezik. Összekapcsolásukból egy új, mélyebb szint jön létre, az *Ábrázoló*

funkció (F^4). Az első és második szint között ekvivalens megfelelések vannak, vagyis az elsőhöz tartozó funkcionális struktúrák leképezhetők („lefordíthatók") a másodikhoz tartozó funkcionális struktúrákra. Mindegyik F^4 a szövegben leírt jelenség adott jegyét tükrözi, illetve rögzíti, s így hordozója a jelenség ismertetőjegyeiről való információnak. A szövegben tartalmazott funkciók összessége a tárgyról mint *egészről* való információt foglalja magában. Ezért minden szövegnek két kölcsönösen ekvivalens, egy linguisztikai és egy információelméleti interpretációt lehet adni. Másképp kifejezve :az Ábrázoló funkció átalakítható szemiotikai információvá (69. o.).

Itt jut el a szerző a gondolat problémájához. Mint az eddigiekből is kitűnt,a nyelv a tárgyat nemcsak megjelölni képes, hanem ábrázolni, leírni is. Az ábrázolás eredménye a tárgy leírása vagy a róla szóló tudás. És éppen ez a gondolat. Ezzel kapcsolatban fontos megállapítást olvashatunk: „Meg kell különböztetni a tükrözést a tükrözésre való képességtől. A nyelv egyes struktúrái . . . a tükrözésre való képességgel rendelkeznek (funkcionális viszonyok — az ábrázolás funkciójának hordozói), de *maguk nem jelentenek tükrözést* (kiemelés — *K. J.*); míg a gondolat, lévén tükrözés, átveszi a tükrözésre való képességet a nyelvi eszközöktől." „A tükrözés kifejlődése — teszi hozzá a szerző, hogy megformulázza a nyelvről mint a gondolat megformálásának eszközéről vallott nézetét — lehetetlen a tükrözésre való képesség realizálása nélkül, ezért a gondolat kifejlődése lehetetlen a nyelv nélkül" (70. o.). Naszedkin a következőkben még konkretizálja mondanivalóját: A szavak szerepe, hogy regisztrálják, „megnevezzék" az általunk átélt érzeteket. A tárgyak által kiváltott érzetek e megnevezése a leírás alapján jön létre. „Ha az ilyen leírásban a lényeges jegyek választódnak ki, ugyanannak a névnek segítségével rögzítődik a fogalom. . . . Így a szavak és kifejezések, a nyelvi eszközök talaján, a leírás és a megnevezés funkciójának köszönhetően . . . alakul ki a fogalom." (71. o.)

A szerző tehát a megnevező funkcióban integrálódó leírást jelöl meg mint a fogalom alapját. Az idézett gondolatokból érdemes kiemelni az adott összefüggésben mellékesen elhangzó, de általános nyelvfilozófiai szinten lényeges kérdésre felelő azt a kijelentést is, hogy a nyelv struktúrái önmagukban nem jelentenek tükrözést. Naszedkin, amikor a leíró funkción alapuló megnevező funkciót tekinti olyan eszköznek, mely rögzíti a fogalmat, hangsúlyozza, hogy a nyelv és gondolat viszonya nem korlátozható erre a funkcióra, különben úgy kellene felfognunk a mondat minden tagját, mint külön fogalom jelét, a mondat szerkesztését pedig mint a fogalmak ugyanolyan kombinációjának párhuzamos építésével végbemenő folyamatot. Ez szerinte elkerülhetetlenül a Sapir-féle hipotézissel egyenértékű következtetésre vezetne, nevezetesen, arra, hogy nyelvünk szerkezetének megfelel világképünk, a nyelvi struktúraképződményeknek megfelel a világnak gondolkodásunk általi artikulációja. Ezzel szemben a mondat mint nyelvi képződmény tagjainak száma nem egyenlő a megfelelő ítélet mint gondolkodási képződmény tagjainak számával. A mondat funkcionális analízise segítségével ugyanis a mondattani tagoláson túl feltárható egy „aktuális tagolás", melynek alapján elkülöníthetők a hipotagmák (az ismertet és az újat kifejező hipotagma). A hipotagmák egy-egy fogalmat takarnak, melyek a predikatív sintagma segítségével ítéletben egyesülnek. Ezek alapján az „aktuális tagolás" szintjén a hipotagma mint egy különálló tag formális ismérve tekinthető: a mondatban foglalt hipotagmák száma azon ítélet fogalmainak számát mutatja, amely az adott mondatban kifejeződik.

A pszichikus folyamatok és a nyelv kapcsolatával foglalkoznak G. M. Kert *(A nyelv és gondolkodás kölcsönös kapcsolatának kérdéséhez)*, F. N. Semjakin *(A nyelv és az érzéki megismerés)*, M. M. Kolcova *(Az általánosítás és absztrakció jelenségeinek fiziológiai tanulmányozása)* és más szerzők. Figyelemre méltó gondolatok olvashatók Kert írásában. A nyelvet „jelek rendszerének" tekinti, „mely információ megőrzésére, átdolgozására és továbbítására szolgál" (31. o.). Fellép a nyelv és gondolkodás azonosításával, illetve szétválasztásával szemben. A nyelv és gondolkodás azonosításán a két jelenség közti izomorfizmus feltételezését érti, ami szerinte már Arisztotelésznél megfigyelhető. „A legfőbb metodológiai hiba — mondja —, ha izomorfizmust képzelünk el olyan *össze nem egyeztethető* (kiemelés — *K. J.*) jelenségek között, mint a nyelv és a gondolkodás." (32. o.) Megállapítja, hogy a nyelv konkrét működését a reflex-elmélet ma már nem magyarázza kielégítően (34.o.), s a kérdés megközelítésének új eszköze a kibernetika, mely oly fontos magyarázó fogalmakkal szolgál, mint „rendszer", „visszacsatolás", „információ". „A külső világról való információ . . . az agyvelőben modellek és struktúrák formájában tükröződik, őrződik meg és dolgozódik át."

(34. o.). A szó-struktúráknak a kéregben való ilyen létezéséről tanúskodik szerinte a következő fiziológiai tapasztalat: ha valamilyen szóra feltételes reflexet dolgozunk ki, ugyanez a feltételes relfex megőrződik az adott szó szinonímája, illetve a jelentéshez közelálló szó esetében is. E figyelemre méltó tény interpretálásához, más jelenségekkel való összefüggéseinek feltárásához véleményünk szerint további munka szükséges, annyi azonban bizonyos, ez arra figyelmeztet, hogy a nyelv mechanizmusa sokkal bonyolultabb, mint ahogy a második jelzőrendszer elméletének mindennapi értelmezése alapján elképzeljük. Mindezek után hogyan megy végbe a szerző szerint a gondolkodás — illetve a kibernetika nyelvén: az információ — emberi agyban való átdolgozásának folyamata? Ennek leírásában Kert Amoszovnak *A gondolkodás és a pszichikum modellezése* c. könyvére támaszkodik. A nyelv beszédként, időben egymást követő hangok sorozataként funkcionál. A hallószerv felfogja a hangrezgést, és impulzusok formájában kódolja (eleve meghatározott rezgésszámú és hullámhosszú rezgéseket választva ki). Amoszov leírása szerint a hangok tömegéből kiválasztott információ több — egyre magasabb — emeleten halad át. Maguk az érzéki képmások, fogalmak a hangkombinációk anyagi bázisához kötődnek, de tévedés lenne azt hinni, hogy a szavak a megfelelő hangoknak a hangkészletből való kiválasztása útján jönnek létre. A kéregben a szavak modelljei rögződnek, ezeknek meghatározott sejtkomplexumok felelnek meg. Ez lenne az információ átdolgozásának — és tárolásának — első szintje. Mármost a modellel való összehasonlítás eredményeként (miután tehát a szó által kódolódott) az információ átkerül a kéreg következő emeletére. Újra végbemegy a kód modelljeivel való összehasonlítás, ezúttal a mondat a kód, és az információ átkerül a következő emeletre. Itt ugyanez megy végbe: a legmagasabb kód — a gondolat — kiválasztása és modellezése. Az információ „minden emeleten egyre általánosabb, egyre absztraktabb lesz, de egyre kisebb helyet foglal el az emlékezetben." (Vö. Амосов: *Моделирование мышления и психики.* Kijev 1967. 24. o.)

A nyelv és gondolkodás viszonyát szemantikai oldalról megközelítő szerzők a jelentés fogalmát helyezik vizsgálódásaik középpontjába. A jelentés-problematika ilyen vagy olyan megoldása a nyelv visszatükrözés-funkciójával kapcsolatban elfoglalt meghatározott álláspontot előfeltételez. Itt, mint ismeretes, alapjában két megoldás lehetséges: vagy magát a nyelvet is az extralinguális tények visszatükrözésének tekintjük (ennek szélsőséges változata Wittgenstein kép-elmélete), vagy csak a nyelv által megvalósuló gondolkodásnak tulajdonítunk tükröző szerepet (Schaff). A marxista szemantikusok elvetik Wittgenstein kép-elméletét, az adott kérdésben még sincs köztük teljes egyetértés. Bazsenov és Birjukov *A szemiotika és a nyelv és gondolkodás problémájának néhány aspektusa* c. cikkükben pl. állást foglalnak a nyelv (tehát nemcsak a gondolat) képmás-jellege mellett: „Az ismeretelméleti képmás számára két anyagi folyamat izomorfizmusának megléte szükséges, egyikük az információ forrása (a tudat által tükrözött tárgy), a másik pedig az információ hordozója (az agyban lejátszódó folyamatok . . .). Az agyfolyamatok mint anyagi képződmények nem ‚hasonlítanak' azokra a tárgyakra, amelyeknek tükrözései, a visszatükrözött tárgyakhoz mint jeleik viszonyulnak, és *maga a tükrözés ténye a jelek tömege és a külső folyamatok tömege közötti izomorf viszonyok meglétében van* (kiemelés — *K.J.*). A tükrözés mindig tartalma szerint jellemzője annak a folyamatnak, mely formája szerint jel." (256. o.). Ehhez teszik hozzá azt a helyes megjegyzést, hogy „a racionális megismerés elválaszthatatlan a nyelvtől, a szóbeli jelektől", amiből viszont arra következtetnek, hogy „vagy el kell ismerni a szóbeli jelet a valóság visszatükrözéseként, vagy arra az útra kell lépni, hogy a jelbeli formától független tükrözés létét posztuláljuk, mely csak később lép a szóbeli jellel külső kapcsolatba. Úgy tűnik, hogy csak az előző nézet felel meg a materialista szempontnak".

Hogy a nyelv és a gondolkodás egységéről szóló marxista tétel értelmezésének milyen tág határai vannak, mutatja Kruselnyickájának a grammatikai jelentésről írt cikkében olvasható megállapítása: „A nyelv és a gondolkodás nem mint forma és tartalom, hanem mint önálló fenomének viszonyulnak egymáshoz, melyek közül bármelyiknek megvan a saját specifikus tartalma és formája." (215. o.) A két szféra ilyen szétválasztásából természetesen következik az az állásfoglalás, melynek értelmében a szerző szembeállítja a szójelentést és a fogalmat mint a nyelv, illetve a gondolkodás szférájába tartozó, két egymástól különböző tényezőt. „Az ember a kommunikációs folyamatban — írja — nemcsak az általa megismert objektív tartalmat adja át, hanem kifejezi a hozzá való viszonyát is, értékelve azt. A szubjektív és objektív e különös egységében van a nyelvi jelentés

specifikuma, mely megkülönbözteti a fogalomtól." (216. o.) Ez — mint látható — végső soron a nyelvi jelentésről alkotott azon pszichologista koncepciók sorába tartozik, melyek a fogalomtól megkülönböztető elemként a jelentésnek emócionális sajátosságot is tulajdonítanak.

Ettől eltérően G. V. Kolsanszkij, *A szó szemantikája logikai aspektusból* c. cikk szerzője, azt a Schaff, illetve Klaus által is támogatott véleményt osztja, hogy a nyelvi jelentés azonos a fogalommal. Kruselnyickájával szemben éppen ezért a gondolkodás és a nyelv tartalom-forma viszonyként értelmezett kapcsolatából indul ki: „A szó és fogalom . . . elválaszthatatlan egységben vannak, mint forma és tartalom." (189. o.) A jelentés e koncepció szerint a gondolkodás szférájába tartozik tehát, mint a valóság egyes objektumainak tükrözése: „A visszatükrözési elmélet szempontjából *a szó jelentése a tárgyak és jelenségek szubjektív képmása* (kiemelés — *K. J.)*, mely rögzíti sajátosságaik és tulajdonságaik valamilyen megismerését. Ezen a síkon a szó szemantikája lényegileg *egybeesik a fogalommal* (kiemelés — *K. J.)* mint a szóban kifejezett logikai formával." (195. o.) Közismert, hogy e kérdésben a nemzetközi irodalomban elég széles polémia folyik. A fogalom és jelentés azonosságát valló felfogás ellenfelei gyakran érvelnek úgy, hogy különböző kifejezések jelentését különbözőnek veszik, ugyanakkor egyazon fogalomra vonatkoztatják, röviden: úgy vélik, hogy különböző kifejezések tartalmazhatják ugyanazt a fogalmat, míg jelentésük más és más. Ezt az ellenérvet érdekes módon hárítja el Kolsanszkij: A *gyerek, gyermek, gyerekecske* szavakban — mondja — nem a fogalom mint a tárgyak tulajdonságainak tükrözése az azonos, hanem a denotátum! Ugyanarról a tárgyról, attól függően, milyen tulajdonságait emeljük ki alkothatunk különböző fogalmakat: ez történt e három szó esetében is. „E tárgy tulajdonságainak tükrözése, a tárgy elgondolása (осмысление), a felhozott szavakban különböző. Az elgondolás, a fogalmi tartalom, mely a szóban kifejeződik, a szavak jelentése. Mindegyik szóban más fogalom, más jelentés fejeződik ki (szignifikatív oldal), de egy tárgyról van szó (denotatív oldal: extralinguális faktor)". (202. o.) Kolsanszkij szerint ennek a *poliszémia* jelensége sem mond ellent, a szavak közös anyagi burka mellett ugyanis különbség lehet a denotatív vonatkozásban. Elvileg a szó minden jelentését ugyanolyan hangalakú szavak meghatározása alapjának, lehet tekinteni, a poliszémiát pedig homonimiának. (203. o.) A *szinonímák*at sem tekinti koncepciója ellen felhozható érvnek: „A szinonímák körébe sorolható szavakban nem ugyanazon fogalom különböző jelentései, hanem ugyanazon denotátum különböző ismérvei fejeződnek ki." (204. o.) Végül még két gyakran hangoztatott ellnérvet vizsgál meg: az arra való hivatkozást, hogy a szó jelentése nemcsak az ember megismerő praxisában gyökerezik, hanem *meghatározza a nyelv egész struktúrája is*, s azt a nézetet, hogy az egyik nyelvről a másikra való *fordítás* ténye önmagában cáfolja a fogalom és jelentés azonosságát. Ami az első kérdést illeti, azzal kapcsolatban megjegyzi: a lexika szisztéma-jellege nem cáfolja annak lehetőségét, hogy a fogalmaknak is szisztéma-jellegük van, hisz a fogalmak sem izoláltan léteznek. „Annak elismerése — mondja —, hogy a nyelv a gondolkodás anyagi burka, megköveteli a kifejezés és tartalom olyan kölcsönös egymásra hatásának elismerését, amelynek esetében bármilyen fogalmi struktúra megtalálja adekvát kifejezését a formális nyelvi szisztémában." (205. o.) A fordítás problémája a mondottakhoz kapcsolódik. Az egyik nyelvről a másik nyelvre való fordítás ténye nem bizonyítja azt, hogy két szó ugyanazt a fogalmat fejezi ki, míg jelentésük különböző. Pl. az angol *run* és az orosz бежать igéknek nemcsak a jelentésük különbözik, hanem részint más fogalmat is takarnak. Ezen alapszik az, hogy különböző összefüggésekben másképp is fordítjuk őket. A szavak s a bennük kifejezett fogalmak ezáltal is megmutatkozó egybe nem esése arról tanúskodik, hogy bármely nyelv lexiko-fogalmi struktúrája saját rendszert alkot. A fordítás fundamentuma nem az emberek fogalmainak azonossága, hanem az emberi gondolkodás egysége *általában*. (Vö. 208. o.) Mindezek alapján Kolsanszkij leszögezi: a szó kétoldalú egység (hangalak — eszmei oldal), nem pedig háromoldalú (hangalak — jelentés — fogalom) (207. o.).

A szemantikai probléma megoldása, a jelentés fogalmának analízise csak akkor lehetséges, ha az emberek reális kommunikációs folyamatából indulunk ki. Ezt hangsúlyozza — Schaffot helyeslően idézve — Szljuszareva *A jelszituációról* c. írás szerzője. Magának a kommunikációs folyamatnak értelmezésében viszont vitába száll a lengyel filozófussal. Véleménye szerint meg kell különböztetni a *kommunikációs folyamat* és a *jelszituáció* fogalmát. Az utóbbi a kommunikációs folyamatban fejlődik ki, s amely jelenség valamely más folyamat eredményeként jön létre, nem lehet azonos magával a folya-

mattal. A kommunikációs folyamat elemei a következők lennének: a beszélő, a hallgató, a tárgy (amiről szó van) és a nyelv (a jel). Ezzel szemben a jelszituációt csupán a jel és a gondolat alkotja. A kommunikációs folyamat anyagi, míg a jelszituáció eszmei természetű jelenség. „Ontológiailag a jelszituáció elválaszthatatlan a kommunikációs folyamattól, mint e folyamat eredménye létezik, gnoszeológiailag azonban ezek különböző síkú jelenségeket alkotnak." (279. o.) A két sík között a nyelv (a jel) szerepel összekötő kapocsként. A jel ugyanis kettős természetű (ez a nyelv egyedülálló sajátossága). Mint a jelszituáció eleme, eszmei jelenség, mint a kommunikációs folyamat eleme, anyagi jelenség. A jel — e kettős jellegén túl — belső, tehát eszmei oldalát tekintve sem egyszerű: egyrészt az anyagi forma képmása, másrészt jelentés. A gondolat és a jel mint a jelszituáció elemei egymáshoz két egynemű, eszmei jelenségként viszonyulnak. A gondolatot a szerző sajátos, extralingvisztikai jelenségnek tartja, s mint ilyenről az a véleménye, hogy a legkülönbözőbb formákban *köztük* a szójelentésben (a jel eszmei oldalában) „realizálódik". Jelentés és fogalom nemazonos voltának igazolására Szljuszareva a fordítás tégyére hivatkozik.

A kommunikációs folyamat és jelszituáció e differenciált elemzésének kísérletét termékenynek tartva, szükségesnek tartunk egy megjegyzést. Szljuszareva röviden vázolt eszmefuttatása Schaff azon állítását látszik igazolni, hogy a fogalom és a jelentés különböző voltának hivei egyfajta objektív idealista álláspontho közelednek. A fentebbi gondolatmenetből ugyanis, mely megkülönbözteti a jelentést (mint a jel eszmei oldalát, vagyis mint olyan eszmeit, amely közvetlenül bír materiális alakkal is) és a gondolatot (a fogalmat) mint olyan eszmeit, mely a jelentésben „realizálódik", tehát közvetlenül nem kötődik materiális alakhoz, a fogalom önálló entitásként, interszubjektíve adott eszmeiként való tételezése következik. Maga a „fogalom realizálódik" kifejezés ilyen elképzelésre ösztönöz. Ettől függetlenül nem világos, hogy amennyiben a fogalom a jelentés útján végül ugyanabban a jelben bír materiális alakkal, mint a jelentés, miképp állapítható meg a két eszmei dolog különbsége. Erre a nehézségre már utal Kolsanszkij a fentebb idézett cikkében: „Igaz, hogy a fogalom ideális jellegét ... materializálni kell, de ha a fogalmat és a jelentést ugyanúgy materializálják a szóban, akkor a köztük levő különbség megfoghatatlan." (199. o.)

Ezzel érintettük a könyv legfontosabb problémáit, azokat, melyek a nemzetközi marxista irodalomban a legvitatottabbak (a néhány cikk, amelynek ismertetésére nem került sor, a fentebb elemzett álláspontok valamelyikét foglalja el több-kevesebb árnyalati eltéréssel). A vitás kérdéseket e gyűjtemény természetesen nem oldhatta meg, de sok új meggondolás, pro és contra érv kidolgozásával feltétlenül jelentős állomás a nyelv és gondolkodás viszonyával kapcsolatos filozófiai munka területén.

Kelemen János

M. A. Arbib: Brains, Machines, and Mathematics[1]

M. A. Arbib műve jelentős értéke annak a ma már bőséges irodalomnak, amely az agyműködés, valamint a modern kibernetikus gépek vezérlő-szabályozó és kommunikációs aspektusa közötti analógiákat tárgyalja. A mű tartalmi ismertetése, speciális szakjellege miatt nem tartoznék lapunk hasábjaira. A szerző kérdésfeltevéseiben és következtetéseiben azonban igen sok általános érvényű elemre bukkanunk, s ezek már számot tarthatnak a filozófia érdeklődésére. Arbib ugyanis nem csupán az elért eredmények szintézisére törekszik, hanem az idegrendszeri és a gépi működés közös területeinek tanulmányozása során az elért eredmények mögé hatol, s imponáns kísérletet tesz olyan előfeltevések feltárására, amelyek az eredmények *megmagyarázását* célozzák, és ennek során olyan kiindulópontokat is teremt, amelyekből további általánosítások és fejlődési vonalak eredhetnek. A szintézis törekvések magától értetődően óriási tematika-bőséget eredményeznek, amelyet azonban szerves egységbe olvaszt egy következetes matematikai tárgyalási mód, amelynek kapcsán a kötet be kíván vezetni a matematikának mint módszernek az analógiák felkutatására való alkalmazásába.

Módszerében elsődleges szerepet játszik a matematikai modellezés elve. Fontos megjegyeznünk, hogy a modellezést

[1] McGrav-Hill Book Company, 1964. 152 o.

kifejezetten matematikai értelemben használja az analógiák vizsgálatában. Ez — eltérően a materiális modellektől — annyit jelent, hogy a kutatás tárgyát képező rendszer néhány összefüggését axiómákban rögzítjük, s az axiómákra épített „formális" rendszerben egyrészt *meg tudjuk magyarázni* az eredeti rendszer már ismert összefüggéseit, másrészt újabb törvényeit tárjuk fel, s ezzel egyben az analógiák hátterének felderítéséhez is közelebb jutunk.

A megválaszolandó kérdések a neurofiziológiai eredményeknek, a modellezés természetének, továbbá a kutatómunkában való összefüggésük változásának elemzése kapcsán fogalmazhatók meg. Itt azonban lényeges és általános érvényűnek tűnő *nehézségekbe* ütközünk, amelyek előzetes tanulmányozása a továbbhaladás előfeltétele.

Az első a neurofiziológiai ismeretanyag és az idegrendszernek a kibernetikai kutatásokban felhasznált modelljei lényeges különbségével kapcsolatos. A neurofiziológia terén előttünk álló feladatokról kirajzolódó kép igen bonyolult, ugyanakkor viszont a matematikai modellekkel való megközelítés az idegrendszernek — még a már feltárt ismeretanyaghoz képest is — rendkívül leegyszerűsített vázlatára alapozódik. Joggal merül fel a kérdés: vajon van-e értelme vagy jelentősége az ilyen mesterségesen leegyszerűsített (tehát a valóságos helyzettől igen eltérő) rendszer-modellek tanulmányozásának?

Arbib pozitíven válaszol a kérdésre. Érvelése lényegében azon az elméletileg többé-kevésbé megvizsgált és gyakorlatilag megerősített tényálláson alapul, hogy az idegrendszernek — általában az élő szervezetnek — vannak olyan tulajdonságai (mint pl. a memória, a tanulás, a meghibásodó alkatelemek ellenére megbízható összműködés stb.), amelyekhez *hasonló* tulajdonságok modellben is előállíthatók. Ez utóbbiak ugyan feltűnően egyszerűbbek, mint az élő szervezetek analóg tulajdonságai, viszont rendelkeznek azzal az előnnyel, hogy teljesen, minden részletükre kiterjedően ismertek, s a már kialakított tudományos apparátussal elemezhetők. Emiatt alapjai lehetnek az élő szervezetek tulajdonságai mélyebb megértésének — Arbib mély értelmű megjegyzése szerint: éppen a modellekben előállított tulajdonságok tanulmányozásával lehet „száműzni a szellemet a gépből". Tehát lényegében arról van szó, hogy bár *még*, nem tudjuk modellezni *azt* a „mechanizmust", amelyet az emberi agy valóságosan használ, de legalább az említett tulajdonságokat realizáló lehetséges mechanizmust modellezünk, ami önmagában is igen jelentős lépés. Ugyanis egyfelől utat nyit az agy „mechanizmusának" jobb megközelítéséhez és megértéséhez, másfelől határozottan elősegíti az agyműködést (az említett korlátozásokkal) utánzó gépi mechanizmusok szerkesztését.

A további nehézségek a jelenleg felhasználható és a jövőben kifejleszthető tudományos apparátussal kapcsolatosak. Az utóbbi három évszázad matematikája végső fokon — hol egészen direkt módon, hol rejtettebben — a fizika szükségleteiből fejlődött ki. Kétségtelen, hogy a fizika leglátványosabb és legnagyobb horderejű eredményei éppen „a matematikai-deduktív és a kísérleti módszer házasságából születtek". E módszerek egyesítése azonban nemcsak a fizikában vezetett óriási eredményekhez, hanem a matematikában is. Természetes, hogy a matematikai apparátus — az erős kölcsönhatás következtében — éppen a fizikai problémák megragadására vált leginkább alkalmassá. A biológiai kutatásokban elért jelentős eredmények és feltáruló lehetőségek miatt most *ez* a tudomány támaszt sürgető igényeket a saját tárgyához adekvát matematikai apparátus kifejlesztése iránt. Arbib könyvének éppen az a fő célja, hogy „egy biológiai matematika bizonytalan kezdeteit" teremtse meg. Eljárása röviden így fogalmazható meg: az agynak egy matematikai formulákban rögzített modelljéből mint premisszák rendszeréből matematikai bizonyítási eszközök felhasználásával általános tételeket származtatunk. Ezeket összehasonlítjuk a valóságos helyzettel, majd a megmutatkozó ellentmondások fényében visszatérünk a premisszákhoz, és átalakítjuk őket úgy, hogy a kapott újabb tételek és a valóságos helyzet közötti eltérés csökkenjen, és így tovább. Ugyanakkor eljárásunk fontos támpontokat ad az agyműködést a nagyon lényeges különbség ellenére is leginkább reprezentáló gépi mechanizmusok építéséhez.

Nem becsülve le e módszer már eddig bebizonyosodott hatékonyságát, feltétlenül egyetérthetünk a szerző arra vonatkozó kételyeivel, hogy a matematikai alkalmazások összes fiziológiai és pszichológiai problémáinkat megoldanák. Ezt nyilván nem is lehet várni tőlük. Hozzásegíthetnek viszont a tanulmányozott terület mélyebb szintjeinek egzakt feltárásához, ami lehetővé teszi egyéb kutatási eljárások hatékonyabb bekapcsolását a vizsgálatba.

Mint említettük a könyv részletes tar-

talmi ismertetését mellőznünk kell. Röviden azonban utalunk a gazdag tematikára. A tárgyalást — a szükséges neurofiziológiai ismeretek vázolása után — a McCulloch—Pitts-féle formális neuronhálózat mint az első durva agymodell leírása vezeti be. Ezután a szerző röviden megvizsgálja az ilyen hálózatok összefüggéseit a véges automatákkal és a Turing-gépekkel. A következő rész a struktúra-vizsgálatokkal foglalkozik, s mint a bonyolult agystruktúrának egy példáját, részletesen elemzi a béka látási rendszerét. Neumann munkásságának ismertetéséből az alkatelemeiben meghibásodható, összműködésében mégis megbizható automatákra vonatkozó tételt emeljük ki. Említést érdemel a Shannon-féle információelmélet fő tételeinek bemutatása. Külön fejezet tárgyalja a Wiener-féle kibernetikát, itt kiemelkedik a visszacsatolás fundamentális fogalmának részletezése. Az utolsó fejezet a Gödel-tételről és következményeiről szól.

A zárószavakban ismét az egész témakört érintő általános megjegyzéseket találunk az olvasóhoz szóló figyelmeztetések formájában. Jelentőségénél fogva pusztán egyet emelünk ki közülük. A kibernetika megjelenése nyomán kialakult élénkségben számos túlzó jóslat született az új irányzat perpsktíváira; az ilyen jóslatok kudarca láttán viszont szélsőségesen ellentétes vélemények is elhangzottak, közöttük olyan szélsőséges is, mint Mortimer Taube *Computers and Common Sense*[2] c. könyve, amely a kibernetika tudományos státuszát az asztrológiáéhoz hasonlítja. Miközben Arbib erőteljesen elutasítja az ilyesféle nihilisztikus álláspontokat, nyomatékkal hív fel egy jogosult konstruktív kritikai magatartásra a kibernetikai irodalom tekintetében, „hogy képessé váljunk realisztikusan fontolóra venni a kibernetika lehetőségeit és határait".

Arbib műve megragadó szintézist ad matematikai aspektusból az agy, a gép és a matematika felettébb gazdag közös területeiről. Túl ezen komoly távlatokat felvillantó elgondolásai is jelentős értékké teszik nagy gonddal és alapossággal megírt könyvét.

Székely Sándor

[2] Ismertetését lásd: *Magyar Filozófiai Szemle* 1964. 3. sz. 560—566. o.

Az 1967. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája

1. Általános jellegű művek

Magyar életrajzi lexikon. 1. köt. A—K. Főszerk. Kenyeres Ágnes. Akad. K. XV. 1039 o.

2. Dialektikus és történelmi materializmus

Antalffy György: Állam és demokrácia. (Fejezetek az állam- és jogelmélet köréből.) Közg. és Jogi K. 541 o.

Bunge, Mario: Az okság. Az oksági elv helye a modern tudományban. Gondolat. 433 o.

Gönczöl György: „A tőke" 100 év múltán. „A tőke" és a mai kapitalizmus problémái. Kossuth K. 89 o.

A *kommunista* világmozgalom fejlődése. (Írta [munkaközösség], vez.: Szántó György.) Tankönyvk. 329 o.

Kosík, Karel: A konkrét dialektikája. Tanulmány az ember és a világ problematikájáról. Gondolat. 235 o. (Studium könyvek 63.)

Mód Aladár: Sors és felelősség. Tanulmányok. Magvető. 541 o. (Elvek és utak)

Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889. Kossuth K. 492 o. 3 t.

Szabó Imre: Szocialista jogelmélet — népi demokratikus jog. Közg. és Jogi K. 321 o.

Szecsődi László: A szocialista tudatról. (Sajtó alá rend. Kiss Artur.) Kossuth K. 108 o.

Szemelvények a történelmi materializmus köréből. 3. köt. Humanizmus és elidegenedés. Szerk. Balogh József. Kézirat. Tankönyvk. 514 o. (Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.)

Válaszúton a civilizáció. A tudományos-technikai forradalom társadalmi és emberi összefüggései. [Írta] munkaközösség, [vez.] Radovan Richta. Kossuth K. 281 o. (Korunk világnézeti kérdései)

Weber, Max: Gazdaság és társadalom. Szemelvények. Összeáll. Varga Iván. Bev. Kemény István. Közg. és Jogi K. 334 o.

3. A filozófiatörténet klasszikusai

Lenin, V. I.: Állam és forradalom. A marxizmus tanítása az államról és a proletariátus feladatai a forradalomban. Helikon. 206 o.

Lenin, V. I.: Az imperializmus, mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Kossuth K. 192 o. (A marxizmus—leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 10.)

Lenin, V. I.: Összes művei 14. köt. 1906. szept.—1907. febr. 2. kiad. Kossuth K. XIX, 525 o. 2 t.

Lenin, V. I.: Összes művei 15. köt. 1907. febr.—jún. 2. kiad. Kossuth K. XX, 529 o.

Lenin, V. I.: Válogatott művei 1—3. köt. Kossuth K. 608, 505, 533 o.

Marx, K.: A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 1. köt. Helikon. 985 o.

Marx, K.: A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 3. köt. 3. könyv. A tőkés termelés összfolyamata. 4. kiad. Kossuth K. 914 o.

Marx, K.—Engels, Fr.: Művei 12. köt. 1856—1859. (Újságcikkek) Kossuth K. XI, 760 o.

Marx, K.—Engels, Fr.: Művei 23. köt. A tőke 1. könyv. Kossuth K. V, 820 o.

Marx, K.—Engels, Fr.—Lenin, V. I.: A nőkérdésről és a családról. [Válogatás] Kossuth K. 226 o.

Marx, K.—Engels, Fr.—Lenin, V. I.: A történelmi materializmus. Szemelvények. Kossuth K. 437 o.

Seneca, Lucius Annaeus: Vigasztalások. Helikon. 172 o.

4. Filozófiatörténet

Heller Ágnes: A reneszánsz ember. Akad. K. 361 o.

Kínai filozófia. Ókor. 3. köt. Szöveggyűjtemény. Vál., ford., bev., jegyz. Tőkei Ferenc. Akad. K. 389 o. (Filozófiai írók tára U. F. 24.)

Volgin, V. P.: A társadalmi eszme fejlődése Franciaországban a XVIII. században. Akad. K. 447 o.

5. Logika és ismeretelmélet

Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai. Kossuth K. 553 o.

Inhelder, Bärbel—Piaget, Jean: A gyermek logikájától az ifjú logikájáig. A formális műveleti struktúrák kialakulása. Akad. K. 335 o.

A *marxista* ismeretelmélet alapjai. 2. Segédkönyv a pedagógusok továbbképző tanfolyamához. (Szerk. Zrinszky László) Orsz. Ped. Int. 155 o.

Schaff, Adam: Bevezetés a szemantikába. Akad. K. 270 o.

Vigotszkij, L. Sz.: Gondolkodás és beszéd. Akad. K. 406 o.

6. Modern polgári filozófia

Durkheim, Emile: Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány. Bev. Cseh-Szombathy László. Közg. és Jogi K. 397 o.

Hermann István: A polgári dekadencia problémái. Kossuth K. 476 o.
Hiebsch, Hans—Vorwerg, Manfred: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába. Kossuth K. 349 o. (Korunk világnézeti kérdései)
Kahane, Ernest—Garaudy, Roger: Teilhard de Chardin. Kossuth K. 182 o. (Korunk világnézeti kérdései)
Kon, Igor Szemjonovics: A szociológiai pozitivizmus. Történeti vázlat. Kossuth K. 317 o.
Tordai Zádor: Egzisztencia és valóság. Akad. K. 313 o.
Tordai Zádor: Existence et réalité. Akad K. 300 o. (Studia Philosophica 12.)

7. A természettudomány filozófiai problémái

Bauer Ervin: Elméleti biológia. Akad. K. 243 o. 3 t.
Heisenberg, W.: Válogatott tanulmányok. Gondolat. 260 o.
Jánossy Lajos: Relativitáselmélet és fizikai valóság. Gondolat. 327 o.
Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világkép. Akad. K. 136 o. (Filozófiai tanulmányok 4.)
Rényi Alfréd: Levelek a valószínűségről. Akad. K. 103 o. (Korunk tudománya)

8. Etika

Etikai kislexikon. (Szerk. O. G. Drobnyickij, I. Sz. Kon) Kossuth K. 265 o.
Korunk és az erkölcs. Etikai vita a Gramsci Intézetben. Roger Garaudy, Jean Paul Sartre stb. előadásai. Kossuth K. 202 o. (Korunk világnézeti kérdései)
Modern polgári etika. Szöveggyűjtemény· 1—3. köt. Szerk. Huszár Tibor. Egységes jegyzet. Kézirat. Tankönyvk. 267, 163, 236 o.

9. Esztétika

Hermann István: Vászon és függöny. Tanulmányok. Magvető. 502 o. (Elvek és utak)
József Attila: Irodalom és szocializmus. (Válogatott esztétikai tanulmányok. Vál., bev., jegyz. Forgács László) Kossuth K. 294 o. 1 t. (Esztétikai kiskönyvtár)
Nyirő Lajos: Irodalomelmélet — korszerű művészet. Tanulmányok. Magvető. 357 o. (Elvek és utak)
Tőkei Ferenc: Műfajelmélet Kínában a III—VI. században. Doktori dissz. Akad. K. 325 o.
Ungvári Tamás: Poétika. Gondolat. 632 o.
Zatonszkij, Dmitrij Vladimorovics: Franz Kafka és a modernizmus problémái. Kossuth K. 155 o. (Esztétikai kiskönyvtár)

10. Vallás és ateizmus

Kanizsai-Nagy Antal — Lengyel Dénes: Emberek és istenek. Szöveggyűjtemény az ateista és antiklerikális irodalomból. Bev. Lukács József. Tankönyvk. 754 o.
Simon Róbert: Az iszlám keletkezése. Gondolat. 151 o.
Verret, Michel: A marxisták és a vallás. Értekezés a modern ateizmusról. Gondolat. 303 o.

(P. S.)

Filozófiai bibliográfia

(A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1967 második félévében az Országos Széchenyi Könyvtár Külföldi Könyvek Országos Gyarapodási Jegyzéke alapján)

I. Összefoglaló művek, enciklopédiák, kézikönyvek, lexikonok, szótárak, bibliográfiák

Blauberg, I. V.—Kopnin, P. V.—Pantin, I. K.: Kratkij szlovar' po filoszofii. Moszkva. Politizdat. 1966. 359 p. B 1, B 3, B 14, B 36, Sz 1
Buhr, M.—Kosing, A.: Kleines Wörterbuch der marxistisch—leninistischen Philosophie. Berlin. Dietz. 1966. 175 p. B 2, B 12, M 1, Sz 1
Klaus, G.—Buhr, M.: Philosophisches Wörterbuch. Leipzig. Bibliographisches Inst. 1966. XV, 634 p. B 12, M 1
Niel, A.: Les grands appels de l'humanisme contemporain. Christianisme, marxisme, évolutionisme, existentialisme . . . et après? Paris. Courrier du Livre. 1966. 136 p. (Collection „L'université permanente".) B 2, P 1
Philosophie und Grenzgebiete 1945—1964. Köln—Stuttgart. Koehler u. Volckmar, Neff u. Oetinger. 1964. XII, 434 p. (Koehler und Volckmar-Fachbibliographien.) B 36
Philosophisches Wörterbuch. Begründ. H. Schmidt. 17. durchges. u. erg. Aufl. Hrsg. G. Schischkoff. Stuttgart. 1965. VII, 676 p. (Kröners Taschenausgabe 13.) B 2, B 3, P 4
Wuellner, B.: A dictionary of scholastic

philosophy. 2. ed. Milwaukee. Bruce Publ. 1966. XVIII, 339 p. B 2

II. Dialektikus és történelmi materializmus

Abdüldaev, T.: Filoszofszkie voproszü ucsenija o vide. Frunze. Izdat. Ilim. 1966. 281 p. B 2, B 3

Boszenko, V. A.: Dialektika kak teorija razvitija. Kiev. Univ. 1966. 246 p. B 3

Bottigelli, É.: Genèse du socialisme scientifique. Paris. Ed. Sociales. 1967. 264 p. B 10

Dialectica metodelor in cercetarea stiinţifică. Vol. 2. Red. E. Fischbein etc. Bucureşti. Ed. Stiinţifică. 1966. 311 p. B 3

Francov, G. P.: Isztoricseszkie puti szocial'noj müszli. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 557 p. B 11

Frosini, V.: Breve storia della critica al marxismo in Italia. Catania. Bonanno. 1965. 127 p. (Studi risorgimentali 1.) B 10

Garaudy, R.: Marxisme du XX. siècle. Paris—Genève. La Palatine. 1966. 233 p. B 2, B 10, B 877, M 1

Garber, L. E.: Iszszledovanie V. I. Leninüm voproszov dialektiki obscsesztvennogo razvitija (v periode Pervoj mirovoj vojnü). Taskent. Izdat. UzSZSZR. 1966. 194 p. B 3

Glezerman, G. E.: Isztoricseszkij materializm i razvitie szocialiszticseszkogo obscsesztva. Moszkva. Politizdat. 1967. 302 p. B 10

Gorszkij, D. P.: Problemü obscsej metodologii nauk i dialekticseszkoj logiki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 373 p. B 36

Gramsci, A.: Quaderni del carcere. Vol. 1. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. 8. ed. Torino. Einaudi. 1966. XXII, 299 p. B 10.

Gramsci. A.: Présentation, choix de textes, biographie, bibliographie par J. Texier. Paris. Seghers. 1966. 191 p. (Philosophes de tous les temps 29.) B 2

Hillmann, G.: Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835—1941). Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanstalt. 1966. 456 p. B 2

Hörz, H.: Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft. 2. neubearb. u. erw. Aufl. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 202 p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 34.) B 2, P 1

Huber, E.: Um eine „dialektische Logik". Diskussionen in der neueren Sowjetphilosophie. München—Salzburg. Pustet. 1966. 259 p. (Sammlung „Wissenschaft und Gegenwart".) B 2

Isztoricseszkij materializm. Red. A. D. Makarov etc. Moszkva. VPS i AON. 1963. 352 p. B 14

Klausz, G.: Szila szlova. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1967. 215 p. B 36

Kopnin, P. V.: Vvedenie v marksziszt-szkuju gnoszeologiju. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 287 p. B 3, B 36, M 1

Korch, H.: Das Problem der Kausalität. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 271 p. Sz 1

Kosing, A.: Wissenschaftstheorie als Aufgabe der marxistischen Philosophie. Berlin. 1967. 31 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philos., Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaft. 1967 Jg. 1.) B 3

Kuchár, I.: Problém pravdepodobnosti a determinismus. Praha. ČSAV. 1967. 174 p. B 2, B 3

Kuczynska, A.—Kuczynski, J.: Humanizm socjalistyczny. Warszawa. Wyd. Iskry. 1966. 291, 5 p. (Co to jest?) B 2

Kumpmann, W.: Franz Mehring als Vertreter des historischen Materialismus. Wiesbaden. Harrassowitz. 1966. 192 p. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. Bd. 29.) B 2, B 3

Kuz'min, V. P.: Kategorija merü v marksziszt-szkoj dialektike. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 220 p. B 11, B 14, M 1, P 1

Lefèbre, H.: Der dialektische Materialismus. Frankfurt a.M. Suhrkamp. 1966. 162 p. M 1

Lindner, H.: Der Zweifel und seine Grenzen. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 144 p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 51.) B 2

Marxism and alienation. A symposium. Ed. *H. Aptheker.* New York. Humanities Pr. 1965. XII, 158 p. (American Inst. for Marxist studies. Monograph series 2.) (*Bernard Edwin* Galitz sponsored series 3.) B 10, B 1136

Marxistische Philosophie. Lehrbuch. Red. *A. Kosing.* Berlin. Dietz. 1967. 727 p. B 2, B 12, B 877

Meljuhin, Sz. T.: Materija v ee edinsztve, beszkonecsnoszti i razvitii. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 382 p. B 11, B 36

Nekotorüe aktual'nüe voproszü marksziszt-szko—leninszkoj teorii. Red. *N. P. Rulin.* Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 190 p. B 3, B 12, M 1

Orfei, R.: Antonio Gramsci conscienza critica del marxismo. Varese. Ed. Relazioni Sociali. 1965. XI, 253 p. D 1, P 1

Osznovü naucsnogo kommunizma. Avtorü: *P. N. Fedoszeev, E. I. Bugaev* etc. Moszkva. Politizdat. 1966. 574 p. B 1, B 3.

Pantazi, R.: Filozofia marxistă in Romînia. Sfrîşitul sec. al XIX-lea şi sec. al XX-lea. Bucureşti. Ed. Politică. 1963. 221 p. B 1

Polikarov, A.: Moderne Physik. Weltbild und Denkstil. Kurzer Umriss der Wechselbeziehungen von Physik und Philosophie. München. Manz Verl. 1966. 99 p. (Marxismus und Gegenwart.) B 36

Polikarov, A.: Otnoszitel'noszt' i kvantü. Filoszofszkie problemü szovremennoj fiziki. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 498 p. B 11

Pripisznov, V. I.: Problema szub"ektivnogo faktora v isztoricseszkom materializme. Dusanbe. Izdat. Donis. 1966. 135 p. B 3

Problema cennoszti v filoszofii. Red. *A. G. Harcseva.* Moszkva—Leningrad. Izdat Nauka. 1966. 260 p. B 11, B 877, P 1

Problemi razvitie prirodnicsnih i tocsnih nauk. Red. *O. N. Kosztovszkij* etc. L'viv. Univ. 1964. 170 p. B 327

Problemü naucsnogo kommunizma. Red. *V. G. Afanasz'ev* etc. Vüp. 1. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 380 p. B 1, B 12

Rahmatullin, K. H.: Dialekticseszkij materializm i szovremennaja asztronomija. Alma-Ata. Izdat. Kazahsztan. 1965. 252 p. B 11, B 12

Rhein, H. P.: Die Kulturtheoretischen Ansatze in den Frühschriften von Karl Marx. Diss. Bonn. Univ. Druck. 1966. 274 p. D 1

Relativitätstheorie und Weltanschauung. Zur philosophischen und wissenschaftspolitischen Wirkung Albert Einsteins. Von *H. Steinberg, A. Griese* etc. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1967. VII, 291 p. B 12

Rossi, M.: Marx e la dialettica hegeliana. Vol. 2. La genese del materialismo storico Roma. Ed. Riuniti. 1963. 1041 p. (Nuova biblioteca di cultura 40.) B 3

Rozental', M. M.: Dialektika „Kapitala" K. Marksza. 2. dop. i pererab. izd. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1967. 591 p. B 12

Schaff, A.: Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. Wien etc. Europa Verl. 1964. 176 p. (Europäische Perspektiven.) B 2/72

Schaff, A.: Marxismus und das menschliche Individuum. Wien etc. Europa Verl. 1965. 349 p. B 14

Septulin, A. P.: Szisztema kategorij dialektiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 374 p. B 3, B 36, Sz 1

Sesic, B.: Nuznost i sloboda. Beograd. Kultura. 1963. 374 p. (Filozofska biblioteka.) B 2

Stiehler, G.: Der dialektische Widerspruch. Formen und Funktionen. 2. erg. Aufl. Berlin. Akad. Verl. 1967. 297 p. B 2, P 1/1

Steininger, H.: Dialektik — Wissenschaft und Waffe. Berlin. Dietz. 1966. 80 p. (ABC des Marxismus—Leninismus.) B 2

Stoff, V. A.: Modelirovanie i filoszofija. Moszkva—Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 301 p. B 36

Sugajlin, A. V.: Dialekticseszkaja logika i szovremennaja fizika. Kiev. Univ. 1966. 113 p. P 1

Szviderszkij, V. I.—Karmin, A. Sz.: Konecsnoe i beszkonecsnoe. Filoszofszkij aszpekt problemü. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 319 p. B 11

Wolfe, B. D.: Marxism. One hundred years in the life of a doctrine. New York. 1967. XXIII, 404 p. B 3

III. A filozófiatörténet klasszikusai

[*Aristoteles*] *Aristote:* De l'âme. Paris. Les Belles Lettres. 1966. XLV p. 118 lev. (Collection des universités de France.) Görög szöv. is. B 3

Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. *E. Grumach.* Bd. 11. Physikvorlesung. Berlin. Akad.-Verl. 1967. 701 p. B 3, P 1

Augustinus: Confessiones. — Bekenntnisse. 3. Aufl. München. Kösel. 1966. 1014 p. B 14

Bergson, H.: L'évolution créatrice. 118. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. XI, 372 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 2

Condillac, ou La joie de vivre. Présentation, choix de textes, bibliographie par R. *Lefèvre.* Paris. Seghers. 1966. 192 p. (Philosophes de tous les temps 26.) B 2

[*Cusanus, Nicolaus*] *Nikolaus von Kues:* Schriften des — — in deutscher Übersetzung. H. 15 b. Die belehrte Unwissenheit. De docta ignorantia. B. 2. Hamburg. Meiner. 1967. VIII, 175 p. (Philosophische Bibliothek 264.) B 3

Diderot, D.: Correspondance. Tom. 13. Juin 1773-avril 1774. Paris. Les Éd. de Minuit. 1966. 255 p. B 3

Diderot, D.: Lettre sur les sourds et muets. Genève. Droz. 1965. 232 p. (Diderot studies 7.) B 3

Eighteenth century philosophy. Ed. *L. White Beck.* New York—London. The Free Pr. 1966. VI, 321 p. (Readings in the history of philosophy.) B 36

Fichte, J. G.: Werke. 1794—1796. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. T. 1. Bd. 3. Stuttgart — Bad Cannstatt. Frommann. 1966. 485 p. B 3

Fourier, Ch.: Oeuvres complètes. Tom 2—5. Théorie de l'unité universelle. 1841—

1842. Vol. 1—4. Paris. Ed. Anthropos. 1966. 4 db. B 3

Giordano Bruno, ou L'univers infini comme fondement de la philosophie moderne. Présentation, choix de textes, bibliographie par E. Namer. Paris. Seghers. 1966. 190 p. (Philosophes de tous les temps 31.) B 2

Hegel, G. W. F.: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Berlin. Akad.-Verl. 1966. XIX, 347 p. (Philosophische Studientexte.) B 3, D 1

Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Berlin. Akad.-Verl. 1966. LXII, 506 p. (Philosophische Studientexte.) B 2

Hegel, G. W. F.: Die Vernunft in der Geschichte. Berlin. Akad.-Verl. 1966. XXXV, 280 p. (Philosophische Studientexte.) B2, B 3, P 1

Herder, J. G.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Bd. 1—2. Weimar. Aufbau Verl. 1965. 524, 688 p. B 14, P 1

Husserl, E.: Gesammelte Werke. Bd. 10. Zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins (1893—1917). Haag. Nijhoff. 1966. XLIII, 483 p. B 10

Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt a.M. Klostermann. 1965. 107 p. (Quellen d. Philosophie. Texte u. Probleme 1.) B 10

Husserl, ou Le retour aux choses. Présentation, choix de textes, bibliographie par D. Christoff. Paris. Seghers. 1966. 191 p. (Philosophes de tous les temps 30.) B2

Kant, I.: Gesammelte Schriften. Bd. 24. Abt. 4. Vorlesungen. Bd. 1. Vorlesungen über Logik. 2. Hälfte. Berlin. De Gruyter. 1966. 501—1102. p. B 3

Kant, I.: Kleine philosophische Schriften. Leipzig. 1963. 263 p. (Reclams Universal-Bibliothek 9038—40.) B 14

Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. 3. Aufl. Leipzig. 1966. XVI, 998 p. (Reclams Universal-Bibliothek 274.) B 3

Kant, I.: Szocsinenija v 6 tomah. Tom 4. Cs. 2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 477 p. (Filoszofszkoe naszledie.) B 2

Kant, I.: Szocsinenija v 6 tomah. Tom 5. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 565 p. (Filoszofszkoe naszledie.) B 14

Kant, I.: Szocsinenija v 6 tomah. Tom 6. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 742 p. Filoszofszkoe naszledie.) P 1/1

Kierkegaard, S. Gesammelte Werke. Düsseldorf. Diederichs. 1964—1967. 7 db. Abt. 1—3. Entweder — oder. T. 1. — Abt. 5—6. Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden 1843. — Abt. 10. Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. — Abt. 11—12. Der Begriff Angst. Vorworte. — Abt. 13—14. Vier erbauliche Reden 1844. — Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845. — Abt. 19. Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden. — Abt. 33. Die Schriften über sich selbst. B 3

Kierkegaard, S.: Werke. Hamburg. 1964—1966. 5 db. Bd. 1. Der Begriff Angst. — Bd. 2. Die Wiederholung. Die Kriese. — Bd. 3. Furcht und Zittern. — Bd. 4. Die Krankheit zum Tode. — Bd. 5. Philosophische Brocken. (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. 71, 81, 113, 147. Philosophie der Neuzeit 1—5.) B 301

Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hrsg. P. P. Rohde. Reinbek b. Hamburg. 1965. 174 p. (Rowohlts Monographien 28.) B 3

Kierkegaard. Présentation, choix de textes, bibliographie par G. Gusdorf. Paris. Seghers. 1966. 214 p. (Philosophes de tous les temps 5.) B 2

Leibniz, G. W.: Kleinere philosophische Schriften. Leipzig. 1966. 299 p. (Reclams Universal-Bibliothek 59.) P 1

Leibniz, G. W.: Politische Schriften 1. Frankfurt a.M. — Wien. Europäische Verl., Europa Verl. 1966. 216 p. B 2

Leibniz, G. W.: Sämtliche Schriften und Briefe. Berlin. Akad. Verl. 1963—1964. 2 db. R. 1. Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 7. 1691—1692. — R. 4. Politische Schriften. Bd. 2. 1677—1687. P 1

Leibniz, G. W.: Sämtliche Schriften und Briefe. R. 6. Philosophische Schriften. Bd. 2. 1663—1672. Berlin. Akad.-Verl. 1966. XXXVII, 757 p. B 2, B 3

Locke, J.: Two tracts on government. Cambridge. Univ. Pr. 1967. IX, 263 p. B 3, B 10

Maimonide. Présentation, choix de textes, biographie et bibliographie par S. Zac. Paris. Seghers. 1965. 192 p. (Philosophes de tous les temps 20.) B 2

[*Marx*] *Marksz, K.*—[*Engels*] *Éngel'sz, F.*—*Lenin, V. I.*: O dialekticseszkom materializme. Hresztomatija v pomoscs' szlusateljam skol osznov markszizma—leninizma po kurszu filoszofii. Moszkva. Politizdat. 1966. 328 p. B 14

Marx, K.—Engels, F.—Lenin, V. I.: On scientific communism. Moszkva. Izdat. Progress. 1967. 536 p. B 12

Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hrsg. I. Frenzel. Reinbek b. Hamburg. 1966. 149 p. (Rowohlts Monographien 115.) B 10, B 14

Nizan, P.: Les matérialistes de l'antiquité. Démocrite. — Épicure. — Lucrèce. Paris.

Maspero. 1965. 144 p. (Les textes à l'appui 13.) B 14

Paracelsus Theophrastus: Werke. Bd. 3. Philosophische Schriften. Basel—Stuttgart. Schwabe. 1967. IX, 498 p. B 2

Pascal, B.: Les Provinciales. Paris. Gallimard, Libr. Générale Française. 1966. 448 p. (Le livre de poche 1651—1652.) B 2

The philosophy of the sixteenth and seventeenth centuries. Ed. *R. H. Popkin.* New York—London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1966. IX, 365 p. (Readings in the history of philosophy.) B 2, B 36

Sartre et la réalité humaine. Présentation, choix de textes, bibliographie par C. Audry. Paris. Seghers. 1966. 192 p. (Philosophes de tous les temps 23.) B 2

Schelling F. W. J.: Zur Geschichte der neueren Philosphie. Münchener Vorlesungen. Leipzig. 1966. 221 p. (Reclams Universal-Bibliothek 263.) P 1

(Schelling, F. W. J.) Selling, F. V. I.: Filoszofija iszkuszsztva. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 496 p. (Filoszofszkoe naszledie.) B 14

Vico, G.: On the study methods of our time. Indianapolis etc. Bobbs-Merrill. 1965. XXXVI, 98 p. (The library of liberal arts.) B 36

Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen. — Philosophical investigations. Oxford, Blackwell. 1967. X, 232 lev. 233—272. p. P 1

IV. Filozófiatörténet

Addis, L. -Levis, D.: Moore and Ryle, two ontologists. Iowa City — The Hague. Univ. of Iowa, Nijhoff. 1965. V, 184 p. (Iowa publications in philosophy. Vol. 2.) B 2

Adorno, Th. W.: Drei Studien zu Hegel. Aspekte. Erfahrungsgehalt. Skoteinos oder wie zu lesen sei. Frankfurt a.M. 1963. 172 p. (Edition Suhrkamp. Bd. 38.) B 323

Ahrens, R.: Die moralistische Funktion der Essays von *Francis Bacon.* Diss. Univ. Erlangen—Nürnberg. 1966. 348 p. D 1

Alatri, P.: Voltaire, Diderot e il „partito filosofico". Messina—Firenze. Ed. D'Anna. 1965. 490 p. (Biblioteca di cultura contemporanea 89.) B 3

Alberini, C.: Problemas de la historia de las ideas filosoficas en la Argentina. La Plata. Univ. 1966. 150 p. (Coleccion pensamiento argentino.) B 3

Anderson, J. F.: St. Augustine and being. A metaphysical essay. The Hague. Nijhoff. 1965. X, 76 p. B 2

Ando, Takatura: Aristotle's theory practical cognition. 2. ed. The Hague. Nijhoff. 1965. X, 344 p. B 2

Ardab'ev, A. I.: Ateizm Ljudviga Fejerbaha. Moszkva. AN SZSZSZR. 1963. 181 p. P 1/1

Aszmusz, V. F.: Isztorija anticsnoj filoszofii. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1965. 319 p. B 12

Bădarau, D.: G. W. Leibniz, Viața și personalitatea filozofică. București. Ed. Științifica. 1966. IX, 300 p. B 2

Barlow, M.: Henri Bergson. Paris. Univ. 1966. 127 p. (Classiques du XX. siècle 83.) B 3

Bartels, K.: Das Techno-Modell in der Biologie des Aristoteles. Diss. Univ. Tübingen. Fotodruck. Präzis. 1966. 132 p. D 1

Benner, D.: Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx. Wien—München. Oldenbourg. 1966. 188 p. (Überlieferung und Aufgabe 4.) B 2

Beyer, W. R.—Lanig, K.—Goldmann, K.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg 1808—1816. Nürnberg. Selbstverl. d. Stadtbibliothek. 1966. 46 p. (Beiträge zur Geschichte, und Kultur der Stadt Nürnberg. Bd. 13.) B 1, B 2

Bietenholz, P. G.: History and biography in the work of Erasmus of Rotterdam. Geneve. Droz. 1966. 109 p. (Travaux d'Humanisme et Renaissance 87.) B 2, B 3

Boguszlavszkij, V. M.: U isztokov francuzszkogo ateizma i materializma. (Szkepticizm francuzszkogo Vozrozsdenija i ego burzsuaznüe fal'szifikatorü.) Moszkva. Izdat. Müszl'. 1964. 253 p. B 12

[*Borgosz, J.*] *Borgos, Ju.:* Foma Akvinszkij. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 216 p. (Müszliteli proslogo.) B 14, B 36

Bönkov, A.: Razvitie na filoszofszkata miszöl v Bölgarija. Szofija. Nauka i Izkusztvo. 1966. 887 p. B 2

Bréhier, É.: Histoire de la philosophie. Tom. 1. L'antiquité et le moyen âge. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 3 db. Fasc. 1. Introduction. Période hellénique. 9. éd. rev. et bibliographie mise à jour par P. M. Schuhl. Fasc. 2. Période hellénistique et romaine. 8. éd. rev. et bibliographie mise à jour par P. M. Schuhl. Fasc. 3. Moyen âge et renaissance. 7. éd. rev. et bibliographie mise à jour par M. de Gandillac. B 36

Brentano, F.: Geschichte der griechischen Philosophie. Bern—München. Francke. 1963. XLIII, 396 p. P 1

Bridoux, A.: Le stoicisme et son influence. Paris. Vrin. 1966. 238 p. (A la recherche de la vérité.) B 2

Brocker, M.: Aristoteles als Alexanders

Lehrer in der Legende. Diss. Univ. Bonn. Druck. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. 1966. 184 p. D 1

Brun, J.: Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour. Paris. Seghers. 1965. 190 p. (Philosophes de tous les temps 17.) B 3

Brun, J.: Le stoicisme. 4. éd. rev. et corr. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 126 p. (Que sais-je? 770.) Sz 1

Brunet, O.: Philosophie et esthétique chez David Hume. Diss. Paris. Nizet. 1965. 955 p. B 3

Bukdahl, E. M.: Diderot est-il l'auteur de „Salon" de 1771? Köbenhavn. Munksgaard. 1966. 166 p. (Historisk-filosofiske meddelelser. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Bind 41. No. 2.) B 2

Burberes, K. I.: Istorikai gnôseis tu Platônos. Ekdosis 2. Tom. 1. Platôn kai barbaroi. Athênai. 1966. 181 p. (Ellênikê Anthrôpistikê Etaireia. Kentron Anthropistikon Klassikôn Spudôn. Seira 2. Meletai kai ereynai 10.) B 3

Burns, J. V.: Dynamism in the cosmology of Christian Wolff. A study in precritical rationalism. New York. Exposition Pr. 1966. 122 p. (Exposition-University book. No 44025.) B 3

Bükov, F. Sz.: Zarozsdenie obscsesztvennopoliticseszkoj i filoszofszkoj müszli v Kitae. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 240 p. M 1

The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. Ed. *A. H. Armstrong.* Cambridge. Univ. Pr. 1967. XIV, 710 p. B 2, B 3, B 11

Cassirer, E.: Rousseau, Kant, Goethe. New York etc. Harper and Row, The Acad. Library. 1963. XVII, 98 p. (Harper torchbooks 1092.) B 36

Chaplain, D.: Étude sur In vino veritas de Kierkegaard. Paris. Les Belles Lettres. 1964. 97 p. (Annales littéraires de l'Univ. de Besançon. Vol. 69.) B 2, B 3

[*Chattopadhyaya, Debiprasad*] *Csattopadh' jaja, Debipraszad, P.:* Isztorija indijszkoj filoszofii. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 328 p. B 14, M 1

Clardy, J. V.: The philosophical ideas of Alexander Radishchev. London. Vision Publ. 1964. 155 p. B 2

Cornford, F. M.: Before and after Socrates. Cambridge. Univ. Pr. 1964. 113 p. B 2

Copleston, F.: A history of philosophy. Vol. 8. Bentham to Russell. Westminster. Newman. 1966. XIII, 577 p. B 3

Coulton, G. G.: Studies in medieval thought. New York. Russell and Russell. 1965. VIII, 229 p. B 2

Curente și orientări în istoria filozofiei Românești. Coord. *N. Gogoneața.* Bucureşti. Acad. RSR. 1967. 283 p. B 2, B 3, B 877, Sz 1

Delekat, F.: Immanuel Kant. Historische-kritische Interpretation der Hauptschriften. 2. stark erw. Aufl. Heidelberg. Quelle u. Meyer. 1966. 495 p. B 2

Dodds, E. R.: The Greeks and the irrational. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1964. IX, 327 p. D 1

Dönt, Eu.: Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons „Ungeschriebener Lehre" und zur Epinomis des Philipp von Opus. Wien etc. Böhlau. 1967. 84 p. (Österreichische Akad. d. Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte. Bd. 251. No. 3.) B 3

Dörrie, H.: Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origines c. Celsum 7. 42 ff. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1967. 24—55. p. (Nachrichten der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen. 1. Philol.-hist. Kl. Jg. 1967. No. 2.) B 3

Driesch, R.: Platons Wegbilder. Untersuchungen zur Funktion der Wegbilder und metaphern im Aufbau der Dialoge Platons. Diss. Univ. Köln. 1967. 114 p. D 1

Dudley, D. R.: A history of cynicism. From Diogenes to the 6. century A. D. Hildesheim. Olms. 1967. XII, 224 p. B 36

Edelstein, L.: The meaning of stoicism. Cambridge, Mass. — London. Harvard Univ. Pr., Oxford. Univ. Pr. 1966. XII, 108 p. (Martin classical lectures 21.) B 3

Ehrard, J.: L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII. siècle. Tom. 1—2. Diss. Univ. Paris. École Pratique des Hautes Études. 1963. 2 db. D 1

Feiereis, K.: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig. St. Benno-Verl. 1965. XX, 253 p. (Erfurter theologische Studien 18.) B 2

Femiano, S.: Lo spiritualismo di Tommaso Campanella. Napoli. Ist. Ed. de Mezzogiorno. 1965. 2 db. Vol. 1. La teoria dell'ente. Vol. 2. Il problema di Dio. B 2

La filosofia della natura nel medioevo. Atti del 3. Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale. Passo della Mendola, 31 agosto—5 settembre 1964. Milano. Vita e Pensiero. 1966. XX, 808 p. Angol, francia, német szöv. is. B 3, D 1, P 1

Finley, J. H.: Four stages of Greek thought. Stanford, Cal.— London. Stanford Univ. Pr., Oxford Univ. Pr. 1966. 114 p. (The

Harry Camp lectures a Stanford University. 1965.) B 2

Flam, L.: De Bewustwording. Beschouwingen bij de „Fenomenologie van de geest" van Hegel. Bruxelles. Pr. Univ. de Bruxelles. 1966. 247 p. (Université Libre de Bruxelles. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres. No. 24.) B 2, B 3

Filozofi. Red. *D. M. Jeremic.* Novi Sad — Beograd. Matica Srpska. 1966. 263 p. (Biblioteka srpska knjizevnost u sto knjiga 89.) B 1

Foster, M. B.: The political philosophies of Plato and Hegel. New York. Russell and Russell. 1965. XIII, 207 p. B 2

Fugate, J. K.: The psychological basis of Herder's aesthetics. The Hague — Paris. Mouton. 1966. 303 p. (Studies in philosophy 10.) B 2

Fu, Lo-shu: Teng Mu, a forgotten Chinese philosopher. Leiden. Brill. 1965. 35—96. p. (Klny. Toung Pao. 52. No. 1—3.) B 2, B 3

Garaudy, R.: Gott ist Tot. Eine Studie über Hegel. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1965. 480 p. D 1

Garin, Eu.: Cronache di filosofia italiana 1900/1943. In appendice: Quindici anni dopo 1945—1960. Vol. 1—2. Bari. 1966. 2 db. (Universale Laterza. 33—34.) B 2

Gerdes, H.: Sören Kierkegaard. Leben und Werk. Berlin. De Gruyter. 1966. 134 p. (Sammlung Göschen. Bd. 1221.) B 2, Sz 1

Geyer, B.: Die Universitätspredigten des Albertus Magnus. München. 1966. 57 p. (Bayerische Akad. d. Wissenschaften. Philos. -hist. Kl. Sitzungsberichte. 1966. Jg. 3.) B 3, Sz 1

Gorsen, P.: Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien. Bonn. Bouvier. 1966. 243 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 33.) B 2

Gouhier, H.: Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes. Louvain — Paris. Univ. de Louvain. Nauwelaert. 1966. 94 p. B 3

Granier, J.: Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris. Ed. du Seuil. 1966. 649 p. B 2

Green, A. W.: Sir Francis Bacon. New York. 1966. 200 p. (Twayne's English authors series 40.) B 3

Gross, R. H.: Voltaire nonconformist. New York. Philosophical Library. 1965. 162 p. B 2

Grosse Materialisten. Zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus. Hrsg. G. Gurst. Leipzig. Bibliogr. Inst. 1965. 180 p. M 1

Gruman, G. J.: A history of ideas about the prolongation of life. The evolution of prolongevity hypotheses to 1800. Philadelphia. 1966. 102 p. (Transactions of the American Philosophical Society. N. S. Vol. 56. No. 9.) B 3

Hegel-Tage Royamont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes. Hrsg. *H. G. Gadamer.* Bonn. Bouvier. 1966. 194 p. (Hegel-Studien. Beih. 3.) B 3

Hemleben, J.: Rudolf Steiner und Ernst Haeckel. Stuttgart. Verl. Freies Geistesleben. 1965. 175 p. B 2

Hempolinski, M.: U zródel filozofii zdrowego rozsadku. Thomasa Reida teoria spostrzezenia zmyslowego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 487 p. B 2

Horváth T.: Caritas est in ratione. Die Lehre des Hl. Thomas über die Einheit der . . . Begnadung des Menschen. Münster. Aschendorff. 1966. XI, 293 p. (Beiträge zur Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters 41/3.) B 1

David Hume: philosophical historian. Ed. D. F. Norton etc. Indianapolis etc. Bobbs-Merrill. 1965. LVII, 438 p. B 36

Jaspers, K.: Die massgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. München. Piper. 1965. 210 p. D 1

Jäger, R.: Zur Lehre von der Freiheit des Willens bei Kant und Nicolai Hartmann. Diss. Univ. Erlangen-Nürnberg. Druck. Hogl. 1966. 100 p. D 1

Jähnig, D.: Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Bd. I. Schellings Begründung von Natur und Geschichte. Pfullingen. Neske. 1966. 263 p. B 3

Kellermann, M.: Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abu-Qurra und des Ibn al-Tayvig. Diss. Univ. Erlangen-Nürnberg. Druck. Hogl. 1967. 234 p. D 1

Keyserling, A.: Der Wiener Denkstil. Mach, Carnap, Wittgenstein. Graz — Wien. 1965. 123 p. (Stiasny-Bücherei 1006.) B 3

Kierman, Th.: Who's who in the history of philosophy. New York. Philosophical Library. 1965. VII, 185 p. B 2/72, M 2

Kuznecov, K. T.: Utopiceszkij szocializm — odin iz teoreticseszkih isztocsnikov markszizma. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 120 p. B 10, B 14

Kuznecov, V. N.: Vol'ter i filoszofija francuzszkogo proszvescsenija 18. veka. Moszkva. Univ. 1965. 275 p. B 12

Labrousse, E.: Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme. Diss. Paris. Univ. La Haye. Nijhoff. 1964. XVI, 640 p. D 1

Leeuwen, H. G. van: The problem of certainty in English thought 1630—1690.

The Hague. Nijhoff. 1963. XV, 159 p. (Archives Internat. d'Histoire des Idées. 3.) Sz 1

Lefèvre, R.: La pensée existentielle de Descartes. Paris. Bordas. 1965. 176 p. (Pour connaitre la pensée.) B 2

Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt. Hrsg. W. Totok. etc. Hannover. Verl. f. Lit. u. Zeitgeschehen. 1966. VII, 552 p. B 3

Ley, H.: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. 1. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. VI, 570 p. D 1

Liedtke, M.: Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Diss. Univ. Hamburg. 1964. 168 p. D 1

Lindner, H.: Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 286 p. D 1

Lloyd, G. E. R.: Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought. Cambridge. Univ. Pr. 1966. V, 502 p. B 2

Maire, G.: Platon. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 122 p. (Philosophes.) B 2

Major trends in Mexican philosophy. By *M. de la Cueva, M. Leon-Portilla* etc. Notre Dame, Ind — London. Univ. of Notre Dame Pr. 1966. X, 328 p. B 2

Manuel, F. E.: Shapes of philosophical history. Stanford, Calif. Univ. Pr. 1965. 166 p. (The Harry Camp. lectures. 1964.) B 2

Martin, G.: Leibniz. Logik und Metaphysik. 2. durchges. u. verm. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1967. 263 p. B 3

Martin, G.: Leibniz: logique et métaphysique. Paris. Beauchesne. 1966. 260 p. (Bibliothèque des archives de philosophie. N. S. 4.) B 3

Matter, P. P.: Zum Einfluss der Platonischen „Timaios" auf das Denken Plotins. Diss. Winterthur. Keller. 1964. 225 p. D 1, P 1

Mayr, F. K.: Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Antike. Kevelaer. Butzon u. Bercker. 1966. 350 p. (Berckers theologische Grundrisse. Bd. 5.) B 2

Mazzeo, J. A.: Renaissance and revolution. The remaking of European thought. New York. Pantheon Books. 1965. XI, 349 p. B 2

Mihajlova, É. N.-Csanüsev, A. N.: Ionijszkaja filoszofija. Moszkva. Univ. 1966. 184 p. B 14

Moore, E. C.: William James. New York. Washington Square Pr. 1966. 194 p. (The great American thinkers series.) B 36

Muralt, A. de: Philosophes en Suisse française. Neuchâtel. La Baconnière. 1966. 256 p. B 2

Mure, G. R. G.: The philosophy of Hegel. London etc. Oxford Univ. Pr. 1965. X, 213 p. (The home university library of modern knowledge 255.) B 2

Narszkij, I. Sz.: Filoszofija Davida Juma. Moszkva. Univ. 1967. 357 p. B 36

[*Narszkij, I. Sz.*] *Narski, I. S.:* Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin. Dietz. 1967. 625 p. B 10

Nebel, G.: Die Geburt der Philosophie. Stuttgart. Klett. 1967. 327 p. B 2

Oates, W. J.: Aristotle and the problem of value. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1966. X, 387 p. B 2/53

Ocserki po isztorii azerbajdzsanszkoj filoszofii. Tom 1. Red. *Z. B. Gejusev* etc. Baku. AN AzSZSZR. 1966. 346 p. B 2

Passmore, J.: A hundred years of philosophy. 2. ed. London. Duckworth. 1966. 574 p. B 2

Pater, W. A. de: Les topiques d'Aristote et la dialectique platoniciènne. La méthodologie de la définition. Fribourg. Éd. St. Paul. 1965. XIV, 257 p. (Études thomistiques. Vol. 10.) B 2, B 3, D 1

Perkins, M. L.: Voltaire's concept of international order. Genève. Inst. et Musée Voltaire. 1965. 342 p. (Studies on Voltaire and the 18. century. Vol. 31.) B 3

Perls, H.: Plato. Seine Auffassung vom Kosmos. Bern — München. Francke. 1966. 429 p. B 2/53

(Petroszjan) Petrossjan, M. I.: Essay über den Humanismus. Berlin. Dietz. 1966. 326 p. B 2, Sz 1

Petrovic, G.: Od Locke do Ayera. Beograd. Kultura. 1964. XV, 216 p. B 2

Philonenko, A.: La liberté humaine dans la philosophie de Fichte. Paris. Vrin. 1966. 350 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) B 2

Philosophy and history. Essays presented to *Ernst Cassirer. Ed. R. Klinbansky etc.* New York etc. Harper and Row. 1963. XII, 363 p. (Harper torchbooks. TB. 1115. Philosophy of history.) B 2

Platon et la „chasse de l'être". Publ. *G. Rodis-Lewis.* Paris. Seghers. 1965. 191 p. (Philosophes de tous les temps. No. 19.) B 2

Popovic, V. D.: Hristos, centar istorije prema Hegelovoj filozofiji. Knj. 1. Beograd. Srbostampa. 1964. 461 p. (Bogoslovska biblioteka.) B 2

Porphyre. Huit exposés suivis de discussions par *H. Dörrie, J. H. Waszink* etc. Vandoeuvres — Genève. 30. août — 5 sept. 1965. Genève. Hardt. 1966. 319 p. (Entretiens sur l'antiquité classique 12.) B 3

Pozzo, G. M.: La storia e il progresso nel-

l'illuminismo francese. Padova. CEDAM. 1964. 258 p. B 2

Prauss, G.: Platon und der logische Eleatismus. Berlin. De Gruyter. 1966. 226 p. B 2, D 1

Quenzer, W.: Der metaphysische Zirkel in Schopenhauers Willenslehre. Diss. Tübingen. Foto-Druck. Huth. 1966. 152 p. B 2, D 1, Sz 1

Rambaldi, E.: Le origini della sinistra hegeliana. Firenze. La Nuova Italia. 1966. XI, 407 p. (Pubblicazioni della Facolta di Lettera e Filosofia dell'Univ. di Milano. 39. Sezione a cura dell'Ist. di Storia della Filosofia 8.) B 3

Robinet, A.: Systeme et existence dans l'oeuvre de Malebranche. Paris. Vrin. 1965. 507. p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) B 3

Russian philosophy. The first historical anthology of Russian philosophical thought from its origins to the present day, with new translations and critical and interpretive commentary. Ed. *J. M. Edie* etc. Chicago. Quadrangle Books. 1965. 3 db. Vol. 1. The beginnings of Russian philosophy. The Slavophiles. The Westernizers. — Vol. 2. The Nihilists. The Populists. Critics of religion and culture. — Vol. 3. Prerevolutionary philosophy and theology. Philosophers in exile. Marxists and Communists. B 2

Ryle, G.: Plato's progress. Cambridge. Univ. Pr. 1966. VIII, 311 p. B 2

Sambursky, S.: The concept of time in late neoplatonism. Jerusalem. 1966. 15 p. (The Israel Acad. of Sciences and Humanities. Proceedings. Vol. 2. No. 8.) B 3

Schäfer, L.: Kants Metaphysik der Natur. Berlin. De Gruyter. 1966. 197 p. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 9.) B 3

Schilling, K.: Weltgeschichte der Philosophie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1964. VIII, 579 p. B 2/72

Schlette, H. R.: Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins. München. Hueber. 1966. 246 p. B 2, D 1

Schmugge, L.: Johannes von Jandun (1285 [89]—1328). Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten. Stuttgart. Hiersemann. 1966. VIII, 151 p. (Pariser historische Studien. Bd. 5.) B 2

Schrimpf, G.: Die Axiomenschrift des Boethius als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden. Brill. 1966. IX, 162 p. (Studien zur Problemgeschichte d. antiken u. mittelalterlichen Philosophie 2.) B 2

Schulz, D. J.: Das Problem der Materie in Platons „Timaios". Bonn. Bouvier. 1966. 131 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 31) B 2

Schurr, A.: Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 136 p. B 2

Schwartz, J.: Diderot and Montaigne. The essais and the shaping of Diderot's humanism. Genève. Droz. 1966. 158 p. B 2

Simon, J.: Das Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart etc. Kolhammer. 1966. 207 p. B 3

Sobotka, M.: Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel. Praha. 1965. 76 p. (ActaUniversitatis Carolinae. Philosophica et historica monographia 9.) B 36, D 1

Stein, A.: Platons Charakteristik der menschlichen Altersstufen. Diss. Bonn. Univ. 1966. 130 p. D 1

Stejnberg, V.A.: Filoszofszkaja zsizn' Latvij nacsala XX veka. 1900—1917. Riga. Izdat. Lieszma. 1966. 412 p. B 3

Stewart, J. B.: The moral and political philosophy of David Hume. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1963. VIII, 422 p. D 1

Teichner, W.: Die intelligible Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants. Meisenheim a. Glan. Hain. 1967. 171 p. (Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 46) B 2

Tomlin, E. W. F.: The Oriental philosophers. An introduction. New York — Evanston. Harper and Row. 1963. 323 p. (Harper colophon books 22.) B 2

Treptow, E.: Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Zweiten Analytik des Aristoteles. München — Salzburg. Pustet. 1966. 89 p. (Epimeleia. Beiträge zur Philosophie. Bd. 5.) B 2

Valentini, F.: La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano. Roma. Ed. Riuniti. 1966. 154 p. (Nuova biblioteca di cultura. No. 64.) B 10

Varga, A. v. Kibéd: Macht und Ohnmacht der Vernunft. Zur Einführung in die Philosophie Kants. München. Hueber. 1967. 102 p. B 2, Sz 1

Vennebusch, J.: Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosoph und Politiker im Dienste einer universalen Kultur. Bad Godesberg. Verl. Inter Nationes. 1966. 59 p. B 2, D 1, Sz 1

Vernant, J. P.: Mythe et pensée chez les grecs. 2. éd. Paris. Maspero. 1965. 331 p. (Les textes à l'appui. Série philosophique.) B 36

Verondini, E.: La filosofia morale di Emmanuele Kant. Bologna. Cappelli. 1966. 239 p. B 2

Vialatoux, J.: La morale de Kant. 4. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 86 p. (Initiation philosophique 22.) B 2

Waldauer, J. L.: Society and the freedom of the creative man in Diderot's thought. Genève. Droz. 1964. 156 p. (Diderot studies 5.) Német kiv. B 3

Watkins, J. W. N.: Hobbes's system of ideas. A study in the political significance of philosophical theories. London. 1965. 192 p. (Hutchinson Univ. library. Philosophy.) B 2

Wehrli, F.: Hauptrichtungen des griechischen Denkens. Zürich — Stuttgart. Artemis Verl. 1964. 233 p. (Erasmus-Bibliothek) B 10

Wichmann, O.: Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1966. X, 703 p. B 2/53

Willms, B.: Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie. Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1967. X, 170 p. (Staat u. Politik. Bd. 10.) B 2

Wisniewski, B.: L'influence des sophistes sur Aristote, Epicure, stoiciens et sceptiques. Wroclaw etc. Zakl. Narod. im. Ossolinskich, Wyd. Nauk. 1966. 47 p. (Archiwum filologiczne 13.) B 3, B 301

Zajecaranovic, G.: Analiza i sinteza u okviru dijalektike Hegela i Marksa. Beograd. Inst. Drustv. Nauka. 1966. 125 p. Francia kiv. B 3

Zimmermann, A.: Tyche bei Platon. Diss. Bonn. Univ. 1966. 170 p. D 1

Zum Gedanken an den 250. Todestag von Gottfried Wilhelm Leibniz, 1. Juli 1646—14. Novembre 1716. Hrsg. E. Hochstetter etc. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 377—659. p. (Zeitschrift f. Philosophische Forschung. Bd. 20. H. 3—4.) B 2

V. Mai burzsoá filozófia

Abbate, M.: La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana. Nuova ed. Torino. 1966. 274 p. (Piccola biblioteca Einaudi. No. 76.) B 2, B 10

Axelos, K.: Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger. Tübingen. Niemeyer. 1966. IX. 104 p. B 2

Bénézé, G.: L'ordre des pensées. Paris. Nouvelles Ed. Latines. 1965—1966. 3 db. Vol. 1. Les valeurs. Vol. 2. Les réalités. Vol. 3. Autrui. B 2

Böhler, Eu.: Die Zukunft als Problem des modernen Menschen. Freiburg. 1966. 152 p. (Sammlung Rombach.) B 2

Brandenstein, B.: Gedanken über Philosophen und Philosophie, bei dem Lesen der philosophischen Schriften von Paul Valéry. Saarbrücken. Univ., Schulbuchverl. 1963. 297—314. p. (Klny. Annales Univ. Saraviensis. Philosophie. Bd. 10. H. 4. 1961.) B 2

Bruner, J. S.: On knowing. Essays for the left hand. Cambridge, Mass. The Belknap Pr. of Harvard Univ. Pr. 1966. 165 p. B 2

Caudwell, Ch.: The concept of freedom. London. Lawrence and Wishart. 1965. 259 p. B 14

Ceccato, S.: Un tecnico fra i filosofi. Vol. 2. Come non filosofare. Padova. Marsilio Ed. 1966. 661 p. B 2

Coffy, R.: Teilhard de Chardin et le socialisme. Lyon. Chronique Social de France. 1966. 175 p. (Le fond du problème.) B 10

Davy, M. M.: Simone Weil. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 116 p. (Philosophes.) B 2, B 10, B 36

Delhomme, J.: La pensée et le réel. Critique de l'ontologie. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 154 p. (Epiméthée.) B 3

Etcheverry, A.: L'homme dans le monde. La connaissance humaine et sa valeur. Paris — Bruges. Desclée de Brouwer. 1963. 306 p. (Museum lessianum. Section philosophique. No. 51.) B 2

Fischer, H.: Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld. Stuttgart. Seewald. 1965. 354 p. B 2

Flam, L.: Le crépuscule des dieux et l'avenir de l'homme. Bruxelles — Paris. Pr. Univ. de Bruxelles, Pr. Univ. de France, 1966. 302 p. B 10

Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. H. *Rombach.* Freiburg — München. Alber. 1966. 492 p. B 2

Frank, E.: Philosophical understanding. and religious truth. New York. Oxford Univ. Pr. 1966. XII, 209 p. (Galaxy books 174.) B 2

Free will and determinism. Ed. *B. Berofsky.* New York — London. Harper and Row. 1966. IX, 379 p. (Sources in contemporary philosophy.) P 1/1

Gaboriau, F.: Dieu pour le monde. Ouvertures. Tournal. Casterman. 1966. 534 p. (Nouvelle initiation philosophique. Tom. 6.) B 2

Garcia Bacca, J. D.: Introduccion literaria a la filosofia. Caracas. Univ. Central de Venezuela. 1964. 331 p. (Coleccion Temas.) B 3

Grenet, P.: Teilhard de Chardin, the man and his theories. New York. Eriksson. 1966. 176 p. (A profile in science.) B 5

Grünfeld, W.: Der Begegnungscharakter

der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers. Ratingen b. Düsseldorf. Henn. 1965. 279 p. (Kölner Arbeiten zur Pädagogik.) B 7

Guy, A.: Ortega y Gasset, critique d'Aristote. L'ambiguité du mode de pensée péripatéticien, jugé par la ratiovitalisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. 203 p. (Nouvelle recherche.) B 301

Haas, W. S.: Östliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie. Reinbek b. Hamburg. 1967. 242 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Sachgebiet Philosophie 246/247.) B 3

Hartmann, N.: Zur Grundlegung der Ontologie. 4. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1965. X, 296 p. B 2, Sz 1

Henry, J.: Culture against man. London. Tavistock Publ. 1966. XIV, 495 p. B 2

Herpers, M.: Die ganzheitliche Struktur des Fürsichseins. Ein Beitrag zur Untersuchung des ontologischen Subjektbegriffs J. P. Sartres. Diss. Univ. Bonn. Druck. Univ. 1965. 116 p. D 1

Homo homini homo. Festschrift für Joseph E. Drexel zum 70. Geburtstag. Hrsg. *W. R. Beyer.* München. Beck. 1966. 327 p. B 2

Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit. Hrsg. *D. Stolte* etc. Tübingen. Wunderlich, Leins. 1966. 626 p. B 2

Jaspers, K.: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München. 1965. 174 p. M 1

Jeanson, F.: Le problème moral et la pensée de Sartre, suivi de Un quidam nommé Sartre. Paris. Éd. du Seuil. 1965. 352 p. B 14

Kaufmann, W.: Religion und Philosophie. München. Szczesny Verl. 1966. 490 p. B 2

Kimmerle, H.: Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernts Blochs „Prinzip Hoffnung" aus philosophischer und theologischer Sicht. Bonn. Bouvier. 1966. 214 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 34.) B 2

Kopnin, P. V.—Mavenieradze, V. V.: Szovremennaja burzsuaznaja filozofija SzSA. Kriticseszkij ocserk. Kiev. Politizdat. Ukrainü. 1966. 150, 2 p. B 2

Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. Hrsg. *F. Kaulbach* etc. Berlin. De Gruyter. 1966. VIII, 395 p. B 2 D 1

Kuhn, H.: Traktat über die Methode der Philosophie. München. Kösel. 1966. 101 p. M 1

Lacroix, J.: Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 248 p. B 2, B 3, B 10

Lauth, R.: Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 55 p. B 2

Lauth, R.: Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie. München — Salzburg. Pustet. 1967. 179 p. B 2

Leon, Ph.: Beyond belief and unbelief. Creative nihilism. London. Gollancz. 1966. 159 p. B 2

Löwith, K.: Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. VIII, 290 p. B 2

Macquarrie, J.: Studies in Christian existentialism. Lectures and essays. London. SCM Pr. 1966. 278 p. B 2

Madariaga, S. de: Bildnis eines aufrecht stehenden Menschen. Bern etc. Scherz. 1966. 172 p. B 2

Mandolfo, S.: I positivisti italiani. (Angiulli Gabelli, Ardigo.) Padova. CEDAM. 1966. XIV, 175 p. (Pubblicazioni dell' Ist. Universitario de Magistero di Catania. Ser. filosofica. Saggi e monografie. No. 53.) B 2

Manser, A.: Sartre. A philosophic study. London. The Athlone Pr., Univ. of London. 1966. X, 280 p. B 2, B 3

Marabini, J.: Les hommes du futur. Utopies ou réalités de demain? Tournai. Casterman. 1965. 243 p. (Synthèses contemporaines.) B 2, B 3

Marcel, G.: Die Erniedrigung des Menschen. 2. Aufl. Frankfurt a.M. Knecht. 1964. 215 p. B 2

Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience. Ed. *J. Parain-Vial.* Paris. Seghers. 1966. 191 p. (Philosophes de tous les temps 22.) B 2, B 3

Mossé-Bastide, R. M.: La liberté. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 122 p. (Initiation philosophique 73.) B 2

Niel, A.: Jean-Paul Sartre. Héros et victime de la „conscience malheureuse." Essai sur le drame de la pensée occidentale. Paris. Courrier du Livre. 1966. 190 p. (L'université permanente.) B 2

Niel, M.: Le phénomène technique. Libération ou nouvel esclavage? Paris. Courrier du Livre. 1965. 62 p. (L'université permanente.) D 1

Pape, I.: Tradition und Transformation der Modalität. Bd. 1. Möglichkeit — Unmöglichkeit. Hamburg. Meiner. 1966. 266 p. B 2, B 3

Patte, D.: L'athéisme d'un chrétien, ou Un chrétien a l'écoute de Sartre. Diss. Univ. Genève. Paris. Nouvelles Ed. Latines. 1965. 187 p. B 2

Perspektiven Teilhard de Chardins. Hrsg. *H. de Terra.* München. 1966. 216 p. (Beck'sche Schwarze Reihe. Bd. 43.) B 2/72

Plate, B.: Die Erfahrung, die Zeit und das Mit-Dasein. Diss. München. Univ. 1966. 224 p. B 2

Polato, F.: Blondel e il problema della filosofia come scienza. Bologna. Zanichelli. 1965. XII, 190 p. (Studi e ricerche. Univ. degli Studi di Bologna. N. S. 13.) B 2

Dr. S. Radhakrishnan souvenir volume. Ed. *B. L. Atreya.* Moradabad. Darshana Internat. 1964. 6, 600 p. B 2

Rees, R.: Simone Weil. A sketch for a portrait. London etc. Oxford Univ. Pr. 1966. 161 p. B 10

Reck, A. J.: Recent American philosophy. Studies of 10 representative thinkers. New York. Pantheon Books. 1964. XXIII, 343 p. B 2

Rezek, R.: Sodródó világ. Teilhard de Chardin világképének téma-körei. 1. Sao Paulo. 1967. 183 p. B 1

Richards, H.: Life on a small planet. A philosophy of value. New York. Philosophical Libr. 1966. 171 p. B 2

Robinet, A.: Bergson et les métamorphoses de la durée. 2. éd. Paris. Seghers. 1966. 191 p. (Philosophes de tous les temps 21.) B 2

Bertrand Russell, philosopher of the century. Essays in his honour ed. by R. Schoenman. London. Allen and Unwin. 1967. 326 p. B 3

Sapir, E.: Culture, language and personality. Berkeley — Los Angeles. Univ. of California Pr. 1966. IX, 207 p. B 36

Scriven, M.: Primary philosophy. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XVI, 320 p. B 2

[*Sesztov, L. I.*] *Chestov, L.:* Oeuvres. Tom. 2. Le pouvoir des clefs. Paris. Flammarion. 1967. 340 p. B 3

Sherburne, D. W.: A key to Whitehead's Process and reality. New York — London. Macmillan — Collier—Macmillan. 1966. VIII, 263 p. B 2

Smith, P. Ch.: Das Sein des Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heidegger' — schen Denkens an das Sein. Diss. Univ. Heidelberg. 1966. 129 p. B 2

Spranger, E.: Berliner Geist. Tübingen. Wunderlich. 1966. 222 p. B 2

Staehlin, W.: Aufstieg oder Niedergang der Welt? Zum Problem des Fortschritts. München — Salzburg. Pustet. 1966. 74 p. (Bücherei d. Salzburger Hochschulwochen.) B 2

Stegmüller, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 3. erw. Aufl. Stuttgart-1965. LV, 627 p. (Kröners Taschenausgabe 308.) B 301

Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer. Hrsg. *D. Heinrich* etc. Frankfurt a.M. Klostermann. 1966. 396 p. B 2

Szolov'ev, É. Ju.: Ékszisztencializm i naucsnoe poznanie. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 154 p. B 2, B 301

Szovremennüj ékzisztencializm. Kriticseszkie ocserki. Red. *T. I. Ojzerman.* Moszkva Izdat. Müszl'. 1966. 568 p. B 14

Teilhard de Chardin, P.: Az anyag szíve. Sao Paulo. 1966. 27 lev. B 1

Teilhard de Chardin, P.: Der Mensch in Kosmos. München. Beck. 1965. 326 p. M 1

Teilhard de Chardin, P.: Je m'explique. Paris. Ed. du Seuil. 1966. 252 p. B 2

Teilhard de Chardin, P.: Werke. Bd. 5. Die Zukunft des Menschen. Olten — Freiburg im Breisgau. Walter. 1963. 405 p. P 1

Tempo ed eternità nella condizione umana. Atti del XX Convegno del Centro di Studi Filosofici Universitari, Gallarate 1965. Brescia. Morcelliana. 1966. 363 p. B 2

Toinet, P.: Existence chrétienne et philosophie. Essai sur les fondements de la philosophie chrétienne. Paris. Aubier. 1965. 413 p. (Présence et pensée.) B 2

Toulmin, S.,—Goodfield, J.: The discovery of time. New York. Harper and Row. 1965. 280 p. D 1

Toynbee, A. J.: Change and habit. The challenge of our time. London etc. Oxford Univ. Pr. 1966. 240 p. B 3

Trueblood, D. E.: General philosophy. New York etc. Harper and Row. 1963. XII, 370 p. B 2

Van Nuys, K.: Is reality meaningful? Static contradictions and dynamic resolutions between facts and value. New York. Philosophical Library. 1966. XIII, 610 p. B 2

Versfeld, M.—Meyer, R.: On metaphysics. Pretoria. 1966. 40 p. (Communications of the University of South Africa. B. 25.)D1

Weil, S.: L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Paris. Gallimard. 1966. 384 p. (Idées 10.) B 14

Wein, H.: Philosophische Anthropologie. Metapolitik und politische Bildung. Ein Beispiel philosophisch—anthropologischer Ideologie-Kritik: Kritik der marxistischen Ideologie und ihrer Anthropologien. Hannover—Westerfeld. 1965. 48 p. (Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung. Wissenschaft und Politik. H. 4.) B 8

Das wohlgeordnete Universum. Eine Studie über die universale Gesetzmässigkeit. Hrsg. *C. Trew.* Graz. Adyar Verl. 1963. 97 p. M 1

Wright, G. H. von: Den filosofiska situationen Föredrag. Helsingfors. Centraltryckeriet. 1966. 19 p. (Årsbok, Societas Scientiarum Fennica. B. 44. No. 5.) B 2

Zehm , G. A.: Historische Vernunft und direkte Aktion. Zur Politik und Philosophie Jean Paul Sartres. Stuttgart. Klett. 1964. 230 p. (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik. Bd. 1.) B 2/72

VI. Ismeretelmélet, logika, tudományfilozófia

Ackerman, R.: Nondeductive inference. London — New York. Routledge and Kegan Paul, Dover Publ. 1966. VI, 130 p. (Monographs in modern logic.) B 2

Adorno, Th. W.: Negative Dialektik. Frankfurt a.M. Suhrkamp. 1966. 406 p. B 3

Ammerman, R. R.: Classics of analytic philosophy. New York etc. McGraw-Hill. 1965. X, 413 p. B 2

An attempt at a bibliography of bibliographies in science of science. Prep. by Research Policy Program. Lund. 1966. 69 p. B 3

An invitation to phenomenology. Studies in the philosophy of experience. Ed. *J. M. Edie.* Chicago. 1965. 286 p. (Quadrangle paperback 103.) B 2

Apel, K. O.: Analytic philosophy of language and the Geisteswissenschaften. Dordrecht. Reidel. 1967. IX, 63 p. (Foundations of languages. Supplementary series. Vol. 4.) B 36

Aspects of inductive logic. Ed. *J. Hintikka* etc. Amsterdam. North-Holland Publ. 1966. VI, 320 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) B 3

Bailey, C. A. R.: Sets and logic. Vol. 1—2. London. Arnold, Edward. 1965. 2 db. (Contemporary school mathematics. Ser. 1—2.) M 1

Belke, F.: Spekulative und wissenschaftliche Philosophie. Zur Explikation des Leitproblems im Wiener Kreis des Neopositivismus. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 164 p. (Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 45.) B 2

Blanché, R.: Structures intellectuelles. Paris. Vrin. 1966. XL, 147 p. (A la recherche de la vérité.) B 2

Bochner, S.: The role of mathematics in the rise of science. Princeton. N. J. Princeton Univ. Pr. 1966. X, 386 p. B 10

Bréal, M.: Semantics: studies in the science of meaning. New York. 1964. LXXVIII, 341 p. (Dover language books.) B 36

(Brillouin) Brilljuén, L.: Naucsnaja neopredelnoszt'i informacija. Moszkva. Izdat. Mir. 1966. 271 p. B 12

Bunge, M.: Scientific research. Berlin etc. Springer. 1967. 2 db. Vol. 1. The search for system. Vol. 2. The search for truth. (Studies in the foundations methodology and philosophy of science 3.) B 3, B 1013

Carroll, L.: Logique sans peine. Paris. Hermann. 1966. 288 p. (Collection L'esprit et la main.) B 3

Child, A.: Interpretation, a general theory. Berkeley — Los Angeles. 1965. XII, 138 p. (Univ. of California publications in philosophy. Vol. 36.) B 2

Cornman, J. W.: Metaphysics, reference and language. New Haven — London Yale Univ. Pr. 1966. XXI, 288 p. B 3

Csernov, V. I.: Analiz filoszofszkih ponjatij. Nekotorüe voproszü teorii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 216 p. B 14

Davies, J. T.: The scientific approach. London — New York. Acad. Pr. 1965. X, 100 p. B 11

De Morgan, A.: On the syllogism and other logical writings. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XXXI, 355 p. P 1

Dobrov, G. M.: Nauka o nauke. Vvedenie v obscsee naukoznanie. Kiev. Naukova Dumka. 1966. 269 p. Sz 1

Drieschner, R.: Untersuchungen zur dialogischen Deutung der Logik. Diss. Univ. Hamburg. Xerographie. 1966. 137 p. D 1, Sz 1

Drange, Th.: Type crossings. Sentential meaninglessness in the border area of linguistics and philosophy. The Hague — Paris. Mouton. 1966. 218 p. (Janua linguarum. Ser. minor. No. XLIV.) B 313

Dumitriu, A.: Solutia paradoxelor logico-mathematice. București. Ed. științifică. 1966. 207 p. B 2

Erkenntnistheoretische und methodologische Probleme der Wissenschaft. Berlin. Akad.-Verl. 1966. 209 p. B 2

Essays in phenomenology. Ed. *M. Natanson.* The Hague. Nijhoff. 1966. X, 240 p. B 2

Essler, V. K.: Einführung in die Logik. Stuttgart. 1966. 239 p. (Kröners Taschenausgabe. Bd. 381.) B 2

Filosofia e informazione. Scritti di *P. Filiasi Carcano,* V. Somenzi etc. Padova. CEDAM. 1967. 151 p. (Archivio di Filosofia. A. 1967. No. 1.) B 3

Fink, Eu.: Studien zur Phänomenologie. 1930—1939. Den Haag. Nijhoff. 1966. VIII, 223 p. (Phaenomenologica. 21.) B 3

Frank, H. G.: Kybernetik und Philosophie. Materialen und Grundriss zu einer Philosophie der Kybernetik. Berlin. Duncker u. Humblot. 1966. 190 p. (Erfahrung und Denken 16.) B 3

Frege, G.: Logische Untersuchungen. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966.

142 p. (Kleine Vandenhoeck Reihe 219—221.) B 2

Freudenthal, H.: Einführung in die Sprache der Logik. München — Wien. Oldenburg-1965. 106 p. B 1106

Funke, G.: Phänomenologie — Metaphysik oder Methode? Bonn. Bouvier. 1966, 272 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 1.) B 2

Glöckner, P.H.: Das Finden von Begriffen. Eine erkenntnis-kritisch-logische Untersuchung unt. bes. Berücks. der Wirtschaftswissenschaften. Stuttgart. Poeschel. 1963. 230, XV p. (Betriebswirtschaftliche Abhandlungen. N. F. 5.) B 4

Gokieli, L. P.: Logika. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1965. 327 p. B 2, B 12

Goreckij, D.P.: Problemü obscsej metodologii nauk i dialekticseszkoj logiki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 373 p. B 3, B 12

Grene, M.: The knower and the known. London. Faber and Faber. 1966. 283 p. B 2

Hackstaff, L. H.: Systems of formal logic Dordrecht. Reidel. 1966. XI, 354 p. B 3 B 9

Heelan, P. A.: Quantummechanics an objectivity. A study of the physica. philosophy of Werner Heisenberg. Th-Hague. Nijhoff. 1965. XIV, 207 p. B 2

Heimendahl, E.: Dialog des Abendlandes: Physik und Philosophie. München. List. 1966. 255 p. B 3

Hempel, C. G.: Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science. New York — London. The Free Pr., Macmillan. 1966. VIII, 505 p. B 3

Hennemann, G.: Probleme der physikalischen und religiösen Wirklichkeit. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 81 p. (Erfahrung und Denken. Bd. 18.) B 2

Hörz, H.: Werner Heisenberg und die Philosophie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 299 p. P 1

Hrusovsky, I.: Strukturation und Apperzeption des Konkreten. Bratislava. SAV. 1966. 153, 7 p. Francia kiv. Sz 1

Jeffrey, R. C.: The logic of decision. New York etc. 1965. XIV, 201 p. (McGraw-Hill series in probability and statistics.) B 2

Joja, A.: Studii de logica. Vol. 2. Bucureşti. Acad. RSR. 1966. 526 p. D 1, Sz 1

Jonas, H.: The phenomenon of life. Toward a philosophical biology. New York. Harper and Row. 1966. X, 303 p. B 2

Kalandarisvili, G. M.: Problema otrazsenija dvizsenija v logike ponjatij. Tbiliszi. Izdat. Mecniereba. 1966. 166 p. B 11

Katz, J. J.: The philosophy of language. New York — London. Harper and Row. 1966. XVIII, 326 p. (Studies in language.) B 36

Klaus, G.: Kybernetik und Erkenntnistheorie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. XI, 411 p. B 9, B 12, B 301, B 304, D 1 M 1, P 1

Klaus, G.: Kybernetik in philosophischer Sicht. 4. Aufl. Berlin. Dietz. 1965. 555 p. B 14

Klaus, G.: Moderne Logik. Abriss der formalen Logik. 3. Aufl. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. XII, 452 p. B 305, B 776, B 1022, M 1, P 1

Klaus, G.: Spezielle Erkenntnistheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theorienbildung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 383 p. B 12, B 301, P 1

Kompaneec, A. I.: Leninszkaja filoszofija i progreszsz fizicseszkih nauk. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 196 p. B 3

Konstantinovic, R.: Problem znacenja naucnih apstrakcija kod Filipa Franka. Beograd. Inst. Drustv. Nauka., Odeljenie za Filoz. 1966. 43 p. Angol, orosz kiv. B 3

Kopnin, P. V.: Vvedenie v markszisztszkuju gnoszeologiju. Kiev. Naukova-Dumka. 1966. 287 p. B 3, B 36, M 1

Kosing, A.: Wissenschaftstheorie als Aufgabe der marxistischen Philosophie. Berlin. 1967. 31 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften. 1967). B 12

Kotarbinski, T.: Gnoseology. The scientific approach to the theory of knowledge. Oxford — Wroclaw etc. Pergamon. Pr., Zakl. Narod. im Ossolinskich 1966. XIII, 548 p. B 3

König, G.: Der Begriff des Exakten. Eine bedeutungsdifferenzierende Untersuchung. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 133 p. (Monographien zur philosophischen Forschung 38.) B 3

Körner, S.: Experience and theory. An essay in the philosophy of science. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1966. XIII, 250 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 2

Kutschera, F. v.: Elementare Logik. Wien — New York. Springer. 1967. VIII, 392 p. B 2, B 3, B 36

Leinfellner, W.: Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Mannheim. 1965. 207 p. (Bibliographisches Inst. — Hochschultaschenbücher 41—41a.) B 2

Leinfellner, W.: Struktur und Aufbau wissenschaftlicher Theorien. Eine wissenschaftstheoretisch-philosophische Untersuchung. Wien — Würzburg. Physica-Verl. 1965. 307 p. B 2/72

Liebrucks, B.: Sprache und Bewusstsein.

Bd. 3. Wege zum Bewusstsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen. Frankfurt a.M. Akad. Verl. 1966. X, 674 p. B 3

Logical positivism. Ed. *A. J. Ayer*. New York. The Free Pr. 1966. VIII, 455 p. (The library of philosophical movements.) P 2

Logicseszkaja sztruktura naucsnogo znanija. Red. *P. V. Tavanec*. Moszkva. Izdat. Nauka. 1965. 348 p. B 11

Logique et connaissance scientifique, Publ. sous la dir. de *J. Piaget*. Paris. Gallimard. 1967. XII, 1345 p. (Encyclopédie de la pléiade. Tom. 22.) B 36

Lorenzen, P.: Formale Logik. 3. durchges. u. erw. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1967. 182 p. (Sammlung Göschen. Bd. 1176/1176a.) B 11

Manara, C. F.: Linguaggio commune e logica simbolica. Alcune osservazioni. Milano. Univ. 1965. 7 p. (Collectanea mathematica 296.) (Klny. Periodico di Matematiche. | Vol. 43. No. 4.) B 3

Mates, B.: Elementary logic. Oxford. Univ. Pr. 1965. X, 227 p. B 2

Menne, A.: Einführung in die Logik. Bern — München. Francke. 1966. 126 p. (Dalp-Taschenbücher 384.) B 2

Mieziva, M.: Über das Enthaltensein des klassischen Aussagenkalküle in den nichtklassischen Aussagenkalkülen. Praha 1966. 71 p. (Rozpravy ČSAV. Rada společenskych ved. Roč. 76. Sesit 13.) Cseh kiv. P 1

Mikrokosmos — Makrokosmos. Philosophisch-theoretische Probleme der Naturwissenschaft, Technik und Medizin. Hrsg. *H. Ley* etc. Bd. 1. Berlin. Akad.-Verlag. 1966. 520 p. B 12, P 1

Mind, matter and method. Essays in philosophy and science in honor of Herbert Feigl. Ed. *P. K. Feyerabend* etc. Minneapolis. Univ. of Minnesota Pr. 1966. 524 p. B 2

Moiszeev, V. D.: Central'nüe idei i filoszofszkie osznovü kibernetiki. Moszkva Izdat. Müszl'. 1965. 324 p. B 301

Nauka o nauke. Red. *V. N. Sztoletov*. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 423 p. B 307

Novik, I. B.: O modelirovanii szlozsnüh szisztem. Filoszofszkij ocserk. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 334 p. B 32

Oakeshott, M.: Experience and its modes. Cambridge. 1966. VIII, 359 p. (Cambridge University Press library editions.) B 3

Objectivité et réalité dans les différentes sciences. Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences. (Bruxelles, 7—9. sept. 1964.) Bruxelles. Off. Intern. de Librairie. 1966. 2, 131—241. p. (Archives de l'Inst. Internat. des Sciences Théoriques. Vol. 20. No. 2.) B 3

Obscsaja teorija szisztem. Moszkva. Izdat. Mir. 1966. 186 p. Sz 1

Paci, E.: Funzione delle scienze e significato dell'uomo. 3. ed. Milano. Il Saggiatore. 1965. 482 p. (La cultura. Storia, critica, testi 75.) B 2

Pavlov, V. T.: Logicseszkie funkcii kategorij prosztransztva i vremeni. Kiev. Univ. 1966. 236 p. B 14, P 1

Peursen, C. A. van: Body, soul, spirit. A survey of the body-mind problem. London. etc. Oxford Univ. Pr. 1966. VI, 213 p. B 2

Phenomenology: pure and applied. The 1. Lexington Conference. Ed. *E. W. Straus*. Pittsburgh. Duquesne Univ. Pr. 1964. VII, 208 p. B 2

Philosophische Probleme der Physik der Elementarteilchen. Hrsg. *A. Polikarov*. München. Manz. 1966. 116 p. (Marxismus und Gegenwart.) B 36

Philosophy of mind. Ed. *S. Hampshire*. New York — London. Harper and Row. 1966. 316 p. (Sources in contemporary philosophy.) B 2

Piaget, J.: Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs. Paris. Gallimard. 1967. 430 p. (L'avenir de la science 42.) B 3

Popper, K. R.: Logik der Forschung. 2. erw. Aufl. Tübingen. Mohr. 1966. XXVI, 441 p. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 4.) B 2, B 3

The problem of truth. By *E. G. Ballard, S. D. Bose* etc. New Orleans — The Hague. Tulane Univ., Nijhoff. 1965. 110 p. (Tulane studies in philosophy. Vol. 14.) B 2

Problem solving. Research, method and theory. The 1. Annual Symposium on Cognition, held at the Carnegie Institute of Technology on Apr. 15—16. 1965. Ed. *B. Kleinmutz*. New York etc. Wiley. 1966. X, 406 p. B 2/59

Problemü logiki naucsnogo poznanija. Red. *P. V. Tavanec*. Moszkva. Izdat. Nauka. 1964. 408 p. B 2

Puzikov, P. D.: Analiticseszkaja szposzobnoszt' müslenija. Minszk. Nauka i tehnika. 1965. 257 p. B 12

Quine, W. V.: Selected logic papers. New York. Random House. 1966. X, 250 p. B 2

Quine, W. V.: The ways of paradox and other essavs. New York. Random House. 1966. X, 258 p. B 36

Quirk, R.—Svartvik, J.: Investigating linguistic acceptability. London etc. Mouton. 1966. 117 p. (Janua linguarum. Ser. minor. No. LIV.) B 313

Reenpaa, Y.: Über die Lehre vom Wissen. Darstellung und Kommentar der Wissenslehren von Edmund Husserl und Viktor von Weizsacker sowie Hinweis aus diejenigen von *Richard B. Braithwaite*, unsere zeitzentrierte Theorie und die Theorie von *Gotthars Günther*. Helsinki. 1966. 144 p. (Suomalaisen Tiedeakat. toimituksia. Sarja B. Tom. 145.) D 1

Rombach, H.: Substanz, System, Struktur. 1. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Freiburg — München. Alber. 1965. 524 p. M 1

Ross, S.: Logical foundations of psychological measurement. A study in the philosophy of science. Copenhagen. Munksgaard. 1964. 152 p. (Skandinavian university books.) B 2

Rozov, M. A.: Naucsnaja absztrakcija i ee vidü. Novoszibirszk. Izdat. Nauka. 1965. 136 p. B 11

Schneider, P. K.: Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik. Idee, Umriss und Grundprinzip einer axiomatischen Strukturtheorie. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 120 p. B 2

Segeth, W.: Elementare Logik. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 235 p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 38.) B 2, B 3, B 12, D 1, P 1, Sz 1

Spirito, U.: Dal mito alla scienza. Firenze. Sansoni. 423 p. B 2

Stegmüller, W.: Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis. München. Hueber. 1967. 22 p. (Münchener Universitätsreden. N. F. 41.) B 10

Stoff, V. A.: Modelirovanie i filoszofija. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 300 p. B 12, Sz 1

Svürev, V. Sz.: Neopozitivizm i problemü empiricseszkogo obosznovanija nauki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 214 p. B 11, B 14, P 1/1

Sztjazskin, N. I.: Formirovanie matematicseszkoj logiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 507 p. B 12

Sztoljarov, V. I.: Proceszsz izmenenija i ego poznanie. Logikometodologicseszkie problemü. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 252 p. B 14, M 1

Trosin, D. M.: Metodologicseszkie problemü szovremennoj nauki. Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 174 p. B 11, B 36

Ullmann, S.: The principles of semantics. Oxford — Glasgow. Blackwell, Jackson. 1963. XII, 352 p. (Glasgow Univ. publications 84.) P 1

Ullmann, S.: Semantics. An introduction to the science of meaning. Oxford. Blackwell. 1967. 278 p. P 1

Vaszil'ev, M. V.: Ot nejtrino do vszelennoj. Materija i cselovek. Moszkva. Szov. Roszszija. 1966. 335 p. B 14

Weinberger, O.: Philosophische Studien zur Logik. 1. Einige Bemerkungen zum Begriff der Identität. 2. Philosophische Bemerkungen zur Sollsatzlogik. Praha. 1964. 66 p. (Rozpravy ČSAV. Řada společenskych ved. Ročnik 74. Sesit 5.) Cseh, orosz kiv. Sz 1

Whitehead, A. N.: Science and philosophy. Paterson, N. J. Littlefield, Adams. 1964. 316 p. (New students outline series 161.) B 2

Wiedmann, F.: Das Problem der Gewissheit. Eine erkenntnismetaphysische Studie. München — Salzburg. Pustet. 1966. 182 p. (Epimeleia 4.) B 3

Zeman, (J.) I.: Poznanie i informacija. Gnoszeologicseszkie problemü kibernetiki. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 254 p. B 32, B 301

Zinov'ev, A. A.: Osznovü logicseszkoj teorii naucsnüh znanij. Moszkva. Izdat. Nauka 1967. 260 p. B 3, B 11, B 36

VII. Etika

Bataille, G.: Les larmes d'Éros. Paris. Pauvert. 1964. 251 p. (Bibliothèque internationale d'érotologie 6.) B 3

Bausola, A.: Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce. Milano. Vita e Pensiero. 1966. VII, 266 p. D 1

Below, H.: Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik. Diss. Univ. Köln. Druck. Gouden-Hansen. 1966. 101 p. D 1

Bergström, L.: The alternatives and consequences of actions. An essay on certain fundamental notions in teleological ethics. Diss. Stockholm Univ. Stockholm etc. Almqvist och Wiksell. 1966. 141 p. (Acta Universitatis Stockholmiensis Stockholm studies in philosophy 4.) B 2

British moralists; being selections from writers principally of the eighteenth century. Ed. *L. A. Selby-Bigge.* Vol. 1—2. New York. 1965. 2 db. (Dover books on history and history of culture.) B 36

Brod, V.: Die Ich-Du-Beziehung als Erfahrungsgrundlage der Ethik. Müchen — Basel. Reinhardt. 1967. 128 p. B 2

Buber, M.: Between man and man. New York. Macmillan. 1966. XXI, 224 p. B 36.

Chauchard, P.: La vie sexuelle. 5. éd. rev. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 126 p. (Que sais-je? No. 727.) B 2

Csalin, M. L.: V plenu individualizma. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 182 p. B 2

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 2

Fourastié, J.: Essais de morale prospective. Paris. Gonthier. 1967. 192, [8] p. (Grand format méditations.) B 10

Gupta, Rajender Kumar: Studien zur Ethik. Bonn. Bouvier. 1967. 62 p. (Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 2.) B 2

L'homme chrétien et l'homme marxiste. Confrontations et débats. Par Cardonnel etc. Paris — Genève. Ed. La Palatine. 1964. 271 p. (Semaines de la pensée marxiste.) B 14

Kangrga, M.: Eticki problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti. Zagreb. Izdat. Naprijed. 1963. 266, 5 p. B 2

Kerner, G. C.: The revolution in ethical theory. Oxford.Clarendon Pr. 1966. VIII. 254 p. B 2

Kiszszel', M. A.—Vul'fovics, E. M.: Étika Gegelja i krizisz szovremennoj burzsuaznoj étiki. Leningrad. Univ. 1966. 124 p D 1

Kulikova, N. N.: Szoderzsanie i kriterij nravsztvennogo progreszsza. (Opüt filoszofszko-éticseszkogo iszszledovanija problemü.) Moszkva. Izdat. Müszl'. 1966. 85 p. B 11

Loeser, F.: Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissensch. 1966. 292 p. B 2

Luria, S.: Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit. Berlin. Akad. Verl. 1964. 27 p. (Deutsche Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Schriften d. Sektion f. Altertumswissenschaft 44.) P 1

Moral' kak ee ponimajut kommunisztü. Dokumentü, pisz'ma, vüszkazüvanija *K. Marksza, F. Engel'sza, V. I. Lenina, F. E. Dzserzsinszkogo, M. I. Kalinina, Sz. M. Kirova, N. K. Krupszkoj. Szoszt. N. V. Bücskova* etc. 3. iszpr. i dop. izd. Moszkva. Politizdat. 1966. 280 p. B 14

Muszynski, H.: Teoretyczne problemy wychowania moralnego. Warszawa.Wyd. Szkolnych. 1965. 275 p. B 7

Obenhaus, V.: Ethics for an industrial age. A Christian inquiry. New York. Harper and Row. 1965. XIV, 338 p. B 2

Prichard, H. A.: Moral obligation. Essays and lectures. Oxford. Clarendon Pr. 1965. [8], 200 p. P 1

Probleme der Ehe- und Sexualberatung. Tagungsbericht der 1. Rostocker Fortbildungstage über — vom 22. bis 24. Oktober 1965 in Rostock-Warnemünde. Hrsg. *K. H. Mehlan.* Berlin. Volk u. Gesundheit. 1966. 200 p. B 10

Socialist humanism. An international symposium. Ed. *E. Fromm.* Garden City, N. Y. Doubleday. 1966. XIII, 461 p. (Anchor books 529.) B 10, D 1

Stumpf, S. E.: Morality and the law. Nashville. Vanderbilt Univ. 1966. XIV, 247 p. P 1/1

(Svarcman) Schwarzman, K. A.: Ethik ohne Moral. Kritik der modernen bürgerlichen ethischen Theorien. Berlin. Dietz. 1967. 307 p. B 3

Szamszonova, T. V.: Teoreticseszkie problemü étiki. Moszkva. Univ. 1966. 112 p. B 14

Tillich, P.: Gesammelte Werke. Bd. 3. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild. Stuttgart. Evangelische Verlagswerk. 1965. 239 p. B 2

Utz, A.: Bibliographie der Sozialethik. Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Recht. Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. 4. (1963—1965). Freiburg etc. Herder. 1966. 518 p. Francia, angol és spanyol szöv. is. B 8

Wendland, H. D.: Einführung in die Sozialethik. Berlin. De Gruyter. 1963. 144 p. (Sammlung Göschen. Bd. 1203.) B 2, Sz 1

VIII. Esztétika

Aesthetic theories: studies in the philosophy of art. Ed. *K. Aschenbrenner* etc. Englewood Cliffs, N. J. 1965. XI, 491 p. (Prentice-Hall series in philosophy.) B 36

Art and philosophy. A symposium. Proceedings of the Seventh Annual New York University Institute of Philosophy, held at New York, 1964. Ed. *S. Hook.* New York. Univ. Pr. 1966. X, 346 p. B 2

Aszkarov, T.: Észteticseszkaja priroda hudozsesztvennoj uszlovnoszti. Frunze. Izdat. Ilim. 1966. 155 p. B 3

Belik, A, P.: Észtetika i szovremennoszt. Moszkva. Politicseszkoj Lit. 1967. 224 p. B 965

Bense, M.: Aesthetica. Einführung in die neue Aesthetik. Baden-Baden. Agis Verl. 1965. 348 p. B 3

Bor'ba idej v észtetike. 5. Gegelevszkij i 5. Mezsdunarodnüj Kongreszszü po Észtetike. Red. *M. F. Ovszjannikov.* Moszkva Izdat Nauka. 1966. 270 p. B 2, B 14, B 36, B 301, Sz 1

Collected papers on aesthetics. Ed. *C. Barrett.* New York. Barnes and Noble. 1966. XV, 198 p. B 36

Davüdov, Ju. N.: Iszkuszsztvo i élita. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 342 p. B 301, M 1

Estetica vietii cotidiene. Red. *M. Breazu* etc. București. Ed. Ştiințifică. 1966. 399 p. B 2

Észtetika i literatura. (Sztat'i bolgarszkih kritikov.)Szoszt. V. Kolevszkij. Moszkva. Hudozsesztvennaja Lit. 1966. 366 p. B 301

Észtetika. Red. *M. F. Ovszjannikov.* Moszkva. Politizdat. 1966. 255 p. B 2

Fischer, E.: Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernen marxistischen Ästhetik. Reinbek b. Hamburg. 1966. 235 p. (Rowohlt paperback 53.) B 3, B 10

Gauss, Ch. E.: The aesthetic theories of French artists from realism to surrealism. Baltimore. Hopkins. 1966. 10, 111 p. B 965

Gol'dentriht, Sz. Sz.: O prirode észteticseszkogo tvorcseszstva. Moszkva. Univ. 1966. 239 p. B 2, B 14, B 36, M 1

Guszev, V. E.: Észtetika fol'klora. Leningrad. Izdat. Nauka. 1967. 317 p. B 3

Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Kolloquium, Köln 1964. Vorlagen und Vorhandlungen. Hrsg. *W. Iser.* München. Fink. 1966. 543 p. (Poetik und Hermeneutik.) D 1

Ingarden, R.: Dziela filozoficzne. [2]. Studia z estetyki. Tom. 1—2. wyd. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 2 db. B 2

Jean Paul: Werke. Bd. 5. Vorschule der Ästhetik. Levana oder Erziehlehre. Politische Schriften. München. Hanser. 1963. B 3

Kagan, M. Sz.: Lekcii po markszisztszko—leninszkoj észtetike. Cs. 3. Dialektika hudozsesztvennogo razvitija. Leningrad. Univ. 1966. 215 p. B 2, B 14, B 301

Kuhn, H.: Schriften zur Ästhetik. München Kösel. 1966. 465 p. B 3

Leijonhielm, Ch.: Colours, forms and art. Studies in differential aesthetic psychologie. Diss. Stockholm etc. Almqvist och Wiksell. 1967. II, 183 p. (Acta Universitatis Stockholmiensis.) (Stockholm studies in educational psychology 14.) B 3

Lunacsarszkij, A. V.: Szobranie szocsinenij. Tom 7. Észtetika, literaturnaja kritika. Sztat'i, dokladü, recsi. 1903—1928. Moszkva. Hudozsesztvennaja Lit. 1967. 733 p. B 1

Manova, N. V.: Vöproszi na markszisztko-Leninszkata esztetika i eszteticseszkoto vözpitanie. Bibliografszki ukazatel. Szofija. Nauka i izkusztvo. 1963. 133 p. B 2

Maritain, J.: L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie. Paris. Desclée de Brouwer. 1966. XII, 420 p. B 3

Markszisztko—leninszkaja észtetika. Ucsebnoe poszobie. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 411 p. P 1

Minguet, J. F.: Esthétique du rococo. Paris. Vrin. 1966. 304 p. (Essais d'art et de philosophie.) B 3

Molügin, V. (A): O vozvüsennom v mire észtetiki. Leningrad. Lenizdat. 1966. 157 p. B 301

Murian, V. M.: Észteticseszkij ideal. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 245 p. B 301

[Ovszjannikov] Owsjannikow, M. F. — [Szmirnova] Smirnowa, S. W.: Kurze Geschichte der Ästhetik. Berlin. Dietz. 1966. 503 p. B 2, B 301, P 1

Pascadi, I.: Idealul şi valoarea estetică. Bucureşti. Ed. Politică. 1966. 239 p. (Biblioteca de filozofie şi sociologie.) B 2

Rankovic, M.: Svet umenosti. Elementi opste estetike. Zagreb. 1964. 310 p. (Filozofska biblioteka.) B 2

Stein, K. H. von: Die Entstehung der neueren Ästhetik. Hildesheim. Olms. 1964. VI, 422 p. B 2

Szocializticseszkij realizm i hudozsesztvennoe razvitie cselovecsesztva. Red. *N. K. Gej* etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 564 p. B 14

Trofimov, P. Sz.: Leninszkaja partijnoszt' i realizm v iszkuszsztve. Moszkva. Szov. Hudozsnik. 1966. 293 p. B 3

Volkov, I. F.: Partijnoszt' iszkuszsztva. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1966. 104 p. B 14

Voproszü észtetiki. Vüp. 7. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. (Insztitut Isztorii Iszkuszsztv. Problemü szocialisztiticseszkogo realizma.) B 11

Zykmund, V.: Moderné umenie a dnesok. Bratislava. SVKL. 1964. 123 p. (Kniznica estetického vzdelania 17.) B 14

IX. Szociológia

Abbate, M.: Libertà e società di massa. Bari. Laterza. 1967. 193 p. (Libri del tempo. No. 95.) B 10

Adorno, Th. W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a. M. 1965. 138 p. (Edition Suhrkamp 91.) B 1136

Adorno—Wiesengrund, Th.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1964. 339 p. B 10

(Aganbegjan, A. G.—Oszipov, G. V.—Subkin, V. N.): Kolicsesztvennüe metodü v szociologii. Moszkva. Nauka. 1966. 355 p. B 304

Ammon, A.: Eliten und Entscheidungen in Stadtgemeinden. Die amerikanische „Community Power" Forschung und das Problem ihrer Rezeption in Deutschland. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 160 p. (Soziologische Abhandlungen. H. 8.) B 323

Andreski, S.: Parasitism and subversion. The case of Latin America. London. Weidenfeld-Nicolson. 1966. VII. 299 p. (The nature of human society series.) B 10

Aniszimov, A. F.: Duhovnaja zsizn' pervobütnogo obscsesztva. Moszkva — Leningrad. Izdat. Nauka. 1966. 241 p. P 1/1

L'année sociologique. Publ. *R. Aron* etc. Sér. 3. 1964. Paris. Pr. Univ. de France. 1965. II. 561 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 9

L'année sociologique. Publ. *R. Aron* etc. Sér. 3. Vol. 16. 1965. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. XII, 572 p. (Bibliothéque de philosophie contemporaine.) B 8, B 30

Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft. Hrsg. *H. Huss* etc. Frankfurt a. M. Europäische Verl. Anst. 1965. 193 p. (Res novae 36.) B 10

Aron, R.: Démocratie et totalitarisme. Paris. Gallimard. 1965. 387 p. (Idées 88.) B 3

Aron, R.: Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Systematische Einführung in das soziologische Denken. Stuttgart. 1965. XIV, 204 p. (Kröners Taschenausgabe 214.) B 3

Aron, R.: Dimension de la consience historique. 2. ed. rev. Paris. Plon. 1964. 337 p. B 318

Aron, R.: Dix-huit leçons sur la société industrielle. Paris. Gallimard. 1965. 375 p. (Idées 19.) B 2

Aron, R.: Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt. Frankfurt a. M. Fischer. 1963. 928 p. B 2/89

Aron, R.: Main current in sociological thought. Vol. 1. Montesquieu. — Comte. — Marx. — Tocqueville. The sociologists and the revolution of 1848. New York — London. Basic Books. 1965. 272 p. B 30, P 1/1

Aron, R.: Trois essais sur l'âge industriel. Paris. Plon. 1966. 239 p. (Collection „Preuves".) B 12

Arze y Arze, J. A.: Sociologia marxista. Oruro. Univ. Técnica 1963. XXXVII, 478 p. P 1/1

Aspects de la sociologie française. Par *G. Le Bras, P. H. Chombart de Lauwe* etc. Paris. Les Éd. Ouvrières. 1966. 220 p. (L'évolution de la vie sociale.) B 10

Aspects of the analysis of family structure. By *A. J. Coale, L. A. Fallers* etc. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1965. XIII, 248 p. B 9

Aspekte der Modernität. Hrsg. *H. Steffen.* Göttingen. 1965. 197 p. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 217.) B 323

Aubert, V.: The hidden society. Totowa, N. J. Bedminster Pr. 1965. [8], 350 p. B 10

Baader, F. v.: Vom Sinn der Gesellschaft. Köln. 1966. 333 p. (Hegner — Bücherei.) B 323

Badina, O.: Cercetarea sociologică concretă. București. Ed. Politică. 1966. 189. p. (Biblioteca de filozofie și sociologie.) B 2

Bahrdt, H. P.: Wege zur Soziologie. Mit einem bibliographischen Schlusskapitel „Wege in die soziologische Literatur" von *H. P.* Dreitzel. München. Nymphenburger. 1966. 294 p. (Sammlung Dialog 10.) B 12

Banton, M.: Roles. An introduction to the study of social relations. London. Tavistock. 1965. IX, 224 p. B 10

Barcikowski, W.: Konflikty popedowe indywidualne i spoleczne. Warszava. Ksiazka i Wiedza. 1966. 353 p. B 2

Bastin, G.: Les techniques sociométriques. 2. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 192 p. (Le psychologie 10.) B 12

Bauman, Z.: Zarys marksistowskiej teorii spoleczenstva. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 576 p. B 9

Behrendt, R. F.: L'homme á la lumière de la sociologie. Paris. Payot. 1964. 178 p. (Bibliothèque scientifique.) B 36

Behrendt, R. F.: Soziale Strategie für Entwicklungsländer. Entwurf einer Entwicklungssoziologie. Frankfurt a. M. Fischer. 1965. 639 p. (Welt im Werden.) B 9

Behrens, K. Ch.: Demoskopische Marktforschung. 2. überarb. und erw. Aufl. Wiesbaden. Betriebswirtschaftlicher Verl. Gabler. 1966. 199 p. (Betrieb und Markt. Studienreihe Bd. 1.) B 655

Beiträge zur Analyse der deutschen Oberschicht. Von *W. Baur, J. Feest* etc. 2. erw. Aufl. München. Piper. 1965. 166 p. (Studien zur Soziologie 3.) B 2/89

Bellebaum, A.: Das soziologische System von Ferdinand Tönnies unt. bes. Berücks. seiner soziographischen Untersuchungen. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. 202 p. (Kölner Beitr. z. Sozialforschung u. angewandten Soziologie 2.) B 10

Bendix, R.: Nation-building and citizenship. Studies of our changing social order. New York etc. Wiley. 1964. IX, 314 p. B 300

Benjamin, W.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt a. M. 1965. 106 p. (Edition Suhrkamp 103.) B 36

Berger, J.—Zelditch, M. jr.—Anderson, B.: Sociological theories in progress. Vol. 1. New York etc. Mifflin. 1966. XII, 306 p. B 323

Bergler, R.: Psychologie stereotyper Systeme. Bern — Stuttgart. Huber. 1966. 318 p. B 323

Bierstedt, R.: Emile Durkheim. London. Weidenfedl-Nicolson. 1966. 247 p. (Great lives and thought.) B 10

Bloch, H. A.—Prince, M.: Social crisis and deviance. Theoretical foundations. New York. Random. 1967. 172 p. B 30

Blücher, V.: Die Generation der Unbefangenen. Zur Soziologie der jungen Menschen heute. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1966. 416 p. B 323, B 784

Bogue, D. J.: Skid row in American cities. Chicago. 1963. XIV, 521 p. (Univ, of Chicago. Community and Family Study Center. Books and monographs.) B 9

Bollhagen, P.: Soziologie und Geschichte. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. VI, 257 p. P 1, P1/1

Bollhagen, P.: Soziologische Forschung: Grundsätze und Methoden. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 175. p. (Taschenbuchreihe „Unser Weltbild". Bd. 44.) B 2

Bolte, K. M.—Kappe, D.—Neidhart, F.: Soziale Schichtung. Opladen. Leske. 1966. 119 p. (Struktur und Wandel der Gesellschaft. Reihe B. Beiträge zur Sozialkunde. H. 4.) B 323

Bottomore, Th. B.: Classes in modern society. London. Allen and Unwin. 1966. 82 p. B 304, B 318

Bottomore, Th. B.: Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems. München. 1966. 178 p. (Beck'sche schwarze Reihe. Bd. 40.) B 2/1. B 2/72

Boudon, R.—Lazarsfeld, P.: L'analyse empirique de la causalité. Paris — La Haye. Mouton. 1964. 301 p. (Maison des Sciences de l'Homme. Méthodes de la sociologie 2.) B 3, B 10, B 12, B 1136

Bourdieu, P.: L'école conservatrice. Les inégalités devant l'école et devant la culture. Paris. CNRS. 1966. 325—347. p. (Klny. Revue Française de Sociologie. Vol. 7. No. 3.) B 2

Bourdieu, P.—Darbel, A.: L'amour de l'art. Les musées et leurs public. Paris. Les Éd. de Minuit. 1966. 216 p. (Les sens commun.) B 784

Bradburn, N. M.—Caplovitz, D.: Reports on happiness. A pilot study of behavioral related to mental health. Chicago. Aldine Publ. 1965. XVI, 195 p. (Nat. Opinion Research Center. Monographs in social research. No. 3.) B 323

Braun, S.: Zur Soziologie der Angestellten. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1964. 134 p. (Sammlung „Res novae". Bd. 25.) B 2

Brim, O. G.: Soziologie des Erziehungswesens. Heidelberg. Quelle und Meyer. 1963. 82 p. (Pädagogische Forschungen 24.) B 300

Broom, L.—Selznick, Ph.: Sociology. 3. ed. New York. Harper and Row. 1963. 747 p. B 30

Burrow, J. W.: Evolution and society. A study in Victorian social theory. Cambridge. Univ. Pr. 1966. XVII, 295 p. B. 3

Caillois, R.: Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine. Genève. Gonthier. 1964. 185 p. (Bibliothèque méditations 24.) B 10

Cantril, H.: The invasion from Mars. A study in the psychology of panic. With the complete script of the famous Orson Welles broadcast. New York. 1966. XVI, 224 p. (Researches in the social, cultural and behavioral sciences.) (Harper torchbooks. The Acad. library 1282.) B 323

Cantril, H.: The pattern of human concerns. New Brunswick, N. J. Rutgers Univ. Pr. 1965. XVII, 427 p. B 323

Cassinelli, C. W.: Free activities and interpersonal relations. The Hague. Nijhoff. 1966. VI, 116 p. B 8

Caste and race: comparative approaches. Ed. *A. de Reuck* etc. London. Churchill. 1967. XI, 348 p. (Ciba foundation.) P 1

Chadwick, H. M.: The nationalities of Europe and the growth of national ideologies. Cambridge. Univ. Pr. 1966. VIII, 209 p. B 3

Choay, F.: L'urbanisme. Utopies et réalités. Paris. Éd. du Seul. 1965. 447 p. B 323

Chombart de Lauwe, P. H.: Des hommes et des villes. Paris. 1965. 249 p. (Études et documents Payot.) B 323

Claessens, D.: Status als entwicklungssoziologischer Begriff. Dortmund. Ruhfus. 1965. 174 p. (Daten. Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe 4.) B 2/72

Claessens, D.—Klönne, A.—Tschoeppe, A.: Sozialkunde der Bundesrepublik Deutschland. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1965. 356 p. B 10

Class, status and power. Social stratification in comparative perspective. Ed. *R. Bendix* etc. 2. ed. New York — London. Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XVIII, 677 p. B 2/89

Cohen, A. K.: Deviance and control. Englewodd Cliffs, N. J. Prentice Hall. 1966. VIII, 120 p. (Foundations of modern sociology series.) D 1

Coing, H.: Rénovation urbaine et changement social. Paris. Éd. Ouvrières. 295 p. (Évolution de la vie sociale.) B 323.

Collins, B. E.—Guetzkow, H.: A social psychology of group processes for

decision-making. New York etc. Wiley. 1966. X, 254 p. B 2/89

Conflict in society. Ed. *A. de Reuck* etc. London. Churchill. 1966. XII, 467 p. (A Ciba foundation volume.) B 10

Content analysis. A handbook with applications for the study of international crisis. By *R. C. North, O. R. Holsti* etc. Evanston. Northwestern Univ. Pr. 1963. XX, 182 p. (Handbooks for research in political behavior.) B 10, B 1136

Dahrendorf, R.: Arbeiterkinder an deutschen Universitäten. Tübingen. Mohr. 1965. 48 p. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 302/303.) B 9, B 10

Dahrendorf, R.: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München. Piper. 1965. 516 p. B 318

Dahrendorf, R.: Markt und Plan. Zwei Typen der Rationalität. Tübingen. Mohr. 1966. 19 p. (Walter Eucken Inst. Vorträge und Aufsätze 14.) B 323

Deinhard. H.: Bedeutung und Ausdruck. Zur Soziologie der Malerei. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1967. 143 p. (Soziologische Essays.) B 36

Hobhouse, L. T.: Sociology and philosophy. A centenary collection of essays and articles. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1966. XXVII, 340 p. B 10

Jaccard, P.: Psycho-sociologie du travail. Paris. 1966. 181 p. (Études et documents Payot.) B 2

Jacob, Ch. E.: Policy and bureaucracy. Princeton, N. J. etc. Van Nostrand. 1966. VI, 217 p. (New perspectives in political science 6.) B 2/89

Jaeggi, U.—Wiedermann, H.: Der Angestellte in der Industriegesellschaft. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 167 p. B 9, B 10

Jaide, W.: Das Verhältnis der Jugend zur Politik. Empirische Untersuchungen zur politischen Anteilnahme u. Meinungsbildung junger Menschen der Geburtsjahrgänge 1940—1946. 3. Aufl. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1964. XIII, 174 p. (Jugend im Blickpunkt.) B 8

Kahuda, F.: Vyzkumné metody v sociologii. Teorie a praxe sociologickych vyzkumu. Praha. Ped. Nakl. 1965. 389 p. (Ucebni texty vysokych skol.) B 9

Kaplan, L.: Foundations of human behavior. New York etc. Harper and Row. 1965. XII, 368 p. B 323

Kardiner, A.: The psychological frontiers of society. New York — London. Columbia Univ. Pr. 1963. 475 p. (Columbia paperback 48.) B 3

Katz, E.—Lazarsfeld, P. F.: Personal influence. The part played by people in the flow of mass communications. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XX, 400 p. B 784

Katz, D.—Kahn, R. L.: The social psychology of organizations. New York etc. Wiley. 1966. VIII, 498 p. B 323

Kehrer, G.: Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters. München. Piper. 1967. 208 p. (Studien zur Soziologie 6.) B 323

Kettler, D.: Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918—1919. Neuwied a. R. — Berlin. Luchterhand. 1967. 70 p. (Soziologische Essays.) B 36

King, E. J.: Society, schools and progress in the USA. Oxford etc. Pergamon Pr. 1967. XVII, 241 p. (The commonwealth and international library. Education and educational research.) B 7

Kiss, G.: Gibt es eine „marxistische" Soziologie? Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1966. 188 p. (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung. Bd. 33.) B 323

Klages, H.: Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx. Stuttgart. Enke. 1964. VIII, 191 p. (Soziologische Gegenwartsfragen. N. F. H. 19.) B 2/72

Kluckhohn, C.: Culture and behavior. New York. The Free Pr. 1965. VIII, 402 p. P 3

Kofler, L.: Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Versuch einer verstehenden Deutung der Neuzeit. 3. Aufl. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1966. 692 p. (Soziologische Texte. Bd. 38.) B 2

Kolicsesztvennüe metodü v szociologii. Red. *A. G. Aganbegjan* etc. Moszkva. Izdat. Nauka. 1966. 354 p. B 9, B 36, B 307, P 1/1

Kulturanthropologie. Hrsg. *W. E. Mühlmann* etc. Köln — Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1966. 434 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek 9. Soziologie.) B 329

Lambert, W. W.—Lambert, W.: Social psychology. Englewood Cliffs, N. J. 1964. VIII, 120 p. (Prentice-Hall foundations of modern psychology series.) B 300

Lamser, V.: Základy sociologického vyzkumu. Praha. Nakl. Svoboda. 1966. 353 p. (Sociologicka kniznice.) B 2, B 12

Lange, O.: Entwicklungstendenzen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft. Eine sozialistische Analyse. Wien etc. Europa Verl. 1964. 191 p. (Europäische Perspektiven.) B 304

Lavrov, P. L.: Filoszofija i szociologija. Tom 1—2. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 2 db. (Filoszofszkoe naszledie.) B 2

Lazarsfeld, P. F.—Rosenberg, M.: The language of social research. A reader in the methodology of social research. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XIII, 590 p. B 2, B 3, B 12, D 1, P 1

Ledrut, R.: Sociologie du chômage. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 547 p. (Bibliplthèque de sociologie contemporaine.) B 3, B 10

Lefèbvre, H.: Le language et la société. Paris. Gallimard. 1966. 376 p. (Idées. No. 99.) B 2, B 3

Legradic, R.: Sociologija prawa. Beograd. Savremena Administracija. 1965. XI, 312 p. (Biblioteka drustvenih nauka.) B 12

Lemert, E. M.: Human deviance, social problems and social control. Englewood. Prentice-Hall. 1967. 211 p. B 30

Lenné, H.: Jugend zwischen Tradition und Demokratie. Struktur und Politische Bedeutung der Einstellung von Oberschülern zu politischer Autorität. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 230 p. (Soziologische Schriften 5.) B 9, B 10

Leonard, P.: Sociology in social work. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. VIII. 119 p. (Library of social work.) B 323

Lévi-Straus, C.: Strukturale Anthropologie. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 433 p. B 323

Lewin, K.: Psychologie dynamique. Les relation humaines. 2. ed. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. 296 p. (Bibliothéque scientifique internationale. Sciences humaines, section psychologie.) B 7

Lewis, L. J.: Society, schools and progress in Nigeria. Oxford etc. Pergamon Pr. 1965. XII, 159 p. (The commonwealth and international library. Education and educational research.) B 7

Lewis, O.: La vida. A Puerto Rican family in the culture of poverty — San Juan and New York. New York. Random House. 1966. LV, 669 p. B 323

Lienhardt, G.: Social anthropology. 2. ed. London etc. Oxford Univ. Pr. 1966. X, 177 p. (Oxford paperbacks university series 15.) B 3

Liczing, J.: Aufgaben und Funktionen der Soziologie. Betrachtungen über ihre Bedeutung für Wissenschaft und Gesellschaft. Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1967. 159 p. P 3

Lippmann, W.: Public opinion. New York — London. Collier—Macmillan. 1965. X, 272 p. (Free Pr. paperbacks 91913.) B 10

Loewenstein, K.: Max Webers staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit. Frankfurt a. M. — Bonn. Athenäum. Verl. 1965. 97 p. B 12

Lott, A. J.—Lott, B. E.: Negro and white youth. A psychological study in a borderstate community. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1963. 236 p. B 7

Maccan, R. D.: Film and society. New York. 1964. XVII, 182 p. (Scribner research anthologies 11.) B 2/72, B 560

M[a]cDonald, N. A.: Politics. A study of control behavior. New Brunswick, N. J. Rutgers Univ. Pr. 1965. IX, 264 p. B 2/1

M[a]cGregor, D.: Leadership and motivation. Cambridge. The MIT Pr. 1966. XV, 286 p. B 741/15

M[a]cKinley, D. G.: Social class and family life. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XII, 306 p. B 9

M[a]cLuhan, H. M.: Understanding media. The extensions of man. New York etc. McGraw-Hill. 1964. XIII, 365 p. B 3, B 1188

Main, J. T.: The social structure of revolutionary America. Princeton, N. J. Univ. Pr. 1965. VIII, 330 p. B 2

Maisonneuve, J.: Psycho-sociologie des affinités. Diss. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 545 p. B 3

Maldant, M. B.: Variables sociales et développement économique. Paris. 1966. 11 p. (Fonds des Nations Unies pour l'Enfance. Seminaire d'Information Enfance, Jeunesse et Plans de Développement, 7—18. février 1966 (1.) B 327

Maletzke, G.: Psychologie der Massenkommunikation. Theorie und Systematik. Hamburg. Bredow-Inst. 1963. 311 p. B 2/89, B 1700

Malinowski, B.: A diary in the strict sense of the term. London. Routledge and Kegan Paul. 1967. XXII, 315 p. B 323

Mallet, S.: La nouvelle classe ouvrière. Paris. Ed. du Seuil. 1963. 265 p. (Collection esprit. La condition humaine.) B 36

Mandic, O.: Ende und Auflösung der Nation. Eine soziologische Studie. München. Manz Verl. 1966. 76 p. (Marxismus und Gegenwart.) B 36

Manuel de la recherche sociale dans les zones urbaines. Directeur de publication: Ph. *M. Hauser.* Paris. UNESCO. 1965. 233 p. (Technologie et société.) B 2, B 323, D 1

Marcuse, H.: Der endimensionale Mensch. Neuwied — Berlin. Luchterhand. 1967. 282 p. (Soziologische Texte. Bd. 40.) B 323

Marcuse, H.: Kultur und Gesellschaft. Bd. 1. 4. Aufl. Bd. 2. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1967. 2 db. (Edition Suhrkamp 101, 135.) B 36, B 323

Marsh, R. M.: Comparative sociology 1950—1963. A trend report and bibliography. Hague — Paris. Mouton. 1966. 152 p. (Current sociology. La sociologie contemporaine 14/2.) P 1, P 3

Martindale, D.: Institutions, organizations and mass society. Boston etc. Mifflin. 1966. XVI, 576 p. B 2/89, B 323

Masovno komuniciranje u Jugoslaviji. Citaoci, slusaoci, gledaoci. Autori: L. Baćevic. J. Danojlic etc. Beograd. Jugoslav. Inst. za Novinartsvo, Inst. Drustvenih Nauka. 1965. 280 p. (Masovno komuniciranje kao faktor javnog mnenja 2.) Angol, orosz kiv. B 3

Mass media and communication. Ed. Ch. S. Steinberg. New York. Hastings Publ. 1966. XIII, 520 p. (Studies in public communication.) (Communication arts books.) B 323

Massenmedien, die geheimen Führer. Ein Sachbuch über Presse, Film, Funk, Fernsehen. Hrsg. J. O. Zöller. Augsburg. Winfried—Werk. 1965. 256 p. B 1700

Matematicseszkie metodü v szovremennoj burzsuaznoj szociologii. Szbornik sztatej. Red. G. V. Oszipov. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 407 p. B 9, B 30, B 307, B 315, D 1, M 1, Sz 1

Materialy do historii zalóg fabrycznych w Polsce poludniowej. Red. K. Dobrowolski. Wroclaw etc. 1966. 101 p. (PAN Oddzial w Krakowie. Prace Komisji Socjologicznej 6.) Orosz, angol kiv. B 9

Matthes, J.: Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden. Neuwied a. Rhein. Luchterhand. 1965. 486 p. (Soziologische Texte. Bd. 25.) B 2

Maurer, E. H.: Der Spätbürger. Bern — München. Francke—Verl. 1963. 332 p. P 1/1

Mays, J. B.: The young pretenders. A study of teenage culture in contemporary society. London. Joseph. 1965. 206 p. (Live issues.) B 7

[Mead], Eu.—Mead, F.: Man among men. An introduction to sociology. Englewood—Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. XI, 452 p. B 10

Mechler, H.: Die unentbehrliche Klasse. Das betriebliche Führungkorps in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart. Seewald Verl. 1964. 151 p. B 2/72

Melotti, U.: Rivoluzione e società. Milano. La Culturale. 1965. 549 p. (Biblioteca di cultura sociale.) B 2

Mensching, G.: Soziologie der grossen Religionen. Bonn. Röhrscheid. 1966. 343 p. B 323

Millar, R.: The new classes. The new pattern of British life. London. Longmans. 1966. 296 p. B 8, B 10

Miller, D. C.: Handbook of reserch design and social measurement. New York. 1967. XIV, 327 p. (McKay social sciences series.) B 323

Miller, G. A.: The psychology of communication. New York — London. Basic Books. 1967. VII, 197 p. B 3

Mills, C. W.: Kritik der soziologischen Denkweise. Neuwied a. Rhein — Berlin-Spandau. Luchterhand. 1963. 295 p. (Soziologische Texte. Bd. 8.) B 2/1, B 323

Mills, C. W.: The power elite. New York. Oxford Univ. Pr. 1966. 423 p. (Galaxy books 20.) B 14

Mills, C. W.: The sociological imagination. New York. Oxford Univ. Pr. 1966. 234 p. B 14

Mills, C. W.: Sociology and pragmatism. The higher learning in America. New York. Oxford Univ. Pr. 1966. 475 p. (A galaxy book 169.) B 323

Minturn, L.—Lambert, W. W.: Mothers of six cultures. Antecedents of child rearing. New York etc. Wiley. 1964. XI, 351 p. B 323

Mitchell, G. D.: Sociology. The study of social systems. London. Univ. Tutorial Pr. 1966. IX, 174 p. B 10, B 30

Miyakawa, T. S.: Protestants and pioneers. Individualism and conformity on the American frontier. Chicago — London. Univ. of Chicago Pr. 1964. 306 p. B 2

Mizruchi, E. H.: The substance of sociology. Codes, conduct and consequences. New York. Meredith Publ. 1967. 568 p. B 30

Modern sociology. An introduction to the study of human interaction. Ed. A. W. Gouldner etc. New York — Burlingame. Harcourt and Brace. 1963. XI, 683 p. B 10

Monsen, R. J.—Cannon, M. W.: American power groups and their ideologies. New York etc. McGraw—Hill. 1965. X, 355 p. (the makers of public policy. No. 2.) B 10

Moore, F. W.: Readings in cross-cultural methodology. New Haven. Graf Pr. 1966. 338 p. B 323

Moore, W. E.: Industrialization and labor. Social aspects of economic development. New York. Russel and Russel.

1965. XX, 410 p. (Studies of the Inst. of World Affairs.) B 12

Moore, W. E.—Cook, R. M.: Readings on social change. Englewood Cliffs, N. J. 1967. VIII, 242 p. (Prentice—Hall readings in modern sociology series.) B 8

Moss, J.: The scientific revolution. London. Lawrence and Wishart. 1967. 72 p. (Science today 1.) B 3

Moustaka, C.: The internal migrant. A comparative study in urbanization. Athens. SSCA. 1964. XII, 105, XIV p. B 9

Murdock, G. P.: Outline of world cultures, 3. rev. ed. New Haven. Human Relations Area Files. 1963. XI, 222 p. (Behavior science outlines.) B 323

Myrdal, J.: Report from a Chinese village. New York. The New American Library. 1966. 397 p. (Signet books. Q 3024.) B 10, B 12

Nemacová, E.—Sima, J.—Vanecek, P.: Sociologie a zemedelec. Praha. Zemedel. Nakl. 1966. 94. p. B 5

Neuloh, O.: Die weisse Automation. Die Zukunft der Angestelltenschaft. Qastatt. Grote. 1966. XXIII, 212 p. (Sozialforschung u. Sozialordnung 1.) B 10

The new technology and human values. Ed. *J. G. Burke*. Belmont, Calif. 1966. VII, 408 p. (Wadsworth continuing educating series.) B 323

Niel, M.: La crise de la jeunesse. Ses causes, ses remèdes. Paris. Courrier du Livre. 1965. 60 p. (L'université permanente.) D 1

Nisbet, R. A.: Emile Durkheim. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. VII, 179 p. (Makers of modern social science.) (Spectrum books.) B 323

Nitsch, W.: Hochschule. Soziologische Materialien. Heidelberg. Quelle u. Meyer. 1967. 69 p. (Gesellschaft u. Erziehung. T. VIII.)/Pädagogische Forschungen. Reihe: Erziehungswissenschaftliche Studien 40.) Ny 53

Noelle, E.: Umfragen in der Massengesellschaft. Einführung in die Methoden der Demoskopie. Hamburg. 1963. 332 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Sachgebiet: Publizistik.) B 12, B 315

Novikov, N. V.: Kritika szovremennoj burzsuaznoj „nauki o szocial'nom povedenii". Moszkva. Vüszsaja Skola. 1966. 103 p. B 2, B 12

Nuevas perspectivas sociales y sindicales. Madrid. Ed. del Movimiento. 1966. 210 p. (Nuevo horizonte.) B 10

Nykerk, R.: Sociologie de l'enseignement par correspondance. Paris. Centre de Documentation Univ. 1965. 168 p. B 7

Ogburn, W. F.: On culture and social change. Selected papers. Chicago — London. Univ. of Chicago Pr. 1964. XXII, 360 p. (Phoenix books. 171.) (The heritage of sociology.) B 10

Ogburn, W. F.—Nimkoff-Meyer, F.: Sociology. 4. ed. Boston etc. Mifflin. 1964. X, 780 p. B 323

Oldendorff, A.: Grundzüge der Sozial-psychologie. Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. Köln. Bachem. 1965. 232 p. B 2

Olson, M. jr.: The logic of collective action. Public goods and the theory of groups. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1965. X, 176 p. (Harvard economic studies. Vol. 124.) B 2/1

Oppenheim, A. N.: Questionnaire design and attitude measurement. New York. Basic Books. 1966. IX, 298 p. (Basic topics in sociological method.) B 323

Oswald, H.: Die überschätzte Stadt. Ein Beitrag der Gemeindesoziologie zum Städtebau. Olten-Freiburg i. Br. Walter. 1966. 229 p. (Texte und Dokumente zur Soziologie.) B 323

Ottaway, A. K. C.: Learning through group experience. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1966. VIII, 168 p. (International library of sociology and social reconstruction.) B 323

Les ouvriers et le progrès technique. Étude de cas: un nouveau laminoir. Par *J. Dofny, C. Durand* etc. Paris. Colin. 1966. 273 p. (Sciences sociales du travail. No. 1.) B 10

Pareto and Mosca. Ed. J. H. Meisel. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1965. 184 p. (Spectrum books 122. Makers of modern social sciences.) B 2/1

Parry, A.: The new class divided. Science and technology versus communis. New York — London. Macmillan, Collier-Macmillan. 1966. XVI, 364 p. B 10

Parsons, T.: The structure of social action. A study in social theory with special reference to a group of recent European writers. New York — London. The Free Pr., Macmillan. 1966. XII, 817 p. D 1

Parsons, T.—Smelser, N. J.: Economy and society. A study in the integration of economic and social theory. New York. Free Pr. 1965. XXI, 322 p. B 10

Patrusev, V. D.: Opüt ékonomiko-szociologicseszkih iszszledovanij v Szibiri. Novoszibirszk. Izdat. Nauka. 1966. 151 p. B 304

Peabody, R. L.: Organizational authority. Superior-subordinate relationship in the public service organizations. New York. 1964. XII, 163 p. (The Atherton Press political science series.) B 2/2

People in the countryside. Studies in rural social development. Ed. J. Higgs. London. The Nat. Council of Social Service. 1966. 263 p. B 5, G 1

People of rimrock. A study of values in five cultures. Ed. E. Z. Vogt etc. Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1966. XIV, 342 p. B 323

Peterson, Th.—Jensen, J. W.—Rivers, W.L.: The mass media and modern society. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. VIII, 259 p. B 1136

Pietraszek, E.: Wiescy robotnicy kopaln i hut. Dynamika przemian spoleczno-kulturowych w Sierszanskim osrodku górniczym w XIX i XX wieku. Wroclaw etc. 1966. 186 p. (PAN Oddzial w Krakowie. Prace Komisji Sociologicznej 5.) Orosz, angol kiv. B 9

Pisier, É.: Autorité et liberté dans les écrits politiques de Bertrand de Jouvenel. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. VIII, 92 p. (Paris. Faculté de Droit et des Sciences Économiques. Travaux et recherches. Sér. Science politique. No. 11.) B 12

Plessner, H.: Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1966. 240 p. B 323

Podgórecki, A.: Zasady socjotechniki. Warszawa. Wiedza Powszechna. 1966. 163 p. (Sygnaly.) B 10

Polanyi, M.: The tacit dimension. London. Routledge and Kegan Paul. 1967. XI, 108 p. B 10

Political sociology. Selected essays. Ed. *L. A. Coser.* New York etc. Harper and Row. 1967. V, 274 p. (Harper torchbooks 1293.) (Contemporary essays). B 10

Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst. Hrsg. *H. Wiesbrock.* Frankfurt a. M. Europäischer Verl. 1967. 194 p. (Politische Psychologie. Bd. 6.) B 2/1, B 323

Politologie und Soziologie. Otto Stammer zum 65. Geburtstag. Hrsg. *J. Fijalkowski.* Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1965. 388 p. B 2

Polsby, N. W.: Community power and political theory. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1965. XIV, 144 p. B 8

Popovic, M.: Predmet sociologije. Beograd. Inst. Drustv. Nauka. 1966. 71 p. Francia kiv. B 3

Prandy, K.: Professional employees. A study of scientists and engineers. London. Faber and Faber. 1965. 197 p. (Society today and tomorrow.) B 2, B 10

The press in perspective. Ed. *R. D. Casey.* Baton Rouge. Louisiana State Univ. 1963. XVII, 217 p. B 1

Priestley, J. B.: Literature and western man. New York. Harper and Row. 1965. XIII, 512 p. (Harper colophon books CN 66 P.) B 14

Probleme der Soziologie. Protokoll einer Konferenz zu Problemen der Soziologie am 5. und 6. Febr. 1965. Hrsg. A. Klein etc. Rostock. Univ. 1965. 110 p. B 3, D 1, P 1

Problemy kadry przemyslowej. Studia socjologiczne. Red. *L. Taniewski* etc. Warszawa. Wyd. Zwiazkowe CRZZ. 1965. 207 p. (Seria wydawnictw ksiazkowych Centralny Inst. Ochrony Pracy.) B 10

Professionalization. Ed. *H. M. Vollmer* etc. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1966. XVIII, 365 p. B 10

Przeglad socjologiczny. Wydawnictwo socjologicznego osrodka Lodzkiego. Tom 19/2. Red. *J. Chalasinski.* Lódz. Zakl. Narod. im. Ossolinskich we Wroclawiu. 1966. 222 p. Angol, orosz kiv. P 1/1

Przemiany spoleczne na Ziemiach Zachodnich. Red. W. Markiewicz etc. Poznan. Inst. Zachodni. 1967. 456 p. (Ziemie zachodnie 9.) Angol kiv. B 3

Public opinion and propaganda. Ed. D. Katz. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1965. XX, 779 p. B 323

Questioni di sociologia. Publ. F. Alberoni. Vol. 162. Brescia. Ed. La Scuola. 1966. 2 db. B 10

Le questionnaire dans l'enquête psychosociale. Applications pratiques. Paris. Librairies Techniques, Éd. Sociales Françaises. 1967. 75, 44 p. (La formation permanente en sciences humaines.) B 327

Ralea, M.—Herseni, T.: Introducere in psihologia socială. Bucureşti. Ed. Ştiinţifică. 1966. 381 p. B 2

Raskovič, V.: Osnovi sociologije. 4. dop. izd. Beograd. Savremena Administracija. 1966. XII, 333 p. (Biblioteka drustvenih nauka.) B 12

Reader in public opinion and communication. Ed. *B. Berelson, M. Janowitz.* 2. ed. New York — London. Free Pr., Collier, Mac-Millan. 1966. IX, 788 p. B 9

Reader, W. J.: Professional man. The rise of the professional classes in nineteenthcentury England. London. Weidenfeld and Nicolson. 1966. 248 p. B 2

Readings in the social psychology of education. A project of the society for the psychological study of social issues. Ed. W. W. Chartens etc. Boston. Allyn and Bacon. 1964. XXIV, 350 p. B 7

Readings on social change. Ed. *W. E. Moore* etc. Englewood Cliffs, N. J. 1967. VIII, 242 p. (Prentice-Hall readings in modern sociology series.) B 10

La recherche sociologique et les problèmes du développement rural en Asie du sud-est. Comptes rendus d'un stage d'études organisé par la Commission Nationale Vietnamienne pour l'UNESCO ... prep. par Vu Quoc Thuc. Paris. UNESCO. 1963. 300 p. (Technologie et société.) D 1

Ritter, U. P.: Dorfgemeinschaften und Genossenschaften in Peru. Göttingen. Schwartz. 1966. VI, 117 p. (Göttinger wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Studien 4.) B 10

Rivers, W. L.: The mass media. Reporting, writing, editing. New York etc. Harper and Row. 1964. VIII, 531 p. B 2/72

Role theory: concepts and research. Ed. *B. J. Biddle* etc. New York etc. Wiley. 1966. XIV, 453 p. B 300

Rosenmayr, L.: Familienbeziehungen und Freizeitgewohnheiten jugendlicher Arbeiter. Wien. Verl. f. Geschichte u. Politik. 1963. 431 p. (Schriften zur Volksbildung des Bundesministeriums für Unterricht. Bd. 11.) B 784

Ross, H. L.: Perspectives on the social order. New York etc. McGraw-Hill. 1963. 467 p. B 323

Russett, C. E.: The concept of equilibrium in American social thought. New Haven — London. Yale Univ. Pr. 1966. IX, 203 p. (Yale historical publications. Miscellany 84.) B 3, B 8

Salleron, L.: L'organisation du pouvoir dans l'entreprise. Participation — démocratie. Paris. Enterprise Moderne. 1966. 140 p. (Méthodes et philosophie de l'organisation 10.) B 741/15

Sanford, N.: Self and society. Social change and individual development. New York. Atherton Pr. 1966. XVII, 381 p. B 2, B 323

Sauvy, A.: Mythologie de notre temps. Paris. 1966. 297 p. (Études et documents Payot.) B 2

Sawer, G.: Law in society. Oxford. 1965. 215 p. (Clarendon law series.) B 30, P 1

Scharmann, Th: Persönlichkeit und Gesellschaft. Göttingen. Verl. f. Psychologie. 1966. 260 p. B 2

Schelsky, H.: Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1963. 409. p. B 9

Schelling, K.: Geschichte der sozialen Ideen. Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft. 2. erw. Aufl. Stuttgart. 1966. VIII, 518 p. (Kröners Taschenausgabe 261.) B 2, B 3

Schoeck, H.: Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft. Freiburg-München. Alber. 1966. 431 p. B 2, B 3

Selznick, Ph.: Leadership in administration New York etc. — Tokyo. Harper and Row, Weatherhill. 1966. X, 162 p. B 741/15

Sexual behavior in the human female. By *A. C. Kinsey* etc. New York. 1965. XXXIII, 863 p. (Pocket books 99700.) B 14

Sherif, Muzafer: Group conflict and cooperation. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. XV, 192 p. B 323

Sherif, Muzafer: In common predicament. Social psychology of intergroup conflict and cooperation. Boston etc. Mifflin. 1964. XV, 192 p. (The international series in the behavioral sciences.) B 323

Sherif, Muzafer: The psychology of social norms. New York. 1966. XXVI. 208 p. (Researches in the social, cultural and behavioral sciences.) (Harper torchbooks. 3072.) B 10, B 323

Scherif, Muzafer—Hovland, C. I.: Social judgment. Assimilation and contrast effects in communication and attitude change. New Haven — London. 1965. XII, 218 p. (Yale studies in attitude and communication 150.) B 300

Sherif, M.—Sherif, C. W.: Groups in harmony and tension. An integration of studies on intergroup relations. New York. Octagon Books. 1966. XIII, 316 p. B 10

Simpson, S.: Anatomy of the State Department. Boston. Mifflin. 1967. X, 285 p. B 1121

Skornia, H. J.: Television and society. An inquest and agenda for improvement. New York etc. McGraw-Hill. 1965. 268 p. B 1188

Slater, Ph. E.: Microcosm. Structural, psychological and religious evolution in groups. New York etc. Wiley. 1966. XII, 276 p. B 3

Smith, A. G.: Communication and culture. Readings in the codes of human interaction. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. XI, 626 p. B 3, B 323

Social problems. A modern approach. Ed. *H. S. Becker*. New York etc. Wiley. 1966. VIII, 770 p. B 10

The social science of organizations. Four perspectives. A product of the 1962. Seminar in the Social Science of Organizations, Ed. *H. J. Leavitt*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1963. IX, 182 p. (Behavioral sciences in business series.) B 2091

Sociological studies in the British penal services. Ed. *P. Halmos*. Staffordshire. Univ. of Keel. 1965. 252 p. (The Sociological Review monograph 9.) B 30

Sociological studies in British university education. Ed. P. Halmos. Staffordshire.

Univ. of Keel. 1963. 204 p. (The Sociological Review monograph 7.) B 30, D 1, P 1, Sz 1

Sociology in action. Case studies in social problems and directed social change. Ed. A.B. Shostak. Homewood. The Dorsay Pr. 1966. 369 p. B 30

Sociology in Austria. History, present activities and projects. Ed. L. Rosenmayr etc. Graz — Köln. Böhlau. 1966. 210 p. B 10

The sociology of crime and delinquency. Ed. *M. E. Wolfgang* etc. New York etc. Wiley. 1966. XIV, 423 p. B 585

Socjologiczne problemy przedsiebiorstwa przemysłowego. Red. A. Sarapata. Warszava. Wyd. Ekonomiczne. 1965. 395 p. B 12

Socjologiczne problemy przemyslu i klasy robotniczej. 1. Red. Widerszpil. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 198 p. B 9

Sorokin, P. A.: Sociological theories of today. New York etc. Harper and Row, Weatherhill. 1966. XI, 676 p. (Harper international edition.) B 2, B 3, B 9, B 10

Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde. Hrsg. *A. Gehlen* etc. 6. Aufl. Düsseldorf — Köln. Diederichs. 1966. 372 p. B 9

Soziologie und moderne Gesellschaft. Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages von 20—24, Mai 1959. in Berlin. Red. A. Busch. 2. Aufl. Stuttgart. Enke. 1966. VIII, 249 p. B 9

Soziologie und Soziologiestudium. Hrsg. E. Bodzenta. Wien — New York. Springer. 1966. 119 p. B 2, B 10

Soziologie und Wirklichkeit. Beiträge zum VI. Weltkongress für Soziologie in Evian, 4—11. September 1966. Hrsg. R. Schulz etc. Berlin. Dtsch. Verl. der Wissenschaften. 1966. VI, 234 p. B 2

Soziologische Arbeiten. — Travaux sociologiques. Hrsg. P. Atteslander etc. Bd. 1. Bern — Stuttgart. Huber. 1966. 348 p. B 10

Soziologische Aspekte der Arbeitskräftebewegung. Internationales Kolloquium, Berlin, Juni 1966. Gesammelte Beiträge. Hrsg. K. Braunreuther etc. Berlin. Akad.-Verl. 1967. 437 p. (Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Schriften des Inst. für Wirtschaftswissenschaften 24.) B 3, B 10

Spykman, N. J.: The social theory of Georg Simmel. New York. Atherton Pr. 1966. XXIX, 290 p. (Atheling books 503.) B 10

Stammer, O.: Politische Soziologie und Demokratieforschung. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. XIV, 359 p. B 323

Starosciak, J.: Zarys nauki administracji. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 440 p. B 8

Steiner, H.: Soziale Strukturveränderungen im modernen Kapitalismus. Zur Klassenanalyse der Angestellten in Westdeutschland. Berlin. Dietz. 1967. 270 p. B 2, B 12, B 304, B 877, M 1

Stengel, E.: Suicide and attempted suicide. Harmondsworth. Penguin Books. 1964. 135 p. (Pelican book 704.) B 9

Stroup, H.: Bureaucracy in higher education. New York — London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. XI, 242 p. B 323

Studien und Materialien zur Soziologie der DDR. Hrsg. P. Ch. Ludz. Köln — Opladen. Westdtsch. Verl. 1964. 540 p. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1964. Sonderheft 8.) B 8

Sulimski, J.: Procesy urbanizacji w strefie podmiejskiej Krakowa. Studium socjologiczne. Wroclaw etc. Zakl. Narod. im. Ossolinskich. 1967. 160 p. (PAN Oddzial w Krakowie. Prace Komisji Socjologicznej 8.) Orosz, angol kiv. B 3

[*Svidkovszkij*] *Svidkovskij, O. A.:* Urbanismus socialistického Československa. Praha. ČSAV. 1966. 332 p. Angol, francia kiv. B 3, Sz 1

Szalai [*S.*] *A.:* Appendix to multinational comparative social research, publ. in American Behavioral Scientist. Vol. 10. No. 4. Beverly Hills. Sage Publ. 1967. 13 p., 24 t. B 3

Szociologija presztupnoszti. (Szovremennüe burzsuaznüe teorii.) Szbornik sztatej. Moszkva. Izdat. Progreszsz. 1966. 367 p. B 30

Szovremennüj kapitalizm i burzsuaznaja szociologija. Red. G. A. Kurszanov etc. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 355 p. B 2

Tendances et volontés de la société française. Études sociologiques. Éd. J. D. Reynaud. Paris. SÉDÉIS. 1966. 501 p. (Futuribles 5.) B 10

Thoenes, P.: The elite in the welfare state. London. Faber and Faber. 1966. 236 p. (Society today and tomorrow.) B 10

Thompson, J. W.: Selling: a behavioral approach. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XIII, 384 p. B 12

Tiedemann, R.: Studien zur philosophie Walter Benjamins. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1965. X, 222 p. (Franfurter Beiträge zur Soziologie. Bd. 16.) B 323

Timms, N.: A sociological approach to social problems. London — New York. Routledge and Kegan Paul, The Humanities Pr. 1967. VIII, 108 p. (The students library of sociology.) B 323

Toman, W.: Familienkonstellationen. Ihr

Einfluss auf den Menschen und seine Handlungen. München. Beck. 1965. X, 250 p. B 7

Toynbee, A. J.: Change and habit. The challenge of our time. New York — London. Oxford Univ. Pr. 1966. 240 p. B 8, B 10

Traité de psychologie sociale. Par *R. Daval, F. Bourricaud* etc. Tom. 1. Sciences humaines et psychologie sociale. Les méthodes. Paris. Pr. Univ. de France. 1963. XVII, 530 p. (Logos introduction aux études philosophiques.) P 1/1

Turski, R.: Miedzy miastem a wsia. Struktura spoleczno-zawodowa chlopow-robotnikow w Polsce. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 304 p. B 9

Varieties of modern social theory. Ed. *H. M. Ruitenbeek.* New York. 1963. XIV, 343 p. (Dutton paperbacks 112.) B 10

Volkov, Ju. E.: Tak rozsdaetszja kommunisztcseszkoe szamoupravlenie. Opüt konkretno-szociologicseszkogo iszszledovanija. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1965. 238 p. (Szociologija i zsizn'.) P 1/1

Vorurteile, ihre Erforschung und ihre Bekämpfung. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1964. 118 p. (Politische Psychologie. Bd. 3.) B 8

Das Vorurteil als Bildungsbarriere. Hrsg. *W. Strzelewicz.* Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 304 p. B 323

Vorwerg, M.: Sozialpsychologische Strukturnalysen des Kollektivs. Mit einem Anhang: Die Technik des Partnerwahlversuchs. Von G. Vorwerg. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 176 p. B 2

Wallis, A.: Socjologia wielkiego miasta. Warszawa. Wyd. Nauk. 1967. 182 p. (Omega. Wspolczesna biblioteka naukowa 69.) B 9

Weber, A. F.: The growth of cities in the nineteenth century. A study in statistics. Ithaca, N. Y. Cornell Univ. Pr. 1967. XXVI, 495 p. (Cornell paperbacks 52.) B 3

Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964. Hrsg. K. Engisch etc. Berlin. Duncker u. Humblot. 1966. 243 p. B 2

Wedderburn, D. C.: Poverty in Britain today — the evidence. London. Cambridge Univ. 1963. 257—282. p. (Klny. The Sociological Review. 1962. Nov.) B 327

Weippert, G.: Sozialwissenschaft und Wirklichkeit. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 320 p. (Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Bd. 1.) B 323

Wiatr, J. J.: Socjologia zaangazowana. Szkice o socjologii i polytyce. Warszawa. Ksiazka i Wiedza. 1965. 209 p. B 10

Wiese, L. v.: Der Mensch als Mitmensch. Bern — München. Francke. 1964. 91 p. (Dalp—Taschenbücher 374.) B 10, P 1/1

Willi, V. J.: Grundlagen einer empirischen Soziologie der Werte und Wertsysteme. Versuch einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Kulturanthropologie und Soziologie. Zürich. Früssli. 1966. 572 p. (Schriften zur Sozialwissenschaft.) B 10, B 323

Wilson, B. R.: Religion in secular society. A sociological comment. London. Watts. 1966. XIX, 252 p. B 2

Winn, M.: Fatherless families. A study of families deprived of a father death, divorce separation or desertion before or after marriage. London. Joseph. 1964. 212 p. (Live issues.) B 7

Winnicott, D. W.: The family and individual development. London. Tavistock. 1965. VIII, 181 p. B 7

Wishart, J. K.: Techniques of leadership. New York etc. Vantage Pr. 1965. 108 p. B 784

Wolfe, D. M.: The image of man in America. New York etc. McGraw-Hill. 1963. X, 482 p. B 10

Wolff, R. P.—Moore, B.—Marcuse, H.: Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt a. M. 1966. 127 p. (Edition Suhrkamp 191.) B 323

World Congress of Sociology, 6. Transactions of the —. Evian, 4—11. Sept. 1966. Vol. 1. Unity and diversity in sociology. Sociology of international relations. Cross-national research. Publ. Internat. Sociological Assoc. Louvain. Impr. Nauwelaerts. 1966. IX, 221 p. Francia cikkek is. B 36

World revolutionary elites. Studies in coércive ideological movements. Ed. *H. D. Lasswell* etc. Cambridge, Mass. The MIT Pr. 1965. XI. 478 p. B 12

Wölber, H. O.: Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation. 3. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1965. 282 p. B 323

Wössner, J.: Sozialnatur und Sozialstruktur. Studien über die Entfremdung des Menschen. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 110 p. (Soziologische Schriften Bd. 4.) B 2

Zalezik, A.: Human dilemmas of leadership. New York — London. Harper and Row. 1966. XII, 236 p. B 741/15

Zapf, W.: Wandlungen der deutschen Elite. Ein Zirkulations-modell deutscher Führungsgruppen 1919—1961. 2. Aufl. München. Piper. 1966. 260 p. (Sudien zur Soziologie 2.) B 2/89

Zemko, J.: Urbanistické problémy rozvoja sidliskovej vystavby na Slovensku. Bratislava. SAV. 1965. 213 p. Orosz, angol kiv. Sz 1

Ziegler, J.: Politische Soziologie des neuen Afrika. Ghana, Kongo-Leopoldville, Ägypten. München. Nymphenburger Verl. 1966. 314 p. B 323

Zwingmann, K.: Zur Soziologie des Richters in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin. De Gruyter. 1966. XX, 164 p. (Neue Kölner rechtswissenschaftliche Abhandlungen. H. 44.) B 2/98

A bibliográfiában előforduló kódjelek feloldása

BUDAPEST

B 1	Országos Széchényi Könyvtár. VIII. Múzeum krt. 14—16.
B 2	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Egyetemi Könyvtár. V. Károlyi Mihály u. 10.
B 2/1	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Állam- és Jogtudományi Kar Könyvtár. Államjogi Tanszék. V. Egyetem tér 1—3.
B 2/2	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Államigazgatási és Pénzügyi Jogi Tanszék. V. Egyetem tér 1—3.
B 2/53	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Görög Filológiai Tanszék. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/59	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Lélektani Tanszék. V. Pesti Barnabás u. 1.
B 2/72	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Filozófiai Tanszék. V. Pesti Barnabás u.1.
B 2/89	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Jogi Kari Könyvtár. V. Egyetem tér 1—3.
B 2/98	Eötvös Loránd Tudományegyetem. Büntetőjogi Tanszék V. Egyetem tér 1—3.
B 3	Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. V. Akadémia u. 2.
B 4	Országos Műszaki Könyvtár és Dokumentációs Központ. VIII. Múzeum u. 17.
B 5	Mezőgazdasági és Élelmezésügyi Minisztérium Információs Központja. „Károlyi Mihály" Országos Mezőgazdasági Könyvtár. I. Attila u. 93.
B 7	Országos Pedagógiai Könyvtár. V. Szalay u. 10—14.
B 8	Országgyűlési Könyvtár. V. Kossuth Lajos tér 1—3.
B 9	Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára. II. Keleti Károly u. 5.
B 10	Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár. VIII. Szabó Ervin tér 1.
B 11	Budapesti Műszaki Egyetem Központi Könyvtára. XI. Budafoki út 4.
B 12	Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Központi Könyvtára. IX. Dimitrov tér 8.
B 14	Gorkij Könyvtár. V. Molnár u. 11.
B 30	Magyar Tudományos Akadémia. Állam és Jogtudományi Intézet. V. Szemere u. 10
B 32	Magyar Tudományos Akadémia. Automatizálási Kutató Intézet. XI. Kende u. 17.
B 36	Magyar Tudományos Akadémia. Filozófiai Intézet. V. Nádor u. 18.
B 300	Magyar Tudományos Akadémia. Pszichológiai Intézet. VI. Szondy u. 83—85.
B 301	Magyar Tudományos Akadémia. Irodalomtörténeti Intézet. (Eötvös Könyvtár.) XI. Ménesi út 11—13.
B 304	Magyar Tudományos Akadémia. Közgazdaságtudományi Intézet. V. Nádor u. 7.
B 307	Magyar Tudományos Akadémia. Matematikai Kutató Intézet. V. Reáltanoda u. 13—15.
B 313	Magyar Tudományos Akadémia. Nyelvtudományi Intézet. V. Szalay u. 10—14.
B 315	Magyar Tudományos Akadémia. Számítástechnikai Központ. I. Uri u. 49.
B 318	Magyar Tudományos Akadémia. Történettudományi Intézet. I. Uri u. 51—53.
B 323	Magyar Tudományos Akadémia. Szociológiai Kutató Csoport. I. Uri u. 49.
B 327	Magyar Tudományos Akadémia. Afro-Ázsiai Kutató Csoport. IX. Dimitrov tér 8.
B 329	Magyar Tudományos Akadémia. Néprajzi Kutató Csoport. I. Uri u. 49.
B 585	Országos Kriminalisztikai Intézet. XII. Maros u. 6/a.
B 655	Konjunktúra- és Piackutató Intézet. V. Rosenberg házaspár u. 17.

B 741/15	KGM Műszaki Tájékoztató és Propaganda Intézet Szakkönyvtára. V. Szabadság tér 5—6.
B 776	Műszeripari Kutató Intézet. XIII. Véső u. 3.
B 784	Népművelési Intézet Szakkönyvtára. I. Corvin tér 8.
B 877	Párttörténeti Intézet. V. Alkotmány u. 2.
B 965	Szépművészeti Múzeum. XIV. Dózsa György út 41.
B 1013	Textilipari Kutató Intézet. X. Gyömrői út 86.
B 1022	Tudományos Ismeretterjesztő Társulat. VIII. Bródy Sándor u. 16.
B 1106	Villamos Automata Intézet. I. Krisztina krt. 55.
B 1121	Magyarok Világszövetsége. VI. Benczur u. 15.
B 1136	Magyar Rádió és Televízió. VIII. Bródy Sándor u. 5—7.
B 1188	Magyar Rádió és Televízió. Televízió Igazgatóság. V. Szabadság tér 17.
B 1700	Országos Széchényi Könyvtár. Könyvtártudományi és Módszertani Központ. VIII. Múzeum u. 3.
B 2091	NIM Ipargazdasági és Üzemszervezési Intézet. V. Markó u. 16.

VIDÉK

D 1	Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára. Debrecen.
G 1	Agrártudományi Egyetem Központi Könyvtára. Gödöllő
M 1	Nehézipari Műszaki Egyetem. Miskolc. Egyetemváros.
P 1	Pécsi Egyetemi Könyvtár. Pécs
Ny 53	Tanárképző Főiskola. Nyíregyháza. Vasvári Pál u. 16.
P 1/1	Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar. Pécs
P 3	Magyar Tudományos Akadémia Dunántúli Tudományos Intézet. Pécs, Kulich Gy. u. 22.
Sz 1	József Attila Tudományegyetem. Szeged.

Csillag Lászlóné

E szám szerzői:

Novák Zoltán kandidátus, az *ELTE* Esztétikai tanszékének adjunktusa,
Tordai Zádor kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Barlay László egyetemi hallgató,
Szigetvári Sándor kandidátus, az *ELTE* Filozófia tanszékének adjunktusa,
Günter Kröber, a Német Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Ruzsa Imre, az MTA Filozófiai Intézetének tudomnáyos munkatársa,
Fodor Judit, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Földesi Tamás: a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár, az *ELTE* Állam- és Jogtudományi Kara Filozófiai tanszékének vezetője,
Kelemen János, a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékének tudományos gyakornoka,
Székely Sándor, a szegedi Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének docense,
Csillag Lászlóné, az Országos Széchenyi Könyvtár munkatársa.

ÚJ KÖNYVEK

Artner Tivadar: Évezredek művészete. 2. bőv., jav. kiad. Gondolat. 675 o. 66 Ft.
Békés Rezső: A mai szociáldemokrácia. Kossuth K. 189 o. 18 Ft.
Bognár Gyula: Az osztályharc időszerű kérdései. Kossuth K. 127 o. 6 Ft.
Koenigswald, Gusztav Heinrich Ralph: Az ember története. Gondolat. 168 o. 11,50 Ft.
Lenin, V. I.: Mi a teendő? Mozgalmunk égető kérdései. Kossuth K. 327 o. (A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 11.) 10 Ft.
Lenin, V. I. összes művei 17. köt. 1908 március — 1909 június. 2. kiad. Kossuth K. 584 o. 30 Ft.
Nyeszturh, M. F.: Az emberfajtákról. Az emberfajták eredete és fejlődése. Kossuth K. 135 o. (Miniatűr könyvek) 5 Ft.
Munkaszociológia. Tanulmánygyűjtemény. Összeáll. Ádám György. Bev. Hegedüs András. Közg. és Jogi K. 398 o. 53 Ft.
Ponomarjov, J. A.: Pszichikum és intuíció. Kossuth K. 200 o. 18 Ft.
Pozner, A.: Az őselemektől az elemi részecskéig. Kossuth K. 183 o. (A világ a materialista szemével. 3.) 7 Ft.
Romm, Mihail: Jegyzetek a filmről. Portrék, esszék, cikkek. Magvető, 438 o. (Elvek és utak) 32 Ft.
Schaff, Adam: Marxizmus és egyén. Kossuth K. 317 o. 40 Ft.
Válaszúton a civilizáció. A tudományos-technikai forradalom társadalmi és emberi összefüggései. [Irta a] munkaközösség. [Vez.] Radovan Richta. [Utánny.] Kossuth K. 281 o. (Korunk világnézeti kérdései.) 16 Ft.
Varga Károly: Magyar egyetemi hallgatók életfelfogása. (Nemzetközi összehasonlítás.) Akad. K. 178 o. (Szociológiai tanulmányok 5.) 18 Ft.
Voisé, Valdemár: A tudomány bölcsője. Kossuth K. 172 o. 7 Ft.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1968. VII. 9. — Példányszám: 1900 — Terjedelem: 15.4 (A/5) ív

A8.65936 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Золтан Новак: С. М. Эйзенштейн, классик марксистской эстетики мильма 985
Задор Тордаи: Связь литературы и философии у Сартра 1020
Ласло Барлаи: Позитивство негативной диалектики 1035
Шандор Сигетвари: Классики марксизма о гегелевской логики содержания 1047

ИЗ КЛАССИКОВ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Антонио Грамши: Критические примечания к эксперименту *Популярного сояиалистического справочника* 1061

ОБОЗРЕНИЕ

Гюнтер Крёбер: Данные к характеристике буржуазной критики Маркса в Западной Германии 1097

ДИСКУССИЯ

Имре Ружа: О материалистическом понимании математической логики 1106
Тамаш Фёлдеши: Ешё раз (монсеш дышь) о однозначащей определённосми 1112

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Детерминизм диалектического материализма *(Ыдит Фодор)* 1117
Язик и мышление *(Янош Келемен)* 1119
М. А. Арбиб: Brains, Machines, and Mathematics. *(Шандор Сэкель)* 1125
Библиография венгерской философической литературы в 1967-ом году 1128
Философская библиография (Новые приобретения библиотек в Венгрии в второй головние 1967 г). *(Ласлоне Чиллаг)* 1129

CONTENTS

ESSAYS

Zoltán Novák: Sz. M. Eizenstein, the Classic of Marxist Motion-Picture Aesthetics . 985
Zádor Tordai: Sartre, Relation Between Literature and Philosophy in His Work ... 1020
László Barlay: Positivity of Negativ Dialectics 1035
Sándor Szigetvári : Marxist Classics on the Hegelian Content-Logic 1047

FROM THE CLASSICS OF MARXIST PHILOSOPHY

Antonio Gramsci: Critical Notes on an Attempt of a Popular Handbook of Sociology 1061

OBSERVER

Günter Kröber: Data to the Characteristics of West-German Bourgeois Marx-Criticism 1097

ARGUMENT

Imre Ruzsa: On the Materialist Conception of Mathematical Logic 1106
Tamás Földesi: Once again (maybe for the last time) about the principle of unambiguous definition 1112

CRITICISM AND REVIEW

The Determinism of Dialectical Materialism *(Judit Fodor)* 1117
Language and Thought *(János Kelemen)* 1119
M. A. Arhib: Brains, Machines and Mathematics *(Sándor Székely)* 1125
Bibliography of the Hungarian Philosophical Literature in 1967 *(S. P.)* 1128
Philosophical Bibliography (The New Acquisitions of the Hungarian Libraries in the Second Half-Year of 1967). *(Mrs. László Csillag)* 1129

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Zoltán Novák: S. M. Eisenstein, un classique de l'esthétique cinématographique marxiste 985
Zádor Tordai: Littérature et philosophie chez Sartre 1020
László Barlay: Positivité de la dialectique négative 1035
Sándor Szigetvári: Les classiques du marxisme á propos de la logique hegelienne du contenu 1047

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE

Antonio Gramsci: Notes critiques à propos d'un essai pour un *Tratté populaire de sociologie* 1061

LA VIE SCIENTIFIQUE

Günter Kröber: Données pour un portrait de la critique bourgeoise de Marx en Allemagne de l'Ouest 1097

DISCUSSION

Imre Ruzsa: De la conception matérialiste de la logique mathématique 1106
Tamás Földesi: Encore une fois (et peut-être la dermière) du principe de la détermination univoque 1112

REVUE ET CRITIQUE

Le déterminisme du matérialisme dialectique (Judit Fodor) 1117
Langage et pensée (János Kelemen) 1119
M. A. Arbib: Brains, Machines, and Mathematics (Sándor Székely) 1125
Bibliographie de la littérature philosophique hongroise *(S. P.)* 1128
Bibliographie philosophiques (Nouvelles acquisitions des bibliothèques de Hongrie dans la deuxième moitié de 1967) *(Mme László Csillag)* 1129

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.